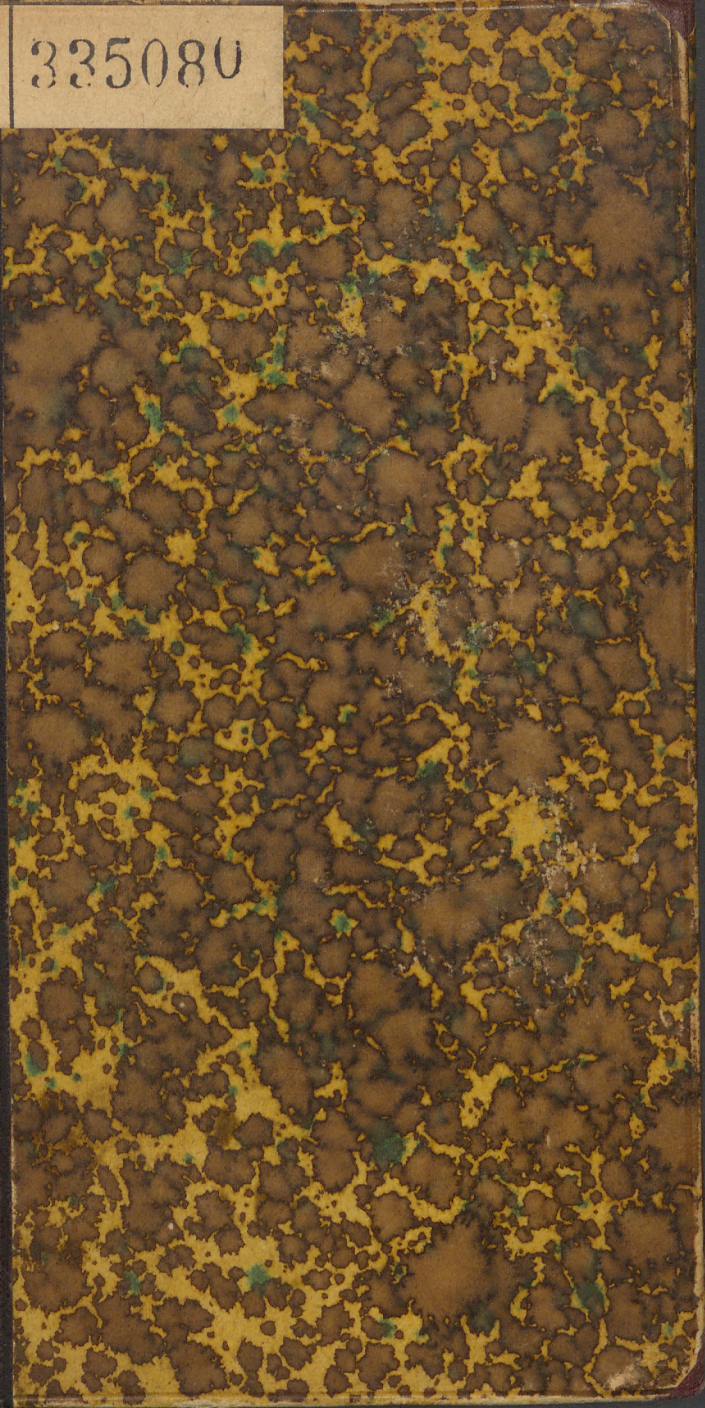


Biblioteka  
U.M.K.  
Toruń

335080



A. Sudra

HISTORIA  
KOMMUNIZMU

926

sh. 1

2500 -

K 4926



79

HISTORIA  
**K O M M U N I Z M U**

ALBO

OBALENIE UTOPII SOCYALISTÓW

ZA POMOCĄ HISTORJI,

przez

ALFREDA SUDRE.

---

Dzieło, które w 1849 r. otrzymało wielką nagrodę Montyon, przyznaną przez Akademię Francuską.

---

PRZEKŁAD Z 5-go FRANCUSKIEGO WYDANIA

**J. IWICKIEGO.**

WILNO.

NAKŁADEM WYDAWCY.

---

1858.

Pozwolono drukować z obowiązkiem złożenia w Komitecie  
Cenzury prawem oznaczonej liczby exemplarzy. Wilno, 12  
Grudnia 1857 roku.

Cenzor **Paweł Kukolnik.**

Y 4926



335080

Czcionkami A. Marcinowskiego.

K. M00/62

## WSTĘP

DO 4-go WYDANIA.

---

Zaledwo upłynął rok tylko od pierwszego wydania *Historji* *Kommunizmu*; a ileż od tego czasu liczymy ważnych faktów w dziedzinie teoryi? Ileż systematów, zalecanych przez współczesnych reformatorów, przez dowódców utopii, runęło pod ich własnymi ciosami. Wskazaliśmy anarchiją panującą w obozie tych nowatorów, sprzeczności w ich systematach. Dziś sprzeczności te jawnie wystąpiły przeciw sobie, zawrzała wewnętrzna wojna między głównymi poplecznikami socjalizmu. Organizacya pracy i Falanster, Ikarija i Tryjada kolejno upadały we wzajemnej walce. Wynalazca kredytu bezpłatnego dobił rannych i pogrzebił trupów. Lecz samotny na szczątkach tylu różnych systematów, począł sam wątpić we własne marzenia; jednak wkrótce z nową siłą powstał, aby głosić bezwarunkową negacyą kapitału i Państwa, obalenie własności i władzy, jako niechybne skutki bliższej rewolucyi. Rzeczywiście Proudhon się nie mylił. Dziś rzeczy są w takim stanie, iż nowa rewolucya nie ograniczy się li na *Kommunizm*, ponieważ *Kommunizm* jest jednak społeczną formą, dającą się pojąć i przypuszcza jakikolwiek porządek i rząd; od nowej zaś rewolucyi możemy oczekiwać anarchii, bezrządu, powszechnego rozprzężenia i Bóg wie czego jeszcze, a co już nie ma nazwy w żadnym języku.

Gdyby rewolucye miały za godło tryumf idei jasnej, wyraźnie określonej; gdyby mogły spodziewać się powodzenia jedynie wtenczas, gdy ich dowódczy naprzód okażą plan budowy, jakąby chcieli wznieść na ruinach istniejącej; wówczas przynajmniej przyjaciele porządku i cichego postępu mogliby być spokojni na widok wewnętrznej niezgody socyalizmu. Czyż nie czas wykazać próżność i niemoc marzeń, wywieść z błędu uczniów, wciągnionych w nie wymową i obietnicami mistrzów. Na nieszczęście rewolucye są więcej pod wpływem namiętności niżeli rozsądku i jeżeli przywódczy socyalizmu waleczą z sobą na polach teoryi, za to jednozgodnie odzywają się do uczuć hańbiących człowieka: do nienawiści i zazdrości. Jeżeli się wzajemnie przekonywają o swój niemocy uorganizowania czegoś pewnego, nie z mniejszą jednak gorliwością i zapałem dążą do obalenia istniejącego porządku społecznego. Ich podburzania bystro się rozszerzają, zgubny zaród głęboko tkwi; zło przygłuszone, uśmierzone, jednak zawsze istnieje.

Nie ufajmy więc w stanowcze zwycięstwo. Położenie jeszcze bardzo trudne i powinno obudzić całą uwagę mężów, przeznaczonych wpływać na losy kraju. Oni to powinni mieć na uwadze, że w chwilach brzemiennej burzą Państwo ma ratunek jedynie w trafnym i umiejętnym wprowadzeniu ulepszeń, które z postępem czasu stały się koniecznymi; że poświęcenie się, zaprzanie się osobiste, wielkość charakteru jest jedyną kotwicą w chwilach walki różnorodnych namiętności. W podobnej chwili podajemy publiczności srogą naukę Historji, wierząc, że tém przynosimy choć małą korzyść ogółowi.



## WSTĘP

DO 1-go WYDANIA.

---

Napisałem to dzieło w chwilach wstrząśnień życia publicznego, w obec których w tych smutnych czasach rewolucyjnych żaden obywatel nie może pozostać obojętnym. Nie raz mię, zajętego odszukiwaniem w przeszłości śladów namiętności i błędów, grożących cywilizacji straszonym kataklizmem, hasło wojenne wzywało do obrony orężem tych prawd społecznych, dla których poświęciłem swe siły umysłowe. Nie zdziwi więc nikogo, jeżeli w tém dziele czasem się przebija smutek, bojaźń i wzruszenie, które na widok zalecanych nauk, dopełnionych czynów, krwawych walk zaszyłych w tych ostatnich miesiącach, muszą powstać w sercach poświęconych dla kraju, dla opiekuńczych zasad społeczności.

Myliłby się jednak, ktoby widział w tych słowach wstęp niewiernego wykładu teoryj, lub stronnego ich ocenienia. Wrażenia człowieka nie nadwerężyły bezstronności pisarza. Lecz nie powinniśmy téj bezstronności brać za jedno z obojętnością przy rozróżnieniu prawdy od fałszu, cnoty od występku, z brakiem zasad moralnych, przekonań politycznych, lub z nieokazaniem oburzenia dla występnych, litości dla ofiar. Niech inni, jeśli wola, uważają ludzkość za podległą ślepeму, nieubłaganemu przeznaczeniu; niech tłómaczą rewolucyą i wszystkie towarzyszące jej nadużycia jako skutek tajemniczój i niezmien-

nęj siły, która dla przetarcia drogi przyszłym pokoleniom istniejące depce bez litości; niech inni obojętnie patrzą na krew i łzy; niech widzą w najszkodliwszych naukach zasady mniej więcej słuszne, niedoskonałe li tém, że mają przeciw sobie zmieniającą się większość: my zaś nie przestaniemy wierzyć, że pisarz powinien mieć punkt wyjścia niezmienny, zasady stałe i pewne, powinien wypadki, ludzi i nauki oceniać według swego przekonania i sumienia.

Dokładność sumienia i głębokie zbadanie źródeł jest powinnością pisarza; zupełna zaś swoboda i niezachwiany sąd—jego prawem. Wkrótce po wypadkach Lutego, kto tylko śledził kierunek, jaki ostateczne partye starały się nadać massom w ostatnich dziesięciu latach, mógł jasno widzieć, że kwestya rzucona społeczeństwu była sławném pytaniem Hamleta «być lub nie być.» W chwilach powszechnego zajęcia umysłów kwestyami czysto politycznemi, myśmy niebezpieczeństwo położenia widzieli jedynie w rozszerzaniu się zasad komunistycznych i socialnych, których zgubnego wpływu ogół klas oświeconych albo nie pojmował, lub zbyt go lekceważył. 6 Marca okazaliśmy to niebezpieczeństwo w okólniku, który się stał manifestem wielu zgromadzeń politycznych. (1)

Nie zatrzymaliśmy się na tém. W chwili, kiedy zgubne teorye atakowały samą podstawę społeczeństwa, zatruwały źródło życia i gwałtownie je niszczyły; sądziliśmy, że nie pozostanie bez pożytku, jeżeli zejdziemy do samego pierwiastku tych odwiecznych błędów, wskażemy rolę, którą one odegrały w dziejach ludzkości, szalenstwo i barbarzyństwo jakim się odznaczyli sekiararze, usiłujący urzeczywistnić te błędy. Chociaż najczęściej tak całe pokolenia jak i pojedynczy człowiek, korzystają jedynie z doświadczeń własnym kosztem nabytych; jednak być może, że widok obłądów przeszłości przyczyni się do

---

(1) Patrz na końcu tomu notę A. Tekst tego okólnika.

osłabienia zgubnego wpływu tych zasad, które pozyskują uczniów li wówczas, kiedy ich poprzednicy nie zupełnie są znani. Niektóre gałęzie tegoż przedmiotu były z wielkim talentem traktowane przez współczesnych pisarzy. Louis Reybaud w swoich *Badaniach współczesnych Reformatorów* (Etudes sur les Réformateurs modernes) pobieżnie skreślił zasady, które poprzedziły socyalistów. Lecz pomimo rzeczywistej wartości, prace te nie mogły zupełnie wyczerpnąć przedmiotu. Dzieło zatem, które nie poprzestanie na wykazaniu niektórych tylko teoryj, lecz owszem obejmie ich zastosowanie, skreśli wielkie doświadczenia nieopierające się na zasadzie osobistej, dziedzicznej własności, przedsiębrane w różnych epokach w celu zreorganizowania społeczeństwa, dzieło takie musi być użyteczne.

Pozostaje wypełnić jeszcze inne założenie. Socjaliści i Kommuniści szukają dowodów i wsparcia dla swoich systematów w dziejach ludzkości, przywołują zewsząd powagę, podania pierwszych Chrześcijan i słynnych herezyi średnich wieków, używając je za tarczę w swęj obronie. Postaramy się więc ocenić te ich pretensye, rozwikłać zgubny chaos, za pomocą którego oni usiłują utrwalić fałszywy związek między religiją i najzgubniejszymi swemi marzeniami. Nakoniec pora uwolnić z hańbiącego podobieństwa starożytne sekty religijne, dla których można czuć szacunek i sympatyą, nie dzieląc ich zasad.

Zródło kominizmu i socyalizmu znajdujemy w głębokiej jeszcze starożytności, którą przebiegając śmiało wypowiemy myśl naszą i pastaramy się obalić stare bożyszcza, dla których widziemy tyle zużytych i tradycyjnych uniesień; i poszanowanie których było jedną z główniejszych przyczyn błędów i zbrodni 93 roku. Wspomnienie przeszłości nie wpływa bezpośrednio na dzisiejsze pokolenia; jednak przez pośrednictwo pisarzy XVIII wieku i rewolucjonistów pierwszego peryodu rzeczypospolitej działają one silnie, jak się z razu zdaje, na idee i wypadki naszych czasów.

Czas wymierzyć im zasłużoną sprawiedliwość! W naszym opisanu wypadków i doktryn zaniechaliśmy mniej ważnych szczegółów, a rozszerzyliśmy się w ocenieniu głównych pism założycieli szkół i w skreśleniu ważniejszych historycznych wydarzeń. Zebranie i krytyczne osądzenie zasad pisarzy, którym słusznie, lub niesłusznie zarzucono kierunek komunistyczny, i sumienne opisanie sekt religijnych, które prowadziły życie wspólne w zgromadzeniach podobnych klasztorom nie małej wymagały pracy. Przystępnym usiłowaliśmy przedstawić w prawdziwym świetle wypadki i teorie, zasługujące na większą uwagę z przyczyny swój politycznej doniosłości i rewolucyjnego charakteru.

Dzisiaj najświętsza powinność wymaga, zarówno od nieznanego obrońcy prawego porządku, jak i od wstawionego wielu tryumfami, poświęcenia całych sił umysłowych, całej mocy swój duszy w walce przeciw naukom grożącym społeczeństwu. Jakikolwiek więc los czeka to dzieło, samo wydanie jego poczytujemy nagrodą dopełnionej przez nas powinności.

Paryż 1 Listopada 1848 r.

---

## ROZDZIAŁ I.

### REWOLUCYA LUTEGO I KOMUNIZM.

Rewolucya 1848 r., obalając ostatni przywilej polityczny, a raczej opłatę do skarbu za prawo używania przywilejów, i ostatni przywilej społeczny — szlachectwo, zdawała się zapewniać stanowczy tryumf demokracji. Odtąd każdy obywatel w skutek prawa wyborczego mógł wywierać pewny wpływ i ulegał li zasadzie powagi większości, temu najwyższemu prawu państw konstytucyjnych, pogwałcenie którego jest rozerwaniem umowy społecznej, jest hasłem ucisku i anarchii. (1)

Żadna rewolucya nie była zupełniejszą, żadna nie napotkała mniej przeszkod, a jednak nie wszyscy uznają ją za radykalną. Od lat kilku powstało wiele partyj zgodnie walezących z porządkiem społecznym, lecz różniących się w środkach, podawanych dla uleczenia złego. Stronnicy tych partyj na wysięgi głoszą, że rewolucya 48 nie tylko jest polityczną, lecz owszem że główny jej charakter

(1) Cztery pierwsze wydania wyszły przed dniem 2 Grudnia 1851 r. Choćż wydarzenia zadały fałsz nadziejom zrodzonym przez rewolucyą 1848 r., nie zmieniamy jednak tekstu, który został niejako uświęcony przez tyle wydań i przez przyzwolenie Akademii Francuzkiej.

jest społeczny. Te nieokreślone i niepewne wyrażenia w ich ustach są wezwaniem do narodu, aby powierzył im swoją przyszłość i poddał się doświadczeniom w zastosowaniu ich marzeń. Obok tych sekciarzy, partya, chociaż nie mająca jeszcze pewnego planu, jednak nie mniej głośno woła, że społeczność powinna być z gruntu przetworzoną, że rewolucya 48 jest niezupełną, poronioną, ponieważ nie sprawiła tyle ruin, ileby ona żądała. Wzburzona społeczność ciemnymi teoryami, nieustanną czezą deklamacyą szuka między stronnictwami, które ją niepokoją, głównego swego wroga; poznaje go i zewsząd podnoszą się głosy «*zagliada Kommunizmowi.*» (1)

Napróżno Kommuniści protestowali przeciw powszechnemu oburzeniu, które w pamiętnym dniu stanowczo się okazało; napróżno ogłaszali swe dążenia do pokoju i przywoływali zasadę wolnej walki pojęć; nie potrafili jednak omylić zachowawczego narodowego instynktu, tego daru Nieba, który wskazuje śmiertelnego wroga, choćby najszlachetniej był zamaskowany.

W rzeczy samój, Kommunizm jest groźnym wrogiem stającym do walki ze społecznością. Jeżeli stosunkowo niewielka jest liczba jawnych Komunistów, za to daleko więcej jest takich, którzy sami siebie oszukują, ukrywając przed sobą prawdziwą swą dążność, konieczne następstwa swych zasad; a właśnie ze wszystkich kommuni-

---

(1) Te myśli były skreślone w kilka dni po 16 Kwietnia 1848 r.

stów najniebezpieczniejsi są ci, którzy sami o tém nie wiedzą, że są nimi.

W skutek głoszeń nowatorów socyalistowskich i wpływu nierozważnej literatury, weszło we zwyczaj przypisywać stosunkom społecznym przyczynę nieszczęść i cierpień pojedynczych osób, ich wad, a nawet występków. Mniejszém byłoby złém, gdyby te niesprawiedliwe obwiniania ściągały się jedynie do niedoskonałości, do szczególnych nadużyć, jakim ulega każde dzieło ludzkie; lecz przeciwnie, one obejmują przez swe niepewne znaczenie całość organizacyi społecznej. Raz wprowadzeni na tę drogę, gmani logiczną koniecznością, nowatorowie musieli uderzyć w samą podstawę moralną tej organizacyi— w rodzinę i materyalną— w prawo własności osobistej i dziedzicznej. Lecz poza rodziną i własnością nie ma innej logicznej formuły nad komunizm i nieprawę połączenia płci. Napróżnobysmy szukali coś pośredniego.

Na nieszczęście w Komunizm wpadają te umysły postępowe, które nierozsądnie stają się echem złośliwej krytyki niektórych pisarzy, wymierzonej przeciw całości ustaw społecznych. Na korzyść Komunizmu działają także pseudo-reformatorowie, głoszący konieczność zupełnej odmiany społecznej. Między ostatnimi niektórzy, z bojaźnią się cofając przed ostatecznymi wynikami własnych zasad, szukają niepodobnego środka między prawem własności a Komunizmem; inni powstają przeciw Komunizmowi, broniąc jednak własnych zasad, starannie przystrojonych w zwodnicze formy

wyrażeń. Pierwszym brakuje siły logicznego wnioskowania, drugim odwagi. Lecz massom, do których oni się odwołują, nie zabraknie zdrowego sądu.

Wiadomo, że idee czém więcéj są proste, radykalne, tém są dostępnejsze dla ogółu, tém silniéj działają na namiętności; w tém właśnie leży tajemnica siły stronnictw ostatecznych i słabość środkujących w chwilach rewolucyi. Powstajecie na główną podstawę porządku społecznego, na nierówność podziału bogactw; nie podoba wam się, iż część korzyści przemysłowych i rolniczych należy do kapitalisty, do nakładcy; wołacie, iż rewolucya socyalna jest konieczną, a lękacie się ostatecznie zawnioskować. Massy mało oświecone wyprowadzą za was wniosek: ponieważ własność jest źródłem wszystkiego złego, rzekną one, obalmy więc własność; ponieważ kapitał jest środkiem do ucisku tych, którzy go nie mają, pozbawmy więc go kapitalistów; z ziemi i kapitałów uczynmy wspólne dobro i żyjmy w zupełnéj równości. Oto wynik konieczny, myśl jasna, treściwa, zrozumiała.

Więc się nie omylił zdrowy rozum ogółu, wyrażając w jednym okrzyku przeciw Komunizmowi cały wstręt, jaki ma do ostatecznych partyj, które nierozumném podburzaniem gonią do obalenia porządku społecznego. Wydarzenia bolesne usprawiedliwiają te przeczucia ogółu. Straszne zaburzenia głęboko zraniły łono Francyi, popłynęła najczystsza jéj krew i Komunizm na barykadach czerwcowych objaśnił nam zawiłą formułę Rzeczypospolitéj demokratyczno-socyalnéj, w imieniu której je wznosił.



Ponieważ Kommunizm znajduje się w głębi wszystkich burzących głoszeń, jest najzupełniejszą treścią, wynikiem, wyrażeniem mrzonek socjalistowskich; z nim zatem ludzie, gotowi do poświęceń za porządek społeczny, powinni stanąć do walki. W tym celu nie małą korzyść, sądzimy, może przynieść historyczny pogląd na tę doktrynę i wykazanie skutków jój zastosowań.

Kommunizm nie jest nowością ani w teoryi, ani w praktyce. Filozofowie starożytni, pisarze wieków późniejszych rozwijali go, jako własną zasadę, lub jako allegoryczną ramę dla osnucia krytyki nadużyć, na które patrzali. Prawodawcy, zakony duchowne, naczelnicy partyj i fanatyczni sekciarze probowali wprowadzić go w życie, w praktykę. Zamiarem naszym jest podać czytelnikowi jasny i sprawiedliwy obraz téj nauki i wykazać próby czynione dla jój zastosowania.

Po osądzeniu Kommunizmu z jego dzieł postaramy się dowieść za pomocą krytycznego rozbioru, że środki odmłodnienia społeczeństwa, podawane za naszych czasów, mają swe źródło w łonie téj starożytnej utopii i są li niewolniczym powtarzaniem tych kombinacyj oddawna potępionych przez doświadczenie. Ze szczegółowej krytyki systematów socyalnych wyprowadzimy potwierdzenie prawdy, uznanéj *a priori* przez rozum, przeczutéj przez instynkt ogółu że: własność i kommunizm są dwoma wręcz przeciwległemi zasadami.

---

## ROZDZIAŁ II.

## KOMMUNIZM SPARTY I KRETY.

- Organizacya miast starożytnych. — Arystokracya i niewola. — Ustawy Likurga. — Chylenie się Sparty do upadku. — Prawo własności zwycięża Kommunizm. — Dla czego prawa Likurga są tak wychwalane? — Kreta. — Prawo Minosa. — Niesława tych praw. — Bunt uświęcony.
- 

Do najdawniejszych, jak historia świadczy, przykładów zastosowania pojęć Kommunistycznych należą prawa wyspy Kreta, przypisywane Minosowi i prawa Sparty (1). Pisarze starożytni mało szczegółów nam zostawili o ustawach Kreta, lecz to pewna, że one służyły za wzór dla praw Sparty, lepiej nam znanych. Zaczniemy więc od rozbioru tych ostatnich.

Chociaż ustawy Likurga nie wyczerpują zupełnie systematu Kommunizmu, jednak w znacznej części wprowadzając go w zastosowanie, zasługują, byśmy je uważali za pierwiastkowe źródło wielu późniejszych utopij Kommunistycznych.

---

(1) Zdanie, jakoby pierwiastkowe prawa Indijanów i Egiptu były osnute na zasadzie Kommunizmu, zdaje mi się błędnem. Zobacz notę B. na końcu tomu.

Szkodliwy wpływ wywarły przez ustawy małego miasta Peloponezu, wpływ, który i dotychczas czuć się daje, zmusza nas zatrzymać się trochę dłużej nad ich rozbiorem.

Przy ocenieniu ustaw starożytnych nigdyśmy nie powinni spuszczać z uwagi, że Konstytucye wszystkich miast ówczesnych miały za podstawę niewolę. Klasa najliczniejsza, zaopatrująca swą pracą i przemysłem nieodbite potrzeby życia mieszkańców, nie posiadała praw należnych człowiekowi, uważaną była narówni ze zwierzętami. Nad nią, z owocu jej pracy żyła mała liczba obywateli, obdarzona prawem cywilnym i politycznym. Ci obywatele, połączeni w tyrańską, próżniaczą klasę arystokracji, mieli w największej pogardzie pracę przemysłową i handlową. Ćwiczenia gimnastyczne, dysputy polityczne, przedewszystkiem wojna i grabież; oto jedyne zajęcia godne szlachetnych mieszkańców miast starożytnych. Z pomiędzy użytecznych prac jedne rolnictwo miało czasem niejaki wzgląd u nich, Literatura, sztuki piękne, nauki bardzo późno się rozwinęły, a zakwitły zaledwo u kilku narodów szczęśliwiej uposażonych od natury.

W czasach najodleglejszych te małe zgromadzenia ludzi wolnych, tworzące miasta, były rządzone przez Królów z patryarchalną władzą. Były to czasy heroiczne. Po rządzie monarchicznym nastąpiła rzeczpospolita arystokratyczna, lub demokratyczna; według tego jak przewaga bogatszych lub uboższych obywateli brała górę. Żadnego jednak podobieństwa demokracja starożytna nie ma

z dzisiejszą. Tamta ograniczała się jedynie na obywatelach wolnych, pozbawiając nazawsze praw boskich i ludzkich ogromną większość poświęconą niewoli; ta zaś obdarza powszechną równością ogół mieszkańców wielkiego kraju.

Około IX wieku przed Narodzeniem Jezusa Chrystusa wielkie niezgody panowały między szlachtą (1) małej miłościny półdzikiój Lakonii, znajdującej się wówczas pod panowaniem dwóch Królów mniemanych potomków Herkulesa. Władza Królewska wzgardzona, prawa bez powagi (jeżeli były jakie prawa), wzajemna nienawiść bogatych i ubogich, oto obraz jaki nam przedstawia klasa ludzi wolnych w Sparcie. Niewolnicy zaś, znani pod imieniem Ilotów, byli w stokroć gorszem położeniu niżeli w innych państwach Grecyi. Likurg, mając za wzór ustawy wyspy Krety, postanowił nadać pewne prawa téj dzikiój i nieokrzesanój arystokracji. Pozyskawszy niektórych z więcej wpływowych przywódców, zjawił się z orężem w rękę ze swemi stronnikami na placu publicznym i postachem przyprowadził do skutku swój plan reformy. Odtąd iluż widzieliśmy naśladowców podobnego postępowania (2).

Likurg założył sobie potrójny cel: zniszczenie źródła niezgody między biednymi i magnatami, za-

(1) Wyrażenie (woryginalie *les gentils hommes*) to używane przez Amyota dla oznaczenia klasy Sparcjatów zupełnie jest sprawiedliwe.

(2) Plutarch, życie Likurga. § VIII.



pewnienie niepodległości miasta i nadanie władzy politycznej więcej mocy i trwałości.

Dla zniszczenia niezgody wynikłej z zazdrości biednych i dumnej wyniosłości magnatów, Likurg postanowił zrównać wszystkich pod względem mienia. W tym celu podzielił grunta na równe części, zniósł pieniądze złote i srebrne, zaprowadził wspólny stół; przedmioty ruchome nawet uczynił ogólną własnością, tak iż kaźden Spartańczyk mógł używać niewolników, powozów, koni, jednem słowem wszystkiego, co inny posiadał. Plotowie, uważani za własność publiczną, dzierżyli grunta obywatelskie, zajmowali się przemysłem i handlem

Systemat ekonomii Likurga był niejakiem połączeniem prawa równego podziału gruntów z zasadą Kommunizmu. Zachowanie własności osobistej ziemskiej nie nadwerężało w gruncie zasady Kommunizmu, ponieważ według myśli prawodawcy działy powinny były nazawsze pozostać równymi i większa część produktów rolnictwa uważaną była za wspólną i służyła na zaopatrywanie biesiad publicznych. Nieznane są nam środki, jakich Likurg używał dla zapewnienia na przyszłość równego dziedzictwa i dla utrzymania równego podziału w stosunku wzrastającej ludności. Zdaje się, że to było najstarszą częścią tego systemu i przed innemi wyszło z użycia.

Dla zapewnienia niepodległości tej kommunistycznej arystokracji Likurg usiłował z niej utworzyć dzielnych i nieustraszonych żołnierzy. Wia-

domo jekiem i środkami. Dzieci słabe, ułomne skazywano na śmierć; inne odrywano od łona matek i oddawano do publicznych zakładów. Ćwiczenia gimnastyczne i wojenne; walki, w których darli się pazurami i zębami; kradzież podniesiona do sztuki; plagi aż do śmierci jako kara, lub jako ćwiczenie w wytrwałości: oto środki, za pomocą których wychowywano dzikie zwierzę zwane Spartańczykiem.

Takiż był systemat wychowania kobiet. Wytrwali żołnierze Sparty potrzebowali żon z rozrośniętymi barkami, z patryotycznym bezwstydem dla pewniejszego rozmnażania tego stada ludzi, w którym wszelkie prawa przyzwoitości były poświęcone nadziei otrzymania silniejszego potomstwa. Dziewica pozbawiona miłości i skromności, żona bez czułości i wierności, matka bez serca matki: oto ideał kobiety mądrego Likurga.

Spartańczyk w wieku dojrzałym powinien był pędzić życie w szlachetnym próżniactwie, lecz nie był jednak wolny od srogięj dyscypliny. Czas przepędzał na robieniu orężem, ćwiczeniach wojennych, na rozmowie, przechadzkach, rozprawach na placach publicznych. Największą przyjemnością młodzieży było polowanie i to na ludzi. Skoro liczba Ilotów wzrastała, a tęp stawała się groźną, młodzież Spartańska z puginami goniła za tymi nieszczęśliwymi, których tysiącami ginęło.

Tracenie nowonarodzonych i polowanie na Ilotów były skutecznymi środkami przeciw przeludnieniu; one nam bardzo prosto rozwiązują zaga-

dnienie założone przez Malthusa, a które dziś utrudnia postęp ekonomii politycznej. Tę organizacją socyjalną wieńczyła Konstytucya polityczna, która w gruncie była strasznym despotyzmem. Dwóch Królów, generałowie armii, starsi duchowni, tworzyli senat w liczbie 28 członków do roztrząsania interesów mniejszej wagi. Ogólne zgromadzenie obywateli wyrokowało o ważniejszych sprawach. Lecz po nad Królami i senatem wznosiła się powaga strasznego trybunału Eforów; złożony z pięciu członków wybranych przez ogólne zgromadzenie, trybunał ten miał władzę sądenia i karania śmiercią nie tylko obywatei, lecz i samych Królów. Nakoniec stał się, jak rada dziesięciu w Wenecji, pierwszą, jedyną władzą państwa i tyrańską przewagą przygniatał życie publiczne i prywatne obywateli, urzędników i Królów.

Dla takiej to Konstytucyi Sparty wychowanie klassyczne, często pozbawione krytycznego i zdrowego sądu, obudziło tyle pochwał i uwielbień niezasałużonych i utrzymało do dzisiejszego jeszcze pokolenia podobne niezem nieusprawiedliwione pojęcie o tym systemacie. Arystokracya ducha wojennego lecz barbarzyńska, jak każda podobna, mogła podtrzymać siebie jedynie przez zniszczenie daleko liczniejszej klasy Ilotów, przywiązanych do słuźalstwa, rolnictwa i przemysłu. Przewodawca wszystkich starań dokładał, aby rozwinać w Spartanach cechy charakteru, odznaczające arystokracją narodów dzikich i barbarzyń-

skich: pogardę użytecznych zajęć, próżniactwo, ciemnotę, przesady, rozwiązłość i dzikość obyczajów. Lecz jednocześnie poddał ją najśrodszej karności i usiłował rozwinąć w indywidualach najzupełniejsze zaprzanie się i poświęcenie się dla dobra ogółu. Dozor prawa podziału gruntów i zarząd kommuny powierzył tej arystokracji.

I jakież były skutki tego rządu? Nim cywilizacya Grecyi się nie rozwinęła, zdawało się, że instytucye Sparty utrzymają się bez widocznej zmiany. Lecz po wojnie Peloponezkiej skromność spartańskiego życia nie mogła się ostać przeciw bogactwom, nagromadzonym grabieżą z całej Grecyi. Złoto, srebro, przedmioty ruchome różnej wartości znalazły się w rękach kilku obywateli, którzy, zrazu lękając się wykazać z pogardą dla dawniej karności, starannie ukrywali swe bogactwa, a przeto do chciwości dołączyli hipokryzyę. Lecz wkrótce obalono systemat dziedzictwa, ustanowiony przez Likurga w celu utrzymania równości podziału gruntów, przywrócono prawo sprzedaży, przekazywania przez dar lub ostatnią wolę swęj własności; w skutek czego grunta i bogactwa ruchome stały się własnością kilku familij. Prawa zaś dawniejsze pozostawiły po sobie jedynie niewyleczone lenistwo, hańbiącą ciemnotę, głęboką niemoralność w stosunkach płci. Odtąd Sparta, siedlisko straszego zepsucia, przez swą dumę i chciwość stała się główną przyczyną ciągłych niezgód i upadku Grecyi. Jój waleczna arystokracja wyginęła, nie tak w skutek



niszczących wojen, jak raczej przez swe wady i barbarzyński systemat wychowania. Legije Spartańskie musiały się tworzyć z Ilotów, którzy pomimo prześladowań i rzezi pozostali równie liczni i zachowali swą moc. Z wyzwolenców, powstałych z tych wzgardzonych nędzarzy, wiemy nawet kilku największych mężów Sparty. Tacy byli: Elien, Callieratidas, Gylippus i Lazander. Zagłada arystokracji Spartańskiej doszła do tego stopnia, że w ostatnich czasach nie podobna było znaleźć prawdziwego jej potomka.

Napróżno Królowie Agis i Cleomenes usiłowali wskrzesić dawniejszą karność i odnowić prawo podziału gruntów; nie nie zdziaławszy przyptacili życiem śmiałe swe zamiary. Wkrótce Sparta jak i jej spółzawodnicy stała się zdobyczą Rzymu.

Łatwość z jaką ustawy Likurga runęły przy zetknięciu się z oświatą reszty Grecyi, ugrunтовanej na zasadzie własności, bezskuteczne usiłowania czynione dla ich wskrzeszenia, dają nam dobrą naukę; jasnie dowodzą, że systemat Kommu-nizmu, choćby przy najsilniejszej organizacyi, wspierany potężną władzą, nie może się ostać przeciw dążeniu do własności, płynącego ze źródła głęboko złożonego w sercu człowieka. Ani wychowanie wspólne Spartan, ani fanatyczne zaprzanie się osobistości od dzieciństwa wpajane, ani straszna władza Eforów nie mogły utrzymać narodu w więzach zupełnej równości i Kommu-nizmu, któremu on uległ, gdy sam biedny i barbarzyński na około siebie widział ten sam niedo-

statek, też same barbarzyństwo. Lecz skoro tylko Spartanie zakosztowali bogactw, -owocu wyższej cywilizacji; natychmiast pożądanie osobistej własności, gwałtownie w nich przygłuszone, powstało z tém większą siłą, krusząc napotymane wszelkie przeszkody. Lecz ponieważ błędne ustawy rozwinęły w Spartanach silniej, niżeli w jakim innym narodzie starożytnym, pogardę rolniczej, przemysłowej i handlowej pracy, wstręt do najszlachetniejszych zajęć umysłowych; cóż dziwnego, że u nich pożądanie własności przerodziło się w namiętność grabieży i zdzierstwa, że najobrzydliwsza przedajność shańbiła Eforów i innych urzędników? Inaczej czyż być mogło? Te fakta dowodzą z niezachwianą powagą, że ze wszystkich bodźców czynności człowieka najsilniejszym, najenergiczniejszym, najnaturalniejszym jest dążenie do własności osobistej. Każda ustawa społeczna, gwałcąca to uczucie, przez gwałt do niego zostanie zwróconą. Postęp zależy w rozjaśnieniu, w ugruntowaniu tego uczucia na moralnej podstawie, a nie zaś w bezskutecznych usiłowaniach zniszczenia go.

Wielu ze starożytnych pisarzy, uderzonych trwałością Konstytucji Sparty, podziwiała jej doskonałość. Nie pojmując w czém zależy prawdziwy postęp, przywiązywali zawiele znaczenia do utrzymania jednej ustawy przez długie wieki i takie trwanie uważali za nieomylną oznakę jej doskonałości. Stąd ten zapał z jakim się unosili nad Spartą, Egiptem, podległym rządowi kast i ka-

płańskiemu despotyzmowi. Późniejsi pisarze oświeceni religiją, wyższą filozofiją i widokiem peryodów historycznych więcej rozwiniętych jak te, na które patrzali starożytni, nauczyli się cenić według rzeczywistej wartości tę trwałość, utrzymującą się najczęściej poświęceniem najwznioślejszych uczuć człowieka, a rozwinięciem się hańbiących. Dla nas moralna nieruchomość Chin i Indii, obudzająca tak silny entuzjazm starożytnych, jest wskazówką ustaw z gruntu ułomnych i głębokiego spodlenia narodów im uległych. Z tego to punktu oceniamy i tłumaczymy trwałość ustaw Likurga.

One istniały, bo się wspierały na uczuciach energicznych choć niemniej hańbiących: na uczuciu dumy, na próżniactwie i wojennej wściekłości. Namiętna chęć dumnego panowania nad niewolnikami i poddanymi, wstręt do pracy umysłowej i fizycznej, zamiłowanie walki i grabieży są na nieszczęście wrodzone człowiekowi, są wspólne wszystkim narodom dzikim, barbarzyńskim i tym, które zaledwo z barbarzyństwa potrafiły wyjść. Likurg usiłował rozwinąć te uczucia na korzysć jednej cnoty: poświęcenia się dla ojczyzny, a i tę cnotę, przesadzając, skrzywił. Starożytni uwielbiali prawa Likurga, bo one rozwijały właśnie te uczucia, które u nich przemagały. W kraju istniejącym na podstawie niewoli i wojny, w miastach, gdzie jedna przegrana pozbawiała zwyciężonego własności, rodziny, swobody, odwaga wojenna (*areté*, *virtus*) była najwyższą cnotą, największą zasługą.

»Poczytuję za niegodnego pochwał uważam za »nie tego, który się nie odznacza w wojnie, choćby i posiadał wszystkie inne przymioty«.

Tak śpiewał Tyrteusz, wyrażając pojęcie ogółu swego czasu. Te same uczucia panowały w arystokracji wojowniczej czasów feudalnych i nowszych. Łatwo więc pojmiemy dla czego czczono przez tyle wieków ustawy, usiłujące podnieść zapamięł wojenny do najwyższej godności.

Dziś, kiedy postęp cywilizacji zamienia niewolę na wolność ogólną, próżniactwo na poszanowanie pracy, zawziętość wojenną na miłość pokoju; dziś powinno ustać nierozważne uprzedzenie dla praw, które Likurg narzucił współdzikim plemionom; dziś powinniśmy czuć jedynie sprawiedliwy wstręt do arystokratycznego Kommu-nizmu Sparty, który ustanowiony przemocą, tyranią się utrzymywał i zagasł w zgniliznie zepsucia.

Prawa Minosa tak słynne w starożytności zasługują również na sprawiedliwą i srogą krytykę jak te, dla których one były wzorem. W komunistycznym systemacie Minosa widzimy także klasę rolniczą, zostawioną w niewoli. Peryoci w Krecie byli to niewolnicy przywiązani do uprawy roli, jak Iloci w Sparcie. Stół i tu był wspólny, lecz z wyrazistszym komunistycznym charakterem. W Sparcie każdy obowiązany był dostarczyć pewną część produktów pod karą utracenia praw obywatelskich; w Krecie zaś Peryo-

ci płacili prosto do skarbu należność w ziarnie, bydłe i pieniądzach. Jedna część tój należności była poświęcona na cześć bogom i na potrzeby publiczne; druga na utrzymanie ogólnego stołu, przy którym mężczyźni, kobiety i dzieci, zgoła nie pracując, byli żywieni kosztem państwa. Oto ideał Kommunizmu! Zreszta srogie skępstwo, bez wątpienia konieczne, panowało przy tych biesiadach. Dla powstrzymania zbytńskiego rozmnożenia się tój gnuśnej arystokracji prawo uświęciło rozwody, zachęcało do nieprawych miłostek. Prawodawca usprawiedliwił te ustawy pięknymi maksymami.

Urzednicy zwani Kosmoi mieli władzę podobną tój, jaką mieli Eforowie w Sparcie. Ponieważ Kretyńczycy nie mieli praw pisanych, Kosmoi więc posiadali nieograniczoną władzę,—konieczny warunek istnienia Komuny.

»Środki przyjęte przez Kretyńczyków dla zró-  
 »wnoważenia złych skutków podobnych praw, mó-  
 »wi Arystoteles, u którego czerpiemy te szczegó-  
 »ły, są fałszywe, tyrańskie i niepolityczne. Na-  
 »przykład dla pozbawienia Kosmoja władzy wła-  
 »śni koledzy jego, lub też prości obywatele two-  
 »rzą insurrekcyą, którą jednak Kosmoi mógł  
 »uśmierzyć składając dobrowolnie swą władzę.  
 »Utrzymują, że ten porządek przywiązany jest do  
 »form rzeczypospolitój. Nie! to nie rzeczypospo-  
 »lita, lecz buntownicza tyranija; naród się dzieli,  
 »przyjaciele tworzą partyę, powierzają się jedne-

»mu wodzowi, następuje bezład, wzajemna rzeź.  
 »Uprawnić te straszne przesilenia, czyż nie jest  
 »to zniszczyć bezpieczeństwo publiczne, zerwać  
 »wszystkie węzły porządku politycznego. Gdzież  
 »bezpieczeństwo państwa, jeżeli ambitni obywają-  
 »tele mają wolę lub siłę nim zawładnąć.» (1)

Konstytucye Komunistyczne Krety nagle upadły i jak w Sparcie, pozostała li forma, gdy treść, podstawa dawno utraciła życie. Prawo własności oddawna było przywrócone, a biesiady publiczne,—czyży symbol bezwarunkowej równości, zgromadzały jeszcze obywateli u jednego stołu. Z dawnych swych ustaw Kretyńczycy zachowali jedynie najobrzydliwsze wady połączone z oszukaństwem, obłudą, fałszem; konieczne następstwa przeszkód, któremi despotyczne prawo wstrzymuje rozwój naturalnego uczucia posiadania własności.

Podobny obraz nie może usprawiedliwić sławy, jaką pozyskały prawa Minosa, tak często przytaczane jako pomnik nieśmiertelnej mądrości.

Wiadomo, że podawca Konstytucyi 1793 r. Hé-rault-Séchelles, omylony głośnem ich powodzeniem, chciał je wziąć za wzór dla ustaw Francyi i starał się o ich tekst. Lecz erudycya bibliotekarzy nie była w stanie zadowolnić jego żądań. Pomimo tego zawodu, który bez wątpienia musiał głęboko zranić tę wielką rewolucyjną duszę,

---

(1) *Polityka*, księga II, rozdział 8.

zdaje się, że jedno z pojęć Kretyńczyków weszło w zasady Jakobinizmu; chcę mówić o tém, które uznaje insurrekeyą za najświętszą powinność. Cieszymy się, że członkowie zgromadzenia Konstytucyjnego 1793 r. nie poczerpnęli więcej bezwstydných zasad u Komunistów miast Knossa i Gortyni. (1)

---

(1) Dwa główne miasta wyspy Kreta, dziś zwykle nazywanej Kandiją.

## ROZDZIAŁ III.

## KOMMUNIZM PLATONA.

*Traktat Rzeczypospolitój.*—Niewola uświęcona.—Klasa pracująca w pogardzie.—Arystokracja Komunistyczna wojowników i filozofów.—Krzyżowanie płci.—Dzieciobójstwo.—Poronienie.—Charakter Komuny Platona.

*Księga praw.*—Układ między bezwarunkową równością i własnością.—Prawdziwa wartość politycznych dzieł Platona.

Skoro tylko zasada jakiej doktryny zostanie podstawą instytucyj jakiego narodu, lub dzieł filozofa, prędzej lub później zjawi się głęboki myśliciel, który je oczyści i rozwinie do ostatecznych wyników. Tak było właśnie z zasadami Kommuizmu, które w ustawach Likurga nie zupełnie zostały rozwinięte. Platon je zebrał i w sławném swém dziele o *Rzeczypospolitój* skreślił plan społeczności idealnej, opartej na czystej teorii Kommuizmu.

Jakkolwiek uczeń Sokratesa odznacza się śmiałością swych utopij, idee jego jednak o państwie nie odróżniają się od ogólnych pojęć owego czasu. Platon jak i Grecy zamyka państwo w mieście t. j. w pewnym zjednoczeniu ludzie w ciasnych granicach miasta i w obrębie li gruntów koniecz-



nych dla ich wyżywienia. On nie mógł się wznieść do pojęcia tych ogromnych ciał politycznych, złożonych z wielkich przestrzeni i mnogich miast, podległych jednym prawom, jednemu rządowi, a jednak używających dobrodziejstw wolności. Zamiast rozszerzania stara się o ile można ścieśniać krąg stowarzyszenia między ludźmi. Oddala swe miasto od brzegów morza, odosobnia go od reszty ludzkości, zamyka porty cudzoziemcom. I w podobnym więzieniu miał się rozwinąć wzór doskonałości społecznej.

Przedewszystkiém Platon ogłasza konieczność niewoli i kładzie ją za główny warunek istnienia narodu wolnego, który cały czas powinien poświęcać na sprawy publiczne. Potępia nawet wolnych, którzy zajmują się jakimkolwiek rzemiosłem. «Natura, mówi ten filozof, nie stworzyła ani szewca, ani kowala; podobne rzemiosła poniżają tych, którzy nimi się zajmują; podli najemnicy, nizezemni, bez imienia, przez swój stan są wyjęci z pod praw politycznych.»

Obywateli dzieli on na trzy klasy: na najemników, tłum, do którego zaliczył rolników, rzemieślników i kupców; wojskowych — obrońców kraju i nakoniec urzędników i mędrców. Na dwie ostatnie jedynie zwraca swą uwagę, pierwszą pogardza i utrzymuje, że powinna ślepo iść za pędem otrzymanym od tamtych.

W mieście więc Platona mieszkają arystokracja żołnierszy i filozofów, usługiwana przez tłum niewolników i panująca nad klasą ludzi wolnych,

zajętych użyteczną pracą. Tę tylko małą liczbę władców nasz filozof stara się udoskonalić fizycznie i moralnie. Oddział z tysiąca żołnierzy wiecznie z orężem w ręku, nie mający żadnych związków z innymi obywatelami, mieszka w obozie, zawsze gotów na przytłumienie wewnętrznej niezgody, lub na odparcie obcej napaści.

Dla zabezpieczenia państwa od dumy i zamięszania bogactw tych groźnych ludzi, odbiera im wszelką własność i karmi ze wszelką wstrzemięźliwością u wspólnego stołu z dochodów publicznych, bo złoto, ani srebro nie powinno kalać ich rąk.

Platon nie mówi do kogo grunta mają należeć. Czy jako własność Rzeczypospolitej mają być rządzone przez urzędników? Czy mają należeć do niższej klasy ludzi wolnych? Ustęp, w którym on tej klasie wkłada za obowiązek dostarczanie wojownikom żywności, jako należnej nagrody za ich usługi, zdaje się potwierdzać to ostatnie mniemanie (1). Tak więc Platon dwóm wyższym klasom odjął prawo posiadania własności, kiedy go niższej przyznał.

Wszystkie usiłowania Platon zwrócił ku udoskonaleniu klasy żołnierzy i mędrców, wyłączając od niej na zawsze obywateli nieodznaczających się piękną postawą, przymiotami fizycznymi a

---

(1) *Repub.* pod końcem Księgi III. Arystoteles, który *Rzeczpospolitą* i prawa Platona zbijał z widoczną wyższością, wyraża tę samą wątpliwość. (*Polityka*. Ks. II. rozdz. 3).

przez to niegodnych do niej należeć. W środkach dla dójścia do tego celu, Platon daleko przewyższa Likurga. Zamienia związek małżeński na roczne połączenia i za pomocą podobnych krzyżowań spodziewa się stopniowo doskonalić pokolenia. Na pozor los miał rozstrzygać o tych związkach, lecz rządcy, potajemnie używając patryotycznego oszukaństwa, powinni byli je kojarzyć, mając na widoku jedynie potomstwo. Wierność małżeńska w tych związkach była srogo przestrzegana.

Dzieci nie mieli znać swych rodziców, od urodzenia oddane do publicznego zakładu, karmione przez matki obrócone na publiczne mamki, otrzymywały wspólne wychowanie kosztem państwa. Wszyscy zatem wojownicy, połączeni domniemanym pokrewieństwem, tworzyli jakby jedną familią; prócz tego te ustawy miały zarazem obalić przywileje urodzenia, dumę familijną i złudzenia miłości ojcowskićj.

Wychowanie kobiet było odpowiednie wychowaniu mężczyzn; jak ci, tak i one nagie odbywały gimnastyczne ćwiczenia, uczyły się sztuki wojennćj i pogardy niebezpieczeństw.

W dzieciach obojćj płci ma być rozwijaną pogarda śmierci i cierpienia; a muzyka i nauka miały ich jednak powstrzymywać od pogrążenia się w dzikość. Żeby te wyższe wychowanie było udzielane tylko ludziom godnym, skazywano na śmierć dzieci źle zbudowane, z wadami nieuleczonemi, lub nieprawnie urodzone. Kobięty zapło-

dnione po 40 roku życia, obowiązane były umyślnie poronić; ponieważ z przyczyny późnego wieku nie mogły wydać silnego potomstwa.

Oto co uczeń Sokratesa ośmielił się podawać za wzór doskonałości społecznej. W swoich marnzeniach chorobliwej imaginacyi zapomniął o najważniejszych prawach ludzkości; sądził, iż ją podniesie do godności bogów, kiedy właśnie poniżał do stanu zwierząt. Chcąc zapewnić szczupłej arystokracji wojowników i filozofów chwile wczasu, skazuje na nicosć polityczną i pogardę obywateli, poświęcających się pracom użytecznym i uświęca obrzydliwą niewolę. Arystokracja ta miała się utrzymywać krzyżowaniem płci, a oczyszczać się dzieciobójstwem. Miłość małżeńska, czułość matczyzna, skromność, naturalny podział prac między obiema płciami okryto pogardą, poświęcono dla widoków, których niedorzeczność może się li porównać z niesławą. Dodajmy do tego prawo świętokradztwa, despotyzm urzędników — filozofów, wygnanie sztuk pięknych i poezyi a otrzymamy całkowity obraz najdoskonalszej rzeczypospolitój Platona.

Chociaż Platon nie jaśnie się tłumaczy o urzędzeniu kommuny, nie podał praw, jakie mają służyć za podstawę przy rozdziale i urzędzeniu gruntów i ruchomości, zapomniął zupełnie o części ekonomicznej zadania swego; jednak może być uważany jako pierwszy twórca Kommunizmu. W istocie ogłasza on własność za niezgodną z tą idealną doskonałością, do której sobie zamierzył

wzniesić wzorowe zespołecznienie wojowników i mędrców; uważa ją jako źródło wszystkich nie-szczęść Państwa: chciwości, dąmy, egoizmu i spo-dlenia. Jeżeli nie obala z gruntu, to zostawia ją jedynie dla niższej klasy najemników, nieposia-dających żadnych praw politycznych.

Platon obala własność i obalenie popiera dowo-dami, które dotąd ciągle są powtarzane; obala najzupełniej zasadę rodziny wprowadzeniem krzy-żowania płci, oderwaniem nowo-narodzonych od piersi matek. Jest więc Komunistą zupełnym i logicznym; od razu śmiałą ręką zrywa więzy krwi, mające dość siły do powstrzymania tylu śmiałych marzycieli nie tak jak on logicznych, pomimo że to zerwanie jest koniecznym następstwem zasad Kommu-nizmu. Rzeczywiście głównym celem Kom-munizmu jest zniszczenie zupełne osobistości czło-wieka, zatarcie najmniejszego śladu nierówności, najdrobniejszych różnic między ludźmi; jedném słowem przetworzenie każdego członka społeczeń-stwa w cyfrę jednego porządku i jednakowej war-tości. Rodzina przez wspomnienia, które przeka-zuje, przez nadzieje i widoki, jakie rodzi, wzma-cnia uczucie osobistości w człowieku, obudza chęć posiadania własności dziedzicznej. Zniszczyć własność i prawo dziedzictwa, utrzymując rodzi-nę, jest to okazać się nielogicznym, jest to obalać skutki, zachowując ich przyczynę. Podobną nie-logicznością Platon nie zgrzeszył.

Zasady Kommu-nizmu, rozwinięte w dziele o *Rze-czypospolitej*, nie wywarły jednak żadnego wpły-

wu na starożytność. Platon, przez wiele miast Grecyi i Syceyli przyzywany dla ułożenia konstytucyi, z boleścią widział, że jego plan Komuny został jednogodnie odepchnięty. W wielu okolicznościach sam się nie ośmielił doradzać wprowadzenia go w wykonanie. Arystoteles zbijał ten systemat z siłą głębokiej logiczności (1), okazał w niem brak związku, jedności i zupełną niemożność zastosowania go. Cała starożytność wydała ten sam sąd, widziała w tym planie odnowienia społeczności li marzenia wybujałej wyobraźni, zbląkanej w gonitwach za chimeryczną doskonałością; a zachowała uwielbienie dla myśli filozoficznych i moralnych, jaśniejących jakby gwiazdki z pośród opłakanych błędów. Po upływie zaledwo sześciu wieków Plotinus, jeden ze zwolenników aleksandryjskich Neoplatonistów, chcąc utworzyć miasto filozofów, rządzone prawami Platona, prosił Cesarza Galijana o jedno zrujnowane miasto Kampanii; zhoczenie godne sofisty, który, fałszując myśl mistrza, wyprowadza z niej jako ostatni wynik mistycyzm i teurgiję, hańbiące umysł ludzki. Lecz Cesarz nie zgodził się na podobne doświadczenie.

Starożytność uważała ideał polityczny Platona za niepraktyczny, należący do utworów czezej wyobraźni. Jednak z pomiędzy wszystkich marzeń kommunistycznych, systemat ten najłatwiejby się dał wprowadzić w praktykę, ponieważ jest opar-

(1) *Polityka*, Księga II.

ty na niewoli i spodleniu klass rolniczych i przemysłowych.

Rzeczpospolita Platona w praktyce miałaby wielkie podobieństwo do muzulmańskiej konstytucyi Egiptu ostatnich trzech wieków, gdzie oddział Mameluków, utworzony z dzieci bez rodziny i zgromadzenia Ulemów rządził ludnością, złożoną z niewolników i spodlonych, wzgardzonych włościan. Kommunizm jedynie może być praktycznym, gdy jest zawarty w obozie wojowniczej arystokracji, nieznającej żadnej pracy użytecznej, a żyjącej owocem krwawego potu mieszkańców uciśnionych. Lecz narzucenie zasad kommunistycznych społeczności, złożonej z członków wolnych, zajmujących się pracą, jest błędem, którego starożytność nie mogła pojąć, który nie ciąży na Platonie. W błąd ten wpadli dzisiejsi naśladowcy Platona, nie pojmujący dokładnie myśli wielkiego swego nauczyciela. (1)

Platon mógł się przekonać o wartości swego systematu kommunistycznego i bezwarunkowej jednności w Państwie z zarzutów mu czynionych i z niepokonanego wstrętu, jaki jego marzenia obudzały we współczesnych. Tą drogą przejawiała się radykalna sprzeczność jego systematu z naturą

---

(1) Jefferson, Prezydent Stanów-Zjednoczonych Północnej Ameryki, znakomity przedstawiciel demokracji, mówiąc ogólnie o dziełach Platona, a szczegółowie o traktacie o *Rzeczpospolitej*, nie podzielał zwyczajnych tradycyjnych uniesień. Zobacz na końcu dzieła w nocie C, krótki wyciąg tego interesującego sądu.

ludzka i silne dążenie człowieka do osobistej własności. Lecz Platon, jak wszyscy utopiści, tłómaczył ten wstręt przesądem wychowania, wpływem zadawnionego zwyczaju. Widząc taki opór, uważał za obowiązek wskazać ludziom cel odpowiedniejszy ich siłom i napisał *Księgę praw*.

W tym nowym traktacie politycznym podał środki, jak sądził, zupełnie odpowiednie dla pogodzenia osobistej własności z utrzymaniem równości między obywatelami. Rozwiązanie tego zadania wiecznie męczyło prawodawców Grecyi i obalało wszelkie ich rozumowania.

Platon dla swego miasta naznacza 5,040 członków t. j. tych, którzy jedynie mają prawo zajmować się sprawami politycznymi i nosić oręż. Grunta dzieli na tyleż części, które nie mogły być rozdzielane, sprzedawane i stanowiły minimum tego, co każdy członek mógł otrzymać od państwa; los zaś wyznaczał je obywatelom. Po śmierci właściciela, część jego przechodziła na jednego z synów, wyznaczonego przezeń. Prawa o przysposobieniu syna i o małżeństwie miały na celu ustalenie liczby obywateli i zapobieżenie zgromadzeniu się kilku działów w jednym ręku. Każdy jako obywatel, prócz wyznaczonych dóbr ruchomych, mógł jeszcze inne nabywać na własność, lecz pod warunkiem, żeby one nie przewyższały cztery razy wziętej wyznaczonej części (1). Trudno pojąć jak obywatele pod prawem

(1) *Prawa*, Księga V.



Platona mogliby się wzbogacić. W istocie wzbromione im były prace przemysłowe i handlowe, posiadanie złota i srebra, pożyczanie na procent. Mechanicznymi pracami zajmowali się niewolnicy pod zarządem klasy wolnych rzemieślników, nie mających żadnych praw politycznych. Handel zostawiono cudzoziemcom.

Dla utrzymania zawsze jednakowej liczby obywateli, prawo przeskadzało rozmnażaniu się, skoro liczba obywateli była za wielka, w przeciwnym zaś razie do niego zachęcało. A jeśli małżeństwa były za częste, zbytową część obywatel i prawo doradzało wysłać z kraju dla twórczenia kolonij. Dla utrzymania równości między arystokracją polityczną i wojenną drugieję swięj rzeczypospolitęj Platon zaleca: feodalną zależność dóbr gruntowych, ograniczenie bogactwa ruchomego, zniszczenie pieniędzy złotych i srebrnych, handlu i przemysłu i despotyczne prawo rządzenia tajemnicami miłości. Do tych ustanowień dodaje publiczny stół, jak u Kretyńczyków, utrzymywany kosztem publicznego skarbu. Kobiety nie miały być wspólnemi, lecz jak i w pierwszēj rzeczypospolitęj, powinny były uragać niebezpieczeństwom wojny.

*Księga Praw* jest najświetniejszym i najzupetniejszym zbiorem prób, czynionych przez filozofów i prawodawców Greckich w celu otrzymania równości majątków. Likurg, Phaleas z Chalcedonu, Protagoras, Philolaus z Teb bezskutecznie pracowali dla dójścia do tegoż celu. Wiele państw

greckich przypłaciło podobne dążenia częstemi rewolucjami. Równość na chwilę wprowadzona natychmiast upadała w skutek naturalnej nierówności i różnorodności charakterów. Było to dziełem Penelopy, skałą Sizyfy.

Platon ma wielką zasługę, iż pojął: że własność osobista, jakkolwiek ograniczona, nie może się pogodzić z bezwarunkową równością; że równość może być wprowadzoną jedynie przez zupełne zniesienie własności i powierzenie Państwu najwyższej władzy rozrządzania dobrami i osobami obywateli. Bystry jego umysł jednym rzutem pojął, że obalenie rodziny jest koniecznym warunkiem, niechybnym następstwem wspólności dóbr. I głosił to z logiczną obojętnością; lecz nie był pojęty i ci nawet, którzy byli zwolennikami równości bezwarunkowej, odpychali te następstwa.

Wówczas właśnie Platon zwrócił się w *Księdze Praw* do dawnego systematu pogodzenia równości z własnością, czyni to jednak z żalem, nie porzucając swęj nauki kommunistycznej. Zamiast wyrzeczenia się dzieła swego o *Rzeczypospolitej* Platon go w *Księdze Praw* potwierdza, mówiąc: »Najdoskonalsze Państwo, rząd i ustawy są te, w których dawne przysłówie: między przyjaciółmi wszystko jest wspólne, wypełnia się co do litery w całej rozciągłości Państwa. Gdziekolwiek więc wejdzie w praktykę iż: kobiety będą wspólne, dzieci wspólne, dobra wszelkiego rodzaju wspólne i gdzie użyją wszystkich sił możliwych dla wymazania ze stosunków życia wyrazu

»własność, tak że przedmioty, nawet dane od natury człowiekowi, staną się poniekąd wspólną własnością; jedném słowem gdziekolwiek praca będą zmierzały do utworzenia z państwa doskonałej jedności, można być pewnym, że tam jest szczyt enoty politycznej.» (1)

Platon jednak ogłasza, że państwo, urządzone według *Księgi Praw*, zajmie drugorzędne miejsce co do doskonałości. Wychodząc ze stanowiska jego i wszystkich polityków greckich, miał on słuszność. I w rzeczy samej, gmina jest koniecznym następstwem zasady bezwarunkowej równości dóbr. Ta zasada raz przyjęta pozostawia poza Kommuną jedynie bezsilne i nielogiczne umowy, bezskuteczne usiłowania pogodzenia sprzecznych żywiołów.

Wypowiedzeniem tak stanowczém swój nauki o gminie, Platon doprowadził do ostatecznych wyników, do niedorzeczności socjalizm, który obłąkał całą Grecyą. Lecz ani on, ani jego przeciwnicy nie przewidywali, że taka była rzeczywista wartość jego księgi o *Rzeczypospolitej*. Zasada bezwarunkowej równości (tou isou) była za nadto wkorzeniona, by mogła upaść, choćby to i spostrzegli. Nikt się nie chciał jój zrzec. Przyjmując ostatnie jój skutki, Platon logiczności poświęcił rozsądek; przeciwnicy zaś jego, odpychając te zasady, woleli być nielogiczni, byle zostać rozsądnymi.

(1) *Prawa*, Księga V.

Tacy są ludzie! gdy wywód fałszywej myśli, schlebującej ich namiętnościom, doprowadzi do wyników niezgodnych ze zdrowym sądem; znajdują się tacy, którzy je śmiało przyjmą, tłum zaś odrzuci wynik, lecz się nie odważy potępić założenia. Między dzisiejszymi stronnikami równości wiele znajdziemy podobnych. Oni odrzucają Komunizm, broniąc zasady, z której on wypływa.

---

## ROZDZIAŁ IV.

## WŁASNOŚĆ U RZYMIAN.

Polityczne walki z przyczyny kwestyi o własności w rzeczypospolitej Rzymskiej.— Nie znajdujemy w Rzymie myśli komunistycznej.— Charakter praw o podziale gruntów (agrarja).— Własność za czasów rzeczypospolitej i Cesarzów.

Grecya w ustawach Krety i Sparty przedstawia nam cząstkowe zastosowania zasad Kommunizmu, w Platonie—wymównego obrońcę tego rodzaju organizacyi społecznej. Naprózno byśmy szukali czegoś podobnego w historii Rzymian; myśl o Kommunizmie zdaje się zupełnie obcą temu narodowi. W żadnym narodzie starożytnym i czasów późniejszych prawo własności nie było tak niezachwiane, nie posiadało charakteru tak energicznego, narodowego jak u Rzymian. Nie tylko ono się odnosiło do przedmiotów i niewolników, lecz rozciągało się jeszcze do ludzi wolnych, wnikało w stosunki rodziny. Żona, dzieci były własnością naczelnika rodziny. Ojciec mógł sprzedać syna swego i zaledwo tracił okropną władzę ojcowską po trzecim sprzedaniu. Włócznię, godło téj rzymskiej własności, przekazywano z pewnym rodzajem solennych ceremonij. Zaledwo na schyłku rzeczypospolitej pod Cesarzami srogość tego prawa złagodzoną została przez naturę sądownictwa pretorów.

Łatwo pojmiemy, że w społeczności tak urządzonej Kommunizm nie mógł mieć miejsca. Proletaryat Rzymu walczył nie dla obalenia tego prawa, tylko dla pozyskania w niem udziału. Powstawał przeciw zawładaniu gruntów, należących do państwa przez szlachtę i wojskowych i domagał się części grabieży, zdobytej na nieprzyjacielu ceną krwi własnej. W tym celu Grakhowie podali prawo o podziale gruntów (agraria), które zmierzało do powrócenia Państwu niesłusznie zatrzymanych gruntów i do ich rozdzielenia między ludzi wolnych, zubożonych wojną i zdzierstwem lichwiarskiej arystokracji. Pierwszy z Grakchów zanadto oszczędzał możnych posiadaczy przywłaszczonych gruntów. Ostatecznie każdemu z nich zostawiono 500 morgów, reszta wracała do państwa po odpowiednim pieniężnym wynagrodzeniu. Przez złe zrozumienie prawo o podziale gruntów stało się jednoznacznym ze zdzierstwem właścicieli gruntowych i z równym podziałem wszystkich dóbr dziedzicznych.

Tragiczny upadek Grakchów zapewnił stanowczy tryumf arystokracji i magnatom i odjął proletaryatowi ostatnią nadzieję dojścia do własności. Klasa dawnych plebeuszów, niszczone wojną i nędzą, nagle znikła; ich miejsce na forum zajęli Włosi, wyzwolenicy, kreatury wierne swym potężnym dobroczyńcom. Walkę plebeuszów z arystokracją zastąpiła walka różnych klas arystokracji między sobą, patrycyuszów z rycerzami, szlachtetnych z magnatami. Potężni Rzymu z za-

pamiętałością kłócili się o lepsze części zdobyczy świata. Spodłaly plebs żył z łaskawych zaopatrywań i ze sprzedaży swych wotów; żądał od możnych li chleba i igrzysk w Cyrku. W czasie niezgód, towarzyszących upadkowi rzeczypo-  
spolitój, zasada własności i dziedzictwa nie była naruszona; lecz jeżeli nie przeciw własności, to przeciw właścicieli podniesiono walkę. Historia tego peryodu jest ciągłym zdzierstwem. Więcej chciwość niżeli zemsta dyktowały wygnania Maryuszów, Syllów i tryumwirów. Zdzierano patrycyuszów na korzyść rycerzów, rycerzy na korzyść patrycyuszów, Włochów na korzyść wysłużonych żołnierzy, prowincye na korzyść każdej partyi zwyciężkiej. Na początku Cesarstwa nie było zgoła własności nieskalanój krwią, niezhańbionój gwałtem.

W społeczeństwie rzymskiem oburzano się na jeden tylko rodzaj własności, na posiadanie człowieka, na niewolę. Moźni właściciele, zdobywcy Italii wszędzie zamienili dawnych wolnych rolników w niewolników. Ileż razy ci niewolnicy podnosili oręż dla wywalczenia sobie wolności; sami historycy łacińscy unieśmiertnili heroiczną odwagę Spartakusa. Te rozpaczliwe przedsięwzięcia upadły przed szczęściem i potęgą Rzymian.

W politycznych więc walkach Rzymu zasada Kommunizmu nigdy nie miała miejsca. Jednak, zdaje się, że niektóre dogmata, zwykle towarzyszące Kommunizmowi, przeniknęły do odwiecznego miasta w dość głębokiej jeszcze starożytności;

mam tu na myśli krzyżowanie pęci i uświęcenie rozwiązłości. Takimi były sławne bakchanalia, które w 186 r. przed N. Ch. zmusiły senat i konsulów do srogięgo postępowania. Wtajemniczeni w nie pokrywomę się zbierali dla obchodzenia szalonego obrzędu życia i śmierci, nacechowanego bezwstydną rozwiązłością i morderstwami. Ujrzymy też same okropności, towarzyszące Komunistycznym naukom pierwszych Gnostyków i Anabaptystów XVI wieku. Historycy zgoła nie wspominają, czy jakie zasady polityczne i społeczne były do tych bezwstydných obrzędów przywiązane. Że senat prześladował w tych zgromadzeniach li tylko zepsucie moralne w owych czasach tak powszechne, możemy się przekonać ze srogości, z jaką zabraniał podobnych schadzek. Śledztwa okazały, że w jednym Rzymie znajdowało się do 7,000 członków tego tajemniczego stowarzyszenia. Rozgałęzienia jego rozciągały się w Etrurii i Kampanii. Straże były postawione po wszystkich częściach miasta, czyniono ścisłe poszukiwania, okropna kara czekała winnych, wiele kobiet wrócono rodzicom, by w ich domach odniosły zasłużoną karę. Prześladowania z Rzymu posunięto do całej Italii. Konsulowie, przenosząc swe poszukiwania z miasta do miasta, wytępiali nową sektę energicznymi środkami.

Pod Cesarzami własność rzymska straciła swój charakter dziki i gwałtowny, który ją odznaczał za czasów rzeczypospolitej; prawa narodowe stały się więcj ludzkie, proste i ogólne, zostały



uznane pod imieniem praw człowieka, jako przewodniczące stosunkom między ludźmi bez względu na ich narodowość. Prawo, określając niewolę, potępiło ją jako przeciwną naturze człowieka (1). Postęp ogromny, który prawodawców rzymskich stawia nieskończenie wyżej od greckich. Odtąd niewola, potępiona przez prawo, które uprzednio ją uswięciło, musiała upaść.

Zasada własności złączona i rozpowszechniona, lecz niezaprzeczone nie przestała panować w społeczności rzymskiej; nawet religijnie ją szanowano niżli za czasów rzeczypospolitej, ponieważ pod Cesarzami nie widziemy konfiskaty masami, systematycznych grabieży, któremi się odznaczały walki partyj.

Kiedy jedność cesarska utrwaliła się w świecie rzymskim, w Judei powstała nowa religija, mająca przetworzyć świat cały. Od niej Komunistyczne sekty usiłują wyprowadzać swój początek. Koniecznym więc jest zbadanie, jaką rolę zasada Komunistyczna grała w tej wielkiej rewolucyi moralnej i religijnej i ocenienie według rzeczywistej wartości wydarzeń, przytaczanych przez dzisiejszych apostołów, którzy dowodzą, że są natchnieni przez słowa Chrystusa i że tworzą nieprzerwany łańcuch podań pierwotnego Kościoła. To będzie przedmiotem następnego rozdziału.

---

(1) *Servitus est constitutio juris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur.* Florentinus, leg. 4 § 1; ff. de statu hominum.

## ROZDZIAŁ V.

## CHRYSYTYANIZM.

Nauka Ewangelii o własności i rodzinie.— Uświęcenie i wzmo-  
cnienie tych zasad.— Wspólność dóbr pierwszych Chrześci-  
jan.— Charakter i krótkie trwanie tej wspólności.— Jałnużna  
i dobrowolne ofiary ją zastępują.— Kommunizm pierwszych  
Gnostyków.

Dla sprawiedliwego ocenienia nauk o własności i rodzinie, które znajdujemy w pierwszych pomnikach Chrystyanizmu, powinniśmy zbadać stan społeczny narodu, któremu Ewangelija była objawioną.

W chwili, kiedy się zjawił Zbawca, prawo Mojżesza panowało w całej rozciągłości we wszystkich stosunkach narodu Hebrajskiego, który pod panowaniem nawet Rzymian zachował wewnętrzną swą organizacją. Prawo to, od tylu wieków wsiękłe we zwyczaj, uświęciło rodzinę, osobistą własność i dziedzictwo dóbr. Świętość małżeństwa, poszanowanie rodziców, nietykalność własności drugiego były wypisane na tablicy, którą Mojżesz otrzymał dla swego ludu na górze Synaj. (1). Srogie kary, srogo nakazywały uszanowanie

(1) Decalog, Exod. rozdział XX, § 12, 15, 17.

tym prawom (1). Chociaż wielożeństwo i małżonictwo nie były wzbronione prawem Mojżesza, jednak rodzina była charakterem wyróżniającym naród żydowski i główną zasadą jego ustaw. Podział narodu na pokolenia, pochodzące od jednego ojca, kapłaństwo, przywiązane do pokolenia Lewi, władza polityczna dziedziczna w rękach potomków Dawida, oczekiwanie Messyasa, który się miał narodzić ze krwi Króla-proroka: miały za podstawę głębokie uczucie trwałości rodziny i związków krwi. Tym sposobem naród żydowski tworzył jedną wielką rodzinę, której każdy członek mógł drogą genealogii dojść do wspólnego źródła i w której panującą myślą była chęć zachowania czystości krwi i wstręt do wszelkiego związku z cudzoziemcami. Nadzicia przekazania siebie licznemu potomstwu, tak miła patriarchom, ożywiła serca pokonanych, rozrzuconych po świecie ich następców. Te rysy charakterystyczne nie uszły uwagi Tacyty, który widział w Żydach dążenia do unieśmiertelnienia swego narodu i pogardę śmierci (2). Śmiało więc możemy powiedzieć, iż w żadnym narodzie zasada rodziny nie wsiąkła tak głęboko w prawa i obyczaje jak u Żydów.

---

(1) Uwodziciel i zwiedziona, dziecię znieważającą, lub złorzeczące rodzicom, byli karani śmiercią (Levit., c. XX, v. 9, 10). Kradzież była karana zwrótem rzeczy skradzionej i pięcioletnią karą (Levit., c. XX, v. 4, 5, 6).

(2) ... *Generandi amor, moriendi contemptus*. Tacyt *Historiarum* księga V, § V.

Prawo własności było równie silnie uorganizowane. Duch rodzinny, który panował u potomków Abrahama, z całą potęgą się przejawia w ustawach Żydów. Nie można było sprzedawać gruntów i mieszkań wiejskich na wieczność; lecz tylko na pewny przeciąg czasu, nieprzechodzący lat pięćdziesięciu. Przy końcu każdego pół-wieku obchodzono solenną uroczystość, nazwaną Jubileuszem, która była hasłem ogólnego zwrotu sprzedanych dóbr. Sprzedane nieruchomości wracały do swego dawnego właściciela, lub do jego następcy. Prawo to zapobiegało zubożeniu rodzin, które były prawdziwymi właścicielami, indywidua zaś posiadały tylko prawo używania i własność swą mogły zbywać jedynie na pewną ilość lat.

Ten sam duch panuje w prawie sukcesyjnym. Dziedzictwo przechodziło na linią męską, córki otrzymywały bardzo małą część. Córka odziedziczała własność po ojcu, gdy nie było syna; jednak nie mogła ją przez małżeństwo wnieść do innego pokolenia. Prawo wykupienia sprzedanego dziedzictwa dopełniało środki, przeznaczone dla utrwalenia dóbr w rodzinie. Zasada więc Komuny była zupełnie obcą ustawom żydowskim jak i rzymskim. Rodzina i własność choć niejednakowo pojęte, z jednakową jednak siłą były uorganizowane u tych dwóch narodów, z których jednemu przeznaczono było panować nad światem siłą miecza, drugiemu—potęgą idei religijnej.

W tak urządzone społeczeństwo zstąpił Je-

zus Chrystus dla ogłoszenia nowéj nauki, która miała przetrworzyć świat cały. Gdyby obalenie własności osobistéj, zerwanie związków rodzinnych miały być konieczném następstwem zasad, ogłaszanych przez Chrystusa; gdyby systemat Kommunizmu miał być najwyższém wyrażeniem zupełnie z czasem rozwiniętego Chrystyanizmu: Ewangelija zalecałaby, a przynajmniej wspomniałaby o tym systemacie, potępiałaby prawo Mojżesza, uświęcające zupełnie inny porządek społeczny. Jednak wcale jest inaczej. Nie znajdujemy w słowach Chrystusa, które do nas doszły, żadnéj wzmianki na korzyść Kommunizmu, najmniejszej krytyki praw cywilnych narodu, do którego On przemawiał. I owszem Chrystus powiada *»Non Ego veni mutare legem et prophetas, sed adimplere«*. (Nie mniemajcie, abym przyszedł rozwiązywać zakon albo proroki: nie przyszedłem rozwiązywać, ale wypełnić. Mateusz roz. V, v. 17). Tym, którzy Go pytają, co mają czynić dla otrzymania Królestwa Bożego, odpowiada, że powinni chować przykazania i wylicza je jak w dziesięciorgu przykazaniach: »nie będziesz zabijał, nie będziesz cudzołożył, nie będziesz czynił kradzieży, nie będziesz fałszywego świadectwa mówił, czeć Ojca twego i Matkę twoją, a będziesz miłował bliźniego twego jako samego siebie« (u Ś. Mateusza, w rozdziale XIX, v. 17, 18, 19). Jest to potwierdzenie własności, świętości małżeństwa, uszanowania powagi ojcowskiéj. Chrystus nie za-

trzymał się na tém, On uświęcił zasadę rodziny, zakazując rozwodów i wielożeństwa. Kiedy Mu zarzucano w tym względzie, opierając się na powadze Mojżesza, odrzekł: »Mojżesz dla twardo-  
 »ści serca waszego dopuścił wam opuszczać żo-  
 »ny wasze, lecz od początku nie było tak. A po-  
 »wiadam wam iż, ktobykolwiek opuścił żonę  
 »swą oprócz dla porubstwa, a inszaby pojął, cu-  
 »dzołoży; a ktoby opuszczoną pojął, cudzołoży«.  
 (Ś. Mateusz, w rozdziale XIX, v. 3, 9).

Wszędzie Ewangelija grzmi przekleństwem przeciw czynom, dążącym do wzruszenia tych wielkich ustaw o własności i małżeństwie,—tego chlubnego i wiecznego dziedzictwa ludzkości. Oto jeszcze słowa Syna Maryi: »że co pochodzi z czło-  
 »wieka, to pokala człowieka; bo z wnętrzości  
 »serca człowieczego wychodzą myśli złe, cudzo-  
 »łóztwo, porubstwo, mężobójstwo, *kradzieństwo*,  
 »łakomstwo, złości, zdrada, niewstydy, oko złe,  
 »bluźnierstwo, pycha, głupstwo« (Ś. Mat. w roz.  
 VII, v. 20, 21, 22). Coby oznaczała podobna mowa w ustach Objawiciela Kommunizmu, dla któregoby kradzież, zdzierstwo, własność drugiego nie istniały.

Tak! Nauka Chrystusa nie jest nauką Kommunizmu, nie jest obaleniem praw, przewodniczących od początku istnienia społeczeństw stosunkom człowieka z zewnętrzną naturą, nie jest zerwaniem węzła, łączącego mężczyznę z jego małżonką, ojca z jego rodziną. Nie znajdziemy w Chrystyanizmie żadnego zarodka téj opłakanéj

nauki, tój pasożytnój gałązki, którą zbląkané umysły chciałyby wszczepić w ten święty i zdrowy pień. Przeciwnie Chrystus zaleca ludziom miłosierdzie, wzajemną czułość, pogardę rokoszy cielesnych i wyrzeczenie się dóbr ziemskich. Potępia upodobanie w rokoszach materyalnych, egoistyczne namiętności, uczucie nienawiści, zazdrości i chciwości, które pod ładującym pozorem równości i braterstwa są przyczyną głoszeń antysocyalnych i uzbrajają ręce zbrodniarzy. Cnotą, którą Chrystus najwyżej stawia i której nam dał tak piękny przykład, jest pokora i wytrwałość w nędzy i cierpieniach. Celem, który On wyznaczył swym uczniom, jest moralna czystość, świętość życia. »Dla tego wam powiadam nie troszczcie się o duszę waszą cobyście jedli, ani o ciało wasze czembyście się odziewali. Ani dusza nie jest ważniejsza niż pokarm i ciało niżli odzienie« (Ś. Mat. w roz. VI, v. 25). »Bo tego wszystkiego poganie pilnie szukają. Albowiem Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie« (Ś. Mat. w roz. VI, v. 32). »Szukajcie tedy na przód Królestwa Bożego i sprawiedliwości Jego; a to wszystko będzie wam przydano« (Mateusz, w rozd. VI, v. 32). Pocieszające i głębokie słowa, które uświęcając wyższość cnot moralnych od przyjemności fizycznych, uczą nas, że doskonałenie tych cnot jest najpewniejszym środkiem dojścia do szczęśliwości prawdziwej. Któż w istocie nie uzna, że bolesne rany społeczeństwa i nędza

osobista najczęściej wy wpływają z niemoralności, z pogwałcenia praw Ewangelicznych.

Chrystus więc, nie tylko że nie obalił rodziny i własności, lecz przeciwnie utrwalił, uświęcił je przez objawienie wznioślejszej i czystszej moralności. Własność w ustach Zbawcy jest środkiem do dobroczynności i jałmużny, rodzina— do zachowania czystości i skromności. Zaleca wprawdzie bezżeństwo i wyrzeczenie się dóbr ziemskich; mówi, iż bogaczowi trudno wejść do Królestwa Niebieskiego; radzi tym, którzyby chcieli dążyć do doskonałości, rozdać biednym swą własność, wszystko poświęcić i iść za Nim. Lecz trzeba zgoda nie rozumieć myśli Ewangelii, by widzieć w tych słowach potępienie własności. Chrystus zaleca dobrowolne zrzeczenie się dóbr na korzyść innego, jałmużnę; lecz czyż wyrzeczenie się dobrowolne bogactw i jałmużna mogą istnieć bez własności; owszem one są jednym ze środków używania swój własności. Zreszta koniecznym jest rozróżnić przepisy Ewangelii, odnoszące się jedynie do czasów, w których one były głoszone i do ludzi, mających wielkie posłannictwo opowiadania ich, od przepisów, które są prawami ogólnymi i wiecznymi. Kiedy Ewangelija była objawioną narodom, zepsucie moralne było w najwyższym stopniu; bogaci i możni myśleli tylko o dogadzaniu swym wyuzdanym namiętnościom i szukali środków dla ich zaspokojenia w grabieży i zdzierstwie. Ponieważ przemysł był mało rozwinięty, a praca w pogardzie, źródłem więc bo-



gactw były najeźściiej gwałt i podstęp. Trzeba było zerwać z podobnym społeczeństwem, postawić przeciw ogólnej rozpucie świętość bezżeństwa; przeciw zamiłowaniu w materyalizmie, duchowi oszukaństwa i zdzierstwa — ascetyzm, zaprzanie się siebie, pochwałę nędzy. Jeżeli z drugiej strony weźmiemy na uwagę wielkość postannictwa pierwszych rozkrzewicieli Ewangelii, ogrom przeszkód, które musieli pokonać, trud i niebezpieczeństwo, jakie ich czekały, przesładowanie i kara, które miały uwiecznić tę pełną chwały pracę; łatwo pojmujemy, iż ubieganie się o dobra ziemskie, kłopoty rodzinne nie mogły pogodzić się z podobnym postannictwem. Lecz te szczególne zalecenia nie obowiązywały wszystkich ludzi, nie osłabiały wyraźnego potwierdzenia przez Jezusa Chrystusa wielkich podstaw doczesnej organizacyi społeczności.

Zaprawdę, niezbitym zarzutem przeciw tym, którzy na poparcie Kommunizmu przywołują Naukę Zbawiciela, może służyć to, iż w Nięj nie znajdujemy żadnej wzmianki o Kommunizmie. To zupełne zamilezenie staje się jeszcze ważniejszem, gdy weźmiemy na uwagę, że w samej Judei, pod okiem Chrystusa i Jego uczniów Kommunizm był zalecany i wprowadzony w życie. Na wiele lat przed przyjsciem Jezusa Chrystusa wpośród społeczności żydowskiej utworzyła się sekta, uważająca życie wspólne i zniesienie osobistej własności za najwyższą doskonałość i która żyła według tych praw w zakładach podobnych naszym

klasztorom. Tacy byli Essenijanie, o których powiemy obszerniej w następnym rozdziale. Jeżeli Ewangelija miała za cel wydoskonalenie, rozpowszechnienie nauki Essenijanów, czyż w takim razie nie wspomniaby o téj nauce, czyżby nie miała z nią związku. Zostawić aby przyszłość sama z Chrystyanizmu wyprowadziła zasadę Kommunizmu, kiedy Kommunizm już był znany, a nawet wprowadzony w życie na łonie samego żydowskiego narodu; czyż nie jest to, pozwolimy sobie użyć sławnego wyrażenia, budować Chalcedon, mając brzeg Bizancyum pod okiem.

Jeden tylko fakt i to pozornie mógłby służyć stronnikom Kommunizmu różnych epok, którzy na poparcie swych zasad przytaczali przykłady z życia pierwszych Chrześcijan. Mam tu na myśli zarząd, istniejący niejakiś czas między Apostołami i uczniami, gdy Chrystus opuścił ziemię. Pierwsi Chrześcijanie, prześladowani przez Żydów, dla zachowania nietykalności Słowa Bożego i w obronie przeciw nienawiści swych nieprzyjaciół, musieli ścieśniać swój związek. Dla zupełnego oddania się nauczaniu nowéj wiary i gorliwemu nawracaniu, musieli się wyrzec wszelkich trosk życia materyalnego i nie myśleć o powszednim chlebie. Ztąd wynikła konieczność utworzenia kapitału, aby powstający Kościół mógł nieść pomoc potrzebującym swym członkom. Wzajemne miłosierdzie go utworzyło. Poświęcono swe dobra dla dopełnienia posłannictwa, któremu złożono w ofierze także wszystkie starania i samo życie.

Dzieje Apostolskie po opisanu pierwszego prześladowania wiernych w Jeruzalem, tak się wyrażają: »A mnóstwo wierzących było serce jedno i dusza jedna: ani żaden z nich to co miał swém nazywał: ale było im wszystko wspólne. A wielką mocą Apostołowie dawali świadectwo zmartwychwstania Jezusa Chrystusa Pana naszego, i była wielka łaska nad nimi wszystkimi. Bo żadnego między nimi nie było niedostatecznego. Gdyż którzykolwiek mieli role, albo domy przedawszy przynosili zapłatę za ono co przedawali. I kładli przed nogi apostolskie. I rozdawano każdemu ile komu było potrzeba» (Dzieje Apostołów, rozd. IV, v. 32, 33, 34, 35). Dalej opisują ukaranie nad naturalną śmiercią Ananijusza i żony jego Safiry za to, że, zatrzymując część ze sprzedaży swój własności, śmieli fałszywie utrzymywać przed Księciem Apostołów, że Mu składają całą wartość. Tu nie zatajenie części swój własności, lecz ich kłamstwo zostało ukarane. Ś. Piotr, wyrzucając zbrodnię Ananijaszowi, mówi mu, że mógł zatrzymać swą własność, lub jej wartość po sprzedaniu, lecz że zawinił, kłamiąc nie tylko przed ludźmi, lecz i przed Bogiem. Z tego przykładu widzimy, że u społecznych Apostołom wyrzeczenie się dóbr było dobrowolne, nie miało nic obowiązującego, było czynem zasługującym na pochwałę, lecz wcale nie obowiązkiem. Zreszta widoczném jest, że rząd na zasadzie rozdzielania własności wiernych i zużywania kapitałów, które się nie wracały, był tylko

czasowy, przemijający i ujrzymy dalej, iż podobny zarząd nie był wprowadzony do żadnego Kościoła, z założonych przez Apostołów. (1)

Godnym jest głębszego zastanowienia, że ten zarząd dóbr pierwszych Chrześcijan w Jeruzalem jakkolwiek krótkotrwały i przy potężnie go ożywiającem miłosierdziu, istniał tylko pod warunkiem powierzenia kilku wybranym zupełnej władzy rozrządzania ogólnem dobrem. Apostołowie udzielali każdemu według potrzeb. W wypełnianiu tak trudnej powinności bez wątpienia oni byli oświeceni natchnieniem Boskiem i wspierani zaprzaniem się i pokorą wiernych. W gminie zaś, gdzie nie wyrzeczenie się bogactw, nie umartwienie ciała, lecz ubieganie się o materyalne przyjemności są zasadą, powierzenie podobnej władzy ludziom, nie wspieranym pomocą nadnaturalną, pociągnęłoby za sobą najobrzydliwszy despotyzm, lub straszny nieład. I rzeczywiście, rząd komunistyczny może istnieć jedynie pod tym warunkiem, w czém nas dowodnie przekona to dzieło.

Religija Chrześcijańska wkrótce się oswoodziła z pieluch judaizmu, który ją owładnął w kolebce. Na głos Apostołów w Syrii, Azji mniej-

---

(1) Gibbon, w rozdz. XX, potwierdza krótkość trwania Komun chrześcijańskich. Salvador w tom. II. na str. 221 w swém *Jesus-Christ et sa doctrine* uznaje też samą prawdę, chociaż zarzuca, iż Kościół dążenia komunistyczne przeciwstawi prawom Mojżesza o własności. Sam Morus nawet wyznaje, że wspólność dóbr pierwszych Chrześcijan była przemijającą i stara się to wytłomaczyć ostrożnem postępowaniem Apostołów, mających na względzie panujące przesady.

szęj, Grecyi, Macedonii, Italii zaczęły się tworzyć zgromadzenia wiernych. Ś. Paweł, Apostoł pogan, zaczął ogłaszać słowo Boże poza Synagogą i przyzywał wszystkich ludzi do nowego miasta: »Gdzie nie masz poganina i żyda, obrzezania i »obrzezka, Barbarzyna i Tatarzyna, niewolnika i »wolnego: ale wszystko i we wszech Chrysta.« (List Ś. Pawła do Kolossan, Rozd. III, v. 11). Mamy opowiadanie czynów tych rozkrzewicieli Ewangelii, listy pisane przez nich do wielu tworzących się Kościołów i nigdzie nie znajdujemy najmniejszego zalecania życia wspólnego. Pierwsi pasterzy Chrześcijan nauczali o miłości Boga i bliźniego, o oderwaniu się od cielesnych roskoszy, o podniesieniu ducha do Boga: oto są skromne enoty ogniska rodzinnego (Ś. Paweł do Kolossan, rozd. III, v. 18 i następne). Miłość w nich objawiała się moralnie przez cierpliwość, dobroć, spokój, radość, wierność, słodycz i umiarkowanie (Ś. Paweł do Galatów, rozd. V, v. 22. List 1szy do Koryntyan, rozd. XIII); materyalnie zaś — przez jałmużnę, dobrowolną ofiarę, których nie możemy pojąć bez przypuszczenia osobistej własności. W tych listach Ś. Paweł często zachęca wiernych do składek na korzyść Świętych i kościołów w Judei, a mianowicie metropolitalnego kościoła w Jeruzalem. Ofiary te były zupełnie dobrowolne (Ś. Paweł, list 2gi do Koryntyan, rozd. VIII, v. 3). Szczerdność pierwszych Chrześcijan potrzebowała niekiedy bodźca i dla jej ożywienia u Koryntyan, Apostoł zmuszony był udawać się do u-

czucia spółzawodnictwa i bojaźni niesławy. (Pierwszy list Ś. Pawła do Koryntijan, rozd. XVI; drugi do Koryntijan, rozd. VIII i IX). Składki dobrowolne czyż mogłyby istnieć w społeczeństwie bez własności osobistój.

Z głębokiej nauki pierwszych pomników chrześcijaństwa wyprowadzamy następane wnioski:

1. Zasada Kommunizmu nigdy nie była zalecaną przez Chrystusa, chociaż pod Jego okiem sekta Essenijan żyła według niej. Zamilczenie zupełne Zbawiciela o tój zasadzie możemy śmiało uważać za jēj potępienie.

2. Rodzina, własność tak silnie ugruntowane przez prawa Mojżesza, uświęcone zostały przez Ewangeliją.

3. Jeżeli dobra u pierwszych Chrześcijan po śmierci Chrystusa były wspólne to wyjątkowo i chwilowo tylko i nie widzimy tego w żadnym innym kościele, założonym przez Apostołów.

4. Prawdy, przez pierwszych opowiadaczy Ewangelii rozkrzewiane, nie są zgodne ze stanem społeczeństwa, opartego na Kommunizmie.

Twierdzenie więc, że Kommunizm i Chrystyanizm to jedno, upada w obec tych niezaprzeczonych faktów (1). Dzieje Kościoła pierwszych trzech wieków całkowicie go obalają, tém więcj stanowczo, że według zeznania samych sekt

---

(1) Cahet, *Podróż do Ikaryi* (Voyage en Icarie) str. 567.— Louis Blanc, *Histoire de la Révolution* tom I. Villegardelle, *Histoire des Idées sociales*.

reformatorskich, Kościół do tego czasu zachował jeszcze pierwotną swą czystość. Kościół nie podzielał zasad Kommunizmu, nieprzyjacielem zaś Kościoła je wyznawali. Neo-platonieści, najzawziętsi wrogowie Chrystyanizmu, ostatni obrońcy umiarkującego poganizmu, byli gorliwymi ich wyznawcami. Piérwsze herezye, które przez swoje błędy i ostateczności wstrzymały rozwój nowój religii, należą do téj liczby.

Założenie rzezypospolitéj kommunistycznój według wzoru Platona, było ulubioném marzeniem Porfirów, Plotinów, Jamblików. Plotin usilnie prosił Cesarza Galijana o pozwolenie urządzenia jednego z opuszczonych miast Kampanii na wzór rzezypospolitéj Platona. Podobném urządzeniem, jako wzorem doskonałości, Sofieści chcieli obalić chrześcijańską zasadę miłości.

Na początku drugiego wieku, Karpokras i syn jego Epifani, założycieli jednéj z tych licznych sekt, które się zlały w herezyę Gnostyków, ogłaszali wspólność dóbr i uświęcili bezwstyd. Epifani, przejęty zasadami Platona, napisał dzieło *O Sprawiedliwości*, w którém boską sprawiedliwość określa jako Kommunizm z zupełną równością (1). Dowodzi, że wspólność we wszystkiém bez wyjątku wypływa z prawa naturalnego i boskiego, że własność dóbr i małżeństwo zostało wprowadzone przez ludzkie prawo. »Powstaje on otwar-

---

(1) Fleury, *Historya Kościoła*, tom I, str. 385. Clem. Alex. *Strom.*, str. 248.

»cie przeciw prawu Mojżesza, mówi Fleury, nie »mniej i przeciw Ewangelii (choć sądzi, że jest »Jój zwolennikiem), ponieważ Jezus Chrystus po »twierdza zakon.« Sekciarze jego nadzy się modlili, chcąc tém oznaczyć wolność; mieli w obrzydzeniu posty; mężczyźni i kobiety ubóstwiali swoje cielska, myli je, perfumowali, bankietowali. Własność i kobiety należały do wszystkich; gospodarz, przyjmując gościa, udzielał mu swój żony; ten sromotny czyn nosił piękne imię miłosierdzia. Po wspólnej biesiadzie, nazwanj *agap*, jak u pierwszych chrześcijan, gasili światło i oddawali się najobrzydliwszj rozpucie (1). Wi dziemy więc, iż przez zbieg, nadarżający się w ka żdój epoce, Karpokraci do krzyżowania płci łą czyli wspólność dóbr. Zwykle na jednym ołtarzu z własnością osobistą zostają poświęcone godność i uczucie wstydu. Jużeśmy w ciągu tego dzieła okazali logiczny węzeł, łączący te dwa zaprze czenia zasad osobistości człowieka; nie uszedł ten związek z uwagi wielu pisarzy, nauczonych gruntowném zgłębianiem historyi łowić związki, łączące różne ustawy społeczne. (2)

Ostateczność i zdrożne zasady Karpokratów były jedną z głównych przyczyn hańbiących zarzu tów, czynionych przeciw Chrześcijan przez obroń ców poganizmu. »Ponieważ wszystkie sekty przy-

(1) Epiphani, *Episcop. contra hoereses*, str. 71. Lutetiae 1612.—Fleury, tom I. str. 385.—Chateaubriand, *Etudes historiques*.

(2) Gibbon, tom III, str. 98 wydanie Guizota; nota.



»właszczały sobie miano Chrześcijan, mówi Fleury; nedorzeczości więc, które one nauczały, »podawały Chrystyanizm w pogardę; szaleństwa, »których się dopuszczały, rozpałały nienawiść »w sercach pogan, albowiem poganie nie myśleli »o rozróżnieniu prawdziwych Chrześcijan od fałszywych. Stąd to owe potwarze, zarzuty przeciw Chrześcijan tak powszechne w one czasy.» (1). Kommunizm, przywiązując się choćby do najszlachetniejszej sprawy, musi ją pokalać, oniesławiać; taka jego własność. Ogół Chrześcijan ze wstrętem odepchnął naukę Karpokratów Obrzydliwa ta sekta, której tryumf cofnąłby ludzkosć niżej samego pogaństwa, po krótkim swém istnieniu w Egipcie i na wyspie Samos, zagasła w hańbie i pogardzie

Jaśnie więc widziemy, że Kościół w pierwszych wiekach nie przyjmował zasady Kommunizmu. Dla zachwiania powagi tego niewzruszonego wniosku, stronnicy Kommunizmu starannie szukali w dziełach Ojców Kościoła ustępów przychylnych swemu systematowi. Większa część ustępów, które oni przywodzą, jest prostą zachętą do jałmużny, do hojności względem biednych, do bezinteresowności, do umiarkowania swych żądań. Załedwo w kilku tylko frazesach, przypisywanych Ś. Klemensowi, i w mowie Jana Chryzostoma znajdujemy jaśniejszą sformułowaną ideę wspólności

---

(1) Fleury, tom I. str. 378.

dóbr. Piérwszy z tych ustępów zdaje się być li tylko wspomnieniem złotego wieku poetów i Ś. Klemens przytacza pierwotną wspólność dóbr, jedynie dla obudzenia większej miłości, większego wzajemnego poświęcenia się. W drugim Jan Chryzostom, zachwycony sposobem życia piérwszych uczniów Chrystusa, namawia wiernych, żeby szli za tym przykładem i wykazuje korzyść, mogącą z tego wyniknąć w ekonomii wydatków. Były to tylko zdania indywidualne, które nigdy nie pozyskały charakteru dogmatu; nigdy się nie mogły ostać niezachwianym zasadom Kościoła, nakazującego poszanowanie cudzej własności; ni też zwyczajom, uświęcającym od apostoelskich czasów prawo osobistój własności, oczyszczone miłosierdziem, uświęcone i uszlachetnione miłością.

Nakoniec uważmy, iż od piérwszych wieków Chrystyanizmu, same Kościoły miały swą własność; początek dziesięcin i dóbr duchownych sięga czasów, w których społeczność chrześcijańska zaczęła przyjmować pewniejszą formę. Każden kościół tworzył jakby osobną moralną jednostkę, mającą swoją własność różną od własności innych stowarzyszeń wiernych. To widocznie uświęcało osobistą własność, a nawet pewien rodzaj własności, który z czasem przez nadużycie stał się bardzo uciążliwym. Trwał ten rodzaj długie wieki i dziś jeszcze istnieje u wielu narodów. (1)

---

(1) Zobacz w rozdz. VII. protestacje heretyków średnich wieków przeciw bogactwu duchowieństwa.

A więc Ewangelija, która stanowczo potwierdza prawo Mojżesza i podania, przechowujące się przez osiemnaście wieków w świecie chrześcijańskim, zadają fałsz pretensjom pisarzy komunistycznych, którzy się opierali jedynie na fackie przypadkowym i czasowym. Ze wszystkich ustaw, które się rozwinęły pod wpływem Chrystyanizmu, jedynie duchowne klasztory trwałej i ogólniej wprowadziły w praktykę życie wspólne. Następny rozdział przekona nas, że i ta ustawa nie ma wspólnego z nauką Kommunizmu i że nie jednej wyłącznie religii Chrześcijańskiej ona jest właściwą.

## ROZDZIAŁ VI.

## STOWARZYSZENIA ASCETYCZNE.

Pytagorejczycy.— Essenijanie.— Terapeutycy.— Klasztory.—  
Bracia Morawscy.— Missya Paraguajska.

W wielu bardzo narodach widziemy ludzi, dążących do mądrości i cnoty, do idealnej doskonałości za pomocą unikania towarzystwa i oderwania się od rzeczy ziemskich. Czasem oni żyli zupełnie samotni, lecz częściej łączyli się pod zarząd mężów słynnych z mądrości i pobożności, dla utworzenia stowarzyszenia, pędzącego życie wspólne według pewnych prawideł. Tacy byli w starożytności: mędracy indyjscy, pitagorejscy filozofowie w Italii, Essenijanie w Judei, tacy są mnisi chrześcijańscy.

Głównym charakterem tych stowarzyszeń było wyrzeczenie się uciech cielesnych, obojętność na bogactwa, które zwykle tak silnie władają sercem człowieka, badania naukowe i dążenia do moralnej doskonałości. Utrzymywały się one srogą karnością i dopuszczaniem do grona swego liwybranych, doświadczonych długim i trudnym nowicyatem.

Pytagores, chcąc utworzyć stowarzyszenie, które, odznaczając się nauką i obyczajami, uczyłoby ludzi prawdy i przewodniczyło im do enoty, zgromadził swoich uczniów w obszernym zakładzie, gdzie oni wiodli życie wspólne, oddani rozmyślaniom o najwyższych prawdach moralnych i naukom, między którymi pierwsze miejsce trzymały Astronomija i Geometrya. Żeby zostać przyjętym do nowicyatu, trzeba było zdać wstępny egzamen, a później się poddać długim i ciężkim próbom; w ciągu lat trzech nowo-przyjęty nie miał żadnej wziętości w zgromadzeniu, był prawie pogardzany. Pięć lat milczenia dowodziło jego cierpliwości i wezwyczało do zwracania całej potęgi umysłowej ku najwznioślejszym rozmyślaniom. Którzy nie mogli wytrzymać téj próby, byli wydalani. Dobra członków zgromadzenia były połączone w ogólną własność stowarzyszenia pod zarząd ekonomów obieranych na ten cel. Członkowie odziewali się w suknię białą i jednostajną, zostawali pod ścisłym dozorem, zaczęli i kończyli dzień modlitwą, rachunkiem sumienia i religijnym śpiewem. Rozmowy moralne, przechadzki i prace naukowe były głównym przedmiotem ich zajęć. Stół był wspólny, mięsne pokarmy wzbronione, wielka wstrzeźliwość tam panowała. Czystość obyczajów, cześć i miłość bóstwa cechowały tych filozofów, połączonych z sobą prawdziwą przyjaźnią. Wszyscy byli przejęci głębokim szacunkiem i ślepym posłuszeństwem dla sławnego założyciela zgromadzenia, który

miał nad nimi władzę monarchy, złagodzoną czułością ojcowską.

Nie długo istniało stowarzyszenie Pitagorejczyków. Dążyli oni do panowania nad miastami Wielkiej Grecyi i Sycylii. We władzy i umysłowej wyższości nad resztą ludzi szukali wynagrodzenia za wyrzeczenie się tylu przyjemności i za srogą dyscyplinę jakiej ulegali wewnątrz zakładu. Jeżeli można wierzyć krytyce nowoczesnej, chcieli oni narody, na łonie których żyli, poddać rządowi teokratycznemu na wzór rządów kast kapłańskich w Egipcie i w Indijach. Lecz dumny charakter Greka nie mógł się nagiąć do podobnego jarzma. I wkrótce Pitagorejczycy stali się przedmiotem ogólnej nienawiści; stowarzyszenia ich były rozwiązane i wielu zginęło gwałtowną śmiercią. Ci, którzy się ocalili, wygnani udali się do Grecyi, Egiptu, Azji dla rozpowszechniania naukowych swych odkryć i pojęć filozoficznych.

Żydowska sekta Essenijan miała zwyczaje podobne zwyczajom Pitagorejczyków. Nie wiemy kiedy założoną została, to tylko pewno, że na długo przed Narodzeniem Chrystusa już ona istniała. Sekciarze zamieszkiwali w odosobnieniu zachodnie brzegi Martwego morza. Nie rozszerzali się po za te prowincye i liczba ich zaledwo dochodziła do czterech tysięcy. Unikali wielkich miast, tworząc na wsi nieliczne kolonije, gdzie się zajmowali rolnictwem i wyrobem przedmiotów niecodbicie potrzebnych; żegluga i handlem po-

gardzali. Niewolników nie mieli i niewolę uważali za bezbożną, przeciwną naturze, która wszystkich ludzi uczyniła równymi i braćmi. Pogardzając bogactwem, nie zbierali ani złota, ani srebra; uczyli się przestawać na małym; nosili białą, jednostajną odzież. Dobra były wspólne i rządzone przez rządców obieralnych. Członkowie tego stowarzyszenia często żyli pod jednym dachem, a ci, którzy mieli mieszkania osobne, trzymali je otworem dla wszystkich braci; gościnność była wielka. Starców otaczali wielkim szacunkiem; chorym udzielali najtroskliwszych starań. Moralność była główną u nich nauką; umiarkowanie, wstręt do kłamstwa, czystość obyczajów szczególnie ich cechowały. Raz tylko używali przysięgi przy wstąpieniu do stowarzyszenia. Dzieliło się to stowarzyszenie na cztery klasy podległe jedne drugim w skutek pewnej hierarchii; członek niższej klasy był bezwarunkowo posłusznym członkom wyższych klas.

Życie było proste i jednostajne. Ranek przepędzali na modlitwach, po których wyżsi posłali niższych do pracy, trwającej zwykle do południa. Po obmyciu się zasiadano w cichości w jednej sali do stołu; uczta była skromna, pobłogosławiona modlitwą, po uczcie pracowali aż do wieczora.

Większa część Essenijan, żyjąc w bezżeństwie, wychowywała dzieci sobie powierzone w celu wszczęcia w nie tych samych obyczajów i przyjmowała neofitów, którzy musieli przejść próbę trzyletniego nowicyatu. Wchodzący zrze-

kali się swęj własności na korzyść stowarzyszenia. Zbrodniarzy zgoła nie przyjmowano; przekonanych o wielkie przestępstwo wypędzano ze zgromadzenia.

Trzy zasadnicze prawa były podstawą tego stowarzyszenia: miłość Boga, enoty i ludzi. Cnota zależała na wstrzemięźliwości i poskramianiu żądz; szanowali ją więć od zewnętrznych obrzędów, chociaż zachowywali szabas i trzymali się zakonu ściślej od żydów, których przeszli w fanatyzmie. Do tych jednak zwyczajów i zasad, które ich zbliżały do Chrześcijan, Essenijanie łączyli błędy i dumę, różniące ich właśnie od uczniów Chrystusa. Żadna sekta żydowska nie miała takiej nienawiści ku nieobrzezanym, jak oni. Nawet między sobą dalecy byli od zupełnego zastosowania równości i braterstwa, które ich skłoniły do zniesienia niewoli. Członkowie class wyższych unikali zetknięcia się z niższymi, a gdy nie mogli tego się ustrzedz, oczyszczali się jak od pokalania. Za przykładem Pitagorejczyków z zazdrośną troskliwością usiłowali swą naukę ukryć przed resztą ludzi i neofitów zmuszali do przysięgi, że ją nikomu nie wykryją. Nauka ich głównie zależała na oderwanych rozmyślaniach teozoficznych i na allegorycznym tłómaczeniu Biblii. Boga wyobrażali groźnym i nieubłaganim, wierzyli w przeznaczenie i fatalizm: — dogmata charakteryzujące więćszą część sekt, wyznawających Kommunizm.

Tacy byli Essenijanie, nad którymi Pliniusz ze zdziwieniem się zastanawia: »te samotne osady,



»mówi naturalista, najdziwniejsze ze wszystkich  
 »istniejących pod słońcem, bez kobiet, bez pie-  
 »niędzy utrzymywały się jak palmy. Rzecz nie  
 »do uwierzenia, od wielu wieków one się odna-  
 »wiają, chociaż się nikt nie rodzi. Żal za wystę-  
 »pki i przesytność światem były obfitą źródłem za-  
 »silającym tę sektę«. (1)

Terapeutycy, tworzący sektę żydowską w Egipcie, wiedli życie na wzór Essenijan; lecz, mając pomieszkania osobne, łączyli się tylko dla odbywania wspólnych modłów. Byli poprzednikami Anachoretów chrześcijańskich, jak Essenijanie poprzedzili Cenobitów. (2)

Początek życia zakonnego u Chrześcijan nie sięga dalej IV wieku po Narodzeniu Jezusa Chrystusa. W ciągu trzech pierwszych wieków Chrześcijanie, pomieszani z resztą społeczeństwa, ulegali istniejącym zwyczajom i prawom. Zaledwo pod panowaniem Konstantego, gdy Chrystyanizm odniósł zupełne zwycięstwo nad pogaństwem, zaczęły powstawać zakony. Nie widziano mnichów w wiekach, które liczyły tylu wyznawców, tylu męczenników.

Egipt przedstawia pierwszy przykład życia zakonnego Około 305 roku Ś. Antoni z Dolnej Tebaidy udał się ku brzegom morza Czerwonego w głąb pustyni, by żyć w samotności. Za nim się udało wielu uczniów, którzy wystawili chałupy

(1) Pliniusz, *Historja naturalna*, roz. V, str. 15.

(2) Zobacz na końcu dzieła notę D, o Terapeutach.

na około schronienia Ś. Antoniego na górze Kolzim. Taki był pierwszy klasztor. Przykład ten znalazł niezliczone tłumy naśladowców. Kolonije mnichów bystro się mnożyły w piaszczystej Libii, na skałach Tebaidy, na brzegach Nilu. Nie upłynęło czterdziestu lat, a Ś. Atanazy wprowadził do Rzymu życie klasztorne, które z dziwną prędkością rozszerzyło się po Europie i naśladowcy Ś. Antoniego już byli liczni w Azji i w Afryce. Nie mamy zamiaru kreślić tu historyi zakonów duchownych, ni też ich sądzić ze stanowiska politycznego. Dostatecznym będzie sprawdzić ich cel, dążenia i warunki, przy których życie wspólne mogło się utrzymać. Jak uczniowie Pitagoresa i Essenijanie, tak równie i pierwsze zakony chrześcijańskie w życiu wspólnym nie szukali uciech zmysłowych. Przeciwnie ono było środkiem zmuszającym ich do najuciążliwszych wyrzeczeń się i srogich doświadczeń. Ascetyzm był zasadą i celem życia klasztornego.

Chrystus rzekł do uczniów swoich: rzućcie wszystko a idźcie za Mną. Radzi by wzgardzili rzeczami ziemskimi, zerwali związki familijne dla słuchania Słowa Jego, wpośród najokropniejszego zepsucia zachwalał bezżeństwo. Trzysta lat potem, w czasach zupełnego panowania zwyciężkiego Krzyża zakonnicy, uważając za powinność ściśle wypełniać to zalecenie, dane w czasach tak odmiennych, ludziom przeznaczonym do wielkiego postannictwa rozszerzania Ewangelii, ślubowali żyć w ubóstwie i czystości, dobra swe

oddawali do wspólnego użycia, poświęcali się rozmyślaniom i modlitwie, odłączali się zupełnie od reszty świata. Wiadomo do jakiego stopnia, a raczej do jakiej ostateczności pierwsi mnisi doprowadzili ascetyzm. Przyjemność i występki jedno znaczyły w języku klasztornym. Długie posty, bezsenność, biczowanie się, odmawianie sobie przyjemności, udręczenia różnego rodzaju były według ich najpewniejszymi środkami pozyskania szczęśliwości wiecznej. Wstrzemięźliwość i odosobnienie płci były najgłówniejszym prawem. Zapomnienie, że się jest ojcem, synem, małżonkiem, bratem, oderwanie się zupełne od rodziny, kraju, ludzkości było pierwszym warunkiem doskonałości.

Podobny porządek, utrzymujący się obaleniem tego wszystkiego, co stanowi osobistość człowieka, nie mógł istnieć bez zupełnego unicestwienia ducha, bez całkowitego wyrzeczenia się swobody, woli. Bezwarunkowe posłuszeństwo było powinnością każdego członka stowarzyszenia i każdy bez rostrząsania obowiązany był do wypełniania rozkazów starszego, jakichy one nie były. Widziano mnichów polewających przez trzy lata z rozkazu starszego, pałkę zasadzoną w bezpłodnych piaskach pod pałacem niebem Egiptu, nim się nie okryje liściem. Podobny rodzaj życia mógł się tylko pogodzić z wyjątkową naturą, dla tego to żądający należeć do stowarzyszenia byli przyjmowani po długich i trudnych próbach.

W początkach zakonnicy nie byli związani słubem wiecznym, ich poświęcenie się było dobro-

wolném, swobodném; mężczyźni i niewiasty, nie wykraczając przeciw prawom cywilnym, mogli występować i wracać do życia światowego. Lecz z czasem srogie prawa zamknęły nazawsze drzwi klasztoru za zakonnikiem, dla którego po dostatecznym nowicyacie raz się otwały. Zbieg był prześladowany jako zbrodniarz, a pojmanego wrzucano do religijnego więzienia. Mnich stawał się wiecznym więźniem praw niewzruszonych. Każdy zakon miał swój kodeks napisany przez założyciela, różniący się od innych jakąś szczególniejszą ostrością reguły. Posiadamy całe zbiory tych praw nakazujących wstrzeźliwość, posty, umartwienie, posłuszeństwo. Najmniejsze przewinienie było srogo karane. Rozpowszechniony na zachodzie zakon Ś. Kolumbana za najmniejsze przewinienie każe karać stu uderzeniami dyscypliny (1). Przed panowaniem Karola Wielkiego przełożeni karali swych zakonników ucinaniem członków, wyłupieniem oczu. I to jeszcze niczem było w porównaniu ze straszném *vade in pace* (więzienie podziemne, grób) później wymyślonym (2).

Pierwsi mieszkańcy klasztorów zajmowali się pracą ręczną, niektóre zakony powstałe w średnich wiekach—uprawą roli i osuszaniem pól. Uczucie religijne i posłuszeństwo mogło do pewnego stopnia zastąpić interes osobisty,—ten najener-

---

(1) *Codex regularum*, ogłoszony przez Łukasza Hosteniusa część II, str. 174.

(2) Gibbon, tom VI, str. 492.—Nota. Według Mabillona. *Oeuvres posthumes*, tom II, str. 321, 336.

giczniejszy i najtrwalszy bodziec czynności ludzkiej. Większa część jednak zakonów nie miała zwyczaju pracować, lub z czasem go się wyrzekła; inne żyły z jałmużny w świętym próżnowaniu; największa zaś część miała źródło obfitych dochodów z wniesionych dóbr przez wstępujących i ze szczodroblewości laików. W wiekach średnich bogactwa klasztorów stały się ogromne; ich Opaci uważani byli za panów feudalnych, a wielu z nich nawet na równi z książętami panującymi.

Pomimo potęgi bodźca religijnego, srogości praw i bezwarunkowej władzy przełożonych, porządek i karność często były naruszane w klasztorach. Osobistość i namiętności człowieka, jakkolwiek przygłuszone, nie tracą zupełnie swój władzy. Kościół często musiał karać bezład zakonów, reformy były konieczne; nie raz trzeba było się udawać do władzy świeckiej dla poskromienia zgorzeń i nieposłuszeństwa mnichów, niewiernych swoim ślubom.

Przykład Pitagorejczyków i Essenijan, rozpowszechnienie i długie istnienie zakonów chrześcijańskich, nie nam nie mówią na korzyść wprowadzenia w życie kommunistycznych społecznych teoryj. W rzeczy samój ogromna zachodzi różnica między tą teoryją a zasadą, która dała początek stowarzyszeniom filozoficznym i religijnym, treściwie przez nas przedstawionym. Kommunizm za pierwsze hasło kładzie zadowolenie potrzeb fizycznych i stara się, gdyby ono było ile można.

najzupelniejsze, a przytém równe dla wszystkich i w imie zmyslowych wymagań, materialnych zachecień, wzywa do obalenia własności i podziału produktów na równe części. Przeciwnie zaś, stowarzyszenia religijne mają za zasadę ascetyzm, t. j. wyrzeczenie się przyjemności ciała; potępiają rozkosz, uszczuplają potrzeby, gaszą namiętności, uświęcając zaprzanie i poświęcenie się. Celem, do którego one dążą, jest udoskonalenie moralne, pobożność duchowa, świętość duszy. Życie wspólne służyło im za środek zupełnego oderwania się od znikomości świata, a zwrócenia całej swój myśli ku rzeczom niebieskim. I tak, gdy z jednej strony widziemy tylko dążenia materialne, z drugiej — zapał duchowy.

Nie mniejszą sprzeczność między nimi ujrzymy z punktu ekonomicznego. W rzeczy samej, stowarzyszenia religijne nie mają na celu całkowitego obalenia własności, ani też zaradzenia wspólnymi siłami koniecznym potrzebom życia. I owszem istnienie swe winne zasadzie własności, będącej podstawą społeczeństwa, na łonie którego żyją; same są właścicielami, utrzymują się owocem pracy innych, pobieranym jako dzierżawę, dziesięcinę, należność lub jałmużnę. Nic podobnego nie widziemy w Kommunizmie. Kommunizm dąży do pochłonięcia wszystkich żywiołów społecznych, do objęcia w ogromną jedność całych narodów, tak iż nie znajdując nic poza sobą, powinien sam sobie wystarczyć. Stąd płynie trudność uorganizowania zbiorowej pracy i utwo-

rzenia nowój dźwigni czynności człowieka zamiast osobistego interesu i ducha rodzinnego.

