

FIDES CATHOLICA INTEGRATA

Fides integra servatur maneatque. Fides sancta una Romano Catholica et Apostolica

Fides Catholica integra et inviolata tenenda est ei qui vult salvus esse

Unica salvifica Fides Catholica adversus incredulos et haereticos

Marzec 2026 Czasopismo Teologiczne integralnie katolickie Nr 3 (5) 2026



Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat Catholicam Fidem

Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit

Czasopismo "Fides Catholica integra" to miesięcznik poświęcony Pismu św., Teologii Dogmatycznej, Apologetyce, Teologii Moralnej, Ascetycznej i Pasterskiej, Prawu Kanonicznemu, Liturgice, Filozofii, Historii, Naukom Społecznym, Pedagogii i Sztuce Chrześcijańskiej, zawierający teksty znajdujące się na portalu ultramontes.pl. (Redakcja "Ultra montes").

Spis treści

| | |
|---|------------|
| Prawdziwe i fałszywe Chrześcijaństwo | 3 |
| <i>Ernest Hello</i> | |
| Jak dokonało się odkupienie ludzkości | 4 |
| <i>Ks. Dr Alojzy Bukowski SI</i> | |
| Agnostycyzm | 20 |
| <i>Ks. Dr Fryderyk Klimke SI</i> | |
| Dwie filozofie | 99 |
| <i>Ks. Jan Rostworowski SI</i> | |
| Wiara i "doświadczenie religijne" | 118 |
| <i>Ks. Jan Rosiak SI</i> | |
| Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska | 150 |
| <i>Ks. Dr Maciej Sieniatycki</i> | |
| Reformy małżeńskie Lutra | 174 |
| <i>Ks. Dr Zygmunt Baranowski</i> | |
| Teologia moralna. – Prawo Boże | 183 |
| <i>Ks. Dr Antoni Borowski</i> | |
| Moralne bankructwo modernistycznego neokościoła | 204 |
| <i>Ks. Benedict Hughes CMRI</i> | |
| Positiones ex universa Theologia dogmatico-scholastica selectae | 208 |
| <i>Ioannes Antonius Manser, Abbatiscellensis Helvetus</i> | |
| Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów. Cz. I | 216 |
| <i>Ks. Antoni Langer SI</i> | |
| O dyscyplinie i obyczajach heretyków. – De haereticorum disciplina et moribus | 231. – 236 |
| <i>Kwintus Septimiusz Florens Tertulian</i> | |
| Kilka słów Ojców i Nauczycieli Kościoła dla tych, którzy szemrzą w przeciwnościach i cierpieniach | 239 |
| <i>Bp Michał Nowodworski</i> | |
| Odezwa do Duchowieństwa całej Prowincji Gnieźnieńskiej | 247 |
| <i>Abp Stanisław Karnkowski, Prymas Polski</i> | |



Prawdziwe i fałszywe Chrześcijaństwo

ERNEST HELLO

~~~~~

Prawdziwe Chrześcijaństwo jest Religią. Pierwszym warunkiem dla tego, który chce się z nim połączyć, to głębokie poczucie niemożności człowieka, do założenia lub udoskonalenia Chrześcijaństwa. Zawiera ono bowiem w swych głębiach nie szereg słów marnych, powierzchownych, jałowych, ale prawdy objawione, największe ze znanych rzeczy i wiedzę wszelkiej wiedzy, teologię. Zawiera nie senne marzenia, ale dogmaty.

Byli tacy, którzy chcieli stworzyć ludzkie Chrześcijaństwo. Odrzucili łąskę, usunęli Boga. I Chrześcijaństwo to podzieliło losy każdego ludzkiego dzieła; umarło wraz z nimi, a nawet przed nimi. Jedyne nieśmiertelne Chrześcijaństwo, to Katolicyzm; to boża religia. Zmaćone przez herezję, podoba się odstępcom, bo w tym zamączeniu widzą swoje własne dzieło, swoje własne podobieństwo. Katolicyzm boże tylko podobieństwo nosi, boską pieczęcią jest znaczony. Zupełny, bezwzględny, boski bezwzględnie, zbrojny w dogmaty i sakramenty, przejmuje zgrozą odszczepieńców, bo nie mają władzy nad tą dziwną instytucją, która nie jest dziełem ich rąk ludzkich. Oto Chrześcijaństwo nie uległe i nie dające się powodować, ale potężne, nieugięte, boskie, nie takie, jakim by je chcieli mieć ludzie, gdyby je tworzyli, nie takie, jakim by oni je stworzyli, ale takie, jakim jest w istocie, jakim je Kościół otrzymał i jak je narodom głosi.

Herezja, odszczepieństwo, nosi cechę ludzką. Sama jest odstępstwem i ustępstwem i na ustępstwa pozwala. Człowiek przekazał jej coś ze swej niedoskonałości, ze swej skłonności do upadku.

Katolicyzm z jednej jest sztuki; jest w całości boski; można wobec niego tylko uklęknąć lub odwrócić się.

~~~~~

Ernest Hello, *Filozofia i ateizm*. Przekład z drugiego wydania francuskiego z 1903 r., Warszawa 1909, s. 162. (Z rozdziału: *Niemcy i Chrześcijaństwo*). (Tytuł artykułu od red. *Ultra montes*).