Stowarzyszenia więc religijne muszą być łatwiejsze do rządzenia i podtrzymania od stowarzyszeń, utworzonych na zasadzie Kommunizmu, a pozbawionych dźwigni religijnej. W rzeczy samej, pierwsze przyjmowały tylko wybranych, doświadczonych długim nowicyatem, związanych strasznymi ślubami i oczyszczały siebie, wyrzucając z łona swego tych, którzy nie mieli dostatecznego powołania. Przeciwnie, Kommunizm usiłuje wszystkich ludzi podciągnąć pod zupełną równość, nie zważając na ogromną różnicę ich charakterów, na ich namiętności i sobkostwo. A jednak życie w stowarzyszeniach religijnych utrzymuje się li tylko powierzeniem zupełnej władzy przełożonym, unicestwieniem wszelkiej osobistej wolności i dobrowolnego czynu. Według sławnego wyrażenia, niższy przed nieugiętą wolą starszego powinien być trupem (*perinde ac cadaver*). Jakąż powagą powinna być obleczone władza, przeznaczona do rządzenia stowarzyszeniem obejmującym całe narody.

Powinniśmy jeszcze zauważać, że ogólnie stowarzyszenia każdego członka, którego w swe łono przyjmują, obowiązują do bezżeństwa i wyrzeczenia się związków krwi. Założyciele ich doskonale czuli niezgodność istnienia rodziny z obaleniem własności; logiczni i szczerzy Komunisci również ją uznają. Pierwsi zniszczyli rodzinę przez rozdział płci, drudzy do tego dążą za po-

mocą krzyżowania. Zastosowanie więc, choćby cząstkowe i tylko wybranych praw komunistycznych, wymaga koniecznie zadość-uczynienia trzem warunkom, które są:

Unicestwienie wolności i dobrowolnego czynu człowieka,

Despotyzm rządu,

Obalenie rodziny.

Swobodny, giętki umysł człowieka często odrzuca najnaturalniejsze skutki, płynące z zasady. Obalenie rodziny jest prawie powszechném w stowarzyszeniach duchownych, jednak cytują kilka przykładów, gdzie przez szczególny wyjątek potrafiono do pewnego stopnia pogodzić zachowanie rodziny z życiem wspólném. Mamy dwa podobne przykłady: Braci Morawskich i stowarzyszenie Missyi Paraguay. Niektóre szczegóły, tyjące się tych słynnych stowarzyszeń, nie będą bez interesu.

Braci Morawskich inaczéj Hernhuterów, o których mamy mówić, nie powinniśmy mieszać ze stowarzyszeniem Anabaptystów w Morawii, założoném w 1530 roku, a których historiją przedstawimy w tém dziele (1); pochodzenia ich zupełnie są różne.

Po wojnie husyckiej pewna liczba zwolenników Jana Hussa, unikając prześladowań, schroniła się w góry na granicach Czech i Morawii. Czując potrzebę łączenia się dla wzajemnej pomocy, two-

(1) Zobacz rozdział IX, 2-gi peryod historyi Anabaptystów.



rzyli oni małe niby kolonije, których członkowie byli połączeni węzłem gorącej miłości. Zdaje się jednak, że nie było między nimi Kommunizmu; a każda rodzina, mieszkając oddzielnie, była połączona z innymi jedynie wzajemnym wsparciem i usługą. Obok tych szczątków Hussytyzmu żyły małe towarzystwa, wyznawające zasady Waldenczyków, wniesione do Czech przy końcu XIV wieku przez wychodźców z dolin Pijemontu (1). Te różne stowarzyszenia religijne, mające za główne zbiorowisko Fulneck w Morawii, otrzymały nazwę Braci Morawskich. Ulegając różnym prześladowaniom, do tego stopnia byli wyniszczeni, że na początku XVIII wieku zaledwo szczątki ich pozostały. Wówczas hrabia Zinzendorf ofiarował im na schronienie swą posiadłość w górnej Luzacyi, gdzie w 1722 roku wzięta początek wieś Herrnhut, pierwsza siedziba prawdziwych Braci Morawskich. Pod wodzą Zinzendorfa członkowie nowej kolonii do dogmatów wyznania Augsburskiego dołączyli mistyczną egzaltacją sekty Pijetystów, nowo-założonej przez Spenera. Przyjmując systemat życia wspólnego, potrafili go do pewnego stopnia pogodzić z zachowaniem rodziny, która jednak u nich istniała li z imienia.

Członkowie dzielili się na pewne oddziały według wieku i stanu. I tak liczone między nimi oddzielne chóry mężczyzn i kobiet, związanych węzłem małżeńskim, młodzieńców i dziewic, wdo-

(1) Zobacz rozdz. VII, Zasady Waldenczyków i Hussytów.

weów i wdów. W skutek tego podziału, członkowie jednej rodziny należeli do różnych chorów i zbierali się tylko w chwilach przepisanych prawem. Rodzina więc nie mogła być tym serdecznym związkiem, tém ścisłym połączeniem warunków istnienia, które są tak silną podniętą najśłodszych uczuć serca. W tych obszernych stowarzyszeniach ludzi jednego wieku i jednej płci osobistość się zupełnie pochłonęła, oryginalność zagasła, zdolności zginęły, charaktery się zatartyły. Wspólne i jednostajne wychowanie młodzieży wycisnęło na jej uczuciach i myślach piętno opłakanej jednostrojności. Pomimo więc starannego wychowania, stowarzyszenia Morawskie mogły li wydać ludzi miernych zdolności. Życie wspólne jest śmiertelną trucizną dla genijuszów.

Godném jest głębszego zastanowienia, iż Bracia Morawscy nie obalili, jak ogólnie mniemają, własności. Każdy członek zatrzymywał swą osobistą własność, jednak nie mógł jej zbywać bez zezwolenia swego starszego; używał owoców swęj pracy, część ich tylko wnosząc do ogólnej kassy. W stowarzyszeniu więc Morawskiem życie było wspólne, lecz dobra takimi nie były. Zreszta Kongregacye Morawskich braci utrzymywały się jedynie za pomocą potężnej dźwigni religijnęj i egzaltacyi mistycznęj, posuniętęj do najdziwniejszych błędów. Chociaż zarzuty krzyżowania płci i bezwstyd, jakie im przypisują, nie zupełnie zdają się słusznemi, teorye ich jednak o małżeństwie przedstawiają dziwny charakter. Można:

było przewidzieć, że osłabienie sprężyny religijno-mistycznej, jedynej jaka ożywiała i podtrzymywała to stowarzyszenie, będzie hasłem jego upadku. (1)

Sławne missye czyli podbicie Paraguaya i stowarzyszenia założone przez Zinzindorfa miały za podstawę przewagę uczucia religijnego. Wielu katolickich pisarzy przedstawiło nam zachwycający obraz szczęścia Indijan pod rządem Ojców Jezuitów. Jeżeli mamy wierzyć Muratori (2), szczęśliwe brzegi Uraguaya i Parany, wznowiły cuda złotych wieków. Lecz podróżni bezstronniejsi przedstawują nam stowarzyszenie Paraguaya w innym świetle. Bougainville (3), który w czasie wygnania Jezuitów znajdował się w Buenos-Ayres, przedstawia Indijan doprowadzonych upadłym rządem do niewoli, która przy nadużyciu duchownej władzy, zgasła w nich zdolność myślenia i wolę. Mężczyźni uprawiali rolę, polowali, łowili ryby, zbierali rzadkie rośliny na korzyść ŚŚ. Ojców. Kobiętom Ojcowie wyznaczali, ile każda dziennie powinna wyprząść; a każdej rodzinie wydzielaliienne wyżywienie w nagrodę dokonanej wyznaczonej pracy. Zrana mieszkańcy przychodzili ugiąć kolano i ucałować rękę swemu plebanowi i wikaryuszowi. Jednostajne wychowanie wezwyczażało dziecię do tego monotonnego

(1) Zobacz Gregoire, *Histoire des sectes religieuses*. Wydanie 2-gie, tom V.

(2) *Cristianismo felice*.

(3) *Podróż na około świata*, rozdział VII.

życia. I życie samo było ciągłym dziecięctwem; w wieku dojrzałym Indijanin ulegał tejże samój dyscyplinie i tymże karom, jak w latach dziecinnych.

Jezuici dowodzą, że umysłowe zdolności i charakter Indijan wymagały podobnego rządu; a przytém jednak twierdzą, że Indianie nabywali obszernych wiadomości i z powodzeniem zajmowali się sztukami piękna. Ich duchowni i doczesni kierownicy, wzbranieli im uczenia się języków europejskich i dozwolali zajmować się naukami li temi, które sami uważali za korzystne. Bougainville, chociaż widział wielu tych Indijan, jednak nie rozumiejąc ich języka, nie mógł ocenić ich stanu umysłowego. Ci nawet, którzy mu byli przedstawiani jako najlepiej wykształceni, nosili piętno odrętwienia, przytępienia władz umysłowych. Jeden, uważany za zdolnego muzyka, grał przed nim jak machina bez czucia, bez myśli, bez wyrazu. Wpływ rządu, zmuszającego Indijan żyć czysto mechanicznie, bez roskoszy, jak równie bez boleści, bez walki i tryumfów, doprowadził ich do głębokiej obojętności. Patrzeni oni na zbliżającą się śmierć z ponurą obojętnością, cechującą narody spalone w niewoli i nie starali się ani przedłużyć, ani też przekazać potomstwu życia swego, które dla nich się stało nieznośnym ciężarem. Pomimo wszystkich starań czcigodnych Ojców o rozmnożenie ludności, zaledwo ona się mogła utrzymać na jednakowym stopniu. Wiadomość o wypędzeniu Jezuitów była przyjęta z o-

krzykiem radości przez mieszkańców; lecz skrzywiona i niezupełna cywilizacya, jaką ich obdarzono, nie mogła się sama przez się utrzymać, i byстрыm krokiem dążyła ku upadkowi. Despotyzm stał się koniecznym dla ludzi pozbawionych wolności, uczucia godności osobistój i doktor Francia chwycił władzę jako spuściznę po Jezuitach i zagarnął mieszkańców pod swą obrzydliwą tyraniją.

Stowarzyszenie więc Paragwayu nie tylko nie wspiera Kommunizmu, lecz owszem wyświeca dwie główne ułomności téj zasady: despotyzm i zupełne zabicie osobistój energii. Zasada rodziny utrzymała się pod wpływem bodźca religijnego i nieograniczonej władzy zakonu przesiękłego katolicyzmem. A więc religija, mieszając się do rządów politycznych, chociaż tak czynnie służyła despotyzmowi, jednak wstrzymała rozwinięcie się skutków niemoralnych, płynących z Kommunizmu. Kommunizm zaś dzisiejszy zupełnie ateistyczny lub panteistyczny, oddając cześć ciału i dogadzając zacheceniom cielesnym, nie może stawić zapory rozwinięciu się najobrzydliwszój namiętności.

---

## ROZDZIAŁ VII.

## O HEREZYACH OBWINIANYCH O KOMMUNIZM.

Błędne pojęcia rozsiewane o większej części tych herezjy. —  
 Pelagjanie. — Waldenczycy i Albigeni. — Lollardowie. —  
 Wicklef. — Jan Huss.

Ogólnym charakterem większej części sekt socyalnych, politycznych i religijnych jest przywiązywanie się do dawnych podań, wyszukiwanie w przeszłości swych poprzedników i męczenników. I tém zwolennicy sekt usiłują uprzedzić zwyczajnie im czyniony zarzut przez tych, którzy uważają za niepraktyczne to, co nie było jeszcze wiadome, i którzy samą nowością idei uprzedzają się przeciw prawdzie w niej zawartej. Zreszta, ogłaszając siebie następcami partyi zwyciężonej, prześladowanej, mają nadzieję obudzić litość należną uciśnionym i słabym. Historya często wspiera podobne usiłowania; bo przedewszystkiem w świecie moralnym słowa Salomona, iż nie ma nowego pod słońcem, całkowicie dają się zastosować. Nowatorowie, jak nasza dawniejsza szlachta wątpliwego pochodzenia, powiększają liczbę swych poprzedników i na wiarę oznak mało-ważnych, analogii niepewnej, wywodzą swą

łączość ze starożytnymi doktrynami, które zasługują:

*ou cet excès d'honneur ou cette indignité.*

Dzisiejsi Komuniści nie zaniebują tych usiłowań. Widziemy ich starannie odszukujących swoich poprzedników w wiekach ubiegłych i do tych, którzy sprawiedliwie są nimi, dołączają wielu innych bez żadnej słusznej przyczyny; tym sposobem uważają siebie za przedłużycieli pierwotnego Chrystyanizmu. Dla zapewnienia ogromnego przedziału między krótko-trwałym wyjątkowym Komuniżmem pierwszych uczniów Chrystusa i usiłowaniami Anabaptystów XVI wieku, przytaczają różne herezye, które do swych zasad religijnych dołączały zasady polityczne i społeczne. Takimi są Pelagijanie, Waldenczyce, Albigeni, Lollardowie, zwolennicy Wieklefa i Jana Husa. Według dzisiejszych Komunistów, te różne herezye są ogniwami łańcuchu, łączącego ich z kołką Chrystyanizmu. Twierdzenie to co do pierwszej sekty wątpliwe, co zaś do innych weale błędne.

Mnich Wielkiej Brytanii Pelagijusz na początku V wieku był założycielem jednej z najstynniejszych sekt, które zraniły łono Kościoła. Pamiętne pytanie o wolnej woli i o konieczności łaski, były głównymi przedmiotami sporów. Pelagijusz utrzymywał, że człowiek o własnych siłach bez żadnej nadnaturalnej pomocy może się wznieść do najwyższej doskonałości moralnej i uwolnić

siebie z władzy grzechu. Kościół zaś, mniej ufny w siły człowieka, przekonywał, że człowiek chociaż wolny nie może bez pomocy Boga, bez Jego łaski uczynić coś dobrego. Ta zasada, wyprowadzona z głębokiego zbadania przejawisk woli, uderza w samo źródło dumy, wiodącej nas do zbytnej zarozumiałości, do ubóstwienia niedoskonałych cnót naszych; jest ona zarazem źródłem pokory, prostoty serca, charakteryzującej mędrca chrześcijańskiego, a nieznaną dumnym starożytnym filozofom. Główna więc podstawa Pelagianizmu była czysto dogmatyczna. Lecz uczniowie Pelagijusza do tłumaczenia praw moralnych wniesli tego surowego, bezwarunkowego ducha, który charakteryzuje ich mistrza w jego teorii o wolnej woli. Biorąc niektóre zdania Ewangeliczne w literalnym znaczeniu, znieśli zwyczaj przysięgi i utrzymywali, że wyrzeczenie się bogactw jest ściśle obowiązującym. Według ich mniemania bogacz nie może wejść do Królestwa Bożego, kiedy nie sprzeda swych dóbr; nie może się liczyć w rządzie sprawiedliwych, póki je dzierży, nawet gdyby się zupełnie stosował do przepisów religii (1).

Pelagijuszowi przypisują dzieło o bogactwach, w którym Komuniści znajdują wiele zdań wyznawanych przez siebie. Nie wiemy z pewnością,

---

(1) Fleury, *Histoire de l'Eglise*. tom V, str. 410 i 411. Zdania te były podtrzymywane nie przez samego Pelagijusza, lecz przez niektórych jego uczniów w Sycylii.



kto był autorem tego dzieła ; lecz to pewna, że ono nie ma tego charakteru, jaki mu nadają (1). Autor w niém zachęca tylko do zaprzania się, do pogardy bogactw, do dobroczynności ; gwałtownie powstaje przeciw oszukaństwu, grabieżom, kłamstwu, przeciw wszystkim nieprawościom, płynącym z bezrozumnej chciwości. A jeżeli wychwala mierność stanu w niektórych swych wyrażeniach i przypisuje zbytniemu bogactwu przyczynę nędzy biednych, to jedynie dla okazania jak bezrozdumnem jest łaknienie bogactw, które religija i moralność potępiała we wszystkich czasach i pod każdym rządem. Bez zaprzeczenia od podobnych myśli do obalenia własności i ogłoszenia Kommunizmu daleko jeszcze.

Ś. Augustyn zbijał zdanie Pelagijanów o niezgodności posiadania bogactw z życiem chrześcijańskim. Ten dzielny obrońca ortodoksii dowodami poczerpniętymi z pisma Ś. okazał prawność posiadania własności ; rozróżnił obowiązujące przepisy Ewangelii od prostych rad ; wytłómaczył prawdziwe znaczenie prawa o wyrzeczeniu się bogactw, które odwołując się li do trybunału sumienia w zastosowaniu dla ogółu, nie znosi ko-

---

(1) Villegardelle, *Histoire des Idées sociales*, str. 76. Naprawdę wyszukiwali przyczyn, dla których ten autor dzieło *De divitiis* przypisuje Pelagijuszowi. Nie ma o tém wzmianki, ani w powszechnej historii Kościoła, ani w szczegółowych dziejach Pelagijanizmu. (Zobacz Patouillet *Histoire de Pélagianisme*, tom I, str. 9, 29, 34, 59 i 116. Ten autor przytacza wiele dzieł Pelagijusza, zaginionych po większej części).

niecznych warunków życia indywidualów i utrzymania społeczności (1). Nie nie usprawiedliwia uważania za jedno zdań nowoczesnego Kommu- nizmu i niektórych uczniów Pelagijusza wzglę- dem wyrzeczenia się bogactw tego świata. Zda- nia ostatnich są to ostatecznością bez znaczenia, podobną do téj, jaką popełniają inne sekty, oba- lając bezwarunkowo małżeństwa i wszelką łącz- ność płci (2), nie troszcząc się zgoła, że zagłada rodzaju ludzkiego, jako konieczne następstwo, wy- pływa z dziwnej ich nauki. Różnią się one zu- pełnie punktem wyjścia i swą dążnością od zasad, nauczanych przez nowoczesnych przeciwników własności. Kiedy ei odzywają się do żądzy do- brego bytu, do materialnych zachceń; Pelagijanie zachęcają do surowości, do wstrzemięźliwości. Pierwsi powołują biednych do zdzierstwa bogaczy, ukazują swym uczniom widok materialnego szczę- ścia bez granic; drudzy powołują bogatych do do- browolnego zrzeczenia się dóbr, do dążenia za idealną równością w mierności. Jedni wyznają gruby epikureizm, drudzy dochodzą do ascetyzmu.

Prócz Pelagijanów najdawniejszemi sektami, od których Kommuнизм swój początek stara się wy- prowadzić, są: Waldeńczycy i Albigensi (3). Se-

(1) Ś. Aug. Epist. ad Hilarium, 156, 157.

(2) Między innemi tacy byli Docety, o których wspomina Ś. Klemens Aleksandryjski, *Strom.*, III. Wiele sekt mani- chejskich wyznawało też same zasady, według ich material- ne stwarzanie ma źródło w zasadzie złego.

(3) Cabet, *Voyage en Jcarie*, str. 479.—Villegardelle, *Hi-*

kty te odegrały w historii dość ważną rolę; zbadanie więc ich rzeczywistych zasad, sprawdzenie do jakiego stopnia twierdzenia mniemanych ich kontynuatorów są słuszne, jest przedmiotem pełnym interesu. Nie moglibyśmy mieć dokładnego pojęcia o dążnościach nowatorów od X do XV wieku bez głębokiego zrozumienia położenia, w jakim się znajdował Kościół w owój epoce. Nie posiadał już on wówczas czystości i prostoty, które cechowały pasterzy pierwszych wieków. Skoro religija chrześcijańska zapewniła swe zwycięztwo nad gasnącém wielobóstwem, pasterze jój stracili owe silne i surowe cnoty, które ich odznaczały w chwilach nieustannego czuwania i ciągłej walki z nauką wrogów. Żądza panowania, zamiłowanie bogactw i zbytku splamiły serca, które powinny były goreć jedynie ogniem najczystszej miłości. Już w wieku IV biskupi metropolitarni otaczali się zbytkiem Królewskim (1). »Zrób mię biskupem Rzymu, mówił prefekt Pretextus do papieża Damasusa, a ja zostanę chrześcijaninem«. W tym czasie S. Hieronim gorzko się skarży na cheiwość księży, którzy po rozwiązłych Rzymianach odziedziczyli jedynie sztukę wyłudzenia sukcesyj i wyłamywania się za pomocą fideikomizmu z praw, któremi nawet sami Cesarze Chrześcijańscy usiłowali koniecznie ograniczyć ich zaborczą cheiwość. Święty ten narze-

*staires des idées sociales*, str. 84.—Lonis Blanc, *Histoire de la Révolution*, tom I, str. 16.

(1) Ammien Marcellin, księga XXVII roz. 4.

kał na księży i dyakonów w wykwintnym stroju, którzy święty swój charakter uważali jedynie za źródło łatwiejszego przystępu do kobiet, w czém wyprzedzili opatów *eleganckiej pamięci* XVIII wieku (1). Nadużycia te w następnych wiekach jeszcze się powiększyły. Napływ barbarzyńców zamienił wyrachowane zepsucie Rzymian jedynie na więcej barbarzyńskie występki. Opaci i biskupi, zbogaceni szczodrobliwością zdobywców, stali się panami feodalnymi i do powagi duchownej dołączyli władzę polityczną. Będąc właścicielami większej części gruntów, pobierali prócz tego uciążliwą dziesięcinę; a dwór rzymski pochłaniał przez opłatę od beneficjów, przez indulgencje, jałmużnę, ogromną część owoców pracy mieszkańców. Do tak gnębiącego ducha dołączyło się głębokie zepsucie obyczajów, które doszło do najwyższego stopnia w X, XI i XII wiekach. Wiek X przez jednego historyka, gorliwego stronnika papizmu, nazwany został żelaznym wiekiem kościoła (2). Widziano wówczas papieży okrążonych wszetecznicami; biskupów skalanych zbrodniami; księży frymarezających rzeczami świętymi, żyjących z nałożnicami; mnichów próżniaków, trawiących czas na polowaniu, pijatyce i grze, wprowadzających publiczne kobiety do klasztorów i kłócących się o nieprawe swe dzieci. Ta chei-

(1) Hieronym., tom II, str. 165. Zobacz Gibbona i Chateaubrianda, *Les Etudes historiques*, 3-ci Etude, 2-ga część. Ten ostatni nie może być posądzony o stronność.

(2) Baronius.

wość i zepsucie w wielu prowincjach podsycali ukrytą niechęć, objawiającą się w pieśniach i popularnych satyrach, z nich niektóre do nas doszły. Te nadużycia w południowej Francyi, gdzie ludność zachowała najwięcej oświaty i wolności, wyzwały najsilniejszą opozycyą, która się objawiła przez powstanie sekt, stanowczo się oddzielających od kościoła rzymskiego.

Liczba tych sekt, ich pochodzenie, zasady, moralność i sposób życia są przedmiotem ciągłych sporów i najmniej są wyjaśnione w historii. Pisarze katolicycy liczą bardzo wiele tych sekt powstałych w XI i XII wieku, obwiniając je o odnowienie błędów manichejczyków, gnostyków i bredni karpokratów. Takimi są sekty: Petrobruzyanów, Henryanów, Arnoldystów, Esperonów, mających swe nazwy od imion: Piotra Bruyes, Henryka, Arnolda z Breścia i Esperona, herezjarchów skazanych na pastwę płomieni. Nazywają je także od prowincyj, w których zamieszkiwały: Pikardami, Lombardami, Transmontanami; od sposobu ich życia: Apostolicznymi, Katarami (t. j. purytanami), biednymi Lyonjanami, dobrymi ludźmi, Turlupinami (1). Lecz wszystkie one, gdy się zgodzimy nawet na ich rzeczywiste istnienie, gasną przed Albigensami i Waldeńczykami (2) sła-

(1) Jeżeli mamy wierzyć Etymologom, nazwa *turlupin* pochodzi od wyrazu *lupus* wilk i dawana była niektórym sektom, z przyczyny ich blakania się po lasach.

(2) Zródłosłów nazwy Waldeńczyków był przedmiotem sporów uczonych. Jedni wyprowadzają tę nazwę od wyrazu *vauz*,

wnymi liczbą swych stronników, długością swego istnienia, okropnym prześladowaniem, które musiały wytrzymać.

Pisarze protestanścy usiłują dowieść tożsamości Waldeńczyków i Albigensów, starają się większą część sekt, o którycheśmy wspomnieli, oczyścić z manicheizmu i krzyżowania płci, przypisywanych im przez Katolików; ażeby łatwiej dowieść, że one wyznawały dogmata, bronione później przez reformatorów XVI wieku. Pomimo gwałtownych dowodzeń Bossiuet'a musimy przyznać, że korzyść pod tym względem pada na stronę obrońców reformacyi (1).

Czy te sekty były jednoznaczne, lub też zupełnie różne, w każdym razie ze zgłębienia pomników tego wielkiego sporu widzimy niewątpliwie, że się one jedynie odznaczały powstawa-

---

*vallées* dolina, ponieważ doliny Alp były kolebką i głównym pobytom tej sekty; drudzy dowodzą, że ona pochodzi od Valdo, który w 1173 roku wyznawał ich zasady w Lyonie. Inni utrzymują, że jeżeli ta nazwa rzeczywiście pochodzi od Valdo, to zapewne od tego, który więcej jak wiekiem poprzedził pochodzącego z Lyonu.—Zobacz pod tym względem *l'Histoire Vaudois et Albigeois*, przez Pawła Perrin, Lyonnais.—Genewa 1618, roz. 1 i 2.—Jan Leger, *Histoire générale des Eglises vaudoises*, in folio, Lejde 1669, str. 13, 14, 15 i 150.—Bossiuet, *Histoire des Variations* księga XI.

(1) Zobacz pisarzy wspomnianych w poprzedzającym odsyłaczu, także *l'Histoire des Albigeois i Vaudois* przez R. P. Benoist, kaznodzieję zakonu Ś. Dominika, tomów 2, in 12. Paryż 1691. tom I, str. 12, 19 i 267.—Basnage, *Histoire de la religion de Eglises réformées*, in folio. Haga, 1699. Str. 1407 i następnę.—Ten uczony z wielką siłą, lecz nie z mniejszym umiarkowaniem zbijał księgę XI *l'Histoire des Variations*, Bossiuet'a.

niem z wielką energiją przeciw zepsuciu, zbytłom i uciążliwemu panowaniu duchowieństwa. Wszystkie jednozgodnie widziały w kościele rzymskim wszeteczny Babilon, wielką nierządnicę Apokalipsy, i starały się zwrócić religijne formy do pierwotnej prostoty. Chciały one bogatych prałatów, wszechwładnych opatów, próżnujących i rozwiązłych zakonników, zamienić na pasterzy, poświęconych ubóstwu i żyjących na wzór apostołów z pracy własnych rąk.

Waldeńczycy i Albigeusi nie przyjmowali nauki o niezmałalnym charakterze kapłaństwa, o ważności sakramentów, udzielanych choćby przez ręce nieczyste; utrzymywali, że kapłan traci swój charakter przez swe grzechy i zbrodnie i że sakramenta są ważne wówczas tylko, kiedy kapłan, je udzielający, odznacza się cnotą. Zaprzeczali kapłanom duchownej wyższości nad świeckimi i utrzymywali, że każdy chrześcijanin bez wyjątku, jest zdolnym administrować ŚŚ. Sakramenta, byleby się odznaczał moralnością i pobożnością (1). Potępiali cześć oddawaną N. P. Maryi, świętym i relikwjom, fałszywe cuda i obłudną pobożność, indulgeneye, spowiedź uszną i odpuszczanie grzechów (2). Mnogość sakramentów i ceremonij przypisywali jedynie wymysłom duchowieństwa dla wyłudzenia pieniędzy u wiernych. Znieśli śluby

(1) Reynerius, in bibliothecâ Patrum, tom IV, część 2, str. 751.— Phylidorflus, ibid. str. 817.

(2) Reynerius, ibid. str. 750.

zakonne, przysięgę i okrucieństwa kar. Tłómaczyli i zgłębiali stary i nowy testament; utrzymywali, że cześć Bogu powinna być oddawaną w języku narodowym i że dostatecznym jest pacierz, którego nas Jezus Chrystus nauczył (1). Nakoniec zaprzeczali, iżby istota chleba i wina przy konsekracyi miała się zamienić w ciało i krew Pańską, i mieli odrazę do mszy, uważając ją za djabelski wymysł (2).

Pobożność Waldenczyków i Albigensów, czystość ich obyczajów znane są samym ich nieprzyjaciołom. Ś. Bernard, który w 1147 r. w naukach swych powstawał przeciw Henrykowi i Piotrowi de Bruyes zagorzałych Albigensów, tak się odzywa o nich (3): »Ich obyczaje wolne są od zarzutów, nikogo nie uciskają, nikomu nie wyrządzają krzywdy, twarze ich wymizerowane, wymęczone postem; nie pożywają chleba jako próżniacy, lecz pracą utrzymują swe życie« (4). Reynier po przepędzeniu 14 lat między Katharami przyjął katolicyzm i jako inkwizytor kierował strasznym

(1) Pierre de Vaulx — Cernay, *Historja Albigensow*, roz. 2.

(2) Reynierius, in bibliothecā patrum, tom IV, część 2, str. 750

(3) Saint—Bernard, kazanie 45 o hymnach.

(4) Bossiuet, cytując ten artykuł w *Histoira des Variations* w księdze XI, § 143 dodaje: „czy jest coś dziwniejszego od owych sekt Ś. Bernarda? Lecz z tem wszystkiemi są to Manichejczycy, a ich pobożność jest tylko powierzchowną. Patrzenie w głąb tam duma, nienawiść duchowieństwa, żółć przeciw kościołowi; pochłonęły one cały jad obrzydliwej sekty”. W tej uwadze, nacechowanej widoczną niesprawiedliwością, Bossiuet uznaje, że głównym charakterem tych sekt była protestacya przeciw narzućciom Kościoła.



prześladowaniem przeciw Waldeńczykom, jednak zmuszony był oddać sprawiedliwość świętości ich życia. Tacy byli Albigensi i Waldeńczycy. W przedstawieniu ich przez samych nieprzyjaciół nie możemy dojrzeć ani śladu Kommunizmu i Socjalizmu. Pomimo największego naszego starania, z jakim szukaliśmy choćby słabego zarzutu Kommunizmu u pisarzy społecznych, po większej części inkwizytorów, zakonników, księży; nie mogliśmy znaleźć nic, co by choć w części usprawiedliwiało ten zarzut. Ani Piotr de Vault—Cernay, ani Wilhelm de Puylaurens, którzy pisali historią wojny Albigensów, ani bezimienni autorowie broszur w tym przedmiocie (1), nie obwiniają heretyków południowej Francji o Kommunizm. A jednak Piotr de Vault—Cernay był zakonnikiem, wassalem Szimona de Montfort i krewnym opata, jednego z najgorliwszych stronników krzyżowych wojen; Guillaume de Puylaurens był księdzem katolickim, zapalonym wrogiem heretyków. Nakoniec mamy dawne spisy inkwizycyi, zawierające processa przeciw Albigensom, lecz nie znajdujemy w nich zaskarżenia o naukę spólności kobiet i dóbr (2).

(1) Zobacz *Pamiętniki tyczące się dziejów Francji*, zebrane przez Guizota.—Marténe, *Thesaurus anecdotorum* t. V, str. 1778. Tractatus de haeresi pauperum de Lugduno auctore anonymo.

(2) D. Vaissette, *Histoire du Languedoc*, preuves à l'appui, t. III, str. 371, podaje wyciąg ze starożytnego spisu inkwizycyi Karkassony, wyliczający błędy heretyków „Isti sunt articuli, in quibus errant moderni haeretici”.—Zobacz na końcu tomu notę E.

Do tych silnych dowodów, wpływających z milczenia pod tym względem najgłówniejszych nieprzyjaciół Waldeńczyków i Albigenów, możemy dołączyć jeszcze dowody, poczerpnięte z ogółu historycznych wydarzeń. Heretycy w południowej Francji stanowili większą część ludności; zasady ich były wyznawane przez wielką liczbę szlachty i bogatych mieszczan, wspierane przez Wicehrabiów de Béziers, Narbonne i Karkassony, przez Króla Piotra Aragońskiego, który z ich przyczyny prowadził zaciętą wojnę. Po większej części ci książęta poginęli w ich obronie. Jakże przypuścić, żeby ci Królowie, ci panujący książęta, ci szlachetni rycerzy nie tylko tolerowali, lecz wspierali z narażeniem nawet swój władzy i życia swego sektę, wyznawającą obalenie wszelkich odznaczeń się społecznych i ogólne zdzierstwo.

Łatwo pojmiemy tę sympatyą wyższych klas dla sekt dyssydenckich, gdy, wsparci dokumentami, pochodzącymi od samych katolików, przypuścimy, że te sekty oburzały się jedynie na posiadanie własności przez księży; własności poddańczej, która, będąc wyposażeniem wysokich funkcji duchownych i pewnych nieustających zgromadzeń, groziła zalaniem całych krajów; lecz że szanowały własność świecką i feodálną. Te zasady przynosiły widoczną korzyść szlachcie i mieszczanom, wezwanym do odziedziczenia spuścizny po duchowieństwie i po zakonach. Szlachta przy zdarzeniu nie ociągała się z ich zastosowaniem. Rzeczywiście duchowieństwo oskarżało szlachtę

Languedoku o przywłaszczenie, o grabież dóbr kościelnych i zakonów (1). Od téj chwili widzimy tak często się powtarzający ten związek naturalny między władzą doczesną, arystokracją szlachecką i duchownymi wrogami kościoła. Widzimy podobny związek w Anglii pod Wicelcem, w Czechach w epoce wojen hussyckich i później jako jedną z głównych przyczyn powodzenia reformacyi XVI wieku w większej części Europy. Kiedy protestacya przeciw nadużyciom duchowieństwa przyjęła charakter czysto filozoficzny, czyż nie widzieliśmy odnowienia tegoż związku i Woltera doń przyzywającego monarchów i szlachtę.

Lecz czyż potrzebujemy wniosków i analogii dla oczyszczenia Albigensów i Waldenńczyków od zarzutu Kommunizmu? Czyż nie mamy bezpośrednich dowodów, dokumentów od nichże samych pochodzących, a sięgających epoki poprzedzającej krzyżowe wojny. Tam znajdziemy wyłożone ich zasady, ujrzymy wyraźnie odróżnione prawo własności od nieprawych bogactw duchowieństwa; potępienie tych ostatnich obok ustanowienia nietykalności piérwszego.

Kościół Waldenńczyków, które się bez przerwy utrzymały w dolinach Alp od XII wieku, a w wieku XVI się złąły z wyznaniem kalwińskiem, zachowały starożytne traktaty o religii i moralności, niektóre sięgające XII wieku. W 1658 r. pa-

(1) Zobacz Piotr de Vaulx—Cernay, passim.

storowie Waldeńscy wręczyli oryginalne rękopisma Morlandowi, nadzwyczajnemu sekretarzowi Cromwella, który je złożył w bibliotece Uniwersytetu Kambrydzkiego (1). Z tych pomników najważniejszym jest poemat *Nobla Leiczon*, zawierający ogół nauki Waldeńczyków i Albigenów, z datą 1100 roku, napisany w dyalekcie romańskim, którym w owój epoce mówiono w południowej Francji, a który został za naszych czasów wyjaśniony uczoną pracą Raynouarda (2).

(1) Léger, *Histoire générale des Eglises vaudoises*, str. 21.

(2) Bossiuet, odmawiając autentyczności dziełom Perrina i Légera, a szczególnie *Traktatowi o Antychryście* z roku 1120, dowodzi, że język w nim użyty jest zanadto nowoczesny i że się bardzo mało różni od prowansalskiego znaczonego nam. „Nie tylko, mówi on, język Villehardouina, piszącego w sto lat po Piotrze de Bruyes, lecz i język tych „nawet, którzy po nim pisali, jest daleko starożytniejszy i „mniej zrozumiały, jak język, który odnoszą do roku 1120; „tak dalece, że nie może być grubszego żartu nad podanie „nam tego poematu za bardzo starożytny”. (Bossiuet, *Histoire des Variations*, księga XI, § 126). Podobne dowodzenie dziwném jest w ustach uczonego biskupa z Meaux. Czyż Bossiuetowi nie wiadoma była różnica, istniejąca w średnich czasach, między dyalektem południowym i północnym Francji, między mową *d’Oil d’Oc*? Geoffroy de Villehardouin w dyalekcie północnym francuzkim, inaczéj Wallon, lub pikardyjskim, *li mareschaux de Champagne*, jak się sam wyraża, pisał *Histoire de la conquête de Constantinople*. Jakież więc można utworzyć stosunek między językiem jego i tym, w którym jest napisany poemat Albigenów. Francuzki Wallon był jeszcze tylko niekształtnym prowincjonalizmem, kiedy romański południowy, całkowicie wyrobiony i pełen harmonii, miał swoją znakomitą literaturę i mówiono nim w większej części Europy. Ten piękny język zaginał wraz z cywilizacją południowej Francji w czasie strasznych wojen Albigenów, tego prawdziwego napływu barbarzyńców na te bogate, wolne i oświecone prowincye.

Ten poemat, prócz skromnej historii i nauki starego i nowego testamentu, zawiera porównanie praw Mojżesza z Ewangelią i skargi dyssydentów na kościół rzymski, które się zupełnie zgadzają ze wzmiankowanymi przez nas według katolickich pisarzy XII i XIII wieku. Zupełny brak zasad kommunistycznych w tym dziele, wyraźne potwierdzenie dziesięciorga przykazań i Ewangelii, które nakazują poszanowanie cudzej własności, uświęcają małżeństwo i obowiązki familijne: to wszystko nie zostawia żadnej wątpliwości o charakterze herezji XIII wieku (1).

Możemy jeszcze zacytować *Traktat o Antychryście* z 1120 w narzeczu Vaudois, apologię Waldeńczyków do Władysława Króla Węgierskiego w 1508 r. i wiele innych pomników, wspomnianych w dziełach Perrina i Jana Légera. Nakoniec powinniśmy zauważyć, że nieliczne stowarzyszenie Waldeńczyków, które od XIII w. przetrwało w dolinach Dauphiné i Pijemontu wśród wojen i prześladowań często okropnych, zawsze miało za podstawę zasadę osobistej własności. Nigdy członkowie tego towarzystwa nie wiedli życia wspólnego, które bez wątpienia musieli uważać za gorszące naśladowanie reguł zakonnych,

---

(1) *La nobla Leiczon, le novel sermon*, i t. d. i inne pomyśle religijne Waldeńczyków zawarte są w dziele Raynouarda: *Recueil des poésies originales des troubadours*, t. II, str. 73 i nast. Ten uczony, bardzo zdolny sędzia w podobnym przedmiocie, wcale nie wątpi o autentyczności tych pomników.

będących u nich w obrzydzeniu (1). Jakim więc sposobem opinija, oskarżająca Waldeńczyków i Albigeńców o dążenia kommunistyczne, mogła się ustalić pomimo faktów i powagi, tak widocznie temu zaprzeczających. Przyczyną tego są spotwarzające objaśnienia dogmatów zwyciężonej partyi przez niektórych pisarzy katolickich, żyjących w kilka wieków po wojnach krzyżowych. Waldeńczycy nie uważali małżeństwa za sakrament; Albert de Capitaneis legat i inkwizytor XV wieku, opierając się na tém, obwinił ich o najobrzydliwszą rozpustę. Waldeńczycy naganiłi duchowieństwu posiadanie ogromnych bogactw i utrzymywali, że pasterze duchowni nie powinni nie posiadać, przynajmniej jako duchowni; to było dostatecznym dla Klaudjusza Rubis, piszącego historią Lyonu w 1604 r., aby ich przedstawił jako stronników wspólności dóbr (2); nakoniec Bossuet, mówiąc o tym samym fakcie, nie wahał się jeszcze dodać: »ciągnie to za sobą konieczność »wprowadzenia wspólności we wszystko i ustanowienia mniemanego ubóstwa apostołskiego, »którem się ci heretycy szczycą» (3). Oto jakim

(1) Zobacz Perrina *Histoire des Albigeois et des Vaudois*, str. 18.

(2) Ten sam Klaudjusz Rubis oskarża Waldeńczyków o czaroksięstwo; zbrodnia ta, mówi on, tak często się łączy z herezjami. Stąd możemy sądzić, jaką ma wartość w ustach jego zarzut Kommunizmu.

(3) Bossuet, *Histoire des variations*, księga XI, § 94.— Biskup z Meaux, cytując według Reyniera błędy Waldeńczyków, porównywa artykuł, w którym oni dowodzą, że ani ziemia, ani lud nie powinienu być dzielony, z artykułem potę-

sposobem opinija o sektach Languedoku była sfałszowaną w skutek wnioskowań głównych sprawców wojen krzyżowych i współczesnych inkwizytorów. Smutny, lecz bardzo się często powtarzający przykład sfałszowania, jakiemu nakoniec ulega historyczna prawda pośród walk stronnictw!

Okrucieństwa żołnierzy Montforta, zniszczenie cywilizacji połowy Francji, srogość inkwizycji, utworzonej przeciw nieszczęśliwych sekciarzy Languedoku i Prowansalu, nie mogły zniszczyć ich nauki. Zwyciężeni i wygnani roznosili po całej Europie nasiona nieposłuszeństwa kościołowi (1). Tym sposobem powstałi Lollardowie, Wiclef i Jan Hus.

Lollardowie otrzymali imię od swego założyciela Walthera Lollarda, który się urodził w Anglii pod koniec XIII w. i nauczał w Niemczech w 1315 r. Według Waldeńczyków Lollard zaczerpnął u nich swe zasady i był jednym z ich ministrów. Jakkolwiek bądź, to pewna, że jego za-

---

piającym posiadanie dóbr przez duchowieństwo; a przez to porównanie stara się utwierdzić czyniony in zarzut Kommunizmu. Lecz gdy się zastanowimy nad tekstem przytoczonym, widzimy, że on zawiera li proste zaprzeczenie dzielenia ziemi na narody, często z sobą nieprzyjaźne, a nie zaś atak przeciw własności. Przeciwnie Waldeńczycy nigdy nie obalali własności świeckiej. Od XII w. wyznawali oni naukę, uważaną zwozajnie za nowoczesną, o jedności rodu ludzkiego i wyprzedzili naszą epokę, nie przyznając prawności karze śmierci, z takim barbarzyństwem szafowanej w owych czasach.

(1) Po wojnie krzyżowej przeciw Albigenom powstały nowe kościoły w Czechach i w górach Kalabrii, prócz istniejących w niedostępnych wąwozach Dauphiné i Pijemontu.

sady mają wielkie podobieństwo z ich zasadami. Odrzucał on ceremonie kościelne, wstawianie się świętych, użyteczność świętych sakramentów i srogo krytykował księży i biskupów, którzy go oskarżali: jakoby miał dziwaczną sympatyę ku diabłom, jakoby utrzymywał, że buntowniczy anieli niesprawiedliwie byli wygnani z Nieba i że ich przeciwnicy będą potępieni na wieki. Przypisywali mu, iż potępiał małżeństwo, uważając je za uprawnione wszeteczeństwo i zalecał wolność obyczajów (1). Te zaskarżenia inkwizytorów, którzy potępiłi Lollarda na spalenie, nie zasługują na żadną uwagę i nie mogą usprawiedliwić czynionego mu zarzutu Kommunizmu. Zdaje się prawdopodobniejszém, że ten herezyarch przestawał li na rozsiewaniu nauki Waldeńczyków, nieprzyjaznych przewadze papieżów i panowaniu duchowieństwa. Lollard w ciągu swego życia miał mnóstwo uczniów w różnych prowincyach Niemiec; liczono ich do 80,000. Schwytany w Kolonii w 1322 r.; potępiony przez inkwizycyą, Lollard wytrzymał okropną karę ogniową, nie okazując najmniejszego strachu, ani żalu. Przeciw jego zwolennikom wzniesiono, jak się wyraża jeden pisarz katolicki, ogromny pożar. Te okrucieństwa powiększyły tylko ich liczbę. Jedni schronili się do Anglii, gdzie utworzyli sławną partyą, która uwieczniła imię założyciela sekty; inni w góry Czeskie, gdzie ich

(1) Dupin, wiek XIV.— D'Argentré, *Collect... judicior*, tom I.—Pluquet, *Dictionnaire des Hérésies*.



idee z czasem znalazły potężnych tłumaczy. We dwa lata po śmierci Walthera Lollarda, w Anglii urodził się John Wiclef, któremu przeznaczoną była obrona tych samych zasad i którego pamięć miała być podobnie spotwarzoną. Pobieźny rys życia jego jest koniecznym dla dokładnego pojęcia prawdziwej wartości jego politycznych zasad dziwnie sfalszowanych. Wiclef, będąc jeszcze uczniem w kollegijum Mertona przy uniwersytecie Oxfordzkiej, powstawał na świeckie duchowieństwo i zakony, szczególnie na żebrzące, które uważał za nieużyteczny ciężar społeczeństwa. Nie przeszkodziło mu to jednak, zostać kapłanem i obleczony sukienką duchowną nie zaniedbał powstawać na dwór rzymski i na nadużycia rządów duchownych.

W 1366 r. papież Urban V zażądał od Edwarda III, by w imieniu Anglii i Irlandii złożył mu hołd i wypłacił zaległą od trzydziestu dwóch lat daninę, którą Jan bez-ziemi obowiązał się opłacać stolicy Apostolskiej; Edward nie okazał się skorym do tego. Wiclef energicznie bronił praw Króla przeciw zakonnikowi, który popierał domaganie się Papieża. Gorliwość jego zjednała mu opiekę Edwarda, syna jego ks. Lancastra i wdowy po Książęciu Czarnym, matki Księcia Gallii, który później został królem pod imieniem Ryszarda II. Papież ze swój strony okazał Wiclefowi niezadowolenie, odmawiając mu rektorstwa nowo-założonego kollegijum w Oxfordzie i biskupstwa Vigoorskiego. Król dla wynagrodzenia tego

powierzył mu ważną dyplomatyczną misją i nadał bogate probóstwo Lutterworth. Teoretyczne opinie Wielefa o papieżstwie w skutek tych okoliczności zostały zatrute całą urazą osobistą kłótni i przecierpianych niesprawiedliwości.

Wkrótce Wielef otwarcie powstał przeciw Rzymowi, przeciw doczesnej władzy papieżów i ich duchownej przewadze; zaprzeczył kościołowi rzymskiemu pierwszeństwa przed innymi kościołami; nie przyznawał arcy-biskupom i biskupom wyższości nad prostymi księżmi. Na wzór Albigenów i Waldenńczyków utrzymywał, że księża i zakonnicy, jako tacy, nie powinni posiadać własności; że w skutek nieprzykładnego życia tracą świętość swego charakteru i w podobnym razie władza świecka ma pełne prawo pozbawić ich uposażenia. Wymierzanie sprawiedliwości przez duchownych jest, jak on dowodził, przywłaszczeniem, ponieważ prawo sądenia należy wyłącznie do Książąt i władzy cywilnej; Król ani Królestwo nie mogą nigdy ulegać powadze żadnej biskupijskiej stolicy, żaden duchowny nie może pełnić cywilnego urzędu; dobra kościelne powinny być użyte na pokrycie publicznych rozehodów dla zmniejszenia podatków, które ciężą na biednych. Dalej utrzymywał, że kościół angielski powinien się ogłosić niepodległym od stolicy apostolskiej. Poźniej zaczął obalać niektóre dogmata katolicyzmu. Zaprzeczył, aby istota chleba i wina mogła się przemieniać w ciało i krew pańską przy konsekracyi; potępił uszną spowiedź i utrzymywał, że obecność

kapłana nie jest konieczną przy małżeństwie, które jest ważnym skoro nastąpiła z obu stron ugoda. Nakoniec twierdził, że przysięga, jako przeciwna prostocie ewangelicznój, powinna być wzbronioną. Zasady te są bardzo podobne do zasad Waldenczyków i Albigensów (1), niemniej także zbliżają się do zasad Lollardów, którzy wówczas tworzyli w Anglii bardzo liczną sektę.

Nie będziemy się zajmowali teologiczną teorią Wiclefa o łasce, o przeznaczeniu i niezmiennej konieczności działań ludzkich; dostatecznym będzie, gdy się przekonamy, że głównym charakterem jego społecznej i politycznej teorii jest powstawanie przeciw władzy Papieżów i dążenie do podbicia Kościoła pod władzę państwa. O zaprzeczeniu własności, o Kommunizmie nie ma w nich ani wzmianki. Wiclef przede wszystkim był obrońcą panów feudalnych i Króla przeciw duchowieństwu i Papieża. Tak i Luter reformę religijną poddał pod władzę doczesną. Brakowało Wiclefowi, być może, tylko umysłów lepiej przygotowanych i ogromnej potęgi druku dla dokonania reformy, przeznaczonej Lutrowi.

Związki Wiclefa ze świeckimi możnymi okazały się w całej pełni, gdy Papież Grzegorz XI, przestraszony postępem jego nauki, zapozwał go do stawienia się przed arcybiskupem Kantorberg-

---

(1) Lenfant, *Histoire du concile de Constance*, tom I, str. 208.—Rapin Thoiras, *Histoire d'Angleterre*, tom III, str. 295.—Hume, *Histoire d'Angleterre*, tom III, str. 140.

skim i biskupem Londynu. Stawił się Wielef w towarzystwie księcia Lankasteru, lorda Percy, wielkiego marszałka Anglii i z otwartą protekcją księżnej Gallii. Nie zgodził się zdjąć biretu i odpowiadać jako obwiniony; rzucił tylko kilka tłumaczeń, jakby chodziło jedynie o proste rozmówienie się. Prałaci nie ośmielili się go potępić. Księżę Lankasteru uniosł się do tego stopnia, iż oburzony lud katolicki powstał i chciał spalić jego pałac.

Te wydarzenia rzucają jasne światło na postępowanie i naukę Wielefa. Są one dowodem do jakiego stopnia błędzą ci, którzy go przedstawiają jako fanatycznego rewolucjonistę, podburzającego mieszkańców przeciw porządkowi społecznemu i politycznemu. (1)

Prawda, że za życia Wielefa Anglija była teatrem ogromnych zaburzeń klas niższych, których szczegółowy opis zostawili nam Walsingham, Knygton i Froissart; lecz Wielef był zupełnie obcy tym zaburzeniom, które zresztą wcale nie miały charakteru komunistycznego. Wielki bunt Wat Tylera i Johna Balla, Jack Straw i innych był straszną protestacją mieszkańców, obciążonych ogromnymi podatkami, gnębionych zuchwałą władzą feodalnej arystokracji, duchowieństwa

---

(1) Ludwik Reybaud tak o nim mówi: „Herezjarch Wielef, „wspomagany stu tysiącami Lollardów, zagroził Anglii i doprowadził ją do tego, iż musiała się lękać powszechnego zamieszania.” (*Etudes sur les Réformateurs modernes*, tom II, § 2, str. 91).

i prawników. Bunt ten ma wielkie podobieństwo z powstaniem włościan niemieckich w XVI wieku, o którym obszerniej powiemy w następującym rozdziale.

Domagania się większości zbuntowanych były: obalenie niewoli, zupełna wolność handlu na targowiskach miast i wsi, zniesienie praw miejskich i feodalnych, zamiana pańszczyzny i osobistego poddaństwa na opłatę pobieraną od produktów ziemi, zmniejszenie czynszu do czterech pensów (pens = 5 gr. pol.) od włóki, przebaczenie zbrodni i występków popełnionych w czasie rewolucyi. Na nieszczęście to ostatnie domaganie się koniecznym się stało dla huntowników, oddanych najwystępniejszym bezprawiom.

Prócz partyi, przestającej na tych domaganiach się, jak się zdaje, była jeszcze radykalniejsza partya, żądająca zniesienia szlachectwa i słusniejszego rozkładu gruntów, zgromadzonych w rękach zdobywczej arystokracji. Głównymi przywódcami téj partyi byli John Ball, ksiądz z Maidstonu, którego słusznie czy nie słusznie przedstawiono jako ucznia Wielefa i Wat Tyler (Walter le Tuilier). John Ball, przemawiając do ludu, nauczał go o równości, o obaleniu hierarchyi duchownej i szlacheckiej. Radykaliści z oklaskami rozchodzili się, śpiewając:

„When Adam delved and Eva span,

„Who was then the gentleman?...”

(Kiedy Adam kopał rydlem a Ewa przędła, gdzie

wówczas był szlacheć?..). Co im jednak nie przeszkadzało przyrzec apostołowi równości Arcybiskupstwo Kantorbery i godność kanclerza Anglii po dokonaniem zwycięztwie.

W głoszeniach rewolucjonistów angielskich XIV w. widzimy wielkie podobieństwo z żądaniami, zawartymi w artykułach francuzkich états-généraux. Pamiętna noc 4 Sierpnia uskuteczniła marzenia najzapaleńszych stronników Wat Tylera i John Balla. Jakiem więc prawem społeczeńsi nam Komuniści mniemają, iż są połączeni z tymi ostatnimi, kiedy sami uważają tryumf 89 roku jedynie za uświęcenie tyranii nowego rodzaju. Wiemy jakimi środkami powstrzymano zaburzenia angielskie w 1381 r.; one są zarówno godne potępienia, jak i środki, które służyły owym zaburzeniom do otrzymania chwilowego powodzenia. Poczynione ustępstwa zostały cofnięte, gdy większa część zbuntowanych dobrowolnie się rozpierchła; Wat Tyler zamordowany w zdradzieckim rendez-vous; zgwałcona amnestya; sędzia Tresilian, godny poprzednik Scroggs'ów i Jefferies'ów, przebiegał wzdłuż i wszerz Angliją z szubienicą i żelazną obręczą dla wzbronienia nawet tajemnego pogrzebu potępionych: oto potworny obraz przedstawujący zwycięztwo normandzkiej arystokracji.

Bez wątpienia rewolucyoniści splamili siebie niszczeniem wszystkiego i morderstwami, lecz szanowali władzę królewską i domagali się li sprawiedliwych ustępstw. Utrzymanie kart wyzwo-

lenia udzielonych im przez Ryszarda II, odmłodziło Angliję i zapewniło jej już w wieku XIV dobrodziejstwa organizacyi społecznej, których Francya zaczęła zaledwo używać od XIX w. (1)

Przez cały ciąg rewolucyi, Wielef zostawał w swoim probóstwie Lutterworth; gdy ona ustała, nie był wzywany przez trybunał, ustanowiony przeciw sprawcom rewolucyi. I chociaż sobor zgromadzony w Londynie w 1382 r. potępił wiele z jego zasad, umarł on jednak spokojnie w 1385 r.; co dowodzi, że Wielef był obcym tym zaburzeniom. Rapin Thoiras, chcąc go oczyścić od podobnego zarzutu, czyni uwagę, że rewolucya nie miała żadnych cech, odznaczających wojny religijne i trwała tylko dni trzydzieście. A smutne doświadczenia uczą nas, że wojny religijne trwają najdłużej i są najzawziętsze.

Z dzieł Wielefa, zaniesionych do Czech przez jednego szlachcica Czeskiego, Jan Huss czerpał natchnienie dla swych nauk, które miały ten sam charakter, jaki znajdujemy w naukach jego poprzednika; były to gwałtowne powstawania na powagę Papieża, bezprawia kościelne, bogactwa duchownych i na nadużycia zakonów (2), lecz nie znajdujemy w nich dążenia kommunistycznego. Reformator czeski nie był zgoła wrogiem szlach-

(1) Powstanie włościan we Francyi w XIV w., znane pod imieniem *Jacquerie*, ma jednakowe cechy z powstaniem angielskiem.

(2) Lenfant, *Histoire du concile de Constance*, in 4. t. I. str. 412—416.

ty i magnatów; przeciwnie, jak jego poprzednik Anglik, jak heretycy Languedoccy, tak i on znalazł podporę w świeckiej arystokracji. Jan Huss wcale nie był, jak go przedstawiają pisarze socjalistowscy, biednym proboszczem, nauczającym zgromadzonych poddanych o zrównaniu majątków. Będąc rektorem uniwersytetu pragskiego, spowiednikiem Zofii Bawarskiej królowej Czech, dobrze znał możnych i był w bliższych stosunkach z osobami dworu, z których wiele towarzyszyło mu na sobor do Konstancyi. Cała szlachta czeska interesowała się losem swego reformatora i powstała, by się mścić śmierci jego.

Po śmierci Jana Husa i Heronima z Pragi na sztandarach Hussytów, biegnących do walki, nie było godła ani równości, ani wspólności dóbr (1). Przed ich szeregami niesiono kielich drewniany, godło Komunii pod dwiema postaciami (2) i równości duchownych ze świeckimi. Szanując wieżycę zamków magnackich, całą oni nienawisć skierowali przeciw bogatym prałatom i bogatym zakonom. Sami ich naczelnicy odznaczają się urodzeniem, lub bogactwem. Sławny Zyska był szlachcicem, szambelanem króla Wencysława. Mikołaj z Hussinetz, dzielący z Zyską dowództwo,

(1) Zobacz na końcu dzieła notę F, wyznanie wiary Taborytów, najęzaltowańszych z pomiędzy Hussytów.

(2) Komunjia pod dwiema postaciami była ustanowioną w Czechach w 1414 r. przez Jacobela i Piotra z Drezna, nie zaś przez Husa, który wówczas był uwięziony w Konstancyi; on tylko ją potwierdził w jednym ze swych listów.



wielu z generałów, którzy po nim nastąpili, należało także do klasy wyższej i nie gardzili ani swém pochodzeniem, ani bogactwem. (1)

Niektórzy pisarze mniemają, że w Czechach w owych czasach utworzyła się sekta Pikardów, czyli Adamitów, obalająca rodzinę i własność. Według tych pisarzy, ci obłąkani żyli w lasach zupełnie nadzy, tam urzeczywistnili sławny ów stan naturalny, wymarzony gorączkową wyobraźnią Rousseau. Lecz ciż pisarze utrzymują, że liczba ich nie przewyższała kilkuset i że Zyska, oburzony ich sprośnościami, do szczytu ich wyniszczył. Na sławę rodu ludzkiego śpieszmy dodać, że bezceństwa tych Adamitów podane są w wątpliwosc przez nowszych pisarzy głębszej nauki i pełnych surowej sumiennosci. (2)

Tak więc ani Albigensi, ani Waldeńcy, ani też uczniowie Wiclefa i Jana Hussa nie bronili zasad wspólności dóbr i zupełnej równości (3). Fakta i niewzruszona powaga obalają więc za

(1) Lenfant, *Histoire du concile de Bâle et de la guerre des Hussites*.

(2) Zobacz rozprawę Beausobre'a o Pikardach, albo Adamitach, następującą po *Histoire du concile de Bâle*, Lenfant'a. Według Beausobre'a Pikardzi byli to Waldeńcy, pochodzący z Francji, odróżniający się od Hussytów jedynie przez zaprzeczenie prawdziwej przytomności Boga w Eucharystji.

(3) Oprócz Waldeńczyków, Albigensów, Lollardów i Hussytów, widziano w peryodzie, zawartym od XII do XVI wieku, wiele różnych, rodzących się i mknących mistycznych sekt, dziwne mających pojęcie o posiadaniu dóbr doczesnych. Tacy byli: Fratrycelli czyli Freroci, Beggard'owie, Dulciniści i inni. Na końcu tego dziełka podamy ciekawe szczegóły o tych dziwnych sektach, które odegrały nieznaczącą rolę.

śmiałe mniemania zwolenników tych błędnych zasad, zbijają uwodzące teorye pisarza, okrywającego najradykałniejszy Kommunizm pozorem organizacji pracy. Napróżno ten pisarz poświęcił cały swój talent dla wykazania istnienia, Bóg wie jakiej, szkoły braterstwa przez długie wieki, a której sam jest twórcą. Dzieje obalają te wszystkie przypuszczenia i wcale nie wspierają wyrachowań fałszywych genealogów, usiłujących z nieszczęśliwych poprzedników, często występnych reformatorów 89 r., uczynić zwiastunów Babeufa i dzisiejszych jego naśladowców. Komunisci i Socjaliści znajdują zaledwo swych prawdziwych poprzedników li w Anabaptystach XVI w., nigdzie zaś więcej. Czas byśmy rozwinęli obraz tragicznych dziejów tych fanatyków.

## ROZDZIAŁ VIII.

## ANABAPTYŚCI (1). — PERYOD 1-szy.

Kommunizm XVI wieku.— Stork.— Münzer.— Wojna włościan.— Dwanaście artykułów.— Powstanie kommunistyczne.— Bitwa pod Frankenhausen.— Śmierć Münzera.

Wiek XVI jest epoką rozpoczęcia się tego ruchu myśli, który przez długi ciąg wojen, rewolucyj i okropności doprowadził ludzkość do zupełnie nowego stanu politycznego i społecznego. Konstantynopol upadł pod ciosem Mahometa II, nauki Greckie rozniesione po całej Europie przez uciekających ze wschodniego cesarstwa, świat nowy odkryty i podbity; oto ważne fakta, które wzruszyły gwałtownie umysłem ludzkim, wyzwały go

(1) Dla uniknięcia częstych cytacyj wymienię tu źródła, którychem się radził przy skreśleniu historyi Anabaptystów w tym i następnym rozdziale. Co do wojny włościan radziłem się: Gnodaliusa *Rusticanorum tumultuum vera historia*.— A. Weil, *La guerre des Paysans*.— Względem właściwych Anabaptystów: Meshoviusa, *Historiae anabaptisticae libri septem*, in 4-to Coloniae, 1617.— Heur. Otteij, *Annales anabaptistici* in 4-to, Bäle, 1692.— Conradi Heresbachii, *Historia anabaptistarum monasteriensium*, 1650, Amsterdam.— Le P. Catrou, *Histoire des Anabaptistes*, in 4-to, Paris, 1706.— *Histoire de anabaptistes*, niewiadomego autora, ogłoszona w Amsterdamie, 1700, in 12.

z długiego średniowiecznego uspienia, a świeżo wynaleziony druk odkrył nowe drogi, któremi potok idei mógł się rozlać po Europie.

W tym czasie zjawił się Luter. Władza papieżów, wzruszona już wojnami hussytów i zgorzeniem Borgiów, gubiła siebie w opinii ludów przez sprzedaż indulgencyj, w celu dostarczenia dochodów na zbytkowe panowanie Leona X. Zakomnik Wittembergski, uzbrojony zasadą wolnego tłumaczenia i ogromną nauką, w 1517 r. powstał przeciw władzy papieżów i ogłosił religijną emancypacją człowieka. Połowa Niemiec odpowiedziała na jego wezwanie i reformator, podtrzymywany powszechną sympatją, wspierany przez szlachtę niemiecką, bezkarnie urągał pionom Watykanu i dekretem cesarstwa.

Ten zawzięty wróg powagi religijnej, bronił jednak powagę polityczną. Zalecał bierne postępowanie władzy doczesnej i uswięcił despotyzm panujących wprowadzeniem doktryny prawa boskiego.

Bezsilne rozróżnienie! Zasada nie ulega podobnym ograniczeniom. Prawo oporu i wolnego roztrząsania raz ogłoszone, musi napotkać umysły śmiałe i logiczne, które go przeniosą z religii do polityki. Takimi właśnie byli: Mikołaj Stork i Tomasz Münzer, założyciele Anabaptystów.

W 1521 r., kiedy Luter, unikając prześladowań cesarza, schronił się w tajemnicze zacisze Wartbourgu, Mikołaj Stork, jeden z jego uczniów, zaczął nauczać w Wittembergu, iż chrzest dzieci

jest nieważnym, że dorośli powinni być powtórnie chrzczeni; stąd powstało nazwanie Anabaptystów czyli nowochrześciców, nadane sekcie przez niego utworzonéj. Carlostadt przyjaciel i nauczyciel Lutra, Grzegorz More, Gabriel Didyme i sam Melancthon, napojeni nauką Lutra, podzielali tę opinią, która z początku miała tylko charakter czysto teologiczny; lecz wkrótce uczniowie Storcka prześcignęli swego nauczyciela, który zmuszony był iść za ich dążeniem. Głosili oni, że zasadą religii, moralności i prawa powinien być li tekst Ewangelii; natchnienie zaś osobiste—najwyższém prawém w tłumaczeniu tego tekstu. Zachęcali uczącą się młodzież do zaprzestania prac umysłowych dla ręcznych. Widziano Carlostadta, szanownego wiekiem i nauką doktora, odzianego w grubą sukmanę, przebiegającego ulicę Wittembergu i zapytującego rzemieślników i kobiet o znaczenie ciemnych miejsc Pisma Ś. Ponieważ Bóg, mówił on, w swojej przedwiecznej mądrości ukrywa przed mędracami głębokie znaczenie swój nauki, a małuczkich w nie wtajemnicza; do nich zatem powinniśmy się udawać w rzeczach wątpliwych. Widziemy więc, że nie jeden tylko nasz wiek jest bogaty w dziwne panegiryki na pochwałę ciemnoty. Wkrótce Carlostadt, uprzedzając Zwingla, zaprzeczył obecności Chrystusa w Eucharystyi, potępił obrazy i odnowił w Wittembergu spustoszenia obrazobórców.

Luter, przestraszony tym gwałtownym ruchem, opuścił swoje schronienie, pośpieszył do Wittem-

bergu dla powstrzymania powagą swego słowa tych uniesień, które przeszły granice przez niego naznaczone reformacji. Udało mu się wkrótce przyciągnąć ku sobie wielką część mieszkańców. Melancton, którego słodycz duszy nie mogła się pogodzić z zuchwalstwem tych nauk, wyrzekł się ich i pogodził się z pierwszym swym nauczycielem; lecz Stork i główniejsi jego zwolennicy trzymali się upornie przy nich; w skutek więc doganań się Lutra Elektor Saski ogłosił edykt, wyganiający ich z Wittembergu.

Pomiędzy uczniami Storcka znalazł się człowiek, który z zasad Anabaptyzmu wyprowadził ostateczny wynik i naukę czysto religijną zamienił na socyalną i polityczną, był nim Tomasz Münzer. Z zasady równości wiernych w obliczu Boga i braterstwa chrześcijańskiego wyprowadził on bezwarunkową polityczną równość, obalenie wszelkiej doczesnej władzy, ogólne zdzierstwo i wspólność dóbr. Zapalony, entuzyasta, obdarzony wymową przekonywającą tłumy, z fizyognomiją pełną wyrazu, przebiegał miasta i wsie Saksonii, jako apostoł nowej religii i podburzał mieszkańców swemi kommunistycznemi głoszeniami. »Wszyscy-  
 »śmy bracia, wołał do zgromadzonego tłumu,  
 »i wspólnego mamy ojca w Adamie. Skąd więc  
 »ta różnica pozycyi i bogactw, którą tyranija wprowadziła między nami i możnymi świata? Dla  
 »czego jęczemy w nędzy, przygniecceni pracą, kiedy oni opływają w roskoszach? Czyż nie mamy  
 »prawa do równego działu dóbr, które według

»swój natury powinny być podzielone na części  
 »równe między ludźmi. Ziemia jest dziedzi-  
 »ctwem wspólnem, dział nasz wydarto nam!  
 »Kiedyżeśmy to ustąpili naszą część ojcowi-  
 »zny? Niech nam pokażą kontrakt tego ustę-  
 »pstwa! Magnaci wieku, cheiwi przywłaściciele  
 »wróćcie nam dobra, któreście dzierżyli w swój  
 »niesprawiedliwości! Nie tylko jako ludzie mamy  
 »prawo do równego podziału korzyści z bogactw,  
 »lecz i jako chrześcijanie. Azali nie widziano u  
 »kolbki chrześcijaństwa Apostołów, dzielących  
 »u stop ich składane pieniądze według potrzeby  
 »każdego wiernego? Czyż już nigdy się nie docze-  
 »kamy powrotu tych błogich czasów? I ty, nie-  
 »szczęśliwa trzodo Jezusa Chrystusa, wiecznie  
 »masz jęczeć pod uciskiem, pod przewagą ducho-  
 »wienstwa i władzy doczesnej!«

Łatwo przewidzieć ogromny wpływ podobnej  
 mowy na nieokrzesanych i ciemnych włościanach,  
 upadających pod ciężarem dziesięcin i służebni-  
 ctwa feodalnego. Bez wątpienia słuszniem i pra-  
 wniem jest powstanie w imie równości i brater-  
 stwa przeciw tyranii i cheiwości prałatów i szla-  
 chty. Reforma religijna wyzwalała rewolucyą spo-  
 łeczną i polityczną, lecz Münzer, wpadając w kom-  
 munistyczny błąd, przestąpił prawne granice tej  
 rewolucyi. Niesprawiedliwość przywilejów szla-  
 checkich i duchownych cheiał zamienić na wię-  
 cęj oburzającą niesprawiedliwość bezwarunkowej  
 równości, cheiał cofnąć ludzkość ku teokratycz-  
 nemu despotyzmowi. Ta opłakana ostateczność

silnie się przyczyniła, że rewolucya Niemiec, znajoma pod imieniem wojny włościan, spełzła na niczém.

W téj rewolucyi widziemy dwa oddzielne dążenia, chociaż bardzo często zlewające się z sobą: jedno dążenie do obalenia ucisku duchownego i feodalnego, drugie goniło za wprowadzeniem Kommunizmu i anarchy. Piérwsze daleko silniejsze utworzyło właściwą wojnę włościan, drugie pod wodzą Münzera odegrało wstępny epizod krwawych bezpraw', wyzwanym przez sektę Anabaptystów. Te dwa dążenia były jednoczesne i ściśle z sobą związane. Ostateczne ich cele były wprawdzie różne, lecz bezpośredni cel: zniszczenie porządku istniejącego, był wspólny. Trudno więc zupełnie oddzielnie przedstawić kaźden z tych ruchów. Naprzód kilka słów o wojnie włościan.

Oddawna już włościanie Szwabii, Turyngii i Frankonii niecierpliwie ulegali jarzmu książąt i prałatów. Potajemne towarzystwa zawiązywały się w wąwozach Czarnego-lasu, a częściowe powstania były przytkumiane jedynie we krwi ich sprawców. Wstrząśnienia, wywołane przez Lutra w całych Niemczech, głoszenia Storka i jego uczniów podsyciły źle przygaszony ogień. W 1523 r. wassale hrabiego Lutphen i opactwa Kempten-skiego z orężem w ręku powstali przeciw uciążliwej pańszczyznie, którą ich obciążono, i mścili się za ucisk spustoszeniem i grabieżą. To był li przedświt okropnego pożaru.

W 1524 r. wzburzenie wzrastało w zachodnich



Niemczech. Włóścianie poczęli się porozumiewać, miasta zawiązywały konfederacye, tłumne zgromadzenia tworzyły się na drogach i w lasach. Stork, roznoszący po Niemczech swe zasady religijne, mięszał się do tego ruchu; mnóstwo było schadzek na granicach Frankonii, w oberży Grzegorza Metzlera straszego przez swe zbrodnie i dziką energiją, a który wkrótce stał się przywódcą tego ruchu. Powstanie rozesłało swój manifest w tysiącach egzemplarzy, zawierało w nim owe sławne 12 artykułów, do ułożenia których, jak sądzą, sam Stork należał.

Włóścianie się domagali:

1. Prawa obierania swoich pastorów z pomiędzy opowiadaczy czystej Ewangelii.
2. Aby zmniejszone dziesięciny, ustanowione dla utrzymania opowiadaczów słowa Bożego, były obrócone na ogólne wsparcie i ulżenie nędzy biednych.
3. Obalenia poddaństwa, albowiem krew Jezusa Chrystusa odkupiła wszystkich ludzi.
4. Prawa połowania i połowu ryb, jako skutku władzy, nadanej od Boga człowiekowi nad wszystkimi zwierzętami.
5. Prawa używania na opał drzewa z lasów.
6. Zmniejszenia pańszczyzny.
7. Prawa posiadania gruntów, i brania ich od drugiego w dzierżawę pod słusznymi warunkami.
8. Zmniejszenia podatków często przewyższających dochody.

9. Sprawiedliwości w sądownictwach zamiast faworów.

10. Powrócenia łąk i wspólnych pastwisk, przywłaszczonych przez szlachtę.

11. Zniesienia dani, opłacanej panu przez wdowę i sierotę po śmierci ojca rodziny.

12. Żeby te żądania były osądzone według treści Słowa Bożego. A artykułu, które by się okazał przeciwnym temu Słowu, przyrzekają się zrzec.

Ogłoszono panom i prałatom to ultimatum, które za naszych czasów jeszcze było zasadą wyzwolenia poddanych w Austryi i Polsce. Wymagania te były sprawiedliwe, umiarkowane, nie zawierały w sobie i śladów Kommunizmu; może dla tego, że Stork nie przyjął jeszcze wniosków, wyprowadzonych z Anabaptyzmu przez Münzera, lub może, zdrowy rozsądek włościan je odepchnął. Sprawiedliwie porównują te 12 artykułów z memoriałami konstytucyjnego zgromadzenia 1789 r.; lecz nie nadszedł był jeszcze czas, w którym przywileje feudalizmu miały być zniszczone przez zrzeczenie się samych posiadaczy ich. Szlachta nie przyjęła manifestu i wojna się rozpoczęła, a była okropną. Włościanie pod wodzą Metzlera roznosili wszędzie zniszczenie i śmierć. Szli, grabiąc opactwa, obalając zamki burgrabiów, rabując miasta. Widziano ich, dopuszczających się najokropniejszych ostateczności brutalstwa i pijaństwa. Wino było pierwszym przedmiotem ich żądań, najskuteczniejszym środkiem dla odwrócenia ich wściekłości. Speyer uniknął oblężenia jedynie przez

wysłanie 25 wozów naładowanych produktami z najlepszych łań nadreńskich.

Niektórzy ze szlachty przyłączyli się do tych band; inni, wchodząc z nimi w ugodę, przyjęli 12 artykułów, i powstańcy byli bliscy tryumfu. Lecz dla stanowczego odniesienia zwycięstwa koniecznym był dla nich religijny naczelnik dla moralizowania ich i powstrzymania od ostateczności i wódz wojenny, któryby potrafił wziąć ich w karby i umiejętnie pokierować wojną. Münzer mógłby wypełnić pierwszą rolę, lecz poszedł inną drogą. Metzler, istny wódz bandy, nie był zdolny do drugiej. Czuli to dobrze właścianie i powierzyli najwyższe dowództwo szlacheicowi, sławnemu Goetz de Berlichingen, przezwanemu Goetz żelaznej ręki. Lecz on się chwycił okropnych środków.

Kiedy massy włóścian powstawały dla uzyskania potwierdzenia 12 artykułów, Tomasz Münzer jednocześnie na korzyść Kommunizmu obudzał nowy ruch, o którym jużśmy wspomnieli. Spoczątku starał się pozyskać Lutra dla swój nauki. W 1522 r. udał się do Wittembergu, gdzie miał częste z nim narody. Przyznając słuszność talentowi swego przeciwnika, każdy z nich czuł dobrze, ileby pozyskał przez przeciągnięcie go na swą stronę, wzajemnie więc się starali pokonać jeden drugiego. Porozumienie tu było niepodobnym i ci dwaj dumni mężowie rozstali się, rzucając wzajemnie na siebie klątwy. Edykt, wyganiający Storcka i jego zwolenników, otrzymany

przez Lutra od Elektora Saskiego, objął w sobie i Münzera. Nietolerancya i prześladowanie były w duchu czasu i reformatorowie używali tój samój srogości przeciw sekt innowierczych, o jaką obwiniali Katolików.

Münzer bezskutecznie się starał rozszerzyć swoją naukę w Nurembergu i Pradze. Później się udał do Zwickau, gdzie się złączył ze Storkiem pierwszym swym nauczycielem i pracował z nim usilnie nad rozszerzeniem zasad Anabaptyzmu. Tam podobała mu się młoda panna, już nawrócona kazaniami Storka, połączył się z nią podwójnym węzłem miłości i fanatyzmu. Po naukach o nowym chrzcie w okolicach Zwickau, Münzer udał się do Alstedt w Turyngii. Początkowo jego nauki były pełne umiarkowania i słodyczy, wkrótce jednak, ulegając namowom Storka, publicznie poburzał lud do niepłacenia podatku, do zrzucenia jarzma władzy doczesnej i ustanowienia wspólności dóbr. Na głos jego fanatyczni sektearze chwyтали za broń i spustoszeniem kościołów przepowiadali okropne zaburzenia. Działo się to w 1523 r. w którym i wojna włościan się zaczęła. Stork łączył w sobie oba te kierunki; pomagał do ułożenia 12 artykułów, a zarazem łączył się z ruchem kommunistycznym, którego wodzem był Münzer i starał się go wprowadzić na drogę zbrojnego buntu. Münzer, szukając obszerniejszego pola dla swych działań, udał się wkrótce do Mulhausenu cesarskiego miasta, stolicy Turyngii, rządzonego przez obieralny senat i, chociaż

Luter starał mu się zamknąć bramy miasta, wszedł doń. Spoczątku działał na imaginacją kobiet. Jego wymowa, fiziognomija natchniona, tajemnicze zachwyty, zdolność tłumaczenia snów, zapewniły mu wkrótce panowanie nad słabemi umysłami, które umiał doprowadzić do najdziwaczniejszych ostateczności mistycyzmu. Temi środkami wtajemniczył się w familije, skłonił na swą stronę umysły mężczyzn i pomimo oporu senatu pozyskał przeważny wpływ w mieście. Nowe elekcye złożyły władzę w ręce jego stronnictwa, które natychmiast wyгнаło z miasta dawnych urzędników.

Los dozwolił apostołowi Kommunizmu wprowadzić w życie jego zasady. Wszystkie dobra zostały obrócone we wspólną własność, której najwyższym szafarzem był Münzer. Zasiadł on w pysznym pałacu komandoryi Ś. Jana Jerozolimskiego i kazał składać u swych stóp dobra ruchome, zabrane za zgodą lub siłą u właścicieli, karząc srogo, ktobykolwiek ukrył część swych bogactw. Najniższa klasa mieszkańców była rada z podobnego prawa. Rzemieślnicy zaprzestali pracować, marząc jedynie o życiu w próżniactwie kosztem wspólnych kapitałów, które im się zdawały niewyczerpane. Münzer ze swego pałacu ogłaszał swe prorocтва, rozdzielał łupy i wymierzał samowolnie sprawiedliwość. Nieokrzesana i fanatyczna czerń pochwałała jego postanowienia natchnione, jak mówiono, z góry. Nowy władca posłał do sąsiednich książąt listy pełne

wzgardy i pogrózek, odlewał harmaty i zamyslał wieść wojnę propagandy (1524 r.).

Gdy przyszło wystąpić w pole Münzer wahał się, może dla tego, że się nie czuł na siłach zmierzyć się z wojskami książąt za murami miasta, lub może chciał czekać pomocy włościan, zbuntowanych w Szwabii i Fraukonii na głos Storka i Metzlera. Uległ on losowi wspólnemu wszystkim rewolucjonistom, usiłującym powstrzymać pęd ogólny, — został prześcignięty. Niejakiś fanatyk Phiffer pełnemi ognia odezwaniami pobudzał tłum do wzięcia się natychmiast za oręż i Münzer zmuszony był iść za tym potokiem, nie mogąc nim kierować. Phiffer napisał odezwę tehnącą dziką wymową do robotników, pracujących w minach prowincyi Mansfeldu, zachęcając ich do powstania i łączenia się z nim. Górnicy i włościanie okolic Mulhausenu odpowiedzieli na jego wezwanie i wojna się zaczęła. Spustoszenie i pożar opactw i zamków były hasłem do niej.

Było to w 1525 r. Powstanie włościan w imie 12 artykułów było wówczas w całej sile. Metzler, który nim dowodził, na czele 40,000 ludzi chciał się połączyć z Münzerem, idącym na czele 8,000 na jego spotkanie. Stork się oddzielił od wielkiej armii włościan i zmierzał do jego obozu. Tymczasem Landgraf hesski, Książę Brunświcki, elektorowie Moguncyi i Brandeburgu wspólnemi siłami postanowili przeszkodzić temu połączeniu się buntowników i zwrócili się przeciw oddziałowi dowodzonemu przez Münzera, który, unika-

jąc stanowczęj bitwy, zatrzymał się na stromej wyniosłości niedaleko Frankenhauseu, miasta przychylnego sobie. Żołnierze z wozów zrobili niedostępny dla nieprzyjacielskiej kawaleryi szaniec, lecz na widok nagłego zjawienia się armii Książąt stracili odwagę. Książęta wystali parlamentarza z przyrzeczeniem amnestyi, jeśli złożą broń i wydadzą głównych swych wodzów. Powstańcy zaczęli się wahać i myśleć o poddaniu się. Wówczas się rozległ wymówny głos Münzera, ożywia on słabnącą odwagę i fanatyzm swych partyzantów, przyrzeka cudowną pomoc Najwyższego. »Napróżno, woła, nieprzyjaciel będzie naśladował gromy Pana, zbiorę wszystkie ich kule w rękaw od méj sukni, który wam może służyć za szaniec.« Wtém tęcza prześlicznie zabłysła na nieboskłonie, tęcza, którą Anabaptyści przyjęli za godło. Pan zesał przepowiednią zwycięstwa! czekają więc walki.

Zagrzmiały gromy! Powstańcy pełni pogardy nie odpowiadają nieprzyjaciołom, śpiewają psalmy dla wezwania cudu; w cud całą swą nadzieję złożyli. Zniszczenie jednak wkrótce sprawione przez kule, okazało im całą czezość przyrzeczeń Münzera. Piechota nieprzyjacielska przeszła szaniec. Tysiące nieszczęśliwych pada ofiarą, wielu, wznosząc ręce do nieba, gardzi obroną. Münzer, przez jazdę nieprzyjacielską zmuszony do ucieczki, schronił się w murach Frankenhauseu; lecz odkryty przez następującego tuż nieprzyjaciela, wzięty został w niewolę. Szczę-

śliwszy Stork schronił się do Szląska. Po bitwie pod Frankenhausem Mulhausen kapitulował, fortyfikacye jego były zniszczone i mieszkańce rozbrojeni. Napróżno Phiffer usiłował jeszcze bronić miasta, schwytany w ucieczce poszedł dzieścić los Münzera.

Szczegóły ich niewoli i kary malują doskonale charakter téj dziwnej epoki. Münzer, stawiony przed Landgrafem Hesskim i Księciem Grzegorzem Saskim, musiał wytrzymać spór z tym ostatnim, który był bardzo biegłym w walkach tego rodzaju. Nie dość było książętom zwyciężyć przeciwnika orężem, chcieli go jeszcze przekonać. Usiłowania były daremne. Münzer, oddany Ernestowi Mansfeldowi, po wytrzymaniu mąk został posłany na eszafod. Książęta chcieli być przytomni egzekucyi. Gdy przybył na miejsce, fatalnie zmieształ się Münzer. I widziano przykład dziwny! Książę Bruńswicki, który właśnie skazał go na śmierć, towarzyszył mu na eszafod, chcąc pomodź skazanemu przy odmówieniu ostatniej modlitwy. W ostatniej chwili duch Münzera, osłabiony pod ciężarem tak wielkich klęsk, ożył, by raz jeszcze błysnąć całą potęgą. Ze zwykłą sobie mocą wymowy zwrócił patetyczne napomnienie do książąt, zaklinał ich w imię chrześcijańskiej miłości bliźniego do ulżenia ciężarów, które gniotły włościan. Poważny ton mowy w obec śmierci, pojęcia oczyszczone cierpieniem uczyniły na otaczających głębokie wrażenie. Kończąc mowę, wyciągnął głowę, spadł cios fatalny. Taki był pierwszy wstęp Kommu-



nizmu Anabaptystów. Choć nietrwałym był tryumf Münzera w Mulhausen, lecz dostatecznie wykazuje całą okropność systemu komunistycznego, wprowadzonego przezeń. Przerwa w pracach, próżnowanie, lenistwo, prędkie pochłonięcie kapitałów; oto skutki zastosowania tego systemu. Widziemy więc dowodnie, cośmy nie raz już rzekli, że systemat ten może być zastosowany w życiu jedynie przez powierzenie jednemu człowiekowi nieograniczonej władzy nad własnością, osobami i opinią, a tém samym cofa on społeczność do czasów teokratycznego despotyzmu.

Historycy różnie oceniają Münzera, tego najgłówniejszego poplecznika Kommunizmu XVI w. Jedni w nim widzą tylko buntownika gnanego ambicją i fanatyzmem do wywrócenia porządku społecznego; obwiniają go, iż miał jedynie na celu swą żądzę władzy i sławy i dążył do nich, korzystając przez sztuczne swe mowy i rzucony urok z łatwowierności i ciemnoty pospółstwa. Takie jest zdanie pisarzy katolickich i protestanckich, opisujących wojnę Anabaptystów. Lecz pisarze, należący do nowój szkoły, usiłują przywrócić cześć pamięci Münzera i wystawić ołtarz temu, który dotąd stał u pręgierza dziejów. Według nich Münzera był przedstawicielem zasady braterstwa między ludźmi, mścicielem uciesnionych, postrachem tyranów. Uzbrojony powagą słowa, mówią oni, bronił on prawa przeciw przemocy i usiłował przyprowadzić chrystyanizm do pierwotnej jego czystości; wpływ swój winien

li prawdzie swych nauk, surowej moralności i swęj wymowie. Apostołem i męczeńnik za sprawę ludzkości uległ pod ligą osobistych interesów nie-szczęśliwemu losowi wspólnemu wszystkim obrońcom prawdy. Był on spotwarzony, lecz czas oddać zasłużoną sprawiedliwość jego pamięci i uczcić w nim jednego z najszlachetniejszych obrońców uciśnionych i słabych.

Oba te sądy nacechowane są przesadą. Bez wątpienia trudno odmówić Münzerowi głębokiego przekonania w swą sprawę i wielkiego poświęcenia się dla ludzkości; lecz, będąc apostołem Kommu-nizmu, przekroczył on granice reformy prawnej i tém się przyczynił do zamiany ucisku arystokracji szlacheckiej i duchownej na inny rodzaj niesprawiedliwości i grabieży. Dla zapewnienia tryumfu swym opłakany-m zbożeniom używał gwałtu i pchnął ciemne masy na drogę buntu bez nadziei. Ogłaszając braterstwo, wyrzucał z ust słowa zemsty i nienawiści, zapomniał, że li jedno przekonanie może zapewnić zwycięstwo doktrynie i że lepiej cierpieć prześladowanie jak wywołać bezrząd. Nie trafił do celu i w wyborze środków chybił! Krew, którą przelał bezskutecznie dla postępu ludzkości, sprawiedliwie świadczy przeciw niemu.

Porażka pod Frankenhausem nie zakończyła jednak ani wojny włościan, ani zaburzeń kommu-nistycznych. Włościanie przez dwa następne lata roznosili spustoszenie po Szwabii, Turyngii, Frankonii, Alzacy, i w części po brzegach Renu.

Znicstawili piękną sprawę 12 artykułów przez straszne okrucieństwa, których głównymi sprawcami byli szynkarz Jacques Rohrbach i rycerz Florian Geyer, wodzowie dwóch okrutnych oddziałów. Okrucieństwa te zgubiły ich. Część umiarkowana powstańców oddzieliła się od nich, mieszkańcy miast, którzy zrazu się okazali przychylnymi powstaniu, w skutek wstrętu do okrucieństw porzucili tę sprawę. Generał Grzegorz Truceès srogo porażał włóścian Szwabii, Turynгии i Frankonii; jednocześnie książę, Guise niszczył bandy włóczące się po Alzacyi i Lotarynгии. Nieszczęściem okrucieństwa włóścian wyzwały ze strony zwyciężkiej szlachty zaciętą zemstę. Po każdej bitwie widziano okropne kary! Więcej stu tysięcy liczą nieszczęśliwych ofiar tej strasznej wojny.

Kommunizm Anabaptystów, którego Münzer był naczelnikiem, zwyciężony jako nauka polityczna i rewolucyjna, nie przestał istnieć pod formą nauki moralnej i religijnej. Apostołowie jego rozsypali się po Szwajcaryi, Niemczech i Polsce. Nie czując się na siłach do pozyskania przewagi, starali się powiększyć liczbę swych uczniów li drogą przekonania i tworzyli małe oddzielne gminy w łonie wielkiego społeczeństwa. Lecz w lat kilka Anabaptysty powtórnie usiłowali pozyskać przewagę polityczną i zdołali na jakiś czas założyć w Münster swą stolicę.

Przystąpmy do pobieżnego skreślenia dziejów dwóch następnych peryodów.

---

## ROZDZIAŁ IX.

## ANABAPTYŚCI.— PERYOD 2-gi.

Anabaptyści Szwajcaryi i górnych Niemiec.— Wyznanie wiary komunistycznej Zolikonu. Prześladowania.— Spiski.— Hutteryci.— Gminy Morawskie.— Bystre ich chylenie się do upadku.

Kiedy Luter wprowadził w ruch północne Niemcy, jednocześnie Zwingliusz w Szwajcaryi zachwiał jarzmo powagi papieżkiej, zaprzeczył realnej przytomności Boga w Eucharystyi i w Zurich stał się twórcą nowej sekty protestanckiej, znanej pod imieniem Sakramentalnej. Mniemanie to o Eucharystyi było już wypowiedziane w 1521 r. przez Carlostadta, któregośmy widzieli w liczbie założycieli Anabaptyzmu.

Nauka Storcka przeniknęła od 1523 r. do Zurich. Zwolennicy jej zrazu mieli wielką nadzieję znalezienia w Zwingliuszu silnego stronnika, ponieważ się zbliżali do niego w pojęciu o Eucharystyi. Zawiedli się haniebnie i wkrótce największa nieprzyjaźń ich rozdzieliła. Sakramentarze w przytomności senatu miasta wiedli publiczne spory z nowochrzcieńcami. Jak zwyczajnie obie strony przyznawały sobie zwycięstwo i rozchodziły

się z silniejszym rozjątrzeniem. Wkrótce senat Zurychu, przestraszony zasadami Anabaptystów tak przeciwnymi porządkowi społecznemu, chwycił się srogich środków. Anabaptyści cierpieli ze stałością godną lepszej sprawy; nakoniec schronili się do miejsciny Zolikonu, gdzie mieli nadzieję spokojnie założyć swój kościół. Tam postanowili nadać pewną formę swym dogmatom, które do téj pory nie były weale skreślone. Ułożyli więc wyznanie swój nauki, znane pod imieniem wyznania wiary Zolikonu i odtąd uważane za prawo sekty Anabaptystów. W wyznaniu tém, ułożoném w 1525 r., położono za zasadę: że każda sekta, w której nie wprowadzono wspólności dóbr między wierzącymi, jest zgromadzeniem niedoskonałemi oddala się od téj miłości, która była duszą chrześcijaństwa w początkach; że w społeczności, złożonej z prawdziwie wierzących, urzędnicy nie są potrzebni i chrześcijaninowi nie wolno być urzędnikiem; że jedyną karą, jaką się godzi używać w społeczeństwie chrześcijańskiem, jest exkommunika; że nie wolno chrześcijaninowi procesować, składać przysięgę w sądzie, ani służyć wojskowo; że jedynie chrzest dorosłych jest ważny, i ci, którzy się odrodzili przez nowy chrzest, nie mogą grzeszyć więcej duchém; że nowy Kościół może być zupełnie podobnym do Królestwa Bożego, do przybytku świętych. Oto niektóre dogmata wyznania Zolikonu godniejsze uwagi dla swój treści socyalnej i politycznej. Zawierają one straszne zaprzeczenie zasad, na

których spoczywa społeczność, jasno sformułowaliśmy większą część zdań, grożących wyrwóceniem istniejącego porządku, a podawanych przez dzisiejszych reformatorów socyalnych jako nowość.

Wspólność dóbr i zupełna równość, połączenie władzy religijnej z władzą polityczną, zalecane przez Saint—Simona; zniesienie kar i nagród; nieodpowiedzialność człowieka, utrzymywana przez Owena; chęć utworzenia społeczności doskonałej,—nowy Eden, ogłaszany przez Fouriera i nowatorów różnych szkół: wszystkie te błędy były wyznawane przez Anabaptystów. Do tego dołączyli oni jeszcze dziwaactwa fanatyzmu religijnego i nadużycia rozwiążności. Z zasady wspólności dóbr nie omieszkali wyprowadzić wspólności kobiet, i na poparcie tego cytowali słowa ze starego i nowego testamentu. Zmieniając często żonę, mówili oni, dochodzimy do doskonałości, zalecaniej przez Apostoła, który radzi, żeby tak żyć z żoną, jakby jej nie było. Dziewice nie wstydyły się niesław, żony—cudzołóstwa; bo odtąd niesława, cudzołóstwo zostały uświęcone przez religiją. Bezrozumni! utrzymywali, że rozpusta kala li ciało, a nie dotyka niewinności duszy, oczyszczonej przez nowy chrzest, a więc niepodległej grzechowi. Zreszta dziwne te brednie nie są weale nowemi w dziejach obłądów umysłu ludzkiego. Od początku Chrześcijaństwa Karpokraci i inni heretycy wyznawali i praktykowali je, one się znajdują prawie we wszyst-

kich sektach mistycznych. Niedawnośmy słyszeli, jak Saint-Simon i jego uczniowie głosili je pod szumném hasłem *Réhabilitation de la chair* (emancypacyi ciała).

Nie dość tego! Dołączyli oni jeszcze zachwyty i szaleństwo proroców. Kobiety i dziewice wśród najokropniejszych konwulsyj głosiły natchnienia z góry. Pewnego razu 300 fanatyków zupełnie nagich ukazało się na szczycie góry, skąd mieli lecieć do nieba.

Zasada niemożności grzeszenia z bezwzględną uległością natchnieniu wewnętrznego ducha, stała się przyczyną zastraszających skutków. Największą zasługą było iść za tém najczęściej szalonym, okrutnym natchnieniem, zrodzonym z chorobliwej egzaltacyi i pod jego wpływem dopuszczać się choćby najszkaradniejszych zbrodni.

Dwaj bracia Anabaptyści żyli w ścisłej przyjaźni pod jednym dachem. Starszy wymarzył, że Bóg mu rozkazuje iść za przykładem Abrahama, i zabić na ofiarę brata swego; młodszy, widząc w tém wolę Najwyższego Ojca, zgadza się odegrać rolę Izaaka. Zgromadzają więc swoją rodzinę i przyjaciół, i po czułych pożegnaniach ofiara się odbyła w przytomności wielu osób, którzy, przejęci zdziwieniem i zgrozą, nie śmieli powstrzymać zbrodni. Oto jeszcze przykład. Pewny Anabaptysta spotyka w hotelu podróżnego; w mózgowni fanatyka rodzi się myśl poświęcenia go Bogu na ofiarę. Ulegając natchnieniu, zadusił go natychmiast i przechadzał się po łąkach najspokojniej, wzno-

sząc oczy do nieba, któremu poświęcił krew ofiary. Takie to były okropne skutki w Szwajcaryi religijno-kommunistycznego fanatyzmu. Stwierdzone one są przez pisarzy godnych wiary, przez naocznych świadków. Nie wierzylibyśmy jednak im, gdyby świeże przykłady nie wskazały nam dokąd może zejść człowiek, który raz przestąpi wszelkie prawa i odda się obłąkaniom imaginacyi. Czyż nie widziemy w XVIII wieku konwulsjonistów Ś-go Medarda? A i dziś jeszcze północna Ameryka przedstawia nam pełen zgrozy widok okropności, których się dopuszczają sekciarze podobni do Anabaptystów. Widziano ich oddających się z zapalem szalonym tańcom, błąkających się po lasach z przeraźliwém wyciem, wdzierających się na góry, okryte białym całunem śniegu i tam oczekujących dnia ostatniego sądu. Ci obłąkani XIX wieku pozwalają wierzyć w istnienie podobnych szaleńców w wieku XVI.

Bezwątpienia nie możemy wszystkich błędów Anabaptystów uważać za konieczne następstwa zasad Kommunizmu. Niektóre z nich płynęły z zasad czysto religijnych. Lecz te bezrozumne zбочenia pozwalają nam sprawiedliwie ocenić niedołężność umysłów, które się odważyły dołączyć je do wielkiego obłądki Kommunizmu. Wszystkie niedorzeczności wzajemnie się podtrzymują. Gdyby brakowało innych dowodów do potępienia idei kommunistycznych, dość byłoby uważać jakich te idee mają zwolenników i z jakimi moralnemi i religijnemi pojęciami zwykle się łączą.



Anabaptyści rozeszli się po wsiach Szwajcaryi, chrzcząc na nowo neofitów na brzegach strumieni i rzek. Roznosili z sobą ducha oporu wszelkiej władzy, zamiłowanie do kontemplacyjnego próżniactwa, rozprzężenie obyczajów i dziwactwa fanatyzmu. Nieposłuszeństwo wszelkiej władzy uśmiechało się umysłom burzliwym, gnuśni zaś i biedni byli łudzeni zasadą wspólności dóbr. »Można było widzieć, mówi jeden dawny historyk, rzemieślników, którzy się uprzednio oddawali pracom użytecznym, teraz pędzących bezczynne życie, przechadzających się po całych dniach z Bibliją w rękę, oczekując koniecznego zaopatrzenia swych potrzeb resztkami zbywającemi od potrzeb swych braci. Zaledwo było dość rąk do uprawy roli. Tym sposobem u Anabaptystów szerszenie żyły pracą pszczoł.« Erazm, który zbliżka patrzył na te bezprawia, z boleścią o nich się odzywa w jedném ze swych dzieł (1), sprawiedliwie upatrując ich źródło w dogmacie wspólności dóbr, przyjętym przez nowych sekcjaryzy. »Kommunizm, mówi on, był w początkach tolerowany przez powstający Kościół; jednak Apostołowie w swoim nawet czasie nie rozciągali go do wszystkich chrześcijan. Kiedy zaś Ewangelija się rozpowszechniła, wspólność dóbr zaczęła upadać, zapewno musiała się stać przyczyną nieszczęść i oszukaństwa.«

---

(1) Erasme, *De amabili concordia Ecclesiae.*

Tak więc Kommunizm niósł wszędzie za sobą też same owoce i od XVI wieku wyższe umysły potępiały go, sądząc o nim z owoców. Pomimo wszelkich usiłowań senatu Zurich Anabaptyzm nie przestał rozszerzać swój uporczywój propagandy. Dla pozyskania stronników prócz prorocत्व, zachwyków i mniemanych cudów, sekciarze używali wszelkiego rodzaju łudzenia zmysłów. Hoże, młode dziewoje w wykwintnym stroju śpiewem przy towarzyszeniu instrumentów zapraszały zmysłowych uczniów do nowo-utworzonego kościoła. Wprowadziła się ta sekta do Bal, gdzie napróżno Oecolompad używał słodkiej swój wymowy dla jój pokonania. Anabaptystyści zawiązali w tém mieście spisek w celu opanowania go przemocą. Senat, w porę uwiadomiony o tém, ostrzegł tylko występnych, lecz się obszedł z nimi ze wszelkiem pobłażaniem, za które nie umieli być wdzięcznymi. Nakoniec po nowych i bezużytecznych dysputach rządcy republikańskiego miasta Szwajcaryi, postanowili wstrzymać postęp téj moralnej choroby, która groziła społeczeństwu zupełnym przewrótem. Senat Zurychu ogłosił edykt wygnania Anabaptystów z Zolikonu i z innych miejsc, nieszczęściem nacechowany barbarzyństwem epoki. Ci, którzy się nie zgodzili wyrzec się Kommunizmu, byli skazywani na utopienie. I wypełniano ten okropny wyrok. Wody Renu i potoków Szwajcarskich pochłoneły tłumy tych nieszczęśliwych (1528—1529). Na tak okropne środki historia nie może powstrzymać okrzy-

ku zgrozy i litości. Jednak uczucie politowania, które zwykle obudzają ofiary nie powinno przeszkodzić w wydaniu sprawiedliwego sądu. Anabaptyści dążyli do zupełnej ruiny społeczności i oświaty, do obłąkania umysłów i zniszczenia moralności. Byli w ciągłej walce z władzą zarówno, czy była ona w formie monarchicznej, arystokratycznej lub republikańskiej. Społeczność, zostając w ciągłej obawie, była w fatalnej konieczności upaść, lub ich zniszczyć. Ubolewając nad barbarzyństwem srodków, użytych przez magistrat szwajcarski, nad fanatyzmem Sakramentarzy, którzy się przyczynili do tych okrucieństw; nie możemy jednak nie uznać, że burząca ta sekta zasłużyła na srogie kary. Zdanie to nasze usprawiedliwia obraz strasznych skutków, wynikłych kilka lat później z przyczyny chwilowego tryumfu Kommunizmu Anabaptystów w mieście Münster.

Anabaptyści nie stracili nadziei, chociaż zostali wypędzeni ze Szwajcaryi, ze Strasburgu, gdzie próbowali utrwalić swój pobyt i byli prześladowani w Niemczech, gdzie Karol V w 1529 roku na sejmie w Spyer odnowił karę śmierci, ustanowioną na nich w epoce bitwy pod Frankenhausem. Rozsypali się oni po Hollandyi, po brzegach Renu, w Szląsku, Czechach i Polsce. Nic wykazywali się z początku jawnie, lecz się zbierali w sekretnych schadzkach i prowadzili potajemną propagandę, czekając lepszych dni. Podzielili się na liczne sekty; niektóre z nich, oczyszczając piérwiastkowe dogmata, odznaczyły się zamiłowaniem pokoju,

dobremi obyczajami i egzaltowaną pobożnością. Dali oni początek stowarzyszeniom Anabaptystów w Morawii, którzy na nowo probowali wprowadzić do zgromadzeń, złożonych z osób obydwóch płci i różnego wieku, systemat Komunizmu klasztornego. Próby te są ciekawą i stanowczą nauką, z którą się warto oznajomić.

Po bitwie pod Frankenhausen Stork, twórca Anabaptyzmu, schronił się do Szląska i tam starał się rozszerzać swą naukę. Wygnany z miasta Freystadt, gdzie był pozyskał wielki wpływ, udał się do Polski, tam ochrzcił chrztem powtórny wielu proselitów. Z Polski udał się do Munch, gdzie i zakończył w nędzy życie poświęcone rozszerzaniu swój nauki (1527). Był to jeden z tych ludzi, mówi pewien historyk Anabaptyzmu, jakich natura, stwarzając, często obdarza sprzecznemi przymiotami. Łączył on w sobie skromność z dumą, słodycz z gwałtownością, wyniosłość z trwożliwością. Słodki i ujmujący, gdy chciał pozyskać serea; wyniosły i rozkazujący, gdy już je pozyskał. Odznaczał się ostatecznością w radach dawanych innym, sam zaś je wypełniał z nadzwyczajną ostrożnością. Dla tego to, kiedy większa część rozkrzewicieli jego nauki ginęła gwałtownie, on spokojnie na łożu umarł. Podobnych charakterów historya nam dużo przedstawia w naczelnikach partyj, którzy umieją zrzecznie narazić śmiałych i poświęcających się generałów na niebezpieczeństwo, oszczędzając siebie

dla uniknięcia skutków przegranej, lub dla korzystania ze zwycięstwa.

Dwaj uczniowie, którzy się przyłączyli do Storcka w ostatnim peryodzie jego zawodu, otrzymali w dziedzictwo naukę jego. Byli nimi: Hutter i Gabriel Scherding, założyciele komunów morawskich. Zamierzali oni połączyć rozpierzelonych i prześladowanych członków Anabaptyzmu w kraju, w którym by przeludnienie nie dawało się jeszcze czuć i tym sposobem, jak się wyrażali, wybawić nowy lud Boży z niewoli babilońskiej, dla zaprowadzenia go do ziemi obiecanej. Gabriel Scherding obdarzony przekonywającą wymową i giętkim umysłem, był użyty dla namowy do emigrowania i dla zgromadzania wiernych; Hutter się zajął utworzeniem nowych kolonij i nadaniem im praw.

Wybrał on na miejsce połączenia żyzną prowincją Morawii, w której wówczas czuł się zupełnie brak mieszkańców, a która znajdowała się pośrodku różnych prowincyj, przepętlonych Anabaptystami. W 1527 r. kupił tam ziemię za pieniądze, złożone przez jego uczniów i wziął jeszcze w dzierżawę ziemię szlachty. Do nowo-obiecanej ziemi ze wszech stron dążyły liczne oddziały zwolenników, pozyskanych przez Scherdinga. Drogi Niemiec przepętlone były emigrantami, którzy sprzedawali ojcowiznę, opuszczali rodzinną ziemię, a szli zaludniać powstającą koloniją.

Hutter podzielał antypatiją swęj sekty dla

wszelkiej władzy; lecz kierowany rozsądkiem nie wykrywał od razu chęci oswobodzenia się z pod jarzma praw politycznych. Nicugiętego i surowego charakteru pojął, że wspólność dóbr może istnieć li pod srogiem i niezlomnym prawem, wykonywanem przez władzę czysto religijną, dobrowolnie przyjętą, lecz srogo-despotyczną. W tym duchu nowe tworzył kolonije. Wymową, energią i zdolnością przedstawienia swych żądań za pochodzące z natchnienia Bożego, pozyskał nieograniczony wpływ nad swymi wyznawcami. Spoczątku przyjmował li tych, którzy się odznaczeni czystością obyczajów i żarliwością wiary; później zerwał z tą liczną częścią swęj sekty, która zasadę Kommunizmu rozciągnęła aż do wspólności kobiet; było to rozumnie, ale nie konsekwentnie. Płodność kraju, w którym brakowało rąk do uprawy, trafność w wyborze żywiołów dla nowego społeczeństwa i wielkie przymioty naczelnika początkowo zapewniły jego przedsięwzięciu świetne powodzenie.

Pomieszkaniem braci morawskich była wieś,—siedlisko prac około roli i przemysłu. Każda kolonija tworzyła gminę, uległą władzy Archimandryty i rządzoną przez Ekonomów, uważanych za zastępców najwyższego naczelnika sekty. W skutek usilności i dobrego zarządu koloniści mogli właścicielowi, od którego grunta dzierżyli, płacić dwa razy więcej od zwykłego dzierżawcy i dla tego to szlachta chętnie im wypuszczała swe dobra. »Skoro posiadłość była im powierzona,«

mówi ojciec Catrou, opierając się na współczesnych dziejopisarzach, »dobrzy ludzie przychodzili »ją zamieszkać wszyscy razem w oddzielnych pomieszczeniach, starannie opasanych palisadą. Każde oddzielne pomieszkanie miało swój szafas bez żadnych upiększeń, lecz z zadziwiającą wewnątrz czystością. Po środku kolonii znajdowały się publiczne komnaty dla czynności gminy; był tam refektarz, gdzie się wszyscy zbierali w chwilach biesiad; były sale wybudowane dla prac, wymagających zastony, dachu i miejsca, gdzie się karmiły małe dzieci kolonii. Trudno wyrazić z jakim staraniem i czystością wdowy wypełniały tę miłosierną czynność. Każde dziecko miało swoje łóżeczko i znaczną bieliznę, w którą szczerze było zaopatrywane. Wszystko było czyste, lskniące w sali dziecięcej. W inném odosobnioném miejscu wystawiono publiczną szkołę, gdzie młodzież uczyła się zasad swój sekty i innych odpowiednich wiekowi nauk. Rodzice więc nie karmili i nie wychowywali swych dzieci.«

»Ekonom, wybierany na rok, rządził dobrami wspólnemi, pobierał dochody z kolonii i owoce prac członków i obowiązany był zaopatrywać w główne potrzeby kominunę. Kaznodzieja i Archimandryta posiadali władzę czuwania nad podziałem dóbr i nad utrzymaniem karności.«

»Ludzi próżnujących nie cierpiano w kolonii. »Z samego rana po modlitwie, którą każdy odmawiał tajemnie, jedni udawali się na pola dla

»ich uprawy; inni w pracowniach publicznych zajmowali się rzemiosłem, którego ich nauczono. »Nikt nie był wolny od pracy. Tak więc gdy »rzemieślnik przyłączał się do nich, zmuszano go »według wyroku Przedwiecznego pożywać chleb »w pocie czoła.«

»Wszystkie prace odbywały się w cichości. Za »występek pocztywano przerwanie cichości w re- »fektarzu w czasie biesiad, które się zaczynały »i kończyły gorącą modlitwą.... Kobiety nawet »korzystały, czuwając nad sobą dla zachowania »zupełnej cichości.... Wszyscy bracia i wszystkie »siostry miały odzież z tej samej materyi i na je- »den wzór.«

»O ile życie było wstrzemięźliwém między bra- »ćmi morawskimi, o tyle praca była ciągłą i pilną. »Ponieważ nie zachowywali świąt, wszystkie za- »tém dni były poświęcone pracy. Stąd te ogro- »mne bogactwa, jakie Ekonom każdój kolonii zgromadzał w sekrecie, oddając rachunek tylko przed »najwyższym naczelnikiem całej sekty.«

»Małżeństwa nie były dziełem namiętności, lub »interesu. Przełożony miał listę młodzieży obojej »płci, mogącej zawierać śluby małżeńskie. Zwy- »kle najstarszy z mężczyzn był przeznaczany za »męża dla najstarszej z dziewcząt. Kiedy między »osobami, których los przeznaczył do małżeństwa, »była niezgodność charakterów i nie było skłonno- »ści; osoba, która nie chciała się połączyć, była »umieszczana na końcu listy.«

»Wszystkie wady były wygnane z towarzystwa.



»Nie widziano pomiędzy Hutteritami tych bez-  
 »enych bezprawii rozpasanych Anabaptystów  
 »szwajcarskich. Kobiety się odznaczały skromno-  
 »ścią i wiernością wyższą nad wszelkie podejrze-  
 »nie. A jednak dla karania i uprzedzania bezła-  
 »du używano tylko oręża duchownego. Pokuta  
 »publiczna i niedopuszczenie do Komunii były  
 »strasznymi karami. Najwinniejszych karano wy-  
 »gnaniem z gminy i powróceniem na łono świata.«

Taki jest obraz kommun morawskich od 1527 do 1530 roku, godnych zastanowienia i podziwu pod każdym względem. Lecz te rezultata mogły być otrzymane, tak jak i w klasztorach, li ofiarą wolności członków gminy, zupełnem unicestwie- niem osobistości człowieka i najzupełniejszym despotyzmem. Dla ulegania temu prawu, nieustę- pującemu w surowości prawom najostrzejszych katolickich zakonów, konieczną była wielka żar- liwość uczniów nowój religii. Pilność w pracy, przerywaną li tylko modlitwą, cichość w pra- cowniach i refektarzu, jednostajność odzieży, po- mieszkania i pokarmów, bezwzględne uleganie rozkazom przełożonego, najwyższego szafarza nie- odbitych potrzeb życia: wszystko to charaktery- zuje formę rządu klasztornego lub więzienia i sta- nowczo gwałci wrodzone uczucia człowieka. Ża- dne szlachetniejsze zdolności nie mogły tam się rozwinąć, żadnych nie było tam nauk, żadnej fi- lozofii, literatury, poezyi, żadnych sztuk piękna. Słodkie wylanie się przyjaźni, urok rozmów, sa- ma nawet miłość były wygnane z życia, i mał-

żeństwa były li prostém połączeniem płci według porządku wieku bez żadnej skłonności, bez wyboru osobistego. W tym zimnym świecie, gdzie człowiek jest cyfrą, pracowitym i niemym automatem, zdolności umysłowe muszą zaginać, zbezwładnieć, serce ostygnąć. Taki rząd, gdyby mógł się rozpowszechnić i trwać, wstrzymałby postęp cywilizacyi i sprowadziłby ludy Europy niżej nieruchomych ras wschodu, uległych poniżającej teokracji.

Ferdynand Austriacki, Król rzymski, przestraszony nieszczęściami otaczającemi kolebkę Anabaptyzmu, nie ufał Hutterytom i, nie zważając na protestacyą szlachty morawskiej i prowincjonalnego Seneszala (1), kazał im opuścić Morawiję; Anabaptyści ulegli temu bez narzekania. Wygnanie jednak to nie trwało więcej roku. Na prośby właścicieli Ferdynand pozwolił wygnańcom wrócić do swych kolonij pod warunkiem, iż nie uczynią, coby się sprzeciwiało dobremu obyczajom, spokojności publicznej i przepisom chrześcijańskiej religii.

Gminy Anabaptystów w Morawii musiały upaść nie w skutek prześladowań, lecz pod ciężarem wad, nieodłącznych od systematu komunistycznego.—Kilkoletnie swe istnienie winne one jedynie żarliwości religijnej nowych proselitów, ab-

---

(1) Seneszal był to urzędnik naczelny sprawiedliwości, a razem naczelnik szlachty w czasie pospolitego ruszenia pewnej jakiej prowincyi.

solutnej władzy najwyższego naczelnika i temu, że każdego, który nie miał dostatecznego powołania, wyrzucano z łona stowarzyszenia. Lecz wkrótce władza rządcy osłabła przez niezgody; uczucie osobistości, gwałtownie przygniecione, silnie się domagać poczęło, nie mogących się przedawnić, swych praw i objawiało się przez różnicę opinii między braćmi i przez powrót do własności osobistej, tak srogo zakazanej przez zasadnicze prawo.

W 1531 r. wybuchła niezgoda między Hutterem i Gabryelem. Hutter, zapominając na swą dawniejszą rozsądną ostrożność, zaczął w całej srogości utrzymywać dogmat bezwarunkowej równości i nieposłuszeństwa władzy. Więcej umiarkowany Gabryel dowodził, iż koniecznością jest uleść cywilnym prawom kraju, w którym się zamieszkuje. Utworzyły się dwie partye, wzajemnie ciskające na się kłątwy. Hutter cofnął się przed swoim rywalem i udał się do Austrii dla rozszerzania swych zasad i tam zginął w męczarniach z rozkazu Ferdynanda. Gabryel założył na Szląsku liczne kolonie i połączył wszystkich nowochrześciców morawskich pod swoją władzę. Liczba ich wzrosła do 70,000, wszyscy żyli wspólnie.

Lecz świetny ten stan nie długo trwał. Skoro bogactwa gminy się powiększyły, członkowie jej wyrzekli się pierwotnej prostoty. Upodobanie w strojach, wrodzone kobietom, zmusiło je powoli zaniedbywać jednostajności w odzieży. Kobięty chciały się odznaczać bogactwem i rozmaitością materyj. Mężowie dla zadowolenia chę-

ciom swych żon część owoców swój pracy, często nie oddając do publicznego zbioru, sobie zatrzymywali; lub oszczędzali coś z tego, co mieli wyznaczoném dla wymiany na inne przedmioty. Usiłowali zaopatrywać się w wygodniejsze, kosztowniejsze meble, starali się o zarobek, którym by mogli dowolnie rozrządzać. Systemat więc Komunizmu upadł pod wybuchem napróżno gnębionych naturalnych uczuć człowieka i osobista własność zaczęła się wprowadzać z niepokonaną siłą.

Wady, które Hutter i Gabryel zamierzali wygnać z towarzystwa, zewsząd doń zaczęły się wciśkać. Rozpowszechniło się pijaństwo między Anabaptystami morawskimi, zepsuły się obyczaje z przyczyny ciągłych pokus i poufałego obcowania płci, jaką ułatwiało życie wspólne. Jedność nauki nie mogła się dłużej utrzymać i wolność myślenia zaczęła się przejawiać w licznych odszczępienstwach. Napróżno Gabryel usiłował przywrócić pierwotne prawo. Dawniejsi jego uczniowie połączyli się przeciw swego nauczyciela, wygnali go z Morawii. Gabryel uciekł do Polski, gdzie w nędzy i zapomnieniu umarł.

Wielu bardzo, z przybyłych dla zaludnienia kolonij morawskich, zrażonych sposobem życia, wróciło do ojczyzstego kraju. Widziano obraz przeciwny temu, jaki przedstawiała wielka emigracja, dążąca do obiecaney ziemi. Prowincye Niemiec napełniły się pielgrzymami, którzy smutni i zniechęceni wracali do swój ojezyny, żebrząc

o kawałek chléba. I tam ich nędza czekała, ponieważ przed udaniem się do Morawii posprzedawali swoje dobra. Senat Zurychu czuł się obowiązany wydać edykt, zabraniający nowych emigracyj. »Doświadczyliśmy, mówił w tym prawodawczym akcie, że emigranci wracają na powrót do naszego kraju i są ciężarem swoim krewnym.« Tak więc bardzo wielu, uwiedzionych ponętnymi obietnicami życia wspólnego, znalazło tylko swą zgubę i gorzki zawód. Wielka nauka, nad którą powinni dobrze się zastanowić dzisiejsi sekcjarze, marzący o nowój Morawii (1).

Po Gabryelu Scherdingu objął zarząd gmin morawskich Michał Feldhaller i potrafił je utrzymać niejakiś czas; po nim one zaczęły nagle upadać i nie upłynęło stu lat od ich założenia, a zaledwo pozostały szczątki (2).

---

(1) Kiedyśmy pisali te wyrazy, nie spodziewaliśmy się widzieć tak rychłego ich potwierdzenia przez opłakane skutki wypraw ikaryjskich.

(2) Uważamy tu za obowiązek przypomnieć różnicę, którąśmy na str. 78 zauważali między gminami Anabaptystów morawskich, zwanych Hutterytami od imienia Hutter, jednego z pierwszych ich naczelników, a zgromadzeniami właściwych braci morawskich, lub Herrnhutterami, którzy istnieją i dziś jeszcze. Łatwo je można pomieszać, ponieważ oba stowarzyszenia miały główne swe siedlisko w Morawii i dla tój przyczyny ich członkom dawano bez różnicy nazwę braci morawskich.

## ROZDZIAŁ X.

## ANABAPTYŚCI. — PERYOD 3-ci.

Anabaptyści w Münster. — Mathias. — Rothman. — Jan z Leydenu. — Wojna na ulicach Amsterdamu. — Upadek Münsteru.

Przystępujemy do ostatniego i najokropniejszego epizodu Kommunizmu XVI w., — do panowania Anabaptystów w mieście Münster. Peryod ten jest najlepiej znany; jednak dzisiaj, kiedy Europę niepokoją podobne nauki, niektóre szczegóły, dotyczące się tego peryodu, nie będą bez interesu.

Wygności ze Szwajcaryi Anabaptyści, rozsypali się w północno-zachodnich Niemczech, w Holandii; gdzie, zważając na srogość, lub tolerancją rządów, w sekrecie, lub otwarcie wyznawali swą naukę. W hrabstwie Fryzlandyi znaleźli najlepsze przyjęcie. Melchior Hoffmann, jeden z najfanatyczniejszych apostołów sekty, wygnany ze Strasburga za swe nauki o potrzebie powtórnego chrztu, uciekł do Fryzlandyi, przyjął tam tytuł proroka Elijasza i pozyskał tłumy prozelitów. Wówczas właśnie gminy morawskie jaśniały najwyższym blaskiem powodzenia, co dodało nową energiję Anabaptystom Niemiec i Holandii, chociaż oni nie uważali tego powodzenia za zupełne.

Bracia Morawscy zewnętrznie ulegali władzy politycznej, żyli spokojnie na łonie istniejącego społeczeństwa. Prawdziwi, właściwi Anabaptyści chcieli utworzyć rzeczpospolitą zupełnie niepodległą potęgom wieku, t. j. chcieli opanować władzę polityczną, która według ich mniemania powinna być zlaną w jedno z władzą religijną. Mieli pełną nadzieję, że się im uda to wielkie przedsięwzięcie i tём przedłużą dzieło, rozpoczęte przez Tomasza Münzera. Zrazu Strasburg był wyznaczony na stolicę nowego państwa i Melchior Hoffmann udał się tam, by stanąć na czele dawnych uczniów, i, powiększywszy ich liczbę, zawładnąć rżdem. Zawrzały między nim a luterskimi ministrami tego miasta publiczne spory. Przestraszony senat buntowniczymi naukami Hoffmanna, uwięził go i tём zniszczył jego zamysły. Nie osłabiło jednak to niepowodzenie ducha w Anabaptystach pełnych wiary w rychłe przyjsie królestwa Chrystusowego, przepowiedzianego przez ich proroków.

Między uczniami, których Hoffmann zostawił w Hollandii, Jan Mathias, piekarz z Harlemu, odznaczał się swą odwagą i gadatliwą wymową. Nierządna miłość zmusiła go zostać Anabaptystą. Będąc mężem brzydkiój i starój kobiety, namiętnie się zakochał w młodój i dziwnie pięknej córce piwowara; a ponieważ według wiary Anabaptystów nowy chrzest rozwiązywał zawarte śluby, Mathias więc ochrzcił się powtórnie, a rozwiodłszy się z żoną, zawarł nowy związek z młoda

dziewicą, z którą się podzielił swą miłością i nową religiją. W tym samym czasie król angielski Henryk VIII oddzielił się od katolickiego kościoła, aby, nie obrażając sumienia, mógł zamienić za nadto poważną swą żonę Katarzynę aragońską na młodą i piękną Annę Bolen. A tak na dwóch krańcach łańcucha społecznego taż sama namiętność wyzwała też same skutki. O! i wielkie miały wypłynąć skutki z tych miłostek rzemieślnika i monarchy (1531—1532 r.).

Pozbawiony wyższych wiadomości naukowych, Mathias posiadał jednak w wysokim stopniu przyioty popularnego herezyarcha. Czytał Pismo ś. w języku ludowym i umiał go trafnie zacytować do okoliczności. Jego zuchwalstwo, naturalna płodność w wyrażeniach, zręczność w postępowaniu dozwoliły mu odegrać znakomitą rolę między współwyznawcami. W Amsterdamie, dokąd się udał, rychło pozyskał ogromną powagę i przyjął tytuł Enocha, nie było więc w sekcie wyższego nadeń prócz Hofmana, przyobleczonego tytułem Eliasza, a uwięzionego wówczas w Strasburgu. Dla ożywienia czynności w rozkrzewianiu Anabaptyzmu, wybrał on dwunastu apostołów i rozesłał ich dla zagrzewania gorliwości nowo-chrześciców i powiększania ich liczby. Prócz tego, Mathias miał największy udział w wydaniu sławnej książki, która się stała manifestem społecznym, politycznym i religijnym sekty.

W tém dziele, pod tytułem *Rétablissement*, były wzniowione dawne pojęcia Millenaryszów;



czyli Chilijastów pierwszych wieków kościoła, według których przy końcu świata Chrystus będzie panował nad sprawiedliwymi i świętymi. Przed tą epoką odrodzenia, wielu świata i złośliwi zostaną wyćpieni ogniem i mieczem. Anabaptyści, przeznaczeni są do przygotowania królestwa Chrystusowi, w ręce więc ich proroków powinna być złożoną władza, odjęta bezbożnym urzędnikom. Przedewszystkiem wspólność dóbr powinna być wprowadzoną w nowem mieście, którego odrodzeni członkowie będą wzniesieni na wyższy stopień świętości i doskonałości. W niem będzie panowała doskonała równość i ogólna szczęśliwość, nie będzie książąt i urzędników, podatków, dziesięcin i robocizny; nie będzie sędziów i siły zbrojnej, bo nie będzie występków i procesów. Nakoniec nie wahano się ogłosić, że wielość żon nie jest przeciwną ani prawom boskim, ani też przyrodzonym.

Pozostaje więc tylko wybrać miasto na stolicę nowego królestwa. Ponieważ Hoffmannowi się nie udało w Strasburgu, Mathias więc zwrócił uwagę na Münster.

Münster, główne miasto Westfalii, położony był w małej odległości od prowincyi Fryzlandii i Holandii, a w środku prowincyj Niemieckich, gdzie Anabaptyzm największe uczynił postępy. Obszerne, ludny i sławny Münster przez swój handel i kollegije, w których liczna młodzież pobierała nauki, oddawna był rządzony przez biskupa, obieranego przez zgromadzenia kanoników szlache-

tnych. Władza biskupa była umiarkowana przez municypalny senat, złożony z główniejszych mieszczan miasta. W owej epoce dawne konstytucje Münsteru były do głębi wzruszone, i miasto uległo strasznym zaburzeniom w skutek walk katolików z protestantami. Gdy stolica biskupia zawakowała, zgromadzenie kanoników obrąo na biskupa Franciszka de Waldeck, pełnego hartu i poświęcenia sprawie katolików. Silniejsi Lutrzy, nieradzi wyborowi, wtrącili kanoników do więzienia. Luteranizm znalazł głównych swych obrońców w Bernardzie Rothmanie i Knipper-Dollingu, którzy odegrali ważną rolę, gdy miasto się dostało we władanie Anabaptystów. Rothman z biednej famili, winien był swoje wychowanie naukowe i teologiczne jedynie dobroczynności kanoników Münsteru. Natura go obdarzyła wymową zdolną poruszać tłumy, lecz niestałość umysłu uczyniła jego zdolności zgubnemi dla ojczyzny i dla jego samego. Przerzucał się od opinii do opinii, służył naprzemian wszystkim doktrynom i nakoniec został biernym instrumentem godnych pogardy ludzi, nad którymi powinien był panować całą potęgą swój nauki i zdolności. Wciągnął swoją ojczyznę w przepaść nieszczęść i sam, nędznie ginąc, dowiódł swym przykładem, że zdolności oratorskie są niczem bez stałości przekonania i sprężystości charakteru. Zaledwo przyobleczony w duchowną katolicką sukienkę, której tak usilnie pragnął, Rothman skłonny do luteranizmu, udał się do Wittembergu, by u samego źródła

dła czerpać zasady Anabaptyzmu; za powrotem do Münsteru rozpowszechniał je z wielkim powodzeniem w swych kazaniach, zwyciężył wszystkie przeszkody i jedynie potęgą słowa stał się głośnym rozjemcą spraw religijnych i politycznych. Wkrótce jednak porzucił luteranizm dla nauki Zwingla, a jednocześnie nadstawiał ucha na poszepty Anabaptystów, usiłujących przeciągnąć go na swą stronę.

Knipper-Dolling należał do arystokracji mieszczańskiej Münsteru. Próżny, zuchwały, lubiący zgiełk i zamieszanie, był zawsze gotów podburzać lud prosty, nad którym pozyskał wpływ przesadną swą wymową. Zreszta głowy miernej, ulegający namowom każdego, kto umiał schlebiać jego dumie, uważał siebie za dzwignię i naczelnika każdego przedsięwzięcia, wówczas, kiedy był tylko narzędziem w rękach mędrszych i sprytniejszych. Pod wpływem kazań Rothmana senat Münsteru przyjął luteranizm, a następnie naukę Sakramentarzy, za pomocą której spodziewał się pozbyć władzy biskupa i zamienić rząd monarchiczny na republikański. Utworzyła się liczna partya, gotowa wszystkimi siłami podtrzymać ten rząd.

Wszczęły się prześladowania katolików. Pod wodzą Knipper-Dollinga ograbiono klasztory, spustoszone kościoły, rozproszono zakonników. Biskup Waldeck leżał obozem niedaleko miasta, lecz z nielicznym wojskiem — nie czuł się na siłach, by mógł myśleć o powstrzymaniu zaburze-

nia. Münster podzielił się na dwie partye. Jedna sakramentarzy republikańców i lutrów, mająca na czele senat i Rothmana w roli głównego mówcy, panowała w mieście; druga katolików, upokorzona i przygnębiona, nie utraciła jednak zupełnie ducha i nadziei ujrzenia wkrótce biskupa, wracającego do swęj władzy. Rozdwojenie to podało dobrą sposobność Anabaptystom wśliznienia się między dwie partye i opanowania władzy, z czego umieli zręcznie skorzystać.

Mathias wysłał do Münsteru dwóch apostołów: Gerarda Boeckbindera i Jana Bocolda, tak słynnego od téj chwili (1534). Z razu przedsięwzięcie ich nie miało powodzenia i Bocold, podejrzany u sakramentarzy Münsteru, musiał się schronić do Osnabruck. Rzucili się więc Anabaptyści do podejścia i hipokryzji, wprowadzili do Münsteru jednego ze swoich Hermana Stapreda, który pod maską egzaltowanego luteranizmu ukrywał prawdziwe swe zasady. Stapreda, przyjęty przez senat jako luterski mówca, zręcznością i pochlebstwem opanował umysł Rothmana i skłonił go do przyjęcia zasad Anabaptyzmu z tym samym zapalem, z jakim uprzednio bronił nauki Lutra a później Zwingliusza. Tak więc Rothman, zaczynając od katolicyzmu, przebiegł cały szereg religijnych wyznań swego czasu. Wspólnie ze swym towarzyszem począł nauczać o powtórnyim chrzcie, o wspólności dóbr i nieużyteczności politycznéj władzy. Naprózno przestraszony senat próbował zbić te zasady w publicznym sporze przez dokto-

rów protestanckich i katolickich; gdy mu się to nie udało, ogłosił dekret wygnania Anabaptystów, lecz w obec wzburzonego pospólstwa nie miał odwagi go wypełnić. Rozruch nieustannie trwał, twórcą jego był Knipper-Dolling, który się stał zapalonym Anabaptystą. Senat, stopniowo zgadzając się na ustępstwa, ogłosił nakoniec wolność opinii, która nie zadowolniła jednak Anabaptystów, żądających całkowitego panowania. Ściągnęli oni do miasta ile tylko wieś posiadała zepsutych i leniwych nowochrześciców i, utrzymując ich w próżniactwie, posługiwali się nimi w swych przedsięwzięciach. I widziano wkrótce bandy buntownicze, przebiegające ulice, grożące śmiercią wszystkim przeciwnikom nowego chrztu.

Nadeszła stanowcza chwila. Wielcy prorocy sekty Mathias i Jan Bocold udali się do Münster. Jan Bocold, który tak dziwną rolę odegrał, doświadczył smutnych następstw bezprawia, któremu także był winien swe urodzenie. Matka jego, młoda włościanka z okolic Münsteru, uwiedziona została przez burmistrza miasta hollenderskiego, w którym, przyciśniona nędzą, szukała zarobku. Zwodziciel ożenił się z nią, a później rzucił. Nieszczęśliwa, wracając do swęj wsi, w ostatniej nędzy umarła pod drzewem.

Młodzieniec za życia swęj matki otrzymał wychowanie naukowe, które tak często dla ludzi pozbawionych darów fortuny jest jednem więcej nieszczęściem. Opuszczony od ojca, Bocold dla utrzymania swego życia musiał się uczyć kra-

wiectwa. W pierwszych latach młodości podróżował według zwyczaju współtowarzyszy swego fachu. Nie odważając się przyjąć imienia swego ojca jako nieprawdy syn, nazwał się od miasta, w którym się wychował, Janem z Lejdenu. Za powrotem ze swój podróży, ożenił się z wdową po niejakimś sterniku i został oberżystą w Leydenie. Obdarzony żywą wyobraźnią, rozwiniętą wychowaniem, oddał się poezyi i pisał w języku flamandzkim wiersze, które miały pewne powodzenie. Mieszkanie jego wkrótce stało się miejscem schadzek młodzieży lejdeńskiej, śpieszącój brać u jego lekeye. Obwiniają go, że pisał utwory bezedne i w domu swym założył szkołę rozpusty.

W epoce, którą opisujemy, Jan z Lejdenu był w samym blasku młodości, liczył sobie za ledwie dwadzieścia trzy lata. Obok przymiotów umysłowych posiadał piękną powierzchowność, postawę wzniosłą, twarz szlachetną, okoloną bujnemi kędziorami blond włosów. Łączył więc w sobie przymioty, które do roli naczelnika partyi jedyną sympatyą tłumu. Lecz namiętnie oddany roskoszy cielesnej, nie odznaczał się tą moralnością, tém umiarkowaniem i rozsądkiem, bez których największe przymioty stają się zgubnemi dla społeczności i dla tego, który je posiada.

Takim był Jan z Lejdenu. Jest on typem na nieszczęście bardzo pospolitym ludzi, obdarzonych zdolnościami, w których źle skierowane wychowanie rozwinęło gust wyższy nad ich stan; a któ-

rzy przytém nie mają dość energii, by przez wytrwałe usiłowanie wznieść się w hierarchyi społecznej, ni tyle wzniosłości duszy,— by poprzestać na swój umiarkowanój pozycyi. Tacy, zwykle trawieni chorobliwą ambicyą, nie znajdując zaspokojenia swój namiętności i dumy na łonie społeczności, gotowi go szukać w błędnych naukach i w politycznych przewrótach. Zasady Anabaptyzmu musiały się podobać Janowi z Leydeny; został też jednym z najgorliwszych uczniów Mathiasa i dla nauczania w Roterdamie, opuścił swą żonę. Po raz piérwszy widziemy go w Münster, skąd musiał się oddalić. Po powrocie zaś z Mathiasem przyjął tytuł Elijasza, który go podniósł na piérwszy stopień między prorokami sekty. Ci dwaj prorocy wszystkimi siłami starali się obudzić fanatyzm swoich stronników. Działali oni na imaginacyą ludu prostego, a szczególnie kobiet za pomocą okropnych proroctw, ekstazy i tajemniczych ceremonij. Udało im się nakoniec wszcząć rozruch, zawładnąć pałacem biskupim i arsenałem. Na tę wiadomość miasto osłupiało, wszyscy rzucili się do oręża, każda partya ufortyfikowała się w swojej części miasta. Wytoczono armaty i gotowano się do bitwy.

Katolicy otrzymali pomoc z zewnątrz. Anabaptyści, lękając się być najmniej silnymi, zaprojektowali pojednanie, według którego każda partya miałaby wolność wyznawania swych zasad. Przyjęto pojednanie. Anabaptyści tym sposobem chcieli zyskać czas i zdezorganizować swych wrogów.

Nie zamiechali też swęj propagandy i starali się skłonić na swą stronę najniższą klasę mieszkańców. Ceremonie katolickie były przedmiotem dzwicznych parodij. Łupy z kościołów, oznaki biskupie były profanowane w gorszących procesjach, które mogą służyć za wzór tych oplakanych maszkarad, jakiemi się odznaczyła w smutnych dniach 1793 r. partya Chaumettów i Herbertów. Na widok tych scen szlachta powstała w Münsterze i z większą częścią mieszczan opuściła miasto. Pospólstwo tłumnie biegło powtórnie się chrzeić.

Jakże się senat zachowywał? Widzieliśmy, że naprzód przyjął luteranizm, później wyznanie sakramentarzy i został republikańskim. Na początku rozruchów, pobudzonych przez Anabaptystów, senat, lękając się anarchyi, zwrócił się do biskupa, żądając od niego pomocy; nie otrzymał jej jednak, bo siły biskupa były niedostateczne, a kiedy biskup zgromadził swe wojska, zło w Münsterze zastraszająco wzrosło. Wysłał biskup deputowanego, ofiarując senatowi swą pomoc. Był to jedyny środek powstrzymania bystrego postępu Anabaptyzmu. Lecz i partya sakramentarzy i republikańców wzrosła w siły i postanowiła do ostatka bronić formy republikańskiej. Odrzucono więc propozycyą biskupa.

Odtąd Anabaptysty mogli na wszystko się odważyć. Opanowali wszystkie stanowiska i, z orężem w ręku przebiegając ulice, wołali: »nowy chrzest, lub śmierć.« Za największą łaskę tym,



którzy się nie chcieli łączyć z nimi, dozwolali opuścić miasto, nie pozwalając jednak nie z sobą zabierać. Tłumy mężczyzn, kobiet i dzieci mieszczan ścigane, błądziły po okolicach w najokropniejszym niedostatku. Okropny był to widok. Siłą rozwiązano senat, a prześladowani pogróżkami i urąganiem, członkowie jego zmuszeni byli uciekać. Usiłując więc utrzymać rząd republikański, senat obalił porządek społeczny i pod jego ruinami sam się zagrzebał. Anabaptyści utworzyli nowy senat z 22 członków i dwóch konsułów. Jednym z nich był szalony Knipper-Dolling.

Powstały burzliwe spory między nowymi członkami senatu. Każden chciał tryumfu dla swęj opinii, która, jak utrzymywał, pochodziła z natchnienia boskiego. Na ograbienie jednak kościołów i klasztorów, które uszły pierwszych spustoszeń, zgodzono się jednomyślnie i natychmiast wzięto się do wykonania tego postanowienia. Na publicznych placach palono arcy-dzieła sztuki, statui i malowidła. Lano armaty z dzwonów i kule z ołowiu dachów; ograbione kościoły obracano w magazyny, lub stajnie. Po wszystkie czasy fanatyzm religijny odznacza się jednakowym wandalizmem.

Ten sam los spotkał zbiory nauk i literatury. Mathias, wznawiając sławne rezonowanie kalifa Omara, kazał spalić wszystkie dzieła, znajdujące się w mieście, za wyjątkiem Biblii w języku ludowym. Zginęła tym sposobem biblioteka uczonego Rudolfa Langiusa, złożona z bardzo rzadkich

rękopismów (1). Jeden współczesny pisarz podaje wartość dzieł, zniszczonych w kilku godzinach, do 20,000 sztuk złota (ecus d'or). Komuniści późniejszych wieków odziedziczyli po Mathiasie nienawiść do pomników umysłowej pracy społeczności.

Niezgoda i anarchya nie przestawały panować w radach Anabaptystów. Biskup Waldeck, zgromadzając siły, groził miastu oblężeniem. Mathias więc postanowił w osobie swojej zjednoczyć całą władzę. Świeżo obranym urzędnikom ogłosił: że władza ich jest przeciwną nowej religii, która potępia każdą doczesną władzę; że wierni nowo-chrzczeni powinni żyć w doskonałej równości, idąc za przewodnictwem li swych proroków, natchnionych duchem bożym. Przekonani tém senat i konsulowie złożyli swe urzędy i władza przeszła w ręce Mathiasa, który swém zuchwalstwem i talentem prorokowania, zapewnił sobie największy wpływ.

Prorok z sekcjarzy utworzył natychmiast szeregi, uczył je władać orężem i naokoło miasta z niewypowiedzianą prędkością wznosił silne okopy. Ci, którzy kryjąc się w swych domach nie zgadzali się na przyjęcie nowego chrztu, byli doń zmuszeni, widząc ostrze pugiuału, zwrócone ku swym piersiom. Ustanowiono wspólność dóbr (Heresbachius c. 4) i urządzono szpiegowstwo dla wykrywania tych, którzyby się ośmielili zataić część

---

(1) Meshovius, *Hist. anabapt*, Księga VII, str. 167.

swego mienia. Ze wszystkich stron była sprowadzana żywność, a kuchnie, odkryte w różnych częściach, dostarczały każdej rodzinie pokarmu koniecznego do utrzymania jej życia. Wyznaczeni dyakoni czuwali przy obdzielaniu. Byli ustanowieni także ministrowie dla pełnienia służby bożej, między którymi Rothman zajął pierwsze miejsce. Nauczając ślepe tłumy o wolności i równości chrześcijańskiej, Mathias dzierżył władzę tém więcej despotyczną, że był najwyższym rozdawcą przedmiotów koniecznych do życia. Powaga jego nie cierpiała sprzeciwienia. Prorok z własnej rusznicy zabił pewnego nieszczęśliwego rzeźmiesznika za odpowiedź w nieco śmiałych wyrazach. Taka to była wolność Komunistów.

Władca Münsteru marzył o rozszerzeniu orężem państwa nowego Syonu. Napisał do Anabaptystów hollenderskich pełną entuzjazmu proklamacją, wzywając ich, by sprzedali swe dobra, opuścili swój kraj i udali się do świętego miasta, z kąd pójda pokonać świat pod swe prawa. Na jego głos liczna emigracya wypłynęła z portów Fryzlandii i Hollandii, prowadząc z sobą wielką ilość broni, żywności i wojennej amunicyi; lecz była wstrzymaną przez rząd Hollandii, który srogo ukarał naczelników tak sprzecznego prawom ludzkim przedsięwzięcia. Mathias pozbawiony tej pomocy nie stracił jednak odwagi, udało mu się zrobić kilka wycieczek szczęśliwych; lecz pewnego dnia, gdy z niewielkim oddziałem niebacznie zaszedł za daleko, podchwycony przez

batalijon biskupiego wojska, został przebity w potyczce. Zwycięzcy głowę i członki jego oderzniete rzucili pod bramy miasta.

Wówczas Jan z Leydenu wziął w swe ręce wakującą władzę. Dotąd chociaż nosił najwyższy tytuł Elijasza, zostawał jednak na drugim stopniu. Zamknięty w swém pomieszkaniu, zdawał się być cały zatopiony w rozmyślaniu o Bóstwie i pokazywał się ludowi jedynie w nakazującej odległości, taką była zręczna jego polityka. Czuł dobrze, że jego młodość byłaby silną przeszkodą w dumnych jego zamysłach, gdyby wynikła walka z jego towarzyszem starszym wiekiem. Pracował więc w ustroniu i w rozmyślaniu nad doskonaleniem się w krasomówstwie, w sztuce prorokowania i oczekiwał zdarzenia, któreby mu pomogło dojść do władzy. Śmierć Mathiasa oddała mu ją; Rothman i Knipper-Dolling nie odważali się mu zaprzeczyć.

Jan z Leydenu powiedział pośmiertną mowę po Mathiasie, ożywił ducha mieszkańców Münsteru przez świetne proroctwa i nadał nową czynność wojennym przygotowaniom. Biskup, gdy szturm się nie powiódł w skutek mężnej obrony miasta, obległ je, wkrótce w okopach uczynił wyłom. Szturm następował po szturmie. Obie strony były się z wściekłością właściwą wojnom religijnym. Biskup po stracie wielkiej liczby żołnierzy, nie pokonawszy Anabaptystów, był zmuszony oblężenie zamienić na proste opasanie.

Pomimo powodzenia Bocold lękał się o swą

władzę. Nie ufając Knipper-Dollingowi, chciał go poniżyć w oczach tłumu, powierzył mu więc rolę wykonawcy wielkich czynów, którą opętany przyjął jako oznakę sławy. Czuł dobrze, że władza, oparta jedynie na wpływie, może być łatwo obaloną; zamysłał więc ją zamienić na niezaprzeczoną i stałą potęgę, jednem słowem chciał się ogłosić królem nowego Syonu. Przedsięwzięcie było trudne. W istocie jak pogodzić przywrócenie doczesnej władzy z zasadami Anabaptyzmu, które odmawiały prawności każdej władzy? Czyż nie w imieniu chrześcijańskiej równości Mathias wywołał rozwiązanie pierwszego Anabaptystów senatu? Powrót do władzy cywilnej, przejawienie osobistej ambicji czyż nie wyzwałyby burzy, którą wszystkie kuglarstwa prorockie nie mogłyby uśmierzyć? Jan z Leydenu potrafił zrećznie tego uniknąć. Przywrócenia władzy politycznej i zawładania nią byłoby za wiele na raz. Podzielił swe przedsięwzięcie: najprzód przywrócił władzę cywilną na korzyść rady, złożonej z dwunastu członków; później podstawił siebie na miejscu tych znikomych urzędników. Oto jakiego użył sposobu.

Po trzech dniach, w których był pozbawiony daru mowy, prorok przed zgromadzonym ludem nagle przerwał milczenie, ogłaszając, iż z natchnienia niebieskiego ojca wybrał dwunastu sędziów, jak to miało miejsce u Izraela, dla rządzenia rzecząpospolitą nowego Syonu. Wręczył każdemu sędziemu miecz, godło najwyższej wła-

dzy i zachęcał do używania go według słów Pana. Rothman, wiedziony nową sprzecznością, potwierdził w wymownej mowie ustanowienie tych urzędników. Modlitwy i psalmy zakończyły ceremonije. Jan z Leydeny, jako najwyższy Prorok, zachował swą władzę. Sędziowie zaś w rękach jego byli posłusznym narzędziem i odpowiedzialnymi kłómaczami nieomyślniej myśli jego.

Przed ogłoszeniem się Królem Bocold zamierzył wprzód przyprowadzić do skutku inną swą myśl. Pożerany szaloną namiętnością do kobiet, oddawna marzył o ustanowieniu wielożeństwa; to jedno mogło uprawnić zadość-uczynienie jego żądom. Objawił swój zamiar sędziom; podpierając go przykładami patryarchów i królów żydowskich. Naruszał więc najgłówniejszą zasadę Anabaptyzmu, która, odrzucając stary testament, trzymała się jedynie Ewangelii. Projekt jednak po małym oporze został przyjęty. Sędziowie ogłosili dekret, upoważniający wielożeństwo. Lecz nowy dogmat nie znalazł tak łatwego przyjęcia u kaznodziejów i nowo-chrześciców, należących do wyższych klas towarzystwa. Pastorowie powstałi z silnymi zarzutami przeciw niemu. Bocold jedynie siłą swęj powagi mógł je usunąć. Ogłosił zgromadzonym ministrom, iż żaden z nich nie wyjdzie żywy z sali, jeżeli nie podpisze dekretu. Ulegli nikiestemnie tym pogróżkom.

Jan z Leydeny pośpieszył dać z siebie przykład uległości wyższemu natchnieniu. Zaślubił dwic córki Knipper-Dollinga, znane ze swęj piękności,

do których wkrótce dołączył jeszcze piękniejszą wdowę po Mathiasie. Ta stała się faworytą i panowała nad innymi żonami proroka, liczba których z czasem wzrosła do siedemnastu. Przykład ten znalazł naśladowców. Młode dziewice, wyrwane z rąk swych matek, szły na pastwę najgwałtowniejszym Anabaptystom. Gdy łatwość rozwodu dołączyła się jeszcze do wielożęństwa, Münster został placem najokropniejszych bezpraw, które jednak napotykały opór. Ci, którzy pomiędzy Anabaptystami zachowali jeszcze uczucie wstydlivości i uważali małżeństwo za święte, nie mogli patrzeć z zimną krwią na swe ogniska rodzinne, skalane przez uwodzicieli bez czci. Uzbrojeni otoczyli mieszkanie główniejszych naczelników, wołając, iż czas położyć koniec panowaniu zuchwałego przybłęda. Lecz głupia czern biegała na pomoc swym bożyszczom. Obrońcy moralności byli schwytni, rozbrojeni i oddani wściekłości Knipper-Dollinga, który rad był, iż może nad nimi doskonalić się w swym urzędzie kata. Jednym po oszelmowaniu ucinął głowy, innych zabijał ze swój rusznicy. Sam poetyczny Jan z Leydenu, natchniony prorok, uczuł obudzające się w swój duszy łaknienie krwi, wyrwał się z objętych swych nałożnic, dla nurzania się we wnętrznościach nieszczęśliwych więźniów. Niżsi prorocy nie pozostali w tyle i szli w zawody w morderstwach.

Kobiety i młode panny, które nie zgadzały się uleść nowemu prawu, musiały wycierpieć wszyst-

kie okrucieństwa zwierzęcości i barbarzyństwa. Tryumf Jana z Leydenu był zupełny. Udało mu się zniszczyć rodzinę i tém urzeczywistnić zasadę Kommunizmu z jego najradykałniejszymi skutkami. Zapewno, nie jedna bezwstydną namiętność, lecz i polityczna myśl musiała przewodniczyć jego postanowieniom. Bezwątpienia, czuł on dobrze, że wspólność dóbr nie może się ostać przy zachowaniu rodziny, która tak silnie rozwija uczucie osobistej i dziedzicznej własności. Być może, to jedynie skłoniło go do rozpowszechnienia wielożeństwa i rozwodów, bo dla siebie mógł łatwo je uzyskać, jako przywilej, należny wysokiemu swemu położeniu. Zręczność i głęboka przewrotność, jakie się okazują we wszystkich czynnościach proroka, usprawiedliwiają podobne tłumaczenie jego postępowania.

Pozostało jeszcze Janowi z Leydenu ozdobić swą głowę koroną królewską. Doszedł do tego zwyczajną swą drogą: podstępem i fałszem. Kilka dni udawał ogromny smutek i nie wychodził ze swego seraju. Duch Boży i dar prorokowania, mówił on, opuściły go i zapewne Pan raczył nawiedzić kogo innego ze swych wiernych. Nie czekano długo na zjawienie się nowego narzędzia Przedwiecznego. Złotnik z Warmdorp imieniem Tuiscosurer oznajmił, że Bóg mu objawił wielkie rzeczy, i dozwolił je odkryć li przed zgromadzeniem wiernych. Zgromadzono się natychmiast dla wysłuchania natchnionego i Bocold wniósł się w tłum. Tuiscosurer wstępuje na pod-



wyższenie, naśladuje nienaturalne ruchy twarzy i zachwyty prorocki, nakoniec tonem proroka oznajmuje, iż Pan go wybrał dla utworzenia nowej władzy w Izraelu; i zwracając się do Jana z Leydenu zawołał: »Ciebie, którego, Pan mi »rozkazał, bym uznał za mego Pana, Niebo przez »moje usta ogłasza Królem Syonu. Weź więc »miecz, który Ci daję w imieniu Najwyższego!« i upominał Króla do łaskawości i sprawiedliwości, a zwracając się do ludu, zachęcał go do posłuszeństwa nowemu Królowi. Jan z Leydenu umiał udać, iż przyjmuje ciężar korony niechętnie, rzucił się twarzą na ziemię, jęcząc i wyznając swą nieudolność. A jednak sam był twórcą całej tej sceny i potajemnie wyuczył złotnika sztuki prorokowania. Podobną komedią z podobnym powodzeniem odegrywają po wszystkie czasy ludzie ambitni.

Na tron, wzniesiony pośród głównego placu, wstąpił nowy Król nowego Syonu przy radośnych okrzykach ludu. Pośpieszył mianować wielkich urzędników korony, i widziano tych, którzy przedtem byli najgorliwszymi stronnikami bezwarunkowej równości, przyjmujących dumne tytuły nowego dworu. Rothman został wielkim kancleierzem i mównicą nowego Izraela, Knipper-Dolling gubernatorem miasta. Byli także: wielki podskarbi,—zawiaadowca wszystkich wspólnych dóbr, uważanych za własność Króla; wielki marszałek dworu, wielki koniuszy, wielki ochmistrz i radey

stanu. Paziowie, gwardye przyboeczne i kuryerzy dopełniali orszak królewski.

Król Syonu otoczony był największym przepychem; najdroższe materye, złoto i drogie kamienie szczerze były użyte dla przyozdobienia jego i jego licznych żon, między którymi wdowa po Mathiasie celowała świetnym strojem i pięknnością. Powozy królewskie i ubrania urzędników dworu odznaczały się tym samym zbytkiem. I żeby temu wszystkiemu wystarczyć, Jan z Leydenu kazał znosić do swego pałacu złoto, srebro, drogie kamienie, wszystkie droższe przedmioty, znajdujące się w mieście i produkta żywności, przeznaczone na potrzeby mieszkańców. Tych zaś, którzy nie należeli do dworu, obowiązano srogiemi karami do życia skromnego. Każdego tygodnia Król z wielką paradą udawał się na plac publiczny i, otoczony swemi żonami i wielkimi urzędnikami, zasiadał na tronie dla rozsądzania spraw, tyczących się małżeństw, które w skutek wielożeństwa i rozwodów przedstawiały gorszące spory. Czynność tę kończyły religijne tańce, którym Bocold ze swemi żonami przewodniczył na wzór Dawida, tańczącego przed arką pańską. Sprawy kryminalne były rostrzāsane w radzie państwa, a sam Król często osobiście wykonywał wyrok. Czuł on lepiej wszechwładną swą potęgę, nurzając się we krwi ofiar. Oto skutki, które muszą wypłynąć z dogmatów nieograniczonej wolności, bezwarunkowej równości, niemożności grzeszenia nowochrześciance, z obalenia kodeksu karnego i

ze zniesienia magistratur. Nie dość było Bocoldowi połączyć w swojej osobie władzę polityczną, sądowniczą i prawo posiadania dóbr wszystkich. Dla dopełnienia swęj potęgi despotycznej żądał do godności królewskiej dołączyć jeszcze kapłańską. Kazał więc zaufanemu swemu prokowi Tuiscosurer, by go ogłosił naczelnikiem religii i najwyższym kapłanem. I jako kapłan rozdawał Komunię w czasie publicznej biesiady wszystkim swym poddanym, przejętym czcią religijną; wybrał dwunastu apostołów i kazał im natychmiast opuścić miasto dla ogłaszania Ewangelii po całej ziemi. Tuiscosurer, którego obecność była niemiłą królowi z przyczyny wpływu, jaki wywierał i świadomości kuglarstw królewskich, był w liczbie apostołów.

Kiedy to się dzieje w Münster, biskup otrzymał posiłki i rozpoczął powtórnie roboty oblężnicze. Szturm był ponowiony, lecz ożywieni fanatyzmem Anabaptyści stawili silny opór. Cztery dni bili się nieustannie na wyłomach, 4,000 oblegających zawałiło fossy. Biskup, straciwszy nadzieję wzięcia miasta siłą, wybudował na około linie redut, w celu zmuszenia miasta do poddania się głodem. Wkrótce zabrakło żywności, Anabaptyści jednak nie tracili odwagi. Jan Sprawiedliwy, tak kazał siebie nazywać Bocold, oczekiwał pomocy od armii, którą jego emissaryusze usiłowali zgromadzić w Hollandii. Oficerowie podzielali jego najpochlebniejsze nadzieje; nadworne mówiono tylko o zdobyciu Europy i przed-

wcześniej dzielono już między siebie prowincje i królestwa. Lecz armija nie przybywała z Hollandii na odsiecz miastu. Jan de Gelen, zdolny oficer, którego Król Syonu wysłał do Fryzlandii dla rekrutowania żołnierzy, widział pierwsze swe bandy zniszczone przez rządę prowincji i sam zaledwo mógł z wielką trudnością schronić się do Amsterdamu, gdzie go współwyznawcy przyjęli.

To było strasznym ciosem dla zbuntowanych Münsteru, którzy oczekiwali swego oswobodzenia od zewnętrznej dywersji. Jan z Leydenu pomimo wszelkich przeszkód zniósł się jednak z Gelenem, ukrytym w Hollandii i potrafił go nakłonić do poprobowania rozpaczliwego kroku. Gelen dla opanowania Amsterdamu utworzył spisek, w nim rozwinął całą chytrą i gwałtowną, którą się odznaczały komunistyczne partje XVI wieku. Służyć on może pierwszym wzorem tych krwawych rozruchów, za pomocą których buntownicza mniejszość próbowała i w innych miastach zawładnąć rządem.

Gelen udał się na dwór Maryi królowej Węgierskiej, rządzącej Niderlandami z przyczyny małoletności Karola V i przyznał się do zbrodni, którą popełnił zgromadzeniem uzbrojonych tłumów; udał, że się wyrzeka Anabaptyzmu i błagał o przebaczenie, które i otrzymał. Pozyskawszy ufność, zobowiązał się ministrom królowej zdobyć Münster na korzyść Cesarza i otrzymał upoważnienie tworzyć armiję w tym celu. Natychmiast z wygodzonym czołem zjawił się w Amsterdamie i

otwarcie począł czynić przygotowania wojenne. Kłamał bezczelnie dla zatajenia spisku, który starał się utworzyć w celu opanowania stolicy Hollandii, skąd zamierzał iść z armiją w pomoc Bocoldowi.

Anabaptyści byli dość liczni w Amsterdamie i w okolicach jego. Wielu z rzemieślników i niektórych z mieszczan, zrujnowani, lub tchnący buntowniczym i fanatycznym duchem, dali się uwieść łądzącym teoryom kommunistycznym. Powodzenie Bocolda w Münsterze zawróciło głowy sekciarzy, pałających chęcią zapewnienia tryumfu swym bohaterom. Gelen łatwo wciągnął ich do spisku. Plan był następny: o północy część spiskowych miała opanować ratusz miasta i zadzwonić na gwałt; wówczas wszyscy Anabaptyści, znajdujący się w mieście, powinni byli z orężem w ręku wypaść na ulicę, mordować mieszkańców, opanować rogatki i o wschodzie słońca wpuścić do miasta współ-wyznawców ze wsi. Natychmiast mieli utworzyć rząd na wzór Müsterskiego. Spisek był rozgałęziony w Wesel i Dewenter, w dwóch najważniejszych miastach w owój epoce w Hollandii.

10 Maja 1535 r. w nocy spiskowi, zgromadzeni w domu jednego ze swych wodzów, rzucają się na plac publiczny, zdobywają ratusz i mordują straż. Jeden ze straży uciekł na dzwonnice, wciągając za sobą sznur od dzwonu i tam się zabarykadował. Wypadek ten ocalił miasto. Spiskowi nie mogli dzwonić; inni, nie słysząc hasła, nie wychodzili z domów, w których się zebrali.

Burmistrze pośpieszyli zwołać miastową milicją i zająć ulice, wychodzące na plac ratuszowy, gdzie buntownicy się zabarykadowali. Napróżno w nocy usiłowano ich wyprzeć stamtąd, nad świtem atak się rozpoczął. Wygnani z za swych barykad, buntownicy schronili się do ratusza. Kule zrobiły wyłom we wspaniałym tym pomniku, i Anabaptyści, gnani z miejsca na miejsce, wszyscy zostali pobici, lub uwięzieni. Jan de Gelen skrył się na górnej niepokrytej części dzwonnicy, lecz, z placu dostrzeżony, legł od kuli.

Zaburzenie to, sprawione przez Komunistów w Amsterdamie, przedstawia na małą skalę pewne podobieństwo z zaburzeniem, które niedawno zakrwawiło ulice Stolicy Francyi. Początek bitew ulicznych sięga głębiej w przeszłość, aniżeli zwykle sądzą; w wieku XVI, równie jak i w XIX też same błędy i namiętności wyzwały też same skutki. Rząd Niderlandski postanowił zgnieść uporczywą sektę, która podstępem i gwałtem dążyła do obalenia porządku społecznego. Z wielkim staraniem wyszukiwani Anabaptyści ulegali najsroższym karom. Ubolewając nad okrucieństwem kar, używanych na nowochrzczeńców, nie możemy nie przyznać, iż srogie środki były koniecznymi dla wyniszczenia tego trądu komunistycznego, który zagrażał Europie pochłonięciem zaledwo rozkwitającej cywilizacji.

Zniszczenie Anabaptystów w Hollandii obaliło ostatnią nadzieję ich współwyznawców w Münsterze, którzy wkrótce doświadczyli wszystkich

okropności głodu. Jan z Leydenu i dwór jego nie przestawali żyć zbyt kownie; Król przywłaszczał sobie lepszą część z tego, co było zgromadzonem w jego pałacu. Despota utworzył żandarmeryą, której powierzył rozdawanie żywności, powstrzymanie skarg zgłodniałych i wyszukiwanie spiskujących. Bocold usiłował podtrzymać entuzjazm przez mowy i przepowiednie. Wzgardliwie odrzucił rozpoczęcie kroków ugodnych, uczynione przez Landgrafa heskiego; śmiesznymi przechwałkami przyjął wezwanie biskupa, aby kapitulował. Napróżno parlamentarz zaklinał go, by oszczędzał nieszczęśliwych mieszkańców; nieugięty Jan z Leydenu zniewolił ciemny fanatyczny tłum do bezkorzystnego oporu. Wówczas rozwinęła się okropna scena.

Prześliczna wdowa po Mathiasie, pierwsza faworyta Króla Syonu, nie raz wybawiała nieszczęśliwe ofiary z jego wściekłości. Nie mogąc bez współczucia patrzeć na cierpienia ludu zgłodniałego, nieuważnie okazała swą litość. Bocold postanowił przykładnie ją ukarać. Udaje się otoczony swym dworem na plac publiczny; każe uklęknąć królowej, wyrzuca jej mniemane zbrodnie i mieczem sprawiedliwości odcina głowę tej, którą ubóstwiał. Po tym okropnym czynie na około trupa poprowadził święty taniec.

Zdaje się, że Jan z Leydenu wpadł w szaleństwo, które często nawiedza ludzi, obleczonej najwyższą potęgą. Podobny do Nerona z młodości, piękności i z poetycznego daru, jak on, wpadł

w szął rozpusty i okrucieństwa. Tyle zbrodni nie mogło długo pozostać bez kary! Po doświadczeniu wszystkich okropności głodu, miasto było wydane przez jednego szpiega. Czteryście wyborowych żołnierzy w nocy po drabinie weszło do miasta i nadedniem otworzyło bramy dla pozostałego wojska. Nastąpiła nielitościwa rzecz. Rothman znalazł w natłoku śmierć, której szukał. Jan z Leydeny wzięty był żywcem przy obronie wejścia do swego pałacu. Stawiony przed Waldeckiem nie stracił ze swęj wyniosłości; radził swemu zwycięzcy, by go wodzono na pokaz ciekawym mieszkańcom z miasta do miasta, co też i uczyniono. Nakoniec Król Syonu po okropnych torturach został ścięty na eszafocie, wzniesionym pośród placu na tém samém miejscu, gdzie z pysznego tronu wymierzał dziwną swą sprawiedliwość. Panował dwa lata: 1534 i 1535 rok, nie mając więcej nad 26 lat. Ciało jego w klatce żelaznej było wzniesione na dzwonnice katedry Saint-Lamberta, gdzie i zostały kości jego przez następne wieki, jako smutny pomnik tych okropnych wypadków.

Takie są dzieje sekty Anabaptystów. W ciągu 14 lat, od 1521 do 1535 r. sekta ta sformułowała wszystkie zasady, wyznawane przez Komunizm i Socjalizm naszych czasów. Emancypacya ciała i namiętności, zniszczenie rodziny, obalenie własności, wspólność dóbr, nieograniczona wolność, bezwarunkowa równość, zniesienie wszelkiej karzącej władzy, wygnanie nauk i sztuk pię-



kna; wszystko to znajdujemy w naukach: Storków, Carlostadtów, Münzerów, w wyznaniu wiary Zolikonu i w księdze *du Rétablissement*. Anabaptyści wprowadzili to wszystko w życie w Mulhausen, w Morawii, w Münsterze i wszędzie dążenia ich upadły bez skutku, lub doszły do bezprzykładowych bezceństw, do monstualnego despotyzmu. Zdaje się, iż kiedy Europa wstępowała na drogę dzisiejszej cywilizacji, Opatrzność chciała, by ona własnem doświadczeniem poznała nauki, które obalają główne podstawy téj cywilizacji. Doświadczenie było stanowczem i odtąd, chcąc być zwolennikiem tych nieszczęśliwych błędów, trzeba chyba nie zrozumieć nauki, którą nam historia podaje.

Napróżnoby się starano błędy i okropności, do jakich doszli Anabaptyści, przypisać li fanatyzmowi religijnemu. Przeciwnie, to uczucie z natury swój mogłoby złagodzić nieszczęsne skutki ich nauk społecznych i politycznych. Anabaptyści przy tém wszystkiem jednak szanowali naukę o Bóstwie, o nieśmiertelności duszy, wierzyli w nagrody i kary w przyszłym życiu, przyjmowali Objawienie chrześcijańskie i trzymali się Ewangelii. Nie pozbyli się więc ostatniego wędzidła moralnego; lecz za naszych czasów odnowiciele ich opinii do ich błędów dokładają jeszcze zaprzeczenie bytności Boga i przyszłego życia, zagłuszają w człowieku uczucie religijne dla pogrążenia go w gruby materializm. Jeżeli idee religijne nie miały dość siły dla powstrzymania Anabap-

tystów od przepaści, do której ich fałszywe zasady gnały; cóż więc można oczekiwać od urzędystw utopij dzisiejszych? Bez wątpienia, prześcigną one bezprawia Münsteru. (1)

---

(1) Okropności Amsterdamu i Münsteru nie wyniszczyły zupełnie sekty Anabaptystów. Nieustala ona istnieć w Morawii, Szwajcaryi, a nadewszystko w Hollandii. W Ionie jej potworzyły się mnogie odszczepieństwa. Najliczniejsze znane pod imieniem Mennonitów, od imienia Menno, pierwszego swego pasterza, stanowczo się rzekło nadziei doczesnego panowania, a poprzestało jedynie na dogmatach czysto religijnych. Inne daleko mniej liczne zachowały fanatyczne marzenia Münsteryanów i wytrzymały długie prześladowanie. Z tych ostatnich niektóre z Hollandii udały się do Anglii, gdzie pozyskiwały nowych wyznawców i pomimo edyktów Tudorów utrzymały się. Ich następcy w angielskiej rewolucyi 1648 r. odegrali pewną rolę i składali najfanatyczniejszą część partyi republikańskiej. Marzyli o wywróceniu wszystkich instytucij społecznych, o nieograniczonej wolności, o Królestwie Chrystusa. Prócz właściwej ich nazwy Anabaptystów, dawano im jeszcze z przyczyny ich przywidzeń apokaliptycznych nazwy Milenaryszów, Ludzi piątej monarchyi. Za naczelników mieli: Harrisona, Hewsona, Overtona i wielu innych oficerów armii parlamentarskiej (Hallam, *Histoire constitutionnelle d'Angleterre*, t. III, str. 137). Fanatyczna ta partya przyczyniła się do wyniesienia Cromwella; jednak Cromwell, gdy doszedł do protektoratu, przez bojaźń tej partyi nie ośmielił się włożyć korony królewskiej na swą głowę. Anabaptysty zachowali swe zasady anty-monarchiczne, i pod despotycznym rządem Cromwella dobrodusznie wierzyli w istnienie rzeczypospolitej. Po przywróceniu władzy królewskiej, Anabaptysty zarówno z innymi dyssydentskimi sektami byli prześladowani. Trwają oni jeszcze choć w małej liczbie pod różnemi imionami w angielskich kolonijach północnej Ameryki, w Hollandii i nawet w Anglii, lecz zaprzestali już marzyć o politycznej roli. Niektórzy pisarze sektę Kwakrów uważają za pochodzącą od Anabaptystów. Można znaleźć bardzo ciekawe szczegóły o tych różnych sektach i ich licznych podziałach w uczoneń dziele opata Grzegorza, pod tytułem: *Histoire des Sectes religieuses*.

---

## ROZDZIAŁ XI.

## UTOPIJE TOMASZA MORUSA.

Krytyczny pogląd na stan Anglii.—Zarzuty, czynione przeciw własności.—Dzisiejsi Socjaliści powtarzają je tylko.—Plan społeczności komunistycznej.—Główne zarzuty przeciw komunizmowi.—Niemoc Morusa w ich odparciu.—Wątpliwość względem wiary jego w Kommunizm.—Zewnętrzna polityka utopistów.

Sześć lat jeszcze przed rozpoczęciem się strasznego dramatu, którego treścią były dążenia Anabaptystów do wprowadzenia w życie Kommunizmu, połączonego z nowymi religijnymi dogmatami, zjawiało się dzieło Tomasza Morusa pod tytułem *Utopija*. W niem została rozwinięta teoria Kommunizmu w formie czysto filozoficznej, w języku poprawnym łacińskim. Wyszło w Louvain w roku 1516, poprzedzającym rok, w którym Luter miał zerwać w Europie starożytną katolicką jedność. Morus w niem przyjął zasadę nauki Platona i jego formę dialogu. Uczeni, namiętni wielbiciele starożytności, rozrzucony po różnych państwach Europy, uważający jednak siebie za członków jednej i tej samej rzeczypospolitej, przyjęli to dzieło z wielkim entuzjazmem.

*Utopija* winna swe powodzenie nie tylko doskonałej swój formie i śmiałej hipotezie utworzenia społeczności na zasadzie Kommunizmu, lecz szczególnie zjednała sobie sławę swą sprawiedliwą i genialną krytyką nadużyć ówczesnych i rozwinięciem głębokich a nowych idei religijnych i politycznych. Ta część łączy dzieło Morusa ze światem rzeczywistym, bez wątpienia więc, i była główną przyczyną powodzenia samego dzieła. Pierwsi czytelnicy, być może, i sam autor uważali społeczność, uorganizowaną na zasadzie Kommunizmu za prosty utwor wyobraźni; za marzenie, nie mogące się urzeczywistnić; za tło dla obrazu, złożonego ze złośliwych uwag o kwestiach społecznych.

Lecz wkrótce romantyczną tę część dzieła zaczęto rozbierać na seryo i uważać ją za szczere wyznanie przekonań autora. I z czasem stała się ona podstawą dla wszystkich planów przetworzenia społeczności, które się rozwijały w następnych wiekach i otrzymały, jako rodzajową nazwę, sam tytuł dzieła kanclerza Anglii. Zwyczaj objęcia całego rodzaju dzieł pod nazwą jednego jest bardzo słuszny. Tożsamość w zasadzie zwykle odpowiada tożsamości nazwań.

Wszystkie rzeczypospolite, zaczynając od XVI w., wymarzone przez wyobraźnią, są li odtwarzaniem rzeczypospolitój Morusa. Krytyka porządku społecznego, głoszenia przeciw własności, obrazy nędzy proletaryatu, pochwały wspólnego życia, środki organizacyi: wszystko to ztamtąd po-

czerpnięte. Niepodobno posunąć dalej jarzma naśladownictwa w kradzieży literackiej. Morus więc jest rzeczywistym ojcem Kommunizmu nowoczesnego, i dzieło jego nader ważne zasługuje na głęboki rozbiór.

Widziemy w niem cztery różne części:

1. Krytyka stanu Anglii i polityki współczesnych panujących.

2. Krytyka zasady własności osobistej.

3. Plan utworzenia społeczności na zasadzie Kommunizmu.

4. Wykład systematu zewnętrznej polityki, mogący się zupełnie zastosować do Anglii, przedstawionj, co jest widocznem, pod imieniem wyspy Utopii. Ta część jest bardzo ciekawą, ponieważ znajdujemy w niej wyłożoną politykę, która od czasów Henryka VIII rządzi Angliją.

Morus zaczyna swe dzieło od przedstawienia smutnego stanu swego kraju. Kreśli nam obraz ludu, zgnębionego podatkami; tłumu szlachty próżniaczęj, otoczonej armiją gnuśnych sług i zuchwałych najemników; wsi, niepokoionej przez włoczęgów, złodziei, żebraków; żołnierzy bez przytułku; gospodarstwa rolnego w najgorszym stanie; pól zbożowych, obróconych w pastwiska; włościan, ustępujących miejsce owcom jako zyskowniejszym, których liczba znacznie wzrosła przez chciwość wielkich właścicieli: panów i prałatów. Zdaje się, iż słyszemy Plinijusza, ubolewającego nad wprowadzeniem podobnego systematu w Italij przez

Rzymską arystokracją i wołającego: »*Latifundia*  
»*perdidere Italiam.*»

Daléj się Morus oburza na nadużycie kary śmierci na złodziejów, a wyprzedzając francuzkich encyklopedystów i Beccaria, dowodzi o bezużyteczności okrucieństw w karach. Wymównie powstaje przeciw wściekłościom wojen i zdobyczom, przeciw przewrótnéj polityce, długiej a częzéj gadaninie dyplomatycznéj, i wychwala korzyści pokoju. Jako prawdziwy Anglik wybrał Francją za wzór dumy i przewrótności; przedmiotów do swoich satyr szuka w posiedzeniach rady swego króla, oszukiwanego wówczas przez Ferdynanda katolickiego, Henryka VIII, przez ligę Wenecką, Papieża i Cesarza. Nakoniec, przedstawia księcia, otoczonego swemi ministrami, zajętemi przygotowaniem edyktów finansowych i szukaniem najłatwiejszych środków dla wyłudzenia ostatniego grosza u ludu. Nie czekajmy, radzi on, od książąt i możnych świata reformy tych nadużyć. Oni głusi na głos rozsądku! Idźmy za radą Platona i nie mięszajmy się do spraw politycznych. Tu dopiero występuje myśl o Kommunizmie.

Śmiały podróżny, który odkrył wyspę Utopiją, jeden z mówców dyalogu, Rafael Hythlode odkrywa swe myśli Morusowi i mówi, że według jego zdania: »we wszystkich państwach, gdzie własność jest osobistą, gdzie się wszystko mierzy ceną złota, nigdy nie może panować sprawiedliwość, trwać pomysłność państwa (Księga I. str. 82). Dla utworzenia sprawiedliwéj równowagi

»w stosunkach społecznych koniecznie trzeba oba-  
 »lić prawo własności; bo póki ono istnieje, najli-  
 »czniejsza i najgodniejsza szacunku klasa w u-  
 »dziale otrzyma li jarzmo trwożliwości, nędzy,  
 »smutku.»

Hythlode chwali więc Platona, że: »zaleca ró-  
 »wność, która istnieć nie może obok własności  
 »osobistój, ponieważ wówczas kaźden starać się  
 »będzie różnemi drogami odznaczyć się dla oso-  
 »bistój korzyści; i bogactwo publiczne, choćby naj-  
 »większe, musi przejść we władanie pewnej lic-  
 »by osób, a tym właśnie sposobem innym w u-  
 »dziale pozostanie nędza.»

»Wiem, mówi dalej, iż są środki do zmniejsze-  
 »nia złego, lecz one niedostateczne dla wyniszcze-  
 »nia go w samém źródle. Naprzykład można po-  
 »stanowić maximum osobistój własności w ziem-  
 »nym majątku i w kapitałach, lub zabezpieczyć się  
 »silném prawem przeciw despotyzmowi i anar-  
 »chyi. Można okryć hańbą i karać intrygi; prze-  
 »szkodzić sprzedaży urzędów; znieść zbytek i wy-  
 »stawę, do jakiej wyższe urzęda zmuszają, a tém  
 »samém nie będziemy zmuszeni ich powierzać bo-  
 »gatszym zamiast zdolniejszym. Są to środki usmie-  
 »rzające, łagodzące chorobę; lecz nie oczekujcie,  
 »by one wróciły siły i zdrowie, póki własność  
 »osobista istnieć będzie. Dziwny jest związek  
 »w istniejącém społeczeństwie! Gdybyście chcieli  
 »wyleczyć jedną z części chorych, druga na tém  
 »ucierpi, zło tam się wzmoże; bo nie ma środka

»powiększenia własności jednej osoby bez ukrzywdzenia, bez straty czyjśkolwiek.»

Na innym miejscu, Morus upomina bogatych i ubolewa nad położeniem robotników. »Główną przyczyną publicznój nędzy, mówi on, jest liczba szlachty—tych próżniaczych szerszeni, którzy się żywią potem i pracą innych.... i którzy zmuszają do uprawy swych gruntów, odzierając do ostatka dzierżawcę dla powiększenia swych dochodów.... Azaliż nie dziwna, że złoto nabyło tak wielkiej sztucznej wartości, iż jest w większym szacunku jak człowiek? że wielu mądrych i cnotliwych zależy od łaski magnata z ociążałym umysłem, niedołęznego, a często i niemoralnego?.... Azali sprawiedliwém jest, że szlachcic, lichwiarz, złotnik (1),— ludzie, którzy nie produkują, prowadzą życie wygodne na łonie próżniactwa, lub bezkorzystnój pracy; a obok nich robotnik, furman, rzemieślnik, rolnik żyją w nędzy o lichym pokarmie? Ci jednak ostatni są obciążeni długą i uciążliwą pracą, którejby bydle z trudnością podołało, a która przytém tak jest konieczną, iż żadna społeczność bez niej nie mogłaby przez jeden rok istnieć. Rzeczywiście, los zwierzęcia domowego może się wydać znośniejszym! Ono pracuje króciój, a pokarm ma niegorszy, owszem odpowiedniejszy gustowi. Prócz tego zwierzę nie myśli o przyszłości.»

(1) Wówczas złotnicy zajmowali się czynnością bankierską i nagromadzali ogromne bogactwa.



»A los robotnika!? Jałowa, bezowoena praca  
 »gniecie go, a oczekiwanie nędznej starości zabi-  
 »ja. Zarobek dzienny mały, zaledwo wystarcza-  
 »jący na konieczne potrzeby jednego dnia, nie do-  
 »zwala mu nic zgoła zaoszczędzić na starość.»

»Nie koniec na tém! Bogaci codzien nie tylko  
 »przebiegłemi podstępami zmniejszają płacę ro-  
 »botnikom, lecz jeszcze w tym celu ogłaszają pra-  
 »wa. Tak nędzne wynagrodzenie najzasłużeńszych  
 »robotników rzeczypospolitéj jest widoczną nie-  
 »sprawiedliwością; lecz bogaci usprawiedliwili  
 »to okrucieństwo, zamieniając je w prawo. Kie-  
 »dy rozbieram, zgłębiam stan dzisiejszych kwi-  
 »tnących państw, widzę jedynie sprzysiężenie bo-  
 »gatyh, prowadzących najlepiej swe interesa w i-  
 »mieniu rzeczypospolitéj. Sprzysiężeni wszystkie-  
 »mi możebnemi środkami, rozmyślnym podstępem  
 »dążą do podwójnego celu: naprzód do zapewnie-  
 »nia sobie stałego i nieokreślonego posiadania dóbr,  
 »mniej więcej niesumiennie nabytyh; powtórc  
 »do korzystania z nędzy biednych, do korzystania  
 »z ich osób, jak to czynią ze zwierzętami i do  
 »nabycia za najlichszą cenę ich przemysłu i pra-  
 »cy. I ta przewrotność, używana przez bogatyh  
 »w imieniu państwa, a tém samém i w imieniu  
 »biednych, przeszła w prawo.»... (1)

»Wynajdzie wędzidło, mówi w inném miejscu  
 »autor *Utopii*, na egoistyczną chciwość bogaczy;  
 »pozbawcie ich prawa nagromadzania skarbów;

---

(1) *Utopija*. Tłómaczenie Stouvenela str. 284 i następné.

»odbierzcie monopolijum; wyniszczcie próżniactwo  
 »z pośród siebie; wydoskonalcie rolnictwo; stwórz-  
 »cie inne gałęzie przemysłu, któremiby się mogli  
 »z korzyścią zajmować hultaje, z przyczyny nę-  
 »dzy stający się włóczęgami, lub lokajami, tak  
 »często kończącymi na złodziejstwie.»

»Nie macie lekarstwa na zło, które wam wska-  
 »zuję, nie chwalcie się więc ze swą sprawiedli-  
 »wością, ona jest tylko zwodniczym fałszem.  
 »Milijony dzieci oddajecie na pastwę błędnemu  
 »i niemoralnemu wychowaniu. Zepsucie piętnuje  
 »młode latorośle, które powinnyby wzrastać ku  
 »cnocie; a gdy dojrzeją, karzecie je śmiercią za  
 »zbrodnie, które u kolebki zagnieździły się w ich  
 »sercach. Tworzycie więc złodziei, by później  
 »mieć rokosz w ich karaniu.»

Te pełne gwałtowności ustępy osądziłyśmy go-  
 dnemi przytoczenia w całości. Kto nie widzi  
 w nich źródła, pierwowzoru wszystkich głoszeń,  
 zapełniających dzieła Komunistów i Socyalistów  
 naszych czasów. Wszyscy ci pisarze idą drogą,  
 wskazaną przez Morusa, a w swych rozwlekłych  
 wykładach ani mocą, ani świetnością nie mogą  
 mu sprostać.

Nie możemy długo się rozwodzić nad zbijaniem  
 zarzutów, które czyni Morus przeciw porządkowi  
 społecznemu. Wiele z tych zarzutów było słu-  
 sznych w swym czasie i w kraju, w którym po-  
 wstały; i zapewne nie do nas należy wyrzucać Mo-  
 rusowi ostrą jego krytykę konstytucyi angielskiej,  
 wówczas jak i dziś opartej na przywilejach

szlachty i duchowieństwa. Lecz te zarzuty nie mogą się stosować do społeczności francuzkiej, utworzonéj na podstawie równości w obec praw politycznych i cywilnych i równego podziału dziedzictwa.

Sąd więc tylko o stosunkach między właścicielami i robotnikami zasługuje na odpowiedź. One właśnie i dziś obudzają gniew naszych reformatorów. Pod tym względem błąd Morusa łatwy do poznania. Jeżeli za jego czasów większość mieszkańców wiodła nędzne życie, to dla tego, iż produkeya całego społeczeństwa nie była dostateczną. Zkądże pochodził brak produkeyi? Bez wątpienia złe polityczne konstytucye państw XVI wieku musiały wyrzeć swój wpływ; lecz główną przyczyną był niedostatek kapitałów, środków do pracy, które są owocem pracy poprzedniej i które się wówczas znajdowały w rozrządzeniu społeczeństwa. Kapitał się tworzy i najkorzystniej może być użyty li przez oszczędność i rozumny zarząd tych, u których dochód przewyższa wydatki. Interes osobisty jest jedynym bodźcem do tworzenia kapitałów, jedyném wędzidłem przeciw bezkorzystnemu ich trwonieniu. Powiększanie się narodowego kapitału podnosi dobrobyt ogólny. Prawo o sukcesyach powinno ustalić słuszny podział tego kapitału, ustawy zaś o kredycie powinne korzystanie z tego kapitału uczynić dostępném dla wszystkich tych, którzy są w stanie go zużytecznieć. Systemat nasz (francuzki) dziedzictwa, godzący równość podziału z uświęcone-

mi prawami rodziny, doskonale wypełnia pierwszy z tych warunków. Co zaś do drugiego, Francya uczyniła ogromny postęp, przyszłość obiecuje jeszcze nowe.

Bez wątpienia jest u nas nędza, cierpienia, które do głębi wzruszą każde szlachetne serce; lecz liczba ich ciągle się zmniejsza i umysły myślące każdodziennie odkrywają nowe lekarstwa na te rany. Społeczność zaledwo wchodzi we władanie sobą przez rozszerzenie praw politycznych; a kto może przewidzieć, gdzie się zatrzymają ulepszenia, kiedy dziś każdy słuszny interes nie zostaje bez wpływu, każda boleść może wypowiedzieć swą skargę, każda pożyteczna myśl znajduje dobre przyjęcie.

Nakoniec, między przyczynami nędzy, wyliczonymi przez samego Morusa, czyż nie znajdujemy takiej, która sama jedna wystarcza dla wytłomaczenia złego większej części narodów europejskich. Chcę mówić o wojnach, które tak długo niszczyły te kraje i o fatalnej konieczności utrzymywania w czasie pokoju licznej armii. W tém leży główne źródło naszych cierpień. Dzień, w którym te przyczyny ustają, będzie dniem, od którego się rozpocznie dobrobyt i pomyślność społeczności. Po cóż więc źródła złego szukać we własności, kiedy ono leży w fałszywej polityce?

Wróćmy do *Utopii*.

Po wypowiedzeniu swych skarg przeciw istniejącemu społecznemu porządkowi i własności, i po założeniu zasady Kommunizmu, Morus wyka-

zuje środki dla jego zastosowania. Tu się zaczyna fantastyczna część jego dzieła.

Wyspa Utopija, oddzielona od lądu przez kanał, ręką ludzką utworzony, z brzegami poprzeryzanymi licznymi portami, otrzymała swe imię od mędrca Utopus, który jej nadał prawa (1). Amurot stolica wyspy leży nad rzeką, wpadającą w morze, którego przypiływ omywa mury miasta. To nas naprowadza na domysł, że przez Utopiją Morus rozumiał Angliję.

Prócz głównego miasta, znajduje się na wyspie jeszcze innych pięćdziesiąt cztery, wybudowanych według jednego planu, każde z pewnym obszarem gruntów liczy w sobie li 6,000 rodzin. Wieś pokryta wielką liczbą siedzib dobrze zabudowanych, zaopatrzonych we wszystkie narzędzia rolnicze. W każdej siedzibie mieszka kolonija pracowników obojędz płci ze czterdziestu najmniej osób, rządzonych przez ojca i matkę rodziny, otoczonych poszanowaniem. Ponieważ rolnictwo jest głównym zajęciem wszystkich obywateli, część więc mieszkańców kolonii każdego roku wchodzi do miasta, z którego odpowiednia część zajmuje ich miejsce w kolonii.

Prócz rolnictwa, każdy mieszkaniec uczy się rzemiosła odpowiedniego swym zdolnościom. Te tylko rzemiosła, które konieczne są dla podtrzy-

---

(1) Nazwa Utopija, zdaje się, jest utworzoną przez Morusa z dwóch greckich wyrazów *ou-topos*, co znaczy dosłownie nigdzie, bez miejsca. Wyspa więc Utopija oznacza wyspę, która się nigdzie nie znajduje, — kraj wymarzony.

mania życia, mają pracowników. Zbytek tam nieznanym. Odzież jednostajna. Praca rolnicza lub przemysłowa jest uważaną za dług wspólny wszystkim. Praca dzienna trwa godzin sześć i jest podzielona na dwie części. Reszta czasu się poświęca wynowicie, poczyi i naukom, które się wykładają w publicznych kolegiach. Wieczorem gry, tańce i muzyka, do których mieszkańcy wyspy mają szczególniejszy gust, uprzyjemniają czas. Wyprzedzając Rousseau, Morus żąda muzyki przedewszystkiem pełnej wyrazu, wzruszającymi tonami wypowiadającej uczucia i namiętności człowieka.

Zarzut, że tak krótki czas pracy będzie niedostatecznym do zaopatrzenia kolonii w konieczne potrzeby życia, Morus obala tém, że przy systemacie życia wspólnego nie będzie próżniaków. Wskazuje wielką liczbę osób, nieprzynoszących owoców w społeczności za jego czasów, jako to: ministrowie wyznań, kardynali, arcy-biskupi, prałaci, abbaei, księża i zakonnicy; kobiety, bogaci właściciele, szlachta i panowie, ich draby, słudzy i lokaje uzbrojeni, żebracy i ci, którzy się oddają bezkorzystnym sztukom pięknym, jedynie zadowolniającym zbytek i próżność. Jeżeli więc każdy zajmie się jednym z rzemioł, które produkują przedmioty konieczne w życiu zgodnym z naturą, przy małej zatem pracy każdego będzie dostateczna obfitość. Jedynie urzędnicy, ministrowie wyznań i wybrani, którym naród wyjątkowo pozwala poświęcić swe życie naukom, wolni są od fizycznej pracy.

Na wyspie są targi dla żywności i znajdują się wielkie magazyny dla wyrobów rękodzielnych. Każdy naczelnik rodziny otrzymuje darmo co mu potrzeba. Obfitość pod każdym względem wielka. Nie lękają się tam, aby kto się domagał więcej, jak potrzebuje. W istocie, i po cóż ten, który jest pewny, że mu nigdy niczego nie zabraknie, będzie się starał posiadać więcej, jak jego potrzeby wymagają. Bojaźń nędzy w przyszłości wyrabia w człowieku chciwość i chęć zdzierstwa.

Biesiady są wspólne, jednak każdego może jeść u siebie. Nikt z tego pozwolenia nie korzysta; bo i czyż warto myśleć o przygotowaniu nędznego obiadu, kiedy w sali publicznej można znaleźć doskonały według swego gustu. Parfумы, pachnące essencye, muzyka.... niczego się tam nie szędzi dla przyjemności i dobrobytu współbieszczadników. Dzieci i młodzież usługują u stołu.

W obszernych szpitalach chorzy są otoczeni zadziwiającą troskliwością. Są sale dla matek i ich wychowanków. W nich zawsze się znajduje: ogień, woda i kołyska. Matki same karmią swe dzieci.

Na wyspie Utopii nie ma wewnętrznego handlu. Obfitość jednego miejsca zapomaga inne, w których się czuje niedostatek. Cała wyspa składa jakby jedną rodzinę. Przedmioty zbywające wywożą się dla zamiany na towary zagraniczne. Piemędzy nie używają. Złoto i srebro jest w powszechniej pogardzie, służą li do najuędzniejszego użycia. A jednak wyspa otrzymuje te metale

w zamian za wywiezione produkta. Rząd je posiada w ogromnych ilościach na potrzeby zewnętrznej polityki.

Mieszkańcy nie mogą podróżować po wyspie bez pozwolenia rządu. Gmina dostarcza im środków transportu i żywności; lecz podróżny tam, gdzie przebywa, obowiązany jest pracować, ponieważ praca nie cierpi zaległości.

Morus nie jest tak racjonalnym, jak Platon, cofnął się przed obaleniem rodziny. Małżeństwo u niego jest uświęcone, cudzołóstwo i wszystkie nieprawie związki wzbronione. Dla uniknięcia wszelkich oszukaństw narzeczeni powinni się widzieć w zupełnej nagości. Nie brak Morusowi, przyczyn dla usprawiedliwienia tego zwyczaju. Skoro niezgodność zostanie stwierdzoną, następuje rozwód. Rodzina powinna liczyć mniej więcej jednakową ilość członków; kiedy w jednej rodzinie jest za wiele członków, urzędnik przeprowadza niektóre z dzieci do innej. Każda rodzina, rządzona przez najstarszego wiekiem, ma osobne pomieszkanie, które co lat dziesięć powinna zmieniać. Los oznacza nowe pomieszkanie. Przeludnieniu zapobiega emigracja. Emigranci udalają się na sąsiedni ląd dla założenia tam nowój kolonii.

Na wyspie niewolnicy składają dwie klasy. Jedną stanowią dawniejsi mieszkańcy wyspy, lub cudzoziemcy, skazani za zbrodnią stanu; drugą jeńcy wojenni, lub cudzoziemcy, którzy dobrowol-



nie sprzedają swą usługę. Pierwsza klasa obciążona najprzykrzejszymi pracami.

Takie jest ekonomiczne i społeczne urządzenie wyspy Utopii. Słów kilka o jej politycznym urządzeniu.

Każde trzydzieści rodzin wybiera na rok swego rządcę, zwanego syplograntem, lub philarkiem. Na dziesięciu philarków jest wyznaczony wyższy urzędnik protophilark, czyli tranibor. Zgromadzenie wszystkich philarków wybiera ze czterech kandydatów, podanych przez lud, dożywotniego księcia. Skoro książę okaże dążenie do despotyzmu, zostaje zmienionym. Najgłówniejszą czynnością philarka jest obudzanie energii pracowników i zapobieganie leniwstwu. Autor nie wskazuje jednak, jakie są środki zaradcze i kary. Wiemy tylko, że niewola ma miejsce między ostatnimi.

Każde miasto posła trzech deputowanych do narodowego zgromadzenia, które się zbiera w stolicy i posiada władzę prawodawczą. Każdego roku sporządza dokładną statystykę produktów, artykułów żywności i towarów, znajdujących się na wyspie; urządza ich podział i oznacza obowiązujący czas trwania pracy.

Widziemy, że Morus już w 1516 r. przedstawił najzupełniejszy systemat Kommunizmu, przynajmniej pod względem ekonomicznym. Zabrakło mu odwagi zasadę, którą zastosował do własności, rozciągnąć do osób. Późniejsi komuniści nie dodali do tego, co on wyrzekł, żadnej nowej idei. Godnym jest uwagi, że Morus doskonale

znał zarzuty, które z gruntu obalają systemat Komunizmu i sam je z wielką dokładnością sformułował. Oto odpowiedź mowy, przed którym Rafael Hythlode zachwala korzyści Komunizmu:

»Daleki jestem od podzielaniania twoich przekonań; ja widzę, że kraj, w którymby zastosowano systemat Komunizmu, byłby jednym z najuboższych. Rzeczywiście, jaką drogą obfitość rozwielmoży się na twój wyspie? Każdy tam będzie się starał unikać pracy; nie będzie bodźca do niej, jakim jest chęć zysku; każdy się spuszczać na przemysł i pilność drugiego, odda się zupełnie próżniactwu. Gdyby nawet bojaźń nędzy pobudzała leniwych do pracy, lecz przytém prawo nie zapewniłoby każdemu posiadania owocu onój, groźne zaburzenia nieustannie by wzrastały i rzeź zakrwawiłaby waszą rzeczpospolitą. Jaką tamę postawicie przeciw anarchyi? Wasze urzędsą to imiona czeze i próżne, są to tytuły bez władzy. Nie mogę nawet pojąć, jak rząd może istnieć w narodzie, złożonym z obywateli różnych pod każdym względem, odpychających wszelki pozor władzy« (str. 114 i 115).

I cóż odpowiada Hythlode?—Zgoła nic. »Tyś nie był na wyspie Ulopii.« Oto cała odpowiedź. Nasi nowocześni reformatorowie nic więcej nie umieją odpowiedzieć. W istocie, na podobne zarzuty trudną jest odpowiedź.

Utrzymywanie, jakoby prawo obowiązku było dostatecznym bodźcem czynności ludzkiej, jest prostém potwierdzeniem założenia, potrzebującego je-

szcze dowodu; jest zaprzeczeniem prawdy, od wieków przyjętej przez ludzkość: że przemysł jest córką potrzeby. Powierzając rządowi władzę zmuszania mieszkańców do pracy, czyż się nie uznaje jawnie niedostateczności prawa obowiązku, czyż się nie poprzestaje li na prostej zamiar nie konieczności, wynikającej z natury rzeczy na despotyczną władzę człowieka. Lecz pod rządem Kommunizmu i bezwarunkowej równości despotyzm ten jest tylko władzą imienną, bez siły, nie mającą podstawy, ani też uświęcenia.

Nieustanne doświadczenia stowarzyszeń, dotąd istniejących, stwierdzają tę prawdę. Stowarzyszenia chrześcijańskie, u których zasada obowiązku była posunięta do najwyższego stopnia egzaltacyi, istniały jedynie przez poddanie się zupełne przełożonym, posiadającym nieograniczoną władzę. A i sama ta władza utrzymywała się li za pomocą wsparcia i potęgi przymusowej, jakie znajdowała na zewnątrz w społeczności (mającej za podstawę własność), na łonie której same stowarzyszenia te istniały.

Brak siły, jaki okazał Morus w odparciu zarzutów, które sam czyni przeciw zasadzie Kommunizmu i uznanie niepodobieństwa zastosowania tej zasady przez głęboki umysł, który pierwszy właśnie potrafił ją sformułować, są jawnym potwierdzeniem społecznego systematu, wyłożonego w Utopii. Dla tego głęboko wierzymy, że sam Morus nie uważał swych planów społecznej reformy za praktyczne. Słowa, kończące to dzieło,

potwierdzają nasz domysł. »Jeżeli, mówi Morus, »nie mogę się zgodzić na wszystko, co wyrzekł »Hythlode, muszę jednak wyznać, iż wiele jest »dobrego u mieszkańców wyspy, i tobym chciał »widzieć wprowadzoném w naszych miastach. Go- »rąco tego życzę, a jednak słabą mam nadzieję by to »nastąpiło.« Podobny sąd spotkał *Utopiją*, gdy wyszła na świat. Przedstawiona Henrykowi VIII i kardynałowi Wolsey, nie obraziła bojaźliwej ich drażliwości. Uczeni europejscy, wierni zasadom absolutnej władzy, obsypali to dzieło pochwałami bez granic, nie przeczuwając, by ono mogło ukrywać w swém łonie zaród niebezpieczeństwa. Haniebnie się zawiedli. Zgubne nauki, nawet w formie prostej hipotezy, fantazyi, marzenia, wywierają zawsze szkodliwy wpływ. Szczególnie gdy chodzi o porządek społeczny i polityczny, zdanie, iż *żartem nawet się nie godzi kłamać*, jest sprawiedliwém w całym znaczeniu. W pięć lat po ogłoszeniu Utopii zjawił się Anabaptyzm, który był Kommunizmem, podniesionym do stanowiska religii. Bez wątpienia Utopija musiała wyrzecz przeważny wpływ na umysły założycieli téj sławnej sekty, którzy, po większej części umiejąc czytać, musieli znać dzieło, mające tyle rozgłosu w całej Europie. Nauki Münzera i dzieła jego sekciarzy zawierają całe rozdziały, poczerpnięte, jak się zdaje, u tego źródła.

Dla zupełnego ocenienia dzieła Morusa pozostaje nam jeszcze przedstawić jego sposób pojmowania moralności, religii i polityki zewnętrznej.

Chociaż wykład tój części nie wchodzi bezpośrednio w zakres naszego dzieła, jednak ma tyle interesu i rzuca tak sprawiedliwe światło na wartość *Utopii*, iż możemy się ośmielić na małe zboczenie od przedmiotu.

Wszystkie religije, nawet bałwochwalstwo, jednak są tolerowane na tój wyspie. Większość mieszkańców wyznaje czysty deizm, uważany za główną religiją Państwa. Cześć publiczna jest prostą i tak ułożoną, żeby nie obrażała żadne wyznanie. Odnosi się ona do Najwyższej Istoty twórczej i opiekuńczej zarazem, istnienie której każdy mieszkaniec uznaje, lecz stosownie do swego wyznania, inne daje nazwanie i różne przyimoty. Ateusze i ci, którzy nie wierzą w nieśmiertelność duszy, w nagrody i kary w przyszłym życiu, są karani wzgardą i uznani za nieudolnych do zajmowania jakiegokolwiek urzędu. Lecz kara fizyczna nie czeka ich za to, ponieważ, według zdania mieszkańców wyspy, wiara nie powinna być wymuszoną.

Państwo wymaga od wszystkich religij wzajemnej tolerancyi, i samo im ją udziela. Morus przytacza przykład wygnanego neofity chrześcijańskiego za gorliwość w nawracaniu na swą wiarę i za ducha jednostronnego. Uniesiony gorliwością, nie tylko wychwalał religiją chrześcijańską z ujmą innych wyznań, lecz potępiał wszystkie inne; powstawał na ich tajemnice, nazywając je nieuświęconemi; powstawał przeciw sekcjarzy, potępiając ich jako niezbożnych i święto-

kradźców godnych piekła. Pojmano go i potępiono nie pod wpływem uprzedzenia, iż znieważał inne wyznania, lecz że się ośmielił podżęgać nieład w narodzie. Doskonałe przyczyny Morus przywodzi na korzyść tolerancji religijnej, pisarze XVIII i XIX wieku nie silniejszego nie umieli przytoczyć. Co dziwniejsze, że to wymowne głoszenie wolności religijnej o rok poprzedziło zjawienie się Lutra. Trzy wieki wojen, prześladowań i rzezi zaledwo potrafiło wprowadzić w życie zasadę, położoną przez Morusa.

Zasada: »bądź posłusznym naturze,« zarówno się oddalająca od materyalizmu, upadającego duszę, jak i od ascetyzmu, poniżającego ciało, jest podstawą moralności mieszkańców wyspy Utopii. Jest to oczyszczony Epikureizm. Pogardzają tam przesądem o urodzeniu, próżnym zamiłowaniem strojów i drogich kamieni; nie pojmują przyjemności w chciwém zbieraniu pieniędzy, w polowaniu i grach hazardowych. Drwią z czczych marzeń sądowej astrologii. Pod każdym tym względem Morus dziwnie wyprzedził swój wiek.

Daléj autor wykłada politykę wyspiarzy i tu nas nowe zdziwienie oczekuje. Morus nie był pisarzem humanitarnym w dzisiejszém znaczeniu téj nazwy, nie marzy o rozpowszechnieniu swych ulepszeń na cały świat, o połączeniu wszystkich narodów braterską jednością. Wyspiarze uważają siebie za ludzi, obdarzonych wyższą naturą od innych. Ze spokojném sumieniem podbijają odległe strony dla nich dogodue, zakładają tam swe

kolonije po wypędzeniu tuziemców siłą oręza, lub po zmuszeniu ich do przyjęcia swych praw i swego panowania. Ten narod-władca uważa za swych przyjaciół li tych, którzy z jego ramienia przyjmują dla siebie rządców, odkrywają swój kraj dla jego handlu i przyjmują najwyższy jego nad sobą kierunek. Zewnątrz państwa udziela dzielnej opieki swym kupcom i swym sprzymierzeńcom; a za krzywdy im wyrządzone płaci okropną zemstą. W handlowych stosunkach z obcemi narodami stara się być ich wierzycielem, a tém samém trzymać ich zawsze w pewnej zależności od siebie. Usilnie dąży do zawładania mieszkańcami sąsiednich lądów; wojny jednak używa w ostateczności, uważając za największą sławę pokonanie wroga zręcznością i sztuką. Skoro wojna jest ogłoszoną, naznacza cenę za głowę naczelnika nieprzyjaciół i jego główniejszych doradców. Szczerze i wiernie płaci mordercom. I ten zwyczaj nazywa ludzkością, ponieważ tym sposobem się oszczędza krew, któraby potokiem płynęła na polu bitwy.

»Jeżeli by te środki były niedostateczne, nasi  
 »wyspiarze zasiewają i karmią rozbrat i niezgodę,  
 »zachęcając brata panującego, lub inną jaką  
 »ważną osobę, do zawładania tronem. Kiedy nie-  
 »przyjaźń wyniszczonych wewnętrzną walką stron-  
 »nictw słabnie, Utopiści podburzają sąsiednie na-  
 »rody przeciw swemu wrogowi, dają im broń  
 »przeciw niemu, wygrzebując jakiegokolwiek zasta-  
 »rzałe niechęci, jakich nigdy nie zabraknie prze-

»ciw Królom. Zarazem przyrzekają pomoc tym  
»nowym *sprzymierzeńcom*, szczerze im poży-  
»czają pieniędzy, lecz wojska bardzo skąpo na  
»pomoc posyłają.«

Mieszkańcy Utopii bardzo oględni są w przele-  
wie krwi swych obywateli; narażają się na polu  
bitwy li w ostateczności, lecz wówczas rozwijają  
odwagę tém straszniejszą, że jój towarzyszą po-  
kój i zimna krew'. Okopują się, przyjmują raczej  
bitwę, a nie wydają jój nigdy, nawet goniąc ucie-  
kających, nie rozpierchają się. Wojna się kończy;  
koszta jój wracają nie sprzymierzeni, na korzyść  
których ona się rozpoczęła, lecz zwyciężeni. Na téj  
zasadzie Utopiści wymagają od zwyciężonych pie-  
niędzy, mających z czasem posłużyć do nowój woj-  
ny i ustępstw obszernych prowincyj, położonych  
w kraju podbitym, a które rzeczpospolicie mo-  
gą przynieść ogromną korzyść. Taki jest naro-  
dowy charakter i zewnętrzna polityka wyspiarzy.  
W okropnych tych maksymach, które Morus nie  
lęka się rozwijać, poznajemy dzieło pisarza współ-  
czesnego Cezarowi Borgia i Machiawelowi.  
W niém znajdujemy najdawniejszy i najzupełniej-  
szy kodeks polityki, którą Anglija z tak nieugię-  
tą wytrwałością rządziła się od czasów Henry-  
ka VIII. Systemat kolonijalny i handlowy, syste-  
matyczne zabory, zuchwała ambicija, osłonią-  
udaną sprawiedliwością i ludzkością, sztuka roz-  
siewania niezgód między sąsiadami, płatne koali-  
cije, szafowanie krwią najemników przy wielkiém  
oszczędzaniu swoich obywateli; jedném słowem



co tylko Morus nauczał, Anglija t $\acute{e}$ m si $\acute{e}$  r $\acute{z}$ adziła w sw $\acute{e}$ m  $\acute{z}$ yciu. Szczeg $\acute{o}$ lnie w ostatniej walce z republikańską i cesarską Francją ona niewolniczo kierowała si $\acute{e}$  polityką *Utopii*. Wiadomo,  $\acute{z}$ e w t $\acute{e}$ j walce Anglija nie wzdygała si $\acute{e}$  nawet zachęcać do zamordowania m $\acute{e}$ ża, kt $\acute{o}$ rego geniusz j $\acute{e}$ y groził (1).

Oto treść dzieła Tomasza Morusa ze wzgl $\acute{e}$ du całości i g $\acute{ł$ ównych jego szczeg $\acute{o}$ łów. Pośród tego t $\acute{ł}$ umu idei tak nowych w swym czasie jak $\acute{a}$ ż wa $\acute{z}$ ność ma hipoteza Kommunizmu? Czy gra g $\acute{ł$ ówną, czy podrz $\acute{e}$ dną rolę? czy autor na serio ją bronił, lub może tylko uważał za s $\acute{r}$ odek dla sw $\acute{e}$ j krytyki, za sprzeczny  $\acute{z}$ ywi $\acute{o}$ ł dla widoczniejszego okazania b $\acute{ł}$ ędów r $\acute{z}$ ądu i wad społecznosci XVI wieku? Wypowiedzieliśmy nasze zdanie. Według nas nie powinniśmy zaliczać Morusa w szereg Kommunistów dla tego,  $\acute{z}$ e w romansie politycznym chwali Kommunizm; jak równie nie możemy go uważać za teofilantropa dla tego,  $\acute{z}$ e w t $\acute{e}$ mże dziele zachwala deizm. Śmierć, kt $\acute{o$ rą poniósł Morus na eszofocie za swe zasady katolickie, zda mi si $\acute{e}$ , widocznie okazuje, jak bardzo si $\acute{e}$  różniły rzeczywiste jego przekonania od fantastycznych marzeń, zawartych w *Utopii*. Wielu jednak mniema,  $\acute{z}$ e Morus szczerze był przekonany o doskonałości Kommunizmu. Czytel-

(1) W 1803 roku Drake, dyplomatyczny agent angielski, usiłował utworzyć w Munielu spisek dla zamordowania Bonapartego. W tym celu Anglija, Jerzemu Cadoudal dostarczała pieni $\acute{e}$ ędzy i s $\acute{r}$ odków.

nik łatwo może sam ocenić oba te zdania z dokładnego naszego rozbioru *Utopii*.

Organizacya społeczna, rozwinięta w *Utopii*, oceniona sama w sobie, przedstawia nam wszystkie wady, nieodłączne od Kommunizmu: zniesienie swobody i wolnej woli człowieka i powszechne ujarzmienie. O ile można starał się Morus złagodzić despotyzm, który się znajduje w gruncie każdego systematu kommunistycznego. Marzył on raczej o rządzie patryarchalnym, opartym na zasadzie wpływu i powagi moralnej urzędników, a nie na przymusowej sile; lecz niemniej jednak prawo silnie ciążyło na obywatelach Utopii. Dni wpływają dla nich w rozpaczliwej jednostajności, nie mogą oni swobodnie rządzić sobą i swym czasem, cieszyć się, jeżeli się podoba, samotnością. Na rozkaz rządu każdy musi zmieniać pomieszkanie i rodzinę, lub dla zapobieżenia przeludnieniu emigrować dla tworzenia odległych kolonij. Człowiek tym sposobem traci najszlachetniejszy swój przymiot: osobistą wolność; staje się li kółkiem w wielkim mechanizmie, kółkiem, które powinno dostarczyć pewną ilość roboty złej lub dobrej i które mechanik wedle swój woli utrzymuje na środkowym punkcie obrótu, lub go przemieszcza. Pod takim rządem człowiek przestaje być czynnym, lenistwo i obojętność zagnieżdża się w jego duszy, zniechęcenie prowadzi do buntu. Stąd płynie konieczność siły strasznej i wiecznie grożącej dla pobudzania, lub powstrzymywania czynności, jak koniecznym jest batog i ja-

rzmo na bydlę pracujące. Lecz gdzież jest punkt oparcia tego despotyzmu? Zapewne nie zewnątrz Komuny, gdyż zewnątrz jój nie istnieje. Despotyzm więc trwać tylko może wówczas, gdy ci, którzy mają mu ulegać, zgodzą się dobrowolnie go utworzyć i poddać się mu. Przyczyna, która czyni ten despotyzm koniecznym, czyni go i niepodobnym. Taka jest wada kommunistycznego systemu. Przetwarza on człowieka w niewolnika i wkłada nań obowiązek wybrania sobie pana; istnieć może li przez despotyzm, a wyradza anarchją.

## ROZDZIAŁ XII.

BODIN.— CAMPANELLA.

*La République.*— Bodin niesłusznie przedstawiony jako stronnik Kommunizmu.— *La cité du Soleil.*— Campanella jest radykalnym Kommunistą.— Przyjmuje despotyzm i obala rodzinę.— Poświęcenie się zamiast interesu uważane jako bodziec pracy.

Upływał wiek od zjawienia się *Utopii*, a Kommunizm nie znalazł jeszcze w świecie literackim i politycznym nowego obrońcy. Bez wątpienia straszny obraz usiłowań wprowadzenia w życie Kommunizmu przez Anabaptystów od 1521 do 1535 roku, szaleństwa i okropności, jakich się oni dopuszczali, a w skutku okrutna wojna, musiały zrażać awanturnicze umysły do tego rodzaju idei. A jednak w tym peryodzie wyszły mnogie dzieła o prawach i rządzie. Pisarze wielkich zasług w czasie chaosu religijnych wojen poruszali najważniejsze kwestye polityczne, lecz wcale nie sympatyzowali z Kommunizmem. Przeciwnie, Kommunizm znalazł między nimi silnego wroga w Janie Bodin.

Okolo 1576 r. Bodin napisał dzieło *République*. Francya wówczas była pastwą wewnętrzných niezgód. Władza wymykała się ze słabych rąk Hen-

ryka III, który traktatem Lochskim potwierdził rozdział państwa na korzyść kalwinizmu i arystokracji. Utworzyła się liga— straszny oręż w rękach dumnych Gizow. Na widok bezładu, grożącego jedności i narodowości Francyi, zadrżał Bodin. Uzbrojony siłą rozumowania i obszerną erudycją, szukał praw odpowiednich dla zapewnienia pomyślności i trwałości państwu. Rozbierał różne formy rządu i w każdój z nich starał się okazać stosunek, wiążący prawa cywilne i polityczne z zasadą Kommunizmu; pod tym względem zjednał sobie sławę i imię poprzednika Montesquieu.

Bodin więc nie jest utopistą, przedewszystkiem był on człowiekiem czynu, człowiekiem realnym. »Nie zamierzamy, mówi on, przedstawiać rzeczpospolitą idealną i bez celu, jaką jest rzeczpospolita Platona i Tomasza Morusa, kanclerza Anglii; poprzestaniemy na trzymaniu się, o ile można, ściśle praw politycznych» (1). Chociaż dzieło Bodina nosi tytuł *De la République*, nie był on zgoła republikaninem w dzisiejszém pojęciu tego wyrazu. U niego rzeczpospolita jest synonimem państwa, stowarzyszenia politycznego. Daje on pierwszeństwo monarchyi absolutnój, która w jego pojęciu jest formą najodpowiedniejszą naturze ludzkiej, najtrwalszą i najwłaściwszą dla zapewnienia ludziom dobrego bytu i bezpieczeństwa. Chciałby, żeby każde stowarzyszenie po-

(1) *La République*, Księga I, rozdz. 1, str. 3.

lityczne miało podwójną podstawę: rodzinę, obejmującą sobą prawo dziedzicznej własności i najwyższą władzę, któraby, panując każdej osobistej woli, zmuszała ją postępować według praw, przepisanych dla ogólnego dobra. Wychodząc z tego stanowiska, Bodin wydał zaciętą walkę obrońcom Kommunizmu. Dzieła Likurga, Platona, Morusa często są jój celem.

»Niepodobieństwem jest, mówi on, żeby dobra  
 »były wspólne aż do żon i dzieci, jak tego chce  
 »Platon w swój pierwszej rzeczpospolicie w ce-  
 »lu wygnania z miasta wyrazów mój i twój, utrzy-  
 »mując, że one są przyczyną wszystkiego złego i  
 »upadku rzeczpospolit.... Taka rzeczpospolita  
 »byłaby przeciwną prawom boskim i przyrodzo-  
 »nym, które nie tylko nie pozwalają kazirodztwa,  
 »cudzołóstwa i zabójstwa, któreby się musiały  
 »rozpowszechnić, skoroby żony były wspólne;  
 »lecz zakazują grabieży, a nawet pożądaną cu-  
 »dzego dobra... Podobny Kommunizm zupełnie  
 »niemożliwy i niezgodny z prawami rodziny. Gdy  
 »rodzina i miasto, własność i wspólność, publi-  
 »czny i prywatny będą pomięszane z sobą, wów-  
 »czas ani rzeczpospolita, ani rodzina istnieć nie  
 »mogą. Doskonały Platon pod każdym względem  
 »skoro ujrzał niedogodności i widoczną niedorze-  
 »czność podobnego Kommunizmu, mądrze się co-  
 »fnął, cicho się zrzekając pierwszej swój rzecz-  
 »pospolity i podał na jój miejsce nową.» (*Księga*  
 »*Praw*). (1)

(1) *La République*, Bodin, Księga I, rozdz. I, str. 11.

Następnie Bodin stara się okazać, że u narodów, u których Kommunizm był wprowadzony, nigdy się on w całości nie mógł przyjąć, musiało koniecznie pozostać pewne miejsce dla osobistej własności. Na dowod tego przytacza Kretę i Spartę. Nakoniec powiada, że jedni Anabaptyści mniemali, iż im się udało w całej rozciągłości wprowadzić w życie zasadę Kommunizmu i przypomina zawód, wynikły z podobnego usiłowania.

»Mieli nadzieję, że łatwiej utrzymają między sobą przyjaźń i jedność, lecz się zawiedli haniebnie.»

»Ci, którzy żądają mieć wszystko wspólnem, powinni się przygotować na kłótnie i nieprzyjaźnie; a nawet wygnać miłość między mężem i żoną, uczucie ojca dla dzieci, uszanowanie dzieci dla rodziców, życzliwość między krewnymi; powinni rozerwać pokrewieństwa, łączące ludzi węzłem najtrwalszym, jaki być może. Albowiem wiadomo, iż nie można mieć przyjaźnych uczuć ku temu, co jest wspólnem dla wszystkich, i że Kommunizm sprowadza zawsze nienawiść i kłótnią, jak mówi prawo (rzymskie). Więcej ci się oszukują, którzy sądzą, że w skutek zasady komunistycznej osoby i rzeczy będą w większem poszanowaniu. Przeciwnie, widziemy, że przedmioty wspólne i publiczne są w pogardzie u każdego, chyba że z nich chcą ciągnąć prywatną korzyść. Miłość, czem więcej jest wspólną, tém mniej ma siły. Jak wielka rzeka podejmuje wielkie ciężary, lecz podzielona na liczne odnogi,

»nie może utrzymać na sobie i najmniejszych; tak  
 »i miłość, rozstrzelona na wszystkich ludzi i na  
 »wszystkie rzeczy, traci swą siłę i swą wła-  
 »sność.» (1)

Z niemniejszą energiją Bodin zbija równy podział dóbr, zniesienie długów, zupełne lub częściowe bankructwo, te nieszczęsne wybiegi demagogii. »Równość dóbr jest wielce szkodliwą rzeczą  
 »pospolitom, które nie mogą mieć silniejszej  
 »podstawy i zasady nad ufność, a bez niej ani sprawa  
 »wiedliwość, ani żadne stowarzyszenie nie może  
 »być trwałe. Ufność powinna przewodniczyć prawnym  
 »układom. Jeżeli zobowiązania zostaną złamane,  
 »kontrakta unieważnione, długi zniesione;  
 »dezorganizacya państwa musi koniecznie nastąpić,  
 »ponieważ ustanie wzajemna ufność. Co więcej!  
 »podobne ogólne unieważnienie umów szkodzi  
 »często li samym biednym i ich rujnuje; bo  
 »biedne wdowy, sieroty i najniższa klasa ludu,  
 »których cały majątek często składa się jedynie  
 »z małego procentu, muszą zubożeć w skutek obalenia  
 »długów.» (2)

Niewzruszone te prawdy, chociaż wyrażone naiwnym językiem 1576 roku, nie mniej mogą być sprawiedliwie zastosowane do 1848 r.

Nakoniec Bodin doskonale rozumiał, że dążność komunistyczna, naruszenie prawa własności, które może być skutkiem źle skierowanego du-

(1) *La République*, Księga I, rozdz. I, str. 11 i 12.

(2) Tamże, Księga V, rozdz. II, str. 545.



cha równości, są szkopułem, o który wszystkie usiłowania demokracji się rozbijają. (1) Jest to jedna z najgłówniejszych przyczyn, dla których on powstaje przeciw rządowi ludowemu.

Rzecz dziwna! Widziemy, że Bodin jest jawnym wrogiem Kommunizmu, a jednak jeden z najzdolniejszych obrońców społeczeństwa przeciw marzeniom nowoczesnych utopistów pomieścił tego pisarza, mało dziś czytanego, w rządzie zwolenników Kommunizmu. W rozdziale, poświęconym Kommunizmowi, autor dzieła *Etudes sur les Réformateurs contemporains* kładzie dzieło Bodina obok *Utopii* Morusa i *Republiki* Platona, obok *Miasta na Słońcu* Campanellogo i *Kodeksu Natury* Morellego. Reybaud robi uwagę, że Bodin nie posuwa się do ostateczności, jak to uczynił kanclerz angielski, lecz na wielu punktach ma uderzające z nim podobieństwo. Ważny to błąd, powinniśmy go byli koniecznie wyświecić. Wyżej przywiedzione cytacje jasnie okazują, że Bodin nie tylko był daleki od naśladowania Morusa, lecz owszem go zawsze zbijał; a zatem powinien być umieszczony w rządzie najgorliwszych obrońców rodziny i własności. Byłoby to wielką przysługą dla Kommunizmu liczyć przeciwników jego w rządzie obrońców.

W 1630 roku Tomasz Campanella, przez ogłoszenie swego *Miasta na Słońcu*, związał łańcuch podań kommunistycznych. Campanella, urodzony

---

(1) *La République*, Księga VI, rozdz. IV, str. 683.

w Stilo w Kalabryi, wychowany w klasztorze, członek zakonu Dominikańskiego, marzył o odnowieniu społeczeństwa przez obalenie prawa własności i rodziny. Widocznie, że *Utopija* Morusa miała wielki na nim wpływ, a jednak jakże daleko pozostał od tego wzoru. Dzieło Morusa łączy się ze światem rzeczywistym pod wielu względami, zawiera zdrowe i praktyczne myśli, głębokie poglądy na politykę i religiją, czego wcale nie widzimy w *Mieście na Słońcu*. Czytając to dzieło, czujemy, że Campanella nie wyrzwał po za obręb klasztoru, patrzył na ludzi i rzeczy li przez ciasną kratę swój celi. Klasztor jest wzorem organizacyi społecznej, którą on zaleca; władza papieżka i kościelna hierarchya—zasadą rządu nowego społeczeństwa. U mieszkańców słonecznych skupienie obszernych klasztorów stanowi miasto, w którym mężczyźni i kobiety żyją pod powagą niezłomnego prawa. Całe tam społeczeństwo obowiązane do życia skromnego, do ubóstwa. Cztery godzin dziennęj pracy, wyznaczone każdemu, wystarczają dla zaspokojenia skromnych potrzeb. Reszta czasu się poświęca naukom i filozofii; mieszkańcy Miasta słonecznego przedewszystkiem wiodą życie umysłowe. W skutek doskonałego systematu wychowania, nabywają oni wszechstronnych wiadomości. Najwyższy rządca odznacza się ogromem nauk, nosi tytuł słońca lub wielkiego metafizyka. Jest przez wybor dożywotnim, jednak ustępuje miejsce wyższemu genijuszowi, któryby pozyskał głosy obywateli. Trzech urzędników, od-

powiadających trzem głównym przymiotom metafizycznej istoty: sile, mądrości i miłości, pod przewodnictwem najwyższego metafizyka rządzą publicznymi sprawami. Przedstawiciel siły rozrządza tém wszystkiém, co się odnosi do wojny; przedstawiciel mądrości przewodniczy naukom, sztukom i przemysłowi; przedstawiciel zaś miłości czuwa nad rozradzaniem się i fizyczném doskonaleniem się rodzaju ludzkiego, zwierząt domowych i użytecznych roślin. Ci trzej urzędnicy są ogniskiem obszernej biórokracyjnej hierarchyi.

»Ci, którzy się odznaczyli w jakiegokolwiek gałęzi nauk, lub w rzemiośle mechaniczném, są przez to samo urzędnikami i kaźden uważa ich za nauczycieli i sędziów. Oglądają oni pola i pastwiska. Ten, który posiada więcej rzemiośł i lepiej je wykonywa, więcej też jest szanowany. Śmieją się z naszej pogardy dla rzemieślników i z naszego uszanowania dla ludzi, nieposiadających żadnego rzemiośła, żyjących w bezczynności, otoczonych tłumem lokai, posługujących im w ich próżniactwie i rozpuście.» (1)

Podrzędnych urzędników mianuje wielki metafizyk i jego ministrowie.

Sprawiedliwie zrobił uwagę L. Reybaud, że Campanella, zdaje się, przeczuł Saint-Symonizm. W istocie, kto w wielkim metafizyku nie pozna-

---

(1) *Miasto na Słońcu* w *Collection des Oeuvres choisies de Campanella*, przez panią Louise Colet, w jednym tomie, in 12. Paryż, Lavigne, 1844. str. 178.

je najwyższego ojca, przemysłowego papieża; a w tych urzędnikach, uszeregowanych podług ich wiadomości, kto nie widzi zastosowania sławnej zasady hierarchyi zdolności. Ci urzędnicy posiadają ogromną władzę, sądzą podwładnych i karzą ich: śmiercią, wygnaniem, batem, napomnieniem, niedopuszczeniem do wspólnego stołu, wzbrowieniem stosunków z żoną. Niezadowoleni ich sądem mogą się jednak odwołać do tryumwiratu i do wielkiego metafizyka. Sąd jest krótki i prędki, po nim spełnienie wyroku bezpośrednio następuje. Do władzy sądowniczej i wykonawczej urzędnicy łączą władzę religijną. Wielki metafizyk jest zarazem papieżem. Każden urzędnik, obleczonego charakterem duchownym, słuca wyznania win podwładnych na usznej spowiedzi i te winy ze swemi grzechami sam wyznaje przed starszym. Campanella doskonale pojmował warunki Kommunizmu. Dla utrzymania go łączy wszystkie środki ucisku, wymyślone przez despotyzm polityczny i klasztorny, i tworzy systemat tyranii, jakiej ludzkość jeszcze nie ulegała.

Nie nie wstrzymuje tego nieugiętej logiczności pisarza. Nie cofa się on jak Morus przed zalecaniem wspólności żon. Pod tym względem śmiało idzie śladami Platona i uznaje wewnętrzny związek, istniejący między zniesieniem własności i obaleniem rodziny. »Pojęcie własności, mówi on, »wzrasta w nas dla tego, iż mamy dom, żonę i »dzieci za naszą własność. Ztąd powstaje egoizm, »ponieważ dla podniesienia syna do godności i

»bogaetw i dla zostawienia mu ogromnej fortuny  
 »szafujemy skarbem publicznym, jeżeli możemy  
 »przewodzie innym swem bogactwem i potęgą;  
 »lub, gdy jesteśmy słabi, biedni i nieznanej rodzi-  
 »ny, stajemy się chciwi, wiarołomni i hypokryci.»  
 (stron. 170).

Krzyżowanie więc płci panuje w mieście na Słońcu; lecz Campanella nie wyrzeka się połączeń przypadkowych, zależących od kaprysu. Rozmnażanie się u niego jest wielką fabryką społeczną, której celem jest stopniowe doskonalenie się rodzaju ludzkiego. Campanella dziwi się, że dokładają tyle starań dla ulepszenia rasy zwierząt, a zaniedbują doskonalenie się rodzaju ludzkiego. Żąda więc, żeby urzędnicy byli przytomni spółkowaniu i pod tym względem rozumuje z niepojętym bezwstydem. I miłość nie jest wolna, swobodna.

Zbyt niemiłoby byłoby dodawać, że Campanella, natelniony przez Likurga i Platona, wkłada na kobiety obowiązek odbywania nago ćwiczeń ciała, dla tego, aby się stały zdolnymi dzielić z mężczyznami trudy wojenne.

Jak na wyspie Utopii, tak i w mieście słonecznym wszystko jest wspólnem: domy, mieszkania, biesiady, łóżka i praca. Co sześć miesięcy urzędnicy przeznaczają każdemu obręb, dom i pokój na mieszkanie; bez wątpienia dla tego, aby obywatel w skutek długiego pobytu w jednym mieszkaniu nie miał chęci go przywłaszczyć. Obie płci wspólnie zajmują się mechanicznemi rzemiosłami i umysłową pracą. Tylko prace, wymaga-

jące większej siły, są powierzone jedynie mężczyznom. Urzędnik rozdziela produkta według potrzeby każdego. Mieszkańcy obiadują w obszer-nych refektarzach, przy głębokiej cichości jak w klasztorze, słuchając pouczającego czytania. Młodzież obojęj płci usługuje. Pod względem ekonomicznym i administracyjnym, Campanella nie dodaje nic nowego do tego, co wyrzekli jego poprzednicy. Jego następcy idą tą samą drogą; systemat Kommunizmu jest niezmienną formą, w której wszystkie odciski są podobne.

Campanella nie mógł ukryć przed sobą zarzutów, które uderzają w samo serce Kommunizmu. Oto jak on je przedstawia i rozwiązuje.

PRZEŁOŻONY ZAKONU DUCHNIACKIEGO. (1)

»Lecz przy podobnym zarządzie nikt nie będzie  
»chciał pracować, każdy będzie się spuszczał  
»na pracę innego. Toż samo Arystoteles zarzu-  
»cał Platonowi.»

GENUEŃCZYK.

»Nieumiem podtrzymywać dysputy, bom się te-  
»go nigdy nie uczył. Upewniam cię, że miłość  
»Ojczyzny u tych ludzi jest do niepojęcia. Czyż  
»dzieje nam nie świadczą, że czém więcej Rzy-  
»mianie pogardzali własnością, tém więcej po-  
»święcali się Ojczyźnie.»

(1) *Miasto na Słońcu*, tak jak i *Utopija*, napisane jest w formie dialogu. Przełożony zakonu Duchniackiego i genu-  
ezki kapitan, który odkrył na wyspie Tapobrau, miasto słoń-  
eczne, wiodą rozmowę. Na wyspie Utopii Morus gra rolę  
Przełożonego, a Rafael Hythlodęc rolę Genuieńczyka.

Kłopot, wybiegi, ostrożności oratorskie dzisiejszych Komunistów przy omijaniu tegoż zarzutu są dziwnie charakterystyczne. Jednak Campanella ma tę zasługę, iż pierwszy niby odpowiada na ten zarzut, podając uczucie powinności i poświęcenia się dla Ojczyzny za dostateczną dźwignię czynności przemysłowej. Komuniści XVIII i XIX wieku z niezachwianą zimną krwią powtarzali i rozwijali to twierdzenie, obalone przez doświadczenie i powszechne przyzwolenie ludzkości. Ono się stało węgielnym kamieniem ich doktryn. Campanella, nie zważając na drwiny Morusa, który był poprzednikiem i wzorem dla niego, domięszał do swoich planów reformy społeczeństwa, niepojęte rozumowania o żydowskiej astrologii, którą miał nabitą głowę. Połączeniom gwiazd, tak jak i twórca Falansteru, przypisywał dziwny wpływ na produkcją istot żyjących. W zastosowaniu swęj teoryi widzi źródło cudownych odkryć w naukach i przemyśle. W rzeczpospolicie słonecznej widziemy pług, gnany żaglami, okręty, przerzynające fale morskie bez masztów i wioseł. Człowiek tam z czasem posiada sztukę latania po powietrzu, rozpoznawania w głębokościach niebios najodleglejszych gwiazd, napawania się harmonijnym koncertem sfer niebieskich. Mieszkaniec Słońca cieszy się późnym wiekiem, jaki się nie zdarza w naszym niedoskonałym społeczeństwie. Życie jego w skutek spokoju, regularnych zwyczajów, a nadewszystko przy pomocy cudownych środków, czerpanych z głębokiego po-

znania astrologii, trwać będzie dwa wieki. Dla dopełnienia cudów znajdźcie środek odmładzania się, po upływie każdego siedemdziesięciu lat. Wszystkie te marzenia są pokryte siecią zawiłych formuł niedocieczonej metafizyki.

Oto reformatorowie! Nie dość, że nie uznają praw moralnych; lecz jeszcze z dziwną lekkością łamią wszelkie prawa świata fizycznego. Zamiast postępowania drogami, dostępnymi dla naszej potęgi umysłowej, krokiem spokojnym i pewnym, opierając się na doświadczeniu i rozumowaniu; oni, bez najmniejszego zastanowienia, oddają się bezładnym popędom swój imaginacyi. Ten sam szal, który ich pędzi do obalenia porządku politycznego, doprowadza ich zarazem do zaprzeczenia *danych* w naukach i do obłądu w goni twach za czczemi marzeniami. Mimowiednie usiłują sprowadzić społeczność do nieładu pierwotnych wieków, lub pogrążyć umysł ludzki w te okaza ły, lecz domysłowe systemata, które otaczały kolebkę filozofii i wstrzymywały tak upornie rozwój wiedzy.

Pomimo sławy, którą Campanella zjednał przez inne swe dzieła treści czysto filozoficznej i w skutek prześladowań, jakie wycierpiał za usiłowanie wyswobodzenia królestwa Neapolitańskiego z pod władzy Hiszpanii; jego *Miasto na Słońcu* przeszło niezauważane w wieku Galileuszów, Bakonów, Deskartów i było oddane na pastwę sprawiedliwemu zapomnieniu. Nowocześni utopiści, dążący tą samą drogą, wydobyli to dzieło; lecz,



bez wątpienia, ogłaszając go, więcej przynieśli korzyści sprawie obrońców porządku społecznego, aniżeli własnej. Dzieło *Miasto na Słońcu* w istocie jest najzupełniejszym, najradykalniejszym i najlogicznym wyrazem Kommunizmu. Autor, tracąc zupełnie uczucie, łączące go ze światem rzeczywistym, przywykły do życia pod panowaniem Kommunizmu, lepiej jak kto inny mógł pojmować i wykazać skutki kommunistycznej zasady, wprowadzonej w organizacyą społeczną i poznać warunki, przy których ona się może utrzymać. Krzyżowanie płci, straszny i inkwizycyjny despotyzm — oto ostatnie słowo Kommunizmu. Powinniśmy być wdzięczni, że Campanella z taką szczerością się wyraża; przynajmniej nikt się nie może oszukać na prawdziwej wartości i ostatecznym skutku nauki, którą on bronił.

## ROZDZIAŁ XIII.

## WIEK ZŁOTY.— MILLENARYUSZE.

Jednoznaczność wieku złotego u poetów z wiekiem wymarzo-  
nym przez utopistów.— Wyższość pojęć starożytnych poetów  
od pojęć nowoczesnych reformatorów.

Millenaryusze czyli Chyljastowie pierwszych wieków chrze-  
ścijaństwa.— Ich pochodzenie.— Ich wierzenia.— Millenaryusze  
angielscy z 1648 roku.— Nierozważne wystąpienie Venera  
w 1660 roku.— Podobieństwo i różnica millenaryzmu  
z Socjalizmem.

Nim przystąpimy do badań nad wiekiem, bez-  
pośrednio poprzedzającym naszą epokę, nie od-  
rzeczy będzie przejrzeć poetyczne i religijne staro-  
żytnych wierzenia, mające ścisły stosunek z marze-  
niami utopistów. Rzeczywiście, nie tylko w now-  
szych czasach widziemy, iż zapalone umysły, u-  
derzone niedoskonałością społeczeństw ludzkich,  
marzyły o świecie wolnym od wad i występków,  
od hołści i nędzy,— o świecie, jaśniejącym pod-  
wójnym blaskiem cnoty i szczęścia. Nie brakowało  
w każdej epoce ludzi, chętnie uznających, że na  
tym świecie nie wszystko idzie ku lepszemu,— nar-  
zekających na niezłomne prawa, które cierpie-

nie kładą za warunek naszego istnienia;—ludzi, lubiących rozmyślać o ubłogostawionej erze, urzeeczywistniającej ich marzenia o szczęśliwości. Starożytni odnosili tę szczęśliwą epokę do najodleglejszych wieków przeszłości. Nowocześni wierzą, że ludzkość przez nieustanny postęp dąży do coraz większej doskonałości; starożytni zaś przeciwnie chętniej widzieli, że pokolenia, szczególnie pod względem obyczajów gonią, wsteczną drogą i są pastwą wzrastającego zepsucia.

*Damnosa quid non imminuit dies?*

*Aetas parentum, pejor avis, tulit*

*Nos nequiores, mox daturos*

*Progeniem vitiosiore.*

(Horacyusz).

Ostatecznym wyrazem tej progressyi cofającej się był wiek złoty, o którym znajdujemy podanie prawie u wszystkich narodów starożytnych. Przyczyną takowego rozpowszechnienia tego podania mogła być niejasna wiadomość starożytnych o biblijnym edenic; w skutek czego szczęśliwość, będącą, jak nas uczy religija, udziałem pierwszych naszych rodziców, oni przypisywali całemu rodzajowi ludzkiemu. A może tą przyczyną było zamiłowanie w rozmyślaniu o pierwotnym stanie, kiedy ludzie byli wolni od miszeczności, pod ciężarem których starożytność upadała; może też naturalne uczucie, które nas zmusza szukać w ideałach pociechy i ulgi w poddaniu się smutnej rzeczywistości. Poeci opiewali wymarzone cuda te-

go peryodu niewinności i szczęścia; przeciwstawili go nędzy i występkom następnych epok. Wyprzedzili w swoich okazałych antytezach współczesnych Soeyalistów, których gorzkie żale przeciw konstytucyi społecznej są jedynie bladym odzworowaniem ponurych obrazów wieku miedzianego i żelaznego, zachowanych w starożytniej literaturze.

Aurea prima sata est aetas, quae, vindice nullo,  
Sponte sua, sine lege, fidem rectumque colebat.  
Poena metusque aberant, nec verba minacia fixo  
Aere ligabantur, nec supplex turba timebat  
Judicis ora sui, sed erant sine iudice tuti....

Non galeae, non ensis erat, sine militis usu  
Mollia securae peragebant otia gentes.

.... (Aetas) de duro est ultima ferro.

Protinus irrupit venae peioris in aevum  
Omne nefas: fugere pudor, verumque fidesque;  
In quorum subiere locum fraudesque dolique,  
Insidiaeque, et vis, *et amor sceleratus habendi.*

Jamque nocens ferrum, ferroque nocentius aurum,  
Prodiorat; prodit bellum, quod pugnat utroque,  
Sanguineâque manu crepitantia concutit arma.  
Vivitur ex rapto; non hospes ab hospite tutus,  
Nec socer à genero; fratrum quoque gratia rara est.  
Imminet exitio vir conjugis, illa mariti.

Lurida terribiles miscent aconita novercae,  
Filius ante diem patrios inquirit in annos;

Vieta jacet pietas, et virgo caede madentes  
Ultima coelestum terras Astraera reliquit. (1)

(Owidiusz, *Metam.*, Księga I).

Cóż nowocześni utopiści dodali do tój żółciowój satyry z cywilizacyi. Podstęp, zła wiara, oszukaństwo i przemoc; zbrodnicza miłość własności, niecne poszanowanie złota i powszechne zdzierstwo; krwawe wojny narodu z narodem i człowieka z człowiekiem; niezgodność, nienawiść i zbrodnic na łonie rodziny; syn, okiem zazdrośném liczący dni ojca swego; bezbożność, powszechna niesprawiedliwość: nic zgoła nie brakuje tój za-

(1) Złoty piérwszy wiek nastal. Nie z bojaźni kary,  
Z własnej chęci strzeżono i cnoty i wiary,  
Kary, trwogi nie było. Groźnych nie czytano  
Ustaw na miedzi rytých; ani się lękano  
Sędziów ostrých; bez sędziów byli bezpiecznemi,

Helmu, miecza nie było, a bez wojsk narody,  
Używały w pokoju bezpiecznej swobody.