Jak dokonało się odkupienie ludzkości

Ks. ALOJZY BUKOWSKI SI

PROFESOR UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

~~~~~

Gdy na zebraniu Sanhedrynu, zwołanym z powodu wielkiego wrażenia, jakie zrobiło wskrzeszenie Łazarza, ujawniła się ogólna bezradność, zabrał głos, urzędujący w owym roku arcykapłan, nazwiskiem Kajfasz i rzekł z właściwą sobie wyniosłością: "Wy nic nie wiecie, ani nie zdajecie sobie sprawy, że lepiej jest dla was, by jeden człowiek poniósł śmierć dla ludu, niż żeby cały naród miał zginąć" (1). Zdanie to wywarło decydujący wpływ na dalsze postępowanie starszyzny żydowskiej względem Chrystusa, albowiem odtąd postanowili, jak zaznacza św. Jan, Chrystusa zgładzić (2). Kajfasz miał przy swym przemówieniu bezwątpienia na myśli uchylenie od narodu żydowskiego doczesnego nieszczęścia, niewoli rzymskiej; lecz Opatrzność Boża nadała słowom arcykapłańskim głębsze, prawdziwie prorocze znaczenie, sprawiając, że śmierć Chrystusa stała się odkupieniem całego rodzaju ludzkiego.

Wyrazu odkupienie używamy często równoznacznie ze zbawieniem lub wybawieniem. Właściwie jednak zachodzi między tymi słowami pewna różnica: wybawienie oznacza tylko ogólnie uwolnienie od czegoś złego, odkupienie zaś uwypatnia nadto sposób uwolnienia, mianowicie przez złożenie okupu. W tym ściślejszym znaczeniu stosuje już Pismo św. wyraz "odkupienie" do dzieła Chrystusowego. Pierwszym czytelnikom ksiąg świętych, w czasach kiedy niewolnictwo było prawie ogólnie rozpowszechnione, kiedy jeńców wojennych i niewypłacalnych dłużników sprzedawano w niewolę, było pojęcie odkupienia człowieka dobrze znane. Dlatego idea niewoli – nad którą nie znano większego nieszczęścia doczesnego – wraz z ideą odkupienia z niej, nadawały się znakomicie do uświadomienia ludziom niepojętego nieszczęścia, w jakie przez grzech popadli i nieocenionego dobrodziejstwa, jakiego przez śmierć Chrystusa doznali.

Chociaż to określenie dzieła Chrystusowego jako odkupienia opiera się na porównaniu i ma charakter metaforyczny, nie wolno w nim bynajmniej upatrywać, jak chce racjonalistyczna egzegeza, tylko czysto obrazowego wyrażenia, albo czczej przenośni. Tego nie dopuszcza już częstość, z jaką natchnieni pisarze tą nazwą się posługują, a z największą oczywistością to, że dokładnie oznaczają niewolę, z jakiej nas Chrystus wybawił, oraz okup, który w tym celu złożył.

\* \* \*

Wiadomo jak pod koniec starożytnej ery rozpowszechniło się między ludźmi odczucie własnej nędzy i niemocy, i jak silne wskutek tego powstało pragnienie nadludzkiego Zbawiciela. Niestety błędzono przeważnie w ocenie źródła wszystkiego złego i wskutek tego pokładano nadzieję w fałszywych zbawcach. Nawet u wybranego narodu, w którym sam Bóg, daną natychmiast po upadku obietnicę Zbawiciela, przez ponawiane objawienia podtrzymywał i rozwijał – uległa idea Mesjasza-odkupiciela daleko idącemu skażeniu, tak że przeważnie oczekiwano raczej politycznego niż religijnego wybawcy. Dlatego pierwszym zadaniem objawienia Nowego Zakonu było sprostowanie owych fałszywych pojęć i przywrócenie prawdziwej, czysto religijnej idei odkupienia, jako wybawienia od grzechu i jego następstw.

Już przy zapowiedzi narodzenia Zbawiciela rzekł anioł do Józefa: "Nadasz Mu imię Jezus. On bowiem wybawi lud swój od grzechów jego" (3). Gdy Jezus rozpoczął swą publiczną działalność, zaczął od głoszenia pokuty jako warunku uwolnienia od grzechu. Grzech przedstawiał wyraźnie jako przyczynę wszystkiego złego. Zwracających się doń z chorobami ciała, miłosciwie uzdrawiał, lecz równocześnie pobudzał ich do skruchy za grzechy i udzielając rozgrzeszenia, upominał: "już nie grzesz, aby ci się co gorszego nie przydarzyło" (4). Kiedy żydzi szczycili się pochodzeniem od Abrahama i rzekomo nigdy nie utraconą wolnością, zwrócił Jezus ich uwagę na to, że znajdują się w gorszej niewoli niż polityczna, bo w niewoli grzechu. "Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam", mówił, "każdy kto grzeszy, jest niewolnikiem grzechu... (tylko) jeśli Syn (Boży) was wyzwoli, prawdziwie wolni będziecie" (5), i powołując się na przepowiednie Izajasza oświadczył, że przysłany został "by koić skruszone serca, jeńcom zwiastować wyzwolenie... uciśnionych obdarzyć swobodą" (6).

Rozpatrując przytoczone teksty w związku z całokształtem nauki objawionej, uczą Ojcowie święci i teologowie, że rodzaj ludzki popadł z powodu grzechu aż w

potrójną niewolę. Najpierw w niewolę winy grzechowej, od której o własnych siłach nie mógł się uwolnić. Po wtóre w niewolę kary, nałożonej przez sprawiedliwość Bożą, której sam z siebie nikt nie mógł uniknąć. Karę tę stanowiła pożądliwość walcząca przeciwko duchowi, podbijająca w niewolę ciała i wikłająca człowieka w coraz to nowe i gorsze grzechy, oraz śmierć ciała i wieczną śmierć duszy, polegającą na odrzuceniu od źródła nadprzyrodzonego życia. Oprócz tego wymienia Objawienie jako następstwo grzechu, niewolę szatana, w którą człowiek, dając się szatanowi uwieść, sam się oddał, a którą Bóg dopuścił jako słuszną karę za odstępstwo człowieka od swego właściwego pana. Jak skutecznie szatan z otrzymanej nad człowiekiem mocy korzystał, jak dalece go pod swoją władzę podbił, o tym świadczy najlepiej historia demonizmu i satanizmu. Sam Chrystus nazwał szatana władcą tego świata, lecz równocześnie oświadczył, że przyszedł złamać jego moc i precz go wyrzucić (7). Ponieważ szatan skazany jest na wieczną śmierć w oddaleniu od Boga i także człowieka przez przywiedzenie go do grzechu o śmierć przyprawił, nazywa go Pismo św. władcą śmierci i mówi, że Chrystus przez śmierć swoją "zniszczył czarta jako władcę śmierci i wyzwolił tych, którzy dla bojaźni śmierci przez całe życie trzymani byli w niewoli" (8).

Pomimo uzyskania daleko idącego wpływu nad człowiekiem, nie był szatan, rozumie się, nigdy jego prawowitym panem; tym pozostał zawsze Bóg. Dlatego też Bogu, a nie szatanowi należał się okup. Przeciwnie twierdzenie odrzucają już najpoważniejsi Ojcowie Kościoła z oburzeniem jako bluźnierstwo (9).

\* \* \*

Jako okup uwolnienia rodzaju ludzkiego z owej potrójnej niewoli złożył Chrystus Ojcu Niebieskiemu własne swoje życie.

Chrystus nie tylko zapowiedział w ogólnych słowach, że życie swoje odda za owce swoje, dla zbawienia ludzi; ale powiedział też wyraźnie, że odda je na okup. Uczynił to z okazji ujawnienia przez Apostołów fałszywych wyobrażeń o królestwie Zbawiciela, w którym oni spodziewali się otrzymać najprzedniejsze stanowiska. Gdy z tego powodu powstał spór między Apostołami, pouczył ich Jezus, że według planów Opatrzności Bożej nie przyszedł na ziemię na to, by tu wieść życie w zaszczytach i honorach, lecz w pokorze i cierpieniu. "Syn człowieczy nie przyszedł, aby mu usługiwano, lecz by usługiwać i życie swe oddać na okup za wielu" (10).

Jak Apostołowie te słowa Zbawiciela zrozumieli i jaką doniosłość im przyznawali, poznajemy stąd, że często wiernym przypominają, iż jesteśmy

odkupieni za drogą cenę krwi Chrystusowej. "Nie skazitelnym złotem albo srebrem jesteście wykupieni", tak pisze św. Piotr, "ale drogą krwią jako baranka niezmazanego i niepokalanego Chrystusa" (11). Podobnie odzywa się św. Paweł do Koryntian: "Kupieni jesteście za cenę wielką" (12). "Albowiem Chrystus wydał samego siebie na okup dla wszystkich" (13). "W Nim mamy odkupienie przez krew Jego: odpuszczenie grzechów" (14).

Krew i życie Chrystusa jako Boga-człowieka były już same w sobie nieskończenie cenne. Jednak nie na ich materialnym oddaniu opiera się nasze odkupienie z niewoli grzechu, ale na ich oddaniu dobrowolnym i dokonanym z najwznioślejszych pobudek.

Swoją wolność w poniesieniu śmierci zaznaczył sam Zbawiciel w uroczysty sposób mówiąc: "Ojciec miłuje mnie dlatego, że życie swe oddaję, aby je znowu odebrać. Nikt mi go wydrzeć nie może, ale ja oddaję je dobrowolnie; mam moc ofiarować je, i moc znowu je odebrać" (15). Jeszcze w chwili pojmania ponowił to zapewnienie oświadczając, że na prośbę swoją mógłby w jednej chwili od Ojca zastępy aniołów dla swojej obrony otrzymać (16), i dowiódł, że nawet sam mógłby się obronić, sprawiając spokojną swą odpowiedzią "Jam jest", że uzbrojeni wysłańcy starszych kapłanów i faryzeuszów, jakby gromem rażeni, upadli na ziemię (17).

Motyw, którym Chrystus się powodował, wyraził trafnie Apostoł narodów w owych słynnych krótkich słowach w liście do Efezjan: "Umiłował nas i wydał samego siebie za nas" (18). Podobnie pisze św. Jan: "Umiłował nas i omył nas z grzechów naszych we krwi swojej" (19). "Nikt nie ma większej miłości nad tę, jeśli życie swe daje za przyjaciół swoich", mówił Chrystus (20), On sam jednak dał dowód większej miłości, jak zauważa św. Paweł, bo "umarł za nas, gdyśmy grzesznikami i nieprzyjaciółmi Jego byli" (21).

Pełna poświęcenia miłość Chrystusa dla ludzi wypływała z najdoskonalszej miłości Boga. Sam Chrystus niejednokrotnie zaznaczał, że życie swoje oddaje dla odkupienia ludzi z posłuszeństwa i miłości względem Ojca niebieskiego: "Takie zlecenie otrzymałem od Ojca mego", mówił (22). Zlecenie to nazywał kielichem, podanym Mu przez Ojca. Gdy Piotr chciał żołnierzy przystępujących do pojmania umiłowanego Mistrza siłą odeprzeć, rzekł Jezus: "Czyż nie mam wypić kielicha, który mi dał Ojciec? (23). Właśnie przez przyjęcie tego kielicha, pełnego niewypowiedzianych cierpień ciała i duszy, chciał swoje posłuszeństwo i swoją miłość względem Ojca przed całym światem zadokumentować: "Aby świat poznał, że ja miłuję Ojca i że tak działałem, jak Ojciec mi przykazał" (24).

W ten sposób, przez dobrowolne wydanie się na śmierć i ujawnienie zamiaru okazania przez to należącej się Bogu najwyższej czci, uczynił Chrystus śmierć swoją aktem ofiarnym w prawdziwym i właściwym tego słowa znaczeniu; albowiem wypełnił wszystko co do właściwej ofiary według ogólnego przekonania należy; wypełnił też, co było przez Izajasza przepowiedziane o Mesjaszu jako baranku, pozwalającym się wieść na zabicie, bez otwarcia ust i ofiarowanym, ponieważ sam chciał (25). Krzyż stał się ołtarzem, a Chrystus zarazem ofiarą i ofiarującym.

Ten charakter swej śmierci zaznaczył sam Chrystus, gdy przy ostatniej wieczerzy powiedział do uczniów, że za nich się ofiaruje (26), oraz że ciało swoje wydaje i krew swoją przelewa dla odpuszczenia grzechów ludzkich (27), wyrażenia te bowiem używane były dla oznaczenia prawdziwej ofiary.

Wielokrotnie potem mowa jest o ofierze Zbawiciela w listach św. Pawła, najobszerniej w liście do Żydów, wykazującym szczegółowo jej doskonałość i doniosłość. Ofiara ta stanowiła według Apostoła najistotniejsze zadanie, dla którego Syn Boży stał się człowiekiem i dla którego osobno, przez uroczyste nadanie godności kapłańskiej, został upoważniony. Albowiem godności tej nikt nie może sobie dowolnie przywłaszczyć, lecz kogo Bóg do niej powołał, jak w Starym Zakonie Aarona. Tak też Chrystus nie sam siebie podniósł do tego zaszczytu, iż został arcykapłanem, ale Ojciec, który Go od wieków zrodził (28). Jak każdy kapłan ustanowiony bywa na to, by składał ofiary za grzechy, tak też Chrystus przez obdarzenie godnością kapłańską powołany został do sprawowania ofiary, z tą jednak różnicą, że nie potrzebował, jak inni kapłani, w pierwszym rzędzie ofiarować za swe własne grzechy, od których był zupełnie wolny, lecz tylko za grzechy innych ludzi (29). Prócz tego ofiarował On nie krew cielców i kozłów, jak kapłani starozakonni, lecz swoją własną krew i samego siebie. Dlatego też ofiara Jego miała wartość sama z siebie, podczas gdy tamte tylko stąd, że wskazywały na ofiarę Chrystusa, która stała się ich wypełnieniem, a równocześnie i zniesieniem, bo raz złożona, dokonała wiecznego odkupienia ludzkości (30).