W końcu nastal wiek twardym przezwany żelazem,  
Z nim wszystkie na świat zbrodnie wylęły się razem,  
Wstyd, niewinność, i wiara, i prawda uciekła,  
Ich miejsce wzięła chytróść, zdrada, zemsta wściekła,  
Z podłych zysków i skarbów pragnieniem łakóm.

Od złota podżegana a żelazem zbrojna,  
Wśród mordów i pożogów wyszła na świat wojna,  
Błysła hartownym mieczem krwią złana jój ręka.  
Zyją z łupieztw; już gościa gospodarz się lęka.  
Teść zięcia, brat własnego brata nienawidzi,  
Mąż w żonie, żona w mężu wroga swego widzi,  
Macocho swym pasierhom jad gotuje skrycie,  
I syn chciałby przed czasem skrócić ojca życie.  
Ginie cnota, krwią złane widząc ludzkie plemię,  
Ostatnia z Bóstw, Astrea opuściła ziemię.

(Tłómaczenie **Brunona Hrabi Kicińskiego**. Warszawa, 1825).

straszającej liście występków, którą Socjaliści wszystkich czasów li powtarzają w swoich roz-wlekłych rozumowaniach. Czyż okazali oni przy-najmniej płodniejszą wyobraźnią w planach naj-wyższej szczęśliwości, którąby chcieli obdarzyć narody? Bynajmniej. Wszystkie ich projekta, wszystkie obietnice dają się zawrzeć w wyrazach, wymówionych przez jednego z nowoczesnych przy-wódców Utopii: »Wiek złoty, którego ślepe po-»danie umieści w przeszłości, jest przed nami.« Panowanie harmonii i powszechnego braterstwa, ogłaszane przez nich; społeczność, w której wszyst-ko ma dążyć samo przez się w skutek wolnego rozwoju namiętności, w której prawo nie będzie wypisywać na miedzi groźnych zaleceń, a bezpie-czeństwo zapanuje bez kar, sędziów i katów; świat, w którym potrzeby każdego szczerze bę-dą zaopatrzone; wieczny pokój, sprowadzający ro-dzaj ludzki do powszechnej jedności: wszystkie te wspaniałe proroctwa Socjalizmu czyż nie są li prostém rozwinięciem świetnych obrazów, któ-re autor *Metamorphos* zawarł w kilku harmo-nijnych wierszach; czyż nie są li prostą zamię-ną epok, przez którą każą nam oczekiwać w przy-szłości cudów, opiewanych przez poetów, jako wspomnień przeszłości? Sama wspólność dóbr, znajdująca się w gruncie wszystkich utopij, tak-że jest poczerpnięta u tych poetycznych opisów wymarzonej szczęśliwości.

Ante Jovem nulli subigebant arva coloni;

Ne signare quidem aut partiri limite campum

Fas erat. In medium quacrebant, ipsaque tellus  
Omnia liberius, nullo poscente, ferebat.

(Wirgiliusz, Georg., Księga I) (1).

Utopiści, chociaż czerpali u poetów te obrazy, na przemian pełne wdzięku i grozy; jednak nie chcieli się przejąć tém uczuciem prawdy i rzeczywistości, które cechuje śmiałe marzenia starożytnych. Poeci, pomimo że z prawa swego mogą się ośmielać na wszystko, w dziełach swych czystej wyobraźni nie oddają się jednak tym dziwnym obłędom, które opanowały ludzi, dążących do odnowienia fizyognomii świata, do kierowania przeznaczeniem państw. Rzeczywiście, autorowie *Georgik* i *Metamorphos*, pojmując wspólność dóbr jako prostą hipotezę, jako bajkę, odnoszącą się do niepewnej, zamierzchłej przeszłości, doskonale pojmowali, że ta wspólność nieda się pogodzić z koniecznością pracy, że nie można ją pojąć bez nieograniczonej bezpłatnej obfitości przedmiotów koniecznych do życia. Jeżeli więc opisują pierwszych ludzi, żyjących wspólnie, to nie inaczej jak na łonie uśmiechającej się natury, której niewyczerpana hojność otacza ich swemi darami, lub uwalnia od potrzeb. Gdzie

Radłem, broną nietknięta, i jeszcze spokojna,  
Wszystko z siebie dawała, ziemia w dary hojna.

(1) Przedtém jeszcze wieśniacy orać nie umieli,  
Nie godziło się wtenczas gruntów rozgraniczać,  
Nikt udzielnie własności nie mógł odziedziczać,  
Ziemia ludzi żywiła bez uprawy żadnej.

(Tłómaczenie F. Frankowskiego. Warszawa, 1819 r.).

Wiosna była wieczysta. Zefiry łagodne,  
 Rozwijały tchem ciepłym kwiaty samorodne.  
 Zboże na nieoranėj rodziły się ziemi,  
 I łan ugorny kłosa połyskał waźnemi.  
 Hojnym płynął strumieniem i nektar i mléko,  
 I z jedliny zielonėj złote miody cieką (1).

(Kiciński).

W istocie, przy takich warunkach Kommunizm może istnieć. Wszystko będzie dla wszystkich, skoro tylko natura będzie dostarczać z nieograniczoną szczodrobliwością przedmiotów koniecznych do życia, jak dostarcza powietrza, którém oddychamy i fal morskich. Lecz nie takie są warunki, wyznaczone przez Stwórcę rodzajowi ludzkiemu. Śpiewacy złotego wieku dobrze to pojęli. Niech mi wolno będzie zacytować w tym względzie kilka wierszy Mantuańskiego łabędzia. W epoce, w której błąd i złe namiętności tak często się posługują literaturą, wielkie się czuje szczęście, gdy się znajdzie w pomnikach starożytności zdrowy rozum i prawdę, wymówioną ustami poezyi.

(1) *Ipsa quoque immunis, rastroque intaeta, nec ullis  
 Saucia vomeribus, per se dabat omnia tellus.....*

*Ver erat aeternum, placidique tepentibus auris  
 Mulcebant zephyri natos sine semine flores.  
 Mox etiam fruges tellus inarata ferebat:  
 Nec renovatus ager gravidis canebat aristis.  
 Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant,  
 Flavaque de viridi stillabant ilice mella.*

(Owidiusz, *Metamorph.*, Księga I. VIII).





na ziemię, nie chciał, by mu życie było łatwe, by odrętwiał w beczynnej pewności; kazał mu, zlewając ziemię potem, pracować na swe utrzymanie; okrążył go buntowniczymi żywiołami, istotami często nieprzyjaźnemi, dla tego, by wielkie przymioty, któremi go uposażył, nie pozostały martwe, w stanie pierwotnym. Dał mu w udziale potrzebę, cierpienie, bojaźń o przyszłość, żeby wytrwałą swą pracą i przemysłem zatryumfował nad skąpą naturą. Oto źródło sztuk i nauk; źródło własności, która, zapewniając każdemu owoce jego pracy, obudza osobistą czynność, zachęca do zgromadzania utworzonych bogactw, do tworzenia środków pracy, które posłużą do produkeyi nowych bogactw.

Nawet w świecie moralnym ze zrządzenia Najwyższej Mądrości zło istnieje, jako konieczny kontrast dobrego; a możliwość wad i zbrodni jest warunkiem moralności i cnoty. Jeżeli serce człowieka jest siedliskiem namiętności, to dla tego, aby rozum i wola mogły walczyć przeciw nim, uśmierzać, kierować je, a gdy potrzeba pokonać. Właśnie z téj walki wypływa godność nasza, we zwycięztwach, odniesionych nad sobą samym, leży zasługa naszych czynności. Zwycięztwa te nie byłyby zaszczytnemi, godnemi nagrody w przyszłym życiu, gdyby częsty upadek nie dowodził trudności walki. Takie są warunki materialnego i moralnego istnienia naszego. Utopiści zle pojęli jedno i drugie. Błądząc w świecie ekonomicznym, zamiast własności podają Kommunizm.

t. j. zamiast podstawy pracy i bogactwa— źródło niedbalstwa i nędzy. Błądząc i w świecie moralnym, nie pojmują prawdziwego celu człowieka, którym nie jest szczęście, lecz zasługa. W gruncie wszystkie ich błędy powstały z fałszywego tłumaczenia wielkiego filozoficznego pytania o istnieniu złego, które oni powiększają, nie umiając mu się poddać, ani je pojąć.

Nie pierwsi Socjaliści wiek złoty przeszłości odnoszą do przyszłości, nie pierwsi oni obiecują pogodną erę szczęścia. Od pierwszych wieków Chrześcijaństwa było rozpowszechnione przekonanie między uczniami nowej religii, że przyjdzie czas, w którym Chrystus ze świętymi będzie do-cześnie panował na ziemi przez tysiąc lat i zakończy swe panowanie sądem ostatecznym. Wierzenie to miało swe źródło w prorocत्वach, które obiecywały Żydom, że Bóg rozproszy ich między wszystkie narody, lecz że nakoniec zgromadzi i dozwoli używać zupełnego szczęścia. Izajasz oznajmiał, że na końcu wieków Pan stworzy nowe niebo i ziemię nową, na której naród jego zatraci nawet pamięć przeszłej nędzy.

17. Bo oto ja stworzę niebiosa nowe i ziemię nową, a nie będą w pamięci rzeczy pierwsze, ani przyjdą na myśl.

18. Ale się będziecie weselić i radować aż na niebie z tego co ja tworzę: bo oto ja tworzę Jeruzalem radością, a lud jego weselem.

19. I radować się będą w Jeruzalem i weselić

się będą w ludu moim, ani słyhać będzie w nim więcej głosu płaczu i głosu wołania.

20. Nie będzie tam więcej niemowiatka dniom i starca, któryby nie wypełnił dni swoich; bo dziecię stóletne umrze, a grzesznik stóletny przeklęty będzie.

21. I pobudują domy i będą mieszkać i nasadzą winnice, a będą jeść owoce ich.

22. Nie będą budować, a inszy będzie mieszkać: nie będą sadzić, a inszy będzie jadt: bo jako dni drzewa, będą dni ludu mego i uczynki rąk ich starzeją się.

23. Wybrani moi nie będą robić próżno, ani będą rodzić w zatrwożeniu: bo nasienie błogosławionych pańskich są i wnukowie ich z nimi. (1)

24. I będzie pierwić niż zawołają ja wysłucham: jeszcze oni mówić będą a ja usłyszę.

25. Wilk i baranek będą się paść spólnie, lew i wół będą jeść plewy i wężowi proch chlebem jego: nie będą szkodzić, ani zabijać na wszystkiój górze świętój mojej, mówi Pan.

Tak prorokował Izajasz (Rozdz. LXV). Niemniej wspaniałe były proroctwa Ezechiela. Ogłaszał on Hebrajczykom powszechne zmartwychwstanie sprawiedliwych, którzy pod panowaniem Dawida

---

(1) Gdyby Proudhon nie był przepelniony najwyższą wzdą dla Pisma Ś., widziałby w tych słowach przepowiednię obalenia dzierzawy i intrat, a obietnicę władania i zupełną porażkę Malthusa.

przyjdą dla utworzenia w kraju swych ojców silnego i szczęśliwego państwa. (1)

Między Żydami, którzy przyjęli Chrześcijaństwo, pewna liczba należała do szkoły, biorącej raczej w literalnym znaczeniu, jak w sensie symbolicznym tekst Pisma ś. Porównywając przepowiednie proroków do słów, któremi Chrystus oznajmił swój powrót i zaszczytne swe panowanie, wniesli oni, że przyjdzie Messyasz docześnie panować na ziemi przez tysiąc lat i wypełni wszystkie obietnice Izajasza na korzyść sprawiedliwych i świętych. Taki jest początek wpół-hebrajski, wpół-chrześcijański wiary w millenium (tysiącolecie), w doczesne panowanie Chrystusa. Papias, uczeń Ś. Jana, biskup Hieropolitański, wielu ojców kościoła, w liczbie których widziemy Ś. Justyna i Ś. Irenego, wielka liczba wyznawców i męczenników podzielali to wierzenie. W III wieku jednak nauka o millenium zaczęła coraz więcej tracić swych zwolenników. Większa część ojców, którzy ostatecznie utrwalili dogmata i organizacją Kościoła, zbijała ją. Ś. Hieronim odrzucił ją, jako będącą fałszywem tłumaczeniem Pisma Ś., lecz się nie ośmielił zupełnie potępić przez szacunek dla powagi pisarzy duchownych i pierwszych chrześcijan, którzy ją przyjmowali.

Jednak wiara w millenium nigdy nie ustała zu-

(1) I uczynię je narodem jednym w ziemi na górach Izraelskich i Król jeden będzie wszystkim rozkazujący: a nie będą dalej dwa narody, ani się więcej dzielić będą na dwoje królestwa. (Ezechiel, XXXVII, v. 22).

pełnie; widziemy ją odnawiającą się pod różnemi formami w ciągu dziejów. W każdej epoce zwolennicy jój widzieli w groźnych, lub nadzwyczajnych wydarzeniach, których byli świadkami, przepowiednię wielkiego odrodzenia, zbliżenia się Królestwa Niebieskiego Pana. Pięrowotne podanie millenaryzmu, naznaczało skończenie świata na pićrwszy dzień tysiãcznego roku ery chrześcijańskiej. Europa w ostatnich latach IX wieku ze drżeniem oczekiwała dnia tego. Marzenia o millenium domięszały się do szaleństw Anabaptystów XVI w.; a do Anglii były zaniezione przez hollenderskich Anabaptystów, szukających tam schronienia po upadku swym w Amsterdamie i Münsterze. Znajdujemy je także w liczbie dogmatów tych egzaltowanych sekt, które tak stanowczo przyczyniły się do angielskiej rewolucyi 1648 roku. Millenaryszów w owój epoce nazywano także ludźmi piątój monarchyi, czyniąc przez to alluzyã do Królestwa Chrystusowego, które, jak oni mniemali, ma nastãpić po czterech królestwach, przepowiedzianych w Apokalipsie. Sekciarze ci, będąc fanatycznemi stronnikami formy republikańskiej, usiłowali w całej rozciągłości ją wprowadzić w Anglii. Jednogodnie ze zwolennikami bezwarunkowój równości, domagali się oni równój reprezentacyi ludu, rocznych parlamentów, zamiany tego labiryntu statutów i postępowania prawa powszechnego na prostszy kodeks, zmniejszenia kosztów processów, zniesienia dziesięcin i zupełnej religijnój tolerancyi. W historykach zaledwo znajdu-

jemy ślady sekt radykalnych, któreby się domagały obalenia własności, wspólności dóbr, lub prawa gruntowego (*agraria*); a jeżeli i istniały podobne sekty, to stanowiły znaczną mniejszość.

Millenaryusze mieli udział w wielu spiskach przeciw despotycznej władzy Cromwella. Po restauracyi Karola II egzaltowani nie porzucali swych marzeń. Ich bezrozumne usiłowania zadały stanowczy cios ich projektom i nadziejom. W 1660 roku niejaki Vener, zapalony entuzjasta, znany przez spiski, które starał się tworzyć przeciw Cromwellowi, obłąkał swemi szalonymi głoszeniami wyobraźnię swych współ-wyznawców. Na czele 60 dobrze uzbrojonych ludzi rzucił się z rozwiniętymi chorągwiami w ulice Londynu, wołając, że Królestwo Chrystusowe przyszło, wzywając świętych do łączenia się z nim. Fanatycy, uważając siebie za niezwyciężonych, a nawet za niemogących być rannymi, przebiegli część miasta. Atakowani przez miastową milicją, cofnęli się do małego lasku, gdzie się szczęśliwie bronili przeciw oddziałom gwardyi. Po czém weszli do Londynu i zabarykadowali się w jednym domu; tam oblężeni, upornie jednak odrzucali myśl poddania się. Musiano obalić dach i wyganiać ich stopniowo z każdego piętra ogniem muszkietowym. Większa część zginęła, pozostałych w małej liczbie pojmano, skazano na śmierć i wyrok natychmiast spełniono.

Tak się zakończyło jedyne usiłowanie fanatycznych millenaryuszów, żądających wprowadzić

w życie bezrozumne swe marzenia. Wiara w millenium nie wygasła jednak i miała licznych, lecz spokojnych tłumaczy aż do naszych czasów. W XVIII i XIX wieku w Anglii ona się powtórzyła. Różne tłumaczenia Apokalipsy, tego niepojętego i obszernego pomnika mistycyzmu chrześcijańskiego, téj ciemnej zagadki, nad rozwiązaniem której nawet genjusz wielkiego Newtona się błąkał, łączyły się z tą wiarą, i podtrzymywały ją (1)

Nie mamy zamiaru rozbierać z punktu religijnego i umysłowego teoryi millenaryuszów, o której najmędrsi nawet teologowie nie ośmielali się wyrokować. Podobne idee, sięgające ostatecznych granic między wiarą a przesadą, są widocznie po za doniosłością rozumu ludzkiego. Ograniczymy się więc tu na wskazaniu analogii pod pewnym względem z utopijami Socyalistów a przytém głębokiej różnicy między niemi, jaką widzimy, zapatrując się z innego punktu.

Oczekiwanie ery odrodzenia, w której zło zupełnie zostanie wygnaném z ziemi, oczekiwanie peryodu szczęścia materyalnego i doskonałego porządku jest wspólném Millenaryuszom i Socyalistom. Najśmielsze nawet marzenia samego Karola Fouriera były prześcignione przez tłumaczy millenium. Sprawiedliwie zauważano, że nauka o braterstwie i powszechnój solidarności, zlanie

(1) Zobacz na końcu tomu w nocie II, niektóre szczegóły o nowoczesnych pisarzach, których dzieła stanowią dalszy ciąg tradycyi téj nauki.



się narodowości, wieczno-trwały pokój i odrodzenie się Chrystyanizmu: oddawna były wyznawane przez mistycznych stronników doczesnego panowania Chrystusa. Lecz tu się kończy podobieństwo. W istocie Millenaryusze nie przywiązują się do żadnego pewnego planu społecznej reformy; wcale nie rozbiegają kwestyj ekonomicznych, tak przeważną rolę grających w utopijach Socyalistów i Kommunistów; poprzestają na przepowiedni peeryodu, niezamąconego szczęścia ludzkości w skutek nadprzyrodzonego wdania się najwyższej Potęgi. Wdanie się Bóstwa uwalnia ich od każdego innego tłumaczenia.

Racjonalisci śmieją się z wierzeń Millenaryuszów, a nawet wielka liczba katolików i protestantów uważa je za waryacie. Jednak te pojęcia, jakkolwiek przeciwne zdrowemu rozumowi, nie o wiele więcej z nim się rozmiągają, jak projekta i nadzieje Socyalistów. W istocie, Socyalista pochlebia sobie, iż środkami jedynie ludzkimi zdoła sprowadzić na ziemię panowanie zupełnej sprawiedliwości i doskonałego szczęścia i wygnąć zło moralne i fizyczne. Aby dojść do tego, trzeba tylko przerobić prawa cywilne i polityczne, odnowić z gruntu zasady społeczeństwa. Na zarzut, że dla tego trzebaby zmienić serce ludzkie i prawa natury, odpowiadają, że namiętności nasze doskonałe same w sobie skrzywione zostały jedynie przez złe nasze ustawy, że nędzę naszą powinniśmy przypisać nie skępstwu natury, lecz raczej złej organizacyi pracy człowieka.

Millenaryusze przeciwnie to wielkie odrodzenie przypisują wyłącznej czynności najwyższej Potęgi; wyznają, że jeden tylko Stwórca mógłby zmienić warunki istnienia człowieka. W rewolucjach politycznych, lub społecznych nie szukają powszechnego lekarstwa na zło, jakie ludzkość cierpi. Uznają, że ten cudowny skutek można otrzymać li za pomocą boskiej rewolucyi. Wszystko to dość sprawiedliwie. Czy zaś wdanie się Bóstwa takie, jakiego oni wymagają, będzie miało miejsce? pytanie to wychodzi po za obręb ludzkiego rozumu. Lecz skoro to wdanie się zostanie raz przyjęte, przez wiarę lub łatwowierność; wówczas wszystkie skutki, jakie Millenaryusze wyprowadzają z téj zasady, wcale nie okażą się ani bezrozsadne, ani sprzeczne z sobą. Nakoniec charakter Millenaryuszów przedewszystkiém moralny i religijny odróżnia ich od Socyalistów. Nie usiłują oni, jak większa część utopistów, znieść moralność, zastarzały kodeks wstrzemięzliwości i zdania się na wolę Najwyższego; nie wyzwalają namiętności; nie zalecają jawnego, lub tajemnego krzyżowania płci; nie widzimy, żeby się pogrążali w nieokreślony panteizm, zaprzeczali istnieniu Boga, lub go uznawali dla tego tylko, aby Mu bluźnić; nadziei naszych nie zamykają w ciasnym kółku życia ziemskiego; nie odrzucają jako czczą bajkę kar i nagrod w przyszłym życiu. Oczekują i w modłach przyzywają takiego szczęścia, jakie wynika z rozważania prawd Ewangelicznych, z moralnej doskonałości, z praktyki pobożności i

innych cnót; uznają i błogosławią Boga i ze czcią oczekują Jego powtórnego przyjścia na ziemię. Nakoniec w ostatecznych krańcach przyszłości ukazują na Najwyższego Sędziego, przychodzącego wymierzyć każdemu według jego zasług i czynów. Jeżeli więc sprawiedliwie możemy utrzymywać, że idee millenaryuszów zbliżają się pod pewnym względem z marzeniami Komunistów i Socyalistów; nie możemy nie uznać także, że się one oddalają w najważniejszych kwestyach na całą odległość, jaka dzieli wiarę od niedowiarstwa, uczucie religijne od ateizmu, moralność od zuchwałego zaprzeczenia praw, które były przedmiotem wiecznego szacunku człowieka.

## ROZDZIAŁ XIV.

## KOMUNIZM I SOCYALIZM XVIII WIEKU.

## I.

## OGÓLNY CHARAKTER PISARZY. TEJ EPOKI.

Nauka Kommunizmu musiała mieć swych obrońców w wieku XVIII, w którym wszystkie kwestye filozoficzne, polityczne i społeczne były roztrząsane, i który do dna wyczerpnął całą lekko-myślność umysłu. Wiek ten we Francyi nastąpił po peryodzie, w którym zasada powagi w przedmiocie wierzeń i polityczny absolutyzm, panując bez oporu, dościsły jak w złém tak i w dobrém szczytu swego rozwinięcia. Miał ten wiek dopełnić dzieła ogromnego zniszczenia, obalić wszystko i przygotować do przyjęcia, mającego nastąpić, nowego społeczeństwa. Trzeba było: zniszczyć nietolerujący fanatyzm, skruszyć gniotące panowanie duchowieństwa i szlachty, przełamać despotyzm królów, wyplenić monopolium i przywileje, zatrzeć feodalne i polityczne nierówności, wykoźnić niesłychaną mnogość przesądów i nadużyć. Na nieszczęście potężni pracownicy, którzy rozwiązywali te ogromne zadania, często się rozmi-

jali z celem; rzucili przeklęstwo na zasady, które powinny były przeżyć stary porządek rzeczy; nie uznali prawd wiecznych, które wymagały li oczyszczenia od błędnych domięszań. Burzące ich młoty, obalając chwiejące się mury stariej budowy, za często uderzały w te nakazujące i niewzruszone kolumny, które powinny były pozostać i służyć za podstawę dla nowiej budowy. Tym sposobem filozofowie ostatniego wieku, zamiast walczenia dla tryumfu wolności religijnej i nietykalności sumienia, nie uznali religijnego uczucia, a zachwalali bezbożność i ateizm; walcząc przeciw przywilejom szlachty i duchowieństwa, doszli do ogłoszenia zupełnej równości; piętnując despotyzm, często wpadali w anarchią; nakoniec, obalając nadużycia feudalizmu i monopolium, sięgnęli aż do własności.

Pisarzy XVIII wieku, mających kierunek komunistyczny i powstających na własność, można podzielić na dwie kategorie. Jedni, przyjmując otwarcie zasadę Kommunizmu, bronią ją z przekonania i szczerze wierzą w możliwość wprowadzenia jej w życie; między nimi się odznaczają Morelly autor *Basiliade* i *Code de la Nature* i Mably. Inni, a ci są najliczniejsi, chociaż trzymają się zasady własności, powstają jednak na porządek społeczny, któremu te zasady służą podstawą i nierozsądnie rzucają założenia, graniczące z Kommunizmem. J.-J. Rousseau, Helwetius, Diderot, Linguet, Necker są najślawniejszymi z tych pisarzy, u których sprawiedliwy pogląd

nie zawsze towarzyszy świetnemu stylowi. Na koniec człowiek, mający odegrać ważną rolę we francuzkiej rewolucyi, Brissot-Warville z szaleństwem atakował zasadę własności; lecz, nie wyrokując ostatecznie, nie podał żadnej nowej zasady dla zamiany téj, którą usiłował obalić.

## II.

MORELLY.—MABLY.

*Le Code de la Nature de Morelly.*—Projekt do prawa dla społeczeństwa komunistycznego.—Mably odpowiada Physiokratom przez swe *Doutes sur l'ordre naturel et essentiel des Sociétés.*—Naucza o Kommunizmie.—Likurg, Platon i ustawy miast starożytnych silnie nań wpływały.

W 1773 roku Morelly w allegorycznym roman-sie *Les Iles flotantes ou la Basiliade* rozwija obraz społeczności, opartéj na zasadzie wspólności dóbr. Ówczesni krytycy z całą siłą powstawali na ten utwor, skromnie nazwany przez autora (*Code de la Nature* na str. 1): »poematem o tyle nowym co do przedmiotu, o ile i co do swego ułożenia, w którym prawda ubrana we wszystkie powaby epopei.» Morelly odpowiedział na ich zarzuty w 1755 r. ogłoszeniem *Code de la Nature* (1), w którym przyodziął formą dogmatyczną nauki, pomieszane w piérwszém jego dziele z opowiadaniem urojonych awantur. Morelly w gruncie

(1) Dzieło to długo było przypisywane Diderotowi..

nie nie dodał do idei, rozwiniętych przez Morusa i Campanellego, lecz się szczególnie odznacza: usiłowaniem oparcia systematu Kommunizmu na moralną i filozoficzną teorię, zbijaniem zarzutów, na które jego poprzednicy milczeli i formą prowadzącą, w której przedstawił plan odrodzonego społeczeństwa.

Filozofowie, moralisci wszystkich czasów uznali za niezachwianą prawdę, że człowiek rodzi się z miłością samego siebie — tęp zachowawczym instynktem, tak koniecznym dla istnienia gatunku i indiwiduum. Uczucie to pobudza człowieka do zawładania przedmiotem, właściwym dla zaspokojenia potrzeb i chęci, i do pozyskania najobszerniejszego, jak tylko można, miejsca na ziemi. Jeżeliby człowiek wyłącznie oddał się temu popędowi, stałby się egoistą, zaborcą; lecz rozum przychodzi w pomoc, stara się uregulować, umiarkować wpływ tego uczucia i uznaje prawa wyższe od naturalnych popędów. Ztąd rodzi się moralność, nauka prawa, które wcale nie dążą do zniszczenia miłości własnej, a tylko się starają utrzymać ją w słusznych granicach i poskramiać zbyteczną.

Według tego systematu, uświęconego powszechnym przyznaniem, człowiek się znajduje pod wpływem dwóch przeciwnych sił: jednę instynktową, niezależną od nas; drugie rozumową, zastanawiającą się. Oto źródło przeciwieństwa namiętności z powinnością. Od naszej woli zależy wybór między temi dwoma bodźcami, a z wy-

boru wy pływa zasługa, lub wina czynności naszych. Z miłości własnej płyną jeszcze dwa przeciwne uczucia. Jedno zmusza człowieka do oswobodzenia się od trudności, do unikania strudzenia, rodzi niedbalstwo i lenistwo; drugie pobudza go do szukania najzupełniejszego zadowolenia potrzeb, do zdobycia najzupełniejszej rokoszy, wprawia w czynność zdolności człowieka, lecz dostatecznie obudza energiją li wówczas, gdy człowiek jest pewny posiadania owocu swych prac. Twierdzenie to również powszechne pozyskało przyzwolenie, jak i poprzedzające. Dwa te twierdzenia z gruntu podkopują Kommunizm. W istocie, jeżeli miłość własna jest jednym z głównych żywiołów natury ludzkiej; to Kommunizm, wymagający wyrzeczenia się osobistości, jest przeciwny tej naturze i może istnieć jedynie za pomocą systematycznego przymusu. Jeżeli namiętności osobiste są w stanie walczyć z prawem i moralnością, które nie usiłują je niszczyć, a tylko kierują; z daleko większą siłą będą one oddziaływały przeciw porządkowi społecznemu, zamierzającemu je zniszczyć? Gdybyśmy więc przypuścili społeczność komunistyczną już istniejącą, ujrzelibyśmy w niej wkrótce własność, odzyskującą wydarte sobie panowanie w skutek naturalnego niezwykłego popędu! Po cóż więc zalecać Kommunizm, po co go wprowadzać w życie, jeśli fatalnym jego przeznaczeniem jest upadek pod ciosami uczucia osobistości, głęboko wrosłego w serce człowieka? Z drugiej strony, jeśli żądza wyłącz-



nego panowania i dążenie do własności jedynie mogą pobudzać twórczą czynność; Kommunizm, niszcząc tę dźwignią, wiódłby społeczeństwo do próżniactwa, otrętwienia, nędzy. Dla podtrzymania więc w podobnym społeczeństwie koniecznej pracy trzeba będzie uciec się do prawnego przymusu, ustanowić despotyzm, uświęcić niewolą.

Czuł tę trudność Morelly. Dla jej usunięcia odrzucił istnienie sprzeciwienia namiętności z rozumem; nie przypuszczał wrodzonego niedbalstwa w człowieku, ogłosił naszą moralność za niedorzeczną, a wszystkie przepisy starożytnych i nowoczesnych moralistów— za błędne i ułomne.

»Słuchajcie tylko ich, woła Morelly, a oni wam »podadzą to ważne założenie: iż człowiek rodzi »się złym, ułomnym, za niezachwianą zasadę, za »podwalinę wszystkich swych systematów. Nie »to, powiedzą inni, lecz z przyczyny pozycyi, w ja- »kiej się człowiek znajduje w tém życiu, a nawet »w skutek natury swój istoty, on nieochybnie zo- »stanie przewrotnym. Przyjmując to za niezach- »wiane twierdzenie, żaden z nich nie przeczuwał, »że może być inaczej; żaden się nie domyślał, że »można założyć i rozwiązać tę cudowną proble- »mę: znaleźć położenie, w którym byłoby prawie »niepodobieństwem człowiekowi być zepsutym, »złym, lub przynajmniej w którym byłoby *mini- ma de malis*« (1).

Morelly przyjmuje więc za zasadę, że człowiek

---

(1) *Code de la Nature*, str. 48.

wyszedł dobrym z rąk natury, że jego namiętności są uprawnione w swych dążeniach; lecz że krępujące, ułomne nasze ustawy oburzają człowieka i robią go złym. Smutna nasza moralność, złowrogie nasze wychowanie są przyczyną całego złego. Autor złorzeczy prawodawcom i moralistom, że od sześciu, siedmiu tysięcy lat nie uznali tych ważnych i nieocenionych prawd. »Ci przewodnicy, niemniej ślepi od tych, którym żądają przewodniczyć, zagłuszyli wszystkie uczucia, tworzące konieczny węzeł sił ludzkości. . . . .

»Wzniecili nienasyconą chciwość, obudzili głód i nieugaszone łakomstwo. Szalone ich ustawy naraziły człowieka na nieustanną bojaźń niedostatku. Azaliż dziwna, że dla odwrócenia tego niebezpieczeństwa namiętności wpadają w szaleństwo? Czyżby można trafniej postąpić, żądając, aby to zwierzę zniszczyło samo własny swój gatunek? . . . . Cóż ich praca wydała? Grube traktaty moralne i polityczne, ukrywające truciznę w zaradczych środkach. Jedne więc z tych dzieł mogą nosić tytuł: sztuka zrobienia człowieka złym i przewrotnym pod doskonale uwodzającym pozorem a nawet za pomocą najpiękniejszych prawideł uczciwości i enoty; inne: środki kształcenia człowieka przez ustawy i prawa najwłaściwsze dla uczynienia go okrutnym barbarzyńcem« (str. 163).

Jakaż więc zasada ma zamienić dawniejszą organizacją tak przeciwną naturze?— Oto niepodzielna jedność podstaw produkeyi. Pod wpły-

wem téj zasady człowiek rozwinię swoje naturalne uczucia życzliwości i towarzyskości, pozbędzie się wad i występków, wynikających z egoizmu.

»Jedyną wadą, jakąbym uznał na świecie, mówi Morelly, jest chciwość; wszystkie zaś inne, »jakiémby je imieniem oznaczono, są li tonami, »stopniami téj jednéj; ona jest Proteuszem, Mer- »kurym, podstawą, przewodnikiem wszystkich »innych. Rozbierz próżność, dumę, głupstwo, żąd- »dę wyniesienia się, oszukaństwo, hypokryzją, »zbrodnią; rozłóż nawet większą część sofistycz- »nych naszych cnót, a wszędzie za podstawę znaj- »dziesz ten delikatny, lecz zgubny żywiół,— żą- »dę posiadania. Znajdziesz go nawet w łonie bez- »interesowności.«

»Osobisty interes — ta powszechna zaraza, po- »wolna gorączka, te suchoty każdéj społeczności, »czyż może się zrodzić tam, gdzie nie tylko nie »znajdą najlichszego pokarmu, lecz nawet najstąb- »szego bodźca.«

»Sądzę, że nie zaprzeczą wiadomości tego za- »łożenia: *Tam, gdzieby własność nie istniała,* »nie mogą istnieć żadne z jej zgubnych na- »stępstw.«

Dla usunięcia konieczności uznania uczucia oso- bistego interesu za podstawę energii człowieka, Morelly utrzymuje, że człowiek z natury swój jest czynnym, a tylko jednostajna, długotrwała praca zmniejsza zapał jego: »Lenistwo się zako- »rzeniło w skutek nierozważnych ustaw, które

»małą liczbę obdarzają stanem trwałego spoczynku, zwanego powodzeniem, fortuną; innych zaś obarczają pracą i męką. Te różnice pograżyły jednych w próżniactwie i zniewieściałości, w innych rozwijają niesmak i wstręt do przymusowej pracy« (str. 79).

Teorye Morellego godne są uwagi i z tego względu, że zawierają główne idee, powtarzane odąd przez założyciela szkoły Falansteru. Znajdujemy tam rehabilitacyą namiętności, która w gruncie odpowiada sławnemu dogmatowi Anabaptystów niemożności grzeszenia; znajdujemy zasadę powszechną pracy, potępienie moralnych nauk, przyjętych przez ludzką od początku wieków. Deklamacya Morellego przeciw moralności i społeczeństwu, opartemu na zasadzie własności, są wzorem tych dziwacznych uniesień, tych oryginalnych przekleństw, które Fourier rzuca na przepisy umiarkowania i na zasadę zdania się na wolę Boga, na systemat cząstkowego użytkowania i na cywilizacyą doskonalącą się i doskonalącą, jak on ją nazywa.

Czwarta część księgi pod tytułem „Wzór prawodawstwa zgodnego z dążeniem natury“, zawiera ustawy organiczne kommunistycznego społeczeństwa. Pierwsza z tych ustaw tak brzmi: »główne i uświęcone prawa, które wyniszczą źródło wad i wszystkiego złego w społeczeństwie« i zawiera jedynie trzy artykuły, obejmujące sobą cały Kommunizm. Oto one:

1. W społeczeństwie prócz przedmiotów, bez-

»pośrednio używanych dla potrzeb, przyjemności,  
 »lub dla dziennój pracy, nie zgoła nie ma należeć  
 »jako własność do nikogo.«

2. »Każden obywatel powinien być człowiekiem  
 »publicznym, żywionym i utrzymywanym kosztem  
 »publicznym.«

3. »Każden obywatel według swych sił, zdol-  
 »ności i wieku będzie się przyczyniał do dobra  
 »publicznego. Odpowiednio temu, a zgodnie z pra-  
 »wami rozdawnictwa będą urządzone jego powin-  
 »ności.«

Takaż i zasada Louis Blanka: prawo żądania  
 jest odpowiednie potrzebom, powinności zaś—  
 zdolnościom.

Prawa o rozdawnictwie, czyli ekonomiczne prze-  
 pisują sposób dzielenia produktów podobny do tego,  
 jaki jest wyłożony w *Utopii*; dzielą one narod  
 na rodziny, pokolenia, miasta i prowincye. Dla  
 zapobieżenia zbyt niemu nagromadzaniu produ-  
 któw zabraniają obywatelom sprzedaży i zamiany  
 onych; wzbraniają więc umów, uważanych przez  
 samo prawodawstwo rzymskie, tak silnie nace-  
 chowane narodowym i wyłącznym charakterem,  
 za główny węzeł rodu ludzkiego i szanowanych  
 nawet względem cudzoziemców i nieprzyjaciół.  
 Prawo rolnicze ustanawia pewny rodzaj konskry-  
 pcyi rolniczej, według której każdy obywatel,  
 bez wyjątku od dwudziestu do dwudziestu pię-  
 cciu lat, obowiązany jest zajmować się rolnictwem.  
 Prawo Edila przepisuje jakimi mają być: plan miast  
 kommunistycznych, rozkład cyrkułów, budowli

dla pomieszkania i pracowni, zabudowania szpitalów, schronienia dla starych i więzienia dla złoczyńców; bo i pod panowaniem natury nie można się obejść bez więzień. Inne dekreta urządzają pracę i hierarchią zajęć przemysłowych, przepisują jednostrojnosc i skromność w ubraniu (prawa policji i wydatkowania).

Morelly, tak jak Morus, grzeszy nielogicznością, nie obalając rodziny i małżeństwa. Według brzmienia »praw o małżeństwie, które zapobiega wszelkiej rozpuście«, każdy obywatel powinien wstąpić w stan małżeński w wieku stosownym. Bezżeństwo dozwolonem jest tylko po przejściu czterdziestu lat. Rozwód może nastąpić po dziesięcioletniem pożyciu. Prawo o wychowaniu zapobiega skutkom ślepego pobłażania ojców dla ich potomstwa. Matki same powinny karmić swe dzieci i uwalniają się jedynie od tego brakiem zdrowia, należycie dowiedzionym. W piątym roku wszystkie dzieci bez względu na płeć powierzają się wspólnemu wychowaniu w obszernem gymnazyum. Ojcowie i matki na przemian wypełniają powinność nauczycieli, zmieniając się co dni pięć. W dziesiątym roku dzieci przechodzą do pracowni, gdzie otrzymują wychowanie fachowe.

»Nauczyciele, nauczycielki i naczelnicy rzemioł  
 »do ćwiczeń mechanicznych dołączają wychowanie  
 »moralne. Będą oczekiwac, żeby idea o Bóstwie  
 »w dziecku zrodziła się z własnego popędu, w skutek  
 »tek naturalnego rozwinięcia rozumu; a żadnych

»nie będą wpajać pojęć nieokreślonych, ani też  
 »wytłomaczyć naturę Bóstwa przez bezsensowe  
 »wyrażenia. Powiedzą mu wprost, że Stwórca  
 »wszechświata może być poznany li ze swych  
 »dzieł, które Go głoszą nieskończenie mądrym i  
 »dobrym; lecz że Go nie można porównywać z ni-  
 »czem śmiertelnym. Wytłomaczą, że uczucie  
 »towarzyskości, znajdujące się w człowieku, jest  
 »jedyną wyrocznią zamiarów Przedwiecznego.»  
 (str. 171).

»Wszystkie prawidła, maksymy, wszystkie mo-  
 »ralne uwagi powinny być wyprowadzone z głó-  
 »wnych, z uświęconych praw, a zawsze względnie  
 »do jedności, do miłości społecznej.«

»Urzędnicy z troskliwością mają czuwać nad  
 »dokładnym wypełnianiem praw i postanowień,  
 »tyczących się wychowania dzieci; mają mądrze  
 »zapobiegać, wykorzeniać wady, a szczególnie  
 »mogące w dzieciach wyrodzić ducha własności.  
 »Przeszkodzą młodocianemu umysłowi napajać  
 »się bajką, powiastką, lub dziwacznym zmyśle-  
 »niem« (str. 172).

Godnym jest uwagi, że główne idee, znajdujące się w planie wychowania, podanym przez Morrellego, Rousseau później rozwinął w *Emilu*. Karmienie dzieci przez same matki; przemilczenie pojęć o Bóstwie przed młodym wiekiem; religija, sprowadzona do czystego deizmu; wygnanie dowcipnych zmyśleń, tych roskoszy dzieci: w istocie są podstawą systematu, z takim blaskiem rozwi-

janego przez Jean-Jacques Rousseau—w siedem lat po ogłoszeniu dzieła *Code de la Nature*. (1)

Morelly, jak prawie wszyscy Kommuniści, ma wstręt do wzniosłych filozoficznych spekulacyj. Nakreśla więc: »prawa nauk, które zapobiegają obłąkaniom umysłu ludzkiego i wszystkim mądrzeniom transcendentalnym (2)» Oto na czém się ogranicza moralność i metafizyka pod panowaniem Kommunizmu: »Nie ma być zgoła innej filozofii moralnej nad tę, która się wspiera na planie i systemacie praw; uwagi zaś jój i przepisy powinny mieć za podstawę użyteczność i mądrość tych praw.....

»Cała metafizyka ograniczy się na tém, co uprzednio było powiedzianém o Bóstwie. O człowieku dodadzą jeszcze, że jest obdarzony rozumem, którego przeznaczeniem jest uczynić go społecznym; że natura jego zdolności, oraz naturalne zasady działań ich nam są nieznane, rozum jedynie przez głębokie zastanowienie może rozważać własne swe działania; że nie wiemy, co jest zasadą i bodźcem téj władzy, jak nie wiemy, co się z nią stanie przy śmierci; powiedzą tylko, że być może, iż ta władza umysłowa po śmierci nie przestaje istnieć; lecz że bezkorzystném byłoby, starać się poznać jój stan, o którym Stwórca nie nam nie mówi przez za-

(1) Dzieło: *Code de la Nature*, wydaném byłe w 1755 roku, *Emile* w 1762 roku.

(2) Tamże, część 4-ta, str. 173.



»den fenomen. Takie będą granice przepisano  
»tym rozumowaniom.«

»Będzie rodzaj kodeksu publicznego wszystkich  
»nauk, w którym do metafizyki i moralności nie  
»się nie doda nad to, co przepiszą prawa; odkry-  
»cia fizyczne, matematyczne i mechaniczne, jedy-  
»nie stwierdzone doświadczeniem i rozumowa-  
»niem, mogą być tam wpisywane.«

Prawodawca więc Kommunizmu idee o Bogu usu-  
wa w niezbadaną głąb', nieśmiertelność zaś duszy  
podaje za prostą możliwość, zajmowanie się któ-  
rą jest bezkorzystném. Człowiekowi wzbrania  
najszlachetniejszych nauk i niewoli umysł jego do  
rzeczy li znikomych. Wszystkie despotyzmy po-  
dobne do siebie. Kommunizm, jako panowanie  
szabli, znosi akademije moralnych i politycznych  
nauk.

W szczególnym dekreście Morelly ustanawia for-  
mę rządu dla komunistycznego społeczeństwa,  
mającą za podstawę systemat kolejnej zmiany,  
który z kolei każdemu powierza publiczną fun-  
kcyę. Każda rodzina także kolejno daje doży-  
wotniego naczelnika pokoleniu, którego sama jest  
członkiem. Miasta są rządzone przez senat, zło-  
żony z pięćdziesięcioletnich ojców wszystkich ro-  
dzin, i przez rządcę z władzą wykonawczą na  
rok jeden. Naczelnicy pokoleń po porządku pia-  
stują tę władzę. Każde miasto kolejno dostarcza  
na jeden rok rządcę dla swój prowincyi, a każda  
prowincya po porządku daje dożywotniego na-  
czelnika całemu państwu. Każde miasto corocz-

nie posłała dla utworzenia najwyższego senatu narodowego dwóch, lub więcej deputowanych ze swego senatu, którego wszyscy członkowie tym sposobem kolejno są deputowanymi. Obok senatu miejskiego znajduje się rada z doradczym głosem, złożona z naczelników rodzin, niemających lat przepisanych dla senatora. Te zebrania wysyłają deputowanych dla utworzenia najwyższej rady, zasiadającej także tylko z głosem doradczym obok najwyższego senatu. Senat sporządza przepisy, odnoszące się do egzekucyi praw, które, będąc doskonałe do *nec plus ultra*, nie mogą być odnawiane, a przez to na wieki krępują przyszłe pokolenia. Tu prawodawca złożył na stronę wszelką obłudną skromność. Taką jest owa dziwna konstytucya, powierzająca władzę na los długowieczności, a oddająca despotyzm prawa pod straż uorganizowanej anarchyi.

Prawa karne »tak niebezpieczne, jak same przewinienia, równie słodkie jak stanowcze,« kończą dzieło Morellego. Za wielkie przestępstwa czeka zamknięcie w więzieniu, złożonem z cel, zbudowanem w strasznej samotności i najeżonem nieprzebytymi kratami. Zbójca i kaźden obywatel, jakby wysoko nie był położony, dążący przez intrygi, lub inną drogą do »obalenia uświęconych« praw, w zamiarze wprowadzenia ohydnej własności;» skoro zostanie przekonany i sądzony przez najwyższy senat, »będzie zamknięty na całe życie, jako szalony głupiec i wróg ludzkości, »w jaskini, wybudowanej według brzmienia XI

»prawa Edila (1), w miejscu grobów publicznych.  
 »Imię jego zostanie na zawsze wymazane z li-  
 »sty obywateli, a cała rodzina i dzieci jego porzu-  
 »cą to imię i będą wielone pojedynczo w inne  
 »pokolenia, miasta lub prowincye.» Dla skazanych  
 nie ma uwolnienia, prawo ułaskawienia i zmniej-  
 szenia kary zostanie wykreślone.

Bez wątpienia zadziwi się czytelnik nad sprze-  
 cznością w samym systemacie Morellego. W do-  
 gmatycznej części swego dzieła kładzie on za za-  
 sadę naturalną dobroć człowieka, prawność jego  
 namiętności; wszystkie wady, zbrodnie przypisuje  
 bezecnej własności, będącej podstawą naszych  
 społecznych ustaw. Podobna zasada pod panowa-  
 niem Kommunizmu, który powinienby wyniszczyć  
 źródło moralnego złego, graniczy logicznie z oba-  
 leniem wszelkiego przymusu, wszelkiego prawa  
 karnego, z niemożnością grzeszenia, z anarchią  
 Anabaptystów i z nieodpowiedzialnością człowie-  
 ka, ogłoszoną przez Owena. Morelly jednak wy-  
 mierza kary, buduje więzienia, jakby pod rządem  
 występnej naszej cywilizacji! Tego mało. Przy-  
 jmuje on Kommunizm za stan najstosowniejszy z na-  
 turą, za źródło wszelkiej błogości. Rząd ten więc  
 powinienby się utrzymać sam przez się przy od-

---

(1) Prawo XI Edila. Obok więzienia będzie pole grobów, otoczone murem, na którym będą wzniesione osobne mocne budowle w rodzaju jaskiń dość obszernych, opatrzonych mo-  
 enami kratami; one mają służyć miejscem wiecznego zam-  
 knięcia, a zarazem grobem dla obywateli, którzy zasłużą na  
 cywilną śmierć t. j. na wieczne odłączenie od społeczeństwa.

głosie radośnych pieśni szczęśliwych swych zwolenników. A jednak prawodawca wymyśla, dla zapewnienia trwałości rządowi temu, kary, niemające nazwy! A to dla tego, że prawda, chociaż nieuczynana, tworzy sobie drogę przez sofizmata, że rozumowania nie mogą zupełnie przygłuszyć rozsądku. Kommuniści pomimo braku poczucia rzeczywistości, skoro przystąpią do praktyki, muszą zaprzeczyć swoim własnym teoryom, uznać konieczność kar, okazać niemoc Kommunizmu w walce przeciw uczuciu osobistości człowieka. Na czele swój budowy wypisują maksymę, umieszczoną przez Rabelais na drzwiach opactwa Thélème:

Fay ce que voudras;  
(Czyń, jak ci się podoba).

lecz wewnątrz budują groby na karę żywym, którzyby nie smakowali w szczęściu przez nich wymarzoném.

Sprzeczności te nie osłabiają jednak przekonania Morellego o doskonałości praw i nauki jego. W sentencyonalnej przedmowie rozwija on całą zarozumiałość właściwą reformatorom socyalnym i kommunistycznym. Oto ciekawy ten ustęp:

»*Non est mora longa*.... (Horacyusz). Czy będą czytać tę książkę lub nie, mało mię obchodzi; lecz kiedy kto będzie ją czytał, niechże przed jej ukończeniem nie zaprzecza. Nie pragnę audyencyi do połowy, ni też uprzedzonego sędzię; dla zrozumienia mię trzeba się wyrzec najdroższych swych przesądów; podejmie tę za-

»słone, a ujrzycie ze wstrętem źródło wszystkie-  
 »go złego, wszystkich zbrodni tam, gdzieście mnie-  
 »mali, że czerpicie mądrość. Ujrzycie widocz-  
 »nie, jak zwyczajna moralność i polityka zaprze-  
 »cza najpiękniejszym i najprostszym naukom na-  
 »tury. Jeżeli, mając serce i umysł oczarowane  
 »przez dogmata téj moralności i polityki, nie chce-  
 »cie i nie możecie czuć tych niedorzeczności, zo-  
 »stawuję was na pastwę błędów. *Qui vult deci-  
 »pi, decipiatur.*»

Sprawiedliwie możemy porównać tę przedmo-  
 wę z hymnem tryumfu, kończącym piérwszy pa-  
 miętnik Proudhona, gdzie on przyklaskuje sobie,  
 iż zadał ostateczny cios własności.

Wyłożyliśmy szczegółowo *Code de la Nature*,  
 to główne, bezpośrednie źródło Kommunizmu i  
 Socjalizmu naszego wieku. W nim czerpali na-  
 telnienie Babeuf i jego spółnicy; Louis Blanc przy-  
 wiązuje doń ową mniemaną szkołę braterstwa,  
 która (1), jak on sądzi, w wieku XVIII i w czasie  
 rewolucyi francuzkiéj walczyła przeciw egoisty-  
 cznemu kierunkowi mieszczaństwa. Dzieło to jest  
 węzłem, łączącym *Organizacją pracy* i *Podróż  
 do Ikarii z Utopiją Morusa*.

Mably, więcéj znany ze swych prac historycz-  
 nych jak z wypracowań socyalnych, jest po Mo-  
 rellym jednym z pisarzy XVIII wieku, który naj-  
 jaśniej sformułował zasady Kommunizmu. Po raz

---

(1) Zobacz Louis Blanc, *Histoire de la Révolution fran-  
 çaise*, tom 1, str. 533.

piérwszy o hipotezie Kommunizmu on wspomina w 1768 r. w swém dziele *Doutes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés*. Dzieło to jest odpowiedzią na sławne *Ordre naturel et essentiel des sociétés*, w którém Mercier de la Rivière rozwija teorye ekonomiczne szkoły Quesnaya. Mercier z większą częścią fizyokratów hołdował zasadzie despotyzmu. »Fizycznie nie może, mówi »on, istnieć inny rząd prócz rządu jednego. Któż »nie widzi, nie czuje, że człowiek z natury swój »powinien być rządzony przez powagę despotyczną? Choćby dla tego, że przeznaczonym jest »do życia społecznego, powinien żyć pod despotyzmem. Ta jedynie forma rządu może zapewnić »społeczeństwu stan najpomyślniejszy.« (1)

Za wzór więc doskonałego społeczeństwa, Mercier podaje cesarstwo Chińskie, gdzie własność gruntowa trwa bez przerwy, a rolnictwo kwitnie pod cieniem absolutnój władzy. (2)

Na ostateczność Mably odpowiada ostatecznością; a na wniosek fałszywy, wyprowadzony z zasady własności, odpowiada zaprzeczeniem samej zasady. Dla okazania, że własność nie jest konieczną podstawą społeczeństwa, przytacza Spartę, gdzie rzeczpospolita dawała każdemu obywatelowi część gruntu, którego ten był li tylko dzierżawcą. Przytacza Paraguay, gdzie Jezuita

(1) *Ordre naturel et essentiel des Sociétés*, tom I, str. 199, 280 i 281.

(2) *Ephémérides du Citoyen*. Rok 1767, t. III, IV, V i VI.

utworzyli społeczeństwo, w którym wszystkie dobra były wspólne. »Tam, mówi on, każdy obywatel według swych zdolności, sił i wieku przeznaczony jest do pewnej użytecznej funkcji i państwo, właściciel wszystkiego, rozdaje swym członkom przedmioty według ich potrzeb..... Mówią wprawdzie, że Jezuici ciągnęli zyski li dla siebie ze wszystkich korzyści rzeczpospolity; pracowali jedynie nad utworzeniem sobie niewolników, których, trzymając w jarzmie przesądnej pobożności, spodlili. Lecz gdyby oni, ograniczając się jedynie na posłannictwie missyjnym i utworzeniu obyczajów między Indyanami, nauczyli ich rządzić się sobą i być urzędnikami, a z czasem rządzcami rzeczpospolity; kto by nie życzył wówczas żyć w tém platoniezném stowarzyszeniu?» (1)

Oba te przykłady, przytoczone przez Mably, są zarówno nieszczęśliwe. Pierwszy się zasadza na fałszywem ocenieniu ustaw Likurga; Mably nie miał na uwadze, że każdy systemat spartański miał za podstawę niewolą Ilotów (2). Drugi okazuje nam Kommunizm, towarzyszący uwierzeniu i niewoli, i daje się sprowadzić do hipotezy, właśnie będącej jeszcze przedmiotem sporu. Nie lepiej także Mablemu się udaje, gdy na poparcie swych zasad przytacza istnienie religijnych zakonów.

(1) *Doutes sur l'ordre naturel* etc. Wydane w Hadze, 1768. List 1szy, str. 8 i 9.

(2) Zobacz II rozdział tego dzieła, o Kommunizmie Spartan.

Mably powtarza dowody, rozwinięte przeciw własności przez Morusa, Campanellego i Morellego. »Skorośmy nieszczeniście utworzyli własność »gruntową i różne kondycye, mówi Mably, na- »tychmiast cheiwość, duma, próżność, zazdrość »rodzą się w sercu naszym dla szarpania go, wci- »skają się w rządy państwa dla tyranizowania. »Utworcie wspólność dóbr, a nie będzie żadnej »trudności we wprowadzeniu równości kondycyj »i w utworzeniu na tych dwóch podstawach szczę- »ścia ludu (1). Czyż można szczerze wątpić, że- »by w społeczeństwie, gdzie cheiwość, próżność »i duma byłyby nieznane, ostatni z obywateli nie »byłby szczęśliwszym od najbogatszych dzisiej- »szych naszych właścicieli.» (str. 16).

Lecz właśnie zachodzi pytanie, czy własność jest przyczyną namiętności ludzkich; lub przeciwnie, czy te namiętności nie istniały jeszcze przed własnością i czy nie są nieodłączne od naszej organizacji?

»O jak się boję, mówi Mably na inném miejscu, »żeby ten wasz naturalny porządek nie był prze- »ciw naturze! Skoro widzę utworzoną własność »gruntową, natychmiast obok niej spostrzegam »nierówność fortun; z tych nieproporcjonalnych »fortun czyż nie wypłyną różne i przeciwne in- »teresa, wszystkie wady bogactwa, wady nędzy, »zbestwienie umysłów, zepsucie zwyczajów oby-

---

(1) *Doutes sur l'ordre naturel*, list 1, str. 21 i 22.



»watełskich?..... Otworcie dzieje, a ujrzycie, iż  
 »wszystkie narody cierpiały z przyczyny téj nie-  
 »równości fortun. Dumni ze swych bogactw oby-  
 »watele nie raczą uważać za równych sobie lu-  
 »dzi, skazanych na pracę dla utrzymania życia;  
 »natychmiast ujrzycie rodzące się niesprawiedli-  
 »we i tyrańskie rządy, stronnice i ciemiężące  
 »prawa, jedném słowem, ten ogrom nieszczęść,  
 »pod którym jęczą narody. Oto obraz, jaki nam  
 »przedstawia historia każdego narodu. Wzywam  
 »was, zejdźcie aż do pierwotnego źródła tego bez-  
 »ładu, a znajdziecie tam gruntową własność (str.  
 »12 i 13)..... Nie mogę się więc zgodzić, by grun-  
 »towa własność była fizyczną koniecznością. Na-  
 »tura zamiast być matką, byłaby naszą macochą,  
 »gdyby nas skazywała na tworzenie téj zgubnej  
 »budowy.» (str. 32).

W pierwszej księdze *Traité de la Législation* (*Traktat Prawodawstwa*), wydanym w 1776 i w *des Droits et des Devoirs du Citoyen* (*Prawa i obowiązki Obywatela*), Mably nanowo oddaje hołd Kommunizmowi.

Na zarzut, że interes osobisty jest jedynym bodźcem produkcji, odpowiada razem z Campanellą i Morellym przez naukę o poświęceniu się i powabnej pracy. »Wiem, mówi on, ile własność  
 »obudza zapału i chęci do pracy; lecz, jeżeli za-  
 »nurzeni w zepsuciu mamy ten tylko bodziec  
 »zdolny nas wprawić w czynność, nie błądźmyż  
 »do tego stopnia, byśmy wierzyli, że już nie mo-  
 »że go zastąpić. Azaliż ludzie mają jedną tylko

»namiętność? Miłość sławy i poważania, jeżeli-  
 »bym umiał ją poruszyć, czyż nie byłaby równie  
 »czynną jak cheiwość, niemając żadnej z jej wad?  
 »Ujrzelibyśmy, jak pod podobnym prawem uszla-  
 »chetniałby się ród ludzki i bez trudności zna-  
 »lazłby szczęście, napróżno nam obiecywane przez  
 »naszą cheiwość, dumę i wyszukaną zniewieścia-  
 »łość? Od samych ludzi zależy urzeczywistnienie  
 »tego marzenia złotego wieku. (1)

»..... Praca, obarczająca rolnika, będzie słodką  
 »zabawką, skoro ją wszyscy będą dzielić.» (2)

Mably w swém dziele często przytacza za przy-  
 kład Spartę. Sparta, według jego mniemania, ja-  
 sno dowodzi, że nie możemy znaleźć szczęścia  
 po za wspólnością dóbr i że we własności powin-  
 niśmy widzieć pierwszą przyczynę różności po-  
 zycyj, a więc źródło wszystkiego złego. (3)

Jednak Mably nie ośmiela się, jak Platon, zale-  
 cać bezpośrednio i zupełne wprowadzenie w ży-  
 cie bezwarunkowej równości i Kommunizmu. Aza-  
 liż mamy wprowadzić równość pozycyj? zapytuje  
 Mercier de la Rivier.— Nie.— »Toż i ja utrzymu-  
 »ję, odpowiada ze swój strony Mably. Zło dzi-  
 »siał jest tak głęboko wkorzenione, że niepodo-  
 »bno mieć nadziei wyniszczenia go.» (4)

(1) *Traité des Droits et des Devoirs*, rozdz. IV.

(2) *Traité de la Législation, ou Principes des Lois*, Księ-  
 ga I, rozdz. I.

(3) Tamże, Księga I.

(4) *Doutes sur l'ordre naturel et essentiel des Sociétés*.  
 str. 24.

Tak się wyrażając, Mably zgoła nie myśli wyrzec się swych teoryj kommuunistycznych; zawsze utrzymuje, że są one doskonałe; a przeszkody, jakie się napotykają w zastosowaniu ich, przypisuje jedynie zakorzenionym przesądom przez nasze wychowanie, dumie i chciwości możnych i bogatych. Nie mając nadziei pokonać siłą i zgnieść jednem uderzeniem zasadę własności, oszczędza ją do pewnego stopnia. Ponieważ własność, mówi on, stała się ogólnym faktem, trzeba ją szanować i poprzestać li na jój uszlachetnieniu. Szuka więc takiej organizacyi społecznej, któraby, nie niszcząc zupełnie osobistej własności, »mogła »przygotować obywateli zepsutego państwa do »zbliżenia się ku prawom natury.» (1)

Ostatnie trzy księgi swego *Traité de la Législation* poświęca podobnym poszukiwaniom. Lecz to mniemane poszanowanie dla własności jest li chytrą dla jój pewniejszego obalenia. Komunizm, uosobiony w Mablym, przystępuje do własności jako zdrajca. Można doń zastosować ten sławny wiersz:

„J'embrasse mon rival, mais c'est pour l'étouffer.”

(Ściskam mego rywala, aby go udusić).

Mably usiłuje nakreślić »charakter praw koniecznych dla wyniszczenia chciwości, a przynajmniej dla zmniejszenia części złego, jakie ona sprawadza w państwach, gdzie własność istnieje» (2).

(1) *Traité de la Législation*, Księga III.

(2) Tamże, Księga II, rozdział II.

Napuszenie chwali niedostatek, skromność starożytnych rzeczpospolit i puszcza się w nudne rozprawy na temę prozopei Fabricyusza. Ustawy Sparty szczególnie wzbudzają jego entuzjazm. Skoro chce przytoczyć niezachwianą powagę, przywołuje wielkie imię Likurga. Wszędzie i wicznie Likurg! *Rzeczpospolita i Traktat o Prawach* Platona służy mu także źródłem natchnienia. Zaprawdę, dzieło jego jest li tylko napuszonym komentarzyszem konstytucyi spartańskiej i politycznych dzieł filozofa.

Na wzór swego ateńskiego poprzednika, Mably ogłasza konieczność ograniczenia fortun. Chce więc ustanowić prawo gruntowe, oznaczające maximum gruntów, posiadanych przez każdego obywatela i prawo o spadkobierstwie dla zapobieżenia przechodzeniu dóbr z jednéj familii do drugiey; prawo zaś zapisywania swych dóbr zostanie obaloném, handel wzbronionym, skarb zniesionym. Prawa o wydatkach nakażą w nich ścisłą skromność. Mably korzysta ze zręczności i powstaje, co zreszta było tak powszechném w jego wieku, przeciw zbytkom i sztukom. Nie jest on zwolennikiem wielkich średnich wieków państw; przeciwnie, chciałyby wrócić do systematu starożytnych miast, które, według jego mniemania, więcéj sprzyjają wolności i enocie.

Wszystkie dzieci Mably otacza wspólném i jednokowém wychowaniem. Z kobiet chce uczynić mężczyzn jak w Sparcie, lub skazać je na zamknięcie. Platonowi wyrzuca, iż chciał je uczy-

nić wspólnemi, i nie pojmuje logicznej konieczności, która filozofa doprowadziła do tego wniosku. Rzeczpospolita Mablego nie cierpi ateuszów, a wszystkim nakazuje wiarę w Najwyższą Istność. Mably chwali katolicyzm i zaleca połączenie Religii i Filozofii. Trzy ostatnie księgi jego *Traité de la Législation*, którychśmy rozbiór dopiero pobieżnie skreślili, były natchnione przez tę samą myśl, która przewodniczyła Platonowi w napisaniu *Księgi praw*. Ograniczenie fortun, zniesienie sztuk, przemysłu i handlu Mably i Platon uważają za warunki stanu społecznego nie zupełnie doskonałego, a li przechodowego. Jeden tylko Kommunizm według ich mniemania może urzeczywistnić ideał doskonałości; jeden Kommunizm dozwala utrwalić tę zupełną równość kondycyj, która jest przedmiotem ich starań. Systemat więc, wyłożony w *Księdze Praw*, wznowiony przez Mablego i innych pisarzy tejże szkoły, jest li torowaniem drogi Kommunizmowi, li środkiem osłabienia zasady własności, dla łatwiejszego dójścia do jej zupełnego obalenia.

Socyjaliści egalitarni, głoszący: prawa, ścieśnianjące własność i dziedzictwo, ograniczenie fortun, zniesienie prawa przekazywania testamentem, stopniowe i proporejonalne do wydatków życia podatki;— ci Socjaliści przywiązują się do drugiego traktatu politycznego Platona; Komuniści zaś biorą swój początek z *Księgi o Rzeczpospolicie*. Lecz między temi stronnikami równości jest wielu, którzy, idąc ubitą drogą wprost do Kommuni-

zmu, chwala się, że do niego nie dążą; czém dowodzą jak płytkim są obdarzeni umysłem. Wielcy nauczyciele Kommunizmu, których oni kopijują, mają daleko głębszy rozsądek i więcej otwartości. Nie wahają się, w podawanych przez siebie ustawach dla ścieśnienia własności, wskazywać na Kommunizm, jako na nieochybny cel. Ujrzymy, że to zawyrokowanie teoryj egalitarnych nie uszło logiczności partyj, które w praktyce nie zważają na sumienie kilku nielogicznych marzycieli.

### III.

R O U S S E A U.

Potępia i usprawiedliwia naprzemian cywilizacyą.— Nie pojmuje społeczeństwa bez własności.— Trzyma się teoryi egalitarnej, wyłożonej w *Księdze Praw*.— Błędy, jakich się dopuścił w skutek swego uwielbienia dla starożytnych rzeczppolit.— Większa część jemu społecznych podziela te błędy.— Nierozsądne głoszenia Neckera i Lingueta.

Z liczby pisarzy XVIII wieku bezwątpienia Rousseau nadał najsilniejszy popęd umysłowemu dążeniu, z którego się wyrodziła rewolucya francuzka i które do dziś dnia wstrząsa jeszcze nami. Dzieła jego są dziwną mieszaniną świetnych prawd i ciężkich błędów, szlachetnych natchnień i opłakanych paradoksów; są bogatém źródłem, w którym najfałszywsze i najzgubniejsze, jak również najprawdziwsze i najpożyteczniejsze nauki mogą znaleźć odpowiedni sobie oręż. Cytują czę-

sto bardzo Rousseau w kwestyach o własności. Nowocześni Komuniści, szukając wszędzie powagi dla poparcia swych systematów, starają się go umieścić pod swą chorągiew' (1). Jednak głębsze zastanowienie się nad jego dziełami przekonywa nas, że Rousseau nie tylko nie był zwolennikiem Komuniizmu, lecz nie pojmował nawet społeczeństwa bez własności; że u niego społeczeństwo i własność poniekąd są jednoznaczne.

Dzieła Rousseau zawierają dwa odrębne i sprzeczne rodzaje pojęć. Raz rzuca on przeklęstwo na społeczność, zaleca stan naturalny, w którymby człowiek, kierowany jedynie instynktem, wiódł życie czysto zwierzęce. Przeklina dzień, w którym człowiek wyszedł z lasów i utworzył pierwszą stałą siedzibę; i w którym ciekawość, wspomagana wynalazkiem języków, stała się matką nauk i sztuk,—tego źródła nieszczęść i zepsucia. To znów przeciwnie, przyjmuje społeczność jako konieczność i jej ustawom poleca doskonalenie najszlachetniejszych ludzkich przymiotów; wyszukuje warunków zasadniczej umowy, na której, według jego mniemania, ona spoczywa, i praw jej administracyi; kreśli przepisy dla wychowania człowieka, przeznaczonego do życia pod prawami społecznymi, i dla wykształcenia w nim ducha obywatelskiego.

W mowie swój o źródłach nierówności Rous-

---

(1) Cabet, *Voyage en Icarie*.— Villegardelle, *Histoire des Idées sociales avant la Révolution française*.

seau wylał całą żołąć przeciw społeczności. Posłuchajmy go.

»Pierwszy, który opasał kawał gruntu i wy-  
»rzekł to moje i znalazł prostaczków, którzy mu  
»uwierzyli, był prawdziwym twórcą cywilnego  
»społeczeństwa. Ileż zbrodni, wojen, morderstw,  
»ileż nędzy i okropności oszczędziłby rodzajowi  
»ludzkiemu ten, ktoby, rozrzucając one kamie-  
»nie, lub zasypując rów, zawołał do swych to-  
»warzyszy: strzeżcie się słuchoć tego oszusta;  
»zginiecie, jeżeli zapomnicie, że *owoce należą*  
»*do wszystkich, a ziemia do nikogo.*« (1)

Tym sławnym ustępem Rousseau wykazuje wewnętrzny stosunek, istniejący między własnością i społeczeństwem. Streścił on w energiczny frazes zasadę Kommunizmu; lecz mówi jedynie o pierwotnym, nieznającym żadnych praw, Kommunizmie, jaki istnieje między dziczą lesną. Dla niego Kommunizm jest zupełnym zaprzeczeniem społeczności.

Nie na jedną własność Rousseau powstaje, owszem i na społeczność i na samą oświatę, którym własność służy podstawą. Nie rozdziela on tych dwóch idei; nie sądzi, ażeby można było, po zniesieniu własności utworzyć nowy porządek społeczny, spoczywający na niepodzielności podstaw produkcji, co właśnie odznacza naukę komunistyczną. Ubolewa nad jarzmem złego, jakim

---

(1) *Discours sur l'origine de l'inégalité.* Na początku części 2-giej.



ludzkość musiała okupić przejście z mniemanego stanu naturalnego do ucywilizowanego;—nad ogromem złego, tém koniecznym następstwem umysłowego rozwinięcia i poznania złego i dobrego.

W tém właśnie cała jego oryginalność. Rousseau nie tworzy teoryi; nie wyrokuje o radykalnej zmianie podstaw społeczności. Głosem rozpaczy woła, gorzko wyrzuca nieubłaganej Potędze, że otoczyła ród nasz tak uciążliwymi warunkami istnienia. Dalej roztacza zastraszające obrazy przeznaczeń ludzkości; w słowach pełnych wymowy oburza się na ową cywilizacyą, narzuconą nam przez niezłomne przeznaczenie. Tą stroną zbliża się on do dzisiejszych Socyalistów; lecz krytycy jego zupełnie inną myślą się kierują. Chcecie ujrzeć większą część codziennie słyszanych narzekañ na porządek społeczny w cudnie pięknym stylu, czytajcie drugą część jego mowy o początku nierówności, a nadewszystko dziewiątą notę na końcu téj mowy. Rousseau wpływem cywilizacyi przypisuje zepsucie człowieka, który jest dobrym z natury. Według jego mniemania, zespołecznienie właśnie tworzy sprzeczne interesa i wzajemne nienawiści między ludźmi. »Nie »znajdziecie, być może, mówi on, i jednego człowieka dostatniego, którego by śmierci nie przyzywali tajemnie chciwi następcy, a może nie »raz i własne dzieci;—jednego okrętu, którego »rozbitcie nie byłoby pomyslną nowiną dla jakiego »kupeca;—jednego domu, którego by dłużnik nie »pragnął widzieć w płomieniach wraz z papierami

»mi, w nim zawartemi;— jednego narodu, który-  
 »by się nie radował z klęsk swych sąsiadów.....  
 »Tłumy osób z upragnieniem wyczekują nieszczęść  
 »publicznych. Jedni wołają chorób, inni śmier-  
 »telności, tamci wojny, ci głodu.« (1) Dalej roz-  
 wija okropne skutki zbytniej pracy biednych i  
 zniewieściałości bogaczy, oszukaństw i fałszerstw  
 handlowych. Wpływowi utworzonej własności,  
 a więc i wpływowi zespołecznienia przypisuje  
 zabójstwa, kradzieże, otrucia i okrótną koniecz-  
 ność kar. Nakoniec, zdaje się, iż przeczuwa Mal-  
 thusa i naprzód już walczy przeciw naukom, któ-  
 re w przymusie moralnym szukają zaradczych śro-  
 dków przeciw przeludnieniu. »Ileż hańbiących  
 »środków, woła, przeszkadza rodzeniu się ludzi  
 »i gwałci naturę!... Cóż byłoby, gdybym zamie-  
 »rzył przedstawić ród ludzki, zagrożony u same-  
 »go źródła, w najświętszych jego węzłach;— że się  
 »nie ośmielają iść za głosem natury bez poprze-  
 »dniego porachowania się z fortuną;— że bez-  
 »ład cywilny, mieszając cnotę z występkiem, czy-  
 »ni ze wstrzemięźliwości zbrodniczą ostrożność,  
 »a powstrzymanie się w daniu życia podobnemu  
 »sobie jestestwu podnosi do czynu pełnego ludz-  
 »kości?«

---

(1) *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Nota 9-ta, str. 120. Wydanie Reya, w Amsterdamie 1772; Porównać może-  
 my ten ustęp z ustępem Fouriera, cytowanym przez L. Reybaud,  
*Études sur les Réformateurs*, tom I, str. 340, wydanie  
 Charpentier. Fourier powtórzył, i tylko więcej rozwinął tę  
 myśl Rousseau.

Proudhon w pierwszym swym *Mémoire sur la Propriété*, krytykując teorye sławnego angielskiego ekonomisty, powtórzył jedynie w bezwstydnój formie to, co Rousseau przedstawił w formach pełnych elegancji i czystości wyrażenia.

Oto do jakich dochodzi wniosków Rousseau po tej gorzkiej krytyce społeczeństwa i własności, które, za jednoznaczne uważając, wspólnie jednem cięciem uderza. »Cóż więc pozostaje? Czy ma-  
 »my rozprządz społeczność, zniszczyć *twoje* i *mo-*  
 »*je*, i wrócić w lasy dla pędzenia życia z niedźwic-  
 »dziami? Oto wniosek, jakiby moi przeciwnicy  
 »wyprowadzili; oszczędzając im podobnego wsty-  
 »du, wolę ich uprzedzić. Wy, których umysł  
 »głuchy na głos nieba, którzy nie widzicie dla swe-  
 »go ducha innego przeznaczenia nad dokończe-  
 »nie w ciszy tego krótkiego życia; wy, którzy  
 »możecie zostawić pośród miast wasze zgubne  
 »nałogi, niespokojny umysł, zepsute serce, nie-  
 »rozsądne zachcenia: odzyskajcie, od was to za-  
 »leży, waszą dawną, pierwotną niewinność, idź-  
 »cie w lasy, zapomnijcie zbrodni wam społecze-  
 »snych; nie lękajcie się poniżyć rodu waszego, wy-  
 »rzekając się jego błędów. Ci zaś, którzy podo-  
 »bni do mnie, których pierwotną prostotę zni-  
 »szczyły na zawsze namiętności; którzyby nie mo-  
 »gli poprzestać na trawie i żołądźiach, ani się  
 »obejść bez praw i rządzczy; którzy otrzymali  
 »w dziedzictwo po praojcu swym nadprzyro-  
 »dzoną naukę, a w chęci nadania czynnościom

»ludzkim moralnej podstawy, której one nabyć  
 »tak długo nie mogły, będą widzieli zasadę obo-  
 »jętną samą w sobie i niedającą się wytkomaczyć  
 »przez żaden inny systemat; jedném słowem  
 »wszyscy ci, którzy są przekonani, że głos Bo-  
 »ży powołał cały ród ludzki ku niebieskiemu  
 »światłu i szczęściu; wszyscy ci będą się starali  
 »zasłużyć na wieczną nagrodę przez praktykę  
 »cnót, pełnienie i poznanie których uważają za  
 »swój obowiązek. Uszanują oni święte węzły  
 »społeczności, której są członkami, ukochają bli-  
 »źnich i służyć im będą całym sercem; sumien-  
 »nie będą ulegali prawom i ludziom, którzy są  
 »twórcami i stróżami tych praw; a- nadewszyst-  
 »ko uszanują dobrych i mądrych rządców, któ-  
 »rzy potrafią zapobiedz, wyleczyć, lub złago-  
 »dzić ten ogrom nadużyć i złego, zawsze goto-  
 »wych przygnieść nas; obudzą energiją godnych  
 »swych naczelników, wskazując im bez bojaźni i  
 »pochlebstwa wielkość ich powołania, sumien-  
 »ność, jaka powinna towarzyszyć wypełnieniu ich  
 »powinności.....« (*Origine de l'inégalité*, Nota  
 9, str. 126 i 127).

Po przeklęctwie społeczeństwa i własności Rous-  
 seau wyznaje, iż nie podobno jednak myśleć o ich  
 obaleniu; przyznaje im pierwiastek boski i widzi  
 w nich moralne źródło czynności ludzkich, ska-  
 zówkę i warunek przeznaczeń wyższych nad to  
 ziemskie życie. Wy materyaliści, istoty bez wia-  
 ry wróćcie, jeśli woła, do pierwotnej dzikości,  
 pracujcie na zatracenie społeczności. Ludzie zaś,

prawdziwie godni miana człowieka,—ludzie, wierzący w przyszłe życie, w Boga, sprawiedliwego rozdawcy nagrod i kar, powinni się starać o podniesienie godności swój istoty przez uprawę cnót społecznych. Tak to przemawia Rousseau. (1)

A zatem te pełne żółci satyry ze społeczności są li krzykiem zbolełej duszy, hyperbolicznym wyrazem oburzenia wyższego umysłu na widok zepsucia ludzkiego, serdeczną żądzą doprowadzenia ludzi do owych moralnych zasad, bez których żadna społeczność, jakiegokolwiek organizacyi, nie mogłaby istnieć. Zreszta nie zapomnijmy do jakiego wieku Rousseau przemawia. Spośród hańbiących saturnaliów despotyzmu, spośród zepsucia wyższych klas i głoszeń materyalnej, zmysłowej filozofii, dał się słyszeć głos jego pełen duchowego natchnienia, ogłaszający prawa obowiązku. Trzeba było uderzyć umysły dziwnymi paradoksami, zawstydzić ludzi za ich zepsucie. Dla tego to Rousseau ogłasza wyższość dzikiego, zwierzęcego stanu nad stan, tak głęboko zhańbiony niemoralnością. Rousseau nie jest więc Komunistą, przynajmniej z zeznaniem, z namysłem. Bardzo się mylą ci, którzy przytaczają wyrwane z dzieł jego pojedyncze ustępy, umieszczając go w rzędzie partyzantów Kommunizmu. Wcale się

---

(1) W VIII rozdziale *Contrat social*, pod tytułem *Etat civil*, Rousseau wymierza sprawiedliwość swym własnym głoszeniom przeciw ustawom społecznym. W nim przypisuje on społeczeństwu przyczynę pojęć o powinności, o moralnej wolności i rozwinięcie uczuć i zdolności duszy, które z głupiego i ograniczonego zwierzęcia czynią istotę umysłową,—człowieka.

ma inaczej. W najważniejszych swych dziełach Rousseau ukazuje się wymownym obrońcą społeczeństwa i własności.

W rozdziale VIII i IX *Contrat social* kładzie on własność w rzędzie pierwotnych, zasadniczych praw, któremi społeczność zapewnia indywiduum użytkowanie, i stara się uprawnić jej pochodzenie. Wskazuje na środki, przez jakie w dzieciach mamy rozwinąć pojęcie o świętości i naturze własności, która powinna spoczywać na prawdziwych swych podstawach: na zagarnieniu i pracy (*Emil*, tom I, str. 140). W genialnym i prześlicznym przykładzie zawarł głębokie, szczytne idee, które o tym przedmiocie mogły być wyrzeczone. W traktowaniu wielkich kwestyj moralnych i filozoficznych, obejmujących wszystkie zadania polityki i ekonomii społecznej, nie mniej także Rousseau się oddala od nauk kommunistycznych. Kommunizm w skutek fatalnego dążenia sięga do obalenia rodziny, ogłasza prawność namiętności, obudza fizyczne zachecenia i za ostateczny cel człowieka naznacza szczęście ziemskie; Rousseau przeciwnie broni świętości węzłów małżeńskich, oddaje hołd tryumfowi uczucia powinności nad popędem zachceń, uwielbia natchnienie sumienia, pogardę uciech materialnych i ukazuje w przyszłym życiu najszlachetniejszą dźwignią naszych czynności i wyjaśnienie cierpień fizycznych i moralnych boleści, które nas trapią w tém życiu.

Jednak Rousseau zasłużył na naganę. Broniąc

zdrowych doktryn o rodzinie i własności, rzucił zasady sprzeczne z utrzymaniem tych wielkich ustaw. Oparł zespolenie na mniemanym kontrakcie, oddającym osobistą wolność na pastwę despotyzmowi mass bez żadnej obrony. Utrzymuje, że własność, nieznaną w stanie naturalnym, jakim go on pojął, jest utworem społecznym; a zatem on nadaje społeczności, przedstawionej we władzy politycznej, najwyższe prawo nad mieniem jej członków. Tym sposobem upoważnił wszelkie możebne pogwałcenie własności, byleby było przyodziane prawności zastoną; a tём przetał drogę Kommunizmowi, który właśnie jest pochłonięciem osobistej własności przez społeczność i całkowitým, zupełnym używaniem prawa, nadanego Państwu przez autora *Contrat social*.

Nakoniec, Rousseau silnie się przyczynił do obudzenia klassycznego entuzjazmu dla starożytnych rzeczpospolit, który tylu sławnych pisarzy XVIII wieku wciągnął w nieodżałowane błędy. Pod wpływem prawa gruntowego rzymskiego (*agraria*) i ustaw Likurga, których prawdziwego charakteru nie pojął, marzył on o równości fortun, niezgodnej z wolnością pracy i z rozwinięciem się przemysłu (1). Dla utrwalenia tój równości radzi odebrać obywatelom środki nagromadzania bogactw, ustanowić progressyjny podatek i obostrzyć srogość do tego stopnia, aby Państwo pochłaniało

(1) *Contrat social*, Księga I, rozdz. IX, nota.

wszystko, co jest zbywajacém;—zbytek zaś podkopać podatkami od wydatków (1). Bezwątpienia, podobnemi środkami możnaby wprowadzić zupełną równość, lecz byłaby to równość w nędzy. Przedstawmy społeczność, w którejby prawa systematycznie przeszkadzały nagromadzeniu, tworzeniu kapitałów; odebrałyby one niechybnie obywatelom nadzieję używania owocu ich pracy, polepszenia ich położenia; upoważniłyby ograbienie tego, ktoby przekroczył granicę wspólnej mierności. O! rychłobyśmy ujrzeli podobną społeczność tonącą w gnuśności i lenistwie, bystro dążącą do pierwotnego barbarzyństwa. Jeszcze w starożytnych miastach moglibyśmy pojąć zupełną równość fortun, bo tam chodziłoby li o równy podział owocu pracy niewolników i wojennej zdobyczy na nieprzyjaciela między wojenną arystokracją. Byłaby to równość rabusiów, dzielących się swą zdobyczą. Lecz myśl wprowadzenia podobnej równości w społeczeństwie opartem na wolnej pracy, byłaby strasznym anachronizmem, zniszczeniem bodźca czynności, sprężyny przemysłu. Jeśli zniszczycie knut i niewolnicze pęta, pozostanie jedyny bodziec, zdolny obudzić i podtrzymać produkcyjną energiją każdego, a nim jest prawna nadzieja używania owoców swęj pracy i przekazania potomstwu owoców swęj oszczędności. Nie mówię o ascetyzmie, który w klasztornych stowa-

---

(1) *Discours sur l'économie politique*, str. 30, 35 i 61, wydanie Reya, Amsterdam, 1772.



rzyszeniach może do pewnego stopnia zastąpić interes osobisty i rodzinę; bo to uczucie przystępnem jest jedynie małej liczbie ludzi wyłączonej natury.

Systemat, zalecony przez Rousseau, jest tym samym, któremu Platon w *Księdze praw*, w tém ognisku starożytnéj egalitarnéj utopii, rzucił podstawę. Jest on umową między dwiema sprzecznemi zasadami: między osobistą własnością i bezwarunkową równością. Umowa ta musi się rozwiązać albo w Kommunizm, jako jedynie zapewniający bezwarunkową równość, albo w śmiało przyjętą własność. Platon przedstawił w sprawiedliwém świetle mieszaną ten systemat, ogłaszając go niższym od Kommunizmu, na którym musi się jednak zakończyć. Morus, Campanella i Morelly potwierdzili niemoc tego systematu; okazali, że z zasady bezwarunkowój równości koniecznie musi wynikać obalenie własności. Umysł Rousseau, mniej filozoficzny i nie tak głęboko logiczny, nie przewidział ostatecznego wyniku tych teoryj; w dobrej wierze mniemał, że można wszystkie stany porównać, nie poświęcając jednak własności. Dla niego prawo gruntowe i ograniczające były ostatecznym wyrazem na drodze równości, wówczas gdy one są tylko jednym z ogniw łańcucha, prowadzącego do Kommunizmu. Mably, który szukał natchnienia w dziełach filozofa Genewskiego i, jak on, czerpał u źródeł starożytności, i głębiej i jaśniej widział, skoro zakończył na Kommunizmie.

Nakoniec Rousseau, cały oddany pracom klasycznym, popełnił w sferze politycznej wiele innych błędów równie ważnych, jak i błędy popełnione w przedmiocie społecznej organizacyi. Nie poznał wartości republikańsko-reprezentacyjnego rządu; nie mógł pojąć innej wolności nad tę, która zwołuje lud na place publiczne dla wiecznych sprzeczek i zamyka polityczną społeczność w ciasnych granicach miasta. Do tego stopnia posunął błąd, iż ubolewał nad zniesieniem niewoli, koniecznej, według jego mniemania, dla wolności obywateli i zalecał zamienić potężną jedność nowoczesnych narodów na federalizm, który zgubił starożytną Grecyą. (1)

Uwielbienie dla starożytnych rzeczpospolitek, tak widoczne w dziełach Rousseau i Mably, było wspólnym charakterem wielu bardzo pisarzy XVIII wieku, przywykłych patrzeć na Rzym i Grecyą przez pryzmat klasycznego wychowania. Tak Helwetius zaleca prawo gruntowe, zniesienie picinędzy, wspólne wychowanie i podział Francyi na małe skonfederowane rzeczpospolite; sam Montesquieu pomimo rozległości swego genjuszu zapłacił haracz starożytności uwielbieniem surowości obyczajów Spartan. Znajdujemy prawo Likurga w gruncie większej części planów reformy, podawanych w tej epoce; urzeczywistnienie tych planów, napróżno probowane przez najegzaltowansze partye rewolucyi francuzkićj, mogłoby

(1) *Contrat social*, Księga III, rozdział XV.

cofnąć ludzkość o dwadzieście wieków i zniszczyć źródło cywilizacji.

Rousseau i jego współczesni czerpali natchnienie w przykładach jeszcze dziwniejszych od ustaw małego ludu Peloponezu. Odkrycia Cooka i Bougainvilla na morzu Południowym, opowiadania o obyczajach dzikich mieszkańców Canady, wywarły na najwznioślejsze umysły owjej epoki najdziwniejszy wpływ. Mieszkańcy Otaiti i Huronowie odtąd zaczęli dzielić ze Spartanami przywilój służenia za wzór socyalnym naukom ostatniego wieku. Znany jest entuzjazm Rousseau dla życia w stanie dzikim. Diderot w *Dodatk* do podróży *Bougainvilla*, rozwija najdziwniejsze teorye o miłości. Według jego mniemania natura nas wzywa do najzupełniejszego krzyżowania płci. Pojęcia nasze o małżeństwie i czystości— to są śmieszne przesady. Mieszkańcy Otaiti, ci piérwiastkowi ludzie uczą nas, że jedyném prawem w stosunkach płci powinna być pożądlwość. Wielu, idąc tąz drogą, powstawało w imieniu natury przeciw najświętszym ustawom. Zaiście, dziwne obłąkanie! Ono skłoniło umysły, oświecone cywilizacją, do szukania wzoru doskonałości ludzkiej między narodami, pogrążonemi w ciemnościach barbarzyństwa.

Zbyt długie byłoby wyliczanie wszystkich pisarzy ostatniego wieku, myślących z zapalem o zniszczeniu nadużyć, o udoskonaleniu społeczeńści, a którzy przekroczyli granicę rozsądnój krytyki i nierozważnemi słowami działali na korzyść

nieprzyjaciół własności. Znajdujemy ich nie tylko pomiędzy czcicielami starożytnych miast, lecz nawet i zwolennicy despotyzmu i stronnicy reprezentacyjnej monarchyi oddają się tym zgubnym dążeniom, które rozkrzewicielom nowych idei udzielają siły a nie trafności w uderzeniu. Takimi są Linguet i Necker. Przejęci szlachetnym współczuciem dla klas, skazanych do najpodlejszych prac, powtarzali oni skargi na ich los, któreśmy już słyszeli po raz pierwszy od Morusa. Skreślili położenie proletaryatu w ciemnych kolorach, w wyrazach pełnych żółci, które rzucone w masy, stały się przyczyną strasznych nadużyć.

W swój *Teoryi praw cywilnych* (*Théorie des Lois civiles*), ogłoszonej w 1767 r., Linguet powtarza paradoksalne głoszenia Rousseau przeciw społeczności i ubolewa nad nieuchronną nierównością pozycyj. Biędni, według jego mniemania, są wprzężeni przez bogatych w jarzmo systematycznego z nich użytkowania i obrzydliwego despotyzmu. Porównywa on nowoczesny proletaryat z niewolą u starożytnych, której się nie waha dać pierwszeństwa (1). Pisarze ultra-demokratyczni naszych czasów rozwijali dalej myśl, rzuconą przez Lingueta.

Necker odezwał się z podobnemi złorzeczeniami w dziele swém o handlu zbożowym. Na wzór Mablego starał się on zbijać naukę szkoły Ques-

(1) Zobacz Linguet, *Théorie des Lois civiles*, Księga I i V, rozdz. XXX.

may'a, dążącą do utworzenia niebezpiecznych przywilejów na korzyść własności gruntowej i mogącą przez nieograniczoną wolność wywozu zboża narazić naród na niedostatek żywności. W imię interesu ogółu wymownie powstał przeciw przesadzonemu zastosowaniu zasady wolności handlu; lecz zadaleko zaszedł, przedstawiając jako straszłą tyraniją prawa, wynikające z własności, którą sam jednak uznał za jedyną, konieczną podstawę społeczności. Wyprzedził sławną teorią użytkowania z człowieka i tём się przyczynił do obudzenia nienawiści i okropnych namiętności, przed któremi gasną jego dobre zamiary.

Nierozważne głoszenia Neckera, Lingueta i kilku innych pisarzy tój epoki, dążących tą samą drogą, opanowały umysły nowoczesnych Komunistów i Socyalistów. Przytaczali oni z ich dzieł ustępy pełne gwałtowności, odosobniając od tych, któreby mogły je złagodzić; radzi, że mogą znaleźć dowodzenie przeciw własności w dziełach samych jój obrońców. Przykład ten powinien posłużyć za naukę ludziom, prawdziwie poświęcającym się na korzyść zasady porządku i wolności, jak trzeba być ostrożnym i oględnym w krytykowaniu ustaw społecznych i politycznych. Często się bardzo zdarza, że walcząc przeciw nadużyciom jakiegokolwiek zasady dobrej samej w sobie, przez nierozważny zapał można narazić samą zasadę. Wówczas więc zamiast działania w celu ulepszeń społecznych, mimowolnie wspomagają namiętności, grożące zaburzeniem i

zasilają anarchiczne nauki. Taki jest właśnie los tych pism, któreśmy dopiero przytoczyli. Skierowane jedynie przeciw nadużyciom, wynikającym z opacznego pojmowania własności, stały się groźnym orężem w ręku tych, którzy dążą nie do udoskonalenia i oczyszczenia zasady własności, lecz do jej obalenia.

#### IV.

BRISSET DE WARVILLE.—FILOZOFICZNE BADAŃIA O PRAWIE WŁASNOŚCI I KRADZIEŻY.

Brissot treściwie przedstawił wszystkie szkodliwe doktryny XVIII wieku. — Zaprzeczył własności i rozwijał teorye, wyznawane później przez Proudhona. — Obalił rodzinę. — Zalecał powrót do barbarzyństwa. — Zakończył podburzaniem do grabieży i morderstw. — Wyrzekł się swych błędów,

—

Widzieliśmy Morellego i Mablego, ogłaszających Kommunizm; Rousseau, grzmiącego sprzecznymi i bezsilnymi przeklęctwami przeciw cywilizacyi, zachwalającego życie dzikiego stanu, ogłaszającego bezwarunkową równość i usiłującego wskrzesić starożytne rzeczpospolite; widzieliśmy wielu im współczesnych, wyznawających podobne nauki; Diderota, którego pojęcie o małżeństwie i rodzinie nacechowane rozwiązań wyobraźnią, i stronników własności, którzy ulegając próżnej miłości paradoksów, odzywają się o niej, jakby byli jej wrogami. Musiał się nakoniec zjawić człowiek, któryby zebrał i treściwie usystematyzował wszystkie te błędy, połączył je z grubym mate-

ryalizmem Holbachów i Lamettriów i przedstawił tę truciznę w broszurze pełnej gwałtowności i cynizmu. Tym człowiekiem był sławny w rewolucyi francuzkiej Brissot de Warville, — broszurą tą jest jego *Filozoficzne poszukiwania o prawie własności i kradzieży* (*Recherches philosophiques sur le droit de propriété et le vol*). Po raz pierwszy zjawiało się to dzieło nieszczęsne w 1780 roku. Autor rozwinął pierwotne założenie w drugiem wydaniu, któregośmy jedynie mogli się radzić (1). Rzadkość tego dzieła, podobieństwo, jakie przedstawia z niektórymi nowoczesnemi głoszeniami, dla których, jak się zdaje, służyło wzorem, czyni rozbiór tego dzieła wielce interesującym; nie wahamy się więc cytować ustępy z niego z pewną rozciągłością.

Srogość kar za złodziejstwo i konieczność ich złagodzenia były przyczyną, która skłoniła Brissota do wymierzenia jadowitych pocisków na własność, małżeństwo i na wszystkie moralne zasady, służące za podstawę porządkowi społecznemu. »Błędy, nauczane przez naszych dawnych »prawników i publicystów, powtarzane przez sek- »tę nowoczesną, wiele rozprawiającą o polity- »ce (2), zmusiły mię szukać źródeł własności. »Poszukiwania przekonały mię, że do dziś dnia

(1) To powtórne wydanie wyszło w zbiorowém piśmie *Bibliothèque philosophique du Législateur*. Berlin, 1782, tom IV, str. 266.

(2) Brissot ma tu na myśli ekonomistów szkoły Quesnay'a, których zwyczajnie nazywają Fizjokratami.

»pojęcie o naturalnej własności jest fałszywe; że  
 »cywilna własność wręcz jój przeciwna; że kra-  
 »dzież, naruszająca cywilne prawo własności,  
 »skoro jest wymuszoną przez naturalną potrzebę,  
 »nie zasługuje na tak srogą karę; a zatem prawa  
 »nasze, tyżące się tego występku, powinny być  
 »złagodzone. Posądzą mię, być może, o chęć zni-  
 »szczenia tych praw? Prosta moja odpowiedź: bę-  
 »dą one trwałemi i w poszanowaniu, gdy będą  
 »sprawiedliwe, t. j. gdy nie przekroczą granic  
 »naturalnych. Czyż dla tego, że wskazuję te gra-  
 »nice, jestem występny? Mojaż to wina, jeżeli  
 »moje zdania dziwaczne; azali raczej nie ci win-  
 »ni, którzy się oddalili od natury?»....

Brissot zadaje naprzód sobie pytanie, co jest własność w naturze? Rozróżnia on własność naturalną od istniejącej w społeczności, która, według jego mniemania, ma za podstawę kaprys pierwszych prawodawców, i jest ruchomą i zmienną. Własność zaś pierwotna jest prawem niezmiennym, niemogącym się przelać na innych, a hasłem i celem jój—utrzymanie istot. Zamiast błąkania się po krętych drożynach, wydeptanych przez prawników, powinniśmy przez spostrzeżenia i rozumowanie starać się dojść do źródła onego prawa. W tym celu Brissot oddaje się oderwanym rozumowaniom o istotnym i przypadkowym ruchu materji i o dobrowolnym, stanowiącym życie; a dochodzi do wniosku że: »własność jest zdolnością »zwierzęcia użycia każdej materji w celu zachowania swego żywotnego ruchu» (str. 274). W tej



formule widzi wyrażenie ogólnego prawa natury, które w zniszczeniu ciał jednych przez drugie zamyka warunek ruchu.

Brissot od początku obrał stanowisko najgrubszego materyalizmu. Zrównał ludzi ze zwierzętami, nie poznał prawdziwego źródła własności, które się znajduje w wolności i rozsądku człowieka, w uszanowaniu należnym pracy, tem objawieniu twórczości jego umysłu. Własność w swój istocie jest duchową i zapuszcza swe konary w głębie ducha człowieka; cóż więc dziwnego, że materyaliści muszą jęj zaprzeczyć. Po takiem określeniu własności autor zadaje pytanie, dla czego się jest właścicielem? Jacy są właściciele? Do czego się własność rozciąga? Jaka jest granica własności naturalnej?

Jesteśmy właścicielami, mówi on, ponieważ mamy potrzeby. Potrzeby są różnego rodzaju: jedne naturalne, drugie sztuczne, pochodzące z kaprysu. Jakież są naturalne? Pożywienie, kształcenie się fizyczne, połączenie płci. Brissot, naśladując Diderota, złośliwie krytykuje więzy, powstrzymujące od zadowolenia téj ostatniej potrzeby. »Człowiecze natury, woła, idź za swemi chęciami, słuchaj swych potrzeb, to jedyny twój władzca, jedyny przewodnik. Czujesz w swych żyłach święty ogień na widok cudnego przedmiotu? czujesz drzenie, niepokoje? czujesz w swém sercu gwałtowne poruszenie?... (1). Natura prze-

(1) Opuszczone tu wyrażenia zbyt bezwstydné.

»mówiła; przedmiot ten twój, używaj go! pie-  
 »szczyty twoje są niewinne, pocałowania — czy-  
 »ste. Miłość jest jedyném hasłem używania, jak  
 »głód — własności» (1). Na poparcie tych obu-  
 rzających myśli, Brissot przywołuje przekonywa-  
 jący przykład nowo-odkrytych dzikich na Połu-  
 dniowém morzu.

Po kilku uwagach, uczynionych w celu okaza-  
 nia, że przedmioty potrzeb zmieniają się ze zmia-  
 ną klimatu, autor przystępuje do potrzeb zbytko-  
 wych. »Prawo własności, woła on, zostało nam  
 »udzielone przez naturę nie dla zadowolenia po-  
 »treb stworzonych przez kaprys, lub zbytek, lecz  
 »potreb jedynie naturalnych. Zbytne rozszerze-  
 »nie tego prawa jest jego zgwałceniem, przekro-  
 »czeniem jego granic.»

»Wyniosły człowiecze! u drzwi twoich nieszczę-  
 »śliwi mrą z głodu, a ty się uważasz za własci-  
 »ciela. O, mylisz się! Wino twych piwnic, za-  
 »pasy domowe, twoje ruchomości, złoto, wszyst-  
 »ko do nich należy; oni są panami wszystkiego.  
 »Takie prawo natury.

»Nie będziemy w to wątpić, skoro spojrzemy  
 »na zwierzęta, na zwyczaje dzikich, którzy nie  
 »zakosztowali jeszcze nieszczęść cywilizacyi....  
 »U większej części dzikich, błędzących pokoleń  
 »Ameryki, zapasy myśliwstwa, rybołówstwa są  
 »wspólną własnością. Znaglony potrzebą miło-

---

(1) *Bibliothèque philosophique du Législateur*, tom IV,  
 str. 284.

»sną mieszkamiec Otaiti kocha Otaitkę, a naza-  
 »jutrz obojętnie ją widzi w objęciach innego. Te  
 »pokolenia wyspy, rzuconej na kończyńy świata,  
 »zachowały pićrwiastkowe pojęcia o własności,  
 »zgładzone całkowicie w Europie. Przekonani,  
 »że prawo własności ustaje jednocześnie z po-  
 »trzebą, ci dzicy uważaliby siebie niegodnemi  
 »istnienia, gdyby się ośmielili przywłaszczyc przed-  
 »miot, należący do bliźniego, a którego sami nie  
 »potrzebują. Dla tego to z dobrą wiarą ofiarują  
 »swe żony Francuzom, przybyłym na ich wyspę.  
 »W Europie zwyczaj te wydają się dziwaczne-  
 »mi. Tu kobiety nie zawsze należą do potrzebu-  
 »jących, lecz do tych, którzy je kupują. Sami  
 »wyłącznie chcą używać; jakby źródło nie jest  
 »przeznaczoném ugasić pragnienia zarówno wil-  
 »ka i jagnięcia, jakby drzewo wydaje owoce nie  
 »dla wszystkich ludzi.»

Dla poparcia tćj teoryi, autor przytacza Spar-  
 tan i dzikie pokolenia wschodnich Indijan, nie  
 wymieniając je. »Błądzilibyśmy jednak, mówi da-  
 »lćj Brissot, utrzymując, że w naturze własności  
 »powinno być zupełnie równe. Nie jednakową  
 »ilość potrzeb mają wszystkie zwierzęta: jedne  
 »są silniejsze od drugich, te trawią łatwićj, inne  
 »mają wiele żołądków i bardzo obszernych. Po-  
 »żywienie, będące proporeyonalne do potrzeb, na-  
 »daje niektórym zwierzętom większe, rozciąglej-  
 »sze prawo własności; równa więc własność pod  
 »tym względem jest urojeniem, niedającém się  
 »urzeczywistnić między ludźmi. Ludzie, podobni

»do siebie przez swą organizacją, różnią się je-  
 »dnak pod wielu względami, a więc potrzeby ich  
 »nie mogą być jednakowe. Skoro potrzeby są ró-  
 »żne pod względem jakości lub ilości, nie mogą  
 »zatém ludzie w jednakim stopniu być własci-  
 »cielami. Systemat więc równości fortun, który  
 »pewni filozofowie chcieliby wprowadzić w ży-  
 »cie, w naturze jest fałszem.

»Z innych jednak względów jest on sprawiedli-  
 »wym. Naprzykład są zawiadowcy banku zbo-  
 »gaceni okradzeniem państwa, a którzy, bez wąt-  
 »pienia, nie mogą mieć potrzeb proporcjonalnych  
 »do swych bogactw; inni zaś obywatele nie mają  
 »i jednego grosza, a jednak mają potrzeby. Po-  
 »dwójne nadużycie! Miara naszych potrzeb po-  
 »winna być miarą naszego bogactwa. Jeżeli 40  
 »groszy wystarcza dla naszego utrzymania, posia-  
 »danie więc 200,000 byłoby widoczném złodziej-  
 »stwem, niesprawiedliwością. Powstawano nama-  
 »łą broszurę *L'Homme aux quarante écus* (1); je-  
 »dnak autor w niej dowodził wielkich prawd,  
 »uczył o równości fortun, powstawał na wyją-  
 »czną własność, ponieważ *wyłączna własność*  
 »*jest złodziejstwem w naturze.*

»Zerwano równowagę, utworzoną przez natu-  
 »rę, między wszystkimi istotami. Z wygnaniem  
 »równości zrodziły się gorszące różnice bogatych  
 »i biednych. Społeczność się podzieliła na dwie

---

(1) Jest to satyryczna bajka Woltera, skierowana przeciw  
 wyłącznemu systematowi Ekonomistów.

»klasy: pierwsza obywateli— właścicieli, druga  
 »więcej liczna, składająca się z ludu. Ustanowio-  
 »no srogie kary dla utrwalenia okrutnego prawa  
 »własności, zgwałcenie którego nazywa się zło-  
 »dziejstwem; a jednak *złodziej w porządku na-*  
*turalnym jest bogacz*, opływający w zbytkach.  
 »W społeczności ten, który pozbawia własności  
 »bogacza, nazywa się złodziejem. Jaka przewró-  
 »tność pojęć!»

Kto w tym ustępie nie pozna dwóch formuł, podawanych za nowe w naszych czasach i na nie-  
 szczęście dość słynnych: stosunku praw do po-  
 trzeb, wyznawanego przez Louis Blanc'a i owego  
 sławnego określenia Proudhona: *Własność jest*  
*złodziejstwem?*

Nie to jedno Proudhon poczerpnął u swego po-  
 przednika. Wszystkie paradoksy, które on roz-  
 wiją w swoich pamiętnikach o własności, już pier-  
 wiej wypowiedział Brissot. Odmówienie prawno-  
 ści pierwotnemu zagarnieniu; zniesienie opłaty za  
 najem i dzierżawy; własność, zmieniona na po-  
 siadanie; wszystkie te mniemane nowości znajdu-  
 jemy, wyłożone w *Filozoficznych poszukiwa-*  
*niach o prawie własności i złodziejstwie*. Prze-  
 konamy się w tém, gdy porównamy rozbiór na-  
 uki Proudhona, przedstawiony poniżej.

»Jakób uważa siebie za właściciela ogrodu.  
 »Czyż ma doń większe prawo od Piotra? Nie,  
 »bezwątpienia. Wprawdzie rodzice zostawili Ja-  
 »kóbowi to dziedzictwo, lecz jakimże prawem  
 »sami go posiadali? Postępuj tym sposobem, jak

»chcesz, najdalej; a przekonasz się nakoniec, że  
 »pierwszy, który się nazwał właścicielem, nie  
 »miał do tego najmniejszego prawa.«

»Wszyscy prawodawcy wychodzą z zasady *primo occupanti*. Niektórzy ją przyjęli, mała tyl-  
 »ko liczba uznała ją za niedostateczną. Gdzież  
 »jest wypisana owa zasada? Gdzież w naturze  
 »ona jest uświęconą? Jeżeli właściciel nie ma  
 »żadnej potrzeby, a ja ją mam; oto moje prawo,  
 »które znosi jego władanie. Jeżeli obaj nie ma-  
 »my potrzeby, żaden więc z nas nie ma prawa.  
 »W przeciwném zdarzeniu byłoby to kwestyą  
 »statyki.«

»Potrzeba więc jest jedyną podstawą nasząj  
 »własności. Równy z zaspokojeniem potrzeby  
 »człowiek przestaje być właścicielem. Stąd wy-  
 »nika, że prawo własności tak jest ściśle połą-  
 »czone z użytkowaniem tejże własności, iż nie  
 »możemy oddzielnie je pojąć. Gdybyśmy wyobra-  
 »zili właściciela bez prawa użytkowania z wła-  
 »sności, musielibyśmy przypuścić, że potrzeby  
 »jego są zaspokojone.... t. j. że jego prawo wła-  
 »sności już ustało. Z drugiej strony, jak może-  
 »my wyobrazić człowieka, użytkującego z jakie-  
 »go przedmiotu, skoro on nie jest jego własci-  
 »cielem. Wyrażenie to byłoby sprzeczne samo  
 »w sobie, ponieważ człowiek jest wówczas tyl-  
 »ko właścicielem przedmiotu, póki zeń użytku-  
 »je. Przypuszczenie więc, że nie jest włascicie-  
 »lem przedmiotu, choć go obraca na swe potrze-  
 »by, byłoby oburzającym bezsensem.«

»Uwagi te stanowczo dowodzą, że zasada cywilnej własności jest przeciwną naturze. Zaprawdę, jakim sposobem możemy pojąć w naturze istotę, nazwaną dzierżawcą?—pojąć istnienie osoby, mieniającej się właścicielem trzystu morgów, o dwieście mil od téj posiadłości, położenia której nawet nie zna?...«

»Według zasad, któreśmy wyłożyli, cóż możemy myśleć o podobnym prawie własności, którego się domagają wszyscy ludzie w społeczeńści, a wszyscy pisarze naszego wieku wychwalają;—o prawie, zawisłym od łaski, na które sami Królowie nie mogą podnieść ręki bez narażenia swych głów? Sądzą, że ono wypływa z natury i wszyscy politycy obwołują je pospółstwem. Ludzie sprawiedliwi, porównajcie i sądźcie! Prawo własności, udzielone ludziom od natury, kończy się, skoro potrzeby są zaspokojone; a rozciąga się na wszystko i dla wszystkich istot i nie jest wyłącznym, lecz powszechnym. Francuz także same z natury ma prawo do pałacu Mogoła, do Seraju Sułtana, jak sam Mogoł, Sułtan. Nie ma wyłącznej własności w naturze. To słowo wymazane z jéj kodeksu. Nie więcej ono upoważnia człowieka do wyłącznego użytkowania z ziemi, jak i do użytkowania z powietrza, ognia i wody. Oto prawdziwa własność, własność uświęcona, którą i Królowie powinni szanować i którą bezkarnie nie mogą naruszyć. W skutek tego prawa własności ten oto zgłodniały nędzarz może zużytkować ten chleb, któ-

»ry staje się jego własnością, ponieważ on głodny. Głód jego prawem. Zepsuci obywatele, ukazacie silniejsze prawo. Wyście go kupili, zapłacili zań, nieszczęśni! Ono nie może służyć ani wam, ani tym, którzy je wam sprzedali; bo ani wy, ani tamci nie macie potrzeb!«

»I cóż jest ta własność społeczna, która pożytyczyła wyrazu od własności naturalnej i pod tą nakazującą postacią potrafiła zjednać niezastuzżone poszanowanie u swych obrońców, zaślepionych chęcią wyłącznego używania? Tęj to własności dopomina się bogaty zawiadowca banku, który wzniósł wspaniały pałac na ruinie publicznego bogactwa;—cheiwy prałat, nurzający się w zbytkach; próżnujący mieszczanin, który spokojnie używa, gdy nieszczęśliwy wyrobnik cierpi. Jęj się dopomina zazdrośny pan, który murem otoczył swe parki, ogrody. Ona utworzyła zamki, drzwi i tysiące innych wymysłów, które otoczyły, odosóbniły człowieka, które wspierają wyłączne użytkowanie, to złamanie prawa naturalnego. Własność naturalna ze swego charakteru jest powszechną, społeczna zaś—osobistą, wyłączną; dwa te prawa zatem wręcz sobie są przeciwne, a naznaczają im jednak toż samo pochodzenie, też same przymioty.«

»Jeżeli potrzeba jedynie nadaje człowiekowi prawo własności, a z uspokojeniem której ustaje ono prawo; czyż możemy się wahać z odrzuceniem systematów pisarzy, którzy opierają pra-



„wo własności na sile, lub na dawności zagarnienia?“ (str. 322—24).

Jakąż organizacją społeczną Brissot zaleca? Kto rozpozna potrzeby każdego? Jeżeli wielu ludzi będzie potrzebowało tegoż samego przedmiotu, kto osądzi czyje potrzeby naprzód mają być zaspokojone? Czyż nie są konieczne prawo rozdzielania, przepisy i powaga dla utrzymania dobrego porządku, dla zapewnienia poszanowania prawu, wynikającemu z potrzeb każdego. Stąd się pojawia wyjątkowe, osobiste przyznanie pewnych przedmiotów dla każdój osoby, i własność nawiązuje się do utworzenia w skutek zapewnienia posiadania (1). Dla uniknięcia tego następstwa trzeba odjąć człowiekowi towarzyskie skłonności i doprowadzić go do życia dzikiego, do stanu zwierzęcego. Nic cofa się przed tém Brissot. Dowo-

(1) Słusznie zarzucają Komunistom, że zupełnego zniesienia własności nie można nawet pojąć. Pod najzupełniejszym panowaniem Komunistów indywiduum jest właścicielem mu udzielonych przedmiotów, przynajmniej od chwili udzielenia mu onych dla użytkowania. To było przedmiotem dziwnych sporów między Kordyljerami i Franciszkanami XIV wieku Kordyljerzy ślubowali wyrzeczenie się wszelkiego rodzaju własności. Azaliż Kordyljer, otrzymując chleb powszedni, nie jest jego właścicielem. Kordyljer więc posilając się, odpowiadali Franciszkanie, łamie swą regułę, nie wypełnia swego ślubu, staje się więc winnym grzechu śmiertelnego dla tego jedynie, że żyje. Kordyljerzy jak mogli się bronili. Z obu stron nagromadziły się stopy syllogizmów. „Cesarz i „Gibellini ogłosili się na stronę Kordyljerów, Papież i Gwelfi „przeciw nich. Oto początek stoletniej wojny. Hrabia du „Mans, później znany pod imieniem Filipa de Valois, przeszedł „Alpy dla obrony Kościoła przeciw Wiskontim i Kordyljerom” — Chateaubriand, *Analyse raisonnée de l'histoire de France*.

dzi, że dzikie życie jedynie jest odpowiedniem, zgodnem z naturą. Będąc więc logicznym od nowoczesnych stronników teje nanki, za konieczne następstwo swych zasad naznacza zniszczenie cywilizacyi, powrót do barbarzyństwa.

»Człowiek ma prawo, woła Brissot, do wszystkiego, co tylko może zadowolnić jego potrzeby, a których zaspokojenie jest granicą tego prawa. Człowiek jest członkiem wszystkich zarówno państw, jest panem całej ziemi, może używać na swą korzyść wszystkich istot. Rozkazuje on całemu światu. Powietrze, ziemia, woda, ogień, wszystkie żywioły spieszą wypełniać jego rozkazy, odpowiedzieć jego żądaniom. Nic nie zatrzymuje jego przeważnego pochodzenia, nic się nie sprzeciwia jego prawom rozciągającym się na wszystko.... Takim jest człowiek w stanie natury. Człowiek zaś zespołeczniiony, spodlony naszymi ustawami, pozbawiony swój pierwotnej czystości, wzdycha do niewoli. Przygnębiony okropnościami głodu, uniżenie żebrze jałmużny, będąc takimże właścicielem, jak i ten, który mu ją udziela.«

»Jeżeli żądamy widzieć człowieka prawdziwie wielkim, prawdziwym właścicielem, patrzmy na dzikiego, zrodzonego w puszczach Kanady.«

Tu autor skreśla świetny obraz ponętnego życia w stanie dzikim. Wskazuje łowca, uganianego się za zwierzyną z całą swą niepodległą dumą w głębi obszernych lasów. »Tam nie ma

»murów, parków, gajowych, zazdrośnych panów.  
»Wszystko mu służy, on panem wszystkiego.«

»Zapala się w sercu jego żądza miłości, spotyka istotę, pałającą tém samym uczuciem, a więc są małżonkami, nie czyniąc sobie żadnych przysiąg; kochają się, bo czują potrzebę kochania się.  
»Skoro potrzeba zostanie zadowoloną, związek ustaje.«

Nie myślemy długo się rozwodzić nad zbijaniem sofizmatów i błędów, jakie popełnił Brissot, opisując człowieka w stanie natury i warunki życia w dzikości. Bezbronny człowiek, rzucony na gołą ziemię (1), nie jest tym wyniosłym władcą, nieograniczenie panującym nad żywiołami, jak go nam Brissot maluje. Natura nie ugina się przed nim pokornie, posłusznie; przeciwnie, jest ona buntowniczą, nieprzyjazną i daje się mu poznać przez boleści i potrzeby. Jedyne zaciętą walką, siłą pracy i wytrwałością człowiek w części podbija naturę swój potędze. Surowa materya, jego ręką zebrana, przerobiona, ułaskawiona, iż tak się wyrażę, staje się zaledwo zdolną zaspokoić jego potrzeby. Natura nie udziela człowiekowi swych owoców bez pracy; utrzymywanie więc, że natura obdziela człowieka wszystkimi

---

(1) Natura... hominem nudum, et in nudā homo, natali die abjicit ad vagitus statim et ploratum.... (Pliniusz, *Natural. histor.*, Księga VII). Sprawiedliwie ocenił Pliniusz położenie człowieka „Drogo sprzedaje natura swe dary człowiekowi; być może, mniej ona jest matką niżeli macochą.” Tamże.

swemi darami jest fałszem, bezsenssem. Człowiek nie od niej darmo nie otrzymuje, a włada i używa to tylko, co zdobędzie, co stworzy. Stąd się rodzi własność. Kto pracą swą wlał w bryłę materii użyteczność, której ona uprzednio nie miała, zdobywa tém wyłączne, najwyższe prawo nad nią; kto wyniszcza karczce i krzewy, z trudem kraje łono ziemi i jałową zamienia na płodną, ten bez zaprzeczenia sam jeden ma pełne prawo użytkowania z jej płodności, zdobytej ceną własnego potu.

Fałszywe to pojęcie o hojności natury dla człowieka jest głównym źródłem błędów Komunistów i przeciwników własności. Wszystko płynie z zasady, sformułowanej przez Babeufa w pierwszym rozdziale manifestu *Równych*: że natura udzieliła wszystkim ludziom jednakowych praw nad całym swym dobrem. Fałsz tej zasady staje się widocznym, skoro zamiast wyrazu *dobro* podstawimy jemu równoznaczny. Dobro, t. j. przedmiot zdolny służyć naszym potrzebom, jest owocem pracy osobistej; prawo komunistyczne zatem zamienia się na następne: Natura wszystkim ludziom nadaje równe prawo nad owocem pracy każdego. Niepotrzebuję okazywać niedorzeczności tego założenia. Deklamacye Brissota o życiu w stanie dzikim, będące li przesadnym rozwinięciem głoszeń Rousseau, nie zasługują na przydłuższą uwagę. Każden widzi, że ci mniemani ludzie natury są istotami wymarzonemi, płodem chorobliwej imaginacji. Dziki jest także właścicie-

lem obszaru, w którym poluje, swego oręża, nędznych swych sprzętów i trzód swoich. Dziki nie łączy się z kobietą jak zwierzę przypadkowo. Jest małżonkiem, pełni swe obowiązki ojca, ma swą rodzinę, religijnie zachowuje pamięć o swych naddziadach i w dalekich wędrówkach niesie z sobą ich kości. I tak człowiek nawet zanurzony w barbarzyństwie zostaje wierny tym dwóm wielkim prawom: własności i rodzinie, które, według cudnego wyrażenia Cycerona, tworzą zawsze i wszędzie węzeł, traktat przymierza rodu ludzkiego (*Foedera generis humani*).

Dla zupełnego wyczerpnięcia wniosków, płynących ze swój materyalnej zasady, Brissot zmuszony był poniżyć człowieka do stanu zwierzęcia. I nie uląkł się tej ostateczności szaleństwa. »Zwierzęta, mówi on, są właścicielami, jak i człowiek. Organizacją, potrzebami, przyjemnościami, »wrażeniami, wszystkiém podobni są one do nas; »a chcemy je pozbawić prawa nad materją, »danego im od natury. Niesprawiedliwy, przestań »być tyranem! Zwierzę jest tobie podobną istotą! »tak, podobną! gorzka to prawda; a być może »wyższą od ciebie, skoro tylko szczęśliwi są »dremi; a ono nie doświadcza okrutnego zła, które »reś ty natworzył w społeczności.»

Jakiż wniosek Brissot wyprowadza z tej hańbiącej teoryi. Pod końcem swego dzieła niby się wyrzeka burzących zasad, które głosił i wyznaje w czém zawinił przeciw własności. Na chwilę można nawet mniemać, że jego głoszenia były

prostą grą umysłu, hyperbolą, złagodzoną przez samą swą przesadę.

»Wcale z tego nie wyprowadzam wniosku, mó-  
 »wi Brissot, iż trzeba uprawnić złodziejstwo,  
 »nie szanować praw cywilnej własności; prawa  
 »te są już ustanowione, a pod ich opieką wła-  
 »sność krąży..... Jeżeliby właściciel nie był pe-  
 »wny zwrotu swego nakładu, rolnik swego zbio-  
 »ru; ziemia zostałaby nieuprawiana, a ileżby złe-  
 »go ztąd wynikło! Bezwątpienia ten, który pra-  
 »cuje, powinien używać owocu swój pracy. Bez  
 »tego przywileju, nadanego rolnictwu, nie było-  
 »by zgoła żywności, bogactw, handlu. Brońmy  
 »więc, wspierajmy własność cywilną, lecz nie  
 »dowodźmy, iż jej podstawą jest prawo natury;  
 »pod fałszywym pozorem, że prawo to święte,  
 »nie znieważajmy natury, tyranizując tych, któ-  
 »rzy go łamią.» (str. 333).

Nie możemy przyjąć podobnego tłumaczenia, które wcale niezmniesza nierozsądku i winy, jaką tak niebezpieczna gra umysłu zawiera w sobie. Brissot w swém dziełku nie poprzestaje na oburzaniu się przeciw okrucieństwu kar, wymierzanych na złodziejach. Następne stronicie dowodnie nam okazują, że te kilka wyrazów, wyrzeczonych w obronie cywilnej własności, są prostą oratorską ostrożnością, są osłoną dzieła od srogości cenzury,—dzieła, natchnionego rzeczywiście przez szaloną nienawiść, która się gnieździ w wielu duszach, owładanych pragnieniem rozkoszy i gorzką urazą zawiedzionej ambicji i wyniosłości.

W ostatnim rozdziale Brissot ponawia przekleństwa przeciw własności i kończy zachęcaniem do grabieży i mordów.

»Jeżeliby człowiek, woła Brissot, w samém społeczeństwie zachował niezgładzony przywilój własności, nadanej przez naturę» (pod tém dziwném określeniem rozumie on mniemane prawo przywłaszczenia tego, co tylko jest koniecznym do zaspokojenia potrzeb), »niech go nie mogło pozbawić tego prawa i wzbronie korzystania z niego. Jeżeli w społeczności jedni członkowie owładną wszystkimi gruntami; inni, w skutek tego przywłaszczenia, nie mając gruntów, zmuszeni będą pracować. Jeżeli ci ostatni nie mogą jednak za pomocą swych środków zapewnić swego utrzymania, mają więc pełne prawo od owych właścicieli domagać się zaspokojenia swych potrzeb, mają prawo do ich bogactw i stosunkowo do swych potrzeb mogą nimi rozrządzać. Siła temu się opierająca jest gwałtem. Nie nędzarz zgłodniały zasługuje na karę, lecz bogacz, który dotychczas jest barbarzyńcem, że nie widzi potrzeb swego bliźniego. On jeden jest złodziejem, on jeden powinien wisieć na hanbiącej szubienicy, dźwignionój, jak się zdaje, jedynie dla karania człowieka za to że, zrodzony w nędzy, ma potrzeby; dźwignionój dla zmuszenia go, by zagłuszył w sobie głos natury, okrzyk wolności; by się rzucił w ciężką niewolę dla uniknięcia hanbiącej śmierci.»

Dzieło Brissota jest głosem nienawiści przeciw wszystkim właścicielom, szalonem podburzaniem do grabieży, do karamia, jak on utrzymuje, winnych zbrodni dla tego, że mają własność. Brissot wcale nie myśli o nakreśleniu planu dla nowego porządku społecznego. Nie pytajcie go, czy jest zwolennikiem Kommunizmu lub stowarzyszeń, prawa gruntowego lub prawa pracy. On marzy tylko o zniszczeniu, a kończy na zatraceniu cywilizacyi i wskrzeszeniu barbarzyństwa. Ostatni wyraz materializmu XVIII wieku, okropne maksymy, zebrane w dziele *Poszukiwania filozoficzne o prawie własności i złodziejstwie*, musiały znaleźć odgłos we francuzkiej rewolucyi. Ciągła grabież, zwierzęca wszeteczność w stosunkach płci, ateizm i obalenie dogmatu nieśmiertelności duszy stały się podstawą partyi, której cynicznym organem był *Père Duchêne*, a *panny-matki* bezwstydnymi bóstwami. Nie można wprawdzie stanowczo okazać bezpośredniego wpływu dzieła Brissota na ową partyę; lecz to pewna, że ono z innymi głoszeniami buntowniczymi, niższemi pod względem talentu, silnie się przyczyniło do podburzenia strasznych, chciwych namiętności zepsutych ludzi, na których cięży większa część okrucieństw, popełnionych w chwilach trwogi.

Jednak trzeba oddać słuszną uwagę Brissotowi, że się nie upierał w zawziętym usposobieniu i w oślakanych błędach, do których rozszerzenia się przyczynił. Kiedy z wiekiem dojrzał umysł jego, kiedy należał do ruchu politycznego, a los go



powołał na trybunę Konwencyi, nie grzmiał już więcej nienawiścią przeciw własności i moralności. Przeciwnie, będąc jednym z przywódców partyi Żyryndystów, był z liczby wymównych, lecz na nieszczęście bezsilnych obrońców porządku społecznego, usiłujących powstrzymać wylew namiętności, grożących zniszczeniem. Za jedno on działał ze sławnym Vergniaud'em, który w pamiętnych wyrażeniach zbijał fałszywe nauki niwele-rów i Komunistów 93 roku; a śmiercią, ponie-sioną w tój szlachetnej sprawie, zgładził winy swego obłąkania.

Niezasłębiony całkowicie fanatyzmem, umysł Brissota uległ wpływowi, jaki koniecznie musia-ła wyrzucić zmiana punktu widzenia, w skutek zmiany pozycyi. Inna rzecz badać społeczność z łona tłumu, z nizin mierności i braku doświad-czenia; a weale inna ją uważać z wyżyn władzy, z przenikliwością, którą wezwyczajenie do inte-resów nadaje. Tak nie jeden, z hołdujących naukom nieprzyjaznym porządkowi i władzy, skoro zosta-nie członkiem rządu, wyrzeka się swych myśli, lub się cofa przed ich urzeczywistnieniem. Ileż razy widziano nieustraszonych teoretyków, usiłu-jących powstrzymać swych uczniów na drodze zastosowania i uznających choć zapóźno niebez-pieczęństwo nierozważnych swych nauk i abso-lutnych zasad? Wiek XVIII przedstawia nam godny uwagi przykład moralnego tego fenomenu. Raynal, jeden z patryarchów filozofii tój epoki, jeden z najzapaleńszych nieprzyjaciół absolutnej

władzy, nie mógł bez trwogi patrzeć na ograniczenie władzy królewskiej przez Zgromadzenie narodowe. Za obowiązek uważał napisać do Zgromadzenia list pełen przedstawień i rad pod tym względem. Podobne przykłady powinny doprowadzić do większej oględności awanturnicze umysły, które, nie znajdując się nigdy w obec nieochybnych trudności, towarzyszących praktyce, usiłują nadać społeczności nową formę.

## ROZDZIAŁ XV.

## REWOLUCYA FRANCUZKA.

## I.

Zgromadzenia konstytucyjne i prawodawcze uświęcają nieetykalność własności. — Socyalne zasady wyznawane przez zapalone partye do 10 Sierpnia.

W chwili wybuchu rewolucyi francuzkiej otwarcie wyznawano wszystkie doktryny anti-socyalne, wszystkie utopije, dążące do przewrótu. Komunizm znalazł śmiałych tłumaczy w Morellym i Mablym; Brissot zuchwale ogłaszał obalenie własności; Rousseau naprzemian zaprzeczał i potwierdzał prawność samej społeczności; niektórzy encyklopedyści, uprzedzając uczniów Fouriera, podawali plany stowarzyszeń czeladzi i rolników, i rozwijali tę małą liczbę sprawiedliwych idei, znajdujących się w łonie ekscentryczności falansteryan. Widziemy nakoniec Necke-r'ów i Linguet'ów, walezących przeciw własności, przeciw swobodnemu współubieganiu się i nierówności kondycyj w nieokreślonych swych krytykach, w bezcelowych i niesprawiedliwych głoszeniach, któremi się odznacza Socyalizm naszych czasów. Sprawcy 98 roku znali więc wszystkie

falszywe i niebezpieczne idee, które zajmowały uwagę publiczną; a pogarda, jaką dla nich okazywali, bezwątpienia nie mało im przynosi chluby. Umieli oni z pomieszanych materyałów, przekazanych przez pisarzy XVIII w., zrobić sprawiedliwy wybór; umieli odróżnić czyste złoto od podłego alijażu i ze wzgardą odepchnąć ostateczne i bezsilne doktryny, których dzisiejsza wziętość okryje hańbą teraźniejsze pokolenia w oczach przyszłości. Nie członkowie konstytucyjnego Zgromadzenia, lecz sam naród rozpoznał prawdziwe zasady, na których powinna spoczywać nowa społeczność. Zaprawdę, nie mniejszość w różowych czapkach z piką w rękę, która później rozwinęła swój najemny patryotyzm w nieustających wydziałach u podnoża gilijotyny; lecz rozpoznała te zasady owa ogromna większość, która swém potem skrapiała ziemię, czynnym umysłem zapłaniała przemysł i handel, a moralnością, światłem i talentem tworzyła prawdziwą siłę Francji. Memoryały stanów, generalnych domaganiem się obalenia przywilejów i monopoliów, i wyzwolenia pracy podtrzymały uszanowanie własności, a wybrani Paryża z największą dokładnością i energią sformułowali tę zasadę. Zdaje się, iż dokładniej mogąc ocenić atak, wymierzony przeciw własności w stolicy umysłowego ruchu, silniej starali się zaprotestować przeciw niemu. (1)

(1) *Histoire parlementaire de la Révolution*, tom I, str. 329 - 346.

W nocy 4 Sierpnia przywileje ostatecznie były obalone. Prawa feodalne, niewola osobista i wymierzanie sprawiedliwości przez panów, przedajność urzędników, uwolnienie od opłat i nierówność podatków, dziesięciny, annuaty i beneficye, zgromadzenia przysięgłych rzemiosł i majsterstw, więzy przemysłu i handlu: wszystkie te nadużycia runęły od jednego uderzenia. I Zgromadzenie konstytucyjne, oczyszczając jedną ręką ziemię francuzką od lichych pozostałości średnich wieków, drugą położyło silne podstawy nowemu porządkowi. Uświęciło własność i prawo jednakowego dla wszystkich używania i rozrządzania według swój woli owocem swój pracy, ojcowizny; uświęciło wolność, nie ową niespokojną, buntującą się przeciw wszelkiej władzy, a która się jedynie podoba burzliwym zgromadzeniom na placach publicznych; lecz wolność regularną, spokojną, która zapewnia każdemu prawny wpływ i zupełne rozwinięcie swych zdolności. Wprowadziło prawdziwą równość, równość przed prawem, pozwalającą człowiekowi zająć miejsce odpowiednie jego zasługom i czynom; a nie ową równość zazdrośną, któraby chciała poniżyć wszystko, co się podnosi, przykuć do łoża Prokusta silne osobistości, stanowiące kwiat społeczeństwa. Nakoniec, uświęcając zasadę równego podziału ojcowizny, utrwaliła rodzinę i wyniszczyła źródło zazdrości, niezgód, które bardzo często wyradzały się z arystokratycznych ustaw o starszeństwie.

Chociaż Zgromadzenie konstytucyjne nigdy się nie omyliło co do wewnętrznej wartości rzeczy i z tak zadziwiającą pewnością sądu ogłaszało wielkie prawdy, na których powinna spoczywać społeczność; jednak najznakomitsi nawet jego członkowie błąkali się niekiedy w wyborze przyczyn, dla których wprowadzali owe reformy. Tak Mirabeau w swój mowie o równym podziale dziedzictwa w linii prostej, w mowie, będącej ostatnim pomnikiem jego porywającego krasomówstwa, bronił sprawiedliwej sprawy niecenami dowodami. Mirabeau, napojony nauką Rousseau, która przypuszcza stan poprzedzający zespolenie, a za podstawę społeczności naznacza ugode, utrzymywał, że własność nie jest objawem pierwotnego prawa natury, lecz utworem społecznym.

»Człowiek, uważany w swoim pierwotnym stanie,  
 »mówi Mirabeau, nietworzący jeszcze społeczno-  
 »ści, bezwątpienia nie może mieć wyłącznego  
 »prawa do żadnego przedmiotu natury; ponieważ  
 »co należy zarówno do wszystkich, nie należy  
 »rzeczywiście do nikogo; żadnej on części ziemi,  
 »żadnego jej owocu nie może wyłącznie sobie przy-  
 »właszyć. Człowiek natury ma niezaprzeczone  
 »prawo własności li nad swoją osobą, nad pracą  
 »swych rąk, nad chatą, którą wybudował, nad  
 »zwierzęciem, którego pokonał, nad gruntem prze-  
 »zeń uprawionym; a raczej ma prawo li nad owo-  
 »cem swój pracy; ponieważ skoro zebrał te owo-  
 »ce, grunt, na którym rozwinął swój przemysł,

»wraca do własności ogólnej, staje się wspólnym  
»wszystkim ludziom.

»Oto co nas uczy wiadomość o początku rze-  
»czy. Za źródło prawdziwej własności możemy  
»uważać podział gruntu, uczyniony i przyjęty  
»przez ludzi, poczynających wchodzić w stosunki;  
»podział więc ten widocznie przypuszcza społe-  
»czność, zaledwo zawiązującą się, pierwszą umo-  
»wę, rzeczywiste prawo.....

»Możemy więc własność naszą uważać za utwor  
»społeczny. Ustawy nie tylko ją protegują, utrzy-  
»mują; lecz ją tworzą w pewnym względzie, na-  
»dają jej wartość i naczynają jej stopień i roz-  
»ciągłość, jaką ona zajmuje między prawami o-  
»bywatela.«

Opierając się na tych zasadach, Mirabeau wnio-  
skuje: że ponieważ społeczność utworzyła pra-  
wo własności, może więc według swój woli o-  
graniczyć użycie i urządzić przelew tego pra-  
wa. Tronchet rozwijał też same myśli. Jeden Ca-  
zalès zbliżył się do prawdy. »Praca, mówi on,  
»jest podstawą własności.« Lecz i on, ulegając  
arystokratycznym przesądom, żąda usunięcia có-  
rek od dziedzictwa po ojcu; ponieważ jedynie sy-  
nowie, jak on utrzymuje, pomagają ojcu w pracy.

Gdybyśmy bez zgłębienia przyjęli zasady, roz-  
winięte w mowie o nierówności, gdybyśmy wła-  
sność uważali za utwor li społeczny i społeczno-  
ści nadali bezwzględne prawo rozrządzania do-  
brem po śmierci właściciela, témbyśmy rzucili  
niebezpieczną zasadę. W istocie, według tego

systematu własność i dziedzictwo nie są koniecznym wpływem natury ludzkiej, lecz jedynie skutkiem domysłowej umowy, którą nowa umowa może unieważnić. Zatem one nie spoczywają na niewzruszonej podstawie prawa bezwzględ- nego, lecz się opierają li na ruchomym gruncie użyteczności społecznej. Społeczność i władza polityczna, ją przedstawiająca, mogą według swéj woli je zmieniać, ograniczać, lub znieść; utrzymanie więc, lub obalenie tych praw byłoby jedynie kwestyą porozumienia się i okoliczności. Kommunizm Morellego i Mablego był ostatnim wyrazem podobnej nauki. Ludzie myślący nie omieszkają wyprowadzić tego wniosku, a fanatycy zastosować go w życiu.

W czasie tychże rozpraw Robespierre, przywołując wszechwładne prawo społeczności, podał wniosek o całkowitem obaleniu prawa zapisywania testamentem. Upadł ten wniosek bez skutku, lecz wykrył ducha, który odtąd ożywił Robespierrea i doprowadził go później do zaprzeczenia własności, i sprowadzenia jéj do prostego użytkowania, zostającego pod absolutną wolą prawodawcy.

Na początku 1791 r. drukarnie rewolucyjne zaczęły atakować własność, powstawać przeciw bogaczy, otwarcie wyznawać maksymy grabieży.

»Ci biedni, woła autor artykułu *Révolutions de Paris*, ci szlachetni ubodzy, którzy przyczynili się do owoców rewolucyi, wejdą, a może i wkrótce, do posiadanie darów natury, której są ulubione-



»mi dziećmi« (1). Dziennikarze partii ultra-demokratycznej często rozwijali to założenie. Słusznie partje konstytucyjne i umiarkowani oskarżali ich o te głoszenia, nie bez przyczyny obwiniali o dążność do prawa gruntowego i do Kommunizmu. Robespierre, chcąc oczyścić swą partją od tych uzasadnionych zarzutów, wystąpił w jej obronie.

»Nieprzyjaciele nasi, ciemniźcyiele rodu ludzkiego, pisze on w 4-tym numerze *Défenseur de la Constitution* (Czerwca 1792 r.) chcą przekonać nas, że wolność jest obaleniem porządku społecznego. Czyżeśmy nie widzieli ich od samego początku rewolucyi, usiłujących przerażać maguatów myślą o prawie gruntowém, tym niedorzecznym postrachem, użytym przez zepsu-tych na głupich ludzi. I czém doświadczenie jawniej powstawało przeciw niedorzeczności podobnego fałszu, tém oni silniej go wznawiali; jak gdyby obrońcy wolności byli do tego stopnia bezrozumni, iżby mogli ułożyć projekt równie niebezpieczny, niesprawiedliwy, jak i niepraktyczny; jak gdyby nie wiedzieli, że równość majątków w cywilném społeczeństwie jest rzeczywistém niepodobieństwem, że ono koniecznie przypuszcza Kommunizm, tę czystą chimerę między nami; jak gdyby mógł być choć jeden człowiek przemysłowy, któregooby interes osobisty nie był narażony przez tak dziwaczny projekt. Żądamy równości w obliczu prawa, bo bez niej

(1) *Histoire parlementaire*, tom VIII, str. 422.

»nie ma ani wolności, ani szczęścia społecznego.  
 »Skoro społeczność raz zapewni swym człon-  
 »kom zaspokojenie ich koniecznych potrzeb i u-  
 »trzymanie przez pracę, bezwątpienia żaden o-  
 »bywatel nieczepsuty zbytkiem, żaden przyjaciel  
 »wolności nie zażąda bogactw. Aristides nie za-  
 »zdroszczyłby bogactw Krassusowi....«

Tak więc w Czerwcu 1792 r. Robespierre protestował przeciw prawu gruntowemu, przeciw bezwzględnej równości i Kommunizmowi. Wskażał nieuchronny związek, łączący systemat równości z Kommunizmem. Lecz kiedy jedną ręką niby utrwała zasadę własności, drugą podkopuje ją u samych podstaw. Rzeczywiście, ogłasza naukę o prawie pracy a społeczności narzuca obowiązek zaspokojenia potrzeb i żywienia swych członków. Żeby społeczność mogła wypełnić to straszne zobowiązanie się, powinna koniecznie rozrządzać środkami pracy: gruntem i kapitałami; lub pobierać część produkcyi pracy jednych dla podtrzymania pracy innych. Obie te drogi prowadzą do zniszczenia własności, do zupełnego pochłonięcia przez Państwo podstaw produkcyi, lub społecznego dochodu. Łatwo pojąć, że właściciele nie mogą mieć wielkiej ufności w podobnych obrońcach.

Partye ostateczne mogły uważać za pomyślny wstęp do swych planów zahorczych, zajęcie na korzyść Państwa dóbr duchownych i rozporządzenie względem emigrantów, którzy tworzyli uzbrojone oddziały na granicach. Jednak te środki,

ani co do zasady, która je wywołała, ani też ze sposobu ich wypełnienia, wcale nie naruszały prawa własności. W istocie, dobra były udzielane duchownym z prawem użytkowania i jako nagrodę za usługi publiczne; a więc społeczność, zabezpieczając wypełnienie obowiązków kapłańskich przez inne środki, miała zupełne prawo wrócić do władania majątkami duchownymi. Emigranci zaś, tworząc na granicach uzbrojone tłumy, zmuszali Francją do utrzymywania obserwacyjnych korpusów dla odparcia ich ataków, przyczyniali się więc do wydatków, które sami powinni byli pokryć. A tak, potrójne podatki, sekwestr na ich dobrach i powrócenie wydatków, nałożone na nich przez Zgromadzenie prawodawcze, nie były karą, konfiskatą, lecz jedynie wynagrodzeniem strat. Dopiero pod Konwencją prawa, stanowione względem emigrantów, miały charakter zaboreczy i były tém niesprawiedliwsze, że wychodzący opuszczenie kraju usprawiedliwiali grabieżą, zabójstwami, rzezią, któremi krwiożerca partya zbrukała Francją w imieniu wolności (1). Środki, przedsięwzięte względem dóbr

---

(1) Powinniśmy rozróżnić dwie klasy emigrantów. Jedna złożona z tych, którzy, przepelnieni wrażem uczuciem, powrózyli na granicach uzbrojone tłumy i mieli udział w wojnie przeciw Francji; druga z tych, którzy gnani trwogą szukali schronienia na obcej ziemi, lecz nie należeli do żadnego napadu na swą Ojczyznę. Pierwsi tém są winniejsi, iż wyszli z kraju po większej części przed dniem 10 Sierpnia, kiedy ich bezpieczeństwo wcale nie było zagrożoném. Ostatni, którzy powszechnie wychodzili po 10 Sierpnia, wcale nie zasługiwali na żadną karę.

duchownych i emigrantów przed 1793 rokiem, nie naruszały prawa własności i były uprawnione szczególnymi okolicznościami. Lecz partya Jakobinów, zalecając użycie tych środków względem tych wszystkich, których jedyną zbrodnią było posiadanie bogactw, uczyniła pierwszy krok do naruszenia własności, uświęconej przez zgromadzenie konstytucyjne i prawodawcze.

## II.

Peryod od 10 Sierpnia do 9 Thermidora.— Wojna przeciw magnatom.— Naśladowanie starożytności.— Ogłoszenie Praw człowieka przez Robespiera.— Verniaud broni własności.— 31 Maj.— Nauki Robespiera i Saint-Justa.— Opozycja Konwencyi przeciw ich dążeniu.— Charakter gwałtownych środków przyjętych przez nią.— Konstytucya roku III.

Dzień 10 Sierpnia obaleniem tronu i wszelkich prawności otworzył swobodne pole ostatecznym naukom i wzburzonym namiętnościom. W walce, która lada chwila miała się rozpocząć między Górą i Żyrondystami, między Jakobinami i stronnikami umiarkowanej rzeczpospolity, nie tylko kwestye polityczne, lecz i zasady ekonomii społecznej miały wystąpić na scenę. Pod koniec 1792 i na początku 1793 roku partya Jakobinów wiodła zaciętą walkę z magnatami. Jéj dzienniki, mównice klubów grzmiły przeciw mieszczaństwu, przedstawionemu przez Robespiera jako próżną, despotyczną i wrażą arystokracją. Doma-

gano się, aby kosztem magnatów opłacać biednych patryotów, bez przerwy naradzających się w wydziałach, i w tym celu zalecano nałożyć na magnatów przymusową pożyczkę i wojenny podatek. Dowodzą koniecznej potrzeby wprowadzenia równości za pomocą dowolnej i pochłaniającej potęgi progressyjnego podatku. Każdodziennie podawano nowe plany prawodawstwa, natchnione przez ustawy Sparty i przez prawo gruntowe Rzymskie, których charakteru weale nie rozumiano. Nawet Żyryndysta Rabaut przemawiał w *Chronique de Paris* za korzyścią równości fortun.

»Ponieważ nie możemy, mówi on, przemocą otrzymać równości, powinniśmy się więc starać o ustawy i nadać im dwojaki cel: 1) podział majątków o ile można na równe części i 2) utworzenie praw w celu utrzymania tego podziału i zapobieżenia na przyszłość wprowadzeniu nierówności fortun.«

»Prawodawca powinien dążyć do swego celu drogą ustaw moralnych i dokładnego określenia granic bogactwa, jakich żaden obywatel nie może przekroczyć; lub drogą prawa przepisującego sposób, jakim można: 1) zbytnie bogactwo uczynić nieużytecznym dla tego, który go posiada, 2) obrócić go na korzyść tego, który znajduje się w niedostatku i 3) na korzyść społeczności.«

»Prawodawca może jeszcze dokładnie oznaczyć *maximum* fortuny jednego obywatela, u-

»dzielając społeczności praw właściciela nad tém,  
»co przewyższa to maximum.« (1)

Jest to nauka z księgi *Praw Platona*. Roederer ją zbijał w *Journal de Paris*. Powstał przeciw ograniczeniu fortun, skutkiem którego nie będzie, mówi on, »równość w obfitości, w bogactwie, »w ogólnej pomyślności;—lecz równość w nędzy, »w głodzie, równość w powszechnej zgubie.« Mądre te słowa zaginęły w pośród zaburzeń.

Wkrótce dążności, gwałcące własność, przyjęły charakter wyrazistszy. Wydziały najegzaltowańsze za wodzą Marata domagały się owego *maximum*, a Jakobini zalecali zmusić parów do przyjęcia assygnat pod karą śmierci. 25 Lutego 1793 r. z rana Marat domagał się »złupienia nie- »których magazynów, a przed ich drzwiami po- »wieszenia tych, którzy czynią zbytne zapasy.« Prędko nastąpił skutek. Wieczorem tegoż dnia ograbiono korzenne sklepy. Przestraszona Konwencya wrzaskiem mównic 9 Marca, jednocześnie z ustanowieniem trybunału rewolucyjnego, potwierdziła wojenny podatek na magnatów i obalenie przymusu osobistego. Prawo zapisywania testamentem kilku dniami uprzednio już było obalone.

21 Kwietnia Robespierre czytał z mównicy Jakobinów swój projekt Ogłoszenia Praw człowieka, w którym określa własność jako »prawo do-

---

(1) Artykuł 19 z *Révolutions de Paris*, Styczeń 1793 r.—*Histoire parlementaire*, tom XXIII, str. 467.

»zwalające każdemu obywatelowi używać i roz-  
 »rządzać częścią dóbr, zapewnioną mu przez u-  
 »stawy.« (art. 7). Tém sprowadził on własność  
 do prawa dzierżawy zawisłego od łaski i dał po-  
 czątek systematom zupełnie dowolnego podziału.  
 Robespierre dodaje, że własność nie może szko-  
 dzić ani bezpieczeństwu, ani wolności, ani istnie-  
 niu, ani też własności nam podobnych istot. Oto  
 maksyma, którą można usprawiedliwić każdą gra-  
 bieź, skuteczną pod pozorem zapewnienia by-  
 tu i własności tym, którzy nic nie mają. Nako-  
 niec rzucił zasadę prawa pracy i pomocy:

»Społeczność, mówi on, jest obowiązana za-  
 »pewnić byt swym członkom, bądź dostarczaniem  
 »im pracy, bądź zapewnieniem środków dla ist-  
 »nienia tych, którzy nie są w stanie pracować.«  
 (Art. 11).

»Pomoc, należna nędzy, to dług bogatych, za-  
 »ciągnięty u biednych; ustawa powinna określić,  
 »jaką drogą ten dług ma być zwrócony.« Art. 12).

Tym sposobem Robespierre odkrył podwójną  
 otchłań, w której własność musi się pochłonać. A  
 dla przyspieszenia obalenia własności dodaje:

»Obywatele, których dochody nie przewyższają  
 »tego, co dla ich utrzymania jest koniecznym, są  
 »wolni od dostarczania na wydatki publiczne; in-  
 »ni zaś powinni je zaopatrywać odpowiednio do  
 »swego funduszu.«

Robespierre przyjął więc wszystkie środki, któ-  
 re według mniemania ich twórców służą do przej-  
 ścia od własności do Kommunizmu i rzeczywi-

ście tak jest. Przez zastosowanie traktatu *Praw Platona* przecierał on mimowiednie drogę dla wprowadzenia społecznego stanu, nakreślonego w księdze o *Rzeczpospolicie*. Jakobini jednogłośnie oklaskami przyjęli jego ogłoszenie praw (1). Wkrótce Marat podał wniosek przyprowadzenia panów bogaczy do stanu sankiulotów, *nie zostawując im nawet na pokrycie....* (2). Danton przedstawił projekt utworzenia dwóch armii z sankiulotów, utrzymywanych z dochodów przymusowej

---

(1) Jednak projekt, podany przez Robespiera, nie zupełnie zadowolonił sankiulotów. 22 Kwietnia obywatel Boissel, jakobin i sankiulot, wszedł na mównicę jakobinów „Wczoraj wam Robespierre czytał prawa człowieka, zawołał, a ja wam przeczytam prawa sankiulotów. Sankiuloci rzeczpospolity francuzkiej uznają wszystkie swe prawa za wypływ z natury; a wszelkie ustawy, które je ścieniają, za nieobowiązujące. Prawa sankiulotów zależą na wolności rozmnażania się.... (głosy śmiech i szum) odziewania i karmienia się; na posiadaniu i używaniu darów ziemi, wspólnej naszej matki;— zależą w oporze uciskowi, w niezachwianem postanowieniu uznania siebie zależnym li od natury i od Najwyższej istoty.” (*Histoire parlementaire*, tom XXVI, str. 107). Oddajmy sprawiedliwość jakobinom, nie okazali oni najmniejszego przyzwolenia, chociaż bezwstydnego ogłoszenie praw sankiulotów było ostatnim logicznym wyrazem pomysłów ciutliwego Robespiera. Podawało ono za zasadę obalenie własności, zamienionej na władanie i użytkowanie z darów natury; głosiło krzyżowanie płci i oswobodziło zwierzęce namietności ze wszystkich więzów. Zawarło w sobie treść nauk materyalistów XVIII w., zebranych przez Brissota w *Recherches philosophiques sur le droit de propriété et le vol*. Nakoniec było ono manifestem, wyprzedzającym partye Hebert’ów, Chaumett’ów i Jakobów Roux, którzy się li tém zawiniłi, że z logiczną ścisłością wyprowadzili ostatnie praktyczne skutki z zasad, rzuconych przez wrogów własności.

(2) Opuszczam zbyt trywialny wyraz, któryby raził polskie ucho.



pożyczki u bogaczy i opłacania patryotów z wydziałów także kosztem bogaczy.

Pośród okropnego zamętu zaborezych projektów, fałszywych naruszających porządek idei, maksym i bezrozumnych naśladowań starożytności, jeden Vergniaud zachował przenikliwość myśli, uczucie prawdy i zadziwiającą wymową ogłosił zasady, na których nowoczesna społeczność powinna spoczywać. Sławniejszy wzniosłością i trafnością swych pomysłów, jak cudami swęj wymowy, w chwilach zaburzeń, przez które ostateczne partie zamierzały zwyciężyć Żyryndystów; wielki ten mówca ze spokojem i pogodą umysłu na posiedzeniu 8 Maja 1793 r. rozwinął przed Konwencyą głębokie i światłe uwagi nad projektami Konstytucyj, podawanych temu zgromadzeniu. Okazywał, jak jest nieuchronném położenie końca bezkrólewiu praw i rządowi wyjątkowemu, okolicznościowemu, który pod pozorem wolności może wkrótce wprowadzić tyraniją.

»Konstytucya, mówił on, uspokoi trwogę, panującą w sercach wszystkich właścicieli z przyczyną bezrozumnych głoszeń.... Wstrzyma wypływ z kraju kapitałów.... Każde głoszenie przeciw własności poświęca część gruntów na niepłodność, kilka rodzin na nędzę.....«

Powstawał on na błąd tych, którzy w starożytnych rzeczpospolitach szukają wzoru ustaw dla Francyi i zalecają surowość życia, niezgodną z doskonaleniem zdolności ludzkich i z cywilizacją.

»Rousseau, Montesquieu i wszyscy, którzy pi-  
 »sali o rządach, dowodzą, że równość demokracji-  
 »czna ustaje tam, gdzie się poczyna zbytek; że  
 »rzeczpospolita może się utrzymać li tylko przez eno-  
 »ty, które upadają pod wpływem bogactw.

»Azali myślicie, że zasady te, zastosowane przez  
 »ich autorów li do państw o szczupłych grani-  
 »cach, jakeimi były rzeczpospolite Greckie, mogą  
 »być bez żadnych zmian zastosowane do rzeczp-  
 »spolity Francuzkiej. Chcecie utworzyć dla Fran-  
 »cyi rząd surowy, biedny i wojowniczy, jakim  
 »był Spartański?

»Bądźcież w podobnym zdarzeniu logiczni, jak  
 »Likurg. Rozdzielcie, jak on, ziemię między wszyst-  
 »kich obywateli; znieście na zawsze metale, do-  
 »byte z łona ziemi cheiwością ludzką; spalcie  
 »assygnaty, które zbytek może na swą korzyść  
 »użyć; a zostawcie Francuzom walkę, jako jedy-  
 »ne zajęcie. Zniszczcie ich przemysł, a pozostawcie  
 »w ich rękach li piłę i sickierę. Napiętnujcie  
 »hańbą zajęcie się jakimkolwiek użytecznym rze-  
 »miosłem, odbierzcie poszanowanie sztukom, a  
 »szczególnie rolnictwu. Niech ci, którym udzie-  
 »licie tytułu obywatela, nie płacą więcej podat-  
 »ków; a obciążcie podatkami tych, którym odmó-  
 »wicie tego tytułu, i kaźcie im zaopatrywać wy-  
 »datki pierwszych. Miejcie cudzoziemców dla han-  
 »dłu, Ilotów dla uprawy roli, a byt swój uczyn-  
 »cie zależnym od niewolników.

»W istocie prawa, wprowadzające równość mię-  
 »dzy obywatelami, uświęcają nierówność między

»ludźmi; jeżeli one utrzymały w kwitnącym sta-  
 »nie przez długie wieki Spartę, przez długie też  
 »wieki utrzymały ucisk miast Lacedemonii i nie-  
 »wolą Hellenów. Ustawy Likurga, dowodzące  
 »jego genijuszu w tém, iż je zastosował do nieob-  
 »szernego kraju, ze szczupłą ludnością, nieprze-  
 »chodzącą 10,000 mieszkańców według najnowszych  
 »poszukiwań; stałyby się głośnym dowodem obłą-  
 »kania prawodawcy, któryby je chciał zastoso-  
 »wać do narodu, złożonego z 24,000,000. Podział  
 »gruntów i porównanie fortun we Francyi ró-  
 »wnie jest niepodobnym, jak i zniesienie sztuk i  
 »przemysłu, których uprawa ma swe źródło w czyn-  
 »nym od natury unyśle Francuzów. Sam zamiar  
 »podobnej reformy obudziłby ogólne powstanie i  
 »wojna domowa niszczyłaby wszystkie części  
 »rzeczpospolitej; wszystkie nasze środki obrony  
 »od zuchwałych cudzoziemców wkrótceby upa-  
 »dły, a najstraszniejszy niwelator, śmierć unosi-  
 »łaby się nad miastami i wsiami. Sądziłbym, że  
 »chyba związek tyranów, nie bezpośrednio, lecz  
 »przez płatnych agentów, mógłby nam podać po-  
 »dobny systemat, obdarzający wszystkich równo-  
 »ścią w rozpaczy, w grobach, a rzeczpospolitę  
 »ogólnym zniszczeniem.»

Nalegał powtórnie Vergniaud o konieczne utrwa-  
 lenie wzruszonej własności i powstawał na opła-  
 kane skutki z jój pogwałcenia.

»Jeżeli konstytucya ma zapewnić społeczeństwu  
 »wszystkie korzyści, jakie ono otrzymało od na-  
 »tury; bez wątpienia, ona powinna dla swój trwa-

»łości zapobiedz przez mądre ustawy zepsuciu,  
 »które niechybnie musi nastąpić z nadzwyczaj  
 »wielkiej nierówności fortun; lecz jednocześnie,  
 »pod karą rozprzężenia samój społeczności, taż kon-  
 »stytucya powinna przyjąć własność pod wszech-  
 »władną swą opiekę. Człowiek połączył się z in-  
 »nemi i obiecał im swoją pomoc w obronie ich  
 »gruntów, jedynie w celu pozyskania od nich wza-  
 »jemnej pomocy dla zachowania pól uprawianych  
 »przez siebie. Zachowanie własności jest pierw-  
 »szym celem związku społecznego; skoro wła-  
 »sność nie będzie szanowaną i wolność upadnie.  
 »Uczynicie przemysł hołdującym głupstwu, czyn-  
 »ność — lenistwu, oszczędność — rozrzutności; na-  
 »łożycie na pracowitego, przemyślnego i oszczę-  
 »dnego potrójną tyraniją: niewiedomości, lenistwa  
 »i rozpusty »

Cudne, a pełne prawdy te słowa zaginęły wśród chaosu namiętności. Były one prawdziwym śpiewem łabędzim. Po upływie trzech tygodni dni 31-go Maja i 2-go Czerwca zagłuszyły ten głos wymówny, odzywający się po raz ostatni w wyrazach pełnych trafności i prawdy o wielkich społecznych i politycznych kwestyach. Odtąd pole było swobodne dla teoryi Robespiera, dla systematów Saint-Justa i szalonych podburzań Marata.

Bez wątpienia, badanie organizacyi społecznej, którą zamierzali narzucić Francyi ludzie, trzymający w swych rękach dyktaturę po upadku Żyrondistów, badanie ich zasad, ich celów i środków, używanych dla zastosowania tych zasad, jest przed-

miotem wielce ciekawym. Lecz o ile poszukiwania te są pełne interesu, o tyle są utrudnione prawie niezwykłymi przeszkodami. I rzeczywiście, cóż może być więcej ciemnym, zamglonym, sprzecznym od mów i pism tych ludzi, którzy tyle krwawych ofiar poświęcili bożyszczom swęj myśli.

Widzieliśmy jak Robespierre w 1792 r. odpie-rał czyniony jego stronnikom zarzut targnięcia się na własność, jak potępiał bezwarunkową równość i marzenia o Kommunizmie; i jednocześnie wkładał na społeczność obowiązek zapewnienia bytu wszystkim swym członkom za pomocą dostarczania pracy. Czyż nie jest to zestawieniem dwóch sprecznych z sobą zasad: osobistej własności i przeważnego panowania Państwa nad własnością obywateli. Robespierre w swém ogłoszeniu praw uczynił jeszcze jeden krok naprzód. Pozostawia on własność tylko imiennie; rozległość jęj, a nawet samo istnienie poddaje pod wolę prawodawcy i obciąża już i tak zależną, uszkodzoną osobistą własność potrójnym ciężarem: prawem pracy, podatkiem na biednych i progressyjnym podatkiem. Tym sposobem rzucił nasienie Kommunizmu i podał środki, użycie których przez niejakiś przeciąg czasu zapewnia Państwu zupełne pochłonięcie kapitałów i dochodów prywatnych. A jednak Robespierre nie był w stanie zdać sobie rachunku ze skutków swęj nauki. Na wzór Rousseau, którego teorią z zapałem się przejął, pochlebiał sobie, iż potrafi pogodzić dwie spreczne

zasady; i dla tego właśnie nie przestawał oburzać się przeciw Kommunizmowi i bezwzględnej równości, chociaż sam do nich dążył. Okazując wielką pogardę dla magnatów i bogactw, odpychał prawo gruntowe, nie tak przez uczucie sprawiedliwości, jak raczej przez pogardę dla darów losu i przez zapał dla skromnego życia starożytnych.

»Dusze pokalane! które szanujecie jedynie złoto« — odezwał się Robespierre, podając Konwencyi projekt ogłoszenia praw, »nie chcę dotykać waszych skarbów, jakkolwiek brudne źródła ich. Powinniście wiedzieć, że owe prawo gruntowe, o którym takeście wiele rozprawiali, jest li upiorem, utworzonym przez oszustów na postrach głupców. Bez wątpienia, nie trzeba rewolucyi, aby przekonać świat, że nadzwyczajna mierność bogactw jest źródłem wielu złego i zbrodni; lecz niemniej jesteśmy przekonani, że równość bogactw jest tylko mrzonką. Co do mnie, mniemam, że ona mniej nawet jest potrzebną dla szczęścia prywatnego, aniżeli dla publicznego. Więcej zależy na uczynieniu nędzy godną poszanowania, niżli na zniszczeniu bogactw. Lepianka Fabrycyusza nie ma czego zazdrościć pałacowi Krassusa.«

Robespierre dziwnie miesza różnorodne z sobą idee. Zalecał mierność, a równość dóbr ogłaszał za marzenie; lżył bogactwu, a bronił się z zarzutem, jakoby miał sięgać do jego skarbów; uderzał

w samo łono własności, a oświadczał dla niej swój szacunek.

Dla złagodzenia tych sprzeczności, trzeba było przynajmniej wyznaczyć pewne granice tym straszonym prawom, które Robespierre postawił przeciw własności, i które, jak potwór z otwartą paszczą, są gotowe ją pochłonać; lecz podobne prawa czyżby mogły być ograniczone jakimkolwiek zastrzeżeniem? Ogłaszając nieograniczoną pomoc, progressyjny podatek, prawo pracy; trzeba było koniecznie określić warunki i rozciągłość pomocy, granicę podatku, sposób wywiązania się społeczeństwa z zobowiązań względem pracowników niezajętych. Rzeczywiście, nie dość na czele konstytucyi wypisać świetne obietnice, zmusić społeczeństwo do uciążliwych zobowiązań się. O, nie! ważność i trudność przedewszystkiēm leży w znalezieniu środków dla wypełnienia tych praw, w połączeniu żywiołów nowēj organizacyi, któreby mogły wytrzymać teoretyczną krytykę i próbę praktyki. Robespierre powinien był wskazać jak zapobiedz: aby pomoc nie stała się podstawą hultajstwa, aby progressyjny podatek nie szkodził tworzeniu się kapitałów i nie zmusił do wysłania ich za granicę, aby prawo pracy nie pochłoneło bogactwa krajowego i nie zniszczyło prywatnego przemysłu. Powinien był wskazać, gdzie bez zbytniego powiększenia pożyczki i podatków można znaleźć źródła konieczne dla dostarczenia środków pracy tym, którzy ich potrzebują, dla zapłacenia tym, którzy się domagają zajęcia? Jak

każdemu w dniach, w których zabraknie pracy, dać zajęcie odpowiednie jego znajomościom? Zreszta, gdyby te wszystkie trudności były usunięte, pozostaje jeszcze pytanie, jak zużytecznie owoce pracy, dostarczonej przez Państwo? Jak uniknąć, żeby produkta, rzucone w obieg, nie stworzyły w innych miejscach nowego braku pracy, któryby się powiększał w skutek środków, właśnie użytych dla zapobieżenia przeciw niemu. Oto kwestye, rozwiązanie których powinno poprzedzić ogłoszenie prawa pracy. Nawet o ich istnieniu Robespierre się nie domyślał. Naprózno byśmy w jego długich i wymuszonych mowach szukali myśli praktycznej, sposobów zastosowania. On sądził, że dość wypowiedzieć piękne zasady, dość rzucić zimne antytezy o braterstwie i cnotcie. Kto może się pochłubić, iż zrozumiał cnotę, której on się czyni apostołem, a która w ustach jego jest jednym, a eszafod drugim niechybnym wynikiem założeń jego? Co może być mniej zawikłm, czczm od tych wyrażm, któremi on usiłuje ją określić?

»Żądamy, powiada, takiego porządku rzeczy, które-  
 »ryby wszystkie niskie i okrutne namiętności krę-  
 »pował, wszystkie zaś dobroczynne, szlachetne  
 »rozbudzał przez ustawy; gdzieby duma stała się  
 »chęcią zapracowania na sławę i służenia ojczy-  
 »źnie; gdzieby odznaczenia się wypływały z sa-  
 »mej równości; gdzieby obywatel ulegał urzędni-  
 »kowi, urzędnik — narodowi, a naród — sprawie-  
 »dliwości; gdzieby ojczyzna zapewniała byt ka-



»żdemu obywatelowi, a obywatel z dumą kosztował pomyślności i sławy swój ojczyzny; gdzieby »każden się doskonalił przez nieustanne starcie »się uczuć republikańskich i potrzebę zaśluzenia »na szacunek u wielkiego narodu; gdzieby sztuki »piękne były ozdobą wolności, która je uszlachetnia, a handel — źródłem bogactwa publicznego, »nie zaś obrzydliwym zbytkiem kilku domów.

»Chcemy zamienić w naszym kraju egoizm na »moralność, honor na prawość, zwyczaje na zasady, przyzwoitość na powinność, tyranią mody na »poszanowanie rozumu, pogardę nieszczęścia na »pogardę występku, zuchwalstwo na wyniosłość, »próżność na wielkość duszy, miłość pieniędzy na »miłość sławy, dobre towarzystwo na dobrych »ludzi, intrygę na zasługę, dowcip na genijusz, »blask na istną prawdę, ekliwość rokoszy na »wdzięk szczęśliwości, małość wielkich na wielkość człowieka, naród przyjemny, lekki i nędzny na naród wspaniałomyślny, potężny i szczęśliwy; jednem słowem wszystkie wady i zbrodnie »monarchyi żądamy zamienić na wszystkie cuda »rzeczpospolity » (1)

W tych sprzeciwieństwach wyszukanych symetrycznych wyrażen nie widziemy sensu praktycznego, jasności myśli, które powinnyby odznaczać

(1) Rapport o zasadach moralnej polityki, które powinny przewodniczyć Konwencyi narodowej w wewnętrznem urządzeniu rzeczpospolity, podany przez Robespiera w imieniu komitetu zbawienia publicznego na zebraniu 5 Lutego (17 Pluviöse) 1794 r. *Histoire parlementaire*, tom XXI, str. 269.

założyciela nowego porządku społecznego. Robespierre nie myślał o nadaniu Francyi niewzruszonych, praktycznych ustaw; on usiłował ję narzucić moralny kodeks, a raczj zmienić serce ludzkie. Lecz moralność ta była rozwiewnym ideałem, marzeniem o niepewnych formach. Nie rzucił on silną ręką żadnej nowej zasady, nie przywiązywał się do żadnej z tych, które przed nim były głoszone; gubił się jedynie w mistycznym godzeniu sprzeciwieństw, niemającym żadnej zgoła ważności. Jeśli w swych oświadczeniach na korzyść ludzkości i braterstwa trzymał się dogmatu chrześcijańskiej miłości, w praktyce za to oddalał się od niej przez krwawe ofiary, które wywoływał i tolerował. Raz zbliża się do ascetyzmu, wychwalając mierność i surowość życia starożytnych; lub ogłasza, że nie ma zamiaru rzeczpospolitę francuską weisnąć w formy spartańskiej, że nie narzuca ję ani surowości życia, ani zepsucia klasztorów. Polityczne, społeczne, moralne i religijne jego idee były niejasne, a raczj nie miał on żadnych idei; bo czyż uczucia nieokreślone, marzenia niepewne zasługują na to nazwanie? Potomność czyż może go pojąć, kiedy on sam siebie nie pojmował.

Saint-Just uczeń i wielbiciel Robespierrea rozwijał jego zasady, doprowadzając je do ostateczności. Był to nowy Ali nowego Mahometa (1),

---

(1) Wiadomo, że Mahomet w początkach swego zawodu, pytał zebranych czterdziestu Haszemitów: który z nich pomoże

Natchnienia Robespiera pod piórem fanatycznego ucznia przyjęły charakter więcéj bezwzględny, systematyczny. Oceniając jednak Saint-Justa li tylko z jego mów i oficjalnych raportów, trudno by było powziąć dokładne pojęcie o celu, do którego on dążył; lecz *Fragments sur les institutions républicaines*, znalezione w jego papierach i wydane przez Karola Nodier w 1831 r. wykrywają nam dążność jego myśli. Czy te *Fragments* zawierają żywioły systematu wspólnego jemu i Robespierrowi, czy może są wyrażeniem marzeń politycznych samego tylko Saint-Justa? Nie możemy stanowczo rozwiązać. Jednak jeżeli szczegóły należą do uczucia, wyższe natchnienie bezwątpienia pochodzi od nauczyciela, dla którego Saint-Just był ze szczególniejszą czeią.

Panującą myślą w tych *Fragmentach* jest także dążenie do gwałtownego zmienienia obyczajów narodu i poprawienia serca ludzkiego. »Gdy będą obyczaje, pisze w nich S.-Just, wszystko pójdzie dobrze, trzeba więc ustaw dla ich wskrzeszenia. »Do tegośmy powinni dążyć, a wszystko reszta »otrzymamy.....

»Jedynie Stoicyzm, który jest cnotą umysłu i duszy, może powstrzymać zepsucie rzeczpospo-

---

mu nieś jego ciężar, zechce być jego towarzyszem i wezyrem? Milezeli wszyscy. Ali za ledwo czternaście lat, pełen zapalu i fanatyzmu: „Proroku! zawołał, jam jest tym człowiekiem! Jeśli się kto odważy powstać przeciw tobie, ja wybiję mu zęby, wyrwę oczy, połamię nogi, rozszarpnię wnętrzności. Proroku! ja będę twym wezyrem.” Gibbon, tom X, str. 81.

»lity kupieckiej, w której brakuje obyczajów...  
 »Rząd Rzeczpospolity ma za zasadę cnotę, a w ra-  
 »zie przeciwnym trwozę.....

»Zakończyłbym życie puginałem w dniu, w któ-  
 »rym bym się przekonał, że naród Francuzki nie  
 »może mieć obyczajów słodkich, czułych, a nie-  
 »znających litości dla tyranii i niesprawiedliwości.»

Saint-Just rozwijał tę mniemaną moralną reformę z całą zaciętością miękkiego umysłu, z całą wściekłością fanatyzmu i zarozumiałości. Od Lipca 1792 r., myśli te z niewypowiedzianą gwałtownością zaczęły się burzyć w duszy jego. Zmuszony pozostać opodal od Paryża, gdzie partya republikańska nie oceniła go tak, jak sam o sobie trzymał, wyrzekł: »Nieszczęście, że nie mogę pozostać w Paryżu. Czuję w sobie coś, co by mię wyniosło nad wiek..... Boże! azaliż Brutus zapomniany z dala od Rzymu ma ginąć? Los mój jednak rzucony! jeżeli Brutus nie zabija innych, zabije sam siebie.... Jam wyższy od nieszczęścia..... Wy, którzyście mię nie ocenili, wszyscyście podli! Palma mego zwycięstwa jednak się wzniesie i być może zaćmi was wszystkich. Bezceni!.... wyrwijcie i pozrzyjcie me serce, staniecie się tém, czém nie jesteście — wielkimi!» (1). Wyrażenie to, płynące z obłąkania szalonej dumy, przedstawia nam człowieka 93 roku.

Jakąż drogą Saint-Just zamierza urzeczywistnić

---

(1) List Saint-Justa do Daubigny, *Histoire parlementaire*, tom XXXV, str. 271.

to wielkie odnowienie obyczajów? Jakież ustawy podaje dla zapewnienia go? Jakież były jego praktyczne widoki, środki wykonania? Czy szanuje własność, lub może dąży do Kommunizmu? Oto cośmy powinni zbadać.

Saint-Just otwarciej jak Robespierre przyjął systemat Platona o równości, o ograniczeniu fortun i prawo gruntowe.

»Żeby zreformować obyczaje, mówi on, trzeba  
 »zaspokoić potrzebę i interes, nadać wszystkim  
 »jakąś część gruntu .... Nie wierzę, aby wolność  
 »mogła być trwałą, jeżeli będzie można uzbroić  
 »nieszczęśliwych przeciw nowemu porządkowi  
 »rzeczy; a nie wierzę, gdyby nie było nieszczęśli-  
 »wych, jeżeli nie każdy będzie posiadał ziemię. Li  
 »tylko narod rolniczy jest cnotliwym i wolnym....  
 »Rzemiosło niezgadza się z godnością prawdziwe-  
 »go obywatela; ramie człowieka przeznaczonóm  
 »jest tylko do roli, lub do oręża. Gdzie są wła-  
 »ściciele obszernych majątków, tam są i biędni;  
 »nie się nie dokonywa w kraju gdzie są wielkie  
 »majątki.

»Człowiek nie jest stworzony ani do rzemiosła,  
 »ani do szpitalu, ani też do domów przytułku.  
 »Wszystko to jest okropnóm! Człowiek powinien  
 »żyć niepodległym, i mieć godną siebie żonę, zdro-  
 »we i silne dzieci. Nie potrzeba nam ani magna-  
 »tów, ani biędnych.

»Nieszczęśliwy jest wyższym od rządu i władz  
 »ziemskich, on powinien przemawiać do nich ja-  
 »ko pan..... Konieczną jest nauka, któraby te za-

»sady w życie wprowadziła i zapewniła pomyślny byt całemu ludowi.

»Bogactwo jest hańbą; zależy ono w karmieniu mniejszej ilości naturalnych, lub przysposobionych dzieci, aniżeli się ma tysięcy dochodu.

»Trzeba zniszczyć żebractwo, rozdzielając dobra narodowe między ubogich.»

Praca powinna być obowiązującą dla wszystkich. »Powinni wszyscy, pisze Saint-Just, pracować i wzajemnie się szanować..... Właściciel, mający więcej dwudziestu pięciu lat, a który się nie zajmuje żadnym rzemiosłem, i nie jest urzędnikiem, powinien uprawiać ziemię aż do pięćdziesiątego roku.»

Saint-Just prócz tego żąda obszernych publicznych majątków i dochodów w naturze. Produkta tych majątków mają być poświęcone dla zapomogi członków społeczności i dla ulżenia podatków ludowi w czasach trudnych. Dopuszcza on tylko dziedzictwo w linii prostej między braćmi i siostrami, wszelkie zaś poboczne sukcesy znosi na korzyść rzeczpospolity. Wydziedziczenia i zapisywania testamentem nie dozwala.

Oto jak Saint-Just określa małżeństwo: »Skoro się mężczyzna i kobieta kochają, są małżonkami. Mogą swój związek ukrywać, jeśli nie mają potomstwa; lecz skoro kobieta zastąpi, obowiązani są wówczas oznajmić urzędnikowi o swoim stosunku. Żaden nie może się sprzeciwiać skłonnościom swego dziecka, nie zważając

»jaką ma fortunę.» Oto powtórne uświęcenie bezprawia, kryjącego się pod maską bezpłodności.

Rozwód jest zawsze dozwolonym, a nawet obowiązującym, skoro pierwsze siedem lat są bezpłodne.

Wychowanie wspólne S.-Just uważa za konieczne. Dzieci do roku piątego należą do matki, jeżeli sama je karmi, później zaś do rzeczpospolity. Ulegają one dyscyplinie sroższej od spartańskiej.

»We wszystkie pory roku dzieci mają być ubierane w płótna, spać na matach osiem godzin. »Wspólnie są karmieni korzeniami, owocami, leguminami, nabiałem, chlebem i wodą. Mięsa mogą używać zaledwo po szesnastym roku.» W istocie, sposób bardzo właściwy dla utworzenia mieszkańców zdrowych i silnych.

Saint-Just nie zatrzymuje się na tém w swém naśladownictwie starożytności; on ją prześciga. Nadaje starcom prawo nadzoru, ustanawia cenzorów, donosicieli, pobierających sześć tysięcy franków rocznie, dla czuwania nad urzędnikami, robotnikami i dla zdawania rachunku przed ludem. Lud nie może być cenzorowany, ponieważ według teoryi Robespiera i Jakobinów, jest nieomylnym. na wzór Anabaptystów, poczytujących siebie za niemogących grzeszyć. Od dwudziestego piątego roku każdy jest obowiązany co rok w świątyni wymieniać imiona swych przyjaciół; kto zaś bez słusznej przyczyny zatai choć jedno imie, zostanie wygnany. Pierwszy dzień każdego miesiąca

będzie poświęcony na uroczystość jakiegokolwiek cnoty, abstrakcji moralnej i t. d.

Do tych prawodawczych projektów Saint Just dodaje uwagi ekonomiczne o podatkach, finansach i monetach, w czém okazuje zbyt mało znajomości. Monetę brzęczącą i assygnaty uważając za bogactwo, woła: »Iluż już powinno być bogaczy, »ponieważ w obrócie znajduje się cztery razy więcej assygnat jak przedtém!« A jednak w tym czasie Law, Quesnay, Turgot, Adam Smith, nakreślili prawdziwą teorią o monetach i kredycie.

*Fragmenta* Saint-Justa odznaczają się brakiem związku i pełne są sprzecznych twierdzeń. Na przykład, po założeniu, że jedynie rolnictwo jest godnym zajęciem wolnego narodu, domaga się, aby przemysł był protegowany, aby rzeczpospolita uszanowała sztuki piękne i genjusze. Ogłasza, że bogactwo jest hańbą, że nie powinno być ani bogatych, ani ubogich; a wzywa obywateli, aby poświęcili swe bogactwa dla publicznego dobra; a żąda, aby co rok w każdej gminie młodzieniec bogaty, cnotliwy, wskazany przez lud, zaślubił biedną dziewicę na pamiątkę równości. Widocznie, że przypuszcza ową nierówność fortun, którą piérwiéj obalał. Szczegóły te wykrywają nam radykalne sprzeczności, znajdujące się w łonie utopij tego rewolucjonisty.

Saint-Just przedstawia nam dziwną mieszaninę najsprzeczniejszych zasad. Mniema, że podtrzymuje własność, a niszczy ją przez prawo gruntuwe i przez swą dążność do bezwzględnej równo-



ści. Nominalnie uświęca małżeństwo i rodzinę; a znosi je, uprawniając potajemne nałożnictwo i rozwody, ścieśniając dziedzictwo, obalając dwie podstawy ojcowskiej powagi: prawo zapisywania testamentem i wpływ na małżeństwo dzieci. Przeciw indywiduów, z zależnym prawem władania, stawia Państwo, jako właściciela zagarniającego grunta i kapitały przez przywłaszczenia bocznych sukcesyj i przez utrzymanie niszczącego pauperyzmu rozdzieleniem swych dochodów między biednych. Tym sposobem wznosi budowę Kommunizmu. Nakoniec, ogłaszając wolność, zaprzysięgając nienawiść tyranii, zaleca czynności, bezpośrednio wypływające z woli człowieka, poddać pod despotyczne prawa, pod dozór publicznej cenzury. We wszystkiem u niego sprzeczność, nielogiczność; we wszystkiem brak uczucia rzeczywistości.

Powiadają, że Robespierre i Saint-Just mieli zamiar po odniesieniu zwycięstwa nad swemi nieprzyjaciółmi uspokoić trwogę, zaprowadzić porządek, uorganizować demokracją, utworzyć społeczeństwo. Gdyby oni otrzymali najwyższą dyktaturę, bezwątpienia usiłowałiby urzeczywistnić swoje nieokreślone utopije; lecz napotkawszy opór, jaki koniecznie musi wyzwać zastosowanie niepodobnego przedsięwzięcia, bez wahania wytoczyliby strumienie krwi. Jest to własnością dumy i fanatyzmu rozdrażniać się na widok przeszkód, przypisywać przyczynę trudności, wpływających z natury samego przedmiotu, nienawi-

ści i ztój woli, a dla ich pokonania używać gwałtu. Robespierre, Saint-Just i ich szkoły tém się odznaczali. Ich więc próby organizacyi byłyby torturą społeczeństwa, a ich pobłażanie—zwiększeniem cierpień. Jeżeliby los im dozwolił wyczerpnąć cały szereg niedorzeczności i ujrzeć własnymi oczami sprzeczność w praktycznych ich zastosowaniach, przyszliby nakoniec do zgody z samymi sobą, wyprowadziliby sami wniosek ostateczny, odszukali i wypowiedzieliby ostatnie swe słowo, którego nie przeczuwali jeszcze. Szczęściem Francya uniknęła tego okropnego doświadczenia. Lecz ponieważ każda nauka musi dojść do ostatecznego wniosku, każda zasada wydać swe owoce, partya więc Robespierra i Saint-Justa, zwyciężona i zmuszona cofnąć się w siebie, kończyła logicznie swą pracę w tajemniczych schadzках i w cichości więzień, które zapełniła. Szukała ona organizacyi, któraby odpowiadała zupełnie jój ideałowi i rozwiązała wszelkie sprzeczności; uczyniła ostatnią próbę w sprzysiężeniu Babeufa, wyrzekła ostatnie słowo w Kommunizmie.

Bezeczna i szalona partya Heberta i Chaumetta, która pod pozorem zniszczenia nieprzyjaciół rewolucyi wznowiła ogólną grabież i nową rzeź, a w imieniu wolności i rozumu nauczała rozpustę wyuzdanych obyczajów i grubego naturalizmu; partya ta musiała także zakończyć się na Kommunizmie. Żądała ona jedynie nasycić swe namiętności zwierzęce, swe nienawiści, swe ła-

komstwo; a nie miała żadnej idei, żadnego planu organizacyi. Gdyby jej się udało zniszczyć własność grabieżą, rodzinę,— rozpusztą i krzyżowaniem płci; społeczność byłaby zmuszoną wrócić do Kommunizmu zwierzęcego bez zasad, który, jak mniemają, poprzedził utworzenie się społeczeństwa. Robespierre, Saint-Just i jego szkoła dążyły do Kommunizmu mistycznego i teokratycznego, Hebertyści do Kommunizmu anarchicznego i ateistycznego. Oni przejęci materyalnemi naukami XVIII w. dążyli raczej do zniszczenia całej społeczności, nie zaś do urządzenia nowój. Dwie te partye, które wzajemnie się niszczyły w Marcu 1794 r. i 9 Thermidora (1) zupełnie różnemi drogami doszły do tejże ostateczności, musiały się z sobą zetknąć i obie utonęły w nauce Babeufa.

Jakże bolesnym, jak strasznie pouczającym jest widok ludzi, z sickierą w ręku przechodzących przez pokolenia, bez założonego celu, bez sumiennie wypracowanego planu reorganizacyi społecznej. Być może, iż oni poświęcili pewną liczbę ofiar swych mordów i kar z dobrą wiarą dla zbawienia ojczyzny, zagrożonej wkroczeniem cudzoziemców; lecz daleko większą liczbę oddali na ofiarę sektarskim nienawiściom, rywalizacyi doktryn, fanatyzmowi pojęć. A doktryny te je-

---

(1) W Marcu 1794 r. Robespierre i Saint-Just skazali Hebertystów na eszafod. Członkowie Komitetów, którzy byli sprawcami 9 Thermidora, po większej części wyznawali bezecne nauki Hebertystów. Później byli pokonani przez umiarkowaną Zyrondystowską reakcją.

dnak nie miały nic określonego; pojęcia— nic pewnego, stałego. Tak, krwawą ofiarę z ludzi składano marzeniom wyobraźni. Jeżeli już tak okrutne środki mają być użyte, od czego Boże uchwaj, dla odnowienia społeczeństwa; wówczas przynajmniej to odnowienie koniecznie powinno być jasnie określone, przystępne pojęciu wszystkich. Idąc po krwi strumieniach, nie godzi się czoła ukrywać w chmurach; ginąc dla jakiej sprawy, nie godzi się unosić tajemnicy do grobu i potomności pozostawić zagadkę. Takie poświęcenie się jest bezkorzystnym, zbrodniczym zabójstwem. Niektórzy mniemają, że uniewinnią zwyciężonych 9 Thermidora (28 Lipca), dowodząc, że oni jeszcze nie wyrzekli ostatniego słowa. Dziwne zaprawdę tłumaczenie! Jakby ostatnie słowo przewódców przeznaczeń ludzkości nie powinno być także pierwszym?

Konwencya, nim była wolną, energicznie walczyła z naukami, naruszającymi własność. 18 Marca 1793 r. ogłosiła karę śmierci na tego, kto by się osmielił wznowić prawo gruntowe. Po 31 Maja, chociaż uszczuplona w liczbie i ujarzmiona, nie przyjęła jednak teorii Robespiera i Saint-Justa. W ogłoszeniu Praw człowieka, umieszczonem na czele Konstytucji 1793 r., Konwencya określa własność jako: »prawo pozwalające każdemu obywatelowi używać i rozporządzać swém dobrem, swym dochodem, owocem swój pracy i przemysłu.« Sprawiedliwie oceniła prawa pracy i teorye bezwarunkowej równości, i ogłosiła tylko

równość w obliczu prawa. A środki gwałtowne i zaborcze, których to zgromadzenie używało, były mu albo narzucone przemocą, albo podyktowane straszną koniecznością obrony narodowej. Zgwałciło wprawdzie ono wielkie zasady, na których spoczywa społeczność, lecz ich nie zaprzeczyło. Uwolnione reakcją Thermidorzystów od przeważnego wpływu Jakobinów, natychmiast nanowo je ogłosiło, umieszczając w Konstytucyi III roku te pamiętne słowa: »od utrzymania własności zależy uprawa roli, wszelka produkcya, »każden środek pracy i wszelki społeczny porządek«. A tém silną ręką położyło prawdziwą zasadę demokracji. Dekret tego zgromadzenia o prawie gruntowém, jasność określenia prawa własności, troskliwość, z jaką usiłowało ono utrwalić to prawo w ostatnim swym prawodawczym akcie, widocznie okazują; iż to zgromadzenie czuło, że zaprzeczenie prawa własności było złowrogim celem fanatycznej partyi, despotyzmowi której tak długo musiało ulegać. Następne fakta dowiodą, że się w tém nie myliła.

### III.

#### SPRZYSIĘŻENIE BABEUFA.

Początek sekty *Równych*. — Babeufi Antonelle. — Sprzysiężenie. — Dawniejsi członkowie góry Konwencji łączą się z Komunistami. — Plany i systemata społeczne sprzysiężonych. —

Uwagi nad całością rewolucyi francuzkiej

Napróżno w dniach Prairial (Czerwca) krwawa republikańska partya usiłowała odzyskać u-

tracone panowanie. Ostatni jęj przywódcy zginęli w zamieszaniach, wynikłych z tego usiłowania; większa część drugorzędnych działaczy była uwięzioną i uzyskała swobodę zaledwo wówczas, kiedy Konwencya, przestraszona reakcyą royalistów w miesiącu Vendémiaire (Październiku), sądziła się zmuszoną szukać wsparcia od pozostałych terrorystów. W owym to czasie wzięło swój początek sławne owo sprzysiężenie, któremu Babeuf nadał swe imię. Uwięzieni Jakobini zaczęli szukać społecznej organizacyi, któraby ostatecznie urzeczywistniła ich teorye równości i wspólnego szczęścia; a zarazem dozwoliła niepowrotnie obalić to, co oni nazywali panowaniem bogaczy i wzbogaconych. Było to trocha zapóźno. Dotąd idee ich nie wychodziły po za sferę bankocetli, maximum, pożyczki przymusowej, rekwizycyi i podatku rewolucyjnego. Amar, były członek Konwencyi narodowej i były członek Komitetu bezpieczeństwa publicznego, zalecał jeszcze użycie tych środków dla oswobodzenia już przepłóionych kanałów od zbytku produktów i skierowania tego zbytku w miejscea, niedostatecznie zaopatrzone. Lecz głębsze umysły tęj partyi pojęły, że bankocetle byłyby środkiem zdzierstwa, którego by się siła przez samo użycie wyczerpała; że maximum upadnie w skutek nieczynności producenta i kupca, którzy chętniej zamkną warstаты i magazyny, a nie zechcą produkować i sprzedawać ze stratą; że pożyczka przymusowa, podatek wojenny, rekwizycya, gniotące bogatych,

są tylko czasowe; ponieważ musi nastąpić chwila, w której nie będzie można nic wziąć u tego, który już nie mieć nie będzie; wszystkie więc te środki podobne są do środków dzikiego, który dla zebrania owoców podcina samo drzewo. Inni organizatorowie zalecali podział gruntów, prawo o zbytkowych wydatkach, podatek progressyjny. I tu głębsi myśliciele po zastanowieniu się uznali także, iż i to są li chwilowo-uśmierające środki; że zostawienie, choćby nawet z pewnym ograniczeniem, nierówności fortun dozwoli bogaczom wyłamywać się z pod prawa i nie pozbawi ich zupełnie środków ujarzmiania i użytkowania z ludu. *Zniszczenie więc nierówności jest zadaniem każdego cnotliwego prawodawcy: oto zasada, przyjęta przez sektę, której członkowie nazywali siebie Równomi.* Sekta ta szukała środków urzeczywistnienia tej równości.

Pomiędzy więźniami był niejakiś Bodson szalony Jakobin, który, kształcąc swój umysł czytaniem *Kodeksu Natury* Morellego, wówczas przypisywanego Diderotowi (1), przejął zupełnie idee w nim rozwinięte. Wyłożył je Babeufowi, staremu także Jakobinowi i niektórym innym członkom partji, przywłaszczając sobie wyłączny tytuł patryotów. I nie miał trudności przekonać ich, że idee te są koniecznym wypływem zasady bezwzględnej równości. Z zapamiętaniem przy-

(1) Dzieło to, którego wiele wydań wyszło bez imienia autora, długo było przypisywane Diderotowi. Laharpe, który go zbijał, podzielał ten błąd.

jęli oni tę naukę i na chwilę się nie wabali uznać we wspólności dóbr i pracy kres doskonałości społecznego stanu i jedyny środek zapewnienia *wspólnego szczęścia*. Jednak pewna liczba wtajemniczonych, przyjmując bezwzględną teoretyczną doskonałość Kommunizmu, sądziła, że zastosowanie jego napotka nieprzewyciężone przeszkody i że na teraz trzeba się ograniczyć li na utworzeniu ustaw, stopniowo przyprowadzających społeczeństwo do doskonałej równości. Amnestya 3 Brumaire (25 Października) roku III wypuściła patryotów na wolność. *Równi* pośpieszyli z tego korzystać, chcąc przez to łatwiej przyprowadzić do skutku swą naukę. Utworzyli centrum zarządu, którego głównými członkami byli: Babeuf, Ph. Buonarotti rodem z Toskanii, stary Jakobin zażyły z Robespierrem, Antonelle, były członek Zgromadzenia prawodawczego i sprzysięgły trybunału rewolucyjnego, Sylvain Marechal, autor *Dykcjonarza Ateuszów*. Starano się na-przód utworzyć publiczne stowarzyszenie, któreby służyło za związek dla towarzystwa tajemnego, i działało na opinią mass, a zarazem pokrywało tajemne intrygi sprzysiężonych. I zawiązano je w Pantoenie, dokąd dawniejsi Jakobini, zebraли się liczniej jak kiedykolwiek. Konstytucya roku III, wówczas będąca w sile, nie dozwalała stowarzyszeniom odkrywać biór, mównic; tworzyli więc oni burzliwe grupy, do późna co noc wszyscy razem; a kończyli swe posiedzenia śpiewem swych żalów na śmierć Robespierra. Nie-



znacznie przyjęli charakter klubu, wybierali prezydenta, zaprowadzili mównicę i rozpoznawcze znaki; przekroczyli więc granice, wyznaczone stowarzyszeniom przez Konstytucyą. Tam, mówi Thiers, powstawali przeciw emigrantom i duchowieństwu, przeciw spekulującym na bursie, i pijawkom ludu, przeciw projektom banku, zniesieniu assygnat, i processom, wytoczonym patryotom.

W tymże czasie Babeuf, za pomocą swego dziennika *Tribun du Peuple*, rozszerzał swe nauki; rozwijał zasady *Kodeksu Natury* stylem, pozbawionym elegancyi i umiarkowania; ogłaszał, że osobista własność jest przyczyną niewoli, że społeczność powinna być *Kommuną* bogactw i pracy, i mieć za cel bezwzględną równość stanów i użytkowania. Podburzające arkusze tego dziennika podpisywał imieniem Cajusa Gracchusa.

Wówczas nanowo w całym świecie okazało się znaczenie teoryj, które, nie niszcząc własności zupełnie, chciały ją ograniczyć na korzyść równości. Rozdział, istniejący od początku w wydziale *Równych*, okazał się w całej sile, kiedy jedni przyjęli zasadę *Kommunizmu*, a inni systemat praw ograniczających. Antonelle wystąpił z systematem, sformułowanym w księdze *Praw Platona*, przeciw Babeufa, który podtrzymywał systemat, mający za pierwotny swój wzór *Rzeczpospolitę* także Platona. Zawiazała się interesująca polemika między temi przywódcami. Antonelle rozwinął swą opinią w dwóch listach, z których jeden był umieszczony w numerze 9 *Orateur*

*Plébéien*, drugi w 144 numerze *Journal des Hommes libres*. Gracchus Babeuf odpowiedział w swém *Tribun du Peuple*.

Zgadzał się Antonelle z Babeufem, że prawo własności było najnieszcześniejszym utworem naszej fantazy, przyznawał teoretyczną doskonałość Kommunizmowi, lecz nie wierzył w możliwość jego zastosowania.

»Jeżeli postannictwem Babeufa i mojem, woła  
»Antonelle, jest wyprowadzenie ludzi z błędu  
»o prawie własności, tośmy oba trocha zapóźno  
»się zjawili. Nieszczęsna ta ustawa bardzo gę-  
»boko puszcza swe korzenie i czepia się niemi  
»wszystkiego; nie podobna ją wymiszczyć u wiel-  
»kich zestarzałych narodów.

»Nie możemy więc mieć nadziei, żebyśmy mo-  
»gli otrzymać coś więcej nad pewien znośny sto-  
»pień nierówności fortun i prawa przeciw dumy  
»i chciwości.«

Po pochwałach teoretycznego Kommunizmu Antonelle dodaje: »Nic mówię przez to, żeśmy po-  
»winni dziś głosować za zupełném obaleniem wła-  
»sności i zaprowadzeniem wspólności dóbr. Bo-  
»byśmy musieli do tego dążyć przez zdzierstwo  
»i okropności domowej wojny. Straszne środki!  
»które zreszta mogłyby być właściwe jedynie dla  
»zniszczenia własności, nie będąc w stanie za-  
»pewnić nam wspólności dóbr. Bo gdzież rze-  
»czywiście znajdziemy cnotę i prostotę, tak ko-  
»nieczne dla otrzymania i zachowania naturalne-  
»go, prostego stanu, którego słodyczy nie może-

»my nawet ocenić.« (N. 144, *Journal des Hommes libres*).

Chociaż więc Antonelle wyznaje platonieczną miłość dla Kommunizmu, cofa się jednak przed pogwałceniem narodowych obyczajów i przed widokiem domowej wojny. Ostatni ten powód, przynoszący mu honor, podziwiamy w człowieku, który, wybrany we współzawodnictwie z Pache'm na kandydata merowstwa Paryża, przeniósł miejsce przysięgłego sędziego w trybunale rewolucyjnym nad ten urząd.

Babeuf obszernie odpowiedział Antonellemu. Dowodził, że nigdy nie jest zapóźno wywieść ludzi z błędu o prawie własności. Czyż potrzeba, mówił on, dla obalenia téj opłakanéj ustawy, aby czas okazał całe złoto, z niéj płynące? Czyż trzeba żeby lud, większość była odartą, ograbioną przez właścicieli, aby uczuła nakoniec ważność tych słów Rousseau »owoce są dla wszystkich, ziemia nie należy do nikogo«? Mniemają, że własność nie może być wykorzenioną między wielkimi narodami, które ją cierpiały przez długie wieki. Cóż więc, azali rewolucya nie dowiodła, że lud francuzki, będąc wielkim i starożytnym ludem, nie mniej dla tego jest zdolnym do głębokiej odmiany swéj organizacyi społecznej? Czyż od 89 r. nie zmienił on wszystkiego prócz jedynéj ustawy, własności? Po co ten wyjątek, jeżeli już uznano, że własność, przynosząca z sobą najohrzydliwsze nadużycia, jest najopłakańszym utworem naszéj fantazyi? Według Antonellego do zdobycia równo-

ści bezwzględnej prowadzi tylko jedna droga: rabunek i wojna domowa. Lecz czyż nie są rozbojem owe tysiące środków, przez które nasze prawa zostawiają pole nierównościom i upowazniają kilku do zdzierstwa licznego ludu? Azali wojna domowa jest okropniejszą nad tę, która panuje w istniejącem społeczeństwie; gdzie własność z każdej rodziny tworzy rzeczpospolitą odrębną, nieustannie pobudzaną do zdzierstwa innych przez bojaźń postradania własności i przez niepokój, by jej nie zabrakło na konieczne potrzeby? Tu Babeuf odwołuje się do autorytetu *Kodeksu Natury*, który ciągle przypisuje Diderotowi. Wsparty tą wyrocznią śmiało twierdzi, że dążąc do zdobycia równości, nie możemy się obawiać domowej wojny, podobnej do istniejącej w dzisiejszem społeczeństwie człowieka z człowiekiem, ludu z ludem. Dla dójścia do pogwałcenia praw natury nie lękano się nieskończonych wojen domowych; a dla czegożby miano się cofać przed *świętą i uszanowania godną* wojną, którejby celem było powrócenie tego prawa? Wprowadzenie Kommunizmu wcale nie jest utrudnione niezwykłymi przeszkodami; nie trzeba nadzwyczajnej cnoty dla przyjęcia porządku rzeczy, zapewniającego szczęście do *nec plus ultra*. Dalej Babeuf wyrzuca Antonellemu, iż żąda tylko czasowo-zaradczych środków, pół-środków; kiedy Kommunizm podaje stanowczy środek przeciw złemu, które uciska społeczność. Na koniec przywołuje go, by się połączył z 24,000,000

Erostratów, gotowych zburzyć bezecną świątynią, w której przynoszą ofiarę demonowi niedoli przez morderstwo prawie wszystkich ludzi. Oznajmia, że sam pracuje nad planem zastosowania, który rozwiąże wszystkie trudności, mogące się nadarzyć przy wprowadzeniu Kommunizmu i bezwzględnej równości.

Zdaje się, że ten wymówny ustęp przekonał Antonellego i skłonił go do zaprzestania wszelkiej opozycyi i do zgodzenia się na projekta przy siężonych.

Utworzono tajemny komitet bezpieczeństwa publicznego dla wypracowania nowej organizacyi społecznej i planu powstania. Nie zawsze też same osoby w skład jego wchodziły. Niektórzy w skutek osobistych nienawiści nie chcieli się naradzać wspólnie, ponieważ zwyciężona i przedsięwzięta partya terrorystów i w swój porażce zachowała całą swą wewnętrzną niezgodę, całą swą próżność, wszystkie swe urazy; inni się zaś usunęli, nie mogąc się pogodzić w zasadach. Zatrzymano się na konstytucyi 93 r., jako na punkcie zbioru dla dawnych rewolucjonistów. Przyjęto za podstawę dla nowego stanu społecznego zasady *Kodeksu Natury*, wykładane przez Babeufa; zajęto się utworzeniem manifestu powstania i organicznych dekretów kommuny. Babeuf, Sylvain Maréchal, Antonelle, Buonarotti, Darthé i kilku innych składali w owój epoce komitet powstania.

Wiadomo, że Dyrektoryat przestraszony potę-

gą, w jaką urosło stowarzyszenie Panteonu, kazał je rozwiązać; a Bonaparte, wówczas generał wewnętrznej armii, wykonał rozkaz i zapieczętował drzwi do miejsca posiedzeń. Komitet stronników Babeufa, dla dopełnienia, jak nazywał, oswobodzenia, zamyślał ostanowczym kroku. Ogłosił rozbiór nauki Babeufa i przyspieszył swoje przygotowania. Historycy rewolucyi francuzkiej opisali zadziwiającą organizacyą spisku. Wszystkie środki, jakie tylko mogą być w rękach spiskowych, były użyte: byli wyznaczeni agenci do przygotowania powstań w różnych okolicach i do zbuntowania wojska; podżegacze dla przebiegania kawiarni i miejsc publicznych, dla zgromadzania i przemawiania do tłumu. A broszury i tanie dzienniki w stylu cynicznym, przebiegając z rąk do rąk, rozszerzały ich naukę między klasą biednych. To wszystko tajemne towarzystwo oblekło łudzącą tajemniczością (1). Dla jednoczesności wybuchu, spiszek miał swe rozgałęzienia we wszystkich główniejszych miastach Francyi. Komitet tajemny wszedł w stosunki z byłymi Konwencyonistami Góry nie wybranemi powtórnie, a którzy ze swój strony chcieli przygotować powstanie. Po małych trudnościach nastąpiło po-

---

(1) *Histoire parlementaire*, t. XXXVII, str. 155. — Ph. Buonarotti. — *Conspiration de l'égalité dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu et des pièces à l'appui*. — Bruxelles. 1828, 2 tomy, in 8. — Jest to historia sprzysiężenia, opowiedziana przez jednego z główniejszych działaczy. — Buonarotti, który umarł w bardzo podeszłym wieku, zachował do końca swego życia zasady kommunistyczne.

rozumienic. Dla uspokojenia bojaźliwszych członków Góry, *Równi* zamieścili w rewolucyjnym manifestie artykuł, oddający publiczną i prywatną własność pod straż ludu. Było to czezą formą; nie myśleli oni wcale o wypełnieniu tego artykułu, skoroby im się powiodło. Liczba dawniejszych Konwencyonistów Góry, którzy się przyłączyli do spisku, doszła do 60. Pomiędzy niemi widziemy Amara, byłego członka komitetu bezpieczeństwa publicznego, Roberta Lindet, Javogues, Ricord, Laignelot, Choudieu, Feliksa Lepelletier i Drouet (1), który został wybrany do rady pięciuset. Zdaje się, że Barrère i Vadier nie wiedzieli nic o spisku. Pomiędzy naczelnikami wojennemi odznaczał się Rossignol, były generał Zachodniej armii; pod jego rozkazami miało pozostać 500 oficerów, usuniętych ze służby, po większej części należących do rewolucyjnej armii Ronsina. Wszystkie więc żywioły byłej fakeyi terrorystów znalazły się połączone w tém sprzyśnięniu.

Oto dokąd doszła partya Góry i Jakobinów. Zpomędzy jój członków, niektórzy jedynie w Komunizmie widzieli cel swych nieokreślonych teo-

---

(1) Feliks Lepelletier młodszy brat Lepelletier-Saint-Fargeau, który w Stycznu 1793 r. był zamordowany przez Párisa. Drouet zatrzymał Ludwika XVI w ucieczce do Varennes. Wybrany na przedstawiciela ludu do Konwencyi, był posłany na północ do wojska i tam został uwięziony przez Austryaków. Po długim i okropnym więzieniu, wspólnie z wielu innymi członkami Konwencyi uwięzionymi, został wymieniony za córkę Ludwika XVI, później Księżniczkę d'Angoulême.

ryj; inni, pozbawieni stałych idei, i logiczności, w nadziei że odzyszczą panowanie, przyłączyli się do Komunistów, którzy uważali ich za politycznych karłów, za narzędzie, którego się łatwo pozbędą po otrzymaniu zwycięstwa. Wprawdzie i oni sami także zamierzali oswobodzić się od swych sprzymierzeńców i sami jedni chcieli korzystać z powodzenia; lecz zapomnieli, że każda partya, łącząc się z egzaltowaną, odstępuje dla niej wszystkie korzyści. Taki jest zawsze los partyi ultra-demokratycznej! musi się zakończyć na Kommunizmie, lub być szczeblem do niego.

Środki działania sprzysiężonych były zadziwiające: 4,000 starych, niezachwianych Sankiulotów, 1,500 członków, byłych władz rewolucyjnych, 1,000 kanonierów, 500 oficerów, usuniętych ze służby, 1,000 rewolucjonistów, którzy z departamentów pośpieszyli do Paryża, 1,500 grenadyerów Ciała prawodawczego, 500 wojskowych więzionych, 1,000 inwalidów, nakoniec 6,000 ludzi, tworzących legijon policyi, złożony z dawniejszych sankiulotów, rewolucyjnych żandarmów i straży francuzkiej: ogółem 17,000 ludzi oswojonych z bronią tworzyło jądro, do którego mieszkańcy przedmieściów mieli się dołączyć. Zręczne i straszne zarządzenia miały towarzyszyć użyciu tych sił. Czytamy je w akcie powstania, znajdującym się między papierami procesu Babeufa. Na znak dany za pomocą dzwonu i odgłosu trąb, uzbrojeni obywatele i *obywatelki* powinni byli bezładnie się rzucić jednocześnie ze wszystkich punktów i po-



łączyć się pod wodzą *generatów ludowych*, odznaczających się trójkolorowemi wstęgami zdobiacemi ich czapki. Mieli oni zawładnąć magistratem, narodowym skarbem, listową pocztą, ministerstwami i wszystkimi publicznemi i prywatnemi magazynami żywności i wojennych amunicyj; strzedz rogatek i łożyska Sekwany; nie wypuszczać nikogo, a wpuszczać tylko kuryerów i powozy z żywnością. Przywłaszczyciele władzy ludowej: obie Rady i Dyrektoryat zostaną rozwiązane, a ich członkowie sądzeni przez lud.

Akt powstania głosił:

Art. 12. »Wszelki opór natychmiast będzie pokonany siłą; sprzeciwiający się zostaną wyniszczeni.» A zatem ci, którzyby kazali uderzyć, lub sami uderzyli na gwałt, wszyscy dyrektorowie, urzędnicy, deputowani, którzyby dawali rozkazy przeciw powstaniu, natychmiast zostaną skazani na śmierć.

Art. 14. »Żywność wszelkiego rodzaju będzie rozdawaną ludowi darmo na placach publicznych.»

Art. 17. »Wszystkie dobra wychodźców, spiskowych i nieprzyjaciół ludu bez zwłoki będą rozdane obrońcom Ojczyzny. Zastawy, jakie lud składał w lombardach, natychmiast będą mu zwrócone bez wynagrodzenia. Biędni zostaną zaopatrzeni w meble i pomieszczeni w domach, należących do spiskowych» (1). Spiskowemi nazwa-

(1) Inny projekt dekretu brzmi następująco: „Dyrekeya powstania, zważając, że lud był ludzony próżnemi obietnicami

no tu tych, którzy nie należeli do sprzysiężenia.

Art. 19. »Staranie o zakończenie powstania zostanie powierzonym zgromadzeniu narodowemu, dla utworzenia którego każdy departament wysła jednego demokraty, mianowanego przez zwolucyonizowany lud, na przedstawienie komitetu powstańczego.»

Tak to pojowali braterstwo i wolność wyborów stronnicy Babeufa.

Wiadomo, jakim sposobem ich projekta nie doszły do skutku. Grisel, oficer armii wewnętrznej, którego oni starali się wciągnąć w spisek, wydał go Dyrektoryatowi. Schwytyanych 21 Floreal (11 Maja) naczelników sprzysiężenia odesłano przed najwyższy trybunał, zasiadający w Vendôme. Napróżno Babeuf i Darthé, skazani na śmierć, usiłowali przez zabójstwo wymknąć się karze. Zginęli z fanatycznym męstwem. Pięciu z ich współników skazano na deportacyą, innych uwolniono dla braku dowodów. Ogłoszone w czasie procesu papiery, znalezione u przysięgłych, wykryły szczegóły organizacyi społecznej, którą oni chcieli narzucić Francyi. Pomiędzy niemi odznacza się manifest *Równych*, szalona odezwa, napisana przez Sylvain Maréchała, zachwalająca bezwzględną ró-

---

„mi, że czas już omysleć środki dla zapewnienia mu szczęścia, postanawia co następuje: Art. 1. Po powstaniu obywatele „biedni, którzy rzeczywiście mają złe pomieszkania, nie „wrócą do nich napowrót, lecz będą pomieszczeni w domach „spiskowych.”— Art. 2. Potrzebne meble dla wygodnego pomieszczenia sankiulotów, będą wzięte u wyżej wymienionych bogaczy.

wność i Kommunizm. »Żądamy równości rzeczy-  
 »wistej albo śmierci, woła Maréchal. Biada, kto  
 »się ośmieli sprzeciwić żądaniu tak wyraźnemu!  
 »Rewolucya francuzka jest tylko zwiastunem in-  
 »nej daleko większej, uroczystszej, a która będzie  
 »ostatnią.... Niech zginą wszystkie sztuki, byle-  
 »by nam pozostała rzeczywista równość.»

Autor ze wzgardą odpiera zarzut, czyniony *Równym*, a powtarzany odtąd przez wielu historyków, zarzut dążenia do prawa gruntowego. »Prawo grun-  
 »towe, mówi on, czyli podział gruntów był nie-  
 »ustanném życzeniem kilku żołnierzy bez zasad,  
 »kilku osad, idących za popędem instynktu raczej,  
 »jak rozumu. My dążymy do czegoś wznioślejszego, słusniejszego,— do wspólnego dobra, czyli  
 »do wspólności dóbr. Precz z osobistą własno-  
 »ścią gruntów! *Ziemia nie należy do nikogo* O-  
 »głaszamy, żądamy wspólnego użytkowania z da-  
 »rów ziemi. *Owoce ziemi są dla wszystkich.*»

Rozbiór nauki Babeufa, ogłoszony przez komitet powstańczy, jest wyznaniem praw *Równych*, wyznaniem wiary kommunistycznej. Do każdego artykułu tego rozbioru dołączono dowody, podające w treści rozprawy, któremi się zajmował komitet. Znajdujemy tam wszystkie dowodzenia, przez które Platon, Morus, Morelly, Mably i wielu innych pisarzy kommunistycznych atakowali osobistą własność. Za pośrednictwem tego dzieła rozumowania te zostały przekazane tegoczesnym Socyalistom. Oni jedynie rozwlekli powtarzają założenia i dowody Babeufa. Art. 1. kła-

dzie za zasadę że: »Natura dała każdemu człowiekowi jednakie prawo używania wszystkich »darów.« Okazaliśmy przy rozbiórce nauki Bristota fałszywość téj formuły, zawierającej zasadniczy błąd Kommunizmu. Inne artykuły są tylko dalszém rozwinięciem tego błędu. Dekreta ekonomiczne, przygotowane przez komitet powstańczy, miały urządzić organizacją nowego zarządu. Pierwszy dekret ustanawiał wielką narodową wspólność, obejmującą wszystkie dobra Państwa, gmin i domów przytułku i te, które powstały z konfiskaty; obalał prawo sukcesyi *ab intestat* i w skutek testamentu; przepisywał utworzenie wspólnych warstatów, zarządzanych przez obieralnych naczelników pod dozorem magistratu i upoważniał najwyższy zarząd do przenoszenia pracowników z jednego miejsca na drugie. Płody rolnictwa i przemysłu miały być składane w obszernych magazynach i rozdawane przez osobnych urzędników. Narodowa gmina zapewni każdemu ze swych członków mierny i skromny dobrobyt; na wzór Krety i Sparty urządzi wspólne uczty. Też dekreta znoszą zewnątrzny i wewnątrzny handel; dzielą obwód na okolice i wkładają na administracyą obowiązek pokrywania niedostatku jednej okolicy tém, co będzie zbywać w innéj. Administracya dostarczy gminom artykułów żywności i towarów zagranicznych przez zamianę z innymi ludami przedmiotów w naturze. Osobni urzędnicy będą czuwać nad transportem. Nie kaźden będzie posiadał całkowite prawo członka narodowej

gminy. Jedynie niezaszczytenci t $\acute{e}$ m prawem maj $\acute{a}$  p $\acute{l}$ aci $\acute{c}$  podatek; a op $\acute{l}$ aty zdwojone b $\acute{e}$ d $\acute{a}$  si $\acute{e}$  pobiera $\acute{y}$  w naturze na korzy $\acute{s}$ c $\acute{e}$  gminy. Opodatko- wani mog $\acute{a}$  nawet by $\acute{c}$  zmuszeni w razie potrzeby do wydania wszystkiego, co im zbywa z  $\acute{z}$ ywno $\acute{s}$ ci i przedmiot $\acute{o}$ w wyrobu. Zniesienie d $\acute{l}$ ug $\acute{o}$ w publi- cznych i prywatnych, zniesienie pieni $\acute{e}$ dzy, zabro- nienie sprowadzania z $\acute{l}$ ota i s $\acute{r}$ ebra zaka $\acute{n}$ cza sze- reg s $\acute{r}$ odk $\acute{o}$ w ekonomicznych. Wielka narodowa Gmina wzywa do siebie godnych obywateli i do- maga si $\acute{e}$  od nich zrzeczenia si $\acute{e}$  d $\acute{o}$ br na sw $\acute{a}$  ko- rzy $\acute{s}$ c $\acute{e}$ . C $\acute{o}$ z czeka tego, kt $\acute{o}$ ry nie us $\acute{l}$ ucha tak czu- łego wezwania? Dekret policyi pozbawia wszyst- kich praw politycznych tego, kt $\acute{o}$ by nie s $\acute{l}$ u $\acute{z}$ ył sw $\acute{e}$ j Ojczyźnie przez prac $\acute{e}$  u $\acute{z}$ yteczn $\acute{a}$  (1); to si $\acute{e}$  odnosi do tych tylko, kt $\acute{o}$ rzy  $\acute{z}$ yj $\acute{a}$  ze swych dochod $\acute{o}$ w. »S $\acute{a}$  to cudzoziemcy, m $\acute{o}$ wi dekret, kt $\acute{o}$ rym rzecz- »pospolita udziela go $\acute{s}$ cinno $\acute{s}$ ci.« W cz $\acute{e}$ m $\acute{z}$ e ta go-  $\acute{s}$ cinno $\acute{s}$ c $\acute{e}$  zale $\acute{z}$ y? »Cudzoziemcy s $\acute{a}$  pod bezpo $\acute{s}$ re- »dnim dozorem najwy $\acute{s}$ szego zarz $\acute{a}$ du, kt $\acute{o}$ ry mo $\acute{z}$ e »ich wygna $\acute{c}$  z mieszk $\acute{a}$ ń i pos $\acute{t}$ aci $\acute{c}$  do miejsc popra- »wy. Z $\acute{l}$ o $\acute{z}$  $\acute{a}$  oni pod kar $\acute{a}$  s $\acute{m}$ ierci w r $\acute{e}$ c $\acute{e}$  komi- »tet $\acute{o}$ w rewolucyjnych wszelk $\acute{a}$  posiad $\acute{a}$ n $\acute{a}$  bro $\acute{n}$ . »Najwy $\acute{s}$ zy zarz $\acute{a}$ d zmusi do ci $\acute{e}$ z $\acute{k}$ ich prac osoby »oboj $\acute{e}$ j p $\acute{l}$ ci, kt $\acute{o}$ reby dawały spo $\acute{l}$ ecze $\acute{n}$ stwu gor- »sz $\acute{a}$ c $\acute{y}$  przyk $\acute{t}$ ad brakiem ducha obywatelskiego, »pr $\acute{o}$ z $\acute{n}$ iactwem, zbytkiem lub rozpust $\acute{a}$ . Dobra ich

(1) Art. 3. „Prawo uwa $\acute{z}$ a za prace u $\acute{z}$ yteczne: prace rolni-  
„cze i pasterskie, rybol $\acute{o}$ wstwo i  $\acute{z}$ eglug $\acute{e}$ . Prace mechaniczne  
„i rz $\acute{e}$ czne. Handel drobny. Przew $\acute{o}$ z, wojn $\acute{e}$ . Nauczanie i nauki.”  
Literatura za $\acute{s}$  i sztuki pi $\acute{k}$ ne nie maj $\acute{a}$  tu miejsca.

»zabierze gmina narodowa. Podejrzani cudzoziemcy i aresztowane osoby będą wysłani na wyspy Margarita, Honore, Hyeres, Oleron i Rhe, urządzone jako miejsce poprawy i tam zmuszani do wspólnych prac. Wyspy te mają być obrócone w nieprzystępne.»

Czeka więc nadzór policyjny, rozbrojenie, prace przymusowe, odesłanie na samotne wyspy i konfiskata tych właścicieli, którzyby nie pośpieszyli poddać się pod zarząd kommunistyczny. Zaprawdę, byłoby daleko prościęj od razu postanowić ogólne wywłaszczenie; lecz *Równi* zapewne żądali uczynić przystęp do Komuny choć pozornie dobrowolnym; jak przebiegli rzymscy prawodawcy sądzili, że przymus nie znosi dobrowolnego zgodzenia się; tworzyli prozelitów, jak inkwizycya—nawracających się. Takie były plany Babeufa i jego współpracowników. Projekta ich organizacyi społecznej są wiernym powtórzeniem kommunistycznych utopij Morusa, Mablego, a przedewszystkiem Morellego, z którego dzieła czerpali swe doktryny. Uczucia ich, jak się zdaje, były natchnione przez dzieło: *Poszukiwania filozoficzne o własności i kradzieży*, przez ten zbiór namiętności nieprzyjaznych właścicielom; środki mieli także, jak i Anabaptyści, którym bez wątpienia nie ustąpiliby w okrucieństwach. Powodzenie ich byłoby hasłem do najokropniejszej wojny domowej, do napływu cudzoziemców i do zatracenia francuzkiej narodowości. Francya z osłupieniem dowiedziała się o tém okropnym sprzysiężeniu i długą, głę-

boką zachowała o nióm pamięć. Taż sama przyczyna wywołała uczucie, które w cztery lata później zmusiło Francją rzucić się w ramiona Bonapartego i poświęcić wolność dla bezpieczeństwa porządku społecznego. We zwycięzcy pod Rivoli i u Piramid, Francya widziała człowieka, który zamknął drzwi klubu w Panteonie.

Historya rewolucyi francuzkiej roztacza w nadzwyczajnych i oziarach obraz zastraszających skutków fałszywej zasady, przyjętej za podstawę dla urządzenia społecznego i politycznego. Mirabeau i Tronchet ogłaszali z mównicy Zgromadzenia konstytucyjnego, że własność jest utworem społecznym, niemającym podstawy w naturze; a społeczeństwu przyznawali najwyższe, nieograniczone prawo nad własnością jego członków. Lecz kierowani zdrowym rozsądkiem, ograniczali zastosowanie tej niebezpiecznej nauki tylko do równości w działach, do zastrzeżenia na korzyść dziedziców krwi (1). Z razu Robespierre z tego założenia wyprowadził bezwarunkowe obalenie prawa zapisywania testamentem; później zaś sprowadził własność do zależnego władania, co znajdujemy w jego ogłoszeniu Praw człowieka. Zalecał podatek progressyjny, podatek na biednych i prawo pracy. Dalej Saint-Just, wychodząc z tegoż punktu,

---

(1) Mirabeau i Tronchet srodze zblądzili, opierając równość działów i zastrzeżenie na korzyść dziedziców krwi na bezwzględniem prawie społeczeństwa. Równość działów jest skutkiem zasady rodziny. Co zaś do zastrzeżenia, rzymskie prawo uczy nas o duchu i początku jego.

marzył o obaleniu sukcesyi w pobocznój linii, o wygnaniu zbytku, o utworzeniu obszernych wspólnych posiadłości. Nakoniec Babeuf, a za nim reszta Jakobinów wyprowadzili z fałszywój zasady, założonój przez Mirabeau, ostateczny wniosek i ogłosili Kommunizm. Sprzysiężenie, przez nich zawiązane, jest początkiem i nagłym upadkiem partyi ultra-demokratycznój i przedstawia nam kończynę fatalnego urwiska, nad które ona była wciągnioną. O, gdyby ten przykład posłużył za naukę i oświecił umysły, dzielące z dobrą wiarą złudzenia, które tę partyą kołysały u kolebki. W polityce wszystko zależy od pierwszego błędu. W początkach zboczenia z drogi prawdy błąd zaledwo czuć się daje, lecz co krok się powiększa, a w końcu sprowadza nieuchronną zgubę. Naprózno bojaźliwi będą starali się powstrzymać, śmielsi pociągną ich za sobą. A jakże często pomyślność i niepodległość wielkiego narodu ginie wraz z nimi!

---



## ROZDZIAŁ XVI.

OWEN. — SAINT SIMON. — KAROL FOURIER.

Charakter nauk tych reformatorów.— Stosunek ich z Kommu-  
nizmem.— Myśl falansteru nie jest nową.— Wpływ tych utopij.

Szalony i rewolucyjny Kommunizm w sprzysię-  
żeniu Babeufa został zwyciężony; partya ultra-  
demokratyczna, upokorzona tą porażką i nieroz-  
ważnym wystąpieniem na polu Grenelle, widziała  
swych ostatnich dowódców wydanych egzekucyi  
wojennéj, lub wywiezionych w odległe kolonije.  
Powszechny wstręt do projektów demokratów kom-  
munistycznych, sprężystość rządu w ich karaniu,  
zdaje się, że na długo powinnyby odwieść zu-  
chwale umysły od nowych w podobnym rodzaju  
doświadczeń. I nastąpiło to, co miało miejsce  
po piérwszym wybuchu Anabaptyzmu. Utopija,  
wgnana z polityki, przyodziła się w togę nauki  
i religii, przyjęła postęć spokojny i postać nie-  
winną; dała początek racjonalnemu systematowi  
Owena, społecznym teoryom Karola Fouriera i  
wierze Saint-Simonistów.

Nie mamy zamiaru opisywać planów i życia  
tych reformatorów; wypełnił to z wielkim talen-  
tem jeden współczesny pisarz. Niech nam wolno

będzie przedstawić jedynie związek, istniejący między temi naukami i Kommunizmem, tą utopiją — matką wszystkich innych utopij.

Porównywając łatwo dostrzegamy tożsamości teorii Owena z Kommunizmem. Współpracujące stowarzyszenia założyciela New-Harmony (1) są prostém odtworzeniem kommunistycznych miast, których plany nakreślili nam Morus, Campanella, Morelly i Mably. Tu i tam przyjęto za zasadę obalenie osobistej własności, bezwzględną równość, wspólność dóbr, pracy i używania, zniesienie pieniędzy i jednakowe wychowanie. Owen przejął także u Morellego hierarchią powinności odpowiednią wiekowi i zniesienie wszelkiej zewnętrznej czei religijnej. Do tej teorii tak drogiej dla Kommunizmu, a która społeczeństwu przypisuje winę zepsucia człowieka, stworzonego dobrym od natury, przywiązuje się dogmat konieczności czynów ludzkich, a więc i nieodpowiedzialności za nie, na którym Owen opiera powszechną dobroć. Tęż samą naukę ogłaszali Anabaptyści pod hasłem niemożności grzeszenia. Systemat więc racjonalny, to mniemane nowe odkrycie, które we-

---

(1) New-Harmony była osadą, założoną w Zjednoczonych Stanach Południowej Ameryki przez Owena z małą liczbą Szkotów, przybyłych z nim razem. Wszyscy tam jednakowo byli opłacani, człowiek utalentowany narówni z prostym wyrobnikiem. Wkrótce, co musiało być koniecznym następstwem systematu Owena, zazdrość porodziła kłótnie, zniechęcenie, niedład i zakład zaledwo się opłacał. Później się dostał w ręce oszusta, Rappa, niemieckiego illuminata.

dług autora powinno rozpowszechnić terazniejsze i przyszłe doczesne szczęście, nie jest niczém więcej jak powtórzeniem starych błędów bezwzględnej równości i Kommunizmu, wyznawanych przez marzycieli wszystkich czasów. Tém dziwniejszą jest pretensya Owena do nowości, że ekonomiczne kombinacye jego racjonalnego systematu są li prostém powtórzeniem tych, o których zastosowanie Babeuf i jego stronnicy się starali. W szesnastcie lat po usiłowaniach partyi *Równych*, Owen podniósł szczęśliwy wyjątek w New-Lanark (1) do wysokości społecznego systematu.

Nauka Saint-Simonistów na pozór zdaje się nie mieć wspólnego z Kommunizmem; nie przyjmuje ona zasady bezwzględnej równości, od której Kommunizm poczyną, a na to miejsce podaje sławną formułę: każdemu według zdolności, każdej zdolności według jój czynów. Z urzeczywistnienia téj formuły płynie osobiste posiadanie podstaw pracy i produktów. Lecz zejdzmy w głąb tego systematu, a przekonamy się, że on jest li jedną ze zmian Kommunizmu. I rzeczywiście, sy-

---

(1) W Szkocji w Lanark Dale miał przedziałnią bawełny, do kąd zgromadzał i dostarczał zarobku wszystkim swym ziomkom, niemającym pracy. Wkrótce więc Lanark został stekiem pijaków, oszustów, złodziei. Zawiedziony w dobrych swych zamiarach, Dale chciał wszystko opuścić; natenczas Owen, zięc jego, wziął pod swój zarząd zakład z zamiarem zastosowania w nim swego systematu. Było to pierwsze jego wystąpienie, pracował z dziwną wytrwałością; a jednak Blanqui, gdy zwiedzał ten zakład, prócz pewnego porządku i czystości, nie znalazł w nim nic, coby mogło wróżyć długie trwanie jego.

Przyp. Tłómacza.

stemat ten zaczyna od wielkiego czynu wywłaszczenia, obala dziedzictwo i rodzinę; władzy, uznanej za nicomylną i nieodpowiedzialną, nadaje najwyższe prawo rozrządzania przedmiotami i osobami, co właśnie jest treścią Kommunizmu, od którego się różni jedynie przez swe prawo rozdziału kapitałów i produktów między indywiduami. Kommunizm przyjmuje najprostsze prawo, — prawo równości; Saint-simonizm właściwie nie przyjmuje żadnego, poddaje się dowolności jednego człowieka, woli przemysłowego papieża, zstępuje więc o jeden stopień niżej w despotyzmie. Nakoniec teorią swą o wolnej kobiecie, tém odnowieniem wszetecznych dogmatów Karpokratów i Anabaptystów, Saint-Simonizm otwiera drogę krzyżowaniu płci, które zawsze wpływało jako naturalny skutek z zastosowania zasady Kommunizmu. Nauka więc Saint-Simona, która pozorném swém przyjęciem wynagrodzenia proporcjonalnego zdolnościom i czynom trzyma się niby zasad, będących podstawą własności, w gruncie jest li jedną ze zmian Kommunizmu.

Karol Fourier ze wszystkich nowatorów, tworzących przejście od nauki Babeufa do rzeczywistego Socyalizmu, posiada najwięcej oryginalnego charakteru; oryginalność ta jednak więcej jest powierzchowną jak rzeczywistą, zależy raczej na formie, a nie na treści. W wielu głównych punktach swój nauki znajduje on swych poprzedników pomiędzy obrońcami Kommunizmu. Wiadomą jest podstawa jego systematu. Zaleca on utwo-

rzenie falangi t. j. połączenie do 2,000 osób obojczy płci i różnego wieku w obszernym zabudowaniu, zwanem Falanster, zajmujących się wspólną pracą rolniczą i przemysłową. Fourier zamiast prawa obowiązku, zwykle podawanego przez filozofów i moralistów za najwyższe prawo ludzkości, podaje prawo namiętnej atrakcyi; uważa za jednoznaczne cnotę i rokosz, moralne zło i boleść. To, co my nazywamy niemoralnością i występkiem, on uważa za prosty skutek przeszkód, jakie porządek społeczny z gruntu błędny stawia naturalnym i prawnym naszym namiętnościami. Gdyby zostawiono namiętnościom swobodę i nie przeszkadzano wolnemu ich rozwojowi, równowaga by się sama przez się zrodziła i człowiek by używał niezmiennego szczęścia. W tej teoryi o namiętności Fourier znajduje rozwiązanie przemysłowego zadania. Praca jest przykrą, odstręczającą jedynie, jak on mniema, dla swój monotoności i dla braku zgody zajęcia ze zdolnościami. W nowym porządku społecznym wszystkie powołania będą miały otwarte pole dla rozwinięcia swój czynności; krótkotrwała praca będzie największą rokoszą życia w skutek różnaitości zajęć i współubiegania się pracowników, walczących zręcznością i pośpiechem. Stosunki płci, będące tak często w naszym ucywilizowanym społeczeństwie przyczyną zamieszania i niepokoju, w nowym harmonijnym świecie będą oswobodzone od wszystkich przeszkód, które nadają im charakter fałszywy i nienaturalny. Małżeństwo i ro-

dzina pozostaną, lecz małżeństwo będzie złagodzzone wielożeństwem i wielomęztwem. Dzieci karmione i wychowywane w falansterze, mając zapewnioną swą przyszłość, nie będą ciężarem swym rodzicom, którym pozostanie li rozkosz z rodzicielstwa. Nie można się lękać, gdyby z przeludnienia pod podobnym rządem wyrodziły się niedostatek i nędza. Pożywny pokarm tych szczęśliwych mieszkańców, w których łakomstwo, podniesione do wysokości nauki, otrzyma nazwę gastrozofii; rozwinięcie żołądkowych zdolności i powszechna otyłość, konieczne następstwa podobnego życia; nakoniec wielożeństwo i wielomęztwo znniejszą, jak utrzymuje Fourier, tak wielką płodność kobiet, w skutek naszych wstrzemięźliwych zwyczajów i jednożeństwa.

Dotąd systemat falansteru odtwarza jedynie zasady Kommunizmu. Wspólność pomieszkania, życia i przyjemności, wspólna praca około roli i w warstatach, wspólne wychowanie dzieci, wszystkie te najważniejsze, według Fouriera, korzyści falansteru, znajdujemy w *Utopii*, w *Cité du Soleil* i w *Kodeksie Natury*. Nauka, przypisująca społeczeństwu przyczynę wszystkich wad i zbrodni pojedynczych osób, przedewszystkiem jest Kommunizmem. Morelly już nauczał o wyzwoleniu namiętności; w *Kodeksie Natury* i w *Traktacie Prawodawstwa* Mablego mamy wyłożoną teorią powabnej pracy. Obalenie wszelkiego prawa karnego i zaprzeczenie istnienia moralnego złego jest wznowieniem dogmatu Anabaptystów niemożno-

ści grzeszenia. Uświęcenie rokoszy jest utopistycznym epikureizmem, posuniętym do ostateczności. Nakoniec wielożeństwo i wielomeżstwo jest li tylko delikatnym wyrazem dla oznaczenia wspólności kobiet.

Jak Saint-Simoniści, tak i Fourier oddziela się od właściwego Kommunizmu jedynie w kwestyi rozdziału produktów. Przyznaje on kapitałom i talentom ich prawa, nie uznaje równoważności urzędów i pracy, odrzuca dogmat bezwzględnej równości. W falansterze kaźden zostaje wynagrodzony stosunkowo do natury i jakości pracy, do użytych zdolności i kapitału, wniesionego w stowarzyszenie. Tym sposobem Fourier zbliża się do systematu osobistej własności i tćm wybawia siebie od despotyzmu, o który się rozbiła teoria Saint-simoniistów. Lecz Faurier nie zrozumiał warunków wspólnego życia, uświęcił więc nieograniczoną wolność i anarchją; przeciwnie uczniowie Saint-Simona, doskonale je pojmując, starali się wprowadzić religijną dźwignią i uświęcić absolutną władzę jednego człowieka nad wolą i myślą wszystkich. Falanster i chwili nie mógłby istnieć ze swą zasadą emancypacyi instynktów i namiętności, ze swemi urzędnikami bez rzeczywistej władzy i siły przymuszającej, z zupełnem wygnaniem pojęcia o dobrem i złem moralnem, powagi i posłuszeństwa, z nieuznaniem innego prawa nad własne zachcenia, innego celu prócz własnej przyjemności i rokoszy. Zeby kiedy nastąpiło całkowite urzeczywistnie-

nie falansteru, a namiętności stowarzyszenia złożonego z dwóch do trzech tysięcy osób, były zostawione same sobie bez praw i wędzidła; rychło zamiast jedności ujrzelibyśmy najstraszniejszy bezład, zamiast czynności i bogactwa—lenistwo i nędzę z orszakiem nieznanym dotąd wad.

Utopija falansterska weale nie zasługuje dla swój głębokiej niemoralności na sąd tak pobłażliwy, jaki ją dotąd spotykał. Przyznają Fourierowi zasługę, iż pierwszy ogłosił formułę stowarzyszenia rolników i robotników, której przyszłość dla wielu głębszych nawet umysłów jest brzemieniem nadzieją. Nic błędniejszego nad to zdanie. Stowarzyszenie robotników nie tylko w teorii, lecz nawet w praktyce dawniejszém jest pomysłem. Bracia Morawscy, zachowujący własność osobistą, więcej się zbliżają do systematu stowarzyszenia, jak do Kommunizmu. W ciągu wielu lat w Auvergne istniały rodziny rolników, które, żyjąc w stowarzyszeniu, wspólnie uprawiały grunta. W wieku XVIII wielu pisarzy radziło na wzór tych stowarzyszeń i bractw morawskich, powtórnie zawiązanych przez Zinzendorfa, utworzyć stowarzyszenia z rodzin, posiadających zdolności potrzebne dla zajęć rolniczych, przemysłowych i artystycznych. Tak Faiguet w Encyklopedii (1), mówiąc o morawskich braciach, podaje podobny projekt, według którego kaźden sto-

---

(1) *Encyclopédie*, tom XXII, str. 245, wydanie Genewskie, 1779 r.



warzyszony powinien mieć pewny zarobek, a owocem swój pracy powinien według oznaczonego stosunku dzielić się z towarzystwem. Członkowie mogą w każdym razie odłączyć się od stowarzyszenia, unosząc z sobą swój zarobek. Mądre rozporządzenia miały nieustannie utrzymywać dobry porządek. Ani Faiguet, ani żaden twórca podobnych projektów nie dowodził, że prawa moralne powinny być zniszczone, namiętności uświęcone, rozkosze zmysłowe zalecane, prawa karne i władza polityczna zniesione. Nie wymagali oni od wspaniałomyślności prywatnych osób kapitałów dla roztrwonienia na kosztowne próby, ni też użycia publicznego skarbu dla rozszerzenia i zastosowania swych pomysłów. Przestawał każdy z nich na swobodnym i dobrowolnym połączeniu osób pracowitych i przekonanych o korzyści podobnego połączenia. Członkowie podobnych stowarzyszeń byli obowiązani pozostać uległymi zasadom religii i moralności, prawom cywilnym i politycznym; a środków do utworzenia i rozszerzenia swego zakładu szukać li we własnym dochodzie i pracy. Projekta w takich granicach nie sprzeciwiają się prawu. Nie dążył z nich żaden jednak do zastosowania swój teorii. Człowiek ma wstręt do życia wspólnego, a przewyciężyć go jedynie może za pomocą religijnego uczucia i egzaltacji mistycznego ascetyzmu.

Owen, Saint-Simon, Karol Fourier i ich pierwsi uczniowie odznaczyli się nauką, tehnącą pokojem; dla zapewnienia jój powodzenia wstydzili-

by się użyć siły, a dążyli do tego celu li przez przekonanie. Wpływ jednak tych nowatorów nie mniej jest zgubny. Oni się stanowczo przyczynili do rozpowszechnienia złośliwej krytyki podstaw społecznych, do zaprzeczenia im prawności i domagania się ich obalenia; wzruszyli moralne zasady; zamęcili pojęcia powinności; osłabili uszanowanie dla władzy i uczucie posłuszeństwa; wszystkim słabościom, wadom i zbrodniom dostarczyli pozornych dowodów i wygodnego usprawiedliwienia się. Nauki ich oddziaływały na społeczność, jako środek rozprzegający, tém straszniejszy, że działały zwolna, a niedostrzeżenie. Przyjdzie czas, kiedy te tajone nienawiści, niepodobne do urzeczywistnienia nadzieje, przez nich wywołane, zapalą się od podmuchu rewolucyjnego Kommunizmu i połączą się z jego wściekłą wszystko-niszczącą dążnością. Niestety prawie wszystkie partie, należące do mniejszości we Francji, starają się zapewnić zwycięstwo swym zasadom za pomocą siły. Zwolennicy nauki stają się natychmiast żołnierzami.

---

## ROZDZIAŁ XVII.

## CABET.—KOMMUNIZM IKARYJSKI.

Jak Cabet doszedł do Kommunizmu?— Złaje się, iż on pozostawia rodzinę.— Schizma w tym względzie.— Społeczne i polityczne urządzenia Ikaryi.— Zniesienie wolności druku.— Theophilantropija.— Rewolucya Ikaryi.— Stosunek jej z rewolucją Lutego 1848 r.— Stan przechodni od prawa własności do Kommunizmu.

Wykazaliśmy Kommunizm, kryjący się w łonie dwóznaczych systematów utopij Fouriera i Saint-Simona, którzy się starali pogodzić wręcz przeciwne zasady. Przeznaczeniem Cabeta było przeprowadzenie Kommunizmu do jego pierwiastkowej czystości i prostoty i przedłużenie łańcucha podań wiążącego Morellego, Mablego i Babeufa. Ciekawem jest badanie drogi, którą on postępował, nim utonął w obłędzie Kommunizmu.