Więc dochodzimy do wniosku, że Chrystus odkupił nas przez najdoskonalszy i najuroczystszy akt religijny, za taki bowiem uchodziła ofiara zawsze i wszędzie.

Wytlumaczenia tego faktu historycznego należy bezwątpienia szukać w tym, że ofiara z istoty swej nadaje się najlepiej do wyrażenia właściwego stosunku człowieka i całego świata do Boga, mianowicie dla uznania Boga za Stwórcę i ostatni cel wszystkich rzeczy. Oddając bowiem część swych dóbr Bogu w ofierze,

wyznaje człowiek, że wszystko od Boga otrzymał i wszystko ku Niemu skierować pragnie. Dlatego byłoby składanie ofiar niezależnie od grzechu uzasadnione i nawet obowiązkiem człowieka; wskutek upadku zaś wynikła nowa tego potrzeba i osobny cel. Grzesząc, nadużył człowiek stworzeń do buntu przeciwko Bogu. Za to zasłużył na doczesną i wieczną śmierć. Poznawszy zdrożność swego postępków i pragnąc uniknąć sprawiedliwej kary, zwrócił człowiek wzrok swój na stworzenia, których był nadużył i dla naprawienia swej winy, oraz prześlągania Stwórcy, postanowił najszlachetniejsze ze zwierząt, które były w jego posiadaniu, oddać Bogu przez rytualną ofiarę. Oto geneza krwawych ofiar zwierząt, mających wyraźnie charakter prześlągalny i zastępczy. Według przepisów Starego Zakonu, danych przez Mojżesza z polecenia samego Boga, pokutujący przez osobny obrzęd wkładania rąk na głowę zwierzęcia przenosił symbolicznie swoje grzechy na zwierzę i przez wylanie jego krwi spodziewać się mógł odpuszczenia winy i kary. "Krew dałem wam, aby służyła na oczyszczenie duszy, abyście nią na ołtarzu dopełniali oczyszczenia za dusze wasze", tak rzekł Bóg przez usta Mojżesza do wybranego narodu (31). Wspominając o tym św. Paweł podnosi, że Chrystus wylał nie "cudzą", lecz "własną" krew, przez Ducha Świętego samego siebie złożył Bogu w niepokalanej ofierze i stąd udowadnia niezrównaną wyższość ofiary Chrystusowej nad ofiary Starego Zakonu, oraz jednorazową jej wystarczalność na wieki.

\* \* \*

Wracając do naszego właściwego tematu, spotykamy się z zapytaniem: W jaki sposób dokonało się nasze odkupienie przez ofiarę Chrystusa? Odpowiedź jaką daje Pismo św. brzmi: Ofiara Chrystusa stała się naszym odkupieniem przez prześląganie sprawiedliwego gniewu Bożego i pojednanie nas z Bogiem. Przez grzech bowiem, jak wyjaśnia św. Paweł, byliśmy oddaleni od Boga, nawet Jego nieprzyjaciółmi i dziećmi gniewu; lecz Chrystus przez śmierć swoją znów nas do Boga zbliżył i z Nim pojednał. "Wy, którzyście byli dalekimi", pisze Apostoł do Efezjan, "staliście się bliskimi przez krew Chrystusową. Albowiem On jest pokojem naszym" (32). A do Rzymian: "Gdyśmy byli nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Syna Jego" (33). Podobnie do Kolosan: "Tak podobało się Bogu, aby wszystka w Nim mieszkała pełność; żeby przezeń, uczyniwszy pokój przez krew krzyża Jego, pojednał ze sobą wszystko, cokolwiek jest na ziemi, jak i w niebie" (34).

Więc podczas gdyśmy z powodu grzechów, wskutek odwrócenia się od Boga, byli od Niego oddaleni, a z powodu przekroczenia Jego woli, Jego nieprzyjaciółmi i

przedmiotem Jego sprawiedliwego gniewu, zostaliśmy przez całkowite oddanie się Chrystusa Bogu w ofierze na krzyżu, dokonane w imieniu całej ludzkości znów do Boga zbliżeni, Jego gniew ustąpił i nastał pokój między nami a Bogiem.

Ten nowy stosunek między Bogiem a ludzkością, powstały na skutek ofiary Chrystusowej, nazywa Apostoł "nowym i wiecznym przymierzem", które polega na tym, że Bóg postanowił i przyrzekł, ze względu na ofiarę Chrystusa, ludziom przebaczyć na wieki wszystkie grzechy i przywrócić wszystkie przywileje przez grzech utracone (35). W tym przymierzu zawierało się też wyswobodzenie z niewoli, w jaką ludzkość z powodu grzechu popadła.

\* \* \*

Atoli nasuwa się dalsze pytanie, jak należy tę skuteczność śmierci Chrystusowej wytłumaczyć? Na czym polegała jej wartość prześlągalna?

Można odpowiedzieć, że na intencji, tj. na tym, że Chrystus ofiarował śmierć swoją w zamiarze prześlągania Boga za grzechy ludzkości. Tak było bezwątpienia; wartość ofiary Chrystusowej trzeba, jak w ogóle wartość każdego czynu ludzkiego, wywodzić przede wszystkim z intencji, a mając na uwadze godność Chrystusa jako jednorodzonego, umiłowanego Syna Bożego, rozumiemy, że Ojciec Niebieski Jego prześlągana ofiarę z upodobaniem przyjął i skutkiem tego postanowił rodzajowi ludzkiemu przebaczyć.

Lecz poza tym osobistym stosunkiem Chrystusa do Ojca trzeba uznać też pewne przedmiotowe znaczenie Jego ofiary. Pismo św. bowiem przypisuje śmierci Chrystusa obmycie i zgładzenie grzechów ludzkości, nazywa krew i życie Chrystusa okupem i podnosi drogocenność tego okupu. Czyż to nie wskazuje na przedmiotową wartość ofiary Zbawiciela? Na czym polegała takowa?

Przez jasne postawienie i trafne rozwiązanie tego problemu, zapisał imię swoje jasnymi zgłoskami w historii teologii św. Anzelm Kantuareński. Rozwiązanie to polegało na wykazaniu, że ofiara Chrystusa była zadośćuczynieniem za grzechy ludzkie. Dowiódł tego Anzelm przez ścisłą analizę istoty grzechu, którą określił jako odmówienie Bogu tego, co Jemu się należy. Albowiem każde stworzenie powinno wolę swoją podporządkować woli Stwórcy. Ta jest cześć, której Bóg od nas przede wszystkim się domaga. Kto tej czci Bogu nie oddaje, odmawia Mu czegoś, do czego Bóg ma prawo, i wskutek tego zaciąga dług względem Boga. Ten dług stanowi winę grzechową. Dla jej zgładzenia musi grzesznik Bogu cześć, której Mu odmówił,

oddać; czyli musi za niesprawiedliwe ukrócenie czci zadośćuczynić. Kto tego zadośćuczynienia nie da, tego musi Bóg karać przez odjęcie mu z jego szczęścia w miarę tego, co sobie niesprawiedliwie przywłaszczył. Ponieważ ludzie sami nie mogli dać odpowiedniego zadośćuczynienia za swoje grzechy, przyjął Syn Boży naturę ludzką i przez śmierć swoją na krzyżu za grzechy całej ludzkości zadośćuczynił (36).

Wytłumaczenie to, co do najistotniejszej jego treści, uznali za słuszne i przyjęli, nie tylko najwybitniejsi teologowie, ale także najwyższa władza Kościoła. Św. Tomasz z Akwinu uzasadnia je z właściwą sobie jasnością i zwięzłością w następujący sposób: "Ten czyni właściwie zadość za zniewagę, kto ofiaruje obrażonemu coś, co ten równie lub więcej miłuje, niż nienawidzi zniewagę. Otóż Chrystus, cierpiąc z miłości i posłuszeństwa, ofiarował Bogu więcej niż wymagało naprawienie zniewagi, wyrządzonej Mu przez rodzaj ludzki, a to najpierw z powodu wielkiej miłości, z jakiej Chrystus cierpiał; po wtóre z powodu wartości życia oddanego dla zadośćuczynienia, które było życiem Boga-człowieka; po trzecie z powodu powszechności cierpienia i wielkości poniesionego bólu. Dlatego męka Chrystusa była nie tylko wystarczającym, ale przeobfitym zadośćuczynieniem za grzechy rodzaju ludzkiego" (37).

Podobnie jak u każdego człowieka nie tylko czynności czysto duchowe, ale też przez władze ciała wykonane należą do osoby, tak i u Chrystusa wszystkie czynności, czy to natury Boskiej, czy natury ludzkiej, należą do osoby Zbawiciela, mają zatem nieskończoną wartość. Dlatego mógł być właściwie każdy akt cnoty, ofiarowany przez Chrystusa za ludzkość, choć bez jakiegokolwiek cierpienia, wystarczyć dla wynagrodzenia za wszystkie grzechy. Lecz stosownie do odwiecznych planów Bożych, miał i chciał Chrystus w pełniejszy sposób zadośćuczynić; mianowicie przez przyjęcie na siebie kary należnej grzesznikom. Dlatego musiał On, jak sam wyznaje, cierpieć i na krzyżu umrzeć.

Już Izajasz, zwany Ewangelistą Starego Zakonu, określał cierpienia Mesjasza, oglądane w proroczym widzeniu, jako zastępcze, mówiąc: "On prawdziwie nasze choroby nosił i boleści nasze cierpiał. On zranion jest za nieprawości nasze, start jest za złości nasze" (38). W Nowym Zakonie pisze książe Apostołów w swym pierwszym liście: "Chrystus cierpiał za nas... który grzechu nie uczynił... który sam na ciele swym grzechy nasze poniósł na drzewo... którego sinością jesteście uleczeni" (39). Tę samą myśl, tylko w silniejszych jeszcze słowach, wyraża św. Paweł, gdy nazywając należną grzechom karę przekleństwem, mówi: "Chrystus wykupił nas od przekleństwa zakonu, stawszy się za nas przekleństwem; albowiem napisano jest: Przeklęty każdy, który wisi na drzewie" (40).

Dla zrozumienia tej tajemnicy krzyża, która Żydom była zgorszeniem, a poganom wydawała się niedorzecznością, jak świadczy Apostoł (41), niezbędnym jest uświadomienie sobie znaczenia cierpienia i kary.

Najbardziej znany i przez nikogo nie zaprzeczany jest wychowawczy cel kary, poprawa przekraczających prawo i odstraszenie innych. Lecz na tym bynajmniej nie wyczerpuje się doniosłość kary. Ona ma służyć także celowi wyrównania naruszonego porządku moralnego. Św. Tomasz z Akwinu pisząc o tej kwestii, wskazuje słusznie na zjawiska w przyrodzie, które codziennie naokoło siebie obserwować możemy, mianowicie, że każde naruszenie porządku fizycznego wywołuje reakcję sił ten porządek stanowiących, a to w miarę tego naruszenia, aż do przywrócenia zupełnej równowagi. Podobnie dzieje się i dzieć się musi w porządku moralnym; jedynie z tą różnicą, że tu przywrócenie porządku nie następuje samorzutnie, lecz musi być, odpowiednio do sposobu, w jaki nastąpiło naruszenie porządku – dziełem wolnej woli. Każdy kto przez grzech nadweręża moralny porządek, obowiązany i dłużen jest go naprawić, albo przez całkiem dobrowolne zadośćuczynienie, albo przynajmniej przez cierpliwe zniesienie nieuniknionego cierpienia. Kto tego nie uczyni, musi być przez stróża moralnego porządku, jak św. Tomasz dobitnie się wyraża, przygnieciony, i to w miarę swego zuchwałego wychylenia się z tego porządku. Takim przygnieceniem jest stosowna kara, ujmująca grzesznikowi z jego dóbr tyle, ile sobie niesprawiedliwie przywłaszczył (42). Bóg, który istniejący porządek moralny ustanowił według przedmiotowych praw, jest też najwyższym jego stróżem i musi nad jego zachowaniem i naprawą, o ile zostaje naruszony, czuwać; a zatem, w razie konieczności, ten porządek wszechmocą swoją przez odpowiednią karę przywrócić.

Gdy to sobie uprzytomnimy, gdy zważymy, że kara, którą Bóg według Pisma św. za grzechy naznacza i wymierza, jest wymaganiem sprawiedliwości i ma, poza względami pedagogicznymi, służyć wyrównaniu naruszonego porządku moralnego, łatwo zrozumiemy, jak Chrystus mógł na siebie przyjąć karę za grzechy ludzkie i za nie przez cierpienia swoje zadośćuczynić.

Wystarczy też choć pobieżnie przypomnieć sobie przebieg męki Zbawiciela według opisu Ewangelistów, aby się przekonać, jak cierpienie Chrystusa aż do śmierci na krzyżu włącznie, było wielce stosownym zadośćuczynieniem za ludzkie przewinienia.