W ciągu dziesięciu lat od 1830 do 1840 r. Cabet należał do najegzaltowańszej republikańskiej partji, która za naszych czasów otrzymała nazwę *Rzeczpospolity czerwonej*. Gwałtowne jego powstawanie przeciw istniejącemu porządkowi rzeczy ściągnęło na niego prześladowanie, które mogłoby uczynić z niego koryfuszem rewolucyi 1848 r.;

gdyby później nie miał winy, a raczej zasługi okaza-  
nia się bardzo logicznym; wyszedł albowiem z o-  
błądów, w których ultra-demokraci z taką przy-  
jemnością toną i jasnie sformułował następstwa  
Kommunizmu, których ci ostatni na próżno uni-  
kają.

Cabet czas wolny, jaki miał z przyczyny nie-  
szczęść sądowych, poświęcił napisaniu popular-  
nej historyi rewolucyi francuzkiej, tego panegi-  
ryku w czterech obszernych tomach po Jakobi-  
nach, Sankiulotach, po Górze, a nadewszystko po  
niepojętych bohaterach trwogi: po Couthon'ach, Ro-  
bespierr'ach i Saint-Just'ach. Nie mógł Cabet nie  
zauważać, że ci krwawi reformatorowie nie wy-  
powiedzieli nigdy wyraźnie celu dążeń swoich.  
Czuł on całą czezość szumną klassyczną papla-  
niny ludzi 93 r.; a podziwiając ich deklamacye,  
nie mógł jednak ukryć przed sobą, że one wyra-  
żały li tylko wrzące namiętności, uczucia nieo-  
kresłone, a nie podawały żadnej teoryi społecznej.  
Umysł Cabeta rzeczywiście jest logicznym i ostrym;  
jeżeli jako pisarz nie odznaczał się świetnością  
formy i nie posiadał sztuki użycia tego nawału  
wyrazów, za pomocą których zwykle ukrywają  
przed oślnionym czytelnikiem grubiańskie dwó-  
znaczności i potworne sofizmata; przynajmniej nie  
zwodził sam siebie i nazywał rzeczy ich wła-  
ściwém nazwaniem.

Cabet szuka planu organizaacyi społecznej, dla  
zastosowania którego wieley rewolucyonisci Gó-  
ry tyle ofiar poświęcili; usiłuje wynaleść owe

powszechne lekarstwo, którego tajemnicę tajemniczy Robespierre uniosł z sobą do grobu i rozpoznać skutki zasad, obleczonech w niejasną frazeologią kapłana Najwyższej Istoty. Będąc w tém usposobieniu, zaczął czytać *Utopiją* Tomasza Morusa (*Voyage en Icarie*, str. 547). Promień światła go oświecił, ujrzał w tém dziele rozwiązanie zadania, nad którym umysł jego się męczył, i znalazł w niem ostateczny cel usiłowań bohaterów historyi, którą nakreślił. Odtąd Cabet był Komunistą i miał odwagę za takiego się ogłaszać.

Bądźmy mu wdzięczni za jego otwartość, której bardzo wielu unika. Zwrót Cabeta do Komunizmu jest nowym dowodem dla każdego myślącego, jak silny wewnętrzny związek istnieje między tą nauką społeczną, a zasadami rzeszpolity ultra-demokratycznej. Kiedy inni słynniejsi i lepsi taktycy, idąc tą drogą, taili prawdziwy swój cel; Cabet wskazał ukryty w ich głoszeniach szkopuł, grożący społeczeństwu, a tém samym dopomógł w pracy tym, którzy usiłują powstrzymać społeczność od rozbicia. Na wzór Morusa i większej części utopistów, dążących jego śladem, Cabet przyjął formę romansu. Forma ta, jak on sądzi, jest najwłaściwszą dla rozpowszechnienia jego idei, dla pozyskania sympatyi kobiet, które uważa za najzdolniejsze do apostołowania, skoroby tylko szlachetne ich dusze przejęły się rzeczywistym interesem ludzkości. Naśladując Kanclerza Anglii, Cabet opisuje podróż przez wymarzone kraje, gdzie Kom-

munizm istnieje w całej swój pełni. Podróżny Morusa jest żeglarzem, filozofem, posiwiąłym śród burz; u Cabeta, dla łatwiejszego pozyskania względów czytelniczek, występuje młody, przystojny, zalotny lord angielski. Spółczesny apostoł Kommunizmu uważał za obowiązek »łączyć poważne z miłym, zabawne z tém co serio.«

Nie będziemy się zajmowali romantyczną częścią *Podróży po Ikaryi*, ani też ocenieniem jej literackiej wartości; zwrócimy jedynie naszą uwagę na poważniejsze idee. Pierwsza część dzieła poświęcona jest szczegółowemu opisaniu społeczeństwa Ikaryi. »Opiszemy, mówi w przedmowie Cabet, wskażemy wielki naród, urządzony w gminy; przedstawimy go czynnym we wszystkich możebnych położeniach; wprowadzimy naszych czytelników do jego miast, wsiów, na wieś do folwarków; wskażemy jego drogi, koleje żelazne, kanały, rzeki; wprowadzimy do dyliżansów i omnibusów, do jego warsztatów, szkół i do domów ochrony, w jego muzea, pomniki publiczne, teatru; ukażemy jego gry, uczty, zabawy, polityczne zgromadzenia; przedstawimy urządzenie pokarmu, odzieży, pomieszkania, umeblowania, małżeństwa, rodzinę, wychowanie, medycynę, pracę, przemysł, rolnictwo, sztuki piękne, kolonije; opiszemy obfitość i bogactwo, wytworność i wspaniałość, porządek i jedność, zgodę i braterstwo, cnotę i szczęście,—te nieomyślne skutki Kommunizmu.«

Nie pójdziemy jednak z Cabetem do wagonów, omnibusów i kuchni Ikaryi. Nie trudno w swęj wyobraźni przedstawić wszystkie cuda idealnego społeczeństwa. Stara to taktyka nowatorów; oni wiecznie usiłują pozyskać sympatyą popółstwa przedstawieniem mu zachwycającego widoku materialnego szczęścia. Cabet przynajmniej w opisanu szczęścia mieszkańców Ikaryi ograniczył się na wygodach i gastronomii; nie szedł za przykładem marzycieli, którzy uważali za powinność do przyjemności ziemskiego raju przyłączyć rokosze raju Mahometa. Ostróżność ta raczej moralna niż logiczna, była wypływem przezorności. Są uczucia, których nie można lekceważyć bezkarnie. Sofizmatami można łatwo skrzywić naturalny instykt sprawiedliwości, który zmusza nawet człowieka najmniej oświeconego do uszanowania w drugim prawa własności; lecz na szczęście bardzo mała liczba jest osób do tego stopnia zepsutych, któreby się nie oburzały na pogwałcenie praw wstydlivości.

Urządzenie Komun *Ikaryi* jest wierną kopiją urzędzenia *Utopii*, urzędzenia wyrażonego w manifestie *Równych* i w *Kodeksie Natury*. Państwo komunistyczne, według Cabeta, tak jak monarchya i rzeczpospolita, zdolném jest do różnych urzędzeń. Możemy go urzędzić z miastami i bez miast i t. d.... Nie dowodzi on zarozumiale, że odkrył najdoskonalszy systemat; Kommunizm, raz zastosowany na wielką skalę, może być zmieniany i doskonalony przez następne pokolenia.

(Przedmowa, str. 4). Cabet, jak Morus, Campanella i Morelly, żąda Kommunizmu z miastami.

Naokoło wspaniałego miasta Ikara, stolicy godnej uwagi przez swe ulice z żelaznemi drogami, kryte trotuary, tunele, wodotryski i t. d., rozsiadło się sto prowincjonalnych miast; a każde z nich także jest okrażone dziesięciu miastami gminowemi, znajdującemi się w środku równych prowincyj. Miasta te, wybudowane według wzorowych planów, urzeczywistniają pod względem czystości, wygody i wytworności najniepodobniejsze do prawdy marzenia architektów. Zakłady rolnicze nie mniej doskonałe w swym rodzaju zdołają i używają okolice. W tych wspaniałych zabudowaniach mieszkańcy Ikaryi wspólnie korzystają z darów natury i pracy, z praw i obowiązku, z zysku i ciężarów. »Nie znają oni własności, ani pieniędzy, sprzedaży ani kupowania; są równi pod każdym względem, prócz tego, w czem zachodzi absolutne niepodobieństwo. Wszyscy zarówno pracują dla rzeczpospolity, czyli kommu-nistycznego państwa; ponieważ rzeczpospolita zgromadza produkta ziemi i przemysłu, rozdziała je równo między obywatelami; ona ich karmi, odziewa, daje im pomieszkania, naukę i dostarcza wszystkiego co potrzebują, naprzód co konieczne, później co użyteczne, nakoniec co przyjemne, skoro tylko jest możliwe« (str. 99).

Widziemy więc, że Cabet rozwija jedynie zasadniczą maksymę Morellego: »każden obywa-



»tel jest człowiekiem publicznym, karmiony i utrzymywany kosztem publicznym.

»Rzeczpospolita, czyli państwo komunistyczne  
 »każdego roku określa wszystkie przedmioty, które  
 »re powinny być wydane przez ziemię, lub przez  
 »fabryki dla pożywienia, odzieży, pomieszkania  
 »i umeblowania ludu. Ona i jedynie ona każe  
 »wyrabiać swym rzemieślnikom w swych zakładach,  
 »ponieważ cały przemysł i wszystkie rękodzieła są narodowe,  
 »wszyscy robotnicy—narodowi; każe urządzać swoje warsztaty,  
 »wybierając zawsze najdogodniejszą miejscowość i najdoskonalsze  
 »plany, zakładając ogromne fabryki, łącząc je dla powiększenia  
 »korzyści. Nigdy się nie cofa przed żadnym wydatkiem  
 »potrzebnym dla otrzymania pożytecznego skutku; wybiera  
 »sposoby, jakie są najlepsze, spiesząc z ogłoszeniem  
 »wszystkich odkryć, wynalazków, udoskonalen; kształci  
 »licznych swoich rzemieślników; dostarcza im surowych  
 »materiałów i narzędzi; rozdziela między nimi pracę tak,  
 »aby zapewnić pomnożenie produkeyi; opłaca ich przedmiotami  
 »w naturze, a nie pieniędzmy. Ona to nakoniec otrzymuje  
 »wszystkie wyroby rękodzielne i składa je w ogromnych  
 »swoich magazynach dla późniejszego rozdzielenia między  
 »swych pracowników, a raczėj swe dzieci.

»I ta rzeczpospolita wszystkiém rządząca jest komitetem  
 »przemysłowym, reprezentacyą narodową, samym narodem.«

Dla ułatwienia rządowi wypełnienia, tak ko-

lokalnego przedsięwzięcia co rok tak, jak na wyspie Utopii, sporządzają się statystyczne wiadomości: obwodowe, prowincjonalne i narodowe. Handel zastępują publiczni urzędnicy, którzy zbierają i rozdzielają owoce rolnictwa i przemysłu.

Praca nie ma nic odstręczającego w Ikaryi. Cudownie rozpowszechnione maszyny uwalniają człowieka od wszelkiego męczącego wysilenia. Genijalne mechaniczne wynalazki pozwalają znieść wszelkie rzemiosła nieczyste i niezdrowe. W warsztatach, rządzonych przez wyborowych urzędników, według stałych ustaw, panuje doskonały porządek i karność. Ustawy wspólne wszystkim warsztatom, przyjęte przez narodowe Zgromadzenie, mają siłę prawa; szczegółowe zaś przechodzą przez głosowanie pracowników każdego rzemiosła. W tym ulu ludzkim niedbalstwo nieznanne. I jak mogą być tam próżniacy, kiedy praca jest tak »przyjemną dla mieszkańców Ikaryi, »kiedy lenistwo i próżniactwo między nimi jest »równie hańbiące, jak było kiedyś złodziejstwo?« (str. 102).

Wszystkie rzemiosła zarówno są szanowane, każdy je wybiera według swego gustu; jeżeli niektóre rzemiosła przypuszczają współ-ubieganie się, to przystęp wszysey mają wolny. Ci, którzy się odznaczają czynnością, talentem, umysłowością, zdolnościami, genijuszem, nie otrzymują większego materialnego wynagrodzenia od innych (tamże). »W istocie czyż wszystkie przymioty »nie są darem natury? Byłobyż sprawiedliwością

»karać jakimkolwiek sposobem tego, którego natura skąpiej obdarzyła? Czyż rozum i społeczeństwo nie powinno naprawić nierówności, pochodzącej od ślepego losu? Azaliż ten, którego zdolności czynią użytecznym, nie jest dostatecznie wynagrodzony przez zadowolenie, jakie ma stąd?.....« Mieszkaniec jednak Ikaryi, czyniący przez patryotyzm więcej, jak mu obowiązek nakazuje, pozyskuje szczególny szacunek, zasługuje na publiczne uznanie, a nawet na szacunek narodowy. Zreszta, wspólne i dobrze skierowane wychowanie, rozwija w każdym chęć stawania się coraz użyteczniejszym dla Rzeczypospolity. Cabet więc uważa poświęcenie się i współ-ubieganie się za dostateczną dźwignią produkcyjnej czynności. Zaprzecza, jak każdy Komunistą, konieczności bodźca osobistego interesu. Pod podobnym zarządem sam powab pracy będzie w stanie skłonić każdego do oddania się jej; bezkorzystnym więc i nierozsądnym byłoby narzucenie onęj za niezłomną powinność. A jednak Cabet ogłasza, że skoro Kommunizm zostanie całkowicie wprowadzonym, praca będzie obowiązkiem dla wszystkich. Napomyka o tém wprawdzie zlekka, jednym słowem; lecz myśl ta jest ostatnim wyrazem Kommunizmu, zawierającego w gruncie przymus i despotyzm. Wszyscy apostołowie Kommunizmu po nakreśleniu najświetniejszego obrazu szczęścia pod tym cudownym rządem, po odśpiewaniu hymnu na cześć równości, braterstwa, a nawet i wolności, kończą

zwykle skazaniem mieszkańców całemi massami do *prac przymusowych*.

Cabet więc w swym ekonomicznym systemacie wiernie powtarza *dane* swych poprzedników; zmienia jedynie wyrażenia, stosując je do postępu technologii i ekonomii społeczeństwa istniejącego. Nie mniej zupełne podobieństwo przedstawia systemat ten ze sławném urządzeniem pracy przez Louis Blanc'a. Podobieństwo to więcéj staje się uderzającém w skutek tożsamości wyrażeń. Tu i tam idzie o narodowe warstаты, zaprowadzone i zarządzane przez Państwo; w obudwóch systematach znajdujemy równość wynagrodzeń; a zamiast osobistego interesu, jako dźwigni czynności człowieka, wprowadzoną zasadę poświęcenia się sprawie publicznej. Podobieństwo to powinno naprowadzić na ocenienie prawdziwój wartości ustawy o narodowych warstatach, zalecanéj przez autora dzieła *Histoire de Dix ans*, którą się postaramy dokładnie ocenić w następnym rozdziale.

Chociaż Cabet wypowiedział prawu własności walkę na zabój, nie rzucił jednak klątwy na rodzinę. Przeraziła go nieubłagana logiczność Platona i Campanellego i wolał niekonsekwentność autorów *Utopii* i *Kodeksu Natury*. W Ikaryi więc zachowano i otoczono poszanowaniem małżeństwo; celibat zaś na wzór Sparty potępiono. Ponieważ nie ma tam posagów i sukcesyi, młodzi więc, mając największą swobodę, kierują się li osobistą przyzwoitością w wyborze towarzyski.

Mieszkaniec Ikaryi używa niezamąconego szczęścia w poźyciu małżeńskim. Nie ma i jednego przykładu cudzołóstwa, nałożnietwa a nawet słabostek; taka tam czystość obyczajów. Cudowna potęga Kommunizmu! Ona wyniszcza w sercu człowieka najgwałtowniejsze, najkapryśniejsze, niezém innym niepokonane namiętności.

Lecz zasady nie dają się tak obcinać. Napróżnoby się starano rozerwać łańcuch wyników, znajdują się zawsze umysły logiczne, myśliciele nieugięci, którzy go zwiążą na nowo. W łonie sekty ikaryjskiej u samej jój kolebki zjawiała się schizma. Zarzucano Cabetowi bojaźliwe oszczędzanie wstydlivych przesądów zapóźnionj cywilizacyi; ogłoszono wspólność kobiet, obalenie małżeństwa i rodziny, jako ściśle-logiczne następstwo jego nauki. *Humanitaire*, dziennik tej partyi, otwarcie wyznaje swe idee i utrzymuje: że prawdziwy Komunista powinien podróżować i bezustannie zmieniać żony, aby tém dokonać najzupełniejszego przemieszania rodu ludzkiego, aby uniknąć przywiązań osobistych i utworzenia rodziny, któraby niechybnie sprowadziła nienawistną własność. Tak Anabaptyści, opacznie tłómacząc myśl Apostoła Ś. Piotra, utrzymywali, iż trzeba mieć żony, tak jakby ich nie było. Zrazu Cabet odpowiedział, że idee dziennika *Humanitaire* może są i sprawiedliwe, lecz on je uważa za szalone, przynajmniej na obecny czas. Wezwany do stanowczj odpowiedzi, odrzekł z całą żółcią, rozbieirając jedynie kwestye stosowniejsze

do czasu. »Cóż więc, zawołał, azali Kommunizm  
 »nie może istnieć muić więcej przez długie lata  
 »z małżeństwem i rodziną, z zastrzeżeniem wszak-  
 »że, że one obalone zostaną, skoro konieczność  
 »tego stanowczo czuć się da. Małóż jest trudności  
 »z wprowadzeniem samój idei Kommunizmu? Nie  
 »jest że ona jedną z największych umysłowych  
 »rewolucyj? Azali myśl obalenia rodziny ułatwi  
 »przyjęcie Kommunizmu? O! przeciwnie, myśl ta  
 »najsilniej przestraszy przeciwników Kommuni-  
 »zmu! Czyż ona nie największe przedstawia po-  
 »dobieństwo z rozpustą i niemoralnością (tylko  
 »*podobieństwo*); czyż nie przeciw niej podnoszą  
 »się poważne i groźne hurra obrońców moralno-  
 »ści i wstydlivości? Czyż nie ta myśl zabiła Saint-  
 »Simonistów? Czy nie z tój myśli nieprzyjaciele  
 »Kommunizmu starają się korzystać, by go oczer-  
 »nić i spętać?» (1). Nakoniec, Cabet lęka się, że-  
 by ogłoszenie tak radykalnej nauki nie dostarczy-  
 ło oręża policji i sądownictwu przeciw Kommu-  
 nizmowi. Jakkolwiek szczerze mógł on chcieć  
 zachowania zasady małżeństwa i rodziny, nie powi-  
 nien był jednak, jak się zdaje, poprzestać na tak  
 nędznych dowodach, jakimi są niewczesność ich  
 obalenia i bojaźń policji.

Nie zatrzymamy się dłużej nad tём nieporozu-  
 mieniem, które nanowo odkrywa nam wszystkie  
 szkaradne skutki, płynące z zasady Kommunizmu;  
 a przystąpmy do politycznej konstytucji, wieńczą-

(1) *Réponse à l'Humanitaire*, 1841 r., str. 6.

cją ekonomiczną organizacją społeczeństwa Ikaryi. Interesująca ta konstytucya, rozwija najulubieńszy ideał demokratów; jest połączeniem konstytucyi, którą prawodawcy 93 roku chcieli obdarzyć Fraucyą, z miejskimi ustawami Północnej Ameryki.

Nadzwyczajne zgromadzenie narodowe, złożone z 2,000 członków, wybranych przez powszechne głosowanie, podzielone na piętnaście komitetów, z których także każdy dzieli się na liczne szczególne kommissye, posiada prawodawczą władzę w tém wszystkiém, co się tycze ogólnego interesu. Nie ma tam senatu, czyli konserwacyjnego ciała konstytucyjnego. Zgromadzenia prowincjonalne roztrząsają sprawy szczególne swojej prowincyi. Nakoniec wszyscy członkowie gminy tworzą początkowe zgromadzenia, na których się rozbiegają kwestye miejscowego interesu i te, które zgromadzenie narodowe przesęła na sąd ludu. Prawa corocznie setkami wychodzą z narodowego zgromadzenia. I nie dziwnego! Poważne to ciało prawodawcze nie tylko rozbiega kwestye polityczne, lecz nadto urządza najmniejsze drobnostki życia wewnętrznego, jako to: umeblowanie, pomieszkanie, odzież i szczegóły kuchni. Narodowa wykonawcza Rada, złożona z piętnastu członków i prezydenta Rady, ponieważ nie ma prezydenta rzeczpospolity Ikaryjskiej, posiada wykonawczą władzę. Ci ministrowie, czyli powszechni wykonawcy, mianowani są przez lud z potrójnej kandydatów listy, podanej od zgromadzenia

narodowego. Prowincye i gminy mają swoich szczególnych wykonawców. Niektórzy urzędnicy publiczni mianowani są przez zgromadzenia narodowe, inni przez powszechną Radę wykonawczą. Dyrektorowie warstatów, zbieracze i rozdawcy produktów rolniczych i przemysłowych obierani są bezpośrednio przez lud na rok tylko, po upływie którego muszą zdawać sprawę ze swego zarządu. Zreszta urzędnicy od najniższego do najwyższego nie mają ani straży, ani listy cywilnej, ani też pensyi. Są to prości rzemieślnicy, którzy bardzo często nie są wolni od pracy w warstatach. Naprzykład w czasie podróży lorda Cairisdal, tego Kolumba nowego świata, prezydentem rady ministrów rzeczpospolity był mularz. Nie można unieźniej pochlebiać klassom zmuszonym ręcznie pracować. Nie sądźmy jednak, żeby w Ikaryi władza była bardzo pożądaną. W istocie, jeżeli obywatele winni urzędnikom posłuszeństwo bez oporu, mają więc prawo zapożywać ich każdą razą przed sąd ludu.

Jakim sposobem urzędnicy z władzą godną śmiechu mogą utrzymać porządek? Odpowiedź prosta. Porządek nie może być nigdy naruszony, ponieważ w skutek szczęśliwego przywileju rządu komunistycznego nie ma tam partyj politycznych, niezgód domowych, rozruchów, ani żadnych spiszków. Nie ma tam spółubiegania się, zazdrości, nienawiści, chciwości, żadnych zabójstw, kradzieży, gwałtów; a więc sędziowie i ludzie prawa nieznani są w Ikaryi. Bo i do czegoż byliby po-



trzeźni, kiedy nie ma tam zbrodni do poskromienia, sporów do rozsądzenia. Zaledwo czasem zajdzie mała sprzeczka i tę przyjacielscy rozjemcy załatwią bystro.

Napróżno Cabet usiłuje pogodzić Kommunizm z zasadami politycznej nieograniczonej wolności. Despotyzm i przymus natychmiast się zjawiają pod swą najobrzydliwszą i najwyrachowańszą formą. Prawodawca Ikaryi zamierzył skępować sam nawet umysł. Wolność druku tam zniesiona; jest tylko jeden dziennik narodowy, jeden prowincjonalny dla każdej prowincyi, gminowy dla każdej gminy. One zawierają li protokoły narad zgromadzeń prawodawczych, wiadomości urzędowe i statystyczne tablice. Żadne rozumowania nie mogą być w nich umieszczane. Redaktorami są urzędnicy publiczni, wybrani przez lud, lub przez jego przedstawicieli. »Zaprawdę, mówi nowo-przyjęty do Ikaryi, wolność druku jest konieczną między arystokracją i w królestwach; tam ona jest lekarstwem na nieczne nadużycia. »Lecz jakże w niektórych krajach wolność dzienników jest kłamliwą i jakże strasznym jest lekarstwem!»

Wolność ta w Ikaryi jest zamieniona na prawo wniosku w zgromadzeniach ludowych.

W najlepszej z rzeczpospolit cenzura samowładnie panuje. Nikt nie może drukować dzieła, nie mając na to upoważnienia. Są jednak w Ikaryi uczeni narodowi, pisarze, poeci, artyści narodowi, pracujący w obszernych literackich i artysty-

cznych pracowniach także narodowych. Im rzeczpospolita każe pracować nad dziełami, które uważa za użyteczne. Tworzą oni arcydzieła na rozkaz. Historia powinna być także urzędową, napisaną przez historyków narodowych. Trybunał ocenia pamięć osób historycznych i wydaje nieodwołalny wyrok chwały, lub niesławy.

Językiem który z czasem zostanie powszechnym, jest język Ikaryjski. Na ten język przetłómaczono dawne dzieła, uznane za pożyteczne. Inne zaś dzieła są wzbronione. Wszyscy wielcy Komuniści zgadzają się na jedno. Cabet dąży śladem Mathiasa, palącego biblioteki w Münsterze, i Morrellego, zakazującego wszelkich nieprzyjaznych Komuniizmowi dzieł.

Uczniowie tych wielkich nauczycieli zaszli jeszcze dalej. Czyśmy nie słyszeli nowoczesnych Wandalów pijących na bratniej uczcie na cześć zniszczenia muzeów, uważając je za zbyt arystokratyczne. Czy boleść nie gniołła serc naszych na widok, jaki przedstawiały arcydzieła, sława malarstwa francuzkiego, oddane przez wściekłą ślepotę na pastwę płomieni? »Niech giną, jeżeli potrzeba, wszystkie arcydzieła, woła twórca manifestu *Równych*, hyleby nam pozostała rzeczywista równość!» O jeżeli szaleńcy w przyszłości mają gonić za urzeczywistnieniem tych słów, niech nam przynajmniej zostawią pomnikowe arcydzieła, przekazane przez przeszłość.

Nie dość, że Cabet przerabia język, literaturę, sztuki i nauki; poprawia on i religiję. Sobor, zgro-

madzony przez prawodawcę Ikara, skreślił nowe dogmata, które są treścią zastraszającej negacji. Katechizm Ikaryjski uczy, że jest Bóg, lecz Jego przymioty nie są nam znane; nie uznaje wcale Objawienia, a Biblia i Ewangelia są dziełem czysto ludzkim. Jezus Chrystus jest tylko człowiekiem, zasługuje jednak na pierwsze miejsce za ogłoszenie zasad równości, braterstwa i Kommunizmu. Co jest przyczyną moralnego i fizycznego zła?— Nie wiemy. Czy jest raj dla sprawiedliwych?— Winszuję tym, którzy weń wierzą. A piekło?— Ponieważ w Ikaryi nie ma tyranów, kryminalistów, występnych, nie ma więc i wiary w piekło, które byłoby zupełnie nieużyteczne. A jednak są kościoły i księża. Księża, koniecznie żonaci, są jedynie nauczycielami moralności, poradcami, przewodnikami, pocieszającymi przyjaciółmi. Są i kapłanki dla kobiet. Kościoły piękne i wygodne pozbawione są wszelkiego godła; tam się zgromadzają dla słuchania nauk moralnych i filozoficznych, i dla oddania wspólnej czei tajemnemu Stwórcy świata. Do najwyższego stopnia prosta cześć nie dozwala żadnych praktyk, żadnych ceremonij, któreby nosiły cechę przesądu, lub nadawały jakąkolwiek władzę kapłanom. Jest to prostém odtworzeniem czei rozumu i filantropii, tylko niższe od swego wzoru.

Wszystkie zreszta religije są zarówno tolerowane w Ikaryi. Rzeczpospolita udziela kościołom wszystkim sektom, które liczą dostateczną ilość wiernych. Cabet chce zgodnie z Morellym,

żeby do lat 16, lub 17 przed dziećmi, nie mówiono nic zgoła o religii. Prawo wzbrania nawet rodzicom nauczać dzieci o Bogu. A kiedy rozsądek ich dojrzeje, nie ksiądz, lecz professor filozofii rozwinię im wszystkie systemata religijne, by z wewnętrznego popędu wybrały dla siebie wyznanie. Oto poszanowanie wolności sumienia. Takie są ustawy polityczne, społeczne i religijne Ikaryi. Kraj ten, nim wywalczył te ustawy, długo cierpiał w skutek prawa własności. Cabet naucza nas, jaką drogą Kommunizm zniszczył prawo własności i część dzieła, w której on nam kreśli obraz tej wielkiej przemiany, jest najoryginalniejszą i najciekawszą.

Często w tém dziele i w innych artykułach Cabeta powtarza, że Kommunizm nie powinien i nie może być wprowadzony przez gwałt, że przyjęcie jego musi być skutkiem spokojnej propagandy i swobodnego przekonania; a jednak w Ikaryi Kommunizm odnosi zwycięstwo za pomocą gwałtownej rewolucyi; trudno więc wierzyć, żeby odezwy Cabeta, tchnące pokojem, były wyrażeniem szczerego jego przekonania, są one raczej obłudną maską. Przed opisaniem rewolucyi autor nam przedstawia wady byłej społecznej organizacji; domyślamy się, że idzie tu o tę żółciową krytykę nowoczesnej oświaty, sukcesywnie przechodzącą na Kommunistów od czasów Morusa. Własność, pieniądze, nierówność bogactw przedstawia nam jako przyczyny wszystkich nieszczęść ludzkich. Z tej skrzynki Pandory spadły

na świat: nędza, znikczemnienie klas niższych, proletaryat gorszy od niewoli, współubieganie się, bezład przemysłowy, zgubny wpływ machin, niesprawiedliwość, oszukaństwo, lichwa, przywłaszczenie, podstęp, złodziejstwo, zabójstwo, ojco-bójstwo, niezgody, nienawiść, processa, gry, namiętność, cudzołóstwo, nierząd, i t. d. i t. d. Nic niebrakuje temu wyliczeniu, skreślonym z całą goryczą, odznaczającą nowoczesnych apostołów braterstwa.

Daléj następuje krytyka byłéj organizacyi politycznéj t. j. reprezentacyjnój monarchyi. Monarchya, arystokracya, budżeta, zepsucie, obyczaje parlamentarskie, milicija mieszczańska, księża, bracia z Kongregacji Ś. Jana i Jezuici, przedstawiają obszerne pole dla deklamacyi autora.

Wybucho nakoniec rewolucya w Ikaryi w 1782 r. Po krwawéj wojnie na ulicach i barykadach, królowa Cloramide zostaje strąconą z tronu; wiarołomny minister Lixdox i jego spółnicy według zwyczaju wydani są sprawiedliwości narodowéj. Ikar, naczelnik opozycyi demokratycznój, bohater rewolucyi, zostaje mianowany dyktatorem. Wielki ten człowiek, któremu Ikarya winna dobrodziejstwo Kommunizmu, będąc synem furmana, długo sam furmanował. Wstąpił do stanu duchownego, po zrzuceniu sukienki duchownéj oddał się polityce; był potępiony przez arystokratyczne trybunały za to, że się ośmielił nazywać Jezusa Chrystusa najśmielszym rewolucyonistą i największym propagandzistą. Przez gruntowne ha-

dania wszystkich planów społecznej organizacyi, przez głębokie rozmyślania o nauce Jezusa Chrystusa, Ikar doszedł do uznania doskonałości Komunyizmu, dla którego pozyskał pomimo groźnych prześladowań licznych zwolenników.

Takim jest twórca Komunyizmu Ikaryjskiego. Cabet w czynach, które mu przypisuje, wiernie się trzyma systematu pochlebstw dla klas niższych. Rzemiosła ręczne u niego są warunkiem genijuszu politycznego. Widzieliśmy mularza prezydentem rzeczpospolity; oto woźnica — jej prawodawcą.

Ikar, skoro pozyskał władzę, otacza się natychmiast radą dyktatury i wydaje adres po adresie, dekret po dekrete. Rzecz dziwna! dekreta owe zdają się być wzorem tych, które rząd tymczasowy rzeczpospolity francuzkięj z tak piorunującą bystrością wydawał. Takie między niemi jest podobieństwo, że, jeślibyśmy nie wiedzieli daty wyjścia dzieła Cabeta, wzięlibyśmy historią rewolucyi w Ikaryi za parodyą rewolucyi pierwszych miesięcy 1848 roku. Sądźmy sami.

Natychmiast po rewolucyi Ikar wybiera ministrów i komisarzy dla rozesłania ich po wszystkich prowincyach. Tworzy mnóstwo szczególnych kommissyj, w których zasiadają liczni obywatele, jak zwykle z pośpiechem ofiarujący swe usługi.

Ogłasza adres, wcielający wszystkich bez wyjątku obywateli w gwardyą publiczną i powierza im oręż.

Ci, którym brakuje pracy, są płatni, uzbrojeni i odziani. (Ustawy gwardyi ruchomój).

Dekret składa z urzędów wszystkich, należących do zwyciężonej partyi. Adres wzywa arystokracją i mieszczaństwo do zupełnego poddania się. Wspaniałomyślny lud, mogąc szukać odwetu, przebacza im. Wszelki opór z ich strony byłby bezskutecznym, bo lud jakąbykolwiek ceną chce dążyć bez przeszkód do postępu. Dyktator zwołuje zgromadzenie narodowe, złożone z dwóch tysięcy płatnych członków, wybranych przez powszechne głosowanie. Wydaje odezwę do ludu, tłumacząc mu jego obowiązki elektorskie. Cała przewaga jest na stronie Ikar. Przejęty on jest uszanowaniem dla wolności wyborów; współcześni nasi dyktatorowie powinni go w tém naśladować.

Drugiego dnia Ikar z pięciu najpopularniejszych i najszanowniejszych pisarzy ustanawia Komissją odezw dla redagowania narodowego dziennika, *Biuletinu Rzeczpospolity*, który powinien być rozdawany darmo w wielkiej ilości. Odbywa wielki przegląd armii i gwardii ludowej, liczącej jak w stolicy, tak i na prowincyi pod orężem 200,000 żołnierzy i 2,000,000 obywateli w mundurach demokratycznych (1).

Nakoniec oddaje pod sąd Komissyi konstytucyjnej i narodu projekt *Rzeczpospolity demokratycznej*, mającej służyć przejściem do Kommuni-

---

(1) Przegląd i rozdawanie sztandarów 28 Kwietnia 1848 r.

zmu, którego wprowadzenie miało nastąpić za ledwo po pięćdziesięciu latach.

Oto główne podstawy demokratycznej republiki Cabeta. Nie narusza ona istniejących fortun, jakkolwiek są one nierówne; lecz w nabywaniu na przyszłość systemat, zmniejszając się nierówności i stopniowo powstającą równości, posłuży przejściem od dawnego systemu nieograniczonej nierówności do przyszłego systemu doskonałej równości i do Kommunizmu.

Wszystkie więc ustawy powinny mieć za cel zmniejszenie zbytku, polepszenie losu biednych i stopniowe wprowadzenie równości we wszystkim.

Budżet *będzie mógł nie być zmniejszonym* (cudowne wyrażenie »nie być zmniejszonym«), lecz posady i urzęda będą się różniły.

Nędza, przedmioty koniecznej potrzeby i praca nie będą wcale opodatkowane

Podatek od dostatku i zbytku będzie progresywnie wzrastał.

Zapłata robotnikom będzie określona, a cena przedmiotów koniecznych oznaczona tak, aby każdy mógł przyzwocie żyć z owocu swęj pracy i własności.

Najmniej pięćset millionow rocznie zostanie poświęconém dla dostarczenia pracy robotnikom i pomieszkania biednym.

Posiadłości ludowe, obrócone w miasta, wsie fermy, będą oddane biednym.



Na wychowanie i naukę nowych pokoleń sto millionów rocznie się przeznaczają.

Trwoniąc dochody narodowe, wielki Ikar rzuca millionami z łaćwością, właściwą tymczasowym dyktatorom. Bez wątpienia dla zasilenia téj rozrzutności ministrowie i bogacze, przeniewiercy byłego rządu, skazani zostaną na wypłacenie milijarda, dla wynagrodzenia ludowi za przecierpiany ucisk.— Oto sławny miliard, nałożony na magnatów.

W celu pomocy biędnym na wyspie Ikaryi oznaczają cenę produktów żywności, odzieni i pomieszkania; powiększają płatę, zapewniają robotę i publicznie rozdają żywność i pieniądze. Cło dla biędných, pożyczki i szczodre puszczenie bankocetli w obieg dostarczają rzeczpospolicie ogromnych summ, dostatecznych do pokrycia wszystkich tych rozchodów.

Kara śmierci zniesiona. Złoczyńcy, złodzieje, wszyscy więźniowie,— nieszczęśliwe ofiary arystokracji i magnatów, będą uwolnieni i przyjęci do armii i warstatów narodowych....

Nie będziemy się dłużej zatrzymywali nad tém opłakaném zboczeniem. Z tego, cośmy już powiedzieli, łaćwo możemy wnioskować o szczerości oświadczeń za pokojem przewodzczy Kommunizmu i o wartości środków, podawanych przez niego w celu zastosowania w wielkim narodzie swych szkodliwych nauk. Okup, nałożony na każdego właściciela, przygniatający podatek, przymusowe pożyczki, bankocetle, maximum, jedném słowem

zdzierstwo pod wszystkimi formami, trwonienie skarbu z całym swém bezprawiem: oto są niewinne i łagodne środki, któremi zamierza on utworzyć wspólne szczęście.

Czyż w demokratycznej republice, przedstawionej przez Cabeta, nie poznamy republikanicko-demokratyczno-socyalnej, która niegdyś zakrwawiła ulice, a o urzeczywistnienie której zwykle dobijają się namiętności, grożące porządkowi. Autor *Podróży po Ikaryi* skreślił wierny, całkowity obraz tej republikanicko-demokratycznej, przedstawił ją w rzeczywistym charakterze. W istocie, gdyby kiedykolwiek mogła ona być wprowadzoną w praktykę, służyłaby jedynie za przygotowanie czy szczebel do Kommunizmu.

Dotąd Cabet ograniczał się na opisanie i opowiadaniu, działał na imaginacyę, wiedząc dobrze, że u większej części ludzi szczególnie na nią trzeba wpływać. Lecz się na tém nie zatrzymuje, i owszem, tych, których nie potrafił pociągnąć świetnymi obrazami, stara się rozumowo przekonać. W ostatnich więc częściach swego dzieła za pomocą rozumowania i powagi przykładów z filozofii i historii stara się dowieść doskonałości Kommunizmu i odeprzeć czynione zarzuty.

Między filozofem Ikaryjskim Dinaros i inkwizytorem hiszpańskim, magnatem Antonio, zawiązuje się spór, odznaczający się pewnym porządkiem i jasnością, tak rzadkimi przymiotami u nowoczesnych Socyalistów. Trzeba Cabetowi oddać i tę sprawiedliwość, że z pewną otwartością

wyłożył teoryczne zarzuty czynione Kommunizmowi. Wszelkie usiłowania Dinarosa rozbijają się o zarzut niezgodności Kommunizmu z wolnością i o konieczność osobistego interesu, jako bodźca przemysłowej czynności. Obrońca organizacji Ikaryjskiej, zmuszony, uznaje że: »z Kommunizmu koniecznie płyną przymus i więzy, ponieważ głównem jego postannictwem jest tworzenie bogactw i szczęścia; a więc, aby społeczność mogła uniknąć strat, zaoszczędzić i podwoić produkcją rolniczą i przemysłową, musi skoncentrować, rozrządzać i kierować wszystkiemi; musi wolę i czynność wszystkich podbić pod swe prawo, zaprowadzić swój porządek i dyscyplinę swoją« (stron. 403). Cóżbyśmy mogli dodać jeszcze do tego. Postuchajmy mędrców: »mówią, że chęć wzbogacenia się, żądza bogactw, nadzieja ich nabycia, konkurencya, emulacya, a nawet i duma są duszą produkeyi. O nie, nie! W Ikaryi wszystko się tworzy bez nich....»

Oto zaprawdę przykład wyrokujący. Na podobne zarzuty i Morus także odpowiada: Tyś nie był w Utopii. Zwyciężony na tém polu, Dinaros wychwala równość i demokracya, za jedno je uważając z Kommunizmem. Rozwija z tego punktu powszechną historya narodów, okazuje postępy przemysłu i produkeyi, wspieranych rozwinięciem ustaw demokratycznych; zapomniał, że te postępy dopełniły się pod rządem własności i że czém ona była więcej szanowaną, tém postępy te były bystrzejsze, i kończy, podając utrwalenie Kom-

munizmu za ostateczny cel postępu ludzkości. Do historyi faktów Dinaros dołącza obraz doktryn moralnych i religijnych. Swoim sposobem przedstawia zdania prawodawców, filozofów i naczelnych pisarzy starożytnych i nowoczesnych; zaczynając od Confuciusza, Zoroastra, Likurga i Platona, przechodzi do Cousina, Guizota, Villemaina, Tocqueville i t. d. Według niego wszyscy oni są Kommuniści. Dość skreślić kilka wierszy na korzyść równości i demokracji, aby zostać zaciągniętym pod znaki Kommunizmu. W rządzie stronników Kommunizmu Cabet bez wahania się zalicza nawet pisarzy, którzy stanowczo powstawali przeciw tej nauce (1). Jezus Chrystus i Jego Apostołowie, Chrześcijanie pierwszych wieków i Ojcowie Kościoła, wszyscy wchodzi w tę dziwną mieszankę. Jest to jedno z ulubionych zadań Cabeta. Rozwija je w przedmowie, w wielu miejscach swego dzieła i kończy twierdzeniem, że Kommunizm a Chrystyanizm to jedno (2).

*Podróż do Ikaryi*, wyłączając niekonsekwentne utrzymanie rodziny, jest całkowitym przedstawieniem nauki Kommunizmu. Zgłębia w niej Cabet i wykłada utopije przedtem istniejące, zastosowu-

(1) Ze współczesnych zacytujemy przed innemi Lamennais, który w swém dziele *Du passé et de l'avenir du Peuple* gruntownie obala Kommunizm.

(2) Dla wykazania tego twierdzenia Cabet poświęcił jeszcze osobny tom pod tytułem: *Le Vrai Christianisme*. Jest to niewypracowana zbieranka tekstów z Pisma S., sfalszowanych w znaczeniu i dowolnie tłómaczonych.

jąc je do postępu, dokonanego w przemyśle i polityce. Autor *Podróży* nie ma zasługi wynalazcy, i nie rości pretensyi do niej;—nie zrywa on z przeszłością, a uważa siebie za przedłużyciela dawnych podań. Do jednego tylko oryginalnego utworu ma pretensyą,— do rządu przechodowego, mającego służyć za przejście wielkiemu narodowi od własności do Kommunizmu. Chociaż i ten rząd nie jest nowém odkryciem. Łatwo możemy widzieć głębokie jego podobieństwo z ideałem, za którym goniła ultra-demokratyczna rzeczpospolita od 1793 r. Cabetowi należy się li tylko sława zgłębienia i wykazania prawdziwego jego charakteru, i wyprowadzenia z niego ostatecznych wniosków.

Jaki wpływ na klasy robocze wywarła *Podróż do Ikaryi*? Według naszego zdania—wpływ przeważny. Bez wątpienia, między stronnikami Kommunizmu ikarskiego nie wielu znajdziemy głęboko przekonanych, gotowych iść za morza dla zastosowania tój utopii; lecz jakże wielu takich, którzyby chętnie poświęcili Francją dla swych doświadczeń i którzy zamysłają o urzeczywistnieniu w niej rewolucyi ikarskiej. Inni, cofając się przed szczerością wnioskowań autora, wolać raczćj zatrzymać się w pół drogi do Kommunizmu, i zgodzić się na przechodową organizacyą społeczną, uważając ją za ostateczny stan bardzo dogodny. Dzieło Cabeta, jak wszystkie podobne utwory, nie tyle jest zgubne przez ilość przekonań, które zjednało; ile przez nienawistne

uczucia, fałszywe idee, błędne nadzieje, skryte  
 żądania zaburzeń, które ono potrafiło wyrobić  
 w massach. Musiemy jednak się zgodzić, że ja-  
 sność i dokładność jego nauki czyni ją mniej  
 szkodliwą od nieokreślonych głoszeń zawiłych  
 pisarzy, którzy chociaż dążą do tegoż samego  
 celu, lecz nieświadomie, lub tając się z tém.

## ROZDZIAŁ XVIII.

## LOUIS BLANC. — ORGANIZACYA PRACY.

Louis Blanc jest prawdziwym Komunistą. — Rozbior dzieła *Organisation du Travail*. — Attaki przeciw własności, ukryte pod imieniem indywidualizmu. — Różnica między stanem przechodowym społecznym i stanem ostatecznym w systemacie Louis Blanc'a. — Stanem ostatecznym jest rząd komunistyczny. — Wpływ Babeufa na Louis Blanc'a. — Louis Blanc trzyma się Mablego i Morellego. — Tłómaczy on okropność wojen, zapalonych przez Socjalizm. — Na kogo spada odpowiedzialność?

W wypadkach i naukach, wyżój przedstawionych, widzieliśmy przejawiający się w całej pełni Komunizm. Ci, którzy probowali go zastosować, lub zachwalali w swych pismach, dążą ku założonemu celowi bez wykrętów, z rozwiniętym sztandarem. Wiadomo czego chcą i dokąd idą. Otwarte ich attaki przeciw porządkowi społecznemu mają przynajmniej zasługę szczerości. Kwestye jawnie rozbiegane nie obalamucą umysłów podejściem; a uprzedzone o niebezpieczeństwie społeczeństwo może z niemi walczyć, lub je powstrzymać. Lecz nie wszyscy są równie szczerzy. Gdy Komunizm, przedstawiony otwarcie, został odepehnięty przez zdrowy sąd publiczności, przyodział się wówczas

w zwodnicze formy, za pomocą których udało mu się obłąkać pewną liczbę umysłów. Powinnością jest naszą zedrzeć mu maskę i przybrane imię, a okazać go w całej nagości.

W pierwszym rzędzie nauk, zawierających w swém łonie Kommunizm przyodziany w niejasne wyrażenia, kładziemy naukę Louis Blanc'a. Dla okazania czego rozbierzemy ją treściwie. Najdokładniejszy wykład systematu Louis Blanc'a znajdujemy w jego dziele *Organisation du Travail*. Jego mowy w Luxemburgu są li tylko namiętnymi komentarzami; a inne dzieła, tylko w mniej dokładnej formie, wyrażają jednak zawsze też same idee, też same dążenia.

Na początku swego dzieła, Louis Blanc z żołącią krytykuje istniejące społeczeństwo, porównywa go do Ludwika XI, który na łożu śmiertelném usiłował jeszcze nadać swój twarzy pozory życia. Z przyjemnością rozwija przed czytelnikiem obraz pewnych miejscowych nędz i najszkaradniejszą statystykę występku i zbrodni. Przesadza, zatruwa fakta, tworząc z nich smutną mozaikę; a odpowiedzialność za nie zrzuca na porządek społeczny. Nie pytajcie go, czyż nieprzeznaczenie i złe prowadzenie się nie są bardzo często przyczyną nędzy; nie mówcie mu, że wady i zbrodnie są li skutkiem nieszczęsnego nadużycia wolności człowieka, czemu żadna społeczność nie jest w stanie zapobiedz. Odpowie on wam z Rousseau, że wszystko wychodzi z rąk Stwórcy doskonałym, że jedynie człowiek psuje dzieła Najwyższego, »ponie-



»waż przez bojaźń bluźnienia Bogu, mówi on, nie  
 »odważamy się utrzymywać, żeby ludzie rodzili  
 »się koniecznie złemi; chętniej wierzymy, że dzie-  
 »łło Stwórcy jest dobre, święte. Nie bądźmy be-  
 »zbożnemi dla uniewinnienia siebie, żeśmy się  
 »zepsuli.» We względzie wolności moralnej ucie-  
 ka się do wątpień Montaigne: »wątpią wielcy fi-  
 »lozofowie, aby wolność ludzka mogła istnieć  
 »w całym znaczeniu tego wyrazu; u biednych wi-  
 »dziemy ją wiecznie zmienioną i przytłumioną.»  
 (*Organisation du Travail*, str. 48).

Nie człowiek więc jest odpowiedzialny za swe błędy, lecz społeczność. Louis Blanc upornie się trzyma tego założenia: »Przez zepsucie natury  
 »ludzkiej, mówi on, tłumaczą wszystkie nasze nie-  
 »szczęścia, wówczas kiedy ich przyczyna leży  
 »w ułomności ustaw społecznych» (str. 179). Ta teorya, do której mieszkańce galer i skazani na eszafod tyle razy się odzywali w przysionku kryminalnego sądu, służy punktem wyjścia i podsta-  
 wą działań w wycieczce autora przeciw społecz-  
 ności. Wszystkie wady, wszystkie zbrodnie ma-  
 ją, jak on utrzymuje, za jedyną przyczynę nędzę;  
 a nędza jest skutkiem współubiegania się. Tu Louis Blanc powtarza przeciw współubieganiu się,  
 przeciw machinom i wielkim kapitałom dowody,  
 rozwinięte od trzydziestu lat przez Sismondiego  
 w *Traité d'Economie politique*, nie zważając  
 wecale, że prawdziwa ich wartość została wy-  
 świeconą przez stanowcze odpowiedzi.

Według swego zwyczaju autor z upodobaniem

wykrywa nadużycia, płynące ze spółubiegania się, przemilczając o jego korzyściach; a zamiast szukania sposobu zapobieżenia, lub przekrucenia tych nadużyć, rzuca klątwę na samą zasadę. Lecz spółubieganie się według niego, jest tylko jednym z przejawów powszechniejszej zasady, którą nazywa indywidualizmem. W indywidualizm więc trzeba uderzyć. Lecz cóż to jest indywidualizm, to źródło wszystkich nieszczęść, gniotących nas? Autor nie jasno się tłumaczy, lecz z dalszego ciągu jego dzieła dostrzegamy, że indywidualizmem nazywa on prosto zasadę osobistej własności. Na stu stronicach, które Louis Blanc poświęcił krytyce społeczeństwa, znajdujemy li tylko obszerniejszy wykład następnych ustępów Babeufa:

»Chociaż są tacy, którzy swoim jedynie wadom powinni przypisać nieszczęście, w jakim są pogrążeni; nie możemy jednak dla tego wszystkich nieszczęśliwych zaliczyć do podobnej klasy. Nie narzekają, że tłum rolników i rzemieślników żyje o chlebie i wodzie dla tego tylko, żeby bezecny rozpustnik używał dziedzictwa nie-ludzkiego ojca, a fabrykant millioner posłał materye i cacko po niskich cenach do krajów, dostarczających tym gnuśnym sybarytom perfum arabskich i ptaków z Fazanu. Żli nawet czyżbyliby takiemi, gdyby ustawy społeczne nie wciągały ich w wady i głupstwa, karząc za skutki namiętności, którą same rozwinęły.....»

»..... Nieszczęścia niewoli płyną z nierówności,

»którą wyrodziła własność. Własność więc jest  
 »największą plagą społeczeństwa, rzeczywistym  
 »występkiem publicznym.»

Wszystkie głoszenia Louis Blanc'a przeciw społecznemu porządkowi znajdujemy w tych słowach, wyrażone z większą energiją, jasnością i szczerością. Przypisywanie społeczności przyczyny wad, zbrodni i nędzy pojedynczych, uwolnienie człowieka od odpowiedzialności, potępienie zarządu przemysłu, wyklęcie własności, niczego tu nie brakuje. Autor *Organizacyi pracy* powtórzył też same myśli, tylko je przyozdobił teoryami politycznej ekonomii i danemi ze statystyki; wyraz *własność*, jaśnie wyrażający myśl, zamienił na *indywidualizm*, ukrywający ją. Lecz tam i tu treść taż sama.

Louis Blanc wskazuje nakoniec powszechne lekarstwo na nieszczęścia, których tak zastraszający obraz przedstawił. Środki przez niego zalecane pochodzą z tego samego źródła, co i krytyka; jedynie pochodzenie i dążność ich starannie są ukryte pod zwodniczymi wyrazami.

Autor z góry zapowiada, że porządek społeczny, którego zasady ma wskazać jest li tylko przechodowym. Główném zaś jego zadaniem jest oznajomienie z ostatecznym społecznym stanem, ku któremu, jak mniema, prowadzi ludzkość; lecz z tego, co powiedział, sami możemy dopełnić myśl jego. Oto w kilku wyrazach środki, jakie on podaje.

»Rząd będzie uważany za najwyższego sterni-

»ka produkcji, a dla wypełnienia tak trudnego zadania będzie posiadał ogromną siłę.» Widziemy już kiełkujący despotyzm. Idźmy dalej:

»Rząd ustanowi pożyczkę, wyłącznie przeznaczoną dla tworzenia społecznych warstatów w najważniejszych gałęziach narodowego przemysłu. Państwo darmo, bez procentów dostarczy kapitałów warstatom. Przepisy, mające siłę i moc prawa, będą rządziły warstatem.»

Szczególném posłannictwem narodowych warstatów każdej gałęzi będzie niszczące współubieganie się z odpowiednimi prywatnemi warstatami, w celu całkowitego ich pochłonięcia. Współubieganie się zostanie więc zniszczone przez samo współubieganie się. Oto społeczna homeopatyja. Kapitałiści, powierzający swe kapitały narodowym warstatom, otrzymają prawny procent, lecz nie będą mieli udziału w korzyściach. Wszystkie narodowe warstaty jednej gałęzi, znajdujące się w okręgu, będą stowarzyszone z sobą i połączone, jako pomocnicze, z wielkim centralnym warstatem. Obieralni naczelnicy prac będą niemi zarządzać pod dozorem Państwa. Płaca będzie jednakowa; widoczne zaoszczędzenie i niezaprzeczoną doskonałość wspólnego życia wkrótce ze stowarzyszenia pracy utworzą dobrowolne stowarzyszenie potrzeb i przyjemności. (1)

Rolnictwo będzie pod podobnym zarządem. »Po wszechnie uznano, mówi autor, nadużycia, pły-

---

(1) *Organisation du Travail*, str. 104.

»naące z pobocznych sukcesyj; zostaną więc one »wzbronione, a wartość, im odpowiadająca, będzie »uznaną za własność wspólną i nieprzedawal- »ną» (1). Własność ta będzie powierzona zarzą- dowi narodowych warstatów. Dla dopełnienia sy- stematu ustanowi się także związek między ró- żnymi gałęziami przemysłu, jaki ma istnieć mię- dzy wszystkimi warstatami jednej gałęzi.

Oto systemat Louis Blanc'a. Poprobujmy utwo- rzyć sobie dokładną ideę nowego porządku spo- łecznego, jakiby musiał z zastosowania tego sy- stematu koniecznie wypłynąć.

Oto ujrzymy wielki narodowy warstat dla ka- żdój gałęzi przemysłu, okrążony przez pomniejsze pomocnicze, usiłujący przez systematyczne współ- ubieganie się przywieść do bankructwa prywatne warstaty, aby je nakoniec ostatecznie pochłonać. Z drugiej strony ujrzymy nieustannie powiększa- jące się narodowe grunta, uprawiane przez sto- warzyszenia narodowe, i wiodące także konkuren- cya z rolnictwem prywatnem. Wszystkie te pra- cownie, stowarzyszone z sobą przy równej płacy i wspólném życiu, utworzą obszerną gminę, któ- rój zarząd ogólny i szczegółowy każdej gałęzi zo- stanie powierzony obieralnym rządcom. Po nad tém wszystkiém Państwo, rząd zachowa przy so- bie administracyą niknących szczytków byłego społeczeństwa i jednocześnie będzie prawodawcą i najwyższym rządcą warstatów, a raczój wiel-

(1) *Organisation du Travail*, str. 115.

kiego narodowego warstata. Dla wypełnienia tak trudnego posłannictwa rząd będzie posiadał, według wyrażenia autora, ogromną siłę.

Nie będziemy wykazywać całej niesprawiedliwości i niepraktyczności tego pomysłu. Obciążając była społeczność pożyczką dla dostarczenia kapitałów kilku *robotnikom*, tworzymy potworny przywilej dla tych robotników, ograbiamy massy na ich korzyść. Zgubna, a wspomagana kapitałami darmo otrzymanywanemi, konkurencya z prywatnym przemysłem i wymuszona kapitulacya tego przemysłu pod warunkami, jakie Państwo poda, czyż nie jest najobrzydliwszém zdzierstwem? W gruncie więc każdego systematu znajdujemy gwałt, pomimo zdolności autora, z jaką go stara się ukryć, pomimo słodyczy, z jaką przedstawia przejście z dawnego do nowego porządku społecznego. Przypuśćmy nakoniec, że narodowe warstaty spełniły przeznaczenie, dla którego były urządzone; że w skutek konkurencyi, zniszczyły, pochłonęły prywatny przemysł. Pomińmy to wszystko, a zatrzymajmy się nad owym ostatecznym stanem społeczeństwa, do którego Louis Blanc nas prowadzi, chociaż nie głosi tego.

Łatwo go sobie przedstawimy. Nie będzie on niczém więcej, jeno uogólnionym narodowym warstatem.

Przemysł prywatny zostanie zniszczony; wszystkie jego środki pracy i jego kapitały—pochłonięte przez warstaty narodowe z zobowiązaniem się wypłacania niektórym dawnym właścicielom pewne-

go procentu; jeżeli rząd nie zatrzyma i téj należności, korzystając z ogromnej siły sobie powierzonej.

Wszystkie grunta, jako własność wspólna, będą uprawiane przez zakłady narodowe. A ponieważ warstwy narodowe tak przemysłowe, jak rolnicze, będą wzajemnie stowarzyszone; wszystkie więc grunta, wszystkie kapitały przejdą w posiadanie obszerniej narodowej gminy. Wszyscy obywatele, będąc członkami wielkiego narodowego warstwu, mają pobierać równą płacę i wieść życie wspólne. Lecz wkrótce równość płacy ustąpi miejsce nowiej zasadzie, należącej do szeregu praw, mających rządzić ostatecznym społeczeństwem: każdy będzie pracował odpowiednio swym siłom, a zostanie wynagrodzonym według swych potrzeb. Formuła ta bez wątpienia oznacza, że płaca pieniędzmi będzie zamienioną na wydzielanie produktów w naturze. Kaźden będzie pożywał ze wspólnej misy, nim nie zaspokoi głodu; będzie to równość proporcjonalna i udoskonalona.

Rząd, Państwo będzie li tylko władzą prezydującą w zarządzie narodowej gminy. Możemy przypuścić Państwo, istniejące na zewnątrz gminy, nim jeszcze obok warstwu narodowych będzie istniało dawne społeczeństwo i będzie trwał stan przechodowy. Lecz skoro dawna społeczność zostanie zniszczoną i pochłoniętą, wówczas komuna, utworzona ze stowarzyszenia wszystkich narodowych warstwu, będzie samem Państwem, a jej administracyą rządem.

A więc ostatnie słowo systematu Louis Blanc'a jest:

Pochłonięcie gruntów i kapitałów na korzyść społeczności;

Ujarzmienie wszystkich pod zarząd bezwzględnej równości i życia wspólnego;

Skoncentrowanie władzy, rządzącej samowładnie pracą, przedmiotami i osobami, w rękach najwyższych rządców.

Czyż nie jest to najzupełniejszym, najradykałniejszym Kommunizmem, którego wzór widzimy w manifestie *Równych*?

Mogą zarzucić, żeśmy nie powinni uważać Louis Blanc'a za zwolennika Kommunizmu, ponieważ on poprzestaje na obaleniu li tylko pobocznych sukcesyj, a zatrzymuje sukcesyją w linii prostej; Kommunizm zaś znosi wszelkiego rodzaju sukcesyę. Lecz autor *Organizacji pracy* sam obala wszelką wątpliwość w tym względzie, jeżeliby jaka jeszcze mogła być. W odpowiedzi swój na czynione mu zarzuty stanowczo potępił wszelką sukcesyją, ogłaszając jej obalenie w przyszłości. Jednak, ulegając tak powszechniej w dziejach teoretycznego Kommunizmu niekonsekwentności, pochlebiał sobie, że potrafi pogodzić istnienie rodziny z nowym rządem. »Rodzina, mówi on, jest »utworem naturalnym, nie dającym się obalić przez »żadną hipotezę; dziedzictwo zaś, jako społeczna »umowa, z postępem społeczności może ustać..... »Rodzina pochodzi od Boga, dziedzictwo—od ludzi. »Rodzina jest świętą i nieśmiertelną, jak sam



»Bóg; dziedzictwo zaś musi przebiegać drogę,  
 »którą przechodzi społeczność, przekształcając się,  
 »a ludzie,—umierając.» (1)

Jacy są nakoniec pisarze, do których Louis Blanc się odnosi; jacy są twórcy szkół, których on uznaje i potwierdza, i których się mianuje kontynuatorem?—Morelly i Mably, dwaj poplecznicy Kommunizmu. Sypie im pochwały, z upodobaniem rozbiera ich dzieła, przeciwstawi je mniemanéj mieszczańskiej szkole indywidualizmu. Wi-  
 dzi w nich przedstawicieli w XVIII wieku nieustającego podania o *braterstwie*, zachowanego, jak mniema, przez ciąg wieków »przez filozofiją platońską, przez Chrystyanizm, przez Albigenów, »Waldenńczyków, Hussytów i Anabaptystów» (2). Są to szlachetni obrońcy praw społeczności, mówi on, których nauki wywołały drugi akt rewolucyi francuzkiéj. Tak Louis Blanc nazywa krwawy ów dramat, który się zaczął 31 Maja, a zakończył się 9 Thermidora. Od tych nauk według niego zależy przyszłość.

Wyższe umysły pojmowały dążność systematu Louis Blanc'a, a jednak nie odważyły się go nazwać właściwie i uznać za czysty Kommunizm. »Systemat ten dąży, mówi Lamartine, do powierzenia Państwu własności i najwyższej władzy nad przemysłem i pracą; do zabicia wolnej woli »w obywatelach, którzy posiadają, sprzedają, ku-

(1) *Organisation du Travail*, str. 202—204.

(2) *Histoire de la Révolution française*, tom I, str. 532—538.

»pują, spożywają; do tworzenia i dowolnego roz-  
 »dzielania produktów, do ustanowienia maximum  
 »i wyznaczenia opłat; systemat ten czyni Państwo  
 »właścicielem i przemysłowcem, przelewa nań  
 »prawa wywłaszczonych obywateli.»

Wielu powtarza te zarzuty, a Louis Blanc do-  
 brodusznie je cytuje. Lecz, rzecz dziwna! Odpy-  
 cha je od siebie z zimną krwią. Zgadza się chę-  
 tnie że: »Państwo, będąc przedsiębiorcą przemy-  
 »słowym, mając za obowiązek zaopatrywanie po-  
 »trzeb prywatnego spożywania, upadłoby pod cięż-  
 »żarem tak ogromnej powinności; że podobny sy-  
 »stemat musi sprowadzić tyranią, ucisk indywi-  
 »widuów pod pozorem dobra publicznego, i utratę  
 »wszelkiej wolności, a nakoniec pewien rodzaj  
 »powszechnego odrętwienia» (1). Lecz w tém, co  
 on zaleca, czyż jest co podobnego? On zaleca je-  
 dynie utworzenie skromnych narodowych warsta-  
 tów; a trzeba widzieć, jak owe warstwy, przezna-  
 czone przed chwilą dla pochłonięcia indywidualne-  
 go przemysłu, pod piórem autora, odpowiadającego  
 na zarzuty, stają się pokorne, mało znaczące i  
 nieszkodliwe. Ciekawe są ustępy, w których au-  
 tor zaprzecza, co uprzednio potwierdzał i wysila  
 swą przebiegłość dla ustalenia różnicy między mo-  
 nopolium Państwa a zarządem przemysłu przez  
 Państwo. (2)

Jednak sposób, jakim Louis Blanc usiłuje prze-

(1) *Organisation du Travail*, str. 148.

(2) Tamże, str. 149.—Wstęp, str. 15.

mienie znaczenie, i klucz do tych wykrętów jest widocznym.

Kiedy mu zarzucają, okazują ostateczne skutki jego systematu, przedstawiają stan społeczny, jaki będzie stanowczym rezultatem zastosowania tego systematu; on się broni stanem przechodowym, w którym jego systemat zaledwo istnieje w zarodku i wyjątkowo w łonie dawniej społeczności. W istocie mógł on przy podobnym przypuszczeniu utrzymywać z pewną pozorną słusznością, że Państwo a warstat narodowy zupełnie się różnią i warstatowi mógł przyznać właściwe i niepodległe życie. Rozumowanie zmienia prawdziwe swe znaczenie, skoro przyjmiemy jednoczesność istnienia dawniej społeczności i narodowych warstatów, skoro przypuścimy w samém założeniu przechodowy stan społeczny. Lecz dla dokładnego ocenienia systematu trzeba go uważać w chwili zupełnego jego rozwinięcia, kiedy już płyną wszystkie skutki; nie zaś w punkcie jego założenia, nie u jego źródła. Dowiedliśmy, że kiedy warstat narodowy, według chęci i przewidzenia wynalazcy, opanuje i pochłonie wszelką własność, wszelki kapitał, cały przemysł; wówczas koniecznie on się zleje z Państwem i utworzy kommunę narodową.

Przeciwnicy Louis Blanc'a zaniedbali zedrzcć mglistą powłokę, pokrywającą ostateczny rezultat narodowych warstatów, ten stały, niezmienny porządek społeczny. I Louis Blanc uniknął tych zarzutów. Lecz skoro weźmiemy jego sy-

stemat w zupełném rozwinięciu, taktyka ta natychmiast upada.

Porównywając dzieła Louis Blanc'a z dziełami Babeufa i jego współników, dostrzegamy w nich zupełną tożsamość. Ekonomiczne zasady, filozoficzne idee, szczegóły wykonania, same wyrażenia, wszystko widocznie Louis Blanc poczerpnął od sekty *Równych*. Rzeczywiście, spójrzmy na urządzenie wspólnej i równej pracy przez Babeufa:

»Art. 4. W każdej gminie obywatele będą podzieleni na tyle klas, ile jest użytecznych rzemiosł; do jednej klasy będą należeć ci, którzy zajmują się tém samém rzemiosłem.

»Art. 5. Oywatele, tworzący jedną klasę, wybiorą swych urzędników, dla kierowania pracą, czuwania nad równym jój podziałem, wykonywania rozkazów miastowej administracyi i dla dawanania przykładu gorliwości i czynności.

»Art. 6. Na każdą porę prawo określi czas trwania pracy.

»Art. 8. Administracya zastosuje do prac publicznych użycie machin i środków właściwych dla ulżenia pracy ludziom.

»Art. 9. Administracya miastowa będzie miała na ciągłej uwadze stan pracowników każdej klasy i stan ich roboty, i o tém będzie donosić regularnie do najwyższej administracyi.» (1)

---

(1) Ekonomiczny dekret o organizacyi Komuny, wyciąg z aktów processu Babeufa.

Takież same co do joty narodowe warstwy Louis Blanc'a.

Zarzucają, że systemat równości i Kommunizmu niszczy w człowieku całą działalność, całą energiją produkeyjną; ponieważ, obaleniem interesu osobistego, obala się jedyny bodziec przemysłu. Porównajmy odpowiedzi Babeufa i Louis Blanc'a na ten zarzut.

## B A B E U F.

Spytają, być może, cóż się stanie z produktami przemysłu, z owocem czasu i genijuszu? Czyż nie można się lękać, żeby, nie będąc lepiej wynagrodzone nad inne, nie upadły ze szkodą społeczeństwa? Sofizmat! Zamiłowanie sławy, a nie pragnienie bogactw było źródłem usiłowań genijuszu po wszystkie czasy. Miliony żołnierzy codzien poświęcają się na śmierć dla sławy służenia kaprysom okrutnego władcy. Czyż możemy wątpić w cuda, jakie mogą wywołać uczucie szczęścia, miłość równości i ojezyny i usiłowania mądrej polityki. Zreszta, czyż będziemy tęsknić do blasku sztuk pięknych i świecideł zby-

## L O U I S B L A N C.

I cóż! Azaliż nie zawiera w sobie kaźden interes zbiorowy bardzo energicznego bodźca? Czyż nie interes sławy zbiorowej tworzy w wojsku wierność sztandarowi? Czyż nie widzimy, jak miliony ludzi chętnie biegają na śmierć pod wpływem zbiorowego interesu chwały? Azali nie uczucie zbiorowe porodziło wszechwładztwo Katolicyzmu; utworzyło wszystkie wielkie ustawy; porodziło wszystkie wielkie rzeczy; natchnęło wszystkie wielkie czyny, któremi w ciągu dziejów objawiła się wszechwładna wola człowieka? Czyż nie ma siły interes, który nas czyni tak zażdrośnemi godności na-

tku, jeżeli będziemy mieli szczęście zostawać pod prawami równości?

szego narodu, ten interes zbiorowy, nazwany Ojczyzną? Zdołano go użyć dla zniszczenia i wojen; jak mogą więc nas przekonać, iż on nie może służyć na korzyść produkcji i braterstwa ludzi? (1).

Przed Babeufem i Louis Blanc'em już Campanella na podobne zarzuty podobnie odpowiadał; a Mably wyrzekł, broniąc Kommunizmu:

»Azali prócz chciwości i rozkoszy nie jest »zdolnym wzruszyć serce ludzkie? Dla czegożby »chęć odznaczenia się, miłość sławy i poważania »nie mogły większych wydać skutków od samej »zasady własności? Nie mogą mi przeszkodzić, »abym przypuścił rzeczpospolitę, w którejby pra- »wa zachęcały obywateli do pracy i nauczyły ka- »żdego cenić wspólną własność« (2).

Moglibyśmy z łatwością powiększyć liczbę podobnych cytacyj; lecz te, któreśmy przywiedli, dostatecznie wykrywają źródła, u których Louis

(1) *Organisation du Travail*, str. 143.—Louis Blanc mniema, że praktycznie rozwiąże kwestyą wbiem słup przy każdym warstacie z napisem: *hultaj jest złodziejem*. Powtarza nieustannie tę formułę, tak ona mu do gustu. W pierwszym tomie swój *Historji rewolucyi francuzkiej*, mówiąc o systematach Morellego i Mablego, woła: „Lękano się próżniactwa. Dobrze, niech mu dadzą nazwę, na którą rzeczywiście zasługuje w każdym wolnym społeczeństwie; niech nazwą próżniaka złodziejem” (str. 537). Dziwna nielogiczność! brać naturalne uczucie wstrętu, jaki człowiek ma dla pogwałcenia własności, za sprężynę i opiekę dla Kommunizmu.

(2) *Doutes sur l'ordre naturel des Sociétés politiques*, str. 11.

Blanc czerpał treść, a nawet i samą formę prześlawnych swych teoryj.

A więc ta organizacya pracy, tak szumnie światu zapowiedziana; te narodowe warsztaty, za pomocą których współubieganie się, jak strzała Achilleśsa, miała zagoić rany przez siebie zadane; ta zamiana interesu osobistego, bodźca czynności, na powinność; wszystkie te mniemane odkrycia, mające obdarzyć ludzkość niewypowiedzianą błogością, są li tylko wznowieniem najopłakańszych pomników Kommunizmu, najobrzydliwszych manifestów sprzysiężenia, dla którego ludzkość ma wstręt i pogardę.

Prawda, że tu treść jest zręcznie ukrytą świętnością formy, idec—przyrodziane nowemi wyrażeniami i pewne zmiany zostały wprowadzone w sposobie wykonania powszechnego zdzierstwa. Babeuf nazywa rzeczy właściwem ich mianem, otwarcie się ogłasza Kommunistą, żąda bezpośredniego i rzeczywistego obalenia własności i z orężem w rękę do tego dąży; Louis Blanc przeciwnie nie wspomina o Kommunizmie, ubocznie powstaje na własność, nie wymieniając ją, a dla kapitałów okazuje pewien rodzaj poszanowania. W dziele swém powstrzymuje się od przyzywania gwałtu; właścicieli i kapitalistów stara się zniszczyć mądrze, nieznacznie i zamorzyć śmiercią powolną przemysł prywatny, poświęcając go siłą przymusu moralnego na pastwę narodowym warsztatom.

Tak zamaskowany Kommunizm obłąkał, miano-

wicie w klasie robotników, wiele umysłów, któreby go odepchnęły, gdyby się zjawił w prawdziwej swój formie. Sama krytyka się omyliła, lub przez łagodną pobłażliwość zaniedbała okazać pochodzenia, dążności i prawdziwego imienia nowej nauki. Nakoniec, fatalna machina organizacyi pracy podejściem i pod hasłem rzeczpospolity przyniknęła w społeczność, nie omieszkła okazać całej zastraszającej swój potęgi zniszczenia i doskonale ziściła przywidzenia autora względem obalenia przemysłu, kredytu i porządku społecznego.

Wówczas zwycięzki Kommunizm natychmiast zmienia swą mowę; nie odznacza się już więcej tym słodkim i lubiącym pokój tonem, jaki widziemy w dziele *Organizacyi Pracy*. Zjawia się w swój zwyczajnej postaci i wiernym się okazuje podaniom Münzera, Jana z Leydeny i Babeufa. Odzywa się z mównicy Luxemburskiej językiem nienawiści i gwałtu. Louis Blanc wyznaje że: »choćby społeczność miała być wzruszoną aż do samych podstaw, on jednak nie zaprzestanie się starać o urzeczywistnienie swych doktryn«. Przypomina, iż uczynił przeciw porządkowi społecznemu przysięgę Hanuibala; a po pochwałach, nieszczędzonych dla bezwzględnej równości, wyrzekł te zgrubne słowa: »bolesna to konieczność, mądrze pojęta konieczność zostania żołnierzem!«

Na nieszczęście, nie zabrakło żołnierzy tej nauce! Kommunizm do swój opłakanej kroniki dodał nową kartę. Babeuf rzekł: »wszelki opór natychmiast będzie pokonany siłą; sprzeciwia-



»jący się będą wytępieni.« Nowoczesnym zwolennikom jego nauk przeznaczonóm było okazać nam w praktyce próby tego planu zniszczenia. Ludzkość ze zgrozą ujrzała użycie barbarzyńskich środków, wygnanych z wojen przez prawość narodów i nieznanych jeszcze dotąd wojnom domowym. Ani sława wojenna, ani świętość kapłańska, ani nietykalność charakteru parlamentarskiego, wiecznie otoczone uszanowaniem; nie zgoła nie mogło wstrzymać uzbrojonej ręki zbójców. Okropności te zupełnie są logiczne ze strony fanatycznych sekeiarzy. Ci, którzy uwierzą, że podstawą istniejącej społeczności jest pogwałcenie wszelkich praw i najszkaradniejsza niewola; że społeczność pod względem materyalnym i moralnym spoczywa na bezecnym systemacie; ci naturalnie muszą uważać obrońców podobnej społeczności za wyjętych z pod prawa ludzkości. A dla pokonania, dla obalenia podobnego społeczeństwa wszystkie środki są prawne w ich oczach. »Kiedy jaka religija owłada człowiekiem, wy-  
 »rzekł Louis Blanc, ona go żąda całego, zapa-  
 »nuje nad nim całkowicie. Cóż mogą mieć wspól-  
 »nego te gotowe do walki dwie armije, które się  
 »nie zgadzają ani w prawie, ani w powinności,  
 »ani w rzeczach, które śmierć kończy, ani też  
 »w tych, które śmierć rozpoczyna« (1). Wyrazy te, któremi Louis Blanc tłómaczy okropności woj-

---

(1) *Histoire de la Révolution française*, tom I, str. 585.

ny włościan w XVI w., będącej więcej społecz-  
ną, jak religijną, z całą sprawiedliwością mogą  
być zastosowane do krwawych niezgod, powsta-  
łych za dni naszych pod hasłem Socjalizmu. Lecz  
gdyby okropności, popełnione w Czerwcu 1848 r.,  
mogły znaleźć swe tłumaczenie w głębokiej różni-  
cy przekonań, w fanatyzmie sekciarzy, którzy nie  
chcą mieć nic zgoła wspólnego z ludźmi, niepo-  
dzielającymi ich błędów; odpowiedzialność więc  
za nie przedewszystkiem powinna spaść na twór-  
ców doktryn anarchicznych, których właśnie pod-  
burzania wywołały domowe wojny.

---

## ROZDZIAŁ XIX.

P R O U D H O N .

## I.

Piérwszy pamiętnik o własności.—Rozbiór tego dzieła.— Ono zawiera podwójną negacyą własności i systematu wspólności.—Władanie, które Proudhon zaleca na miejsce własności, jest niezrozumiałe.—Zasady polityczne Proudhona.

Inne dzieła tego autora.—Drugi pamiętnik o własności.—Ostrzeżenie właścicieli.—O tworzeniu się porządku w ludzkości.

—

Pomiędzy nowoczesnemi pisarzami, którzy rozszerzali zamęt w umysłach i wprowadzili klasy mnićj oświecone na drogę zaburzeń, grożących społeczeństwu, żaden nie wywarł tak zgubnego wpływu, jak Proudhon. Według powszechnej opinii on jest najzawziętym wrogiem własności i jednym z najzawziętszych stronników Kommunizmu, słusznie uważanego za konieczne następstwo obalenia własności.

Proudhonowi należy smutna sława rzucenia między pospólstwo krótkiej, lecz stanowczej maksymy, wydobytej z kału XVIII w., a która się stała hasłem, punktem skupienia wszystkich nienawiści, wszystkich namietności anti-socyalnych. Massy, mało czytające, a dla których z resztą dzieła te-

go pisarza nie byłyby dostępne, znają li tylko formułę jego, o której właśnie mówimy. Nie zamierzamy walczyć w tym względzie z uczuciem publicznem. Tak, Proudhon jest najstraszniejszym poplecznikiem Socyalizmu i Kommunizmu, jest ojcem chrzestnym demokratycznej i socyalnej Rzeczypospolitej, ochrzczonej w Czerweu potokiem krwi. A ja dodaję, że ze wszystkich sofistów, usiłujących obłąkać tłum, najwinniejszym jest Proudhon; ponieważ się sprzymierzył z partją, którą pogardzał, popierał nauki, w które sam nie wierzył. W istocie, kiedy w nim jeszcze można było dostrzedz li tylko umysł paradoksalny i lekkomyślny, ekonomistę, rzucającego drażliwe kwestye; kiedy się jeszcze nie upajał fałszywą popularnością i nie mieszał się do politycznych partyj: szedł wówczas z Rzeczypospolitej i z demokratów, piętnował socyalizm, plwał na Kommunizm; głosił, że woli *status quo* od niemocy republikańskiej, polityczną angielską ekonomiją od głupoty socyalistowskiej, zamiast bezceństw Kommunizmu raczej..... kto mu uwierzy? samą własność..... Dziś zaś Proudhon jest republikanem, demokratą i Socyalistą; pochlebia bożyszczom, które uprzednio znieważał.

Wszyscy mówią o Proudhonie, lecz mało kto czytał dzieła jego. Sądzimy, że treściwy ich rozbiór i przedstawienie wszystkich faz tego szczególnego umysłu nie zostanie bez pożytku. Przy wypełnieniu tego zadania postaramy się, nie wychodząc z roli historyka, zbijać nauki Socyalizmu,

Kommunizmu i Proudhona. Nie można lepiej odpowiedzieć Proudhonowi, jak cytując jego samego.

Piérwsze dzieło, któremu Proudhon winien swą sławę jest pamiętnik, ogłoszony w 1840 r. pod tytułem: *Co jest własność?* Na to pytanie rozgłosną rzucił on odpowiedź: *Własność jest złodziejstwem.* Proudhon przypisuje téj odpowiedzi wielką zasługę oryginalności, a publiczność wierzyła mu na słowo. Rzeczywiście, jak wątpić, żeby sława tego wynalazku nie należała do człowieka, który woła: »określenie własności jest moje i całą dumę zakładam w okazaniu, iżem pojął jego znaczenie i ważność. *Własność jest złodziejstwem!* Tysiące lat upłyną, nim się wymówią podobne dwa słowa. Nie mam innego bogactwa na ziemi nad owe określenie, które droższe mi jest od millionów Rothshilda; śmiem utrzymać, że ono będzie najznakomitszym wydarzeniem panowania Ludwika Filipa!« (1).

O, nie! nie! panie Proudhonie, to określenie własności nie twoje. Sześćdziesiąt lat przed tobą już Brissot wyrzekł: *Własność wyłączna jest złodziejstwem w naturze, do czego jako dopełnienie dodał, właściciel jest złodziejem.* Prześliczne te zdania znajdujemy sformowane i rozwinięte w *Filozoficznych poszukiwaniach o prawie własności i złodziejstwie.* (Zobacz w Rozd. XIV rozbiór dzieła Brissota).

(1) *Système des Contradictions économiques*, tom III, str. 329.

Czy dowody, które Proudhon przytacza na poparcie swego założenia są nówsze? Wcale nie! w gruncie zawsze one też same; od Platona, Morusa, Münzera przeciwnicy własności wiecznie je powtarzają w swych dziełach. Proudhon nie nowego nie dodaje do dowodów Morellego, Diderota, Mablego, Brissota i Babeufa.

Oswobodźmy naprzód dowodzenia Proudhona od licznych zboczeń, rozumowań, przykładów i tłumaczeń, któremi chce pokryć swoje fortele logiczne. Sprowadźmy idee jego do najprostszej formy, abyśmy dokładnie mogli ocenić nowość i wartość ich. Proudhon uchodzi za wielkiego dyalektyka i pod wielu względami dość słusznie; jednak ściślej jest logikiem w szczegółach jak w całości, w wyprowadzeniu wniosków jak w założeniu zasad. A właśnie w zasadach się ukrywa zarodek rozdzielenia i źródło sofizmatów. Jak w Algebrze, tak i w rozumowaniach wszystko zależy od założenia kwestyi. Dziwnie zawile, niejasno Proudhon podaje swe problemy, tworzy syllogizmy. Rzuci się bezprzytomnie w ogólniki, czyni wycieczki na pola metafizyki, psychologii, boskiej sprawiedliwości, praw pisanych, filologii, historii, a nawet na pola matematyki. A gdy tém bystrém przedstawieniem różnorodnych idei dostatecznie olśni umysł czytelnika; wówczas zręcznie stawia kwestye, których już samo założenie służy zarazem rozwiązaniem, jakiego sam życzy; bystro okazuje swe zasady, nie do-

zwalając przydłużej im się przypatrzeć i zmęczonych wciąga w labirynt swój dyalektyki.

Naprzykład, w pierwszym swym Pamiętniku o własności Proudhon zaczyna od wyłożenia swęj metody. Stąd rozprawa o kategoriach Kanta i Aristotlesa, o ogólnych prawach umysłu, o błędnych kategoriycznych formach, które zwyczaj przypisuje naszemu umysłowi. Między temi zadawnionemi przesądami autor cytuje pojęcie starożytnych o ciężeniu i z niego wyciąga wnioszek dla wzruszenia powagi zdrowego rozsądku; zrycznie przechodzi do badań wpływu religii na istniejące położenie ludzkości; dotyka kwestyi grzechu pierworodnego; zapytuje w czém zależy sprawiedliwość i udaje się do historii, aby dowiesć za pomocą poganizmu, Chrystyanizmu i rewolucyi francuzkiej, że umysł człowieka stopniowo zmienia pojęcia swe o sprawiedliwości i nieustannie je doskonali. Poprzeplatał te rozumowania roz-wlekłemi wywodami: o najwyższej władzy, o cywilnej równości, o despotyzmie królów i większości. I zaledwo po tych długich zboczeniach przystępuje do kwestyi o własności.

Społeczność nowoczesna, jak utrzymuje Proudhon, ma za podstawę trzy główne zasady: nierówność dóbr i pozycyj, własność i wszechwładztwo woli człowieka, t. j. despotyzm jednéj osoby, lub wszystkich. Po nad temi zasadami unosi się sprawiedliwość, prawo powszechne, pierwotne, kategoriyczne całej społeczności. Czyż despotyzm, nierówność są sprawiedliwe same w sobie?—Nie,

lecz one są koniecznym następstwem własności. Pozostaje więc główne pytanie: czy własność jest sprawiedliwą?— O! nie, nie jest sprawiedliwą, odpowiada Proudhon, sprawiedliwość zależy na równości; to tak jest widoczną prawdą, że wszystkie, jakiby nie były, dowody, przytaczane na obronę własności, zawsze i koniecznie muszą zawniekskować o równości, t. j. odrzucić własność.

Prawo własności zwykle opierają na podwójnej podstawie: na zagarnieniu i pracy. Obie zarówno nietrwałe.

1. Prawo zagarnienia dla wszystkich jest jednakie. Ponieważ rozciągłość zagarnienia nie zależy od woli, lecz od zmiennych warunków przestrzeni i liczby, własność więc nie może tu się utworzyć.

2. Człowiek nie może żyć, nie pracując. Nie może zaś pracować bez pomocy środków pracy, wszyscy więc mają równe prawo posiadania tych środków, a zatem one nie mogą stać się przedmiotem wyłącznej własności.

Zapewne Proudhon do tej teorii stosował wyrazy, wyrzeczone w niedawnej mowie z wielką słusnością: prawo pracy zawiera w sobie obalenie własności.

Do tych dowodzeń Proudhon dodaje ogrom twierdzeń rozwlekłych, nie mających żadnej podstawy, stanowiących jedynie nieustanne powtarzanie zasady. Naprzykład utrzymuje, że robotnik po odebraniu nawet zapłaty nie traci naturalnego prawa do owocu swej pracy. Ciekawe są dowody, któremi stara się usprawiedliwić to dziwaczne zało-



żenie. Produkt wspólnej jednodzienniej pracy dwustu robotników, jak utrzymuje Proudhon, przewyższa produkcją dwiestu dni jednego człowieka. Kapitalista więc, który użył dwóchset robotników, nie wynagrodził tej ogromnej siły, wynikającej z jedności i harmonii ich, z ich usiłowań jednoczesnych, dążących ku jednemu celowi. Siła ta zbiorowa, tworząca wartość produktów, ten czynnik twórczy, źródło wiecznego życia, ta siła nagromadzająca środki produkcji jest długiem, który kapitalista zaciąga u robotnika i nigdy mu go nie wraca. A podstępne nieprzyznanie tego długu jest przyczyną nędzy robotników, zbytku próżniaków i nierówności stanów.

Dziwaczna ta nauka nie jednemu Proudhonowi jest właściwą. Po większej części i Socjaliści ją wyznają. Lecz dla czego nie widzą, że skutek jej zaprzecza ich dążeniu? Czyż siła zbiorowa, którą oni odróżniają od summy usiłowań pojedynczych robotników, nie jest skutkiem produkcyjnej potęgi kapitału, za pomocą którego można dla wspólnej i jednoczesnej czynności zgromadzić i połączyć robotników, a których rozdzielona praca byłaby bezsilną? A kapitał jest to produkt z uprzedniej pracy, zaoszczędzony i zgromadzony przez ekonomiją właściciela. Przyjmując zresztą tę różnicę bardzo wątpliwą, zauważaną przez Socjalistów, a nie rozmijając się ze sprawiedliwością, powinniśmy korzystać z tej zbiorowej siły, z przyczyny której tyle podnieśli oni szumu, przypisać twórcy kapitału, któremu ona winna swój byt.

Proudhon twierdzi także, że wynagrodzenie powinno być równe za jednakowy przeciąg czasu każdego rodzaju pracy. Oto dowody, po większej części niepojęte, które on użył dla poparcia tego twierdzenia. Ponieważ w społeczeństwie, którego członkowie łączą wspólnie wszystkie swe siły, materya, będąca przedmiotem ich pracy, jest skończoną, a żaden ze stowarzyszonych nie powinien pozostać bez pracy; całkowitą więc sumę pracy koniecznie trzeba podzielić na liczbę robotników; a zatem słusność wymaga, żeby równość także przewodniczyła przy rozdziale korzyści. Przebaczyć czytelnikowi jeżeli nie jasnie przedstawiłem tę kabalistyczną formułę. Proudhon dodaje, że nierówność przymiotów jest koniecznym warunkiem równości dóbr; nierówność przymiotów tworzy jedynie nierówność zajęć, usposobień, zdolności; zkaż wypływa prawo specjalności powołań. Wszystkie zaś zajęcia, wszystkie powołania choć różne są jednej wartości.

Za pomocą podobnych dowodzeń, Proudhon stara się rozwiązać kwestyą z punktu prawnego i filozoficznego. Jako biegły prawnik rozróżnia *jus ad rem* od *jus in re*, prawne domaganie się posiadania, od tytułu posiadacza; upiękniał to cytacjami z *Pandectae* (Księga praw rzymskich) i epigramami do właścicieli. Czytając te błędne rozumowania, które żadną miarą nie mogą wytrzymać krytyki, te scholastyczne paplania, w których idee połączone z sobą li tylko pozornie, za pomocą wyrazów; zaprawdę, nie pojmujemy, jakim

sposobem tylu ekonomistów mogło wychwalać wroga własności. Pobłażliwi ci przeciwnicy bez wątpienia musieli być olśnieni językiem prawnym i syllogistycznymi subtelnościami Proudhona. Dość miernój znajomości prawa i filozofii, aby ze zdziwieniem widzieć, jak małą ceną można zdobyć sławę wielkiego logika.

Wszystkie rozumowania Proudhona, jeżeli tak można nazwać jego twierdzenia, wspierają się na następnem założeniu, które on ogłasza, powtarza na każdej stronnicy, lecz którego wcale nie dowiódł: sprawiedliwość rozdawcza zależy w równości. Cała ludzkość wraz ze mną zaprzecza temu założeniu. Sprawiedliwość rozdawcza jest stosunkowością, a nie równością; jak w świecie moralnym, tak i w materyalnym sprawiedliwość się zasadza na oddaniu każdemu według jego zasług i dzieł. Jest to pierwotne pojęcie naszego umysłu, intuicya naszego rozumu, nie dająca się obalić przez żaden sofizmat.

Nie mniej rozmija się Proudhon ze zdrowym rozsądkiem ludzkości, uważając ideę własności za późniejszą i podrzędną idei sprawiedliwości. Przeciwnie, w porządku ekonomicznym i materyalnym pojęcie o własności poprzedziło, a przynajmniej współcześnie powstało z ideą sprawiedliwości. Obie zarówno same z siebie płyną, zarówno są pierwotne. Jest to tak niewzruszoną prawdą, iż niepodobna zacytować żadnego określenia sprawiedliwości, zastosowanój do interesów

materyalnych, któreby nie wyrażało, lub w sobie nie zawierało idei o własności.

Nakoniec Proudhon mięsza prawo z jego wykonaniem, utrzymując, że zagarnienie nie nadaje żadnego pierwotnego prawa, ponieważ każdy człowiek ma równe prawo zagarnienia. Nie ulega wątpliwości, że wszyscy ludzie mają jednakowe prawo zagarnienia w tém znaczeniu, że to prawo istnieje w nich jako potęga, że mogą jednakowo z niego korzystać, skoro napotkają przedmiot swobodny i niezagarnięty; lecz to wcale nie daje człowiekowi prawa wyzucia z władania tego, który piérwiej od niego zagarnął przedmiot, a nade wszystko kiedy ów przedmiot jest owocem jego przemysłu, pracy i oszczędności.

Widziemy więc, że dowody Proudhona są odтворzeniem kłamliwej teoryi bezwzględnej równości, tego niewyczerpanego źródła głośnień demagogów, sofistów XVIII w., tego punktu wyjścia wszystkich kommunistycznych utopij. Jedyne forma jest nowa, lecz nie najlepsza. Proudhon wiele traci na porównaniu z Diderotem, Mablym, Brisotem, a jeszcze więcej z Rousseau, pod względem stylu, metody filozoficznej, porządku i jasności rozumowania, siły i prostoty.

Proudhon nie tylko utrzymuje, że własność jest niesprawiedliwą; lecz nadto twierdzi, że jest niemożliwą. I niemożliwość własności stara się okazać za pomocą politycznej ekonomii, fizyki i metafizyki, algebry i logarytmów. Własność, mówi on, jest prawem przychodnia; własność jest nie-

możliwą, ponieważ od niczego żąda czegoś; jest niemożliwą, ponieważ gdzie ją przyjęto, produkta kosztują więcej, jak warte, ponieważ jest przyczyną niezgód w społeczności, i t. d. Oto założenia, które autor usiłuje dowieść za pomocą aksjomatów, teorem, następstw i objaśnień. Gromadzi cyfry do cyfr, do sofizmatów sofizmata, miesza najniezgodniejsze pojęcia; aby olsnąć i obłąkać umysł czytelnika, wiedząc dobrze, że wielu jest takich, którzy tém więcej się unoszą, czém mniej coś pojmują.

W tych mniemanych dowodach widzimy jedną myśl jasną, że Proudhon ma w obrzydzeniu dzierżawę, najem, pożyczkę na procent; które, jak utrzymuje, tworzą prawo przychodnia, lichwę, zasadę zdzierstwa i grabieży. Własność, mówi on, za pomocą pożyczki, najmu i dzierżawy wywiera zgubny swój wpływ na robotników i sama siebie niszczy. W tém leży pierwotna przyczyna żebractwa, tego trądu społeczeństwa, którego niepodobna wyniszczyć, póki prawo przychodnia, własność będzie istniała. Powstaje więc przeciw kontraktowi najmu zastosowanego do rzeczy.

Krótką będzie nasza odpowiedź. Najem jest jednym z pierwotnych, głównych, podyktowanych przez samą naturę kontraktów; znajdujemy go we wszystkich czasach, u wszystkich ludów; jest on nieuchronnym objawem wolności człowieka. Człowiek, zatrzymujący przedmiot, mógłby go zachować dla siebie, lub zniszczyć; lecz zamiast tego powierza innemu na pewien czas użytkowanie z te-

go przedmiotu pod warunkiem, iż ten mu ustąpi pewną część korzyści, jaką wyciągnie z użytkowania i obie strony w tym układzie znajdują swą korzyść. Próżne usiłowania! Nie podobna dowieść, aby ten układ był niemoralny, występny, zgubny dla społeczności. Nie nie działają wzbronienia i kary, wolność ludzka potrafi ich zawsze unikać. Często przedsiębrano podobną próbę i zawsze napróżno. Przypomnijmy rozporządzenia prawa kanonicznego w epoce wszechwładztwa Kościoła, edykta przeciw żydów w wiekach średnich. Wszystkie te przeszkody, stawiane wypełnieniu prawa naturalnego, wstrzymują tylko produkcją, mącą stosunki społeczne, krępują pożyczających, nie przynosząc nikomu korzyści. Stara to kwestya pożyczki na procent, oddawna była osądzona. Lecz Kommunizm ma własność zbierania i odnawiania wszystkich błędów, potępionych przez zdrowy rozsądek.

Do tych ekonomicznych i matematycznych wypracowań łączą się głoszenia o współzawodnictwie, żebractwie, Malthusie, zasadzie ludności, o przymusie moralnym i t. d. A to wszystko wienczą obelgi i satyry bardzo zabawne, wymierzone na właścicieli, »to zwierzę ze swój natury lubieżne, bez enoty i wstydu.... to sęp, unoszący się »ze wzrokiem skierowanym na swą zdobycz, gotowy na nią spaść i pozrzeć..... to lew, przywłaszczający sobie wszystkie części» (str. 147, 157, 160).

Nakoniec po rozprawie na cześć bezwzględnej

równości, Proudhon hymnem tryumfu wita porażkę własności. »Dokonałem dzieła, którem sobie założył; własność zwyciężona, nie powstanie już nigdy. Wszędzie gdzie to dzieło będzie czytane, dokąd myśli w niem zawarte dojdą, pozostawi ono zarodek śmierci dla własności; wcześniej lub później znikną tam przywileje i niewola. Po despotyzmie woli nastąpi panowanie rozumu» (str. 249).

Chociaż więc własność nie jest jeszcze trupem, lecz nie więcej odeń warta; została ugodzoną śmiertelnie: *Hoeret lateri lethalis arundo*. Cóż Proudhon podstawia na jej miejsce? Tu się wzmacnia niejasność.

Proudhon ogłasza, że zupełna równość stanów jest najwyższem prawem ludzkości, prawem społecznem, ścisleśm; jedynie szacunek, przyjaźń, wdzięczność, uwielbienie podpadają pod prawo wzajemnienia się, czyli pod prawo proporcjonalne. Dalej twierdzi, że nikt nie może przywłaszczyć owocowi swój oszczędności, tworzyć kapitałów, rozrządzać wyłącznem ich użyciem; ponieważ każdy kapitał jest własnością społeczną. A więc, powiecie, on Komunistą. Wcale nie! Nienawiść Proudhona dla własności ustępuje li tylko przed nienawiścią, jaką poprzysiągł Kommunizmowi.

»Nie powinienem, mówi on, ukrywać, że po za obrębem własności lub Kommunizmu nikt nie przedstawił jeszcze możliwej społeczności. Nieodżałowany ten błąd jest źródłem życia własności. Nie potrzeba wielkiej wymowy dla odstrę-

»czenia ludzi od Kommunizmu. Niedogodności jego za nadto są widoczne. Niepodobieństwo wynagrodzenia płynących z niego niesprawiedliwości; gwałt, który zadaje sympatyom i wstrętom; »żelazne jarzmo, które wkłada na wola; moralne męki, w których utrzymuje sumienie; niemoc, »w którą pogrąża społeczność i nakoniec świętoszkowata i głupia jednostrojność, przez którą »krępuje wolną, czynną, rozumującą, niepodległą »osobistość człowieka: oburzyły powszechny zdrowy rozsądek i niepowrótnie potępiły Kommunizm.» (1)

Jakaż więc Proudhon podaje nową formę społeczną, któraby jednako była oddaloną od własności i od Kommunizmu?

Przeplatając mglistą niemiecką metafizykę subtelnościami scholastycznymi, Proudhon odpowiada, że według Kanta i Hegla umysł ludzki tworzy naprzód idee twierdzące, następnie przeczące, przeciwne pierwszym. Jest to teza i antyteza. Lecz w żadnej z tych idei nie znajduje się całkowita prawda; ona leży w trzecim wznioślejszym pojęciu, godzącem oba powyższe, to jest w syntezie. W sferze idei społecznych własność, jako pojęcie twierdzące, jest tezą; Kommunizm, jako przeczenie własności—antytezą. Syntezą zaś, trzecią formą społeczności, jest wolność.

Pod panowaniem nowój formy społecznej *własność* się zamienia na *władanie*, które, będąc

---

(1) *Qu'est-ce que la Propriété?* str. 226.



osobiste, nie ma niedogodności właściwych Komunyzmowi; ani też nieodłącznych od własności, ponieważ nie przypuszcza dzierżawy i procentu od kapitałów, t. j. lichwy, tego źródła zdzierstwa i łupieży w rękach właścicieli; nakoniec zapewnia panowanie równości.

Rozumiemy, odpowiecie, Proudhon żąda nowego podziału dóbr. Każdy będzie pracował dla siebie za pomocą gruntu lub środków pracy, znajdujących się w jego rozrządzeniu. Grunta, środki pracy będą we władaniu li tylko dożywotniem, po śmierci zaś posiadacza wrócą do ogólnej masy, starannie na równe części dzielonej. Jednym słowem Proudhon żąda prawa gruntowego, zniesienia dzierżawy, najmu, pożyczki na procent, obalenia dziedzictwa i powierzenia Państwu, jednemu właścicielowi, rozrządzania wszystkimi dobrami. Jest to Kommunizm jedynie bez wspólnej eksploatacyi podstaw produkcyi. O, wcale nie! Proudhon, zaprzeczając własności, przyjmuje dziedzictwo. »Wolność, mówi on, nie jest przeciwną »prawu dziedzictwa i przekazywaniu testamentem; »czuwa ona li tylko, żeby równość nie była pogwałconą. Wybierajcie, woła do nas, między »dwoma dziedzictwami, nie posiadajcie nigdy kilku na raz.»

Jakże Proudhon pojmuje Państwo, rząd, który, jak się zdaje, koniecznie musi wpływać na rozdzielenie środków pracy i na utrzymanie równości. »Jakąż formę rządu wybierzemy? Jak możecie jeszcze pytać, odpowie bez wątpienia nie

»jeden z młodych mych czytelników, jesteście re-  
 »publikaninem?—Tak, republikaninem; lecz ten  
 »wyraz nie określa. *Res publica*, t. j. rzecz  
 »publiczna; ktokolwiek więc żąda rzeczy publi-  
 »cznej, pod jakąby nie zostawał formą rządu, mo-  
 »że się zwać republikaninem. Królowie także są  
 »republikanami.—A więc możecie demokratą?—  
 »Nie!—Czémże więc, monarchistą?—Nie!—Kon-  
 »stytucjonistą?—Boże uchwaj mię od tego!—  
 »Więc Arystokratą?—Wcale nie!—Żądacie rządu  
 »mieszanego?—I to nie!—Ktoście więc?—Jestem  
 »Anarchista.» (*Qu'est-ce que la Propriété?*  
 str. 237).

»Anarchya jest to forma rządu, nieuznającego  
 »pana, władcy; do niej codzień się zbliżamy; ją  
 »to przestarzały zwyczaj uważania człowieka za  
 »prawo, a jego wolą za ustawę, okazuje nam jako  
 »nadmiar bezładu i wyrażenie chaosu.... Wszyst-  
 »ko co się tycze prawodawstwa i polityki jest  
 »przedmiotem nauki, a nie opinii; władza prawo-  
 »dawcza należy do rozumu, metodycznie poznane-  
 »go i wykazanego.... Nauka o rządzie należy z pra-  
 »wa do jednego z wydziałów akademii nauk, któ-  
 »rego nieustanny sekretarz jest pierwszym mini-  
 »strem; a ponieważ każdy obywatel może poda-  
 »wać swój wniosek do Akademii, każdy więc  
 »jest prawodawcą.... Naród jest stróżem prawa,  
 »władzą wykonawczą.» (Tamże, str. 242).

Pod dobroczynném panowaniem anarchyi »wol-  
 »ność jest rzeczywiście organizującą. Dla zape-  
 »wnienia równości między ludźmi, a równowagi

»między narodami rolnictwo, przemysł i ogniska  
 »nauk, handlu i składów powinno być urządzone  
 »stosunkowo do warunków geograficznych i kli-  
 »matycznych każdego kraju, do rodzaju produk-  
 »cyi, do charakteru i naturalnych zdolności mie-  
 »szkańców, i t. p..... w sprawiedliwym, mądrym  
 »i dobrze wyrachowanym stosunku tak; żeby za-  
 »dne miejsce nigdy nie przedstawiało nadmiaru,  
 »lub niedostatku ludności, spożycia i produkeyi.  
 »Tu się poczyna nauka prawa publicznego i pra-  
 »wa prywatnego, prawdziwa ekonomija polity-  
 »czna. Prawodawcom, oswobodzonym z pod wpły-  
 »wu fałszywój zasady własności, pozostanie li tylko  
 »napisać nowe prawa i uspokoić świat. Nie brak  
 »im nauki i genijuszu, a punkt wyjścia im dany.»

Bardzo dogodny sposób wycofania się z trudno-  
 ści. Proudhon na prawodawców zrzuca ciężar  
 zorganizowania nowój społeczności. Zważcie,  
 jak pochlebia; przyznaje naukę i genijusz ludziom,  
 których w inném miejscu oskarża, że umieją tyl-  
 ko pomnażać paragrafy dla właścicieli i rozpo-  
 rządzenia o kradzieży. Potrzebujemyż odpowia-  
 dać na podobne błędy? Czyż nie dość dla okaza-  
 nia ich dziwaczności i nicości oswobodzić od przy-  
 datkowych szczegółów, które je zlagadzają i u-  
 krywiają. Czy to, czém mam władać, jak chce  
 Proudhon, można będzie zbywać lub nie? Jeżeli  
 można, w takim razie byłoby to własnością, obe-  
 cnie istniejącą. Na próżno Proudhon pochlebia  
 sobie, że obali pożyczkę na procent i dzierżawę;  
 one się ukryją pod formą sprzedaży. Dla obale-

nia ich trzeba koniecznie znieść możność przekazywania gruntów i kapitałów. Nie pytam, czy owo władanie bez prawa rozrządzania jest możliwem w praktyce, lecz jedynie czy możemy je pojąć? Czy pojmiemy, żeby społeczność mogła istnieć pod rządem, który każdego zamyka w jego komórce, jak pszczołę w ulu i zabrania mu stamtąd wyjść? Gdzie będzie granica nieprzedawalności? Bo jednak społeczność nie może istnieć bez żadnej zgola zamiany przynajmniej wówczas, kiedy nie jest każdy zmuszony sam zapatrywać swe potrzeby; a podobny mus niechybnieby nas zawiódł do stanu dzikości. Jak rozróżnić kapitały nieprzedawalne od produktów wymiennych? Przy dozwolonej oszczędności, skoro przypuścimy zamianę produktów, jakże zachowamy równość. Jak ją pogodzimy szczególnie z dziedzicznem władaniem? Kto nie widzi, że to dziedziczne władanie jest własnością li tylko uszkodzoną, obciążoną nieustającą substytucją, skrępowaną nieprzedawalnością, doprowadzoną do stanu gorszego od feodalnego barbarzyństwa, pozbawioną wolności, ruchu, które ją zapładniają i mnożą.

Do anarchyi Proudhon wzdycha, z taką radością widzi nasze dążenie do niej i wszystkiemi siłami stara się je przyśpieszyć (ponieważ, u miemy oddać sprawiedliwość, postępuje on według swych zasad); a czyż nie dość przyzwać uczucie i niezmienny zwyczaj ludzkości, samo zreszta współczesne doświadczenie, dla okazania gwałtownej potrzeby politycznej władzy silnej i

szanowanėj. Bez wątpienia najdoskonalszém społeczeństwem byłoby to, w którémby rząd był niepotrzebny, namiętności bezsilne, a głos rozsądku zawsze poważany. Lecz podobne społeczeństwo, to społeczeństwo aniołów. Dawno już Pascal wyrzekł: człowiek nie jest ani aniołem, ani zwierzęciem; kto usiłuje z niego zrobić anioła, zrobi zeń zwierzę (*Pensées*, art. 10, n. 13).

Zreszta napróżno Proudhon stara się uchodzić za oryginalnego w tėj kwestyi. Jego zaprzeczenie władzy i cywilnego rządu jest literacką kradzieżą, a źródło jėj czytelnik zapewnie musiał odgadnąć. Czyż anarchija Proudhona nie jest obaleniem doczesnej władzy, zniesieniem cywilnych urzędników przez Anabaptystów w 1525 r.; co znajdujemy w ich zeznaniu kummunistycznej wiary Zolikonu, a wiemy, jak były wprowadzone w praktykę w Mulhausen i w Münsterze? Błąd nie ma nawet zalety nowości pod tym, jak i pod wielu innemi względami.

Własność, proporcjonalność, władzę najwyższą, te żywioły istniejącego społeczeństwa Proudhon zamienia na władanie, na zupełną równość i na anarchiją i na tych niepojętych i sprzecznych podstawach ma stanąć, według jego mniemania, budowa dla przyszłości. Manifest swój, obalający własność, kończy przepowiednią blizkiego skonu starej cywilizacyi. W niém swe namiętne wezwania zwraca do Boga równości i wolności, błagając Go, by skrócił czas naszej próby i zbliżył dzień, w którym wieley i mali, mądrzy i prostaczkowie, bo-

gaci i ubodzy połączą się w ścisłe braterstwo i podźwigną Jego ołtarze. Godna, zaiste! podziwienią modlitwa w ustach, które kilka lat później uznały pojęcie o Bóstwie za prostą hipotezę, miały straszne bluźnierstwa, jakich nigdy żadne piersi nie wydały, szydziły z braterstwa i miłosierdzia!

Religijny i tehnący pokojem charakter tój modlitwy nie jest wspólny samemu dziełu, któregośmy rozbiór podali. O! jak często wyrazy autora, tehnące nienawiścią i gniewem, sączą z siebie żółć i krew! »Co mię, proletaryusza, obchodzi, woła on, spokój i bezpieczeństwo bogaczy? »Tyle się troszczę o porządek społeczny, ile i o »zbawienie właścicieli. Żądam żyć, pracując; inaczej umrę, walcząc« (str. 84). A na inném miejscu: »Okazałem prawa biednego, wykryłem przywłaszczenie bogaczy, wołam o sprawiedliwość, »a wypełnienie wyroku nie obchodzi mię. Jeżeli »by w celu przedłużenia na jakiś czas nieprawego użytkowania, twierdzono, że nie dość dowieść »potrzeby równości, że trzeba ją jeszcze zorganizować, wprowadzić w praktykę bez krwawych »zaburzeń; miałbym prawo odpowiedzieć: troskliwość o uciśnionego ważniejsza od kłopotu ministrów; równość stanów jest pierwotnym prawem, z którego ekonomija publiczna i »prawodawstwo powstaje. Prawo pracy i równy udział »w dobrach nie cierpią zwłoki, nie zważają na kłopot, czekający władzę przy ich zastosowaniu.....« (str. 216).

»Co do mnie przysiągłem i będę wiernym memu dziełu zniszczenia, gruzy i ruiny nie wstrzymają mego dążenia ku prawdzie.....«

Czyż nie poznajemy w tém stronnicy, wyjętj z manifestu równych? Od tēj chwili Proudhon, odpowiadając na pobłażliwą, może zanadto pobłażliwą krytykę pana Blanqui, oświadczył się ze swemi dążeniami spokojnemi i wyznał, że nie chciał schodzić z poważnych i wzniostych wyżyn nauki. Jeżeli taka była jego myśl, trzeba przyznać, że ją przyodział w nieszczęśliwe wyrażenia.

Piérwszy Pamiętnik Proudhona, prawdziwy manifest wojny przeciw własności, służył podstawą licznym ogłoszeniom, w których on dalej rozwijał też same myśli. W następnym roku (1841) ogłosił powtórny Pamiętnik o własności pod tytułem: *Lettre à M. Blanqui i Avertissement aux Propriétaires*. W tym nowym Pamiętniku w formie umiarkowańszj Proudhon przyzywa na poparcie swych teoryj historyą. Usiłuje dowieść, że własność wcale nie jest ustawą niezmienną i nieruchomą, lecz przeciwnie, że w przeszłości ona się zmieniała. Bystro przebiega prawodawstwo Rzymskie, prawo barbarzyńców, ustawy feodalne i prawo nowoczesne. Ukazuje naruszoną własność w Sparcie i Atenach przez zniesienie długów, które było wstępem do reform Likurga i Solona; przytacza bankructwa i konfiskaty, które nastąpiły po wojnach domowych Maryusza i Sylli, Cezara i Pompejusza, Oktawiana i Antonina.

Z głębokich zmian, którym prawo własności ulegało w ciągu wieków, z licznych jego pogwałceń, wnioskuje o pewności ostatecznego jego obalenia.

Wracając do swój biegłości rozumowania, ten wróg właścicieli ze zwykłą sobie cierpkością atakuje teorye Troplonga o przedawnieniu, a stąd ciągnie nowe dowody przeciw własności. Dalej usiłuje dowieść zgodność nauki Piotra Leroux o organizacyi społeczności ze swemi naukami. Nakoniec doświadcza swój złośliwej fantazyi na systematach i partyach, które miały nieszczęście mu się nie podobać. Dzienniki w ogólności, szczególnie zaś *National*, *Considérant* i *Furieryści* są głównymi ofiarami jego sarkazmów. »*National*, »mówi on, jest szkółką intrygantów i renegatów (1). Systemat Fouriera dla swego usiłowania wyniszczenia w ludziach różnicy charakteru, dla swego dążenia do obalenia władania, rodziny, ojezyny, tego potrójnego wyrażenia osobistości ludzkiej, nie może się podobać przyjacielom równości i wolnego stowarzyszenia... »(str. 139). Nikt nie wie, dodaje, ile głupstwa i hańby, zawiera systemat falansteru. Mam zamiar okazać to twierdzenie, skoro załatwię mój rachunek z własnością» (str. 145). Musiémy przyklasnąć tak chwalebnemu zamiarowi. *Ostrzeżenie Właścicieli*, list do *Considerant*, jest początkiem wywiązania się z obietnicy. Lecz Proud-

---

(1) 2-e Mémoire str. 231.



hon po ataku, wymierzonym przedewszystkiem na ucznia Fouriera, jako na obrońcę własności, z gwałtownością powstaje na *National*. Wyrzuca redaktorowi tego dziennika, kierunek *despotyczny i jednostronny*. Oskarża go o brak politycznego systematu, o dążenie do tyranii, i t. p. Proudhon wówczas nie więcej miał sympatyj do republikanów, jak i do właścicieli.

Wyróżniającym charakterem Proudhona jest, jak to sam przyznaje w drugim Pamiętniku, »je-  
 »go zarozumiały dogmatyzm, ta rozkiełznana za-  
 »rozumiałość, która nie szanuje, wyłącznie  
 »sobie przywłaszcza zdrowy sąd i prawomo-  
 »ność; a gotowa posłać pod pręgierz każdego,  
 »ktoby się ośmielił utrzymywać przeciwne zda-  
 »nie». Nie możemy przemilczeć interesujących  
 przyczyn, któremi się on tłumaczy. »Gdy zale-  
 »cam równość dóbr, nie podaję zdania mniej wię-  
 »cej prawdopodobnego, utopii mniej więcej do-  
 »wcipnej, idci poczętj w mój mozgowni przez  
 »czystą imaginacyą; lecz przedstawiam bezwzględ-  
 »ną prawdę, nieprzypuszczającą najmniejszego  
 »wątpienia, w obec której wszelka skromność  
 »jest zbyteczną, wszelkie wyrażenie wątpliwości—  
 »śmiesznością.... Co mię w tém upewnia?—Oto u-  
 »żywam processów logicznych i metafizycznych,  
 »których pewność jest mi *a priori* okazaną; mam  
 »nieomylną metodę poszukiwania i sprawdzania,  
 »której moi przeciwnicy nie posiadają; nakoniec,  
 »dla wszystkiego, co się tycze własności i spra-  
 »wiedliwości, znalazłem formułę, wykazującą

»przyczyny wszystkich przemian prawodawczych  
»i będącą kluczem wszystkich problemów...»

Tacy są nowatorowie. Upornie bronią swych zasad, nie uznają powagi zdrowego rozsądku ludzkości i oddają się szałom pychy umysłowej.

Nie na tém koniec. Proudhon nam odkrywa straszny sekret, że on jest czwartym ze sprzyśniętych, pracujących nad ogromną rewolucją, groźną dla szarlatanów, despotów, dla wszystkich użytkujących z ludzi biednych, z dusz łatwowiernych i t. d. Wiara w słowo zewnętrzne i uległość powadze są główną przyczyną całego zła, gnębiącego ród ludzki. Celem więc spiskowych jest obalenie zasady powagi i doprowadzenie ludzi do najradykałniejszego racjonalizmu.

Dotąd jeszcze Proudhon li tylko obalał, zaprzeczał wszystkie zasady, przyjęte przez powszechne przyzwolenie, wszystkie podstawy społeczności; czy zacznie nakoniec budować, czy założy podstawę dla nowego społeczeństwa? Tak byśmy sądzili z tytułu jego dzieła, ogłoszonego w 1844 r., na którym czytamy okazały napis: *O tworzeniu porządku w ludzkości*. Lecz odczytanie tej książki niszczy nadzieję; przekonujemy się, że nie zaprzestaje swego dzieła zniszczenia. Przebiega po porządku religiją, filozofiją, historiją, ekonomiją polityczną i wszędzie się odznacza swym duchem złośliwym i przeczącym. Stara się zachwiać wszelką wiarę, zaciemnić każdą prawdę, osławić każde uczucie. Wiadomość o Bogu jest dla niego zabawką dziecinnego wieku rozumu ludzkie-

go, widmem, przywidzeniem umysłu jeszcze słabego i marzącego. Idee o przyczynie i substancji, te dwa bieguny, około których krążą wszystkie nasze pojęcia, te objawy wewnętrznej natury istoty, dla Proudhona są li tylko czezemi formułami, nie mającemi związku z żadną rzeczywistością, wyrażającemi jedynie stosunek następstwa, lub wzajemnego spółistnienia. Metody, odkryte przez geniusze największych filozofów: analiza i synteza, hipoteza, rozumowanie, wnioskowanie nie mają żadnej wartości; są fałszywe, lub niecałkowite. W ekonomii politycznej Proudhon nie rozwija żadnego planu organizacyi, a stara się jedynie obalić, przekręcić zasadę niewspółmierności wartości, prawo dostarczań i żądań, wolność pracy: te główne pojęcia, na których właśnie wspiera się ta nauka; i ponawia swe dowody przeciw własności, przeciw pożyczce na procent, przeciw najmu i intracie. Nakoniec, przesadzone swe dążenia do abstrakcyi, której nadużycie Hegel tak daleko posunął, wnosi i w historią i uważa obraz przejawu czynności ludzkiej za czezą fantasmagoryą. A tak w dziele, w którymbyśmy powinni spodziewać się idei twierdzących, zasad płodnych, widziemy jedynie smutny sceptycyzm, zamieszanie, chaos. W tytule autor pomylił się tylko w jednem słowie. Zamiast: *O tworzeniu się porządku w ludzkości*, powinien być powiedzieć: *O tworzeniu się nieładu w ludzkości*.

## II.

Systemat sprzeczności ekonomicznych.— Główne dzieło Proudhona.— Wprowadza w walkę ekonomiją polityczną z Socyalizmem.— Zbija wszystkie systemata socyalne i doprowadza je do Kommunizmu — Oniesławia Kommunizm.— Nie przestaje atakować własności.— Metoda Proudhona.— Jego wady.— Proudhon w gruncie jest tylko Kommunistą.