Istotę grzechu stanowi nieposłuszeństwo; o tyle bowiem człowiek grzeszy, o ile świadomie przekracza przykazanie Boże. Źródłem zaś wszystkich grzechów jest według Pisma św. pycha. Przez pychę i zarozumiałość oraz pragnienie zrównania się z Bogiem i osiągnięcia zupełnej niezależności zostali pierwsi rodzice przywiezieni do przekroczenia Bożego zakazu. Otóż, spowodowane przez to naruszenie moralnego porządku naprawił Chrystus przez swoje dobrowolne najgłębsze upokorzenie i najdoskonalsze ofiarne posłuszeństwo; będąc Bogiem z istoty swej "równym Bogu, wyniszczył samego siebie", jak mówi Apostoł, "przyjął na się postać niewolnika... uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci, a śmierci krzyżowej" (43).

Ze względu na to, że grzech człowieka poczyni i, co do istoty swej, dokonywa się w duszy, w umyśle i woli, chciał Chrystus przede wszystkim przez wewnętrzne cierpienie zadośćuczynić. Dlatego poddał On się owym strasznym mękom duchowym, które Go, zanim dotknięty był przez rękę nieprzyjaciół, przypawiły o boleści konania i krwawy pot, spływający w grubych kroplach na ziemię.

Dla zadośćuczynienia za odwrócenie się grzeszników od Boga, pozbawiony był Chrystus w czasie swej męki wszelkiej wewnętrznej pociechy, o czym świadczą owe wstrząsające słowa żalostnej skargi: "Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" (44).

Dla odpokutowania zaś nieuporządkowanego zwracania się grzeszników do dóbr doczesnych, szukania w nich niegodziwej rozkoszy i zadowolenia, znosił Chrystus te straszne katusze, zadane Mu przez zawiść i okrucieństwo ludzkie, które uczyniły Go "mężem boleści" (45) i sprawiły, że na całym Jego ciele "od stóp do głowy nie było żadnego zdrowego miejsca" (46), że zawieszony był na drzewie hańby wśród dwóch złoczyńców, jako najgorszy z nich.

Wreszcie poniósł Chrystus dla naszego odkupienia śmierć wskutek niewypowiedzianych cierpień ciała i duszy, ponieważ śmierć była przez Boga naznaczona jako kara za grzech i sama w sobie jest najstosowniejszą karą za bunt, jaki w grzechu się zawiera. Albowiem grzesząc, powstaje człowiek przeciwko Najwyższemu Majestatowi Bożemu, usiłuje jakby Boga usunąć i wedle możliwości zniweczyć, żeby być całkiem niezależnym; więc dla wyrównania naruszonego przez to porządku moralnego, musi być grzesznik wniwecz obrócony, czyli śmiercią ukarany. Wydając się dobrowolnie na śmierć gwałtowną, na śmierć skazańca, "zmazał" Chrystus, jak mówi św. Paweł, "przeciwny nam cyrograf... całkiem go zniszczył, przybiwszy go do krzyża" (47).

Jeśli racjonalizm przeciwko takiemu wyjaśnieniu tajemnicy krzyża podnosi tę trudność, że według zasad sprawiedliwości powinien być ten tylko ukarany, kto zawinił, a nie ktoś inny, zupełnie niewinny, jakim był Chrystus, i że wobec tego męki i śmierci Chrystusa nie można uważać jako zadośćuczynienie za grzechy ludzkie, – to zarzut ten polega na podwójnym błędzie i niezrozumieniu rzeczy. Albowiem nigdy nauka katolicka nie przedstawiała niesprawiedliwego zasądzenia i ukrzyżowania Chrystusa jako zadośćuczynienia za nasze grzechy, lecz uznawała je zawsze za największą zbrodnię, która nie mogła się Bogu przenigdy podobać, którą jednak Bóg dopuścił w konsekwencji obdarzenia ludzi wolną wolą i skierował ku dobremu przez natchnienie Chrystusa taką miłością, że zadane sobie niesprawiedliwie cierpienia wraz ze śmiercią, dobrowolnie przyjął i ofiarował na zadośćuczynienie za grzechy ludzkie.

Przy tym nie należy na Chrystusa patrzeć jako na pojedynczą osobę, lecz jako na przedstawiciela i głowę ludzkości; albowiem według nauki objawionej, rozwiniętej szczególnie przez św. Pawła, trzeba cały rodzaj ludzki uważać jako jedną społeczność, jako jeden ogromny organizm. Głową tego organizmu jest Chrystus, a ciało i członki mają tworzyć wszyscy ludzie. Jak w naturalnym porządku głowa i członki tego samego organizmu należą do jednej osoby, tak też w porządku nadprzyrodzonym Chrystus jako głowa i wszyscy ludzie jako członki Jego mistycznego ciała są jakby jedną osobą mistyczną. Wskutek tego, jak np. według przykładu przytoczonego przez św. Tomasza, myśl poczęta w głowie lub czyn dokonany ręką może pożytek albo szkodę przynieść całemu organizmowi i całej osobie, podobnie mógł Chrystus jako głowa wszystkie członki swego mistycznego ciała odkupić, za wszystkie grzechy ludzkie zadośćuczynić (48).

Taki sposób odkupienia był tym bardziej stosowny, ponieważ Bóg na samym początku ekonomii zbawienia człowieka ustanowił na podobieństwo porządku naturalnego. Jak naturalne życie człowieka w swym początku i rozwoju zależy od innych ludzi a ostatecznie od pierwszego rodzica, tak podobnie miało być z życiem nadprzyrodzonym. Pierwszy człowiek otrzymał łaskę uświęcającą nie tylko dla siebie, ale dla całego rodzaju ludzkiego; wskutek tego przez jej utratę wtrącił nie tylko siebie samego, ale też całe potomstwo w nieszczęsną niewolę. Dla wybawienia z niej zesłał Bóg Syna swego jednorodzonego, aby przyjąwszy naturę naszą, jako drugi Adam i jako nowa głowa rodzaju ludzkiego nas odkupił przez swą z posłuszeństwa i miłości poniesioną śmierć.

Posiadając w najwyższym stopniu łaskę Bożą oraz czyniąc i cierpiąc wszystko z pobudki najdoskonalszej miłości, zjednął Chrystus sobie, a jako głowa rodzaju ludzkiego także całej ludzkości nieskończone zasługi i przez to wysłużył nam prawo do otrzymania z powrotem wszystkich nadprzyrodzonych darów, któreśmy wskutek grzechu utracili. Przez to właśnie stało się nasze odkupienie zupełnym i doskonałym; gdyż zostaliśmy nie tylko wyswobodzeni z kajdan niewoli, ale też przywrócenii do stanu nadprzyrodzonej wolności, jaką daje łaska poświęcająca wraz z prawem synostwa i dziedzictwa Bożego.

Chociaż Chrystus stosownie do odwiecznych planów Bożych dla naszego zbawienia poświęcił całe swoje życie ziemskie, trwające przeszło trzydzieści lat i stanowiące jedno nieprzerwane pasmo najwznioślejszych czynów i cierpień, to jednak Pismo św. odkupienie nasze przypisuje w szczególny sposób śmierci krzyżowej Jezusa. Czemu? Ponieważ śmierć ta była najuroczystszym i najdoskonalszym aktem ofiarnym, szczytem heroicznych cnót i cierpień Zbawiciela, a zarazem ich zakończeniem i ukoronowaniem zadośćuczynień i zasług, na których się nasze odkupienie opiera.

Wielokrotnie i z wielkim naciskiem podnosi też Pismo św., że Chrystus uczynił zadość za grzechy wszystkich ludzi i wszystkim wysłużył dostateczne i nawet obfite łaski do zbawienia. Pomijając inne znane teksty, czytamy w liście św. Pawła do Rzymian: "nie jako z grzechem, tak i z darem: bo jeśli przez grzech jednego umarło wielu, to łaska Boża i dar w łasce jednego człowieka, Jezusa Chrystusa, daleko obficiej spłynęły na mnóstwa... gdzie wezbrał grzech, tam tym obficiej wylała się łaska" (49).

\* \* \*

Umierając powiedział Chrystus "wykonało się". Słusznie mógł tak powiedzieć; albowiem wykonał do najdrobniejszych szczegółów wszystko, co Mu Ojciec Niebieski dla naszego odkupienia uczynić i wycierpieć polecił. Lecz czy dokonało się z tym rzeczywiste odkupienie ludzkości? Czy dokonało się ono przynajmniej w przeciągu dziewiętnastu wieków?

Gdy rozglądniemy się po świecie, gdy zatrzymamy wzrok nasz choćby nad tymi krajami, nad którymi już dawno zaświtało światło nauki Chrystusowej, czy widzimy tu wszystkich ludzi szczęśliwych, cieszących się prawdziwą wolnością? Czy nie widzimy wielu jęczących dotąd w niewoli grzechu, w niewoli ciała i szatana, który niekiedy odbiera formalny kult od kulturalnych ludzi? Czy nie

widzimy jak gigantyczne wysiłki ludzkie w szerokim zakresie wprost przeciwne wydają rezultaty? Jak przemyślnie wytworzone i nagromadzone bogactwa stają się powodem nędzy i głodu? Jak postęp wiedzy i techniki, zamiast dać ludzkości wolność, czyni jej dołę – właśnie ostatnimi czasy – coraz bardziej nieznośną i prawie, że rozpacziwą?

Przyczyny tego nie można się dopatrywać w nieużyteczności lub niewystarczalności odkupienia Chrystusowego; lecz tylko w braku należytego zeń korzystania, oraz w szukaniu wolności na fałszywych drogach.

Dzieło odkupienia, dokonane przez Chrystusa nie miało być w planie Bożym równoznaczne z naszym rzeczywistym zbawieniem. Do wiecznego szczęścia chce nas Bóg stosownie do naszej natury przywieść przy świadomym i dobrowolnym współdziałaniu z Jego łaską, pobudzającą i uzdalniającą nas do zwycięskiej walki z nieprzyjaciółmi naszego zbawienia. Zadośćuczynienie i zasługi swoje dał nam Chrystus jako nieskończony skarb, z którego we właściwy sposób korzystać trzeba, oraz jako lekarstwo nieomyślnej skuteczności, wymagające jednak właściwego stosowania i urządzenia całego życia według wskazań danych przez Zbawiciela słowem i przykładem. W miarę ukształtowania się na podobieństwo Chrystusa, odzyskuje każdy duchową wolność. Atoli całkowitej swobody i zupełnego pokoju nie możemy się spodziewać, dopóki pielgrzymujemy na tej ziemi z dala od Pana (50); albowiem jeszcze nie okazało się, czym będziemy, lecz wiemy, iż gdy się ukaże, podobni będziemy Panu (51). Wtenczas zniszczony będzie ostatni nieprzyjaciel naszej wolności, jakim jest śmierć (52). Albowiem Chrystus, który po swej śmierci chwalebnie zmartwychwstał, wskrzesi też nasze ciała i przemieni je według podobieństwa ciała jasności swej (53). Wtedy pełni radości wołać będziemy z Apostołem: "Gdzież jest o śmierci zwycięstwo twoje? Gdzież jest o śmierci oścień twój"? (54) Wtedy śmierć Chrystusa okaże się w całej pełni wiecznym odkupieniem ludzkości.

\* \* \*

Więc śmierć Chrystusa to najdonioślejsze zdarzenie w historii ludzkiej, a miejsce gdzie Zbawiciel umarł, ośrodkiem świata! Krzyż, na którym Chrystus skonał wśród ciemności, zalegających ziemię od południa do godziny trzeciej, stał się źródłem światła rozjaśniającego cały okrąg ziemi. Nadprzyrodzone promienie, stąd wychodzące, okazały już w dalekiej przeszłości zbawienną skuteczność, chroniąc od rozpacz, w niewolę zaprzędanych synów Adamowych. Wszyscy

którzy się zbawili, dostąpili zbawienia mocą łaski udzielonej im przez Boga ze względu na przewidziane zasługi Chrystusa, którego św. Jan z tego powodu nazywa Barankiem, zabitym od założenia świata (55). W Nim jedynie, i w Jego śmierci możliwe jest także obecnie i będzie w przyszłości – zbawienie. "Albowiem nie jest pod niebem inne imię dane ludziom, w którym byśmy mieli być zbawieni" (56). "Gdyż jeden jest pośrednik między Bogiem i ludźmi człowiek Chrystus Jezus: który samego siebie wydał na okup za wszystkich" (57).

Śmierć Chrystusa będzie także na wieki podstawą szczęścia wszystkich zbawionych. Św. Jan opisuje to szczęście w księdze swych objawień w następujący sposób: "I widziałem, a oto pośrodku stolicy... Baranek stojący jako zabity... i rzesza wielka, której nie mógł nikt przeliczyć, ze wszech narodów i pokoleń i ludzi i języków, stojących przed stolicą i obliczem Baranka, przyobleczonych w szaty białe a palmy w rękę ich. I wołali głosem wielkim mówiąc: Zbawienie Bogu naszemu, który siedzi na stolicy, i Barankowi". A na postawione sobie pytanie: "Ci którzy są obleczeni w szaty białe, którzyż są? i skąd przyszli?" dostaje odpowiedź: "Ci są, którzy przyszli z ucisku wielkiego, i omyli szaty swoje i wybielili je we Krwi Baranka. Dlatego są przed stolicą Boga i służą Mu we dnie i w nocy... a Baranek, który jest pośrodku stolicy, będzie ich rządził i prowadził ich do źródeł żywota, i otrze Bóg wszelką łzę z oczu ich... i oświecać ich będzie i królować będą na wieki wieków" (58).

*Ks. Alojzy Bukowski T. J.*