Nie tu miejsce rozwodzić się nad zaciekaniem się czysto filozoficznemi Proudhona; śpieszno nam do jego głównego dzieła, w którym on obszernie rozbiiera teoretyczne i praktyczne kwestye, będące przedmiotem sporu między ekonomiją polityczną i Socyalizmem. Dziełem tém jest jego *Système des Contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, ogłoszony w 1846 r., przedmiot którego jest nader zajmującym i w którym Proudhon wprowadza nas w coraz nowe zadziwienia. Chociaż nie zaprzestaje on w tém dziele walki, którą ogłosił przeciw własności; lecz za to daleko gwałtowniej atakuje Socyalizm ogólnie, teorią urządzenia pracy i prawo pracy, Kommunizm i furierystów, stronników stowarzyszenia, republikanów i demokratów. Po zbijaniu zaś i wyszydzaniu wszystkich opinij, po spotwarzeniu wszystkich partyj politycznych; zwraca się z szaleństwem przeciw samemu Bogu, robi Stwórcę przedmiotem kwestyi, wytacza Mu proces i ze wściekłością złorzeczy.

Proudhon zaczyna od założenia wiecznego antagonizmu między czynem i prawem, ekonomiją

polityczną i Socyalizmem: »Dwie potęgi, mówi Proudhon, polityczna ekonomija czyli tradycya i Socyalizm czyli utopija, walczą o rządy nad światem i wzajemnie ciskają na się przeklęstwa z żarliwością dwóch nieprzyjaznych wyznań. (Tom I, str. 5).

»Społeczność więc usamego już źródła dzieli się na dwie wielkie partye; jedna tradycyjna, istoty hierarchicznój, która się naprzemian tytułuje królestwem lub demokracją, filozofiją lub religiją, jedném słowem własnością. Druga zmartwychwstająca przy każdym przesileniu cywilizacyi, wyłamująca się z pod wszelkiój powagi ludzkiój i bozkiój, przedewszystkiém ogłaszająca siebie anarchiczną i ateistyczną. To Socyalizm.»

Ekonomija polityczna, mówi dalej Proudhon, ten prosty zbiór faktów, niesłusznie potwierdza prawność i nieprzerwane trwanie tych faktów. Ogranicza się ona na uświęceniu tego co istnieje, kiedy właśnie przedmiotem rzeczywistój społecznej nauki powinno być poznanie tego, co będzie, zapewnienie się o postępowém dążeniu ludzkości. Ekonomija więc polityczna nie jest nauką, lecz zawiera w sobie jój żywioły; ponieważ każda nauka wspiera się na faktach, na danych, z doświadczenia wypływających. Ona zbiera te dane, jako materyały do budowy, oczekujące myśli architekta, któraby je połączyła w harmonijną całość.

Socyalizm ma jedyną zasługę, że jest krytyką ekonomii, jój przeczeniem. Lecz skoro Socyalizm występuje z roli krytyka i chce budować, wpada w śmieszność i w błąd, nie uznaje faktów, rzuca

się na pola fantazyi i niepodobieństw. »Oddawna  
 »Platon i Morus osądzili Socyalizm, zowiąc go  
 »jednym słowem: utopiją, bez-bytem, chymerą.»

W całym ciągu swego dzieła Proudhon zachowuje jednakowe zestawienie w porównaniach ekonomii politycznej z utopiją. Stawi je do walki i sprawdza jedną przez drugą. Socyalizm, nie mogąc wytrzymać téj próby, zostaje zwalezony, unicestwiony.

Proudhon kładzie naprzód za zasadę, iż Socyalizm musi się koniecznie rozwiązać w utopiją kommunistyczną. Myśl ta często się powtarza w jego dziele. Taka jest potęga prawdy!

Proudhon wyraził swą opinią o Socyalizmie w jednym słowie: »Socyalizm jest logomachya.» Píše on także do swego przyjaciela Villegardella, Kommunisty: »Nie mogę ciebie zatrzymywać nad »czynami i dziejami Socyalizmu, przechodzi to »moją cierpliwość; a zreszta po co rozwijać tyle »nędzy, tyle okropności! Jako człowiek realny i »postępowy, ze wszystkich mych sił odpycham »Socyalizm, niemający idei, bezsilny, niemoralny, »zdolny jeno do oszukaństw i obłudy. Czyż nie »takim on się przedstawia od lat dwódziesiętu, ogłuszając naukę, a nie rozwiązując żadnej trudności; obiecując światu szczęście i bogactwo, a żyjąc li tylko z jałmużny; poehlaniając ogromne »kapitały, a nie nie produkując.

»Ja w obec téj nurtującej propagandy, która »zamiast szukania światła i wyzywania krytyki, »ukrywa się w ulicznych ciemnościach; w obec

»sensualizmu beczelnego, błotnistej literatury, że-  
 »bractwa bez wędzidła; w obec przytępienia umy-  
 »słu i serca, które zaczyna się wkradać między  
 »robotników, śmiało wyznaję, że jestem wolny  
 »od brudów Socyalizmu...» (Tom II, str. 396).

Oto sąd Proudhona ogólnie o Socyalizmie, od którego napróżno usiłuje oddzielić swoją sprawę. Nie dość na tém, stara się on jeszcze obalić zasady, na których Socyalizm wznosi swoją budowę; a nakoniec po kolei walczy z jego najślawniejszymi przedstawicielami. Idźmy za nim tą drogą.

Główném danem Socyalizmu jest założenie, po-  
 żyzione u Rousseau: Człowiek rodzi się dobrym,  
 lecz społeczeństwo go psuje. Louis Blanc powtó-  
 rzył też samą formułę, mówiąc: Ohwiająją natu-  
 rę ludzką o wszystkie prawie nasze nieszczęścia,  
 gdy ich źródło leży w ułomności ustaw społecz-  
 nych. »Ogromna, mówi Proudhon, większość So-  
 »cyalistów, Saint-Simon, Owen, Fourier i ich  
 »uczniowie, Komuniści, demokraci, progressy-  
 »ści wszystkich rodzajów uroczyście odrzucili  
 »chrześcijański mit o upadku człowieka, a na  
 »miejsce jego wznoszą systemat obłądu społecz-  
 »ności.

»Wnioskują więc, że przymus jest niemoral-  
 »nym, że nasze namiętności są święte, że rozkosz  
 »jest świętą i powinna być poszukiwaną, jak sa-  
 »ma enota; ponieważ Bóg, który nam dał pożą-  
 »danie jej, świętym jest.» (Tom I, str. 370 i 371).

Proudhon robi uwagę, że ta idea jest jedynie  
 przekręconą starożytną hipotezą. Starożytni oskar-

zali człowieka pojedynczego, Rousseau oskarża człowieka zbiorowego. Nasz autor odrzuca i piętnuje tę naukę, dążącą do uwolnienia człowieka od wszelkiej odpowiedzialności, i zagłuszenia w nim wszelkiego uczucia moralnego. Zgodnie z podaniem ludzkim, uznaje wrodzoną karogodność i skłonność rodu naszego do złego. Takie jest, mówi on, znaczenie dogmatu o upadku, o pierworodnym nieposłuszeństwie. Lecz człowiek jest rozumny, wolny, zdolny do przyjęcia wychowania i udoskonalenia. Może pokonać zwierzęcość, która go napastuje; zwalczyć piekielne szeregi, wiecznie gotowe na jego pożarcie. Takim jest zadanie, taką — praca nicustanna, praca trudna, a bolesna całego życia człowieka. Przeznaczenie więc społeczeństwa, słowo tajemnicy znajduje się w wyrazie: wychowanie, postęp. I wychowanie to jest całym naszym życiem, całym życiem ludzkości. Sprzeczności ekonomii politycznej mogą być rozwiązane, lecz wewnętrzna sprzeczność naszej istoty nigdy nie zostanie rozjaśniona.

»Potworna rzecz! woła Proudhon, zdawałoby się, że człowiek, żyjący w nędzy, bliższym jest miłosierdzia i honoru. Przeciwnie! on ze swym panem dzieli zepsucie, równie poświęca wszystko dla dumy i zbytku; a jeżeli czasem powstaje na nierówność, która go gnębi, czyni to nie pod wpływem gorliwości o sprawiedliwość, lecz raczej przez współubieganie się w pożądlivościach. Równość znajduje najsilniejszą przeszkodę do zwalczenia nie w arystokratycznej dumie boga-



»tych, lecz w niesfornym egoizmie biednych. A  
 »wy rachujecie na wrodzoną dobroć człowieka,  
 »zamierzacie od razu zreformować jego złośli-  
 »wość mimowolną i rozmyślną!»

Socyalistom, utrzymującym, że zło jest w spo-  
 łeczeństwie, Proudhon z Guizotem odpowiada:  
 zło jest w nas samych!

Nie zatrzymuje się on na tém. Prawie wszyst-  
 kie sekty reformujące, z właściwym Komuniz-  
 mem na czele, przyjmują poświęcenie się za dzwi-  
 gnięą czynności ludzkiej i za podstawę organizacyi  
 społecznej zamiast osobistego interesu. Z drugiej  
 strony dążą one do zamiany czynności i osobistej  
 inicjatywy, na zbiorową czynność społeczeństwa;  
 żądają uczynić Państwo szafarzem kapitału i kre-  
 dytu, najwyższym kierownikiem przemysłu. Na  
 tych ideach wspierają się teorye organizacyi pra-  
 cy, prawo pracy, organizacya kredytu przez Pań-  
 stwo i t. d. Proudhon więc obala wszystkie te  
 mniemane reformujące zasady.

»Niektórzy Socjaliści, woła Proudhon, nieszcze-  
 »śliwie natchnieni przez Ewangeliczne abstrakcyę,  
 »mniemali, że rozwiążą trudność za pomocą pię-  
 »knej maksymy: Nierówność zdolności jest dowo-  
 »dem równości obowiązków; więcęście otrzymali  
 »od natury, więcęć udzielajcie swym braciom; i  
 »inne dźwięczne i czułe wyrażenia, łatwo wpły-  
 »wające na słabe umysły, lecz niewinne same  
 »w sobie w całej zupełności. I z tych cudownych  
 »przypowieści wyprowadzają oni formułę prakty-

»czną że: kaźden robotnik powinien cały swój  
 »czas poświęcić społeczeństwu, a w zamian spo-  
 »łeczeństwo powinno zaspokoić jego konieczne  
 »potrzeby odpowiednio swym środkiem.»

»Wybaczcie przyjaciele, Komuniści! Byłbym  
 »mniej cierpkim dla waszych idei, gdybym nie  
 »był sercem i rozumem głęboko przekonany, że  
 »najsilniejszą przeszkodą, jaką postępowanie na swój dro-  
 »dze napotyka, jest Komuniizm, republikanizm  
 »i wszystkie utopije społeczne, polityczne i reli-  
 »gijne, które gardzą faktami i krytyką... Jak to,  
 »pisarze obeznani z mową ekonomiczną zapomina-  
 »ją, że wyższość talentów jest synonimem wyż-  
 »szości potrzeb; że społeczeństwo, zamiast ocze-  
 »kiwania od dzielnych osobistości czegoś więcej  
 »nad poziome, powinno nieustannie czuwać, żeby  
 »one nie otrzymywały więcej, niż dają?...

»Gdybyśmy mniemali, że robotnik z wyższemi  
 »zdolnościami poprzestanie na połowie swój pła-  
 »cy dla korzyści niższych, że ofiaruje bez wyna-  
 »grozdzenia swe usługi i będzie pracował dla ab-  
 »strakcyi nazwanej społeczeństwem, wszechwła-  
 »dzą, lub *moją bracią*; budowałibyśmy społeczeń-  
 »stwo na uczuciu, nie powiem, niedostępnem dla  
 »człowieka; lecz na uczuciu, które systematycz-  
 »nie podniesione do zasady, staje się fałszywą eno-  
 »tą, niebezpieczną hypokryzyą. Zalecono nam mi-  
 »łosierdzie, jako wynagrodzenie ułomności, któ-  
 »re przypadkowo dotykają bliźnich, i pojmuję, że  
 »w tém znaczeniu możnaby go zorganizować...  
 »lecz miłosierdzie, przyjęte za podstawę równo-

»ści, za prawo równowagi, stałoby się przyczyną  
»rozprzężenia społeczeństwa....

»Po co więc w kwestyach ekonomicznych nie-  
»ustannie odwoływać się do braterstwa, miło-  
»sierdzia, poświęcenia się i Boga? Czy dla tego,  
»że daleko łatwiej utopistom rozprawiać o tych  
»wielkich wyrazach, jak badać na seryo przeja-  
»wy społeczne?

»Braterstwo! Bracia, niech i tak będzie, jeśli  
»się wam podoba; bylebym tylko był starszym od  
»was; byleby społeczność, wspólna nasza matka,  
»uznała moją pierworodność i moje zasługi, po-  
»dwajając moją częśćkę. Zaspokoicie moje po-  
»trzeby, jak mówicie, odpowiednio waszym środ-  
»kom. O, nie! ja żądam zaspokojenia odpowiednio  
»mój pracy; a inaczej przestanę pracować.

»Miłosierdzie! zaprzeczam miłosierdziu, jest to  
»mistycyzm. Napróżno mi mówicie o braterstwie  
»i miłości; jestem przekonany, iż mię zgoła nie  
»kochacie, i czuję dobrze, że ja was nie kocham.  
»Przyjaźń wasza jest li tylko udaniem; a jeżeli  
»mię kochacie, to przez interes. Domagam się te-  
»go, co mi należy, a nie nadto; dla czego mi od-  
»mawiacie?

»Poświęcenie się! Zaprzeczam poświęceniu się,  
»to także mistycyzm. Mówcie mi o obowiązku i  
»o *mieniu*, jedyném w mych oczach kryterium  
»sprawiedliwości i niesprawiedliwości, dobra i  
»zła w społeczeństwie. *Przedewszystkiém ka-  
»żdemu według jego dzieł*; przy zręczności po-  
»mogę wam z własnej mój woli, lecz nie chcę

»być do tego zmuszonym. Zmuszając do poświęceń, zamordujecie mię.» (Tom I, str. 245—248).

Cóż więc żądasz, zapytają Socyalisci Proudhona, konkurencyi i wszystkich jój nadużyć? Czyż nie można niszczącej i zabójczej konkurencyi zamienić na inne współzawodnictwo użyteczniejsze, godniejsze, moralne, szlachetne i wspaniałomyślne, jedném słowem na emulacyą? A dla czegożby ta emulacya nie mogła mieć na celu pożytku wszystkich, powszechnój użyteczności, braterstwa i miłości?

»Nie, odpowiada Proudhon, emulacya nie jest czém inném, jak samą konkurencyą... Celem przemysłowego współzawodnictwa, koniecznie jest zysk... Sama społeczność pracuje także dla bogactwa; dobrobyt, szczęśliwość jest jedynym jój celem... Jak zamienić bezpośredni cel spółubiegania się, który w przemyśle jest osobistym dobrobytem, na oddalony i prawie metafizyczny, który zowią dobrobytem powszechnym?... (Tom I, str. 186—188).

»Tak, trzeba wyrzec na przekorę nowoczesnemu kwietyzmowi, że życie człowieka jest nieustanną walką, walką z potrzebą, z naturą, walką z bliźnimi, a więc walką z samym sobą. Teorya obojętnój w sobie równości, osnutój na braterstwie i poświęceniu się, jest li tylko sfałszowaną katolicką doktryną wyrzeczenia się bogactw i roskoszy tego świata, jest zasadą żebractwa, zaleceniem nędzy. Człowiek może ofiarować swe

»życie dla miłości bliźniego, lecz nie będzie za  
»niego pracował.» (Tom I, str. 198).

Proudhon więc z nieubłaganą logiką obala wszystkie podstawy Socjalizmu: wrodzoną dobroć człowieka, skażenie społeczeństwa, doktrynę poświęcenia się, najwyższy zarząd przemysłu przez Państwo. Nie zadowolony tém, jeszcze atakuje pojedynczo każdą sektę, każdą utopiją, wzrusza je, obala. Zwraca się naprzód na Louis Blanc'a i jego *Organizacyą Pracy*. Zarzuca mu, iż się domaga obalenia konkurencyi, że nie widzi możności pogodzenia jęj ze stowarzyszeniem. Louis Blanc, tak mało obeznany z logiką, mówi Proudhon, jak i z ekonomiją polityczną; dowodzi o jednej i o drugiej, jak ślepy o kolorach. »Jest istnym hermafrodytą, publicystą o dwóch płciach; »w dziele jego ciągnęła mieszanina najsprzecznij- »szych z sobą zasad, powagi i prawa, własności »i Kommunizmu, arystokracji i równości, pracy »i kapitału, wynagrodzenia i poświęcenia się, »wolności i dyktatury, wolnego roztrząsania i wiary. (Tom I, str. 226).

»Jego systemat daje się streścić we trzy nastę- »pne punkta:

»1. Utworzyć dla władzy wszechmocną inicjatywę, to jest, mówiąc jaśniej, uczynić ją wszechwładnie despotyczną dla zrealizowania utopii.

»2. Państwo swym kosztem tworzy publiczne »warstwy i jest ich współnikiem.»

»3. Zniszczyć prywatny przemysł przez konku-

»rencją przemysłu narodowego. I to wszystko.»  
(Tom I, str. 228).

Proudhon okazuje nicość tych kombinacyj, niemoc władzy delegowanych w przemyśle i konieczność interesu osobistego, jako bodźca.

»Louis Blanc, mówi on dalej, rozpoczyna od  
»kroku stanowczego, albo jak się sam oryginalnie  
»wyraża, od zastosowania siły inicjatywy, którą  
»stwarza dla władzy, i obciąża bogatych nadzwyczajną  
»kontrybucją dla zostania współnikiem proletaryatu. Logika Louis Blanc'a jest wcale prosta, jest to logika rzeczpospolity: władza może, co lud chce; a co lud chce, jest prawdą. Dziwną zaiste jest chęć reformowania społeczności, przysłuszając jej mimowolne dążenia, zaprzeczając najautentyczniejszym jej objawom i przemieszczając pracę i dochód, zamiast starania się o rozwój wszechnicie dobrobytu przez regularne rozwinięcie tradycyi. Lecz po co w istocie to ukrywanie się, po co tyle wykrętów? Czyż nie lepiej prosto, od razu przyjąć prawo gruntowe? Władza na mocy swój inicjatywy czyż nie mogłaby od razu ogłosić, że wszystkie kapitały i środki pracy są własnością Państwa, z wyjątkiem tylko wynagrodzenia przeznaczonego prywatnym właścicielom? Za pomocą tego ostatecznego, lecz szczerzego i nieobłudnego środka, pole ekonomiczne zostałoby oczyszczone, a nie byłoby to wcale trudniej dla utopii; a Louis Blanc mógłby wówczas bez żadnej przeszkody przystąpić z łatwością do organizacji społecznej.

»Lecz co mówię, organizować! Całe dzieło organizacyi Louis Blanc'a zależy we wywłaszczeniu lub przemieszczaniu według życzenia. Skoro przemysł raz zostanie przemieszczony czyli zrepublikanizowany, skoro wielkie monopolium się utworzy; Louis Blanc nie wątpi, że wówczas produkeya pójdzie według jego życzeń, i nie pojmuje, żeby przeciw jego systematowi powstała choćby jedna trudność. I rzeczywiście, cóż mogą zarzucić pomysłowi tak radykalnie czczemu, niepojętemu?» (Tom I, str. 230).

Daléj Proudhon obwinia autora *Organizacyi Pracy* o obalenie dziedzictwa, a przez to o narażenie rodziny na nieuchronne zniszczenie (T. II, str. 256). Doskonałe są jego ustępy o związku między dziedzictwem i rodziną, o konieczności tych dwóch ustaw. Tak, Proudhon jest wyższym pisarzem, skoro go prąd prawdy uniesie. Szkoda, że tak często się oddaje sofizmatom i paradoksom!

Nakoniec po za czytaniu ustępu, w którym Louis Blanc przepowiada wprowadzenie życia wspólnego w nowéj społeczności, woła nasz autor: »Czy Louis Blanc Kommuista; tak, lub nie? niech raz stanowczo odpowie zamiast ciągłego wykręcania się; jeżeli go Kommuizm nie uczyni zrozumialszym, przynajmniej będzie wiadomo, czego żąda.» (Tom I, str. 232).

Czyż mógł Proudhon wątpić? Jak to! Louis Blanc zaleca pochłonięcie gruntów i kapitałów przez Państwo, obala dziedzictwo, wprowadza równość płacy, poświęcenie się przyjmuje za pod-

stawę przemysłowej czynności, Państwu oddaje urządzenie produkeyi i zamiany, zachwala życie wspólne; i jeszcze pytają, czy on Kommuńska! Zaprawdę, Proudhon okazuje bardzo mało przenikliwości, albo za wiele pobłażania.

Po potępieniu zasad Louis Blanc'a, Proudhon sądzi stronnictwo, do którego ten pisarz należy. »Oddaję sprawiedliwość, powiada, szlachetnym zamiarom Louis Blanc'a; lubię i czytuję jego dzieła; szczególnie przyznaję mu zasługę, że w *Histoire de Dix Ans* jaśnie wykazał nieuleczoną »nędzę swój partyi... Nie wymagam ani kadzielnicy Robespierra, ani też łaski Marata; chętniej »będę podtrzymywał *statu quo*, a nie ulegnę waszej dwóplciowej demokracji. Od lat szesnastu »wasza partya sprzeciwia się postępowi i wstrzymuje opinią; od lat szesnastu okazuje ona despotyczne swe pochodzenie, czepiając się władzy u ostateczności centru lewicy; pora abdykować, lub się przetrworzyć. Nieubłagani teoretycy powagi, cóż zalecacie, czegoby rząd, któremu »wypowiedzieliście walkę, nie mógł uczynić w sposób od waszego znośniejszy?» (Tom I, str. 228).

Antypatye Proudhona są niezmiennie; równym on jest nieprzyjacielem republikanów z roku 1846, jak i 1841. Nie może się także pogodzić z dziennikami. Prasę w ogólności nazywa starym mieczynkiem dla wszystkich zarozumiałych nierności; dochodzą, jak on mówi, do niej najczęściej tylko utwory bezpłatne młodych ludzi, pozbawionych talentu i nauki. Kto się może pochlubić, iż



nigdy nie zrobił według woli prassy? (Tom I, str. 330).

Wydany więc wyrok przeciw organizacyi pracy i rzeczpospolicie. Wiodąc dalej walkę, Proudhon obala prawo pracy, rozrządzenie kredytu przez Państwo, progressyjny podatek i stowarzyszenie. On nie zaprzecza bezwzględnie, że praca i płata powinny być zapewnione; lecz czyni to zapewnienie podrzędnem obaleniu własności, i odkryciu dokładnej miary wartości, téj kwadratury koła w ekonomii politycznej, nad rozwiązaniem której napróżno się silił. Proudhon ogłasza, że prawo pracy, jak je pojmują ultra-demokraci, jest zgubne i niedorzeczne. »Utrzymuję, mówi on, że niemożliwym jest zapewnienie płacy bez dokładnego poznania wartości, która może być li tylko wykrytą przez konkurencyą, lecz nigdy przez ustawy komunistyczne, lub przez dekreta ludu. Po-  
 »tężniejszą od woli prawodawcy i obywateli, jest  
 »niemożność wypełnienia swój powinności, skoro  
 »tylko człowiek będzie oswobodzonym od wszelkiej  
 »odpowiedzialności przed samym sobą; od-  
 »powiedzialność zaś przed samym sobą w przed-  
 »miocie pracy, w stosunku do innych zawiera  
 »w sobie koniecznie konkurencyą. Zapewnijcie  
 »wszystkim od 1 Stycznia 1847 roku pracę i płacę,  
 »a natychmiast po silnym przemysłowym na-  
 »stężeniu nastąpi ogromna przerwa; rzeczywista  
 »wartość spadnie nagle niżej wartości imiennój;  
 »moneta brzęcząca pomimo swego wyobrażenia i  
 »stępla, ulegnie losowi assygnat; kupiec zażąda

»więcej nad to, co da; i znajdziemy się jednem ko-  
 »łem jeszcze niżej w otchłani nędzy, w którém  
 »konkurencyja jest tylko trzecim nawrótem.» (T. I,  
 str. 189).

Ponieważ bezwzględna miara, ustalenie warto-  
 ści pomimo usiłowań Proudhona są i będą zawsze  
*desideratum* nauki; ponieważ niepodobieństwo od-  
 krycia ich tak ściśle jest dowiedzionem w eko-  
 nomii politycznej, jak w geometrii niepodobień-  
 stwo znalezienia wspólnej miary dla obwodu ko-  
 ła i diametru: nigdy się więc nie urzeczywistnią  
 warunki, od których zależy, według Proudhona,  
 przyjęcie prawa pracy, i sąd jego o tém prawie  
 uważamy za stanowczy i nieodwołalny.

Autor dzieła *Système des Contradictions éco-  
 nomiques* z niemniejszą formalnością potępia tych,  
 którzy z Państwa chcieliby uczynić bankiera bię-  
 dnych, współnika robotników. Twierdzi on i do-  
 wodzi, że Państwo samo przez się nie rozrządza  
 żadną wartością, od której mogłby zależeć kre-  
 dyt; że posiada li tylko to, co otrzymuje od spo-  
 łeczności, od zbioru indywiduów, z których się  
 samo składa. Bezpłodne i nieprodukcyjne w swęj  
 naturze, żyje z dochodów, pobieranych od produk-  
 cyi każdego swego członka. Więc Państwo otrzy-  
 muje tylko kredyt, a nie może go udzielić.

Jak straszne zreszta skutki mogą wyniknąć z u-  
 dzielenia Państwu monopolium kredytu! »Połóże-  
 »nie zamiast polepszania się będzie się pogorszać,  
 »a społeczeństwo bystro podąży do rozprzężenia;  
 »albowiem monopolium kredytu, znajdując się

» w rękach Państwa, niechybnie zniszczy wszędzie  
 » prywatne kapitały, odejmując im najskusniejsze  
 » prawo, prawo przynoszenia procentu. Jeżeliby  
 » Państwo było ogłoszone za współnika i jedyne-  
 » go kassjera handlu, przemysłu i rolnictwa, za-  
 » jęłoby wówczas miejsce tysiąca kapitalistów i  
 » właścicieli, żyjących z procentu od swych kapi-  
 » tałów, zmuszając ich odtąd do naruszenia same-  
 » go kapitału; zatrzymałoby tworzenie się kapi-  
 » tałów, znieużyteczniając je, a tém ogromnieby co-  
 » fnęło drugi peryod ewolucyi ekonomicznej. Śmia-  
 » ło można wyzywać rząd, prawodawcę, naród  
 » do podobnego przedsięwzięcia; a żadna potęga  
 » nie zwycięży przeszkód, które społeczność w tym  
 » względzie napotyka.

» To, co mówię, jest stanowczém i wywraca  
 » wszystkie nadzieje umiarkowanych Socjalistów;  
 » którzy, nie dochodząc do Kommunizmu, chcieli-  
 » by za pomocą nieustającej samowładności usta-  
 » nowić na korzyść klas biędnych wsparcie, to  
 » jest istotny udział biędnych w dobrobycie boga-  
 » czy; lub utworzyć warstwy narodowe, a zatém  
 » uprzywilejowane, a więc zniszczyć przemysł  
 » wolny; lub nakoniec— organizacją kredytu przez  
 » Państwo, to jest zniszczenie prywatnych kapi-  
 » tałów, i zbezużytecznienie oszczędności.» (Tom II,  
 str. 124).

Obalająca, a niezwyężona odpowiedź! W isto-  
 cie Proudhon, skoro się nie zaślepią nienawiścią  
 własności, jest dziwnie zdolnym ekonomistą. Gdzie  
 znajdzie schronienie rzeczpospolita demokratyczna

i socyalna, spędzana z pozycyi na pozycyą? Czy nie w podatku progressyjnym i w nałożonym na zbytkowe przedmioty? Nielitościwy Proudhon i w tém ostatniém schronieniu ją prześladuje.

»Podatek progressyjny, mówi on, zniża wartość wielkich kapitałów, a wydobywa na jaw mierność. Właściciele pośpieszą spieniężyć się, bo będą woleli spożywać swą własność, jak ciągnąć z niej niedostateczny dochód. Kapitałisei wycofają swe kapitały, lub je rozpożyczą jedynie na lichwę; wszystkie wielkie przedsięwzięcia ustaną; każda znaczniejsza fortuna będzie prześladowana; każdego kapitał, przynoszący konieczną cyfrę, wygnany. Odepchnięte bogactwo zamknie się w sobie, a gdy się okaże, to jedynie jako kontrabanda; i praca, jako człowiek przywiązany do trupa, połączy się z nędzą w wieczny sojusz.

»Azaliż mam jeszcze okazać niesłuszność podatku progressyjnego, gdym już dowiódł, jak on jest sprzecznym i fałszywym?

»Podatek progressyjny nie tylko nie dozwoli tworzyć się kapitałom, lecz jeszcze wstrzyma ich obrót... Po sparaliżowaniu wszystkich interesów i rzuceniu zamętu na targowiskach przez swe kategorie, wstrzyma nadto rozwinięcie się bogactwa i uczyni wartość przedaźną niższą od wartości rzeczywistój. Podatek progressyjny zniekształca, odrętwia społeczność. Co za tyranija, co za urąganie!

»Pomimo wszelkich starań podatek progres-

»syjny musi się więc rozwiązać w zaprzeczenie  
 »sprawiedliwości, w zabronienie produkowania,  
 »w konfiskatę; jest to samowładność bez granic  
 »i wędzidła, powierzona władzy nad tém wszyst-  
 »kiém, co przez pracę, oszczędność i udoskona-  
 »lenie środków, przyczynia się do publicznego  
 »bogactwa.» (Tom I, str. 310 i 311).

Daléj Proudhon okazuje bezpłodność, niemoc, wsteczne dążenie podatku od zbytkowych przedmiotów: »Żądacie, mówi on, obciążyć przedmioty zbytkowe, chcecie więc cofnąć cywilizacyą. Ja utrzymuję, że one powinny być wolne. I jakież są przedmioty zbytku w języku ekonomicznym?—Te, które w całkowitem bogactwie stosunkowo są najmniej liczne, które w przemyśle w następstwie idą ostatnie, a z istnienia których wnioskujemy o istnieniu już wszystkich innych. Zpatrując się z tego punktu, kaźden owoc pracy ludzkiej naprzemian jest przedmiotem zbytku, i przestaje nim być; ponieważ przez zbytek rozumiemy li tylko względne następstwo chronologiczne, czy też handlowe w żywiołach bogactwa. Zbytek jedném słowem jest synonimem postępu; jest wyrażeniem w kaźdój chwili życia społecznego maximum dobrobytu, zrealizowanego przez pracę, a do którego dążyć kaźden ma prawo i przeznaczenie.» (Tom I, str. 319).

»..... Lecz czyście się zastanowili, że nakładając podatek na przedmioty zbytkowe, zakazujecie sztuk zbytkowych? Czyście nawet pewni, że więksha drogość przedmiotów zbytkowych

»nie stanie się przeszkodą niżenia cen rzeczy  
 »koniecznych, i że chcąc pomódz najliczniejszej  
 »klassesie, nie pogorszycie tém położenia ogólnego?  
 »Zaprawdę, śliczna spekulacya! Wyrobnik zyszcze  
 »na winie i cukrze 20 franków, a wezmą mu 40  
 »za jego przyjemności; wygra 75 centimów na  
 »skórze swych bótów, lecz dla użycia ze swą  
 »rodziną cztery razy do roku powietrza wiejskie-  
 »go zapłaci 6 franków więcej za powóz!.....»  
 (Tom I, str. 321).

Tak więc Proudhon obala bożków jednego po drugim, przed któremi socjalizm i ultra-demokraci biją czołem. Lecz nie koniec jeszcze na tém. Trzeba uderzyć w najwyższe wyrażenie Socjalizmu, w utopiją, zawierającą wszystkie inne, — w Kommunizm. W rozdziale więc pełnym piorunującej mocy Proudhon obraca w nicość naukę Kommunizmu. Napisał go w formie listu do Villegardella Kommunisty i autora dzieła *Histoire des Idées sociales*, któreśmy kilkakrotnie przytaczali. »Publiczność, mówi Villegardelle, wszystkie gałęzie Socjalizmu szczepi w starożytny »pień Kommunizmu«. Proudhon przyznaje, że publiczność ma wszelką słusność. Attakując Kommunizm, uderza więc w cały Socjalizm.

Za pomocą głębokiego badania naturalnych skłonności człowieka i faktów, przez jakie one się objawiają, Proudhon dowodzi, że uczucie osobistości głęboko jest wkorzenione w sercu ludzkim. Podziwiamy dobrowolny popęd, oryginalność pomysłów i wyrażen w wyższych umysłach, i staramy

się je rozwinąć w uczniach, powierzonych wspólnemu wychowaniu w naszych liceach. Z wiekiem uczucie osobistości się wzmacnia i zmusza człowieka do wyosobnienia się, do przyjęcia odrębniej-  
 szego charakteru; jednocześnie z rozszerzeniem, z pomnożeniem stosunków ze społeczeństwem, człowiek ucytuje w skutek przeciwnego dążenia konieczność głębszego skupienia się w sobie, zostania wolniejszym, niepodleglejszym. W peryodzie więc swego wychowania człowiek mógł ulegać pewnemu złagodzonemu Komünizmowi; lecz dojrzały tworzy, zamienia i spożywa sposobem zupełnie wyłączone. Czyż młody człowiek nie dąży do utworzenia sobie posady, ogniska, rodziny? » W skutek nieprzewyciężonego instynktu, » lub może czarodziejskiego przesądu, sięgającego najodleglejszych czasów historyi, każdy robotnik marzy o przedsięwzięciach, każdy czeladnik chce prześcignąć majstra, każdy najemnik—dowodzić czeladzią; jak dawniej każdy kmięć chciał zostać szlachcicem.... Kobięty, » prawda to pospolita, marzą o zamążpójściu, je- » dynie dla zostania paniami małego państwecz- » ka, które one nazywają swę gospodarstwem. » Któż nie zna strat z rozdrabiania, kłopotów w gospodarstwie, niedoskonałości małego przemysłu, niebezpieczeństw odosobnienia się, a ekonomii i korzyści życia wspólnego. Lecz osobistość silniejsza od wszystkich względów. Kobięta ceni wyżę życie gospodyni tak drogie, a uciążliwe, woli niebezpieczeństwa odosobnienia od podle-

głości życia wspólnego. Jeżeli wszystko: praca, gospodarstwo, przychód i rozchód będą wspólne, życie się stanie ekliwe, nurzące, niecznośne; człowiek więc z natury swój jest rzeczywiście anti-Kommunistą (Tom II, str. 334 i dalsze).

Kommunizm, mówi dalej Proudhon, nie da się pojąć bez zniszczenia osobistej wolności; dla tegoż to wszystkie systemata kommunistyczne starają się skrępować myśl, znieść wolność druku, znieruchomić naukę. »Kommunizm dla utrzymania się niszczy tyle wyrazów, tyle idei, tyle czynów; że osoby, wykształcone jego staraniem, nie będą potrzebowały mówić, myśleć, ani działać; będą to ostrygi bez czynności i uczucia, »przyczepione jedna obok drugiej do skały... braterstwa. Jakże postępową i rozsądną filozofiją jest Kommunizm!« (Tom II, str. 361).

Każdy więc systemat, naruszający osobistość, musi upaść pod parciem nieuchronnej reakcji. A tak Kommunizm już w swém łonie zawiera zaród śmierci. Co więcej, fatalność go zwraca do własności; ponieważ praca podzielona wymaga koniecznie prawa rozdziału produktów; każdy staje się właścicielem wydzielonej sobie części, i musi nastąpić odróżnienie mego od twego; Kommunizm więc jest niepodobny i sprzeczny. Nie może on być nigdy zupełny. Prawdziwy Kommunista jest istotą wyobraźni. Nakoniec Kommunizm niechybnie obala rodzinę i sprowadza, jako konieczne następstwo, wspólność żon, zerwanie jedności małżeńskiej. Bo jakim prawem zamyślają ogra-



niezać zasadę, zastosować ją li tylko do rzeczy, nie zaś do osób, mówiąc, *omnia communia, non omnes communes?* Proudhon, rozwiniąwszy to twierdzenie z niezwykłą siłą rozumowania, nie może powstrzymać swego oburzenia:

»Wspólność żon, woła, jest to organizacya zarazy. Zdala ode mnie Komuniei! wasza obecność jest dla mnie euchałą, a wasz widok mię odraża.

»Zastanówmy się po krótku nad ustawami Saint-Simonistów, Furierystów i innych wszeteczników, biorąc na siebie pogodzenie miłości wolnej ze wstydem, z delikatnością, z najczystszym spirytualizmem. Smutne złudzenie spodłonego Socjalizmu, ostatnie marzenie opilca w szaleństwie!... Nie ma Komunizmu, albo nie ma rodziny, a więc i miłości!» (Tom II, str. 354 i dalsze).

Każden uczciwy człowiek musi podzielać te energiczne słowa, któremi Proudhon piętnuje niecne skutki komunistycznej zasady, bezceństwa Socjalizmu. Kto się nie zaśmieje, czytając drwinowania Proudhona z autora *Podróży po Ikaryi*; gdy woła:

Moja zasada — braterstwo;

Teorya moja — braterstwo;

Mój systemat — braterstwo;

Nauka moja — braterstwo?

Uszczypliwa ta krytyka stosuje się nie tylko do Cabeta, lecz do całego Socjalizmu.

»Podstawcie z Platonem, mówi Proudhon, za-

»miast wyrazu braterstwo, które zawiera tyle  
 »rzeczy, rzeczpospolitą, nie mniej zawierającą;  
 »z Fourierem attrakeyą, więcej jeszcze mówiącą;  
 »lub z Micheletem miłość i instynkt, który wszyst-  
 »ko obejmuje; albo z innemi solidarność, wszyst-  
 »ko łączącą; lub nakoniec z Louis Blanc'em wiel-  
 »ką siłę inicjatywy Państwa, ten synonim wszech-  
 »władztwa Boga: a przekonacie się, że wszyst-  
 »kie te wyrażenia są zupełnie jednoznaczne do  
 »tego stopnia; że Cabet, odpowiadając na rzuc-  
 »ną mu kwestyą z wyżyn swego *Populaire*: mo-  
 »ja nauka jest braterstwo, mówił w imieniu ca-  
 »łego Socjalizmu »

»W istocie, wszystkie bez wyjątku utopije so-  
 »cyalistowskie dają się streścić w krótkie, kate-  
 »goryczne, a tak jasne wyrażenie Cabeta: moja  
 »nauka jest braterstwo. Ktoby się ośmielił dla obja-  
 »śnienia tego dołożyć choć jeden wyraz, wpadłby  
 »w apostazyą, w herezyą.» (Tom II, str. 345).

Dalej Proudhon zapytuje Socjalistów, dla cze-  
 go się nie starają o zrealizowanie swych teoryj;  
 »bo któż wzbrania, mówi on, Socjalistom sto-  
 »warzyszyć się, jeżeli jedno braterstwo na to wy-  
 »starcza? Azali trzeba do tego pozwolenia mini-  
 »stra, lub prawa, płynącego z Izby? Tak rozrze-  
 »wniający widok zbudowałby wszystkich, a na-  
 »raziłby li tylko utopiją.» (Tom II, str. 350).

Nakoniec Proudhon nie z mniejszą surowością  
 ocenia moralność Socjalistów, jak i ich opinije.  
 Posłuchajmy go w tym względzie:

»Jeżelibym spytał przedsiębiorców reform, ja-

»kich zamierzają użyć środków dla urzeczywist-  
 »nienia swych utopij, jednogłośnie otrzymać  
 »odpowiedź w następnej syntezie: dla odrodzenia  
 »społeczeństwa i dla organizacyi pracy powinni-  
 »śmy ludziom, posiadającym naukę téj organiza-  
 »cyi, powierzyć dobra i władzę polityczną. Na  
 »dogmat ten naczelny wszyscy się zgadzają; ogół  
 »opinii za nim. (Tom II, str. 347)... Reformatoro-  
 »wie obłudni, dla których zdrowy rozsądek, spra-  
 »wiedliwość, nauka niczem są, byleby sami mo-  
 »gli rozkazywać i używać, żądają nierówności  
 »w podziale dóbr, nierównego podziału miłości;  
 »są to ukryci partyzanci własności; zaczynają  
 »od zalccania Kommunizmu, aby mogli z czasem  
 »skonfiskować wspólne dobra na korzyść swego  
 »żołądka.» (Tom II, str. 354).

Dzieło dokonane! Proudhon skończył z Socy-  
 alizmem pod wszystkimi jego formami, z Kommu-  
 nizmem we wszystkich jego stopniach. Ze wszyst-  
 kich systematów nowoczesnych reformatorów,  
 Proudhon utworzył wielki stós ruin; żadna za-  
 sada, żadna idea się nie ostała. Cóż więc, zawo-  
 łają, Proudhon się nawrócił? Z fanatycznego wro-  
 ga własności, stał się jój obrońcą; bo czyż wal-  
 ka na zabój z Kommunizmem i Socyalizmem nie  
 jest obroną własności? O nie, Proudhon jest zawsze  
 samym sobą. Jedną ręką obala Socyalizm, dru-  
 gą niszczy własność. Gwałt i podstęp, woła  
 w swém *Système des Contradictions économiques*,  
 jest źródłem własności. Własność jest re-  
 ligiją Siły. (Tom II, str. 309).

» Właściciel jest Kainem, zabijającym Abła, biednego, proletaryusza, syna wspólnego ojca Adama, człowieka lecz niższej kasty, służalczej kondycyi. Prawo siły potrafiło się ostonić, przystroić w fałszywe pozory do tego stopnia, że nazwa właściciel, jednoznaczna w swój zasadzie z bandytą, ze złodziejem, nakoniec została przeciwną tym tytułom; lecz się natura jej wcale nie zmieniła. Starożytni bohaterowie kradli z orężem w rękę, za naszych czasów kradną przez oszustwo, nadużycie ufności, przez gry i loterye; kradną przez lichwę i ustawę intraty; przez dzierżawę, najem i dzierżawę z podziałem zbiorów; kradną przez zyski z handlu i przemysłu.»

Autor, wpadając w błędy Socjalizmu, z którego tylko co szydził, wraca, jak w pierwszym swym Pamiętniku o własności, do sporu o lichwie, od dawna trwającego w Kościele i na nowo nie przyznaje prawności pożyczkom na procent, najmowi i dzierżawie, które według jego zdania są niespodziewaną korzyścią, nowocześnie prawem feodalnego pana. Całą jego teorią stanowi następna negacya: użycie gruntów i kapitałów powinno, jak on utrzymuje, być bezpłatne; po za tem pozostaje li tylko złodziejstwo i grabież.

» Własność więc w swém źródle i w swój istocie, mówi Proudhon, jest niemoralną: zdanie to odtąd jest pozyskane dla krytyki. A ponieważ kodeks, określając prawa właścicieli, nie zachował praw moralnych, jest więc sam niemoral-

»nym; prawodawstwo, ta mniemana nauka prawa, będąc li tylko zbiorem fortelów właścicieli  
 »jest niemoralnym; sprawiedliwość, zaprowadzona w celu protegowania swobodnego i spokojnego nadużycia, płynącego z własności, nakazująca zbrojnie wystąpić przeciw sprzeciwiającym się temu nadużyciu; sprawiedliwość, która przesładuje i piętnuje hańbą każdego, kto by się ośmielił zamarzyć o wynagrodzeniu krzywd, wyrządzonych przez własność; sprawiedliwość taka  
 »bezpieczną jest.»

Oto stanowczy sąd Proudhona o własności. A jednak w tém samym dziele okazał on konieczność, prawność własności; okazał, że uwłaszczenie jest koniecznym warunkiem produkcyjnej czynności, tworzenia się kapitałów i społecznego postępu; że rodzina, to pierwotne, zasadnicze prawo istnienia ludzkości, nie może być pojętą bez własności i dziedzictwa; i z jakąż siłą rozumowania, w jak świątynych wyrażeniach okazał wszystkie te prawdy.

Jak więc pojąć te zadziwiające sprzeczności? Czy one rozmyślnie, lub nie; wyrachowane, a może nierozważne? O! tak, Proudhon je wyrozumował; są one smutnym zastosowaniem metody, zapożyczonj od filozofii niemieckiej, która od pół wieku obraca się w kole sceptycyzmu i idealizmu. Według teoryi, będącej podstawą tój metody, umysł ludzki postępuje naprzód przez odkrycie dla każdj kwestyi dwóch sprzecznych rozwiązań, dwóch przeciwnych praw, jednym słowem anti-

nomii. A wszelka sprzeczność rozwiązuje się w wyższej idei, będącej prawdą. Jest to ten sam mechanizm tezy, antytezy i syntezy, któryśmy okazali w pierwszym Pamiętniku o własności.

Proudhon, wierny swój zasadzie, z upodobaniem na każdym kroku tworzy sprzeciwieństwa; dla każdego założenia stara się wykryć z nauki faktów i doktryn dwie przeciwne idee, któreby się wzajemnie niszczyły, unicestwiały. Oto źródło nieustannych twierdzeń i zaprzeczeń jednych i tych samych zasad i jednakowo ostrych krytyk dla wręcz z sobą przeciwnych doktryn. Proudhon po kolei rozbiera: teorye podziału pracy, machin, konkurencyi, monopolium, podatku, bilansu handlowego, kredytu i własności; każdą naprzemian twierdzi i zaprzecza; wprowadza w walkę ekonomiją polityczną z Socjalizmem. Wskazuje na podział pracy, jako na konieczny warunek rozwijania się produkcji; lecz widzi w nim także przyczynę znikczemnienia robotników, zajmujących się wyłącznie jedną drobiazgową częścią pracy. W machinach widzi środek zaradczy na zło, płynące z owego podziału, środek zniesienia prac uciążliwych i odrażających; lecz zarazem przyczynę powiększania dni, w których się czuje brak pracy, przyczynę zbytniego przedłużania trwania pracy, ujarzmienia człowieka przez naznaczenie mu roli posiłkującej siłom mechanicznym. Konkurencyja, mówi on, jest koniecznym warunkiem taniości produktów i postępu przemysłowego; lecz z drugiej strony jest przyczyną kryzysu han-

dłowego, nieprawych walk, bankructw, i zniżenia płacy robotnikom. Monopolium, czyli udzielenie wyłącznego przywileju każdemu producentowi użytkowania z produktów jego pracy, z korzyści, płynących z jego wynalazków, uważa za naturalne lekarstwo przeciw konkurencyi, za nagrodę i cel przemysłowca, za bodziec dla jego usiłowań, za nadzieję jego przezorności; lecz monopolium się utrzymuje jedynie na zniszczeniu współzawodników szczęśliwego zwycięzcy i żywi się kosztem nielitościwie odzieranych spożywców. Podatek jest koniecznym dla zapewnienia bytu społeczności; lecz w końcu zuboża i niszczy ją. Jedna wolność handlu może zapewnić taniość produktów; lecz systemat zakazu jest koniecznym dla protegowania przemysłu narodowego. Kredyt jest najenergiczniejszym środkiem rozwijania się produkeyi; lecz kredyt istotny w swęj naturze, udzielając wszystko na hypotekę, nie zaś osobie, w skutkach swych nieuchronnie zbogaca bogatego, a zuboża biednego; będąc źródłem bogactwa dla jednych, pogrąża wielką masę w nędzę.

Po nad wszystkimi temi sprzecznościami, według Proudhona, unosi się główna antinomia wartości użytkującej się i wartości zamiennęj, ten klucz każdęj politycznej ekonomii. Wiadomo, że zamienna, czyli predażna wartość przedmiotów nie mierzy się wcale jęj użytecznością, ani ilością pracy, użytęj dla jęj utworzenia; że się określa przez stosunkową rzadkość tych produktów, przez stosunek, istniejący między wymaganiem i

dostarczeniem onych; tak że się zdarza czasem, że przy wzrastaniu produkcji, rzeczywistego bogactwa, wartość zamienna utworzonego produktu się zmniejsza, producent traci. Ta niestałość zamienną wartości, dotyczącej zarówno wszystkiego produktu, podała ekonomistom aksjomę: iż nie ma miary, probierza wartości.

Proudhon pochlebia sobie, iż rozwiąże to nierozwiązalne pytanie. Rzuca się w badanie zawiłych praw, przewodniczących oznaczeniu wartości. Z niejasnych wypracowań wyprowadza mniemaną zasadę: że każda praca, jakiejby natury nie była, powinna być jednakowo wynagrodzoną, a produkta—poddane ogólnej taryfie, oznaczonej w stosunku do liczby godzin pracy potrzebnej dla utworzenia tych produktów. Moneta złota i srebrna zostanie zniesioną, miejsce jej zajmą bony wypłacalne w naturze, które będą wydawane robotnikom przez centralny bank w zamianę ich produktów. Systemat ten, którego zasady znajdujemy wyłożone w dziele *Contradictions économiques*, służy za podstawę dla projektu do banku wymiany tegoż autora.

Taki jest duch, panujący w dziele *Contradictions économiques*. Takie są dane, dla rozwinięcia których Proudhon poświęca wszystkie fortele pozornej logiki i błyszczącego stylu. Z temi kwestjami ekonomicznemi miesza on zgubne zdania filozoficzne, za pomocą których stara się wzruszyć pojęcia, będące podstawą każdego społeczeństwa, każdej moralności. Według autora nieśmier-



telność duszy jest jedynie zwodniczą nadzieją; wiara w kary i nagrody w przyszłym życiu — czczą chimera; Opatrzność — złudzeniem; Bóg — hipotezą. I jeżeli Proudhon uznaje logiczną konieczność tej hipotezy, niepokonaną moc, przekonywającą nas o istnieniu najwyższego Stwórcy, to li tylko dla tego, aby najokropniej złorzeczyć temu niewidomemu Bogu. Nigdy bezbożność i ateizm w swém szaleństwie nie doszły jeszcze do podobnej wściekłości.

Jakże są smutne i nurzące umysł te rozdziały, w których wszystkie idee naprzemian znajdują zaprzeczenie i potwierdzenie, są zachwalane i obalane, w których prawda i fałsz, sprawiedliwość i niesprawiedliwość, przewrotność i moralność tworzą monstrualną mieszaninę. To sprawia zawrót. Żadna płodna myśl, żadne rozwiązanie praktyczne nie przejawia się w tym chaosie. Napróżnobyśmy w nim szukali rozwiązania tych mniemanych sprzeczności, zestawionych przez Proudhona, tej obszerniej syntezy, godzącej owe sprzeczności; znajdziemy li tylko powszechne zaprzeczenie, nicość w łonie tych zawikłanych roztrząsań, tych bezładnych wypracowań.

Nie możemy w istocie mniemac, aby Proudhon chciał na serio wyprowadzac ze swych zawikłych teoryj o mierze wartości ową powszechną taryfę produktów i równocенność wszystkich prac, jakiejby one natury nie były. Toż samo trzymamy o jego projekcie utworzenia banku wymiany, za pomocą którego, pochleba sobie, że utworzy spo-

łeczność pośrednią między własnością i Kommunizmem. Maximum, bankocetle, jakimby sposobem nie były puszczone w obieg, są środkiem od dawna potępioném przez doświadczenie. Sam bank wymiany nie ma nowego. Wiele podobnych projektów, tylko lepiej wypracowanych, a nade wszystko jaśniej wyłożonych, od dawna już w Anglii i we Francyi podawano. Usiłowania dla wprowadzenia ich w praktykę spełzły na niczém. Przypomnijmy między innymi przykładami *National labour equitable exchange* i współdziałające magazyny, utworzone w Anglii za staraniem Roberta Owen'a. W nich moneta brzęcząca była zamieniona na bankocetle, w których godzina pracy była przyjęta za jedność. Stowarzyszeni *banku wymiany* za przedstawione produkta, ocenione według stałej taryfy, otrzymywali w tych bankocetlach pewną liczbę godzin pracy, które w depo lub w pomocniczych magazynach mogli wymieniać na przedmioty konsumpcyjne, dostarczane przez innych członków. Zupełnie taki i systemat Proudhona. Nie mógł się bank utrzymać. W liczbie projektów czysto teoretycznych wymienimy jeszcze dzieło *Gemin de Manchester*, które w epoce ostatniego wznowienia przywileju banku, sprawiło tyle szumu w Anglii. Znajdujemy w niem teorye Proudhona o stosunku wartości i plan do banku, działającego bez brzęczącej monety.

Proudhon, pomimo swój pretensyi do oryginalności i nieprzyjazni, jaką okazuje dla nauki komunizycznej, cały jój jest oddany; Kommunizm

nim zupełnie opanował. Władanie, które on stawi zamiast własności bezwzględnej, równość kondycyj i wynagrodzeń, którą uważa jako najwyższe prawo społeczności, w gruncie są jednoznaczne z teorią, która zaleca powierzyć Państwu, lub naczelnikom stowarzyszeń rzemieślniczych prawo rozrządzania przedmiotami i osobami. W łonie każdego systemu, opartego na bezwzględnej równości, znajduje się Kommunizm. Podtrzymanie równości przez prawa sukcesyjne, jest niepodobnym przedsięwzięciem, tyle razy próbowanym przez prawodawców Greckich. Pogodzenie równości z prawem osobistego władania, jakkolwiek ograniczonego, jest zestawieniem z sobą dwóch sprzecznych, wyłączających się zasad. Napróżno Proudhon usiłuje utrzymać się w równowadze na szczycie abstrakcyi między własnością i Kommunizmem; brakuje mu punktu oporu, a byleby się oddalił od własności, fatalność go pociąga na przeciwną pochyłość. Czując pod sobą przepaść, czepia się dyalektyki, lecz i ztąd niepokonana, fatalna siła strąca go na sam dół. Rzeczywiście, z prawami logiki nie ma układów. Umysł ludzki nie pozwala się okuć w formułę kłamliwą; nie ulega tój mniemanój konieczności sprzeciwieństw, którą mu narzucają umysły, usiłujące podnieść swe własne niedołęztwo do wysokości zasady psychologicznej. W bardzo rzadkich przypadkach prawda jest skutkiem walki zasad sprzecznych, lecz najczęściej ona się znajduje w jednym z wyrazów, między którymi trzeba wybie-

rać. Własność i Kommunizm tworzą podobne sprzeciwieństwo. Zaprzeczenie jednej idei pociąga za sobą koniecznie potwierdzenie drugiej.

Napróżno Proudhon stara się wytknąć sobie drogę, jak sam mówi, między dwiema przepaściami; mimowolne wyrażenia zdradzają rzeczywistą jego dążność i okazują fatalność, pociągającą go. Mówiąc o kapitale, powiada, że każdy kapitał powinien być społeczny, z kąd wynika, że Kommu-na powinna rozrządzać kapitałami. W odpowiedzi na manifest Kommu-nistów ubolewa nad koniecznością zaprzeczenia ludziom, »których zdania w gruncie są podobne do zdań jego.« Na sztuki piękne, tak jak i Kommu-niści, patrzy okiem niedowierzania i nieprzyjaźni, uważa je za niedające się pogodzić z rzeczywistą równością.

Nakoniec sądząc pisarza, powinniśmy więcęć zważać na wpływ dzieł jego, a niżeli na tajemne, mistyczne znaczenie niepojętych myśli, rozwijanych przez niego. Bez zaprzeczenia, Proudhon należy do ludzi, którzy wywarli najsilniejszy wpływ na rozwinięcie się Kommunizmu gwałtownością swych ataków przeciw własności, ironiją swych formuł. Pod tym względem oddaje on sam sobie sprawiedliwość. »Bez wątpienia dobrze się przysłużył Kommunizmowi,« mówi w swém dziele *Système des Contradictions économiques*, »autor dzieła, ogłoszonego w 1840 r., pod tytułem: *Qu'est-ce que la Propriété.*« (Tom II, str. 335). I prawdę wyrzekł. Dobrze się przysłużył tej zgubnej utopii.

## ROZDZIAŁ XX.

PIOTR LEROUX.

## I.

Ogólny charakter doktryny tego pisarza. — Jego poprzednicy. — Treść jego systematu. — Znajdujemy w nim dwa rodzaje idei: jeden religijny i filozoficzny, drugi zaś społeczny i polityczny. — Stosunek między niemi.

Umysł człowieka, zwracając się na jakikolwiek przedmiot, znajduje się pod wpływem dwóch sprzecznych dążności; a ulegając wyłącznie jednej lub drugiej, naraża się na rozbitcie o podwójny szkopuł. Zanurza się w rozważaniu li tylko faktów i zamyka się w ciasnym empiryzmie; lub się oddala od rzeczywistości, zatapia się w abstrakcyi i na skrzydłach wyobraźni unosi się w państwo uludy. W świecie politycznym pierwsze z tych dążeń objawia się w ślepym i systematycznym oporze, usiłującym w każdej epoce zamknąć społeczeństwo w istniejącej formie, jakby w kole z granitu; drugie się zaś przejawia w zuchwałych usiłowaniach marzycieli, którzy, nie zważając na odwieczne fakta natury ludzkiej, na okoliczności właściwe czasom i krajom, błąkają się w poszukiwaniu bezwzględnej doskonałości i sądzą, że

martwe utwory swych marzeń mogą obledz w ciało. Oto odwieczne sprzeciwieństwo rzeczywistości i ideału, empiryzmu i utopii. Prawdziwy talent pisarza, usiłującego wyjaśnić wielkie kwestye, powstające w skutek stopniowego doskonalenia się społeczeństwa i talent polityka, powołanego do ich rozwiązania, właśnie zależy w połączeniu tych dwóch dążeń we właściwym stosunku, w znalezieniu drogi między dwoma ostatecznościami. Od tego jedynie zawisł postęp. Musimy jednak przyznać, że z dwóch ostateczności niebezpieczniejszą jest ta, która popycha społeczność na nieznaną drogę, a nie zważając na niewątpliwe fakta, awanturniezo się ugania za ideałami. Przywódzca politycznej partji, oddany temu nadużyciu wyobraźni i rozumowania, pociąga za sobą tłumy łatwowiernych uczniów, łudząc ich pozorem dobra; lecz ginie czarowny obłąd, skoro nadejdzie stanowcza próba doświadczenia; a z bezmyślnych usiłowań pozostają li tylko ruiny. Zwolennicy utopii przekonywają się lecz zapóźno, że podniesiono ich do nieba ideałów, aby tém głębiej wtrącić w przepaść nędzy rzeczywistości.

Ze współczesnych pisarzy, usiłujących wytknąć społeczeństwu drogę przyszłości, bez wątpienia Piotr Leroux najdalej zabrnął w kraj marzeń. Zatracił on całkowicie poczucie rzeczywistości; w rozważaniu zadań społecznych i politycznych kierował się umysłowém przyzwyczajeniem, powziętém przy badaniach najzawilszej filozofji Wschodu i starożytności. Trudno mieć dokładne

pojęcie o doktrynach, rozrzuconych po obszernych jego dziełach; niepodobna sformułować praktycznych jego wniosków, rezultatów, dających się bezpośrednio zastosować, a któreby powinny wypływać z jego rozwlekłych rozumowań. Jak nowy Proteusz, Piotr Leroux wymyka się analizie; usiłuje omylić siebie i innych; twierdzi i zaprzecza naprzemiennie; wyprowadza zasadę i obala ją przez przeciwną; nakreśla prawidło i niszczy je wyjątkami; ogłasza wyższe prawdy, a ginie w próżni. Jednak, nie zważając na jego przeobrażenia się, zboczenia i wykręty, mamy nadzieję go pojąć, rozpoznać powiązanie jego zasad i dowieść, pomimo formuł ciemnej metafizyki i cytacyj bezładnej uczoności, że teorye jego są najradykałniejszym Komünizmem.

W jednym Pietrze Leroux można widzieć wiele ludzi, a raczej, mówiąc jego językiem, wiele faz jego umysłu. Widziemy w nim filozofa i teozofa, tłumacza religij i filozofij starożytnych i zarazem proroka przyszłości, metafizyka i statystyka, Socyalistę i wroga Socyalizmu. Nim przystąpimy do rozbioru licznych dzieł jego, skreślimy po krótko jego poprzedników biograficznych i okażemy ogólne zwroty myśli jego.

Pierwsze swe kroki na polu utopii Piotr Leroux stawiał pod godłem Saint-simonizmu. Przed 1830 r. znany był li tylko przez artykuły przeglądu i jako współpracownik pp. Broglie i Duchâtel w redakcyi dziennika *Globe*. Do tego czasu jeszcze nie przekroczył, przynajmniej widocznie, granic opi-

nij liberalnych. Jednak, jak się zdaje, pierwsze ogłoszenia Saint-simonistów i nauka ulicy Taranne musiały wywrzeć silny wpływ na umysł jego, ponieważ w Styczniu 1831 r. przystąpił do nowój religii i przyłożył się do uczynienia z dziennika *Globe* organu Saint-simonizmu. Do 21 Listopada 1831 r. był członkiem rodziny ulicy Monsigny, lecz odtąd zerwał z Saint-simonistami, nie chcąc iść po awanturniczj drodze, na którą Enfantin starał się ich wprowadzić i był z liczby dyssydentów, którzy się odłączyli za przykładem Bazarda. Przyczyną tego rozdziwienia, jak wiadomo, była sławna kwestya emancypacyi kobiet i czynności *couple-prêtre*. Piotr Leroux, nie mogąc bez oburzenia słyszeć teoryj tego, który po upływie kilku miesięcy miał przybrać tytuł najwyższego Ojca, energicznie zaproteutował w imieniu wstydlivości i moralności i sam się usunął. Trzeba mu oddać sprawiedliwość, że odtąd zachował on dla téj kwestyi toż same uczucie, pozostał wiernym jednożeństwu i wydał zawziętą walkę bezwstydnym naukom, od których stanowczo się oddzielił; chociaż przez to się okazał niekonsekwentnym w ogólnych zasadach, które zkądną bronił.

Po zerwaniu z naczelnikiem Saint-simonizmu Piotr Leroux przez lat kilka był zajęty pracą literacką i nabyciem erudycyi. Pisał do *Revue Encyclopédique* o współczesnej poezyi i o ruchu idei filozoficznych i religijnych doskonałe artykuły, nacechowane doktryną Saint-simonistów; w nich



on rzucił pierwsze zarody pojęć, które później obszerniej rozwinął

W *Encyclopédie nouvelle*, która za zgodą Carnota i Jana Reynaud zaczęła wychodzić w 1834 r., Piotr Leroux rozwijał swe dążenia filozoficzne, religijne i społeczne. Umieszczał tam liczne artykuły o nauce Pitagorejczyków, o religii Brahmy i Buddy, o Mozaizmie, Platonizmie, pierwotnym Chrystyanizmie i t. p. Nieprzewyciężona atrakcyja zdawała się go pociągać przedewszystki-  
 kiem w najciemniejsze sfery historii umysłu ludzkiego. Dla ich zwiedzenia przyjął metodę, już przed nim używaną we Włoszech, Niemczech i Francyi przez ciemnych twórców filozofii historyi, i której processa tak gorliwie przyjęli Saint-Simoniści i wszyscy współcześni marzyciele. Nie widziano jeszcze takiego zbytku allegorycznych tłumaczeń, podobnego bogactwa mitów i symbolów. Piotr Leroux odkrył w katakombach przeszłości niezbadane głębie; objaśnił niewyjaśnione; znalazł znaczenie tajemnic, uważanych dotąd za okrażone nieprzebytą mgłą. Rozprawy jego, chociaż swoją rozwlekłością oddalają się od stylu prorocत्व, tłumaczonych przez niego, lecz na nieszczęście dziwnie się zbliżają do nich przez swą niejasność.

Piotr Leroux w 1838 r. w dziele *Egalité* rozwinął swe zasady polityczne i społeczne; a w 1839 r. wyłożył po części swoją filozofiją w *Réfutation de l'Eclectisme*. Oba te pisma zjawily się naprzód w formie artykułów przeglądu i były

przyjęte przez opozycyą republikańską, przez dawnych Saint-simonistów i nieprzyjaciół panującej filozofii z niezastężonemi pochwałami; chociaż ani wielbiciele, ani przeciwnicy tych dzieł nie pojmwali dążności ich. Ogłoszono Piotra Leroux gębokim filozofem, myślicielem wyższego rzędu i tём zdołano utworzyć uprzedzenie na korzyść jego. Dotąd jednak ograniczał się on na krytykach i na rzuceniu kilku ogólnych zasad. Zaledwo do połowy podjął zastonę, pokrywającą myśl jego; a przez zręcznie wyrachowane milczenie, przez tajemnicze wyrażenia kazał się domyślać, że pod nią się kryją wyższe prawdy i tajemnica religii przyszłości. Nalegali nań ze wszech stron przyjaciele, by nie tał przed światem objawienia, powierzonego mu z Góry. W 1840 r. ogłosił Ewangeliją nowęj religii, dzieło *De l'Humanité*, które rozwiało po większej części urok, jakim się udało okrążyć autora; okazało całe niebezpieczeństwo przestarzałych błędów, wznowionych przez nowego proroka, całą czezość, ukrywającą się pod szumnemi peryodami jego stylu. Humanitarny pisarz ostatecznie został osądzony i zaliczony do rzędu marzycieli; pozostali mu wierni ei jedynie, którzy, lubując się w niepewnych teoriach i ciemnych doktrynach, błąkają się od utopii do utopii.

\* Nie wyszedł Piotr Leroux w dziełach, powyżęj zacytowanych, po za obręb ogólników; nie sformułował żadnego pewnego planu reorganizacyi społeczeństwa, nie wspomniał o żadnej praktycz-

nęj kwestyi, nie przedstawił żadnego rozwiązania, mogącego się bezpośrednio zastosować. Idee jego w tym względzie są niestałe, niepojęte, często sprzeczne; napróżnobyśmy w nich szukali stanowczych wniosków, trzeba je odgadywać z ogólnej dążności autora. Lecz od téj chwili widzimy w Piotrze Leroux stałą, niezmienną dążność. Liczne artykuły, umieszczane w *Revue Indépendante* i w *Revue Sociale*, dały nam poznać jego krytykę istniejącego społeczeństwa, i plany reorganizacyi społecznej. Nakoniec w projekcie konstytucyi demokratycznej i socyalnej, ogłoszonym w 1848 r. w całość on pełni rozwinął swój ideał polityczny.

Często zarzucano Piotrowi Leroux, iż nie ma żadnego pewnego systematu, że się jedynie męczy nad dziwacznym i niepojętym pogodzeniem różnych sekt. Dziś ten zarzut byłby niesłusznym. Kto się nie przeleknie trudnej pracy, dójrzy w znacznej objętości jego pismach całkowity systemat, zgodny we wszystkich swoich częściach i obejmujący filozofiją, religiją, społeczną i polityczną ekonomiją. Oto główne zasady tego systematu. W Filozofii: zaprzeczenie różnicy duszy i ciała, zaprzeczenie osobistości człowieka, pochłonięcie rozumu i woli osobistój przez rozum i wolą ogólną;— w Religii: panteizm i metampsykoza;— w Ekonomii społecznej: Kommunizm Saint-simonistowski;— nakoniec w polityce: bezwzględna równość i demokracya posunięta aż do anarchyi. Po nad temi przeróżnemi żywiołami wznosi się dogmat Trój-

cy, Tryady, zapożyczony od starożytniej pitagorej-  
skiej teorii liczb i od Chrystyanizmu.

Postaramy się tu wyłożyć, o ile nam zakres tego dzieła dozwala, obszerny ten systemat, zajmujący swém rozwekłem rozwinięciem przeszło dwadzieścia tomów. Skreślimy najwybitniejsze rysy, bezpośrednio wpływające na praktyczne rozwiązanie kwestyj o organizacyi społecznej. Lecz ponieważ wszystkie idee Piotra Leroux ściśle są z sobą powiązane i społeczne jego pojęcia mają swe źródło w teoryach metafizycznych; musimy więc pobieżnie wyłożyć ostatnie dla lepszego zrozumienia pierwszych.

## II.

### FILOZOFIJA I RELIGIJA.

Tożsamość Filozofii i Religii według Piotra Leroux. — Psychologiczne określenie człowieka. — Tożsamość człowieka i ludzkości. — Odrodzenie się człowieka w ludzkości. — Zaprzeczenie przyszłego życia różnego od ziemskiego. — Zaprzeczenie kar i nagród. — Stopniowe doskonalenie się. — Określenie Boga. — Panteizm. — Trójca powszechném prawem życia.

Dotąd uważano religiją i filozofiją za rzeczywiście różne między sobą, chociaż dążąc innemi drogami, one mogły jednakowo rozwiązywać wielkie pytania o życiu ludzkim i o przyczynie wszechświata. Piotr Leroux nie uznaje téj różnicy, uważa filozofiją i religiją za identyczne w ogólnym ich rozwoju. Różne religije, które po kolei panowały, są tylko utrwaleniem, usystematyzowa-

niem rezultatów postępu filozofii w każdej epoce, najwyższém wyrażeniem poprzedniej pracy umysłu ludzkiego. Nierozsądnie więc byłoby, jak utrzymuje Piotr Leroux, wyłączać z filozofii założycieli samych religij. Jedyne różnica epok odróżnia myślicieli religijnych od filozoficznych. Wszyscy oni zarówno czerpali natchnienie w poprzedzającej ludzkości i w potrzebach im współczesnej; wszyscy się poświęcali uprawie tego olbrzymiego drzewa, które nieustannie się rozwija i tworzy ludzkość; lecz jedni się zjawili, gdy ziarno religii było jeszcze złożone w łonie ziemi, inni—kiedy drzewo dawało kwiat i owoc, ci—kiedy jego pień zaczął wzrastać, tamci—kiedy go trzeba było obalić dla odnowienia. Wszyscy się przyczyniali do jednego dzieła różnemi czynami, dążyli ku jednemu celowi i niepodobna między nimi wskazać dwóch odrębnych charakterów, niepodobna bezwzględnie wyrzec, że są dwa oddziały: to święci, a oto filozofowie. (1)

Według więc Piotra Leroux, Chrystyanizm dla epoki, w której się zjawił, był ogromnym postępem; zawarł w sobie treściwie prawdy, uznane dotąd przez najwyższe umysły; Chrystyanizm, przynajmniej taki jakim go średnie wieki pojęły, wyczerpał swe siły żywotne, wydał to, co tylko mógł wydać dla postępu ludzkości. Od Reformacyi upłynęły już cztery wieki, w których on nie przewodniczył ruchowi idei w Europie. Dziś z nie-

(1) *Réfutation de l'Eclectisme*, str. 32.

go pozostał li tylko martwy trup. Filozofija powinna go zastąpić i utworzyć nową religiją. Żywioły do tej filozofii-religii muszą się znajdować w przeszłości. Pozostaje tylko je zebrać, zestawić z sobą i sformułować. Taką to pracę Piotr Leroux, jak pochlebia sobie, dopełnił.

Każda religija, każda filozofija ma potrójny przedmiot, potrójne zadanie do rozwiązania: człowiek, stosunek natury zewnętrznej do człowieka i Bóg. Jakże Piotr Leroux rozwiązuje te tak wielkie pytania?

Ogromna większość ludzkości uznała za niezachwianą prawdę, że człowiek jest połączeniem dwóch istot: duchowej i cielesnej, że ma duszę i ciało. Przymioty właściwie tworzące człowieka: poznanie, wola, uczucie i rozum odnoszą się do duszy. Ciało, kruche i znikome narzędzie, jest tylko chwilowem pomieszkaniem duszy, środkiem do wypełnienia wyższych przeznaczeń. Śmierć zrywa połączenie tych dwóch pierwiastków; lecz nie może uszkodzić duszy, która zachowuje uczucie swój tożsamości, osobistości i w drugim świecie otrzymuje nagrodę lub karę, według tego jak zasłużyła w ciągu próby na ziemi. Piotr Leroux zaprzecza podobnemu pojmowaniu człowieka; utrzymuje, że człowiek nie jest połączeniem duszy z ciałem, lecz nierozłącznie ciałem-duszą. *Ja*, pierwiastek, który w nas czuje, myśli i pragnie, uważany niezależnie od ciała, z którym jest ściśle złączony, nie ma zeznania swego istnienia, uczucia swój tożsamości, pamięci swych prze-

szłych objawów; chyba li o tyle tylko, o ile organa wskazują mu ślady, piętna tych objawów. Psychologowie twierdzą, że *ja*, dusza ma władzę cofnięcia się w siebie, iż tak powiem, rozdwojenia się dla zbadania, dla poznania różnych swych przymiotów. Wielki błąd! dusza widzi, śledzi li tylko piętna swych czynów, zachowane przez organa. Piotr Leroux zaledwo raczy przyznać, że dusza w każdej chwili i we wszystkich swych objawach zachowuje zeznanie swego istnienia. Zdanie to, z razu wyrzeczone z przyczy-ny czysto psychologicznego sporu, ukrywa w sobie zastraszające następstwa (1). W istocie, jeżeliby dusza miała, jedynie w skutek swego związku z ciałem, uczucie osobistej tożsamości i dla tego tylko zachowywała pamięć przeszłości; w chwili więc zerwania tego związku musiałoby zagi-nać uczucie tożsamości i osobistości; a zatem dogmat nieśmiertelności duszy, kar i nagród w przyszłym życiu byłby chimerą, złudzeniem, płynącym z dumy lub słabości ludzkiej. Piotr Leroux weale się nie cofa przed temi wnioskami. Zuchwale je rozwija w dziele swém *De l'Humanité*.

We wszystkich epokach człowiek był uważany za istotę, mającą istnienie osobiste, zupełnie oddzielne od istnienia sobie podobnych istot. Piotr Leroux przeciwnie utrzymuje. Żaden człowiek, według niego, nie istnieje niezależnie od ludzkości.

---

(1) *Réfutation de l'Eclectisme*, część 2, § VI i następne.

»Człowiek powinien się pozbyć tój dumy, która  
 »mu nadaje przekonanie, jakoby sam przez siebie,  
 »niezależnie od ludzkości mógł istnieć. Istnieje  
 »bez wątpienia sam przez siebie, ponieważ jest  
 »ludzkością. Istnieje w Bogu i przez siebie o ty-  
 »le, o ile i ludzkość istnieje. Lecz istnieje w Bo-  
 »gu o tyle, o ile jest ludzkością; co znaczy, że  
 »nie istnieje przez siebie, a li tylko przez ludz-  
 »kość.» (*De l'Humanité*, Tom I, str. 205). I cóż  
 jest owa ludzkość, przez którą jedynie indywi-  
 dua istnieją, jak utrzymuje nasz autor? Czy jest  
 nią prosto zbiór wszystkich istot ludzkich, które  
 żyły, żyją i żyć będą na ziemi? Czy jest ona wła-  
 snością człowieka? A może Piotr Leroux wzna-  
 wia przestarzały błąd realistów średnich wie-  
 ków, teorią ogólników *a parte rei* i wyobraża  
 ludzkość jako metafizyczną istotę z istnieniem nie-  
 zależnym od istnienia pojedynczych istot, których  
 charakter ona tworzy? Nasz filozof chce nas prze-  
 konać, że odpycha wszystkie podobne określenia;  
 lecz w rzeczy samej przyjmuje je i miesza w dłu-  
 gim szeregu niezrozumiałych dysput o wyrazy,  
 gdzie wyraz ludzkość naprzemian bierze w trzech  
 jedynie możebnych znaczeniach. »Ludzkość, mó-  
 »wi on, znajduje się wewnątrznie w każdym czło-  
 »wieku, lecz li tylko pojedynczy ludzie mają rze-  
 »czywiste istnienie w łonie przedwiecznej Istoty.  
 »Ludzkość jest istotą rodzajową, albo ogólniko-  
 »wą; lecz ogólniki, jak uczą w szkołach, nie mają  
 »rzeczywistego istnienia, skoro przyjmujemy istnie-  
 »nie podobne temu, jakie mają istoty pojedyncze....



»Ludzkością jest kaźden człowiek w swém nieskończoném istnieniu..... Ludzkością jest człowiek, to jest ludzie, czyli istoty pojedyncze.....

»Jeszcze raz, cóź jest więc ludzkość? Odpowiadam, człowiek.—Człowiek jest ludzkością; to jest człowiek, w którym kaźden człowiek w swém nieskończoném rozwijaniu się, w swój własności, która go czyni zdolnym do włonięcia całego życia ludzkości i zrealizowania w sobie tego życia.....

»W jakiémkolwiek znaczeniu pojmujemy ludzkość, istnieje ona w nas jako miłość, przyjaźń, nienawiść i wszystkie nasze namiętności.....

»Ludzkość jest więc istotą idealną, złożoną z mnóstwa istot realnych, które same są ludzkością w zarodku, ludzkością w stanie wewnętrznym. I wzajemnie, człowiek jest istotą realną, w której istota idealna, ludzkość żyje w stanie wewnętrznym. Człowiek jest ludzkością w przejawieniu się szczególném i rzeczywistém; istota szczególna, człowiek przenika się z istotą ogólną, z ludzkością, a z tego przeniknienia się wynika życie». (*De l'Humanité*, tom I, str. 197—204).

Oto zawite i sprzeczne formuły, w których się błąka myśl, niemogąca pojąć samój siebie. Z głębi tych zawikłań możemy jedynie dojrzeć, że Piotr Leroux utrzymuje, jakoby zasada istnienia, metafizyczna istota, znajdujaca się w kaźdym z nas, jest nierozdzielnie złączona ze stanem człowieka i objawia się na zewnątrz jedynie łącznie z tym ogółem charakteru, który stanowi właściwość czło-

wieka. Do takiego rzeczywiście wniosku dochodzi nasz filozof. Według niego formuła wzajemnej tożsamości człowieka z ludzkością rozwiązuje zadanie o życiu przyszłym; udziela nam poznania tego drugiego życia, którym, według jego wyrażenia, zajmują się w tak dziwny sposób.

»Jesteście, woła, a więc będziecie; ponieważ będąc, macie udział w bycie, t. j. w bycie wiecznym i nieskończonym... Co jest wiecznym, nie zginie w was. Zginie li tylko to, co ginie każdej chwili, lub raczej co się zmienia, przekształca; a więc zginą objawy waszej istoty, stosunki waszej istoty z innymi istotami. Oto, co nie ma w was trwałości i wieczności. I tak być musi; ponieważ w skutek tej zmiany istota, będąca w was, istota wieczna, będąca w was, dalej się objawia. Śmierć formy towarzyszy więc życiu. Życie, jest to umrzeć, co do formy, by się odrodzić co do formy.

»Lecz czymże jesteśmy w istocie samej, i jaką zatem będzie istota, która się nanowo objawi, i której nowe objawy utworzą przyszłe nasze życie?

»Powiadam, żeśmy nie tylko bytem, siłą, mocą; lecz że ten byt, ta siła, ta moc mają, jako takie, naturę określoną, naturę człowieka; że każdy z nas jest *ludzkością*.

»Jesteśmy *ludzkością*. Doskonalenie się więc nasze jest połączone z doskonaleniem się ludzkości, albo raczej jest tym samym doskonaleniem się. A zatem przyszłe życie nasze związane jest

»z ludzkością. (*De l'Humanité*, tom I, str. 195).  
 »Życie przyszłe jest rozwojem, przedłużeniem  
 »życia obecnego. Ponieważ w życiu obecnym  
 »człowiek jest człowiekiem, to jest połączony  
 »z ludzkością, a razem z ludzkością z naturą ze-  
 »wnętrzną; w życiu więc przyszłym, jako w prze-  
 »dłużeniu życia obecnego, człowiek będzie jeszcze  
 »związany z ludzkością, a z nią razem z naturą.»  
 (Tamże str. 213).

Tak, więc odrodzimy się lecz w ludzkości, bę-  
 dziemy żyć jeszcze lecz na ziemi, gdzieśmy żyli.  
 »Jesteśmy nie tylko synami, potomkami tych, któ-  
 »rzy żyli, lecz w gruncie i rzeczywiście samém  
 »poprzedzającym pokoleniem». Jeżeli zarzucicie  
 brak pamięci, zniszczenie osobistości, indywidual-  
 ności, tożsamości, a co jest skutkiem tego syste-  
 matu; odpowie wam nasz filozof, że naszą tożsa-  
 mością jest *ja*, dane nam niezależnie od swoich  
 objawów. A ta tożsamość tego *ja* czy się nie-  
 zmienia w ciągu istnienia ludzkiego? Azali nowe  
 życie będzie możebnym przy obciążeniu umysłu  
 ciężarem przypomnień poprzedzających naszych  
 istnień? Lecz jeżeli wyraźnej pamięci nam za-  
 braknie, to ją zastąpią wrodzoność, nowe wa-  
 runki rozwijania się, które każde pokolenie przy-  
 nosi z sobą na ziemię. Azaliż nie powiedział Platon,  
 że nauka jest li tylko przypomnieniem? Czyż  
 nie bronił Descartes doktryny o wrodzonych ide-  
 ach? Czyż Leibnitz nie uważał życia każdego stwo-  
 rzenia za szereg bytów, związanych z sobą?

»Będziemy, znajdziemy siebie. Azaliż potrze-

»bujemy dla bycia i dla znalezienia siebie pamięci  
 »o naszych formach i naszych poprzedzających  
 »istnieniach? Niech mi powiedzą, skąd się two-  
 »rzą sympatye, łączące w życiu obecném tych,  
 »którzy się kochają i niech mi wytłómaczą te  
 »niepokonane węzły, pociągające nas ku pewnym  
 »istotom. Czyż rzeczywiście sądzą, że te sym-  
 »patye nie mają swego źródła w poprzedzających  
 »istnieniach?

»Pamięć jest li tylko kruchą pieczęcią życia.  
 »Zapewna w chwili śmierci dzieje się coś podo-  
 »bnego, co i każdodziennie w chwili snu. Jakże  
 »często porównujemy sen ze śmiercią; a czyż  
 »poeci, filozofowie, nawet sam ogół nie zowią go  
 »bratem śmierci? We śnie nasze idee, wrażenia,  
 »uczucia życia naszego przetwarzają się, wcielają  
 »się w nas, stają się nami za pomocą fenomenu  
 »podobnego temu, jaki towarzyszy trawieniu na-  
 »szego pokarmu, przejściu jego w nasze ciało....  
 »Takim sposobem sen nas odradza, wstajemy ży-  
 »wsi, silniejsi, z pewnym zapomnieniem. Tak  
 »przy śmierci, która jest większym zapomnieniem,  
 »zdaje się, że nasze życie trawi się i wyrabia tak,  
 »że całkowicie się zacierając pod swą formą fe-  
 »nomenalną, przetwarza się w nas; a przecho-  
 »dząc w stan ukryty, powiększa siłę potencyjną  
 »naszej istoty. Następuje obudzenie się, czyli od-  
 »rodzenie się. Istnieliśmy, nie przypominamy już  
 »form tego istnienia; a jednak w skutek naszej  
 »własności niemniej jesteśmy dokładnym nastę-

»pstwem tego, czyśmy byli i zawsze tą samą istotą, lecz zmężniała» (1).

Ha! powiecie, jesteśmy więc skazani na wieczne rozpoczynanie tego życia ziemskiego, pełnego boleści i nędzy? Nie spotkamy zatem nigdy w lepszym świecie téj szczęśliwości, za którą gonimy na tém wygnaniu, a która wiecznie przed nami ucieka. Przyjmując zreszta systemat odrodzenia się humanitarnego, jak wytłómaczymy istnienie nie-szczęścia; które może być pojęte li tylko jako doświadczenie, a usprawiedliwione warunkiem przyszłego wynagrodzenia? Zgadza się Piotr Leroux, że szczęśliwość nie jest córką téj ziemi, gdzie przebywa z nami boleść i śmierć. Uznaje istnienie zła i ogłasza je koniecznym, ponieważ rozkosz i cierpienia są koniecznymi bodźcami naszej czynności, warunkiem ruchu na świecie. Tu mu na pomoc przychodzi nauka o doskonaleniu

---

(1) Nauka ta jest zresztą prostém zastosowaniem trzech powszechnych praw życia, które, Piotr Leroux pooblebia sobie, że znalazł w tajemniczych głębiach pierwotnych religij. Oto wyłożenie tych praw:

1. Istota, zasada życia, przechodzi naprzemian ze stanu ukrytego w stan objawu. Stanem ukrytym jest śmierć, która niszczy nie istotę, lecz tylko jedną z form, oblekających istotę w ciągu jej nieskończonego istnienia. Stan zaś objawu jest to życie, które się odtwarza w nieskończonych ewolucjach.

2. Istota przez rozum lub miłość, które się w niej znajdują, wywołuje siebie ze spoczynku do działania dla objawienia się, dla tworzenia, dla życia, a nakoniec dla istnienia.

3. Istota, przechodząc ze stanu ukrytego w stan objawu, jest *ja, nie-ja* i stosunkiem *ja* do *nie-ja*, trójcą i jednością zarazem (Przedmowa do Trilogii o ustanowieniu niedzieli). *Revue Sociale*, rok 1847.

się, którą Piotr Leroux podnosi do wysokości religii i robi osiǳ swęj teoryi. Człowiek, ludzkość, mówi on, zdolni do doskonalenia się; lecz przez to nie powinniśmy jednakowo z Pascalem rozumieć, że tylko summa naszych wiadomości, potęga naszych sztuk nieustannie wzrasta w skutek nagromadzonych prac pokoleń; bo to jest tylko mniej ważną stroną postępowego doskonalenia się: lecz przeciwnie, że same zdolności człowieka, sama natura ludzka się doskonalą; że każdą razą, kiedy się odradzamy w ludzkości, rodzimy się silniejsi, pojętniejsi, cnotliwsi; że świat, w którym rozpoczynamy nowe życie, jest światem lepszym, więcej zbliżonym do wiecznego typu sprawiedliwości i doskonałości, do którego dąży ludzkość. Oto nasza nieśmiertelność, oto zadosyćuczynienie naszym nieokreślonym westchnieniom ku szczęśliwości. »Pora więc, woła »Piotr Leroux, pora, by się człowiek wyrzekł »tak długiego błędu, który go skłania do szukania wymarzonego raju po za światem, po za naturą, po za życiem. Nie ma raju, nie ma piekła, »czysea po za światem, naturą i życiem. Ludzie »ze swemi piekłem, czysecm, rajem, ze swą całą »bojaźnią i wieczną nadzieją, wzdychającą po za »naturę, po za życie, przebiegli fałszywą drogę.... »Utworzywszy tym sposobem nedorzeczny dualizm i przepełniwszy nim głowy i serca, znaleźli się rozdwojeni, rozdzieleni; przykuci do »rzeczywistości, natury, życia, na skrzydłach swego szaleństwa unoszą się po za tę rzeczywistość,

»naturę, życie w świat wymarzony i czezy, któ-  
 »rego w swych wyegzaltowanych marzeniach nie  
 »mogą nigdy określić, ani przewidzieć. Ten to  
 »dualizm odarł rzeczywistość, naturę, życie ze  
 »wszystkich nieśmiertelnych nadziei; oddał je na  
 »pastwę egoizmowi, zepsuciu, i utworzył pra-  
 »wdziwie śmierć i nicość.»

Dobitnie i wyraźnie! Całe zło pochodzi stąd, że  
 przypuszczamy, jakoby życie przyszłe było inne  
 od obecnego; szaleństwem, nierozsądkiem, mrzon-  
 ką jest podobne przypuszczenie. Ludzie popełnili  
 wielki błąd, umieszczając Niebo zewnątrz ziemi,—  
 Boga, nieskończoność po za naturą i życiem. »Nie  
 »tak jest. Bóg nie jest zewnątrz świata, ponie-  
 »waż świat nie jest zewnątrz Boga. *In Deo vi-*  
 »*vimus et movemur et sumus*, precudnie po-  
 »wiedział Ś. Paweł. I ziemia nie jest zewnątrz  
 »Nieba, ponieważ Niebo, jako stworzona nieskoń-  
 »czoność przestrzeni, lub czasu, obejmuje ziemię;  
 »*Hoc enim coelum est in quo vivimus et move-*  
 »*mur et sumus, nos et omnia mundana corpo-*  
 »*ra*, wyrzekł Kepler ...» (*De l'Humanité*, Tom I,  
 str. 181)

»Niebo, w znaczeniu że jest i że się objawia,  
 »istnieje, iż tak się wyrażę, podwójnie. Niewido-  
 »me jest nieskończonością, jest Bogiem. Wido-  
 »me jest skończonością, jest życiem przez Boga  
 »w łonie każdego stworzenia ....

»Są więc dwa Nieba:

»Niebo bezwzględne, trwałe, obejmujące cały

» świat i każde stworzenie w szczególności i w ło-  
» nie którego żyje świat i każde stworzenie.

» I Niebo względne, nietrwałe, lecz postępowe,  
» które jest objawem w czasie i przestrzeni Nieba  
» pierwszego.

» Jeszcze raz, nie pytajcie mię, gdzie jest pierw-  
» sze Niebo? Nie ma żadnego miejsca, żadnego  
» punktu w przestrzeni, w którym by go nie by-  
» ło, ponieważ jest nieskończonością. Ani też  
» nie pytajcie, kiedy się objawi? Ono nigdy nie  
» przyjdzie, nie objawi się żadnemu stworzeniu;  
» nie objawi się nigdy w czasie, równie jak nigdy  
» w przestrzeni, ponieważ jest Wiecznością.....

» Wiarą naszą jest, że pierwsze Niebo, wszech-  
» władne Niebo, czyli Bóg, Niewidzialność, Wiecz-  
» ność, Nieskończoność objawia się więcej, a co-  
» raz więcej w kreacyach następujących po sobie,  
» dodając kreacją do kreacyi w celu podniesie-  
» nia coraz wyżej ku sobie stworzenia. Stąd wy-  
» nika, że istoty coraz doskonalsze z jego łona  
» wychodzą, w miarę jak życie następuje po ży-  
» ciu. Tak to na naszej kuli ludzkość następuje  
» po ludzkości. Człowiek, jak prześlicznie po-  
» wiedział Goëthe, jest pierwszą rozmową Boga  
» z naturą.» (*De l'Humanité*, tom I, str. 185—187).

Gdyby kto chciał mieć zupełniejsze pojęcie o na-  
» turze Boga, jaką Mu Piotr Leroux przypisuje, o-  
» trzymałby odpowiedź: Bóg jest życiem troistém  
i pojedynczém, jest nieosobistym, a zarazem róż-  
» nym od istot szczegółowych, chociaż jest nie-  
» rozdzielnym w każdej z nich. Bóg jest trójcą, po-



nieważ jest odrazu Istotą Istot, potęgą istoty wiecznej i nieskończonej, zawierającą i noszącą w swém łonie wszystkie istoty i obejmującą wszechświat pod względem wszystkości. Jest to Bóg-Ojciec w Chrystyanizmie.— Duchem miłości, nieodłącznym w łonie istoty i w łonie istot, łączącym stworzenia z sobą i przejawiającym się we wszechświecie jako przyczyna.— Światłem powszechném, które tworzy istoty szczegółowe i w każdej czynności ich życia ma udział; obdarza ich umysłem, uznaniem samych siebie i objawia się we wszechświecie jako istnienie. Jest to *logos*, słowo Boże, o którym mówi Platon i Ś. Jan, jest to Bóg-Syn. Inaczej, Bóg, Istota nieskończona, jest jednocześnie siłą-miłością umysłowością, czyli wszystkością-przyczynowością-istnieniem (1). On jest troisty i pojedynczy zarazem. Oto źródło uszanowania, jakie miała starożytność dla liczby trzy, emblemy Bóstwa. A ponieważ troistość i pojedynczość, trzy i jeden czynią cztery; liczba więc cztery, tetrada była zawsze uważaną jako najdoskonalszy symbol natury boskiej. Takie jest znaczenie sławnego hebrajskiego *Tetra-grammaton*, którego pospółstwu wzbронioném było wymawiać.

Lecz trójca nie jest jedynie prawem natury boskiej, ona jest także powszechném prawem wszystkich istot żyjących, a mianowicie ludzkości. Czło-

(1) O Bogu, albo o życiu w istocie powszechnej i w istotach szczegółowych. *Revue Indépendante*, Tom III, s. 1842.

wiek, duch-ciało jest jednocześnie wrażliwością—uczuciem—wiedzą w nierozdzielnym połączeniu. Jest troisty i pojedynczy. Formuła ta bardzo ważną rolę gra w systemacie Piotra Leroux. Na nią on opiera swe teorye organizaeyi społecznej.

Takie są: Metafizyka, Teodycea i Religija Piotra Leroux. Niezadowolony z ugruntowania swych doktryn na rozumowaniu i na metafizycznej, jak nazywa, intuicyi, uważa on je za rezultata nieprzerwanego podania rodu ludzkiego i za treść wszystkich przeszłych i terażniejszych religij. Dla podtrzymania swój metampsykozy humanitarniej, przywołuje powagę Wirgiliusza, Platona, Pytagoresa, Apolloniusza z Tyany, powagę Mojżesza i Jezusa Chrystusa i poświęcił się w tym względzie ogromnej pracy. Wirgiliusz, poeta religijny, tłumacz Platona, kreśląc w VI księdze *Eneidy* cienie, przychodzące pić całą piersią zapomnienie w wodach Lety, aby rozpocząć nowe istnienie, naucza właśnie nas o odrodzeniu się człowieka w ludzkości. Tak powinniśmy rozumieć wędrówkę dusz, wyznawaną przez Pytagoresa; chociaż cała starożytność zgodnie mniema, że on nauczał czystą metampsykozę, t. j. przechodzenie dusz we wszystkie bez różnicy rodzaje ciał ożywionych. Apolloniusz z Tyany, wychowaniec Brahminów, uczeń Pytagoresa i Platona, biegły w tajemnicach i teologii pogańskiej, czyż nie wyrzekł: »Nie nie umiera, li tylko pozornie; tak jak nie się nie rodzi, li tylko pozornie. Kiedy rzecz przechodzi ze stanu essencyi w stan natury, mówimy,

»że się rodzi; tak jak mówimy, że umiera, kiedy ze stanu natury wraca do stanu essencji.» Mojżesz nigdy nie wyznawał dogmatu przyszłego życia innego od życia obecnego, nie zgoła nie mówił o piekle i czyseu, o karach i nagrodach w przyszłym życiu. Naprawdę chrześcijańscy autorowie usiłują tłumaczyć to milczenie tem, że Żydzi za czasów Mojżesza nie byli zdolni pojąć cudownego dogmatu nieśmiertelności duszy rozdzielnie od ciała. Tak pojęta nieśmiertelność jest wielkim błędem, którego Mojżesz, oświecony przez starożytną mądrość Egiptu, nie mógł i nie powinien był nauczać swój lud. Prawdą, którą Mojżesz objawił, jest jedność rodu ludzkiego, usymbolizowana w głębokim micie o Adamie; sekta więc Faryzeuszów, jedna z trzech wielkich sekt Judaizmu, nie myliła się, mniemając, że człowiek się odradza w łonie ludzkości. Nakoniec sam Jezus Chrystus nie objawił życia przyszłego, jakim je za dni naszych pojmują, lecz mówił o końcu świata i odrodzeniu ludzi na odrodzonej ziemi Wszchemocą boską. Pierwotny Chrystyanizm nie wierzył nigdy w istnienie czysto duchowe dusz i w raj niematerialny, lecz wierzył we wskrzeszenie ciał. To także jest odrodzeniem się w ludzkości. Zbyteczną byłaby tu uwaga, że Piotr Leroux, na wzór Socynijanów, uważa Jezusa Chrystusa li tylko za człowieka, wprawdzie natchnionego w wyższej potędze duchem Bożym; który się objawiał nadewszystko w wielkich przewodzcach ludzkości, w założycielach religij, jak w Menu, Budda,

Mojżeszu i w Jezusie Chrystusie. Nasz filozof w swym przeglądzie przeszłości często napotyka fakta wręcz sprzeczne z jego teorią. Pomiedzy innemi taką jest owa powszechna wiara w przyszłe życie różne od ziemskiego; wiara w kary i nagrody, w pola Elizejskie i Tartar, w raj i piekło; wiara, którą znajdujemy w Indijach, łącząca ideę nagrody z metempsykozą, w Egipcie, na łonie poganizmu i u samych Żydów, wyznawaną przez sektę Essenijan. To wielkie, prawdziwe podanie rodu ludzkiego, nie wstrzymuje Piotra Leroux. On je uważa za niewykształconą opinią, którą poświęceni tajemnicom starożytnych religij pozostawili ciemnemu ludowi. Wielkie umysły je przyjęły dla tego, iż jedynie uważały, za mogące wytłómaczyć zagadkę życia,— dla tego, że nie znały wzniosłej nauki o doskonaleniu się, odkrytej przez XVIII wiek, a która w połączeniu z odrodzeniem się humanitarném całkowicie usprawiedliwia drogi Opatrzności.

Oto Religija-filozofija, która powinna zastąpić Chrystyanizm; takie jest tajemnicze znaczenie, dopełnienie następujących po sobie objawień, podanych ludzkości przez wtajemniczonych mężów, których tłómaczem, kontynuatorem Piotr Leroux uważa siebie. Niepodobna się wydziwić, czytając smutne te zboczenia, jak autor mógł nazwą religii, filozofii przyodziać teorią, która jest jedynie obaleniem wszelkiej religii, wszelkiej filozofii, potworném połączeniem idealizmu następców Kanta z marzeniami Spinozy. Pomimo sub-

telnych odróżnień istot szczególnych od nieodłącznej w każdej z nich substancji boskiej, teoria Piotra Leroux o Bogu i naturze jest li tylko panteizmem, nie mogącym się nawet poszczycić ścisłym powiązaniem wnioskowań, któremi się odznaczył Żyd z Amsterdamu;— panteizmem, jak go sekta Saint Simonistów pojęła i otwarcie wyznawała. Odrodzenie się człowieka w ludzkości jest obaleniem dogmatów, przynoszących pociechę, na których religija i moralność się opierają; jest hipotezą bez żadnych dowodów; powrótem do tych grubych błędów, odepchniętych nawet przez wielobóstwo, a które pierzchły przed światłem Objawienia chrześcijańskiego. Zaprzeczenie osobowości duszy po śmierci jest zaprzeczeniem jej nieśmiertelności. Co mię może obchodzić, że wewnętrzna siła, znajdująca się we mnie, będzie istniała po śmierci; jeżeli ona przestanie być mną i objawi się w formie zupełnie nowój istoty, bez żadnej pamięci przeszłego swego istnienia? Skoro tak, to i moje ciało również nieśmiertelne; ponieważ wiem dobrze, że materialne atomy, w skład jego wchodzące, nie ulegną zniszczeniu, lecz w ciągu wieków utworzą inne żyjące istoty. O, filozofie! wyznaj otwarcie, żeś zwolennik doktryny o nicości. I coż nam z twojój nieśmiertelności?

Zreszta, nie piérwszy Piotr Leroux w czasach społecznych usiłuje przywrócić do czci naukę o humanitarném odrodzeniu się. Wprawdzie najślawniejsi, których on uważa za swych poprzedników, nie mogą się liczyć do tego rzędu; lecz jest

wielu, do których powagi mógłby się śmiało odwołać, a jednak o tych zamileza. W najsmutniejszych dniach rewolucyi francuzkiéj, ateusz Anarcharis Chootz wyznawał ową religiją humanitarną, owe pochłonięcie indywiduum przez rodzaj. Karol Fourier, marzyciel, którego bezwstydne teorye sprawiedliwie Piotr Leroux okrył hańbą (1), trzydzieści lat przedtém utrzymywał, że kaźden człowiek się odradza na ziemi po wielekroć razy. Dobitniejszy od filozofa z Boussac, Fourier liczy do czterystu pięciu tych odradzań się, a dwadzieścia siedém tysięcy lat naznacza na ich wypełnienie się. Mówi prócz tego o stanie dusz w czasie, przedzielającym dwa następujące po sobie życia ziemskie i utrzymuje: że te przerwy stanowią życie ultramontańskie, w którém umarli, przyodziani w ciało eteryczne, unoszą się w najwyższych kręgach atmosfery, lub przenikają w łono ziemi. Dziwaczne więc pomysły Piotra Leroux, pomimo jego pretensyi do oryginalności, są li tylko literacką kradzieżą. Do niego wyłączenie należy dziwny synkretyzm, w skutek którego mięsza religijność z ateizmem, mistycyzm z zaprzeczeniem życia duchowego.

Na tém się zatrzymamy co do religii Piotra Leroux. Przystąpmy do rozbioru jego zasad moralności, polityki i organizacyi społecznej, które on wyprowadza ze swych metafizycznych pojęć.

---

(1) Listy o Fourieryzmie, umieszczone w *Revue Sociale*.

## III.

## SPOŁECZNA I POLITYCZNA ORGANIZACYA.

Rodzina, ojczyzna, własność sfalszowane przez *kasty*.—Miłość bliźniego zamieniona na solidarność. — Równość jako prawo przyszłości. — Równość w czasach starożytnych. — Znaczenie wspólnych uctw w starożytności. — Krytyka społeczeństwa. — Własność jest złem, pierworodnym grzechem. — Piotr Leroux kończy na Kommunizmie. — Zasada Tryady. — Circulus. — Komuna i Państwo. — Konstytucya demokratyczna i socyalna. — Socyalizm jest religija.

Piotr Leroux utrzymuje, że jak człowiek, uważany pod względem psychologicznym, jest trójcą, tak i jako istota społeczna zarówno się przedstawia w troistej postaci. Będąc jednocześnie wrażliwością, uczuciem i wiedzą, w skutek tój troistej natury zostaje w troistym stosunku z innymi ludźmi i ze światem. Ztąd płyną własność, rodzina i ojczyzna, odpowiadające trzem wyrazom filozoficznój formuły. Trójca duszy ludzkiej pod przewagą wrażliwości tworzy własność, pod przewagą uczucia — rodzinę, pod przewagą wiedzy — miasto, Państwo. Lecz między człowiekiem i jemu podobnymi, między nim i wszechświatem zachodzą dwojakiój natury stosunki, które wyradzają zło i dobro. Człowiek wchodzi w styczność, w społeczność z podobnymi sobie, ztąd się tworzy pokój; lub też usiłuje gwałtem ich ujarzmić dla swój korzyści, ztąd wojna. We wszystkich trzech rodzajach stosunków społecznych znaj-

dujemy ten dualizm. W rodzinie jest ojciec i dziecko, mąż i żona. Jeżeli ojciec, mąż są tyranami; syn, żona—niewolnikami. W mieście jedni w interesie egoistycznym rozkazują, inni zmuszeni są ulegać, i tu niewola. Nakoniec człowiek, żądając własności na swą korzyść, tém samém tworzy ją u innych; a więc nakreśla sam dla siebie nieprzebyte granice. Robiąc siebie właścicielem, staje się niewolnikiem; ponieważ przez to zrzeka się swego prawa używania tego, co nie wchodzi w obręb jego własności. Oto przyczyna wojny między ludźmi. Ci, którzy mają wielki zbiór własności są potężni; którzy zaś mają mało, lub zgoła nie mają własności są za słabi, aby uniknęli niewoli.

»Człowiek więc przez samo życie, przez potrzebę, nicodłączą od jego istoty, tworzy rodzinę, ojczyznę, własność, i te trzy doskonałe same w sobie dobra, stają się dla niego potrójnym źródłem złego.« (1)

»Czyż więc rodzina, ojczyzna, własność powinny z czasem zniknąć w ludzkości? W ciągu wieków zjawiają się myśliciele i całe sekty, wierzące w to. Za naszych czasów powstałi na nowo podobni myśliciele i sekty.« Jednak Piotr Leroux wyznaje, że nie podziela téj opinii; nie możemy, według niego, pojąć człowieka bez rodziny, ojczyzny, własności. Rodzina, ojczyzna, własność

---

(1) *De l'Humanité*, Tom I, str. 131. W tym wykładzie staramy się zachować, o ile można, same nawet wyrażenia autora.



są to trzy konieczne formy objawu stosunków człowieka z podobnemi jemu i z naturą. Musimy przyklasnąć temu ogłoszeniu. Lecz wkrótce nasz filozof zasady, które sam wzniosł, wywraca przez jedną z tak zwyczajnych mu sprzeczności, starannie zwykle ukrywanych pod łudzącą frazeologiją.

Rodzina, ojczyzna, własność, mówi Piotr Leroux, powinny być tak urządzone, iżby mogły służyć do nieograniczonego stosunku człowieka z bliźniemi i ze wszechświatem. To wypływa z tożsamości, istniejącej między indywidualnym człowiekiem i ogólną istotą ludzkości. Lecz dotąd jeszcze rodzina, naród, własność nie były tak urządzone, żeby człowiek na ich łonie mógł się swobodnie rozwijać i doskonalić. Rodzina odosobniła ludzi, ponieważ uczyniła wszystko zależnym od urodzenia; syna poddała zwierzchnictwu ojca i uczyniła człowieka *dziedzicem*. Naród odosobnił ludzi w przestrzeni, ponieważ utworzył zgromadzenia nieprzyjazne jedne drugim i uczynił człowieka *poddanym*. »Nakoniec trzecim sposobem »odosobnienia ludzi jest dzielenie ziemi, czyli ogólnie środków pracy, przywiązanie człowieka »do rzeczy, uczynienie go zależnym od własności, »uczynienie go *właścicielem*.» (*De l'Humanité*, tom I, str. 140). Źródłem złego jest rozerwanie jedności i łączności człowieka z podobnemi jemu, innemi słowami: odosobnienie, indywidualizm, kasta; ztąd się rodzą *rodzina-kasta*, *ojczyzna-kasta*, i *własność-kasta*, wręcz przeciwne prawdzi-

wój rodzinie, prawdziwej ojczyźnie i prawdziwej własności.

Starożytni mędry Konfuciusz, Jezus zalecali miłość bliźniego, jako lekarstwo na zło. Rzekli oni: »Kochaj bliźniego twego, jako samego siebie.« Piotr Leroux przyznaje tej zasadzie wiele dobrego, lecz znajduje ją niedostateczną i zarażoną potrójną niedoskonałością. W istocie, widzi on w miłości chrześcijańskiej: »1. *ja*, czyli wolność ludzką zaniedbaną; podeptanie, pogardę potrzebnego i świętego egoizmu; pogardę, zgwałcenie natury; — 2. *ja*, czyli wolność ludzką zwróconą wprost ku Bogu; istotę skończoną, usiłującą bezpośrednio miłować jedynie istotę nieskończoną; 3. *nie-ja* lub bliźni, pogardzony w samej nawet miłości; miłowany li tylko powierzchownie, przez rodzaj fikcyi, przez wzgląd na Boga, Boga jedyny cel miłości chrześcijanina.« (Tamże, str. 162).

A więc wyższa, doskonalsza zasada powinna zastąpić miłość; zasadą tą jest wzajemna solidarność ludzi, ustalona na wewnętrznym stosunku i nierozzerwana jedność, która w naturze rzeczy istnieje między człowiekiem a ludzkością. Ta jedność jest taką, że nie możemy zrobić złego naszemu bliźniemu, żebyśmy przez to i sobie nie uczynili. Ucisk nie tylko jest szkodliwy dla uciskionego, lecz i dla uciskającego, psuje go i otacza bojaźnią. Nie możemy również zrobić sobie złego, aby ono nie miało wpływu na innych ludzi, pozbawiając ich pomocy, którąby mogli w nas

znaleść. Formuła więc prawdziwej miłości, solidarności, oddalona zarówno od ascetyzmu i egoizmu, jest następująca:

»Kochaj Boga w sobie i w innych.

»Co się sprowadza do: Kochaj siebie przez Boga w innych.

»Albo: Kochaj innych przez Boga w sobie.

»Nie rozdzielaj Boga, siebie i innych stworzeń.

»Bóg się nie objawia po za światem i życie nasze nie jest oddzieloném od życia innych.» (*De l'Humanité*, tom I, str. 167).

Lecz jakim sposobem się urzeczywistni ta zasada solidarności, łączności wszystkich ludzi?— Nastąpi to przez coraz zupełniejsze zastosowanie wolności, braterstwa, a nadewszystko równości. Rewolucya francuzka słusznie całą politykę zawarła w tych trzech wyrazach pełnych głębokiego znaczenia. One odpowiadają w istocie formule człowieka, który jest od razu wrażliwością—uczuciem—wiedzą. *Wolność*, wyrażająca zewnętrzny objaw życia, odpowiada wrażliwości. Człowiek społeczny nie może być czynnym, nie wchodząc w stosunek z bliźniemi, nie doświadczając uczucia przyjaźnego lub nieprzyjaźnego ku nim. Prawo, zarządzające te stosunki, to *braterstwo*, odpowiadające uczuciu. Lecz dla czego wolność i braterstwo powinny przewodniczyć stosunkom ludzkim?— Umysł odpowiada, ponieważ wszyscy ludzie są równi. *Równość* więc odpowiada wiedzy; a z punktu naukowego zapatrywania się ona jest przyczyną istnienia dwóch innych wyrazów

godła republikańskiego, logiczną podstawą wolności i braterstwa.

»W tym jednym wyrazie *równość*, mówi Piotr Leroux, znajdujemy ogrom nauki, dziś niepojętą i mgłą pokrytą; w nim, jak w zagadce sfinksa, początek i koniec społeczeństwa się ukrywa.» (*De l'Egalité*, str. 4). Równość jest zasadą, dogmatem, ogłoszonym po raz pierwszy przez Rousseau, a odtąd stał się przekonaniem, wiarą, religiją.

Wrogowie postępu, dodaje Piotr Leroux, uważają godło rzeczospolity, za godło występku, ciemnoty, zawiści. To hasło wojny, a nie pokoju! Te trzy wyrazy, pozbawione sensu, lud, ten mółoch, cheiwie uchwycił, jako godło rozpusty. Doświadczenie pełne zawodu dowiodło, że równość jest li tylko marzeniem. Inni zamierzają zasadę równości zacieśnić do równości w obliczu prawa. Tłómaczenie to, według Piotra Leroux, jest słabe i fałszywe. Równość w obliczu prawa, nawet zastosowana do świata politycznego, nie jest prawdziwą równością. W aksjomacie rewolucyjnym nie chodzi jedynie o równość obywatela, lecz o ludzką równość. »Równość jest prawem boskim, prawem dawniejszym od wszystkich praw i z którego wszystkie inne prawa powinny wypływać.»

Zasada ta, mówi nasz autor, dziś jest *criterium* dla samej sprawiedliwości. Tyle ona ma w sobie powagi dla naszego umysłu, że istniejąca społeczność, pod jakimkolwiek względem uważana,

nie może mieć innej logicznej podstawy. Równość jest głównym żywiołem naszej organizacyi wojskowej; uznana ona jest za podstawę organizacyi politycznej pod imieniem *wszehwładztwa ludu*; za prawo przemysłu, rolnictwa i handlu pod nazwą *swobodnej konkurencyi*. Znajdujemy ją na czele kodeksu cywilnego i karnego. W świecie religijnym i umysłowym uświęcono ją pod imieniem *swobody sumienia, swobody myślenia i pisanja*. Ona przewodniczy wszystkim stosunkom społecznym, wszystkim związkom przyjaźni i miłości. Nie ma odtąd szlachty i chłopów, nie ma mezaljansów.

Lecz równość została przyjętą li tylko w zasadzie. W istocie, jakże jeszcze daleko do zupełnego jej zastosowania. W wojsku za mały podatek bogactwo uwalnia od ofiary krwi. Przywilej wychowania specjalnego otwiera drogę do stopni, niedostępną, jak utrzymuje Piotr Leroux, dla synów rzemieślników i rolników. Konkurencja jest pognębieniem słabego przez silniejszego, pozwala posiadaczom wielkich kapitałów użytkować z robotników. Wolność myślenia jest bolesną ironją, ponieważ biednemu, gdy nie może zapłacić, odmawiają wychowania. Równość w obliczu praw kryminalnych jest tylko w formie; albowiem jednakowo sądzą i tego, którego wychowanie i fortuna zasłaniają od zbrodniczych pokus, i tego, który pogrążony w niewiadomości, narażony jest na wszystkie poszepty nędzy. Zresztą, czyż poskromiono występki wyższych klas? Ileż haniebnych

czynów bezkarnie popełniają ludzie, czyhający na zyski, władcy fortuny! Ileż niecnym oszukaństw w handlu, w gazeciarstwie, w świecie politycznym! »Lowelas dziś pokryty swém złotem, jak dawniej mógł być pokryty przez swą godność i swe szlachectwo. Bogaty Tartufe bezkarnie może knuć spiski, nie lękając się, żeby jak przy końcu komedii urzędnik go zaaresztował... Robert Macaire jest to poemat rozpusty i bezkarności występku w klassach wyższych. Ten bandyta frymarczy ufnością, przyjaźnią, miłością, wszystkimi możebnymi uczuciami i wszystkiego dosięga. Rzeczywiście, taka jest nasza epoka: Cartouche i Mandrin, przebrani za bankierów, publicznie rachują kapitały, któremi rozrządzają, i oddają je pod opiekę sprawiedliwości. Nie wieszają człowieka, posiadającego sto tysięcy talarów, zuchwale mówił poborca podatków przeszłego wieku, który zasłużył powroza. O! dziś nie tylko że nie wieszają podobnego człowieka, lecz oddają mu wszystkie honory.» (*De l'Egalité*, str. 23).

Widziemy, że Piotr Leroux przez chęć zostać filozofem z professyi, okazuje w krytyce społeczeństwa nie mniej goryczy od swych współbraci w Socyalizmie. Nakoniec gorzko ubolewa nad poniżeniem, w jakim, według niego, znajdują się kobiety w skutek naszych ustaw i obyczajów. Nie dopuszczają ich do wyższych nauk; odmawiają im praw politycznych, odpowiedniego miejsca w społeczeństwie; nie mają one odkrytj karyery. Ró-

wność w stosunkach miłości rzuca w objęcie bogatego rozpustnika młode dziewczyny ludu, które przynajmniej nigdy nie broniła od zwodniczych, niemożliwych nadziei świadomość nieprzebytej zapor, wypływającej z różnicy stanu. Nakoniec nasze prawa nie uświęcają nawet między małżonkami równości, wzajemności obowiązków.

Spółeczność więc, jak utrzymuje autor, jest państwem niezgody, bezładu w skutek sprzeczności, jaka panuje między tym, co istnieje, a tym, co mówi prawo. Rzeczywiste zło w społeczeństwie wynika z walki między zasadą równości i tym, co ją zaprzecza. »Gdzie się nie zwrócimy, na pozór wszędzie napotykamy równość. Fałszywy to pozór, zwodnicze złudzenie! To raczej nierówność napotykamy.... W każdym z nas znajduje się w istocie dwóch ludzi, dwie dążności. Dwie partye polityczne, rozdzielające nas, są obrazem tego, co w każdym z nas się odbywa. Nasze niezgody domowe są odbiciem wewnętrznej niezgody duszy naszej. Mieścimy w sobie dwóch ludzi, jest w nas przyszłość i przeszłość, człowiek prawa równości i człowiek prawa niewoli. Nasza dusza, umysł nasz ma za ideał jedynie równość, lecz praktyczne życie nasze urzeczywistnia li tylko nierówność i oczy nasze nie widzą nic innego.... A to dla tego, że znajdujemy się między dwoma światami, między światem nierówności, który się kończy i światem równości, który się poczyna.

»Jaka zasada w praktyce zwycięży i zrealizuje

»je się, czy zasada równości, czy też nierówno-  
 »ści? Jeżeli zasada nierówności ma zatryumfo-  
 »wać, pograżmy się raczej w noc ubiegłych wie-  
 »ków, nim ten ideał nas powita; jeżeli zaś ró-  
 »wności, o! śpieszmy ją urzeczywistnić.

»Oto zadanie, oto kwestya Hamleta, kwestya  
 »przejscia z jednego życia do drugiego, kwestya  
 »śmierci i zmartwychwstania, *to be, or not to be.*

»Nie zważając na pojęcie, jakie można powziąć  
 »z podobnego położenia społeczności o przyszłym  
 »jój losie, każdy musi się przynajmniej zgodzić  
 »na widoczny wniosek: że istniejąca społeczność,  
 »uważana pod jakim bądź względem, nie ma in-  
 »nej podstawy prócz idei równości. Jeżeli zaś  
 »nie ma téj podstawy, musimy wyznać, że nie  
 »ma żadnej.

»Mniemanie, jakoby mogło wystarczyć samo tyl-  
 »ko wprowadzenie zasady równości do kodeksu  
 »karnego, do kodeksu cywilnego, choćby i do po-  
 »lityki, byłoby niedorzecznością. Równość jest  
 »idea, opinią, która już zrealizowała niektóre  
 »następstwa i łatwo będzie mogła zrealizować  
 »inne (*De l'Egalité*, str. 58). Umysł ludzki przy-  
 »jął już dzisiaj tę zasadę, li tylko nasza ciemno-  
 »ta krępuje jój zastosowanie. Czas ją rozwinie.  
 »Nie mieszajcie prawa z istniejącem jego ograni-  
 »czeniem. Prawo, ta nieskończona potęga, wy-  
 »nikająca z charakteru człowieka i z charakteru o-  
 »bywatela, zawsze będzie miało pewne jakieś  
 »granice, zastrzeżenia prawne lub nieprawne,  
 »rozsądne lub nieugruntowane na rozsądku.



»Chyba ślepy może mniemać, że tak cierpiąca i pełna plag istniejąca społeczność odkryła Herkulesowe granice sprawiedliwości, *nec plus ultra* słuszności; trzeba mieć potrójną przepaskę na oczach, aby się ośmielić wyrzec, że wszystkie zastosowania tak świeżej zasady równości są spełnione; z drugiej strony trzeba być bezrozsądnym, aby utrzymywać, że można zwyciężyć przemocą następstwa tej zasady, lub podstępem je wyminąć.» (Tamże, str. 60).