~~~~~

Artykuł z czasopisma: "Przegląd Powszechny". – Rok LI. Tom 202. Kwiecień – maj – czerwiec 1934. Kraków. DRUKARNIA "PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO", ss. 173-190.

Przypisy:

- (1) Jan. 11, 49-50.
- (2) Jan. 11, 53.
- (3) Mt. 1, 21.
- (4) Jan. 5, 14.
- (5) Jan. 8, 34. 36.
- (6) Łk. 4, 18-19.
- (7) Jan. 12, 31.

(8) Żyd. 2, 14-15.

(9) Św. Grzegorz Nazjanzeński, *Orat.* 45, 22, P. G. 36, 654; św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*, 3, 27, *Patrologia Graeca*, 94, 1095.

(10) Mt. 20, 28.

(11) I Piotr. 1, 18-19.

(12) I Kor. 6, 20; 7, 23.

(13) I Tym. 2, 6.

(14) Efez. 1, 7; Kol. 1, 14.

(15) Jan. 10, 17-18.

(16) Mt. 26, 53.

(17) Jan. 18, 6.

(18) Efez. 5, 2; Gal. 2, 20.

(19) Apok. 1, 5.

(20) Jan. 15, 13.

(21) Rzym. 5, 8-10.

(22) Jan. 10, 18.

(23) Jan. 18, 11.

(24) Jan. 14, 31.

(25) Izaj. 53, 7.

(26) Jan. 17, 19.

(27) Łk. 22, 19-20.

(28) Żyd. 5, 5.

(29) Żyd. 7, 26.

(30) Żyd. 9, 12; 10, 17.

(31) Ks. Kapł. 17, 11.

(32) Efez. 2, 13 n.

(33) Rzym. 5, 10.

- (34) Kol. 1, 19 n.
- (35) Żyd. 9, 15.
- (36) *Cur Deus homo?* I, 11, Migne, *Patrologia Latina*, 158, 376 ns.
- (37) S. Th., p. III, q. 48, a. 2.
- (38) Izaj. 53, 4-5.
- (39) I Piotr. 2, 21-24.
- (40) Gal. 3, 13.
- (41) I Kor. 1, 23.
- (42) S. Th., I-II, q. 87, a. 1. 6.
- (43) Filip. 2, 6-8.
- (44) Mt. 27, 46.
- (45) Izaj. 53, 3.
- (46) Izaj. 1, 6.
- (47) Kol. 2, 14.
- (48) S. Th., p. III, q. 49, a. 1.
- (49) Rzym. 5, 15-20.
- (50) II Kor. 5, 6.
- (51) I Jan. 3, 2.
- (52) I Kor. 15, 26.
- (53) Filip. 3, 21.
- (54) I Kor. 15, 55.
- (55) Apok. 13, 8.
- (56) Dz. Ap. 4, 12.
- (57) I Tym. 2, 5-6.
- (58) Apok. 5, 6; 7, 9-17; 22, 5.



Agnostycyzm

Ks. FRYDERYK KLIMKE SI

DOKTOR TEOLOGII I PROFESOR FILOZOFII NA PAPIESKIM UNIWERSYTECIE GREGORIAŃSKIM W RZYMIE

~~~~~

## I. Pius X o agnostycyzmie

Na czele wszystkich badań filozoficznych zawsze stała i stoi kwestia, po co człowiek żyje na ziemi, skąd jest świat cały i jaki cel jego. I w rzeczy samej, problem ten zawiera w sobie całą filozofię. "Nie ma żadnego problemu większego znaczenia", powiada Hume, "którego rozwiązanie nie byłoby zawarte w nauce o człowieku" (1). Podobnie wyraża się Fr. Paulsen: "Dla człowieka człowiek pozostanie na zawsze częścią rzeczywistości najważniejszą" (2). "Człowiecze! kim jesteś?", pyta Cathrein. "Skąd przychodzisz? Dokąd podążasz? Jaki jest cel i sens twego żywota?".

"Chętnie unosi się człowiek w dalekie krainy. Zwraca on pytający, badawczy wzrok ku niezmiernym światom gwiazd, odwiedza najdalsze kraje i strefy, przewraca skorupę ziemi i spuszcza się do głębin morskich, by zaspokoić swą żądzę wiedzy. Lecz słusznie można mu powiedzieć: patrz, w sercu twoim tkwią największe zagadnienia; ty sam jesteś treścią i osią wszelkich zagadnień świata!".

"Zajmującą i ważną może być rzeczą, zbadać przyrodę i ruchy ciał niebieskich, poznać ilość, rozwój i rodzaje chrząszczów, owadów i innych zwierząt uwijających się po ziemi, przeniknąć na wskroś prawa światła i elektryczności i odkrywać nowe środki komunikacji i oświetlenia: lecz nieskończenie ważniejszym dla nas jest pytanie, czym jest człowiek? jaki jest cel jego życia? jaki cel i koniec wszystkich jego walk i dążeń? Oto problem ze wszystkich problemów największy. Rozwiązanie wszelkich innych zagadnień, jakkolwiek ważnymi wydawać się mogą, ma przecież dla nas ludzi wartość tylko o tyle, o ile służy nam do stawania się mędrszymi, lepszymi, szlachetniejszymi i szczęśliwymi".

"Poznawaj siebie samego! γνωθι σεαυτόν! To polecenie delfijskiego Apolina uważano u starych Greków słusznie za pierwszy warunek wszelkiej prawdziwej mądrości" (3).

Jaką więc na to pytanie znajdziemy odpowiedź? Wielka część filozofów, nawet pogańskich, była przekonana, że tylko istnienie Boga osobistego, nieskończenie potężnego, mądrego i dobrego może dać zadawalającą odpowiedź na powyższe pytania. A wiara katolicka mówi nam to samo. Człowiek – tak uczyliśmy się już jako małe dzieci z katechizmu – człowiek stworzony jest w tym celu, aby poznał Boga, kochał Go, Jemu służył i przez to dostąpił wiecznej szczęśliwości.

Prawdziwe poznanie człowieka i życia ludzkiego zależy więc w zupełności od poznania Boga.

Lecz czy Boga można poznać? Czy możemy się z całą pewnością przekonać o tym, że Bóg istnieje i że jest Stwórcą oraz ostatecznym celem człowieka? Wszystko co poznajemy, jest przecież tylko to, co podpada pod nasze zmysły. Boga nie widzimy, nie słyszymy, nie smakujemy, nie dotykamy się. A rozum? Rozum nasz zdoła tylko pojąć i odkryć niektóre prawa rządzące zjawiskami przyrody, lecz jaką drogą mógłby się wznieść do poznania Boga istniejącego poza światem i ponad nim?

Oto trudność, jaką podnosili raz po raz filozofowie rozmaitych kierunków i w rozmaitych czasach. Już u starożytnych Greków i Rzymian, owszem już przy samym zmierzchu myśli ludzkiej na dalekim wschodzie odzywali się myśliciele twierdząc, że umysł ludzki żadną miarą poza świat widzialny dostać się, żadną miarą Boga poznać nie może. Różne były założenia, z których wychodzili, różne też sposoby uzasadnienia swego twierdzenia; ale wspólna wszystkim była ta myśl, że dla umysłu ludzkiego problem, czy Bóg istnieje, pozostaje na zawsze nierozwiązalny.

Znalazła się i techniczna nazwa dla tego kierunku. Th. H. Huxley doszedł na podstawie swoich studiów filozoficznych do przekonania, że są zagadnienia dla umysłu ludzkiego nierozwiązalne, że np. spór między teizmem i ateizmem nie da się dowodami załagodzić, że kwestia nieśmiertelności duszy ludzkiej na zawsze pozostanie nierozstrzygnięta. Takiemu usposobieniu filozoficznemu nadał więc nazwę agnostycyzmu (od *α privativum* i γνωσις wiedza, wiadomość) (4). Założone przez Huxleya w r. 1883 czasopismo "The agnostic annual" pracowało w celu rozpowszechnienia i dalszego uzasadnienia tego kierunku.

Zauważyć jednak należy, że Huxley nie kierował swego agnostycyzmu wprost przeciw teizmowi. Według niego agnostycyzm jest tylko metodą. *Agnosticism, in fact is not a creed but a method.* Metoda ta zaś polega z jednej strony na tym, byśmy się nie oglądali na zdanie innych, lecz własnym rozumem usiłowali dojść do poznania rzeczy, z drugiej strony na tym, byśmy uznali za niezbłą prawdę tylko to, co się opiera na ścisłych, niezachwianych dowodach. Dopiero później wyraz agnostycyzm otrzymał inne, dziś powszechne znaczenie.

Zasady agnostycyzmu współczesnego tkwią już w początkach nowożytnego idealizmu, odkąd Kartezjusz wypowiedział hasło idealistyczne (5), a odkąd Locke, Berkeley, Hume i Kant teorię idealistyczną obszernie rozwinęli. Teoriopoznawczy idealizm doszedł bowiem do przekonania, że umysł ludzki poznaje tylko zewnętrzną, fenomenalną stronę świata, że do istoty rzeczy, do poznania "bytu w sobie" dotrzeć żadną miarą nie zdoła, i że wszelkie poznanie jest tylko kombinacją i ewolucją prostych czuć i wrażeń, jakie odbieramy od świata zewnętrznego.

Konieczną konsekwencją teoriopoznawczego idealizmu, który się w ten sposób ściśle połączył z pozytywizmem, było twierdzenie, że rozum ludzki do poznania Boga dojść nie może. Descartes, Locke, Berkeley byli wprawdzie jeszcze mocno przekonani o istnieniu Boga, lecz przekonanie to było raczej owocem wiary i odziedziczonych poglądów, aniżeli logicznym wnioskiem z ich teoriopoznawczych założeń. Hume już otwarcie wyraża swe wątpliwości o istnieniu Boga, a Kant wyraźnie twierdzi, że wszelkie tak zwane dowody na istnienie Boga są czystymi sofizmatami.

W miarę jak się między uczonymi rozszerzył idealizm, fenomenalizm i pozytywizm wszelkich odcieni, rozszerzył się także agnostycyzm. Dziś olbrzymia większość uczonych niekatolickich zalicza się, jeżeli nie są otwartymi ateistami, do obozu agnostyków; a zdarzają się nawet wykształceni katolicy, którzy twierdzą, że drogą rozumowania do poznania Boga dojść nie możemy, że Bóg może być jedynie przedmiotem wiary i uczucia, ale nie wiedzy i logicznego rozumowania. Według ich przekonania źródłem poznania Boga jest więc uczucie, pewna potrzeba religijna prowadząca do utworzenia sobie pojęcia Boga, które atoli jest czysto subiektywnym.

Wobec tego dziwić się nie można, że i wiara gorąca i głęboka, wiara pełna czynów prawdziwie katolickich w świecie dzisiejszych uczonych i w ogóle sfer

wykształconych coraz bardziej zanika. Jasne, rozumowe poznanie istnienia Boga jest niezbędną podwaliną wiary i religii; bez tego fundamentu religia i wiara będzie chwiejna, niejasna, mglista, narażona na obojętność, lekceważenie lub nawet na wzgardę. I dlatego niezmiernie trafną jest uwaga Ojca św. Piusa X w encyklice o naukach modernizmu, kiedy na samym początku zwraca uwagę na agnostycyzm dzisiejszej filozofii i teologii, jako na korzeń filozoficzny, z którego, niby bujne latorośle, wyrastają najrozmaitsze błędne nauki w samym zakresie teologii.

Ojciec św. powiada tu:

"Ażeby więc zacząć od filozofa, moderniści głoszą jako fundament swej filozofii religii naukę, która się powszechnie agnostycyzmem zowie. Rozum ludzki jest szczelnie zamknięty w kole zjawisk, to jest rzeczy widzialnych, i nie ma ani możliwości ani prawa przekroczenia swych granic; zatem nie jest także w stanie wznieść się aż do Boga, i nawet za pośrednictwem stworzeń nie zdoła poznać Jego istnienia. Oto ich nauka; z niej wypływa podwójny wniosek: że Bóg bynajmniej nie jest właściwym przedmiotem filozofii, i że Bóg nie jest osobistością historyczną".

Jeżeli zatem w niniejszej pracy zamierzamy podać analizę i krytykę współczesnego agnostycyzmu, to chcielibyśmy zarazem do owych krótkich, a tak pełnych w treść i znaczenie słów Ojca św. dać komentarz historyczno-filozoficzny. Analiza agnostycyzmu jest tym aktualniejszą i potrzebniejszą dlatego, że choć podobne przekonania niezmiernie się szerzą, jednak rzadko kiedy spotkać można gruntowny i prawdziwie naukowy rozbiór podobnych kwestii. Jedni – jak popularni apologetycy – pozbywają się zarzutów agnostycyzmu w sposób zbyt powierzchowny i dorywczy; inni zaś – jak podręczniki filozoficzne – zadowolają się kreśleniem zasadniczych kwestii z teorii poznania i metafizyki, zostawiając samodzielności czytelnika rozwiązanie nadarzających się raz po raz trudności. Atoli, jak pierwsi za niskie mają wyobrażenie o zdolności krytycznej i wykształceniu czytającej publiczności, tak drudzy stawiają zbyt wygórowane żądania. Nie każdy posiada taką dokładną znajomość filozofii lub ma tyle czasu i ochoty, by ze słabo nieraz zarysowanych podstaw filozoficznych sam mógł wyciągnąć wszystkie wnioski wypływające z nich w logicznym porządku, i w sposób zadowolający odpowiedzieć sobie na napotymane zarzuty. Dlatego obszerniejsze omówienie fałszywych prądów, z którymi się dziś zresztą niemal każdy chcąc nie chcąc styka, uważamy za nagłą potrzebę, za jedno z pierwszorzędných zadań naszych uczonych katolickich. A ponieważ rozwiązanie problemu, czy istnieje Bóg, łączy się ściśle z każdorazową teorią poznania, więc nie wystarczy w ogóle wykazać

niedorzeczności przeciwnych twierdzeń, nie wystarczy nawet dać pozytywne dowody na własne twierdzenie, lecz należy zejść na pole teorii poznania i tu na podstawie gruntownych studiów wykazać prawdziwe i jedynie możliwe podwaliny naszego poznania, oraz błędy różnych innych teorii. Tak jedynie możemy się spodziewać, że – o ile to na polu naukowym jest możliwe – przyczynimy się do wykorzenia różnych fałszywych przekonań.

W ogóle wydaje się nam, jakoby filozofowie i uczeni katolicy za mało się zajmowali naukowym rozbiorem i gruntowną oceną współczesnych prądów. Jeżeli bowiem rozumowe poznanie Boga jest niezbędne *praeambulum fidei*, a jeżeli do tego naukowego poznania Boga może nas doprowadzić tylko filozofia, to jasną jest rzeczą, że ów fundament wiary będzie tym silniejszy, im ściślejsze jest badanie filozoficzne, im sumienniejsza analiza dowodów, im skuteczniejszy rozbiór krytyczny przeciwnych twierdzeń. Zresztą – nie zapominajmy i o tym – filozofia jest jedynym gruntem, jaki z przeciwnikami wiary, ateistami, panteistami i agnostykami wszelkich odcieni jest nam wspólny. Ponieważ przeciwnicy uznają tylko naturalną zdolność poznawczą i rzeczywistość zjawisk empirycznych, więc i naszym jest zadaniem, wypływającym z głównego przykazania miłości, zejść wraz z nimi na arenę naturalnego rozumu i siekiere przyłożyć do samych korzeni.

## **II. Główne kierunki współczesnego agnostycyzmu**

Przypatrując się głównym formom agnostycyzmu przekonamy się, że gdy jedne przeważnie się ograniczają na pole praktyczne, nie usiłując nawet ująć swych zasad w jedną systematyczną całość, inne za to na podstawie naukowej zamierzają wykazać słuszność swych wywodów i zapatrywań. Lecz i tu nie wszyscy trzymają się przewodniej myśli z jednakową konsekwencją. Są filozofowie, co tylko w pewnych warunkach, w pewnych bardziej drażliwych kwestiach okazują się zwolennikami agnostycyzmu; są tacy, którzy wprawdzie przyznają się do wniosków agnostycyzmu, ale w zasadzie przyjmują metafizykę jako możliwą; są wreszcie tacy co wszelką metafizykę odrzucają jako niedorzeczną, dowolną fantazję, jako antropomorfistyczne marzenie i na całej linii, z całą konsekwencją swych zasad bronią. Stąd różne kierunki i odcienia agnostycyzmu, które wypadnie choć krótko naszkicować.

Na pierwszym miejscu wspomnieć należy agnostycyzm praktyczny, który w życiu praktycznym przejawia się. Płyynie on stąd, że przekonania religijne są słabe i chwiejne i stąd nie mogą mieć wpływu decydującego na życie – albo, co gorsza,

płyńcie z podwójnej miary, mocą której inną drogą idą przekonania, a inną życie. Rzecz jest zbyt oczywista, by ją bliżej objaśniać trzeba – spieszy nam się nadto do właściwej naszej kwestii, do agnostycyzmu teoretycznego.

### **1. Agnostycyzm (teoretyczny) okolicznościowy**

Są filozofowie, którzy wszystkie inne kwestie, nawet najbardziej metafizyczne, kategorycznie, z absolutnym dogmatyzmem rozstrzygają, a tylko w tej jednej kwestii istnienia Boga tak się zachowują, jakoby nic zgoła o niej nie wiedzieli. Są i tacy, co kilku wzgardliwymi słowami przechodzą nad nią do porządku dziennego.

Do nich trzeba przede wszystkim zaliczyć wszelkiego rodzaju materialistów. I tak, powiada Büchner, że kwestia o istocie i początku świata nie należy wcale do zakresu naukowych badań. Przyrodnik zna – według niego – tylko ciała i własności ciał; co poza tym jest, nazywa on transcendencją, a transcendencję uważa jako obłąd ludzkiego umysłu (6). Feuerbach powiada, że tylko przedmiot zmysłów jest prawdziwy, że więc prawda, rzeczywistość i świat zmysłowy jest jedno i to samo. Podobnie wyraża się C. Vogt. Według niego granica zmysłowego doświadczenia jest zarazem granicą myślenia (7). A Moleschott powiada, że prócz stosunku ciał do naszych zmysłów niczego poznać nie możemy, że więc wszelkie poznanie jest zmysłowe (8).

I w rzeczy samej przyznać Büchnerowi należy, że ma pewną słuszność w swoim twierdzeniu. Kwestia istnienia Boga nie należy do zakresu jego wiedzy i nauki, widzącej tam granicę ludzkiej myśli, gdzie się kończy zdolność poznania zmysłowego. Lecz poza i ponad zmysłami panuje rozum, który na każdym kroku przekracza granice poznania zmysłowego. Później pokaże się, że nawet tzw. doświadczenie zmysłowe i wraz z nim nauki empiryczne byłyby zgoła niemożliwymi, gdyby poznanie nasze ograniczało się na samym poznaniu zmysłowym. Toteż zdrowy rozum ludzki nigdy nie przestanie stawiać sobie podobnych pytań, jak: skąd ten świat i w nim człowiek? Można też zupełnie słusznie twierdzić, że prace nauk specjalnych ostatecznie niczym innym nie są jak szczeblami do rozwiązania tych ostatecznych i najważniejszych zagadnień.

Nieco ostrożniej jak dawni materialisci wyraża się Haeckel. Przy całym dogmatyzmie, z jakim najtrudniejsze kwestie rozstrzyga, przy wszelkiej pewności i śmiałości, z jaką nam daje swoje rozwiązanie najgłębszych zagadnień świata (9): na końcu swej pracy przecież i on przyznaje, iż jesteśmy niezdolni do poznania właściwej istoty rzeczy, do poznania "bytu w sobie" (10). A powodem do tego, dla