Takie są główne idee, rozwinięte przez Piotra Leroux w uczonej części jego dzieła *l'Egalité*, które pod względem daty poprzedziło dzieło *l'Humanité*, lecz późniejszém jest od niego w porządku logicznym. Autor, przyzywając historią na pomoc swym teoretycznym poglądom, stara się okazać, że nauka o polityce nie miała żadnej zgola podstawy, nim nie odkryto tak jeszcze niedawno zasady równości. Starożytność nie znała prawdziwej równości. Podział ludzi na kasty i niewola były wówczas tak powszechne, że najwyższe genjusze Grecyi nie mogły nad nią się wznieść. Lecz jeżeli starożytność nie pojmowała, że jednakowe prawa powinny być dla wszystkich ludzi; za to dobrze pojęła równość kastową i zastosowała ją, wprowadzając równość między członków klass wyższych, kapłanów lub wojowników. Równość ta najeźściej się objawiała przez kommuny. W wielkich prawodawstwach starożytnych miała ona za godło publiczne uczyty, wspólne biesiady, zaprowadzone w Krecie przez

Minosa, w Sparcie przez Likurga; lecz jej źródła daleko wcześniejsze giną w mgle przeszłości. Wszakże na wyspę Kretę tę ustawę wnieśli Daktylowie z góry Idy, ci przybyli z Frygii kapłani pierwotnej religii. Azaliż starożytne podanie, które się dochowało aż do Aristotalesa, nie powiada, że Italus zgromadził dzikich mieszkańców OEnetrii i zaprowadził u nich wspólne uczty. Takie było znaczenie tej ustawy. W istocie, jak się nazywał obywatel starożytnej kasty w mistycznym języku miasta?—Nazywał się *równy*. U Dorów Sparta była miastem *równych*; Spartanie, prawdziwi Spartanie, należący do *wspólnych biesiad*, do *Eucharystyi*, nazywali się między sobą *równemi* (*homoiōi*); oni jedni byli uważani za ludzi. Ten sam charakter widzimy w stowarzyszeniach kartagińskich, w zgromadzeniu uczniów Pitagoresa, we wspólnym życiu kapłanów i wojowników Egiptu. Piotr Leroux utrzymuje więc, że egalitarne biesiady, niewychodzące po za kastę, były duchową i doczesną podstawą prawodawstwa odległej starożytności. One się znajdują nawet w prawodawstwie Mojżesza, nacechowanem najwyższą potęgą ducha równości. Pascha w prawie Mojżesza miała toż samo znaczenie, jakie miały *andrye* w ustawach Minosa, *phidycye* u Likurga (1). Głównym celem szabatu, roku szabatowego i jubileuszu było utrzymanie równości.

(1) *Andrye* jest to imię urzęd publicznych w Krecie, *phidycye* — w Sparcie.

Taki jest prawdziwy duch mozaizmu, zachowany przez sektę Essenijan, która bez przerwy wiodła życie wspólne i zachowała egalitarne biesiadę (*De l'Egalité*, część druga). Piotr Leroux uważa paschę i wspólne uczty Essenijan za początek Eucharystyi chrześcijańskiej, która była, jak on mniema, dla pierwotnych uczniów li tylko godłem równości, jedności w Bogu rodu ludzkiego (*De l'Humanité*, tom II). W naukach Essenijan, Terapeutów upatruje on źródło Chrystyanizmu. Jezus Chrystus tylko dopełnił, upowszechnił tajemniczą doktrynę, nie dla wszystkich dostępną naukę tych sekt. Jak Buddha indyjski, tak i Chrystus zniszczył kasty i ogłosił równość. W tém znaczeniu posłannictwo Jego ma charakter boski. Na poparcie tego założenia Piotr Leroux rozwinął wszystkie zasoby swój erudycyi; jednak pomimo wszelkich usiłowań dowody jego wcale nie są przekonującymi (1).

Piotr Leroux zebrał całą historią przeszłości w trzy wielkie epoki: pierwsza zostawała pod wpływem kast-rodziny, druga — kast-ojczyzny, trzecia—kast-własności. Pierwszy peryod odpowiada konstytucyi Indyów i Egiptu, Assyrii i Persii, gdzie człowiek swemu urodzeniu, swym nadziadom winien był całe swe znaczenie; drugi

---

(1) Nie możemy tutaj zbijać zdań Piotra Leroux w tych ważnych kwestyach. Odsyłamy czytelnika do rozdziału V téj książki, traktującego o Chrystyanizmie; tam się znajdują wyłożone główne dowody, obalające wszelkie porównanie Chrześcijańskiego Objawienia do doktryn Essenijan.

peryod odpowiada miastom Grecyi i Italii, gdzie wszystkie prawa zależały od godności obywatelskiej; nakoniec trzeci—wiekom średnim, feudalnemu peryodowi, w którym człowiek czerpał swą wartość li tylko z ziemi posiadanej, z siedliska ufortyfikowanego. Według autora jeszcześmy nie zupełnie wyszli z tego peryodu. Mieszczanin dzisiejszy zajął miejsce szlachcica średnich wieków. Kapitał, którym rozrządza, to jego zamek feudalny. Jego potęga w złocie, ale i wzajemnie złoto krępuje, ogranicza życie jego. »Istniejąca własność ma naturę feudalnej własności, na łonie której się zrodziła. Intrata i prawo pana feudalnego są zupełnie jednoznaczne» (*De l'Egalité*, str. 268). Dziś umysł ludzki w celu osiągnięcia wolności stara się oswobodzić z pod tego potrójnego rządu kast, tworzącego niewolę.

Piotr Leroux w gwałtowności przekleństw przeciw własności nie ustępuje żadnemu z przewodców Socjalizmu, samemu nawet Proudhonowi. Nie bez przyczyny Proudhon wskazuje na tożsamość swych doktryn z doktrynami filozofa humanitarnego. I nie omylił się, przyznajemy im bardzo bliskie nawet pokrewieństwo. Piotr Leroux pożyczył u autora dzieła *Contradictions économiques* sławne owo określenie: *własność jest złodziejstwem* i z rozwlekłością, godną tego założenia, rozwija je. Z niemniejszym powodzeniem rozwodzi się nad podobieństwem intraty i dzierżawy do prawa przybysza, do prawa pana feudalnego. Stał się gorliwym zwolennikiem nauki

kommunistycznój, która, odejmując wartość pracy indywidualnój, przyznaje ją li tylko pracy zbiorowój, i uważa kaźden kapitał za należący ze swój natury do społeczności (1). Nikt nie może się porównać z Piotrem Leroux w żarliwości, z jaką powstaje przeciw panowaniu Żydów, przeciw czci cielca złotego i przeciw eksploatacyi pracy przez kapitał; nikt z taką zawziętością nie usiłował w fałszywém świetle przedstawić i zatruć doktryny ekonomii politycznój, rozwiązującej wielkie zadanie o stosunku ludności do wyżywienia i nikt z taką zajadłością nie rzucił w oczy obrońcom społeczeństwa, imienia Malthusa, jako najkrwawszą obelgę (2). Nagromadza on cyfry dla poparcia swój dyalektyki i ostrój swój krytyki. On piérwszy używa statystyki po swojemu dla okazania, że na całkowitą summę dziewięciu miliardów, wyrażającą owoc całorocznój pracy Francyi, pięć miliardów zostaje wyrwane robotnikom w formie intraty z ziemi, procentu od kapitału i podatku na korzyść dwiestu tysięcy rodzin właścicieli, żyjących na rachunek budżetu (*De la Ploutocratie*). Proudhon przez tkliwe wzajemnianie się Piotrowi Leroux za to, że ten używał jego dowodów, sam pożyczył u filozofa

(1) *De la Ploutocratie*, artykuł ogłoszony w *Revue Indépendante*, rok 1843, przedrukowany w jednym tomie in 12 1848 r.

(2) *De la Recherche des biens matériels*, zbiór artykułow, ogłaszanych w *Revue Sociale*, rok piérwszy, przedrukowany w jednym tomie, pod tytułem *Malthus et les Economistes*. — *Le Carrosse de M. Aguado*. Tamże.

humanitarnego jego głoszeń przeciw Malthusowi i jego nadzwyczajnych rachunków. Wrzekomy barbaryzm Malthusa i mniemana coroczna kradzież pięciu miliardów od proletaryatu w rękach redaktora *Peuple* stały się groźnym narzędziem przy obalaniu zasad społecznych.

Bez wątpienia najwybitniejszymi i najciekawszym z pomiędzy licznych artykułów Piotra Leroux, w których znajdujemy sformułowane potępienie indywidualnej własności, jest rozdział dzieła *De l'Humanité*, poświęcony wykładowi pierwszej części Genesis. Według naszego autora Genesis jest zbiorem mitów; w dziejach rozwoju filozoficznego i społecznego pierwotnej ludzkości znajdujemy klucz do tajemniczego ich znaczenia; głęboka mądrość kapłanów Egiptu pojęła to znaczenie, a Mojżesz był w nie wtajemniczony. Adam nie oznacza człowieka indywidualnego, lecz człowieka, wziętego w znaczeniu ogólnym i abstrakcyjnym, to jest cały ród ludzki. Grzech pierworodny, upadek oznacza przejście z instynktowego peryodu życia ludzkości, w którym indywiduum nie odróżniało siebie od rodzaju, a cieszyło się na łonie natury życiem zwierzęcym, życiem bez zeznania, do peryodu, w którym indywiduum zaczęło poznawać, odróżniać swą osobistość. Upadek jest więc świtem egoizmu, egoistycznego odróżnienia się, jest połączeniem wiedzy z egoizmem. Stąd zerwanie jedności, moralna śmierć, ponieważ życie moralne wypływa z wiedzy w jedności, z rozmyślnego zniszczenia egoizmu, jednym

słowem z solidarności, z braterstwa. W gruncie więc upadek człowieka, opowiedziany przez Mojżesza, wyrażałby też samą ideę, którą Rousseau rozwija w formie racjonalnej w swych rozprawach o wpływie sztuk i nauk i o początku nierówności.

Kain i Abel, to uosobienie drugiego peryodu życia ludzkości, wzrosłej do wiedzy, są symbolem utworzenia własności, nowego postępu w złém. Kain to człowiek wrażliwości, człowiek siły; Abel człowiek uczucia. Kain zawładnął ziemią, staje się właścicielem, rolnikiem; zabił swego brata Abła, słabego pasterza, nieprzywiązanego do gruntu, proletaryusza. Tłómaczenie to do tyła jest prawdziwém, że hebrajskie imie Kain dosłownie znaczy właściciel, posiadacz; imie zaś Abel oznacza stan próżniaczy, nędzy, nie-władania. Co więc imie Henoch syna Kaina oznacza ograniczenie. I rzeczywiście z własności się rodzi ograniczenie. Trzeci syn Adama, Seth jest człowiekiem wiedzy, właściwej nauki, podnoszącej się aż do pojęcia sprawiedliwości; lecz potomkowie Setha przez pomieszanie się z potomkami Kaina demoralizują się, i z cudzołożnego związku rodzą się potwory zepsucia. Oto Mit, wyrażający wyrodzenie się nauki, poczynającej służyć sile i tęp przyczyniającej się do niecznośnego ucisku. Piotr Leroux allegoryczne to tłómaczenie dalej rozwija ze zręcznością, przynosząc wielki honor jego wyobraźni. Usiłuje dowieść, że kaźden z patryarchów, następujących po Adamie, oznacza jedną z faz rozwoju złego, płynącego z własno-

sci. Matuzel wyraża powszechne rozprzężenie, otchłań śmierci. Lamech — zaprowadzenie wielożeństwa, kast i prawa silniejszego. Nakoniec pierwotna ludzkość, spełniwszy czarę okropności, zostaje potępioną i Noe oznacza narodzenie się nowej ludzkości, w której człowiek wrażliwości, człowiek uczucia i człowiek wiedzy, uosobieni w Chamie, Semie i Jafecie, znajdują się w najsprawiedliwszej równowadze. Dla dokładniejszego okazania trafności swego tłumaczenia Piotr Leroux robi uwagę, że imiona greckie królów przedpotopowych, zachowane przez Chaldejczyków i przekazane nam przez Berosa, w źródłosłowie swym mają toż samo znaczenie, co i hebrajskie imiona Patryarchów, poprzedzających Noego.

Oto własność potępiona przez powagę Mojżesza, przez mądrość egipską i chaldejską. O! w istocie, byłoby się czego lękać o nią, gdybyśmy nie wiedzieli, do jakiego stopnia można posunąć złudzenie w tłumaczeniach allegoryj. Kto nie pamięta astronomicznego tłumaczenia Chrystyanizmu przez Dupuis i nowego żarciku, dowodzącego na seryo, że Napoleon i jego dwónastu marszałków nigdy nie istnieli, a są jedynie symbolem słońca i dwónastu zodyaków?

Treściwieśmy przedstawili główną krytykę, wymierzoną przez Piotra Leroux przeciw porządkowi społecznemu i ogólne dane systematu, o zastosowanie którego on się stara. Chociaż te dane nieokreślone, niepewne, łatwo jednak możemy w nich dójrzeć wszystkie rysy, charakteryzujące



systemat kommunistyczny. Za punkt wyjścia Piotrowi Leroux służy idea równości, ideę zaś wolności czyni od niej zależną. Równość w obec prawa niezadowolnia go, usiłuje ją z dziedziny prawa wprowadzić w dziedzinę czynu. Ogłasza wprawdzie, że pomiędzy skutkami zasady równości są prawne i nieprawne; lecz nie jest w stanie wyznaczyć między niemi granic i, jak wszyscy jego poprzednicy, zmuszonym jest obalić własność. Napróżno pochlebia sobie, iż za pomocą subtelnych rozróżnień między własnością, rodziną i ojczyzną—kastowemi, a własnością, rodziną i ojczyzną humanitarnemi, wymknie się logicznym koniecznościom, które go krępują; napróżno marzy o rodzinie bez poddania żony i syna powadze męża i ojca, o społeczeństwie bez politycznej władzy, o własności bez indywidualnego prawa do dóbr, i bez dziedzictwa. Napróżno usiłuje zamienić wyraz kommuna na Zgromadzenie, nazwę teologiczną, zaciemniającą myśl jego. Dziecinne jego usiłowania pogodzenia za pomocą nędznych językowych zwrótów sprzecznych z sobą idei, wykrywają li tylko zakłopotanie umysłu, wahającego się, cofającego się przed własną lekkomyślnością, i próżność filozoficzną, usiłującą przyodziać pozorami nowości to, co oddawna jest powtarzanem w pismach sofistów wszystkich czasów i w krwawych kałużach wszystkich rewolucyj.

Cóż możemy powiedzieć o zasadzie solidarności, którą Piotr Leroux zamierza podstawić na miejsce miłości chrześcijańskiej? Zaprawdę, nie-

pojęta rzecz, jak pisarz, z taką energiją powstający przeciw egoizmowi i rozsobnieniu się indywidualow, mógł odepchnąć wzniostą zasadę ludzkości, miłość chrześcijańską, a na jej miejsce wprowadzić egoistyczną miłość własną? Formuła solidarności: kochaj siebie w drugich, kochaj innych w sobie, jest starą doktryną dobrze zrozumianego egoistycznego interesu, podtrzymywaną przez filozofie, mające swój początek w epikureizmie i niedawno podniesioną do criterium sprawiedliwości przez szkołę utilitarną. Stara to kwestya, stanowczo rozstrzygnięta. Miłość własna, uważana w odosobnieniu, lub umieszczona na pierwszym planie, kruchą jest podstawą dla moralności, niestałą i dowolną regułą dla umysłu. Nie trudno się ogłosić objawicielem błędow, od dawna potępionych, lub się wysilać w dyalektyce dla dójścia do niedorzeczności. Nielogiczna, sprzeczną i bezsilną solidarność Piotra Leroux nie obali nigdy miłości chrześcijańskiej, ani też filozoficznej zasady prawa powinności.

Na tém zakończemy wykład i ocenienie prac Piotra Leroux, które pomimo swój niezwykłości mają jednak poważny charakter. Pozostaje nam jeszcze trudne zadanie, to jest przedstawienie idei ostatnich tego filozofa, które przechodzą granice dziwaczności i wpadają w szaleństwo i błażenteryą. Bolesnie widzieć, jak człowiek, któremu nie brakuje ani erudycyi, ani umysłu filozoficznego, ani stylu, trwoni szlachetne swe zdol-

ności i błędzi w gonitwach za dziwaczniemi marzeniami.

Ani panteizm, ani solidarność, ani Kommuнизм, ani ogólne wnioskowanie, do których wyraźnie lub ukrycie zmierza Piotr Leroux w swych dziełach, wcale nie rozwiązują praktycznie zadań społecznych. Kommuнизм w gruncie, w swój treści jest tylko przeczeniem, zasadą zniszczenia. Pojął to Piotr Leroux i ogłosił, że czysty Kommuнизм może li tylko być stanem przechodowym, fazą rozprężenia, że powinien zostawać pod kierunkiem wyższej zasady organizacyi. Pochlebia sobie, że wynalazł tę zasadę, a nią jest: Tryada.

Filozof nasz za punkt wyjścia bierze swą formułę, określającą człowieka jako trójcę i jedność zarazem, jako wrażliwość, uczucie i wiedzę, nierozdzielnie połączone. Utrzymuje, że każdy człowiek zawiera w sobie te trzy wyrazy trójcy, lecz w różnych stopniach. U jednych góruje wrażliwość, u drugich— uczucie, u innych nakoniec— wiedza. Dla tego to cały ród ludzki dzieli się na trzy wielkie klasy, które widziemy we wszystkich wiekach: uczeni,— ludzie wiedzy; artyści,— ludzie uczucia i przemysłowcy,— ludzie wrażliwości. Takież znaczenie ma podział w Indyach na kasty: braminów lub kapłanów i uczonych; kehatryas, wojowników lub artystów; soudras, rolników i rzemieślników; w Egipcie na kasty: kapłanów, wojowników i ludu prostego; w rzeczywistości Platona na klasy: filozofów, wojowników i rolników. Piotr Leroux wynajduje głębo-

kie podobieństwo między professją wojownika i artysty. Za naszych czasów, dodaje on, ten sam podział był słusznie ponowiony przez Saint-Simona, który rozdzielił ludzi na duchownych albo uczonych, artystów i przemysłowców. Prawodawcy Indyów, Egiptu, Platon i Saint-Simon pobładzili, tworząc różne granice tego podziału pod formą kast, zostawując różne klasy w stanie nierówności, uległości, ucisku; a czego być nie powinno w doskonałej społeczności; ponieważ trzy te klasy są powołane do życia w jednokowej równości, do ścisłego zjednoczenia się we wszystkich funkcyjach życia społecznego.

Dla wprowadzenia tego zjednoczenia Piotr Leroux robi uwagę, że do każdej funkcyj wspólnie wpływają wszystkie trzy istotne przymioty, przez niego rozpoznane. Dla doskonalszego więc wypełnienia jakiej funkcyj powinno ją razem wykonywać trzy osoby; każda osoba powinna posiadać jeden z tych pierwotnych przymiotów w wyższym stopniu. »Organiczna więc Tryada jest stowarzyszeniem trzech istot ludzkich, z których każda przedstawia jedną z trzech faz naszej natury w wyższym stopniu; pierwsza wrażliwość, druga uczucie, trzecia wiedzę w jakiegokolwiek społecznej funkcyj. Społecznym więc elementem pracy nie jest jedno indywiduum, lecz trzy osoby, czyli Tryada.» Przyjaźń wzmacnia stowarzyszenie Tryady. Warstat jest połączeniem Tryad. Każda funkcyja przemysłowa, artystyczna, lub naukowa tworzy potrójny warstat. Środki funkcyj,

czyli kapitał, maszyny, narzędzie i forszus, połączone w doskonałą jedność, znajdują się przy każdej Tryadzie, wchodzącej w stowarzyszenie dla wypełnienia funkcyi.

Tryada rządząca, utworzona przez wybory, znajduje się na czele trzech warstatów każdej funkcyi.

Zasada Tryady obala despotyzm, bo despotyzm powstaje, kiedy funkcyja, lub praca wiecznie jest powierzana jednemu. Jeden rządzi, jeden włada, ztąd i ucisk i użytkowanie z człowieka przez człowieka. Piotr Leroux, który do przymiotów pisarskich łączy przymiot drukarza, rozwinął w *Revue Sociale* zastosowanie Tryady do sztuki drukarskiej. W tym filozoficzno-przemysłowym traktacie robi dziwne wyznanie; sam poznaje, że w pewnych funkcyach drukarskich Tryada zamienia się na dwie, a nawet i na jedną osobę. Istnieje ona jednak, lecz w stanie ukrytym. Dziwny rachunek! wyznajemy, iż nie możemy pojąć trójcy, złożonej z dwóch, lub z jednej osoby. Albo Tryada powinna być zupełną, lub jój wcale nie ma. Po co stanowić zasadę, kiedy ją natychmiast sami zaprzeczymy; po co nakreślać prawo, kiedy je zniszczymy wyjątkami, po co zalecać Tryadę, kiedy musimy się zgodzić na Duadę lub Monadę? Jest to przykład dziecięcej logomachyi, w której tak sobie upodobał Piotr Leroux. Niech będzie nierozsądnym, jeżeli tego chce, lecz niech pozostanie przynajmniej konsekwentnym w swych dziwnych pojęciach.

Tryada realizuje doskonałe stowarzyszenie i do-

skonałą równość. Oto przedstawienie ekonomicznej organizacyi nowego społeczeństwa przez pp. Luc Desages i Augusta Desmoulins, uznanych od swego nauczyciela za zdolnych apostołów nauki o Tryadzie. (1)

»Stowarzyszenie, korzystając z nieskończonej  
 »płodności natury, z pracy, nagromadzonej przez  
 »całą ludzkość od najdawniejszych do naszych cza-  
 »sów, wspomagane przez usiłowanie wszystkich  
 »swych członków, udziela środków każdemu in-  
 »dywiduum w skutek jego pracy i jego prawa  
 »we wspólnym dziedzictwie, aby się mógł zaopa-  
 »trzyć w pomieszkanie, żywność i odzież, na któ-  
 »rych się ograniczają potrzeby odpowiednie utrzy-  
 »maniu indywiduum.

»Każden człowiek ma prawo do pomieszkania,  
 »pożywienia i odzieży. A prawo każdego do tych  
 »przedmiotów ograniczone przez prawo wszystkich.

»Każden i wszyscy mają prawo uczestnictwa  
 »we wszystkich korzyściach społeczeństwa. Ka-  
 »żden i wszyscy mają prawo i obowiązek wypeł-  
 »niania jakiegobądź funkcyi w społeczeństwie.

»Każden i wszyscy mają prawo własności. Wła-  
 »sność jest dla każdego naturalnym prawem uży-  
 »wania pewnego przedmiotu w sposób, określony  
 »przez prawo.

»..... Społeczność, ten plac zbiorowy, jest po-  
 »lem i centrum pracy każdego człowieka; od niej  
 »to każdy otrzymuje naukę, którą zastosowuje,

(1) *Aphorismes de la doctrine de l'humanité*, str. 29.

»narzędzia, które używa, materiały, które prze-  
 »tworza; od niej rzeczywiście otrzymuje wszyst-  
 »kie środki, które mu służą do produkowania.  
 »W każdym czynie produkcyjnym *cała społecz-*  
 »*ność ma udział jako posiadacz środków pracy*  
 »*i surowych materiałów, jako udzielająca po-*  
 »*mysłów i rozdawca*. Społeczność wymaga pracy  
 »od przemysłowca, artysty, uczonego...

»Praca ma trojake znaczenie:

»1. Znaczenie odpowiada przeszłości, reprezen-  
 »tuje naukę, podanie i następujące po sobie wy-  
 »nalazki myśli ludzkiej, odnoszące się do wyma-  
 »ganego produktu; a zarazem przedstawia mate-  
 »ryą, przetworzoną pracą poprzednią na korzyść  
 »tego produktu. Dotąd to znaczenie, wyrażające  
 »potęgę przedewszystkiém społeczną, ponieważ  
 »objawia powszechne stowarzyszenie ludzi w cza-  
 »sie i przestrzeni, niewłaściwie nazywano kapi-  
 »tałem (*caput*, głowa, wódz). Potęgą społeczną,  
 »wyrażoną przez to znaczenie w skutek rozwoju  
 »systematu feodalnego, dostała się w ręce kilku  
 »prywatnych i do nich należy; bo nie było prawa,  
 »ugruntowanego na równości, braterstwie, wol-  
 »ności..... 2. i t. d.

»Rozdzielanie jest to akt, przez który władza  
 »administracyjna przewodniczy ogólnemu podzia-  
 »łowi produktów i środków pracy przemysłowej,  
 »artystycznej, lub też naukowej.

»Produkcya, utworzona na żądanie administra-  
 »cyi, powinna zaspokoić potrzeby obecne i prze-  
 »widzieć przyszłe; w każdym razie za pomocą

»pracy ona powinna być utrzymywaną na równi  
»z konsumpcją.

»Formuła dla wynagrodzenia funkcyonaryuszów  
»(wszyscy obywatele są funkcyonaryuszami) jest  
»potrójna i jedna. Każdemu odpowiednio zdolno-  
»ściom,— każdemu odpowiednio pracy,— każdemu  
»odpowiednio potrzebom.

»Zdolności wynagradzają się przez zajęcie i  
»nakazują odpowiednie zajęcie.

»Praca, wykonana, zostaje wynagrodzoną wol-  
»nym czasem.

»Potrzeba się zaspakaja przez produkta natu-  
»ralne lub przemysłowe, artystyczne lub nau-  
»kowe.»

Oto organizacya ekonomiczna nowego społeczeństwa. Widziemy że, pomimo mniemanój nowości Tryady, ona li tylko wiernie odtwarza dane kommunistyczne. Kapitał należy do społeczności. Wszyscy obywatele są funkcyonaryuszami. Administracya rządzi pracą i wynagradza ją według prawa rozdzielania, téj dziwnéj mieszanki zasad Saint-Simonizmu z zarządem, zalecanym przez Louis Blanc'a.

Kommuna i organizacya tryadowa nie rozwiązują jeszcze zupełnie zadania o rozpowszechnieniu dobrobytu. Wielka kwestya wyżywienia, ludności i stosunku między nimi zawsze się zjawia. Cóż z tego, choćbyśmy i rozdzielili najrówniej sumę społecznych produktów, skoro ona niedostateczna? Jeżeli, według życzeń naszego filozofa, ludzkość odda się z całą swą potęgą od-



radzaniu się, czyż z czasem zbytne przeludnienie nie sprowadzi powszechnej nędzy? Nie dość lżyć Malthusa i ekonomistów, którzy jedynie w woli i rozsądku samego człowieka widzą zaradczy środek na to groźne niebezpieczeństwo; trzeba im jeszcze odpowiedzieć. Tak mała przeszkoda nie wstrzymuje Piotra Leroux; on rozwiązał węzeł gordyjski, rozwiązał zadanie, za pomocą wyższej zasady; sława z jój odkrycia jemu się należy. Zasadą tą jest *Circulus*.

Wyznaję, przystępuję do tego przedmiotu z pewną bojaźnią; przedsięwzięcie trudne. Wołam z poetą:

*Periculosae plenam aleae*

*Materiam tractas ....*

O! w istocie, dla traktowania tego przedmiotu trzeba dowcipnego i śmiałego pióra Woltera. Bądźcie jednak spokojni, czytelnicy! Chodzi tu o kwestye rolnictwa i nawozów, które chociaż wymagają śmiesznych wyrażć, nie obrażają jednak uczucia skromności.

Historya naturalna i Chemija nas uczą, powiada Piotr Leroux, że zwierzęta karmią się jedne drugimi; wyższe niższemi. Lecz zniszczenie substancyi, spożytej przez istoty, jest tylko pozorne. Istoty te wracają ziemi w formie pozostałości z trawienia, w formie płynnych i gazowych wyziewów, a nakoniec w formie trupa, takąż samą summę materyi organicznej, jakiej potrzebowały od ziemi dla utrzymania swego istnienia. Ta materia, wyrobiona siłami natury, jest początkiem

nowych istot ożywionych. Ze śmierci więc powstaje życie, ze spożycia—produkcya i tak wiecznie kołuje. Oto prawo Circulus, prawo powszechne, pierwotne prawo tworzenia. Człowiek ulega temuż prawu. On w zamian spożytych substancyj, daje wymiot pożywny, złożony z części zsiadłych i z soków; który, wracając do ziemi i z nią się łącząc, czyni ją produkcyjną i urodzajną. Chemija okazała, że ten wymiot jest najbogatszym nawozem i dowiodła, że tym sposobem człowiek może wracać więcej, jak zużył. Na mocy więc Circulusa człowiek jednocześnie jest producentem i konsumentem. Natura udzieliła każdemu człowiekowi prawo życia. Jeżeli on spożywa, to też i produkuje. A tak dziecię, które jeszcze nie pracuje, starzec, który już nie pracuje, ułomny, który nie może pracować, prócz prawa człowieka, jeszcze się mogą odwoływać do prawa naturalnego, opartego na boskiej ustawie Circulusa.

»Człowiek, który nie chce pracować, będzie miał jeszcze prawo żyć, udając się pod opiekę prawa Circulusa; tylko przestaje być obywatelem, stowarzyszonym, funkcyonaryuszem.»

A więc zwyciężony Malthus! Vanini, niesłusznie oskarżony o ateizm, podejmując zdźbło słomy, wyrzekł: nie potrzebuję więcej nad to zdźbło słomy dla okazania méj niewinności, dowodząc istnienia Boga. Tak Piotr Leroux woła: dla obalenia Lewijatana ekonomii politycznej dość mi..... wymiotu.

Zapewne czytelnik nie będzie oczekiwał od nas

zbijania podobnie dziwacznych rolniczych teoryj. Każdemu wiadomo, że dla produkeyi prócz nawozu potrzeba jeszcze ziemi, narzędzi i pracy; że żyzność gruntu ma pewne swe granice, i że można dojść do punktu, w którym zbytek nawozu prędzej jest szkodliwym, jak użytecznym. Widząc człowieka ze znakomitemi zdolnościami, zanurzonego w podobnych obłądach, musimy się śmiać, albo ubolewać.

Dla zakończenia powiemy jeszcze słów kilka o administracyjnój i politycznój organizacyi, zalecajnój przez Piotra Leroux. Podstawą jój także jest Tryada. Połączenie warstatów tworzy kommunę. Administracya kommuny potrzebuje jednój Tryady administracyjnój, jednój, lub kilku Tryad edukacyjnych, poświęconych nauczaniu, wychowaniu dzieci i młodzieży, jednój Tryady sądowniczój i jednój prawodawczój. Zarząd w formie Tryady, złożony z członków, wybranych przez funkcyonaryuszów każdego z trzech oddziałów, zaprowadza jedność między różnemi funkcyami i ma pod swą opieką zewnętrzne stosunki kommuny. Dla utrzymania braterstwa każdój niedzieli mają być obchodzone wspólne uczty.

Organizacya Państwa podobną jest do organizacyi kommuny. Zgromadzenie narodowe, złożone z członków, mianowanych przez powszechne głosowanie każdój klasy funkcyonaryuszów, dzieli się na trzy ciała: ciało sądownicze, — prawodawcze i — wykonawcze. Każde z tych ciał dzieli się samo na trzy wydziały. Adwokaci nie tworzą pro-

fessyi, czyli funkcyi, któraby mogła posłać swych reprezentantów do Zgromadzenia narodowego. Natomiast znajdujemy tam aktorów, muzykantów, *gimnastów*. Zarząd narodowy, mianowany przez Zgromadzenie narodowe, centralizuje pracę i reprezentuje naród na zewnątrz. Piotr Leroux w swym *projet de Constitution démocratique et sociale* nakreślił zawzięte formuły, według których jego machina polityczna powinna działać. Mniemał on, że urządzi godła i herby nowój Rzeczypospolitej; wszystkie dzienniki powtarzały następny artykuł, wieńczący tę cudowną konstytucyą.

»Art. 100.—Topole zostaną zasadzone i starannie utrzymywane we wszystkich kominach Rzeczypospolitej. Pieczęcią Państwa będzie cylindryczny ołtarz z ostrostupem, zakończonym promienistą sferą... Każde z trzech ciał reprezentacyi będzie miało za pieczęć jedną z trzech brył obrótu, których połączenie tworzy pieczęć Państwa. Ciało wykonawcze będzie miało za pieczęć cylinder, lub jego profil, czworobok z wyrazem *wolność*. Ciało prawodawcze—ostrostup, lub jego profil, równoboczny trójkąt z wyrazem *braterstwo*. Ciało uczone—sferę promienistą, lub jej profil, koło, otoczone promieniami z wyrazem *równość*...»

Nie potrzebuje ten tekst komentarzów.

Wypełniliśmy zadanie, któreśmy sobie założyli. Zebraliśmy i oceniliśmy naukę człowieka, którego pewna partya uważa za otoczonego aureolą religijnego natchnienia i urokiem filozoficznej głę-

bokości. Praca to trudna i niewdzięczna. W istocie, jak się nie zbłąkać w tym labiryncie dziwacznych, często sprzecznych teoryj, wśród tych ustępów, przepelnionych ekliwą erudycją? Jak podtrzymać interes w wyłożeniu ciemnych wypracowań, w których czezość i niemoc myśli starannie ukryte troskliwością o wyrazy? Jak ożyć to, co nie ma życia; ubrać w ciało upiora? Dzieła Piotra Leroux podobne do chmur, zgromadzonych nad horyzontem, naśladowujących formy i obrazy gór; lecz za powiewem wiatru te massy skał i granitu nikną w waporach niewidzialnych.

Do licznych przykładów ludzi, pochlebiających sobie, że zamiast cywilizacji, utworzonej pracą i doświadczeniem sześćdziesięciu wieków, podstawią nową społeczność, przybywa nam jeszcze Piotr Leroux, który okazał taką niemoc, usiłując się odróżnić od reszty Komunistów przez dziwne swe teorye *Tryady* i *Circulusa*. Nie słabosć, lub brak zdolności była przyczyną upadku przedsięwzięć tych ludzi. Potężni to byli śmiertelnicy, lecz przedsięwzięli pracę nad siły ludzkie. Nowi Tytani chcieli dosięgnąć Nieba, lecz zdruzgotani piorunem upadają. O, gdyby widok ich upadku odwrócił zaśmiałe umysły od podobnych przedsięwzięć! Widząc, że myśliciel z hartem, jak Proudhon, wpada w niedorzeczność, w obłąd, usiłując, jak ów bajeczny kamień na grobie Mahometa, utrzymywać się między dwoma sprzecznymi systematami; widząc, że umysł filozoficzny, uczony, jak Piotra Leroux, błąka się w najdziwniej-

szych obłędach; kto się ośmieli, chyba waryat, wyzywać sfinksa, który podobne umysły pochłonał.

Jednym z wyróżniających rysów charakteru Piotra Leroux jest myśl podniesienia Socjalizmu do znaczenia religii, myśl zapożyczona od szkoły Saint-Simonistów, a którą się odznaczyli Anabaptyści. Dziś podobna myśl najsilniej naraża na śmieszność. Jednak wynika ona z idei sprawiedliwej, z uczucia prawdziwego. »Prawdziwa religija, wyrzekł pewien nowoczesny filozof (1), »powinna nam podać zadawalniające, zupełne rozwiązanie ważnych pytań, obchodzących ludzkość; pytań o przeznaczeniu człowieka, o pierwiastkowym jego pochodzeniu, o jego przyszłości i stosunkach z bliźniemi. W skutek siły opinijowania narody wyrokują o tych kwestyach; »urządzają sobie rodzaj czci, prawo, rząd; przyjmują pewne myśli, pewne przyzwyczajenia, pewne obyczaje; dążą do pewnego porządku rzeczy, który dla nich jest ideałem piękna, dobra i »prawdy na tym świecie. Z każdój więc prawdziwej religii nie tylko płynie pewien sposób oddawania czci, lecz także pewna organizacya polityczna, pewien porządek społeczny, pewna polityka i pewne obyczaje. Jednym słowem każda »religija daje początek całkowitej cywilizacyi, »która się tak ma do religii, jako skutek do przyczyny i która prędzej lub później koniecznie i »nieuchronnie musi się urzeczywistnić.»

(1) Jouffroy, *Mélanges philosophiques*. — *De l'Etat actuel de l'humanité*.

Socjalizm przerabia po swojemu wszystkie wielkie pytania, dotyczące się istnienia człowieka, jego stosunków z Bogiem, bliźniemi i z naturą. Nie przyjmuje żadnego rozwiązania, z przyjętych dotąd przez umysł człowieka. Zamierza zreformować prawo istnienia ludzkości, zmienić warunki jęj kształcenia się; zamiast jęj przekonań, praw i moralności podstawić swoje przekonania, prawa i moralność. Socjalizm więc jest religiją, religiją złęgo; dogmatami jęj są: panteizm lub ateizm, zaprzeczenie życia przyszłego, uświęcenie rozkoszy, zniszczenie wolności; jedném słowem zupełna sprzeczność z prawdą i przekonaniem, które stanowią wielkość i godność rodu ludzkiego.

## ROZDZIAŁ XXI.

## ZAKOŃCZENIE.

Skreśliliśmy dzieje głównych objawów Kommunizmu, w świecie czynów i w świecie idei. Kreta, Sparta, zakony duchowne, kongregacye braci Morawskich, missye Paraguaya i Anabaptyści kolejno nam przedstawiali zastosowanie Kommunizmu, połączonego z zasadą poświęcenia się dla społeczności, ascetyzmu i religijnego entuzyazmu. Widzieliśmy, jak Platon rozwijał nasiona Kommunizmu, złożone w prawach Minosa i w ustawach Likurga i przekazał następnym wiekom smutną tę spuściznę; którą pierwsi gnostycy i sofiści Aleksandryjscy odziedziczyli, a następnie przekazali awanturniczemu umysłom nowych czasów. Daléj Morus, Campanella, Morelly, Mably, Babeuf i ich wspólnicy, rozwijali przed nami przeróżne plany organizacyi rządu kommunistycznego. Powinniśmy nakoniec przystąpić do okazania związku, łączącego istniejące utopije ze starożytnymi błędami Kommunizmu.

Przedstawmy naukę, jaką nam podaje obraz tych wydarzeń i doktryn. Stosunek, zachodzący między ostatecznością zasady równości i Kommunizmem, jest



bezwątpienia punktem, w którym dane z rozumowania zupełnie się zgadzają z powagą przykładów. Kommunizm jest ostatecznością, do którego nieugięta logika popycha doktryny filozoficzne, sekty religijne i partie polityczne, mające za punkt wyjścia bezwzględną równość stanów i używania, a przekraczające granice równości praw każdego, równości w obec prawa. Tą drogą przeszli: Likurg, Platon, Morus, Campanella, Morelly, Mably, Owen i Louis Blanc; po niej dążyli do zaguby Karpokraci i Anabaptyści, usiłujący religijny dogmat równości wprowadzić w obręb materyalnych czynów; ona nakoniec doprowadziła do kresu partya Góry 1793 r., która zakończyła swe istnienie na kommunistycznym przyśiężeniu *Równych*.

Partye i doktryny najgłówniejszy błąd popełniły, poświęcając wolność dla równości. Jakże się uderzająco okazał ten błąd w wymazaniu przez partya ultra-demokratyczną z dewizy Rzeczypospolitej wyrazu wolność i w zamienieniu go na wyraz solidarność. Nie poznała owa partya wewnętrznego węzła, łączącego ideę równości z ideą wolności, nie poznała natury ludzkiej. W porządku moralnym nie z pojęcia równości wypływa pojęcie wolności; lecz przeciwnie, pierwsze pojęcie jest skutkiem, wpływem ostatniego. Człowiek, gdy zwróci myśl na swą istotę, poznaje w sobie energiczną zdolność, dążącą z niezwyciężoną siłą do czynności, do rozwoju; w głębiach swego sumienia widzi mimowolną, niepodległą

potęgę, niezależną wolą; czuje i uznaje siebie czynnym, wolnym i odpowiedzialnym za swe czyny. Pojmuje, że jego działalność powinna być swobodna, że wolność jego nie może się ograniczać li tylko na wolności przed trybunałem sumienia, że odpowiedzialność nie powinna być zniszczoną przez służalstwo. Dąży więc do przejawienia na zewnątrz głównych własności swęj natury, istnienie ich uważa za objaw swego prawa, oburza się na przeszkody samowolnie stawiane swęj działalności. Będąc wolnym przed sądem psychologii i moralności, chce nim pozostać w świecie politycznym. Uważając więc wolność za pierwsze ze swych praw, przedewszystkiém się stara o jęj zaręczenie ze strony społeczeństwa. Prawa tego równego dla wszystkich nikt nie może być pozbawionym na korzyść drugiego. Oto źródło pojęcia równości politycznej, w istocie swęj zależnej od pojęcia wolności. Tak pojęta równość praw każdego, równość w obliczu prawa, zapewnia każdemu wolność, pełne i całkowite użytkowanie ze swych zdolności; nie myśli o wynagrodzeniu, naprawieniu naturalnych nierówności między ludźmi; przeciwnie, dopomaga rozwojowi zdolności i każdemu dozwala, według jego wartości zająć miejsce w społeczeństwie.

Najwidoczniejszym, najszanowniejszym zaś objawem wolności i woli człowieka jest własność i rodzina. Własność, mająca za podstawę zagarnienie i pracę, zapewnia sile umysłowej panowanie nad materyą; rodzina zadowolnia naturalne

skłonności serca. Z utworzenia rodziny i z prawa rozrządania, które stanowi istotę własności, rodzi się dziedzictwo. Wszystko tu jedno z drugiego wypływa i jest harmonijnem. Produkcyjna działalność, podbudzana przez uczucie rodzinne i dążenie do osobistej własności, zwycięża skępstwo natury i społeczność przez ciągły postęp dąży do dobrobytu i nauki.

Jeżeli zaś przeciwnie pojęcie równości odosobniony od pojęcia wolności; jeżeli równość, będącą tylko środkiem, przyjmujemy za cel społeczeństwa; pomimowoli się uwikłamy w szereg strasznych następstw, zginiemy w labiryncie sprzeczności. Jeżeli zaprzeczenie wolności leży w jądrze systematu, to we wszystkich jego rozwinęciach ono wykrywa jawniej obrzydliwe swe następstwa, wszędzie się zjawia wyuzdana samowolność. Z razu zaprzeczenie to jest prostym ograniczeniem, ścieśnieniem, zapobiegającym powiększaniu się bogactwa; później występuje jako maximum, podatek progressyjny i podatek od zbytkowych przedmiotów, nie mające żadnego pewnego prawidła, żadnej granicy; dalej jako przyznanie Państwu bezwarunkowego prawa nad dobrem indywiduów, jako zobowiązanie się społeczności do dostarczania kapitałów i pracy wszystkim swym członkom. Lecz wkrótce i te środki uznano za niedostateczne, zgodzono się, że obalenie własności osobistej i rodziny jest koniecznym warunkiem równości. Poświęcono więc wolność całkowicie. Człowiek należy duszą i ciałem do

abstrakcyi nazwanój Państwem, staje się niewolnikiem nieugiętego prawa, którego despotyzm fatalnie się kończy na tyrańskim panowaniu kilku osób.

Stronnicy bezwarunkowój równości, nie mogąc zaprzeczyć, że ród ludzki przedstawia rażące nierówności, pochodzące od samój natury: nierówności siły i zręczności fizycznych, nierówności rozsądku, odwagi, energii, wytrwałości; usiłują je złagodzić, podać w wątpliwość; utrzymują, że w rzeczywistości istnieje tylko różnaitość zdolności i skłonności; że wszystkie czynności są równoznaczne w społeczeństwie; że pozorna nierówność wypływa z wychowania, nie zaś z natury. Żądają więc, żeby Państwo brało dzieci od samego ich urodzenia i wychowywało jednakowo, żeby kształciło ich umysł i serce według jednego wzoru. »Oto więc, woła Lamennais (1), »samowładny pan istoty duchowój i istoty organicznój. Umysł i sumienie, wszystko od niego »zależy, wszystko mu podległe. Odtąd nie ma »rodziny, nie ma ojcowstwa, nie ma małżeństw. »Samiec, samka i małe, których Państwo według »swój woli moralnie i fizycznie przerabia, »przetwarza; niewola powszechna, a tak rozciąga, »że się jój nie wymknie, wnika w samą duszę.»

Ten systemat umysłowój niewoli rozciąga się na kaźden wiek życia. Jak dla kształcenia dzieci mają być gymnazyum i liceum, tak dla wieku

(1) *Du Passé et de l'Avenir du Peuple*, str. 158.

dojrzałego będzie oficjalna nauka, dzieła, i druk, wyłącznie redagowane przez publicznych funkcyonaryuszów; gdyby przynajmniej nie oddano na pastwę płomieni pomników nauki, literatury i historii! Wszyscy prawie Kommuniści i stronnicy bezwzględnej równości zgadzają się na zniszczenie sztuk pięknych i poezyi, które przynoszą sławę każdój wyższości społecznej, cnocie, odwadze, genijuszowi, piękności; które wznoszą i wzmacniają uczucie osobistości; przez które nadewszystko oryginalnością swego talentu człowiek nabywa sławy. Likurg wygnał poezyą i sztuki piękne ze Sparty, Platon ze swój rzeczpospolity, Babeuf i jego zwolennicy składają je w ofierze na ołtarzu równości.

Utopiści, niszcząc interes osobisty, troskliwość rodzicielską, odbierając każdemu nadzieję polepszenia bytu swą pracą i zapewnienia przyszłości swemu potomstwu, zmuszeni są uznać, że niszczą najenergiczny bodziec czynności, przemysłu. Dla zaradzenia temu przywołują sprzeczne zasady; utrzymują, że praca przyzwoicie, rozsądnie urządzona, ma tyle w sobie powabu, że może sama przez się zmusić człowieka, by się jój oddał z zapałem; lub przywołują zasadę poświęcenia się, uczucie braterstwa; a tém stwierdzają, że praca w istocie jest trudną i odstręczającą, że człowiek jój się oddaje li tylko pod wpływem bodźca, zewnątrz niej się znajdującego.

Utopija jest sama z sobą w sprzeczności, ogłasza jednocześnie zepsucie społeczeństwa i wro-

dzoną dobroć człowieka; powstaje przeciw indywidualizmowi, z drugiej zaś strony przywraca do czei namiętności, zaleca rozkosz zmysłową; raz się skłania do despotyzmu, inną razą wpada w anarchya.

Nakoniec chociaż wszystkie systemata, zrodzone w imaginacyi marzycieli, jednogodnie obalają własność indywidualną, głoszą doskonałość własności zbiorowej i życia wspólnego; powierzą samowolnej władzy podział prac i potrzeb życia; chociaż jednogłownie prosto lub ubocznie zatwierdzają zniszczenie rodziny, a co wszystko rozwiązuje się w Kommunizm; jednak te systemata nie zgadzają się i walczą z sobą o rozciągłość każdej kommuny i o rozdział owoców zbiorowej pracy. Jedni chcieliby całe narody poddać pod unitarną zcentralizowaną kommunę; inni zawrzeć stowarzyszenie w granicach falansteru i utworzyć wielką liczbę małych centrów eksploatacyi rolnictwa i przemysłu, które byłyby jedne względem drugich właścicielami swych gruntów, budowli i ruchomych kapitałów. Saint-Simoniści rozdzielają owoce według zdolności i dzieł; zwolennicy falansteru—odpowiednio do kapitału, pracy i talentu; właściwi Komuniści przyjmują prawo bezwzględnej równości; Komuniści zaś demokraci, a na ich czele Louis Blanc, chcieliby pracę rozdzielić według zdolności, a owoce tej pracy według potrzeb.

A tak w obozie utopistów panuje anarchya! Ich przedstawiciele zgodni z sobą, gdy burzą spo-

łeczność i głoszą Kommunizm; zaprzeczają i wzajemnie obalają swe wnioski, gdy chcą organizować, nadać Komunizm prawa. Różność ta Socyjalistów jest herezyą wiary, której ortodoksią jest egalitarny Kommunizm. Jeden Kommunizm jest logiczny i łatwy do pojęcia; ma za podstawę równość, jedną z wielkich zasad moralnych i politycznych, utworzonych przez umysł człowieka; wprowadzić, posuwając za daleko tę zasadę, fałszuje ją, lecz z niej czerpie ogromną swą potęgę.

Przeciwnie, wszystkim Socyjalistom brakuje logiki, prostoty, jasności. Można ich podzielić na dwa oddziały. Jedni przyjmują zasadę Kommunizmu, to jest rzeczywistą równość; lecz nie przyjmują otwarcie formy rządu komunistycznego, który jest koniecznym skutkiem téj zasady. Domagają się jedynie praw, ścieśniających własność i dziedzictwo, pochłonięcia wszystkich wielkich rękodzielni przez Państwo, uświęcenia prawa pracy, ustanowienia podatku dowolnie progressyjnego. Są to Socyjaliści egalitarni, ultra-demokraci, Komunisci bez uznania siebie za takich. Przeznaczeniem ich jest wyczerpnąć szereg następstw, płynących z ich zasad i zakończyć na bezwzględnym Kommunizmie, lub przynajmniej przetrzeć mu drogę.

Drudzy przyjmują skutki zasady równości, t. j. obalenie osobistej własności i życie wspólne, lecz przez dziwnie fałszywe rozumowanie odpychają samą zasadę i ogłaszają nierówność podziału, zależnego od samowolnej władzy. Tacy są Saint-Si-

moniści, tacy Fouryeryści, których teorye pod względem rozumowania i filozofii są wielkiem zerem. Ci ostatni powinni przyjąć nierówność albo Kommunizm i, ulegając téj konieczności, zostali już wciągnięci w sferę działań Kommunistów i ultra-demokratów i codziennie się więcej zbliżają ku teoryom egalitarnym.

A więc czysty Kommunizm jest osią, około której krążą wszystkie systemata utopii; jest centrum, do którego one dążą, gnane niepokonaną siłą. Oto wniosek, wyprowadzony z rozumowania i znajdujący zupełne potwierdzenie w historycznych faktach i w tym ścisłym związku, jaki istnieje między doktrynami.

Kommunizm więc, jako treść, węzeł i ostateczny wynik wszystkich utopij, zostaje nieodzownie potępiony w swych skutkach, a których konieczność została dowodnie okazaną przez teorye jego obrońców i przez próby, czynione dla jego zastosowania. Rozwinięciem więc formuły kommunistycznej, ostatniem słowem utopij jest zniszczenie osobistości człowieka, zniszczenie poezyi, sztuk piękna i wyższych rozmyślań, panowanie despotyzmu, powszechne znikczemnienie i krzyżowanie płci.

Nakoniec dla ostatecznego ocenienia utopii powinniśmy objąć jednym rzutem rolę, jaką ona grała w dziejach ludzkości, w rozwoju cywilizacyi.

Kommunizm się odtwarzał w czterech wielkich dziejowych epokach: w chwili odrodzenia się nauk i sztuk w Grecyi, w pierwszych wiekach Chry-



styanizmu, na początku reformacyi XVI wieku, nakoniec w czasach rewolucyi francuzkiej. Przedstawicielami jego byli: Kreta i Sparta, Karpokraci i Anabaptyści, Babeuf i jego współnicy. Komunizm w każdym z tych peryodów zamiast sprzyjania umysłowemu rozwojowi ludzkości, wspierania postępu cywilizacyi, wiecznie ją narażał i zawsze się odznaczał wstecznym i barbarzyńskim kierunkiem.

W Grecyi, w Atenach miasto, jako właściciel, rozwijało przemysł i żeglugę, łączyło ludy przez swój handel. Obywatele miasta uprawiali nauki, mierzyli bieg gwiazd, oddawali się najsubtelniejszym rozumowaniom filozoficznym. Oni wznosili Propyleum, i Parthenon (1), wyrzynali posągi Jowisza i Wenery, tworzyli harmonijne teorye.

Sparta, miasto komunistyczne, wygnała u siebie wygody życia, odosobniła się od innych ludów i miała z nimi stosunki, li tylko płynące z wojny i zniszczenia. Ujarzmiła Helladę, zniszczyła Messenę. Utrzymywała swych obywateli w jarzmie ciemnoty, próżniactwa i przesądów. Budowała baraki, na nieociosanych ołtarzach stawiała niekształtne bóstwa i pozrywała stróny u liry.

Ateny złagodziły warunki niewolnika, opiekowały się jego życiem i tym sposobem zrobiły krok naprzód w wielkim postępie, który ludzkość wówczas rozpoczynała. Sparta zaś przeciwnie obo-

---

(1) Propyleum, wspinały przysionek z kolumn.— Parthenon, świątynia Minerwy w Atenach.

strzyła srogość niewoli, Ilołów zamieniła w zwierzęta wprężone do pracy, w zwierzynę dla ludzi.

Widziemy więc, że kiedy ojczyzna Solona, przedstawicielka zasady własności, torowała drogę dla myśli, przekazywała przyszłości płodne nasiona nauki, nieśmiertelne wzory sztuk pięknych, przykład łagodności obyczajów; naród Likuga pod rządami Kommunizmu stara się zatrzymać ludzkość w ciemnocie, cofnąć ją do barbarzyństwa.

Później, gdy Chrystyanizm odkrył światu boskie zasady miłości i moralnej czystości, Kommunizm znowu się zjawiał w tym samym charakterze. Ludzkość oczekiwała wówczas wyswobodzenia się z jarzma zwierzęcych namiętności, wycofnięcia się z przepaści zepsucia i niemoralności, w które pogaństwo ją pogrążyło. Boska religija Chrystusa ogłosiła jedność małżeństwa, zasługę dziewiczości, umartwienie ciała. Lecz natychmiast kommunistyczna herezja Gnostyków i Karpokratów dzwignęła ołtarz przeciw ołtarzowi; ogłosiła wspólność żon i prześcignęła w bezecnych obyczajach samych pogan; dostarczyła dowodów nieprzyjaciołom Chrystyanizmu, a jego przesładowcom oskarżycieli; cofnęła się do bałwochwaltwa, oddając cześć Epifanemu, jednemu ze swych założycieli.

W XVI wieku Europa broniła dogmata chrześcijańskie od napływu Mahometanizmu, tryumfującego w Konstantynopolu; zajmowała się reformą nadużyć, które się wkradły w ciągu wieków średnich do kościoła; odgrzebywała pomniki sta-

rożytności; siłą cierpliwości i genjuszu odtwarzała nauki, sztuki piękne, literaturę Grecyi i Rzymu; aby z nową siłą rzucić się do nowych odkryć, tworzyć nowe arcydzieła. W świecie politycznym ludy uciśnione zaproteutowały przeciw nadużyciom feodalnego rządu i dla wszystkich bez wyjątku domagały się własności, wolności, równości w obliczu prawa.

Wówczas wystąpił znowu Kommunizm, ta wiecznie żyjąca utopija. W religii: rzuca się w obłądy mistycyzmu i ekstazy, przyjmuje od Mahometanizmu wielożeństwo i posuwa je aż do krzyżowania płci. W moralności: ogłasza, że człowiek jest nieodpowiedzialnym, a nawet nieomylnym, skoro się powtórnym chrztem oczyści. W polityce: dochodzi do zupełnego pochłonięcia indywidualnego prawa przez Państwo, wprowadza niesłychany despotyzm. Przez swe nadużycia bezczęści piękną sprawę dwunastu artykułów i rzuca przestraszone narody pod jarzmo samowładztwa i panowania feodalizmu. W sferze umysłowej: oddaje na pastwę płomieni biblioteki, niszczy rękopisma i drogocenne zabytki starożytności, druzgocze statui, odziera kościoły i egzaltuje ciemność i prorockie obłąkania.

We francuzkiej rewolucyi zrazu niepewna i niewyraźna utopija, jako pół-Kommunizm Robespiera i Saint-Justa, wytoczyła strumienie krwi, nie pojmując siebie, nie mając zgoła praktycznej idei. Kala i zniestawia sprawę wolności i demokracji; kończy w sprzysiężeniu Babeufa na radykalnym

Kommunizmie, grożąc Francji i Europie zgubnemi projektami. Francya robi krok wsteczny, poświęca polityczną wolność bezpieczeństwu społeczności, domaga się u zaszczytnego despotyzmu opieki, obrony przeciw obrzydliwemu i burzącemu despotyzmowi utopii.

Tak więc utopia, Socjalizm, jedném słowem Kommunizm wiecznie był przeszkodą w postępie, opóźniał jego pochód i wstrzymywał cywilizacyą. Ludzkość, nie zważając na przeszkody stawiane przezeń, rozwija się przez stopniowe rozszerzanie własności i wolności, równości praw każdego i równości w obec prawa, przez doskonalenie i stopniowe uszlachetnienie zasad małżeństwa i rodziny, przez nauki i sztuki. Przeciwnie zaś, Kommunizm marzył li tylko o zniszczeniu wszystkich żywiołów postępu, aby na ich miejsce wprowadzić despotyzm, równość w znikczemieniu, krzyżowanie płci i ciemnotę. Zniesienie niewoli przez wpływ Chrystyanizmu i przez powolny postęp; wyjarzmienie myśli ludzkiej, któreśmy winni reformacyi, Galileuszowi, Descartowi; obalenie w nocy 4 Sierpnia feodalizmu i nierówności praw i wszystkie inne wielkie rewolucye dokonane zostały bez udziału Kommunizmu, który w obec tak świetnego widoku rozwija jedynie niemoralność, zniszczenie, wytacza strumienie krwi; a dla pozyskania władzy i przeprowadzenia w praktykę swych planów używa gwałtu, podstępu i wiarołomstwa. Likurg narzuca swój systemat przez postrach; Anabaptyści zrazu tają swe dą-

żenia, obłudnie wkradają się do Mulhauzenu i Münsteru; korzystają z niezgody między katolikami i lutrami; rabują, wyganiają, mordują wszystkich, ktoby się ośmielił im sprzeciwić; gwałcą kobiety i oddają się wyuzdanym, rozwiązłym saturnaliom; oszukają rząd udanym żalem i korzystają z jego pobłażania i ufności dla podburzenia w Amsterdamie krwawego buntu.

Jakobini spotwarzają swych przeciwników, zmuszają ich do fałszywych i niebezpiecznych środków, grożą i uciemniają; a na opór im stawiony skarżą się, jako na tyraniją i ucisk. Rapią się we krwi, ścinają głowy, zachęcają do grabieży, odzierają i konfiskują. Nakoniec upadają. W miesiącu Prairial chcieliby powtórnie pogwałcić reprezentacyą narodową. W więzieniach przygotowują organizacyą Kommunizmu; a zaledwo ułaskawieni, już knują hańbiące spiski dla jój urzeczywistnienia.

Wśliznąć się między partye, korzystać z ich rozdziału, owładnąć władzę podejściem, lub stanowczym ciosem; atakować kaźden rząd monarchiczny czy republikański, arystokratyczny czy demokratyczny; używać słabości lub pobłażania władzy za broń przeciw niej samėj: oto środki utopistów, Socyalistów i Kommunistów zawsze i wszędzie jednakie. Nie mając żadnych idei, żyją oni jedynie pożyczanemi; chwytają powstające z rozwoju cywilizacyi, ugruntowanėj na własności, fałszują je, zmieniają ich naturę. W czasach starożytnych Kommunizm się przywiązywał do za-

sady honoru wojskowego, niepodległości politycznej i doprowadził je do ostateczności. Od Chrystyanizmu pożytył wyrazu braterstwo, a zamiłował w czynach barbarzyńskich; od ekonomii politycznej przejmuje myśl uszanowania pracy i przemysłu i ze wszystkich ludzi stara się uczynić najemników, robotników. Filozofija nowoczesna uznała prawność żądzy dobrego bytu, zawartego w granicach moralności; Kommunizm chwyta tę ideę, tłómaczy ją po swojemu i ogłasza rehabilitacją ciała, doskonałość namiętności, świętość roskoszy. Przerabia człowieka w zwierzęcia zmysłowego, żarłocznego, lubieżnego, z ociężałym żołądkiem, tarzającego się w barłogu rozpusty.

*Latamque trahens inglorius alvum.*

(*Virg. Georg.*)

I za naszych czasów Kommunizm się okazał wiernym swój roli i swym zwyczajom. Kto naraża postęp wolności Europy, podaje oręż jej nieprzyjaciołom, rzuca zwątpienie i zniechęcenie w dusze najdawniejszych jej zwolenników?—Utopija, Socyalizm, jedném słowem Kommunizm. Kto wyniszcza źródło bogactwa, paraliżuje przemysł, tę walkę człowieka z naturą?—Kommunizm. Kto zakrwawia nasze ulice, rozwija pocieszający dla naszych wrogów widok domowej wojny, poświęca najśławniejszych naszych generałów, najwaleczniejszych żołnierzy?—Jeszcze raz Kommunizm. Nakoniec, dla czego przerażona, wahająca się Francya z ręką na swych ranach, postępuje bojaźli-

wie, jak człowiek, otoczony nieprzyjaciółmi w łonie ciemności? — O! bo wie, że pokonany, lecz nierozbrojony wróg szpieguje ją i czyha, by zdradliwie podejść i uderzyć w samo serce.

A tak, wiecznie grażąca utopija powstrzymuje, naraża polityczny postęp, rozwój przemysłu, bogactwa i dobrego bytu i zewnętrzną potęgę kraju. A prócz tego, jak boleśnie pomyśleć, że zdrowe pojęcia, umysł mieszkańców Francyi mogą się skrzywić, obłąkać w pośród opłakanych sporów, wyzwanych przez utopije. Historia podaje nam przykład podobnego obłąkania rozsądku ludu, które jest zwykle zwiastunem upadku i rozprzężenia jego. Oby tylko Socyalizm nie był dla nas tём, czём dla Żydów za czasów Wespazyana były niezgody Sadduceuszów i Faryzeuszów, dla Ateńczyków bezkorzystne walki Agory w obec potężnego Filipa. Czyż i nas czeka podobny koniec? Czyż Francya, starsza córka Chrystyanizmu, matka nowoczesnej cywilizacyi, rozprzęże się i zaginie w pośród kłótni nieprzyjaznych właścicielom, w pośród anarchyi socyalistowskiej, obłądu kommunistycznego? O! można się tego lękać, widząc zacięty upor fałszywych doktryn, wytrwałość szkodliwych namiętności, wewnętrzne osłabienie naszej potęgi i tak już zmniejszonej przez ostatnie nieszczęścia. Zdaje się, żeśmy wydani na pastwę tym fałszywym nauczycielom, których przyjsie przepowiedział Książę Apostołów, porównywając ich do fontan bez wody, do chmur gnanych wichrem, do duchów ciemności, wiecznie

zanurzonych w przepaściach nocy (Zobacz Notę I). Zdawałoby się, że nadeszły czasy, w których się ma dopełnić odstępstwo narodów, zapowiedziane przez starożytne podanie, zachowane przez wiele wyznań chrześcijańskich, w skutek którego narody, wyrwane z pogaństwa, wyrzeką się Chrystusa i oddadzą cześć materyi i ciała. W istocie, cóż więcej się sprzeciwia chrześcijańskiej zasadzie wyrzeczenia się, rezygnacyi, jak te szalone wezwania, podburzające zwierzęce namiętności i zmysłowe żądze; eo się więcej sprzeciwia miłości, tej cnocie prawdziwie wolnej i swobodnej, jak owe projekta zdzierstwa, rozwinięte w imie braterstwa i solidarności ludzkiej; a ten duch buntowniczy i dumny, nieuznający żadnej władzy nawet narodowej, objawionej powszechném głosowaniem, jakże silnie powstaje przeciw wszelkiej władzy, którą i Chrystus kazał nam szanować.

Wprawdzie utopiści mniemają, iż są ożywieni serdeczném poświęceniem się dla mass. Podają swe projekta reform w imie cierpień biednych i ulepszeń losu roboczych klass. Chętnie wierzymy, że to uczucie jest szczere. Bolesnie byłoby mniemać, że się oni domagają obalenia porządku społecznego jedynie dla dogodzenia swój osobistej dumie i żądzy marnéj sławy. Lecz współcześni przedstawiciele utopii ciężko błędzą, przypisując jedynie sobie to uczucie i ten cel; obwiniając o brudny egoizm, o brak uczucia tych, którzy się brzydzą środkami, służącemi im do tak szlachetnego celu. Dzięki Najwyższemu! nikt we Fran-



cyi nie ma monopolium na poświęcenie się i na miłość chrześcijańską. Uczucia te są własnością wszystkich. Jakiż człowiek z sercem i z rozsądkiem nie widzi, że są cierpienia, wyczekujące ulgi, rany — zagojenia; że ulepszenie losu wielkiej liczby powinno być stałym celem wszystkich? Kto dla rozwiązania tych wielkich zadań nie poświęci pracy swego rozumu, nie przyłoży się do tego świętego dzieła przez praktykę dobroczynności i miłosierdzia? Lecz dzieło to pełne trudności i przeszkód, do których nie mało się przyczyniają ci sami, których los właśnie domaga się polepszenia. Dzieło to wymaga wytrwałości i czasu; a raczej jest wiecznym, boć to zadanie całej ludzkości.

Środki, wiodące do wypełnienia tego dzieła, zupełnie są inne od środków, nam podawanych przez utopiją, Kommunizm i różne jego socjalistowskie rozgałęzienia. Postęp na tej drodze zależy od spokojnego rozwoju prawdziwej demokracji, zapewniającej wolność każdemu, szanującej prawa osobiste, nie poświęcając im społecznego interesu; od rozpostrzenia kredytu, ducha stowarzyszeń i instytucyj przezorności; od zamiłowania pracy, które może istnieć li tylko przy zapewnieniu własności, przy zasadzie ufności i zachowaniu bodźca produkcyjnej energii. A temu wszystkiemu silnie dopomaga rozpowszechnienie oświaty, wydoskonalenie systemu wychowania, przez danie pierwszeństwa użyteczności przed przyjemnością i pozorowym blaskiem. Do tego się silnie przyczynia

powrót do idei religijnych, powszechna moralność, wzmocnienie uczuć rodzinnych, tego źródła cnót prywatnych i publicznych. Lecz tryumf tych zasad, stanowiących podstawę społeczności i przynoszących chlubę narodom, może być zapewniony li tylko przez niezachwianą jedność i stałość ich wyznawców. Partye i dumne współzawodnictwa, tak często w swém zaślepieniu narażające interes ogółu, powinny ucichnąć przed powszechném niebezpieczeństwem. Taką jedynie ceną się okupuje zbawienie kraju i zbawienie oświaty.

KONIEC.

## N O T Y.

## NOTA A.

(wstęp, do str. 8).

TEKST OKÓLNIKA, ZACYTOWANEGO WE WSTĘPIE.

„Obywatele,

„W tym wielkim ruchu idei, który wstrząsa nowoczesnym społeczeństwem, były wyznawane ostateczne zdania; atakowane własność, dziedzictwo, rodzina, te podstawy porządku społecznego; ogłaszane wspólność dóbr, bezwarunkowa równość.

„Doktryny te są anti-republikańskie. W rzeczy samej, dochodzą one do zaprzeczenia wolności, wolnej woli człowieka, do uwięzienia najszlachetniejszych przymiotów serca i rozumu, do najokropniejszego despotyzmu. Ich rozpowszechnienie wprowadza w bojaźń i nieufność społeczeństwo, którego one podkopują podstawy, szkodzą więc utrwaleniu rzeczypospolity.

„Jednak te opinie są wtenczas tylko straszne, gdy mównicy i elementa organizacyi zostają jedynie w rękach ich zwolenników. Wyznawane zaś przez nieznaczącą mniejszość, mogły obalamucić umysły li tylko dla braku zaprzeczenia i poważnego rozbioru.

„Prawdziwi republikanie powinni wyraźnie oddzielić zasady swoje od zasad utopistów socjalistowskich. Korzystając z prawa zgromadzania się i wolnych rozpraw, odtąd zapewnionych wszystkim, powinni wystąpić z równą bronią do walki z opiniami ostatecznemi; oświecać złudzonych przez marzenia, nie dające się urzeczywistnić; połączyć ku jednemu wspólnemu dążeniu wszystkich obywateli, szanujących godność, osobistą niepodległość i powagę praw nabytych, a nieodłącznych od zasad wolności, równości i braterstwa, wypisanych na znamionach Rzeczpospolity.

„Założyciele więc związku zamierzają bronić: *własność osobistą*, bez której człowiek nie miałby ani godności, ani niepodległości, ani produkcyjnej energii.

„*Rodzina*, źródło marałości i najsłodszych uczuć.

„*Dziedzictwo*, które jest skutkiem i materialnym węzłem.

„Po zapewnieniu uszanowania tym głównym zasadom społeczeństwa, związkowi zamierzają poświęcić się zgłębieniu „ważnych kwestyj ekonomicznych, wyzwanym przez położenie „dzisiejszych ludów i odszukaniu środków dla ulepszenia „położenia klas roboczych, bez naruszenia istniejących stosunków. Środkami temi według ich mniemania są: „udoskonalenie moralnego wychowania i fachowego wykształcenia mass; „udoskonalenie rolnictwa przez zamianę rutyny na naukę i „chwy na kredyt; wolne stowarzyszenia małych kapitałów i „małych własności gruntowych, ośmielonych opieką lepszych „praw; równie też wolne stowarzyszenia kapitalistów, „przedsiębiorców przemysłowych i robotników; utworzenie kass „bezpieczeństwa i przytułku dla robotników; „zniżenie podatków, „obciążających produkta żywności; „zkoncentrowanie usiłowań „około najważniejszych prac publicznych, zamiast trwonienia „źródeł; jednem słowem udoskonalenie porządku ekonomicznego i społecznego, a nie zaś jego obalenie.

„W polityce będziemy się starali zbadać wielkie kwestye, „tyczące się konstytucyi Rzeczypospolitej, objaśniając teorią za „pomocą historyi; będziemy się starali przekonać umysły, jak „koniecznymi są: udoskonalenie elekcyi, która jest najważniejszym „objawem wszechwładztwa ludowego; zcentralizowanie „władzy politycznej. jako konieczny warunek potęgi narodowej; „emancypacja administracyjna komin i większych podziałów „okręgowych, jedynie mogąca utworzyć obyczaje publiczne i „przyzwyczać mieszkańców do sprawiedliwego ocenienia „potrzeb i źródeł; nadewszystko zaś religijne poszanowanie „niepodległości konstytucyjnego Zgromadzenia, które się ma „zabrać i poważanie wyroku większości, nieulegającej odtąd „władzy podjęciu.

„Łączcie się do nas wy wszyscy obywatele, którzy „żąacie utrwalenia Rzeczypospolitej przez uszanowanie „praw każdego, którzy gotowicie z taką samą energią walczyć „przeciw „każdej burzącej utopii, jak i przeciw „każdemu wstecznemu „dążeniu. Wolność zgromadzeń się i rozpraw nie „powinna „być monopolium ostatecznych opinii i wyegzaltowanych „namiętności. Spokój i umiarkowanie nie są obojętnością. „Każden „powinien zejść w szranki i należeć do „życia publicznego „go. „Każden „powinien złożyć na ołtarzu „powszechnego „dobra „swą oświatę, swe słowo i swe głosowanie. „A inaczej „władza „będzie w rękach „zuchwalczą „mniejszości, która uorganizowa-

„na i czynna ujrzy przed sobą li tylko rozpierzchle i bojaźli-  
 „we osobistości. O! wówczas wolność i rzeczpospolita staną  
 „się uciskiem i tyraniją.

„Odpowiedźcie naszemu wezwaniu, prawdziwi przyjaciele  
 „kraju! Gromadźcie się na hasło nasze, dla obrony prawd  
 „społecznych, przyjętych przez ludzkosć i dla utrzymania po-  
 „rządku obok wolności.“

8 Marca 1848.

Zamiarem tego okólnika było sklonienie pierwszego okrę-  
 gu Paryża, do którego należy sam autor, do utworzenia po-  
 litycznego związku w celu oparcia się anarchicznym dążeniom,  
 tam rozpowszechnianym. Zawarte w nim myśli, często i póź-  
 niej w różnych formach były powtarzane; jemu się należy  
 zasługa pierwszeństwa co do daty i że był napisanym w dzie-  
 sięć dni po 24 Lutym.

## NOTA B.

(do str. 16).

### USTAWY EGIPITU I INDYÓW.

Nie trzeba mięszać Kommunizmu z organizacją kast i zar-  
 rządem wojennych, lub duchownych uposażeń. Kommunizm  
 dąży do zniszczenia zasady rodziny, kasty przeciwnie przesza-  
 dzają jej skutki. Kommunizm znosi własność osobistą; upo-  
 sażenie zaś dziedziczne lub dożywotne godzą się z nią i two-  
 rzą rodzaj własności, nazwanój od Rzymian *res universitatis*,  
 albo własnością daną do użytkowania. Uwagi te stosują się  
 do ustaw Indyi i starożytnego Egiptu.

Kolebką cywilizacji Egiptu były Górne Teby. Tam cywi-  
 lizacja była zanesioną przez pokolenia kapłańskie, zapewne  
 wyszłe z Indyów dwadzieścia wieków przed przyjściem Chry-  
 stusa. Kapłani ci, cudzoziemcy, budowali świątynie, nauczali  
 rolnictwa i sztuk mieszkańców tamecznych, osiedlających się  
 około świątyni. Pierwsze wyrobione grunta w sąsiedztwie ka-  
 żdej świątyni uważane były za posiłkowe, za własność świą-  
 tyni. Dochód z nich szedł na utrzymanie czci i Kapłanów,  
 żyjących w murach świątyn pod klasztornym zarządem. Zie-  
 mie te kapłańskie były prawdziwą własnością Kościoła i Ka-  
 płani bogini Izys, posuwając się z południa na północ z bie-  
 giem Nilu, budując łańcuch świątyn, cywilizowali Egipt tak,  
 jak w wiekach średnich zakony niszczyły barbarzyństwo przez  
 zakładanie klasztorów i karczowanie gruntów.

Prócz ziem kapłańskich w Egipcie były ziemie Króla, zie-

mie przeznaczone na uposażenie wojowników i ziemie prywatnych. Ziemie pierwszych dwóch kategorii były zadzierżawiane sposobem czynszowym członkom kasty rolników. Ziemie wojowników były uprawiane przez samych wojowników. Każdy posiadał dwanaście morgów. Każdego roku czyniono nowy podział między wojownikami tak, że żaden z nich nie posiadał tegoż samego działu przez dwa lata. Używano tego środka zapewne przez bojaźń, żeby charakter tych uposażeń nie uległ zmianie, jaką widziemy w średnich wiekach, gdy beneficium przeszło w dziedziczną lenność. Nie mamy szczegółów o prywatnych gruntowych własnościach; lecz się zdaje, że Kapłani prócz udziału w dochodach, należących do świątyni, mieli jeszcze prywatne dobra.

Przedmioty ruchome były pod zarządkiem zasady własności. Przedaż i zamiana swobodnie się odbywały; prawa upoważniały i urządały pożyczkę na procent, a powstrzymywały fałszowanie pieniędzy. Handel Egiptu był ogromny. Organizacja tego kraju przedstawia niejaki podobieństwo z organizacją Europy w średnich wiekach. Tam i tu widziemy teokracją, zgromadzenia duchowne, kastę wojskową, stowarzyszenia przemysłowe i handlowe; ziemię, podzieloną między kapłanami, wojownikami i królami; własność ruchomą, skoncentrowaną w klasach niższych. Lecz społeczność ta tak, jak i w wiekach średnich, wcale nie ma za podstawę Kommunizmu. (Zobacz Heeren, *Politique et Commerce des anciens*, tom VI, str. 133—376).

Z tegoż punktu powinniśmy zapatrywać się na organizację Indyów. Ustawy Manu nie uświęcają ponowienia Kommunizmu, lecz osobistą dziedziczną własność. Dla przekonania się dość przeczytać księgę IX tych ustaw, mówiących o porządku następstwa. Jedynie zgromadzenia Braminów i pagody posiadają własności, z których dochód idzie na utrzymanie czci i kapłanów, żyjących wspólnie i rządzących się osobnymi prawami. Egipt i Indye miały więc stowarzyszenia religijne, lecz nie ulegały zarządowi komunistycznemu.

## NOTA C.

(do str. 37).

### OCENIENIE PLATONA PRZEZ JEFFERSONA.

„Tylkom co wrócił z mego drugiego pomieszkania, gdzieem przepędził pięć tygodni. Mając tam więcej wolnego czasu do

czytania, umyśliłem się zabawić przejrzeniem na serwo Rzeczpospolity Platona. Niesłusznie, gdy mam prawdę rzec, nazywam to bawieniem się, i owszem była to najtrudniejsza praca, jaką kiedykolwiek wykonałem. Zdarzało mi się przypadkiem czytać niektóre jego dzieła, lecz bardzo rzadko wystarczało mi cierpliwości dojść do końca dyalogu. Tą razą pokonywając zmęczenie, jakie mi zwykle sprawiały dziwactwa, dzieciństwa i niepojęty język tego dzieła, zamykałem często książkę dla zastanowienia się, jakim sposobem sława bezsensownej gadaniny mogła tak długo utrzymać się na świecie. Ze świat wrzekomo chrześcijański podziwiał Platona, fakt to historyczny wielce ciekawy; lecz jak zdrowy rozum rzymski mógł się na to zgodzić?...

„Wychowanie zwykle powierzone jest ludziom interesowanym o podtrzymanie sławy i marzeń Platona. Oni nadają kierunek swym uczniom, z których mała liczba będzie mogła sprawdzić później zdania szkolne. Lecz złożmy na stronę świat i powagę, poddajmy Platona pod krytykę rozumu; odbierzmy mu jego sofizmata, dzieciństwa i wszystko co niepojęte, a cóż pozostanie? W istocie, należy on do rzędu czystych sofistów; a jeżeli uniknął zapomnienia, które sprawiedliwie spotkało jego kolegów, winien to wytworności swój dykcyi, a przedewszystkiem temu, że jego marzenia były przyjęte i wcielone w budowę sztucznego systemu Chrystyanizmu. Przyémiony umysł jego przedstawia przedmioty jakby przez mgłę, na pół je pokrywającą, która nie dozwala ocenić ich objętości i formy; i co właśnie powinno było dawno pokryć dzieła jego zapomnieniem, to się przyczyniło do nieśmiertelnej sławy i poważania...”

Jefferson utrzymuje, że duchowieństwo przyjęło od Platona mistyczną stronę Chrystyanizmu.

„Szczęściem, dodaje dalej, republikanizm Platona nie pozyskał takiej wziętości, jak jego Chrystyanizm; inaczéj mężczyźni, kobiety i dzieci, wszyscy byśmy żyli dziś, jak zwierzęta, pomieszani. — „A jednak Platon wielki filozof, mówi La Fontaine. — Lecz czy znajdujesz, odpowiada mu Fontenelle, żeby jego idee były dostatecznie jasne? — O! nie, są one powleczone nieprzejrzaną ciemnością. — Czyż nie znajdujesz w nich pełno sprzeczności? — Bez wątpienia, odpowiada La Fontaine, jest on li tylko sofistą.“ A jednak po chwili dodał: „O! Platon jest wielki filozof!“ Sokrates słusznie się żalił, że Platon fałszywie przedstawił jego doktrynę. W istocie, dyalogi Platona są istnym paszkwilem na Sokratesa.“ (1)

(1) *Mélanges politiques et philosophiques de Jefferson*, tom II, str. 237.

## NOTA D.

(do str. 71).

## TERAPEUTYCY.

Oto szczegóły o Terapeutach, podane nam przez Philona, żydowskiego autora, który pisał kilka lat przed erą chrześcijańską:

Terapeutycy, rozsypani w niektórych prowincjach Egiptu, szczególnie około Aleksandryi, uważali siebie za umarłych w czynnym społeczeństwie. Po rozdaniu wszystkich swych dóbr krewnym lub przyjaciółom, udali się w samotne miejsce wcale nie z nienawiści rodu ludzkiego, lecz dla chwalebnia Boga i rozważania natury z dala od szumu świata.

Budowali swe domy, okrążone ogrodami, wzdrowych pozycjach, na pochyłościach wzgórków, nie zbyt odległe jedne od drugich, aby nie pozbawiać siebie wzajemnej pomocy. Zadbanych w nich wygod nie było, prócz ochrony przeciw srogości pór roku. Wewnątrz dzieliły się one na małe cele czyli *semni*, do których żaden członek nie mógł nic wносить prócz ksiąg świętych, prośew, hymnów i innych dzieł podobnego rodzaju. Terapeutycy przyjmowali do swego stowarzyszenia kobiety w wieku podeszłym, które zachowały celibat. O wschodzie słońca mówili pacierz dla uproszenia szczęśliwego dnia; o zachodzie prosili, aby ich dusza, wolna od wpływu rzeczy zewnętrznych, była zdolną wzniesić się do czystej prawdy. Od rana do wieczora zajmowali się rozmyślaniami o księgach świętych, uważając je za istoty żywe, dla których tłumacze służyli ciałem, a allegoryczne, czyli wewnętrzne znaczenie duszą. Najdawniejsi założyciele tej sekty zostawili jej wiele komentarzów do tych allegoryj; dla pomnożenia których w tym samym duchu sekciarze dokładali pieśni poważne swego utworu na cześć Boga.

Sześć dni Terapeutycy nie wychodzili ze swych pomieszczeń, siódmego publicznie się zgromadzali dla wzajemnego udzielania swych rozmyślań. Kobiety według żydowskiego zwyczaju były oddzielone od wspólnej sali przepierzeniem; nie będąc same widziane, mogły słyszeć wszystko. Wstrzemięźliwość ich była większą nawet od wstrzemięźliwości, przypisywanej Pitagorejczykom. Raz tylko i to po zachodzie słońca jadal wieczere, złożoną z chleba, korzeni i soli. A często przez wiele dni nie brali do ust posiłku. Po każdym siedmiu tygodniach następowała najciekawsza ich uroczystość; braterska ta uczta nie wychodziła jednak z granic zwyczajnej wstrzemięźliwości, należały do niej i kobiety; kończyli ją ogólnym



świętym tańcem. Taniec ten był przypomnieniem tańców, które miały miejsce na brzegach morza Czerwonego po oswobodzeniu Hebrajczyków, a nadto jeszcze żywym obrazem chórów i harmonii niebieskiej (1).

## NOTA E.

(do str. 95).

### BŁĘDY ALBIGENSÓW.

(Wyciąg z dawnego rejestru inkwizycji Carcassony, zawierającego błędy, które inkwizytorowie zarzucali Albigenom).

„Isti sunt articuli in quibus errant moderni haeretici:

1. Dicunt quod corpus Christi in sacramento altaris non est nisi parum panis. — 2. Dicunt quod sacerdos existens in mortali peccato non potest conficere corpus Christi. — 3. Dicunt quod anima hominis non est nisi purus sanguis. — 4. Dicunt quod simplex fornicatio non est peccatum aliquod. — 5. Dicunt quod omnes homines de mundo salvabuntur. — 6. Dicunt quod nulla anima intrabit paradysum usque ad diem iudicii. — 7. *Dicunt quod tradere ad usuram, ratione termini, non est peccatum aliquod.* — 8. Quod sententia excommunicationis non est timenda, nec potest nocere. — 9. Dicunt quod tantum prodest confiteri socio laico, quantum sacerdoti seu presbytero. — 10. Dicunt quod lex Judaeorum melior est quam lex Christianorum. — 11. Dicunt quod non Deus fecit terrae nascentia, sed natura. — 12. Quod Dei filius non assumpsit in beatâ et de beatâ virgine carnem veram, sed fantasticam. — 13. Dicunt quod pascha, poenitentiae et confessiones non sunt inventa ab Ecclesiâ, nisi ad habendum pecunias à laicis. — 14. Item dicunt quod existens in peccato mortali, non potest ligare vel absolvere. — 15. Item quod nullus praelatus potest indulgentias dare. — 16. Item dicunt quod omnis qui est à legitimo matrimonio natus, potest sine baptismo salvari.” (2)

Następny ustęp Reynier'a ostatecznie dowodzi, że Albigeni (zwani także Catharami) wcale nie byli Kommunistami.

Cathari, eleemosynas paucas aut nullas faciunt, nullas ex-

(1) Philon, *De la vie contemplative.*

(2) D. Vaissette, *Histoire du Languedoc* tom III, artykuły usprawiedliwiające, str. 371.

traneis nisi fortè propter scandalum vicinorum suorum vitandum, et ut honorificentur ab eis, paucas suis pauperibus. Et est triplex ratio. Prima est quia non sperant hinc majorem gloriam in futuro, nec suorum veniam peccatorum; secunda est quia omnes ferè sunt avarissimi et tenaces. Et est causa quia pauperes eorum qui tempore persecutionis non habent victui necessaria, vel ea quibus possint restaurare suis receptoribus res et domos quae pro eis destruuntur, vix possunt invenire aliquem qui velit eos tunc recipere. Sed divites cathari multos inveniunt; quare quilibet eorum, si potest, divitias sibi congregat et conservat. (1)

## NOTA F.

(do str. 110).

### WYZNANIE WIARY TABORYTÓW.

Oto treść wyznania wiary, które było podane na synodzie Kuttenbergskim, zwołanym w 1442 r. w celu usmierzenia religijnych zamieszek w Czechach. Mówi ono li tylko o kwestjach czysto teologicznych i wykazuje dowodnie, że nauka Taborytów nie miała żadnego stosunku z nowoczesnym Komunizmem i Socjalizmem. Do nas doszedł tekst najważniejszych artykułów.

I.— Trzeba tłumaczyć Pismo Ś. na język ludowy, trzymając się go z największym uszanowaniem.

II.— Jest tylko jeden Bóg we trzech osobach.

III.— Człowiek stał się podległym grzechowi w skutek upadku praojca swego, a do pierworodnego grzechu sam dodaje nowe. Jest podległy wiecznej karze, od której nie może się uwolnić własnymi siłami.

IV.— Człowiek, który uznaje swe błędy, żałuje za nie i wystrzega się ich na nowo popełnić, otrzymuje przebaczenie przez zasługi Jezusa Chrystusa (ten artykuł wprawdzie nie jawnie, lecz obala uszną spowiedź).

V.— Wiara jest nieodłączną od dobrych uczynków.

VI.— Okazuje konieczność połączenia dobrych uczynków z wiarą dla osiągnięcia zbawienia.

VII.— „Gdzie ta nauka się wykłada, tam tylko jest ko-

(1) Reynerius, *De ordine fratrum praedicatorum*.— Martene, *The-saurus anecdotorum*, tom V, str. 1766.

„ściół Chrześcijański, którego głową Jezus Chrystus, i w nim  
 „tylko można być zbawionym. Posłuszeństwo się należy li  
 „tylko tej nauce, jej przepisom, nie zaś antychrystowi, któ-  
 „ry, chociaż wiecznie ma kościół na ustach, nie przestaje go  
 „jednak okrutnie prześladować (antychrystem tu jest Papież);  
 „albowiem apostołskie następstwo naczelników Kościoła nie  
 „jest przywiązane do pewnych osób i do pewnego miejsca;  
 „lecz zależy od czystości zbawiennej nauki, wyłożonej w Pi-  
 „śmie S.”

VIII.— Słowo Boga przewyższa sakramenta w doskonałości.

IX.— Dwa są sakramenta: Chrzest i święta Komunia.

X.— Chrzest jest znakiem wewnętrznego obmycia z grzechu; dzieci mogą go otrzymywać pod warunkiem, że uczynią publiczne wyznanie swęj wiary, skoro dojdą do wieku dojrzałego.

XI.— Sakrament S. Komunii, który się składa jedynie z prostego chleba i prostego wina bez żadnej przemiany, jest znakiem ciała i krwi Jezusa Chrystusa.

XII.— Ten artykuł powtarza zaprzeczenie rzeczywistej obecności Boga w Eucharystyi.

XIII.— „Ponieważ sakrament S. Komunii nie jest niczém  
 „więcej jak chlebem i winem, trzeba więc jeść chleb i pić wi-  
 „no według ustawy Jezusa Chrystusa; lecz nie można go ofia-  
 „rowywać za żywych i umarłych; ani zamykać go w Cymbo-  
 „ryum, jakby był Bogiem; ani przenosić go z miejsca na miej-  
 „sce i używać do licznych bluźnierstw przeciw wyraźnemu roz-  
 „kazowi Boga w pierwszym przykazaniu prawa. O! czemu an-  
 „tychryst zamiast tego bałwochwalstwa nie zostawił nam ra-  
 „czej prawdziwego sakramentu pod dwiema postaciami, we-  
 „dlug przykazań Jezusa Chrystusa.”

XIV.— Protestacya przeciw czczeniu obrazów i wzywaniu świętych.

XV.— Wzywanie chrześcijan do przyjęcia tej nauki; — zaprzeczenie czysca. (1)

Wyznanie to potępia wiarę w rzeczywistą obecność Chry-  
 stusa w Eucharystyi i nie przyjmuje wszystkich sakramentów,  
 powstaje na kościół rzymski i na Papieża, nazywając go an-  
 tychrystem. Lecz nie zgola nie mówi o własności, o tym an-  
 tychryście współczesnych Socyalistów.

(1) Lenfant, *Histoire de la guerre des Hussites et du concile de Ba-*  
*ile*, in 4, Amsterdam, 1781, t. II, str. 152.

## NOTA G.

(do str. 111).

## FRATRYCELLI.— BEGGARDOWIE.

Bogactwa i bezprawia duchowieństwa, będące od XI do XIV wieku przedmiotem protestacyi Wableńczyków i Albigensów, wyzwały reakcyą w łonie samego katolickiego Kościoła. Reakcyą tą, że się tak wyrażę, uosobiła się w Ś. Franciszku z Assizu, który około 1208 r. założył zakon Franciszkański. Uderzony słowami S. Ewangelii: „Nie bierzcie z sobą złota, ani srebra, ani pieniędzy, ani biesiąg w drogę, w którą się puszczacie, ani trzewików, ani dwu sukien, ani kija, w ręce wasze,” święty Franciszek przydział się w grubą suknię, przepasał biodra powrozem, żył z jałmużny i swym uczniom zostawił przykład najsurowszych obyczajów. Zabronił prawem posiadać jakąkolwiek własność, a przykazał żyć o jałmużnie. Zakon Franciszkański, czyli Jałmużników, potwierdzony przez Papieża Innocentego III, był uważany za środek złagodzenia licznych nieprzyjaciół zbytniego bogactwa duchowieństwa. Kościół mógł więc tym sposobem, nie wyrzekając się bogactw, przekonać swych nieprzyjaciół, że naśladuje apostołskie ubóstwo.

W 1221 r. Ś. Franciszek do swego zakonu dołączył nową gałąź, złożoną z mężczyzn i kobiet zamężnych i nadał mu osobną regułę. Są to zakonnicy trzeciej reguły, których nazywano *Beginami* i *Beginkami*.

Ustawy Ś. Franciszka nie tylko że nie ziściły nadziei papieży, którzy się spodziewali w nich znaleźć nowy żywioł dla swej potęgi, lecz przeciwnie, stały się obfitą źródłem herezji i zaburzeń w kościele. Franciszkanie wkrótce się podzielili na dwa oddziały: egzaltowanych i umiarkowanych, mistyków i racyonalistów, obserwantów i konwentualów. Piérwsi zakaz posiadania własności brali literalnie, dążyli do bezwzględnej religijnej doskonałości, odpychali życie klasztorne; drudzy zaś nie potępiali bezwarunkowo własności i żyli w klasztorach, na wzór innych zakonników.

Obserwanci, ściśli Franciszkanie w 1300 r. oddzielili się od swego zakonu i wypowiedzieli posłuszeństwo swym przełożonym; a potępieni przez papieża Bonifacego VIII, otwarcie wystąpili przeciw Kościołowi. Wielu członków trzeciej reguły przyłączyło się do nich i widziano liczne bandy tych fanatyków, włóczące się po Włoszech, w południowej Francyi i Niemczech. We Francyi nazywano ich *ferotami*; we Włoszach *fratricellami*, lub *bizochami* t.-j. odartemi dziadami:

*apostolicznymi* od sposobu ich życia; *dulcinistami* od imienia Dulcin, jednego z ich naczelników; *braćmi wolnego ducha* i t. d. Potępiali oni wszelki rodzaj własności, żyli z jałmużny, ogłaszali siebie za świętych i doskonałych, a zanurzeni w mistycyzmie, dopuszczali się największych bezpraw. Utrzymywali, że związek płci jest potrzebą naturalną, a więc wolno ją zaspokoić; lecz potępiali każdą inną poufałość między mężczyzną i kobietą. Upoważniali zatem wszeteczeństwo, uważając prosty pocałunek za wielki występki. Papież zmuszeni byli ogłaszać krucyatę przeciw tym obłąkanym. Mistycyzm i naśladowanie zakonów żebraczych tak bystre czyniły postępy, że Sobór Laterański musiał wzbronąć ustanawiania nowych reguł i tworzenia nowych duchownych zakonów.

Sekta *beggardów*, która się na początku XIV w. utworzyła w Niemczech, odnowiła naukę i sposób życia *frerotów*. Nazwa ich powstała od imienia *beginów*, dawnego trzeciiej regule S. Franciszka. Inni wyprowadzają tę nazwę ze starego niemieckiego wyrazu, który znaczy proszenie z natręctwem. W języku angielskim pozostał wyraz *beggar*, co znaczy żebrak.

Wiadomo, że nadużycia zakonów żebraczych były najgłośniejszymi zarzutami reformatorów XVI w. przeciw religii katolickiej.

## NOTA H.

(do str. 230).

### NOWOCZEŚNI MILLENARYUSZE.

We dwadzieście lat po waryackich usiłowaniach Venera pisarz protestancki wydał w Londynie dzieło bez imienia autora, poświęcone opisaniu stanu Kościoła w przyszłych wiekach; w niem znajdujemy wznowioną i rozwijaną naukę dawnych Millenaryuszów czyli Chiliastów (1). Autor usiłuje dowieść pewność doczesnego panowania Chrystusa, opisuje najwyższą szczęśliwość, której hasłem będzie przyjsięcie Zbawcy. Fizyczne i moralne zło ustanie na ziemi, wszystkie rodzaje tyranii, wszystkie niesprawiedliwe rządy—obalone. Mistycy protestanccy nie zapomnieli postawić na pierwszym miejscu Papieża i Kościół rzymski, a współwyznawcy ich chętnie po-

(1) *Of the state of the Church in future age*, by W. A. London, 1681 r. rozdział II, str. 33.

wtarzają te prorocтва. Clayton, biskup z Clogher, w rozprawie swęj o proroctwach, ogłoszonęj w 1749. r. naznacza nawet 2,000 rok, jako stałą datę nawrócenia się Żydów, upadku papizmu i początku *Millenium*. Whitby, John Edwards, Joseph Mide i Thomas Newton, Biskup Bristolski podobną wyznawali opinią. Według ich z przyjściem panowania Chrystusa państwo Tureckie, Rzym i antychryst zostaną obalone; a Biskup Newton mniema, że nawet wszystkie rządy europejskie będą zniszczone. Worthington, Bellamy, Winchester i Towers, pisarze żyjący na schyłku ostatniego wieku, odnowili w zupełności marzenia dawnych Chiliastów, dołączając do nich mnóstwo bardzo ciekawych upiększeń, mających uderzający stosunek z kwestyami, będącemi w życiu za dni naszych.

„Worthington mniema,” pisze historyk sekt religijnych, od którego po większej części mamy te szczegóły, „że Ewangelija przez stopniowe następstwo wypadków, z których „wielka część już się dokonała, sprowadzi raj.... Postęp nauki i sztuk, według Worthingtona, toruje drogę do raju; za „zbliżeniem się do 2,000 roku postęp będzie przyspieszony, „ponieważ wówczas rozpocznie się *Millenium* i pomimo nie- „których klęsk, wywołanych w tym przeciągu czasu przez „przewrotność Goga i Magoga (są to ludy północy, których „napływ przepowiedział Ezechiel, rozdz. 38), wszystko się za- „kończy nowem niebem i nową ziemią, przepowiedzianemi „w Apokalipsie. Zło fizyczne i moralne ustanie, nikt nawet „nie będzie ulegał śmierci. Sprawiedliwi wytrwają w spra- „wiedliwości i będą używać ziemskiego szczęścia w najwyższym „stopniu. Świątą tę epokę zakończy wejście sprawiedliwych „z Chrystusem do Nieba. Worthington mniema, że to może „nastąpić około 25,920 roku - od początku świata, na końcu wiel- „kiego roku platonicznego.

„Bellamy wierzy, że *Millenium* będzie duchowném panowaniem Jezusa Chrystusa na ziemi. Ustaną wówczas wojny, głód, zbrodnie i szaleństwa. Zakwitnie przemysł, ziemia „dostarczy odzieży i pokarmu na daleko większą liczbę ludzi, „jak dzisiaj. Bóg będzie powszechnie uznany, czczony i wje- „dném tém tysiąculeciu więcej ludzi będzie zbawionych, jak „we wszystkich poprzedzających wiekach. Winchester utrzy- „muje, że z nastąpieniem *Millenium* państwo tureckie zosta- „nie osłabione w celu ułatwienia Żydom powrotu do Jeruzalem. Jezus Chrystus przyjdzie w czasie porównania wiosen- „nego lub jesiennego. Cały świat od bieguna do bieguna „w ciągu dwudziestu czterech godzin będzie widział promie- „niejące Jego ciało, zawieszone w powietrzu po nad równi- „kiem.

„Towers w *Millenium* widzi wielki perypod, uszlachetniony

„pobożnością i światłem (1). Szkodliwa własność trucizn zwierzęcych, roślinnych i mineralnych zniknie i odtąd zaprzestaną one być narzędziem zbrodni... Zwierzęta drapieżne i „szkodliwe będą wyniszczone, lub podległe władzy człowieka. „Nie będzie samobójstw, pojedynków, morderstw, złodziejstwa „i piratów. Można będzie swobodnie pływać po wszystkich „morzach. Wydoskonalone nauki podadzą nam środki ochrony od niebezpieczeństw piorunów i rozbroją burzę. Kary „śmierci ustaną, ponieważ nie będzie zbrodni, niezgód, wojen, prześladowań politycznych i religijnych. Ludy dzikie „przyjmą udział w dobrodziejstwach cywilizacji. Same rzeczy „pospolite ulegną wielkiej zmianie, państwa zaś monarchiczne „zostaną całkowicie zmienione. Nie będzie innej arystokracji, li tylko arystokracja cnoty. Sława wojenna, zbytek i „próżność dworów, wręcz przeciwne religii, ulegną zupełnej „zmianie. Państwo tureckie będzie zniszczone i wszystkie „rządy despotyczne i anti-chrześcijańskie obalone.” (2) (Gregoire, *Histoire des Sectes religieuses*, tom II). Towers widzi w Chrystyanizmie żywiół zniszczenia wszystkich tyranij.

Większa część Millenaryszów okazuje tę dążność republikańską i demokratyczną. Doktor Lancaster utrzymuje, że przepowiednia dragona, uwięzionego na lat tysiąc, oznacza iż „okrucieństwa tyrańskiego monarchizmu będą uwięzione.” Doktor Bogue nie ufa nawróceniu się Królów; ponieważ, jak mówi on, nie widzimy w Biblii, żeby oni się zgromadzali dla oddania czci Bogu, lub dla uczynienia ludów szczęśliwemi, lecz przeciwnie, li tylko dla walki. Jednak doktor Chalmers z Glasgowa przypuszcza, że Królowie w czasie Millenium zachowają swoje berła, a szlachta swoje znaczenie. Lecz miłość, dobroć, cnota, zbliżą wszystkie stany, nim nastąpi chwila w której one się połączą w równej błogości niebieskiej.

Nakoniec W.-F. Fok, pisarz należący do sekty Unitaryszów, w Millenium widzi kraniec doskonałości, o której głośzą filozowie, erę prawdy, erę jedności religijnej i politycznej. Wielu pisarzy angielskich w pierwszych latach XIX wieku zajmowało się tą kwestyą i na wzór swych poprzedników do idei o Millenium dołączało mniej więcej ekscentryczne tłumaczenia Apokalypsy.

Jakichże usiłowań nie czyniono dla odkrycia sławnej allegoryi Apokalypsy i dla odgadnięcia imienia tajemniczego zwierzęcia, coby wytłómaczyło prorocstwa! Pierwsze wieki chrze-

(1) *Illustrations of Prophecy, etc.*, by Towers, 2 tomy, in 8, London, 1796 tom II, str. 747.

(2) Tamże, t. II, rozd. I, str. 18 i 431.

scijanstwa wskazują bałwochwalczą i prześladowczą Rloię. Herezye średnich wieków odnosiły pogróżki Ś. Jana do papizmu i Kościoła Rzymskiego. Sekty protestanckie wiernie szły za tym przykładem i Katolicy nie pozostali w tyle. Alchimiści spodziewali się znaleźć w Apokalypsie tajemnicę wielkiego dzieła; obrońcy wiary w czasach nam bliższych widzą w niej jawną allegoryą do filozofów XVIII wieku. Towers i Vaughan tłómaczyli przez nią dzieje rewolucyi francuzkiej; nakoniec proboszcz Pothier i wielu innych poznali tam widocznie Napoleona. Nie wiedzą tylko na pewno, czy nadzwyczajny ten człowiek powinien być uważany za samego antychrysta, czy tylko za jego poprzednika. Dla czegoż by prorocy społecznego Kommunizmu niemieli użyć broni z tego wielkiego arsenału marzycieli wszystkich czasów. I rzeczywiście, terazniejszy naczelnik sekty falansteru w dziele, niedawno wyszłym, cytuje ustęp z allegoryi Ś. Jana, gdzie, jak on utrzymuje, widocznie jest mowa o potępieniu „książąt ziem, Królów, arystokratów, wielkich i możnych panów feodalizmu pieniężnego i kupieckiego; jednem słowem tych, którzy ciągną zyski wszystkich rodzajów, i o blizkiem panowaniu sprawiedliwych i świętych (1);” to jest, kto by temu uwierzył?—furyerystów!

Nie w jednej tylko Anglii wyznawano w czasach nowych naukę o Millenium. W Niemczech Bengel w 1752 i później Jung byli jej zwolennikami. Jeszcze na początku bieżącego wieku była ona broniona z wielkim talentem przez uczonego i religijnego prezydenta Agier, który w 1809 r. ogłosił tłómaczenie psalmów w hebrajskim języku z krytycznemi uwagami i analize rękopismu o Millenium, napisanego w trzech tomach, in folio, przez P. Lacunza, byłego jezuitę z Paraguaya.

Agier, jak i większa część millenaryszów, wierzy w powszechne nawrócenie się Żydów i w połączenie się ich w kraju ich ojców. Tam odbudują Jeruzalem, który, jak uprzednio, będzie metropolią Kościoła Katolickiego. Rok 1849 naznacza przybliżenie za epokę tak wielkiego dzieła.

Od chwili téj ludzkość będzie się cieszyła stanem duchowej błogości i pomyślności ziemskiej, zapewnionym nam przez świadectwa proroków. Wszechświat zajmie położenie, w jakim się znajdował przed upadkiem człowieka. Oś ziemska zwróci się prosto-padle do płaszczyzny ekliptyki, i ziemia będzie się cieszyła wieczną wiosną, czystem i jasnym powie-

(1) *Le Socialisme devant le Vieux monde*, przez V. Considérant, str. 198. — *Jésus Christ devant les conseils de guerre*, przez Wiktora Meunier, str. 260.



trzem, jak na początku świata. „Można się spodziewać, mó-  
 „wi Agier, w tym wieku szczęśliwym urodzajności gruntów,  
 „wielkiej obfitości wszystkich rzeczy potrzebnych do życia;  
 „władzy nad zwierzętami podobnej tej, jaką posiadał pierw-  
 „szy człowiek; długiego życia, jakie było udziałem rodu ludz-  
 „kiego przed potopem. Monarchie upadną, i wszyscy ludzie  
 „utworzą jedną rodzinę. Nie będzie więcej narodów, ponie-  
 „waż wyraz *naród* wskazuje działy rodu ludzkiego, zorgani-  
 „zowane w ciała polityczne. Samo jego znaczenie upadnie,  
 „skoro nie będzie przegród między częściami powszechniej  
 „rodziny. A być może, że języki zleją się w jeden powszech-  
 „ny język na ziemi. Nakoniec Jezus Chrystus przyjdzie pa-  
 „nować nad swemi wybranymi; Enoch i Eliasz poprzedzą Go.”

Te mistyczne idee, chociaż nam się tak dziwnymi wyda-  
 dają, zajmowały jednak przed rokiem 1830 wiele umysłów  
 w południowej Francji. Broszura pod tytułem *les Précur-  
 seurs de l'Antechrist*, doczekała się siódmego wydania od  
 1822 roku. Lecz za naszych czasów liczba mistyków bez wąt-  
 pienia znacznie się zmniejszyła. Umysł ludzki teraz jest  
 w innym obłędzie.

## NOTA I.

(do str. 542).

Oto słowa Piotra Świętego, do których czynimy alluzję.

### 2-gi LIST KATOLICKI. — ROZDZIAŁ II.

v. 1. Lecz byli i fałszywi prorocy między ludem, jako i  
 między wami będą kłamliwi nauczyciele, którzy wprowadzą  
 odszczepieństwa zatracenia, i zaprzą się tego Pana, który je  
 kupił: przywodząc na się prędkie zginienie.

v. 2. A wiele ich naśladować będą rozpusty ich: przez  
 które droga prawdy będzie bluźniona.

v. 3. A przez łakomstwo zmyślonemi słowy wami kupezyć  
 będą. — Którym sąd zdawna nie przestaje, i zatracenie ich  
 nie drzemie.

v. 4. Albowiem jeżeli Bóg aniołów, gdy zgrzeszyli, nie prze-  
 puścił, ale powrozami piekielnymi ściągnięni do piekła, podał  
 na męki, aby na sąd byli schowani.

v. 9. Umieć Pan pobożnych z pokuszenia wyrwać; a nie-  
 sprawiedliwych na dzień sądu, aby męczeni byli, zachować:

v. 10. A najwięcej tych, którzy za ciałem w pożądlivosti plugastw chodzą, a zwierzchnością gardzą, zuchwalcy, w sobie się koshający; nie boją się wprowadzać sekt, bluźniąc.

v. 11. Gdyż aniołowie, siłą i mocą większemi będąc, nie znoszą przeciwko nim sądu przeklętego.

v. 12. A ci, jako bydło bezrozumne, z przyrodzenia na ulowienie i na skazę, bluźniąc to, czego nie wiedzą, w skazie swojej zginą.

v. 17. Cię są stoki bez wody, i obłoki od wichru pędzone, którym chmura ciemności jest zachowana.

v. 18. Albowiem hardości próżne mówiąc, przyłudzają przez pożądlivosti ciała niepowsięgliwego, tych co trochę odbiegają w błędziech obcujących;

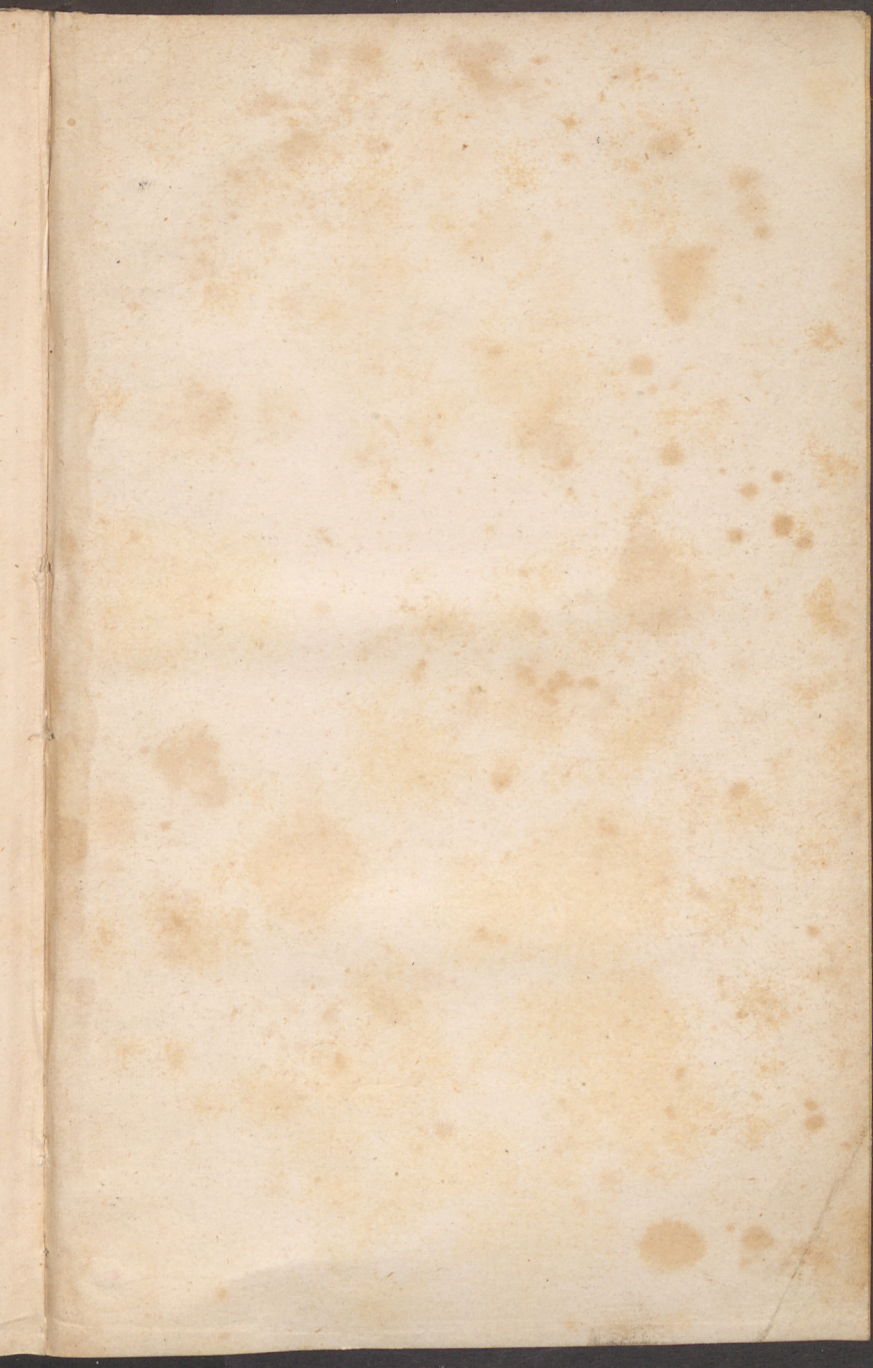
v. 19. Wolność im obiecując, głyzi sami są niewolnicy skazy; albowiem kto jest od kogo zwyciężon: tego i niewolnikiem jest.

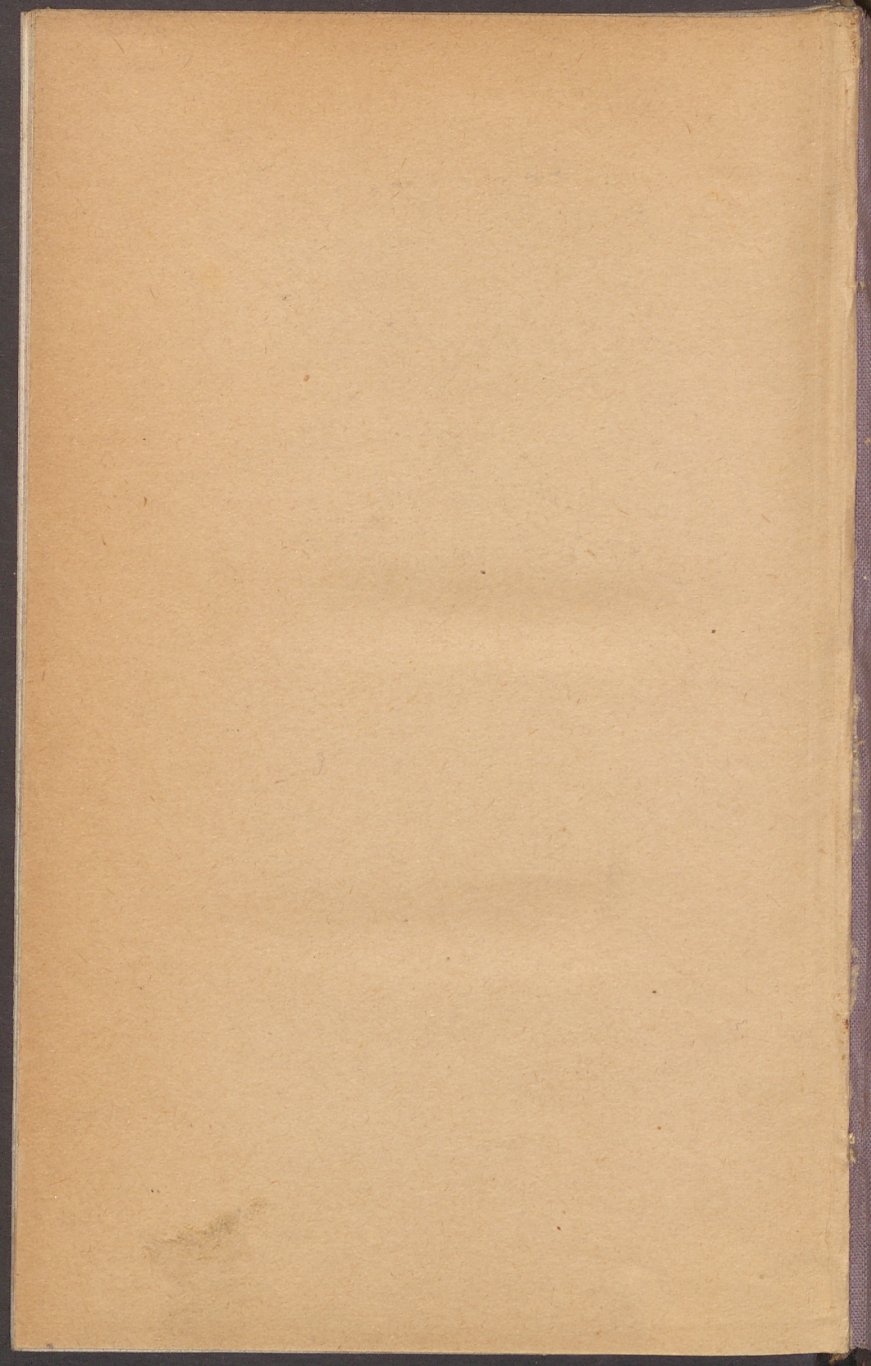
## SPIS ROZDZIAŁÓW.

	Str.
Wstęp do czwartego wydania . . . . .	5
Wstęp do pierwszego wydania . . . . .	7
ROZDZIAŁ I. Rewolucya Lutego i Kommunizm . . . . .	11
ROZDZIAŁ II. Kommunizm Sparty i Krety . . . . .	16
ROZDZIAŁ III. Kommunizm Platona . . . . .	30
ROZDZIAŁ IV. Własność u Rzymian . . . . .	43
ROZDZIAŁ V. Chrystyanizm . . . . .	48
ROZDZIAŁ VI. Stowarzyszenia ascetyczne . . . . .	66
ROZDZIAŁ VII. O Herezjach, obwinianych o Kommunizm. . . . .	84
ROZDZIAŁ VIII. Anabaptyści. — Peryod 1-szy . . . . .	113
ROZDZIAŁ IX. Anabaptyści. — Peryod 2-gi . . . . .	130
ROZDZIAŁ X. Anabaptyści. — Peryod 3-ci . . . . .	148
ROZDZIAŁ XI. Utopije Tomasza Morusa . . . . .	177
ROZDZIAŁ XII. Bodin. — Campanella . . . . .	202
ROZDZIAŁ XIII. Wiek złoty. — Millenaryusze . . . . .	216
ROZDZIAŁ XIV. Kommunizm i Socyalizm XVIII wieku.	
I. Ogólny charakter pisarzy téj epoki . . . . .	234
II. Morelly. — Mably . . . . .	236
III. Rousseau . . . . .	260
IV. Brissot de Warville. — Filozoficzne badania o prawie własności i kradzieży . . . . .	276
ROZDZIAŁ XV. Rewolucya francuzka.	
I. Peryod do 10 Sierpnia . . . . .	297
II. Peryod od 10 Sierpnia do 9 Thermidora . . . . .	306
III. Sprzysiężenie Babeufa . . . . .	331
ROZDZIAŁ XVI. Owen. — Saint-Simon. — Karol Fourier . . . . .	351
ROZDZIAŁ XVII. Cabet. — Kommunizm Ikaryjski . . . . .	361

	Str.
ROZDZIAŁ XVIII. Louis Blanc.—Organizacya praey . .	389
ROZDZIAŁ XIX. Proudhon.	
I. Pierwszy pamiętnik o własności.—	
Inne jego dzieła . . . . .	409
II. Systemat sprzeczności ekonomicz-	
nych . . . . .	434
ROZDZIAŁ XX. Piotr Leroux.	
I. Charakter ogólny jego doktryn . .	467
II. Filozofija i Religija . . . . .	474
III. Społeczna i polityczna organizacya.	493
ROZDZIAŁ XXI. Zakończenie . . . . .	526
NOTY . . . . .	545







335080

950-

\*KSIEGARNIA\*

ANTYKWARIAT



D Nr 713344