Haeckla nieco przykrego wyznania jest to, że i on zna tylko poznanie zmysłowe. "Wszelkie poznanie prawdy", powiada (11), "opiera się na dwóch różnych, ale ściśle ze sobą połączonych grupach funkcji fizjologicznych człowieka; po pierwsze na wrażeniu (*Empfindung*) przedmiotów za pomocą czynności zmysłów, a po drugie na połączeniu otrzymanych w ten sposób wrażeń przez asocjację we wyobrażenie (*Vorstellung*) w podmiocie". Czynność zmysłowa człowieka jest zasadniczym punktem wyjścia wszelkiego poznania (*der erste Ausgangspunkt aller Erkenntnis*). Badania zaś porównawczo-fizjologiczne wykazały, że nasze poznanie zmysłowe jest ograniczone tak pod względem ilościowym, jak pod względem jakościowym. Inne bowiem zwierzęta mają nieraz zmysły o wiele doskonalej rozwinięte aniżeli człowiek; a są zwierzęta mające zmysły zupełnie różne od zmysłów człowieka, którymi zatem inne jeszcze własności ciał poznać mogą. Za pomocą naszych zmysłów możemy więc zawsze tylko część tych własności poznać, jakie przedmioty świata zewnętrznego posiadają. A i to częściowe poznanie nawet jest niezupełne, gdyż zmysły nasze są niedoskonałe i gdyż nerwy zmysłów, jako tłumacze udzielają mózgowi tylko tłumaczenie otrzymanych wrażeń (12). Ale wobec tej niedoskonałości nie powinniśmy zapominać o tym, że zmysły i mózg są najcenniejszym darem przyrody. Albowiem zupełnie słusznie powiada Albrecht Rau: "Wszelka nauka jest ostatecznie poznaniem zmysłowym" i również słusznie wyraża się Feuerbach, że wszystkie filozofie, religie, instytucje sprzeczne ze zasadą zmysłowości są nie tylko błędne, ale nawet przewrotne (*grundverderblich*) (13).

Nic więc dziwnego, jeżeli Haeckel wszystkie zagadnienia głębsze odsuwa jako niedorzeczne. Lecz ostatecznie pokazuje się, że i Haeckel nie potrafi rozwiązać wszystkich zagadnień; co mu się jedynie udało, było sprowadzenie wszystkich problematów do jednego obejmującego wszystko problemu, do "problemu substancji" (*Substanz-Problem*). "Czym więc jest właściwie", pyta się Haeckel, "w najgłębszej istocie ten wszechpotężny cud świata, który realistyczny przyrodnik sławi jako przyrodę lub *Universum*, idealistyczny filozof jako substancję czyli *Kosmos*, pobożny wierny jako Stwórcę lub Boga? Czy możemy dzisiaj powiedzieć, że ów przedziwny postęp naszej współczesnej kosmologii rozwiązał owo «zagadnienie substancji» (*Substanz-Rätsel*) lub choćby znacznie przybliżył jego rozwiązanie?".

I co odpowiada na to ten sam Haeckel, który przedtem twierdził, że jego teoria substancji rozwiązuje wszystkie, i największe zagadnienia, że odkrywa i najgłębsze tajemnice przyrody?

"Przyznajemy z góry, że wewnętrznej istocie przyrody dzisiaj może jeszcze tak samo jesteśmy obcymi i że jej tak samo nie rozumiemy jak Anaximander i Empedokles przed 2400 laty, jak Spinoza i Newton przed 200 laty, jak Kant i Goethe przed 100 laty. Owszem musimy nawet przyznać, że owa właściwa istota substancji staje się nam coraz dziwniejszą i bardziej zagadkową, im głębiej wnikamy w poznanie jej przymiotów, materii i energii, im gruntowniej poznajemy jej niezliczone formy zjawiskowe oraz ich rozwój. Co jako «być w sobie» mieści się poza własnościami poznawalnymi, tego i dzisiaj jeszcze nie wiemy. Ale co nas owa mistyczna «rzecz w sobie» w ogóle obchodzi, jeżeli nie posiadamy żadnych środków do jej poznania, jeżeli nawet nie wiemy jasno, czy istnieje lub nie? Zostawmy zatem bezowocne spekulacje o tym idealnym straszidło «czystym metafizykom» i cieszymy się natomiast jako «prawdziwi fizycy» olbrzymimi realnymi postępami, do jakich nasza monistyczna filozofia przyrody w rzeczy samej dotarła" (14).

Oto klasyczny wzór agnostycyzmu "okolicznościowego". Haeckel wraca ostatecznie na to samo stanowisko, na którym się Büchner znajduje, kiedy pytanie o ostatecznej przyczynie świata wprost wyklucza z dziedziny wiedzy i poznania ludzkiego. A przecież na tej samej stronicy, na której Haeckel przyznaje, że o istocie "przyrody" lub "Boga" nic nie wie, i na której postanawia ograniczyć się do samych badań przyrodniczych, na tej samej stronicy nie waha się druzgotać starego poglądu idealnego dualizmu (*Ideal-Dualismus*), przyjmującego istnienie Boga i postawić na tronie ludzkości swój "monizm realny" jako jedynie prawdziwy pogląd na świat!

Prócz materialistów można by do agnostycyzmu okolicznościowego zaliczyć także cały szereg filozofów idealistycznych i spirytualistycznych, którzy wprawdzie udowadniają, że istotą świata musi być jakieś jestestwo duchowe, którzy się jednak wzdragają wyciągnąć ze swoich przesłanek ostateczne wnioski. Tacy filozofowie zasługują na nazwę agnostyków dyplomatycznych, gdyż jak przezorni dyplomaci nie chcą zerwać z żadną partią. Są i tacy, co w pewnych okolicznościach otwarcie przyznają się do ateizmu lub panteizmu, a w innych znowu warunkach zasłaniają się płaszczem głębokiej niewiadomości.

Jako przykład takiego agnostycyzmu okolicznościowego, dyplomatycznego z obozu idealistów przytoczę Fryderyka Paulsena. W swoim "Wstępie do filozofii" okazuje się Paulsen zwolennikiem monizmu idealistycznego. Lecz Paulsen zastrzega się wyraźnie, iż nie zamierza wcale podać dowodów na swoją tezę, które

by mogły rozum zmusić do jej przyjęcia (15). "O co jedynie chodzić może, jest to, by pokazać, że ten, który uważnie, z otwartym sercem idzie za wskazówkami rzeczy, i bez przesądów poddaje się wrażeniu rzeczywistości, do takich ostatecznych myśli dochodzi". Tak więc nie trzeźwo ważący wszystko i badający rozum, ale wrażliwe, poetyczne czucie ma być najwyższą powagą, która w kwestiach o istocie i przyczynie rzeczywistości powinna rozstrzygać! Lecz czy to jest zadaniem metafizyki, do subiektywnych, według indywidualności odmiennych wymagań się stosując tworzyć obrazy fantazji, które następnie człowiek obiektywuje i uważa za rzeczywistość? Filozofia powinna przeciwnie i w ostatnich kwestiach metafizycznych badać, jaką jest rzeczywistość sama w sobie, a nie jaką my ją sobie mieć życzymy.

Wreszcie powiada Paulsen ze względu na owe ostatnie pytania: "Nie zdołamy zgoła poznać świata nadczłowieczego, nasze poznanie nie przekracza granic naszego doświadczenia: Boga poznać znaczyłoby Bogiem być. Lecz niemądrą zdaje się być rzeczą powiedzieć, iż dlatego, że oko nasze tak daleko nie sięga, nic tam nie ma. Dogmatyczna negacja jest niemniejszą zarozumiałością, jak dogmatyzm pozytywny. Ze czcią stanąć przed Nieskończonym i Niezglębionym, Źródłem i celem wszelkiego życia i bytu, to jest co człowiekowi przystoi" (16). I tu przytacza Paulsen wiersz Rückerta:

Ein Vorhang hängt vorm Heiligtume  
Gestickt mit bunten Bildern  
Von Tier und Pflanze, Stern und Blume,  
Die Gottes Grösse schildern.  
Die Andacht knieet anzubeten  
Vor diesen reichen Falten,  
Ein Lichtstrahl hinter den Tapeten  
Verkläret die Gestalten.  
Ich neige mich zum tiefsten Saume,  
Und küss' ihn nur mit Beben;  
Mir fällt nicht ein im kühnsten Traume,  
Den Vorhang wegzuheben (17).

Słowa Paulsena powyżej przytoczone mogą się niejednemu czytelnikowi wydawać jako nader trafne i prawdziwe, wyrażające w delikatny sposób pokorne uczucie czci dla tajemnic Bożych. I zaiste, jest to rzeczą zupełnie prawdziwą, że ostatecznej przyczyny świata nie poznajemy w zupełności i że jej nigdy w zupełności nie poznamy; i również prawdziwym jest, że nędzne, skończone, niedoskonałe stworzenie, jak człowiek, jest niezdolnym do pojmosowania całej nieskończoności, prawdy i mocy Bożej, że tylko sam Bóg siebie w zupełności pojąć i zrozumieć zdoła. To wszystko jest głęboką prawdą; i zarozumiałością byłoby, gdybyśmy chcieli naszym słabym światłem rozumu oświetlić wszystkie tajemnice przyrody i życia.

Lecz w ustach Paulsena powyższe słowa mają inne zgoła znaczenie. Według Paulsena nie ma bowiem nieskończonego, wszechpotężnego, osobistego Boga, niezależnego i nieograniczonego Pana i Stwórcy całego świata empirycznego, jako też naszego umysłu poznającego. Według Paulsena cały świat jest sam owym jedynym absolutnym jestestwem (18), które tylko jeszcze ze względu na tradycję i delikatne sumienie niektórych czytelników nazywa Bogiem. I my ludzie wchodzimy w skład Absolutu; nasz rozum jest istotną częścią rozumu Bożego; nasza wola jest drobną partykulą wszechpotężnej Bożej woli. Uznając zatem skończoną zdolność naszego poznania sprzeciwia się Paulsen swojemu pogładowi monistycznemu; doświadczenie zmusza go tu do wyznania wywracającego jego własne podwaliny. Albowiem istotna ograniczoność i zależność części przenosi się także na całość obejmującą te części; i tą drogą staje się rzeczą niemożliwą, pojęcie Absolutu uwolnić od skończoności, zależności i niedoskonałości. W powyższych słowach, jak w ogóle w całym "Wstępie" nadaje sobie Paulsen pozory, jak gdyby stał na gruncie teistycznym, chrześcijańskim. Lecz jest to tylko maska mająca zakryć monizm naturalistyczny w oczach mniej doświadczonych czytelników. Jak prawdziwą i wzniosłą jest pokorna cześć dla Boga w teizmie, tak obłudną i niedorzeczną staje się w każdym systemie monistycznym i panteistycznym.

## **2. Agnostycyzm właściwy czyli systematyczny**

Do tej kategorii zaliczamy wszystkich filozofów, którzy na podstawie pewnej teorii poznania logicznie dochodzą do wniosku, że o bycie w sobie, o Bogu, nic wiedzieć nie możemy. Z tych jedni przyjmują jeszcze metafizykę jako możliwą, nawet jako konieczną naukę i stanowią kierunek bardziej umiarkowany. Inni odrzucają metafizykę i uznają tylko doświadczenie, empirię jako jedyny fundament wiedzy. Jest to kierunek ametafizyczny, empiryczny; do niego należy przede

wszystkim sceptycyzm i pozytywizm. Inni wreszcie nie tylko odrzucają metafizykę, ale utrzymują nawet, że już to doświadczenie, na którym się pozytywizm rzekomo opiera, zawiera w sobie dużo naleciałości metafizycznych. Z tych przymieszek należy doświadczenie jak najściślej oczyścić; tak dojdziemy do tak zwanego "czystego" doświadczenia i na tym dopiero można się oprzeć, jako na niezachwianym, jedynie pewnym fundamencie. Ten ostatni kierunek jest zatem zupełnie skrajny czyli bezwzględny; jest on nie tylko ametafizyczny, ale w zupełności antymetafizyczny. Do tego kierunku należy współczesny immanentyzm i empiriokrytycyzm.

Trzy te główne kierunki agnostycyzmu systematycznego wypadnie z osobna dokładniej określić.

### **a) Agnostycyzm umiarkowany**

(metafizyczny)

Tu należy wspomnieć o kilku wybitniejszych myślicielach, jakimi są np. Liebmann, Höffding, Wundt i inni.

Że Otto Liebmann nie odrzuca metafizyki, każdy się przekonać może, kto przeczyta jego *Klimax der Theorien* lub *Analysis der Wirklichkeit*. *Analysis der Wirklichkeit* jest książką nader zajmującą i uwagi godną, podającą mnóstwo nowych i trafnych spostrzeżeń, książką, która nie chce uczyć dogmatycznie, ale raczej do samodzielnego myślenia pobudzić, która zagadnień i trudności nie usuwa, ale je w jaśniejszym przedstawia świetle.

Jakkolwiek Liebmann we wypowiedzeniu ostatnich myśli swoich jest nader ostrożny, przecież i on widzi się zmuszony do przyjęcia jednej ostatecznej zasady świata; wystarczy przeczytać rozdziały: *Aphorismen zur Kosmogonie*, *Gehirn und Geist*, a zwłaszcza *Die Einheit der Natur*. Przy tym wszystkim zdaje się jednak, że się skłania do poglądu agnostycznego, jakoby ostatnie pytania o naturze i przyczynie bytu były dla umysłu ludzkiego nierozwiązalne. Już w "Prolegomena" czytamy o "istotnej ograniczoności ludzkiego rozumu" i o "historycznym doświadczeniu", które wykazało, że żaden system filozoficzny dotąd nie odniósł ostatecznego zwycięstwa. Jak według przekonania przeważnej części geologów górnik tylko do najwyższej warstwy planety dostać się może, podczas gdy jądro ziemi ognistopłynne pozostaje dla człowieka nieprzystępne, tak samo, według Liebmann (19), badanie ludzkie nad zagadnieniami filozofii może wprawdzie dotrzeć do

pewnej głębokości, jądro jednak, centrum świata, istota rzeczy, *Natura naturans* z powodu zbyt wysokiej temperatury raz na zawsze pozostaje niedostępne dla naszej konstytucji umysłowej. A na końcu swych badań o jedności w przyrodzie powiada: "Pojęcie jednolitej zasady prawidłowości w przyrodzie i panującej w wszechświecie logiki faktów, więc pojęcie owej *Natura naturans*, wytrzymało próbę wobec krytycznego rozumu i przedstawia się nam jako dokładne pojęcie graniczne. Atoli to pojęcie jest dla naszego poznania naukowego pojęciem zagadkowo ciemnym, nawet pojęciem beztreściowym; pozostawia bowiem szeroką swobodę dla twórczej fantazji, dla dogmatycznej spekulacji jako też dla religijnych potrzeb serca ludzkiego, i może być napełnione najrozmaitszymi wytworami myśli. Albowiem głęboko ukryta, wewnętrzna istota rzeczy zawiera w sobie metafizyczną rację fizycznej prawidłowości, wszelkiego bytu i stawania się. Lecz przyroda jest niemą; ona milczy. Każde określone zdanie w tym względzie można nazwać tylko przypuszczeniem, hipotezą, subiektywnym poglądem, mniemaniem i wiarą; tytułu do nazwy wiedzy rościć sobie nie może".

Lecz czy w rzeczy samej jest to rzeczą dla umysłu ludzkiego niemożliwą poznać, czy świat posiada sam w sobie bezwzględną, dostateczną rację swego bytu i swej prawidłowości, lub czy też jest on dziełem wszechpotężnego, wszechmądryego Stwórcy? Czy jesteśmy niezdolni do rozstrzygnięcia kwestii, czy człowiek jest tylko wypadkową mechaniczno-biologicznej, bezwzględnej ewolucji, lub czy otrzymał swój byt od pozaświatowego, osobistego Boga w tym celu, aby spełnił wyznaczone mu zadanie, dążył do ściśle określonej mety? W naszym postępowaniu praktycznym musimy się chcąc nie chcąc zdecydować na jeden lub drugi pogląd, lecz jak się sprawy nasze obrócą, jeżeliśmy się w tym wyborze omylili? Rzeczywistość jest koniecznie taką lub inną; świat musi być albo bezwzględny i sam sobie wystarczający, albo względny i stworzony: czy właśnie ten punkt, od którego cały sens, cała wartość naszego życia i każdej czynności naszej codziennej w zupełności zależy, miałby być ukryty przed okiem naszego umysłu?

Do podobnego poglądu skłania się także J. Volkelt. J. Volkelt także broni nie tylko możliwości, ale nawet konieczności metafizyki (20). Ale metafizyka pozostanie, według niego, na zawsze nauką czysto hipotetyczną; jej zadaniem jest dyskusja rozmaitych możliwości logicznych w tym celu, by dojść wreszcie do hipotez najbardziej logicznych, najbardziej zadowalających; ściśle udowodnić swych tez nie potrafi (21). We wszystkich kwestiach uważanych zawsze za najważniejsze, kwestie

metafizyczne, np. czy zasada świata jest duchową lub nie, czy jest światu immanentną lub transcendentną, czy należy ją bliżej określić jako rozum lub jako wolę, jaki jest jej stosunek do dobra i zła w świecie, rozum ludzki dochodzi do pewnych niezrozumiałości niedających się żadną miarą usunąć. Tu może co najwyżej jeszcze poznać, czy te sprzeczności końcowe, te czynniki supraracjonalne i irracjonalne, są tylko wyrazem subiektywnej granicy naszej zdolności umysłowej, lub czy tu chodzi o sprzeczność w ścisłym znaczeniu logiczną, o pozapodmiotową niemożliwość myślenia (*transsubjektive Denkmöglichkeit*) (22). Hipotezy metafizyczne są więc tylko postulatami, drogowskazami do prawdy; możemy się na tej drodze do prawdy coraz dalej posuwać, ale dojść do celu nie możemy nigdy.

Inny filozof; który się w kwestii o istocie bytu przyznaje do agnostycyzmu, jest Harald Höffding. Raz po raz porusza duński filozof pytanie, jak się ostatecznie na istotę i zasadę świata zapatrywać mamy, i czy w ogóle posiadamy środki do rozwiązania tej kwestii. W jego "Problemach filozoficznych" należy ta kwestia, czy i o ile do jednolitego światopoglądu, do jednej ostatecznej całości dojść możemy, do najważniejszych (23). Höffding zwraca najpierw uwagę na czynniki podmiotowe zmuszające nas niejako do ujmowania w jedną całość danych sporadycznie rozrzuconych (24). Wymienia pobudki tak teoretyczne jak praktyczne, skłaniające człowieka do posuwania się w zrozumieniu rzeczywistości aż do ostatnich granic, do osiągnięcia doskonałej harmonii wszystkich doświadczeń, do poznawania ciągłej całości, około której by się wszystkie specjalne dziedziny empiryczne według swoich własnych praw grupowały (25).

Przy bliższym atoli badaniu dochodzi Höffding do wniosku, że tak pod względem formalnym jak pod względem realnym następują się nieprzezwyciężone trudności, tak że taki jednolity, ostateczny światopogląd staje się niemożliwym a nawet sprzecznym ze sobą. Jeżeli bowiem głębiej wnikniemy w naturę i działalność naszego poznania, przekonamy się, że to poznanie zawsze tylko w zestawianiu i porównywaniu się objawia. Żeby więc otrzymać cały obraz (*Totalbild*) rzeczywistości, któryby był przedmiotem doskonałego poznania, musielibyśmy go porównać z czymś innym od niego odrębnym. Gdyby jednak jeszcze coś od niego odrębnego istniało, obraz ten tym samym nie byłby obrazem całości! Prócz tego nie znamy żadnej dziedziny empirycznej zupełnie wyczerpująco; zawsze powstają nowe doświadczenia i nowe zagadki; a byt sam nie jest jeszcze skończony, zamknięty, czego już ciągły rozwój własnego poznania naszego, należącego przecież także do tego bytu, dostatecznie dowodzi. Tak

dochodzimy do wniosku, że postulat ostatecznego rozwiązania problemu ontologicznego doprowadza pod względem formalnym do wewnętrznej sprzeczności.

A jeżeli się temu problematowi przypatrzymy pod względem realnym, zobaczymy nowe piętrzące się trudności. W badaniach kosmologicznych, jak w ogóle w badaniach metafizycznych, chodzi o poznanie właściwej istoty bytu. Ponieważ jednak dla rozwiązania tego zagadnienia, jak w ogóle wszędzie, musimy wyjść z bezpośredniego doświadczenia, więc każda próba rozwiązania tej kwestii opiera się koniecznie na analogii. Wprawdzie w obrębie nauk empirycznych analogia ma niezmiernie znaczenie zwłaszcza dlatego, że otrzymane tą drogą konkluzje następnie samym doświadczeniem uzasadnić i sprawdzić można, lecz w zagadnieniach metafizycznych zachodzi istotna różnica. Tu nie służy jedna dziedzina bytu do wyjaśnienia innej dziedziny, lecz pojęcia wzięte z jakiejś poszczególnej dziedziny bytu mają służyć do wyrażania i określenia bytu jako całości. Lecz podobne symbolizowanie nie może tu mieć tego samego znaczenia, jak w dziedzinach specjalnych, "nie da się bowiem z całą konsekwencją przeprowadzić, nie da się sprawdzić. Nie można ściśle udowodnić, ani że analogia jest słuszną, ani też o ile ma być ograniczoną. Tym właśnie różnią się symbole kosmologiczne, czyli metafizyczne od naukowych" (26). Należy więc metafizyczną próbę rozwiązania zagadnienia ontologicznego i pod względem realnym uważać za nieudaną.

Trudności powyższe nie odnoszą się jedynie do problemu ontologicznego jako takiego czyli do problemu, jaką jest właściwa istota bytu empirycznego, świata, one się odnoszą także do zasady i źródła tej całości empirycznej, którą zwykle "Bogiem" w przeciwstawieniu do "świata" nazywamy; w jednym i drugim wypadku antynomia jest ta sama (27). Symbole religijne dzielą los symbolów metafizycznych (28). Nie możemy bowiem na podstawie zasady przyczynowości dojść do pierwszej przyczyny, jak to popularna filozofia sądzi; jest to raczej droga prowadząca do szeregu nieskończonego (29).

Tak więc, kończy Höffding, dochodzimy wszędzie do odwiecznego sporu, do sporu, w którym się duchowe siły człowieka zawsze na nowo hartować powinny. Atoli jakkolwiek nie jesteśmy w stanie rozwiązać tych wielkich problemów, przecież możemy dostrzec drogę prowadzącą naprzód, tak, że i myślenie i życie dochodzi do swego prawa. Niemożliwość rozwiązania zagadnień znaczy właściwie tylko, że dokądkolwiek się naszym badaniem i myśleniem posuniemy, zawsze nowe horyzonty, nowe cele i nowe powstaną zadania (30).

Wreszcie należy tu przytoczyć Wilhelma Wundta. Filozof lipski dochodzi na podstawie dyskusji zagadnienia kosmologicznego, psychologicznego i ontologicznego do uniwersalnej ontologicznej idei bezwzględnej całości (*die universelle ontologische Idee einer absoluten Totalität*). Ta całość domaga się, na podstawie zasady racji, jednolitej dostatecznej przyczyny. Według Wundta więc nie stoi nic na przeszkodzie, by tę ostatnią zasadę świata rozszerzyć ponad miarę przez ową zasadę racji żadaną i przedstawić ją jako nieskończoną. Oczywiście pojęcie bezwzględnej zasady świata staje się przez to nieokreślonym. Jeżeli zatem owo pojęcie utożsamiamy z pojęciem Boga, metafizyka nie jest w stanie dać temu pojęciu konkretnej treści. Tylko religijna wiara może tę lukę wypełnić. Tak więc owej idei rozumu udowodnić nie można, lecz jak historia świadczy, posiada ona ogólne znaczenie empiryczne. Filozofia stara się jedynie o to, by owo pojęcie sprowadzić do ogólnej natury rozumu, odkryć w ten sposób prawdziwe jądro tej idei i wykazać ją jako konieczną. Filozofia nie jest ani powołaną ani uzdolnioną do tego, by jeszcze iść dalej. Zwłaszcza tego musi się zupełnie wyrzec, by prócz owej konieczności samej idei wykazać także konieczność bytu rzeczywistego, odpowiadającego owej idei (31). Pojęcie Boga posiada więc w filozofii Wundta znaczenie czysto subiektywne, psychologiczne. Do znaczenia przedmiotowego, metafizycznego nie może sobie rościć prawa; "owa ostatnia zasada świata pozostaje zgoła nieznaną" (32).

Koło tych sławionych mistrzów grupują się oczywiście liczni uczniowie i zwolennicy, powtarzający pobożnie zdania swych nauczycieli, tacy jak J. Terwin (33) i Steudel (34).

## **b) Agnostycyzm empiryczny**

(ametafizyczny)

Agnostycyzm powyżej skreślony miał to do siebie, że uznawał jeszcze w zasadzie metafizykę, a więc możliwość poznawania rzeczy przechodzących poza sferę naszego poznania zmysłowego, w ogóle empirycznego. Jego trudność w przyjmowaniu istnienia Boga nie leży tyle w tym, że nasza zdolność poznawcza jest ograniczona, ile raczej w innych rozważaniach, które jeszcze później dokładniej poznamy.

Jasną atoli jest rzeczą, że wszelka możliwość poznania Boga zostaje z góry odcięta, jeżeli się odrzuca poznanie metafizyczne, albo jeżeli się przynajmniej wątpi o możliwości takiego poznania. Wszelka teoria poznania, która dochodzi do

wniosku, że o prawdzie naszego poznania wątpić należy, albo że nasze poznanie nigdy nie może dotrzeć do prawd odwiecznych, bezwzględnych, albo że nasze poznanie w świecie fenomenalnym, czysto empirycznym się zamyka i żadną miarą granic tego świata przekroczyć nie zdoła, koniecznie i logicznie dochodzi do agnostycyzmu. Zwolennicy sceptycyzmu, relatywizmu i pozytywizmu wszelkich odcieni nie mogą racjonalnie przyjąć istnienia Boga, lecz zmuszeni są z natury rzeczy albo stanowczo istnienie Boga odrzucić, albo przynajmniej przyznać, że tego istnienia poznać i udowodnić nie mogą. Wprawdzie znajdują się i między nimi tacy, co wierzą w Boga, ale ich wiara jest czystym wykwitem uczucia, fantazji, może także pozostałością dawniejszych lat, nie wiara opartą silnie na fundamencie rozumu i jasnego poznania.

### α) Sceptycyzm

Paulsen twierdzi, że jeżeli kiedykolwiek istniał sceptycyzm, to dziś się przeżył; dziś sceptycyzmu nie ma (35). Lecz Paulsen rozumie tu sceptycyzm w swej formie najskrajniejszej, który twierdzi, że niczego zgoła poznać nie możemy. Taki sceptycyzm oczywiście jest niemożliwy, bo tym samym, że twierdzi, iż niczego poznać nie możemy, twierdzi także, że to poznanie, ten sąd właśnie przez sceptycyzm wypowiedziany jest prawdziwy, tym samym więc przyjmuje możliwość poznania prawdy. Taki skrajny sceptyk musiałby się wstrzymać od wszelkiego zdania, od wszelkiego sądu, nawet od wszelkiego przypuszczenia lub mniemania.

Lecz historia filozofii zna jeszcze sceptycyzm w formie bardziej umiarkowanej. Już w starożytności byli filozofowie, którzy uczyli, że nie możemy dojść do poznania prawd pewnych, ogólnych, przedmiotowych, wiecznych. Tego zdania byli między innymi Xenophanes, Demokryt a szczególnie sofiści. Zwłaszcza Pyrrhon (około r. 320 przed Chr.) uczył o niemożliwości poznania istoty rzeczy (ακαταληψία), że sądy wprost przeciwne o tej samej rzeczy mają równą wartość, że się więc należy wstrzymać od wszelkiego sądu o istocie rzeczy (εποχή).

W średnich wiekach, w tych czasach głębokiej wiary i ogólnego uznania metafizyki, sceptycyzm nie miał zwolenników. Lecz wraz z humanizmem, który wskrzesił zamiłowanie do literatury starożytnej i z nim wywołał niemal ślepe naśladowanie starożytności nie tylko pod względem literackim, ale także pod względem obyczajowym, religijnym i politycznym, odżył także na nowo

sceptycyzm i rozrósł się bujnie. Takimi sceptykami są w tych czasach: Montaigne, Charron, Bayle, Glanville, Huet, Hirnheim, Hume i wielu innych jeszcze.

A że i w nowszych czasach sceptycyzm nie wygasł, o tym przekona nas nawet pobieżny rzut oka na nowszą literaturę filozoficzną i religijną, a nawet beletrystyczną. Poznamy jeszcze później wielu nowszych filozofów, dla których jest to rzeczą niewątpliwą, zrozumiałą przez się, że do prawd ogólnych, do sądów o bezwzględnej prawdzie dojść żadną miarą nie możemy. Nietzsche zwraca raz po raz uwagę na charakter czysto subiektywny poznania ludzkiego. Według innych znowu miały badania nad genezą i istotą języka, tego niezbędnego środka naszego poznania, pokazać, że wszelkie słowa i ujęte przez nie pojęcia paczą rzeczywistość przedmiotową, że więc uwolnienie od języka byłoby jedynym środkiem, ażeby dojść do prawdy (36).

W ogóle jednak przyznać Paulsenowi należy, że dzisiaj sceptycyzm nie istnieje jako odrębna teoria poznania, gdyż zwykle łączy się z jakąś formą relatywizmu lub pozytywizmu.

### β) Relatywizm

Ta łączność między sceptycyzmem a pozytywizmem uwydatniła się już w starożytności. Aenezydem, który wznowił sceptycyzm Pyrrhona, zestawiał dziesięć pobudek (τρόποι, λόγοι, τόποι), dla których należy wątpić o możliwości prawdziwego poznania. Wszystkie zaś te racje udowadniają zarazem względność, relatywizm naszego poznania; i dlatego można by Aenezydema nazwać ojcem nowożytnego relatywizmu. Aenezydem wykazuje w swoich tropach, że każdy człowiek ma inną, indywidualną konstytucję, że więc każdy człowiek otaczający go świat nieco odmiennie od innych poznaje; że narządy zmysłów u każdego są nieco odmiennie; że przy różnym usposobieniu rozmaicie rzeczy i świat poznajemy; że inaczej przedmiot poznajemy, jeżeli jest bliski, a inaczej, jeżeli jest bardziej oddalony; że rozmaicie rzeczy poznajemy zależnie od tego, czy je tylko raz lub częściej widzimy; że zależnie od stopnia wykształcenia, od obyczajów, od poglądów filozoficznych przedmiot się inaczej przedstawia itd. itd.

W nowszych czasach subiektywizm i relatywizm znalazł niezliczonych zwolenników. Nie tylko badania fizjologiczne i psychologiczne, ale także badania teoriopoznawcze wytworzyły u wielu to przekonanie, że człowiek prawdy bezwzględnej, "prawdy w sobie" poznać nie może, że wszystko co poznaje, jest

tylko prawdą "dla niego", a więc prawdą względną. Relatywizm ten jest po części ontologiczny, po części logiczny. Relatywizm ontologiczny jest konieczną konsekwencją wszelkiego fenomenalizmu, idealizmu lub krytycyzmu w formie krytycyzmu Kantowskiego i twierdzi, że możemy rzeczy poznać tylko tak, jak się naszym zmysłom, naszej zdolności poznawczej przedstawiają, że więc tylko do poznania ich strony zewnętrznej, fenomenalnej, nigdy zaś do poznania ich istoty właściwej nie dochodzimy. Relatywizm zaś logiczny jest albo jednostkowy, indywidualny, albo rodzajowy, gatunkowy (37). Relatywizm indywidualny twierdzi, że prawdą jest to, co każda jednostka ze swojego punktu widzenia poznaje. Więc co jest prawdą dla jednego, może być fałszywym dla drugiego; a co dawniej uważałem za prawdziwe, może już dzisiaj dla mnie nie być prawdziwym. Jeżeli więc chrześcijanin twierdzi, że istnieje Bóg, że bez czynnika duchowego, bez celowości w świecie tego świata zrozumieć nie można, to pogląd ten jest prawdziwy z jego punktu widzenia; materialista lub panteista nie może się nań zgodzić, gdyż z jego punktu widzenia jest on zupełnie fałszywy. Relatywizm gatunkowy jest bardziej umiarkowany i przybiera wobec relatywizmu indywidualnego, który najskrajniejszemu liberalizmowi drzwi na oścież otwiera, charakter na pozór bardziej naukowy. Relatywizm gatunkowy przyznaje chętnie, że istnieją prawdy ogólne, prawa obowiązujące nie tylko tę lub ową jednostkę, ale całość rodzaju ludzkiego. Ale te prawdy nie są bezwzględne, nie są "prawdami w sobie", lecz tylko prawdami dla istot poznających o takiej naturze, jaką ma człowiek. Dla człowieka więc normalnego dwa razy dwa jest cztery, i to zawsze i koniecznie; lecz dla istot o innej konstytucji, na przykład dla istot żyjących na innych gwiazdach lub dla czystego ducha, dwa razy dwa będzie może pięć.

Relatywizm, zwłaszcza we formie relatywizmu gatunkowego, ma dzisiaj bardzo licznych zwolenników. Tak powiada L. Stein, że względność jest jedyną bezwzględnością, którą poznajemy (38). Herbart powiada: "Wir leben einmal in Relationen und bedürfen nichts weiter" (39). Dilthey oświadcza, że nasze poznanie nie może dotrzeć do samych rzeczy, lecz tylko do uchwycenia stałych stosunków między elementami rzeczy (40). Także Ludwik Dilles jest zwolennikiem relatywizmu. W jego dziele: *Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft* I, 179 czytamy: "Dem naiven Menschensinne erscheint es, dass mit der Herabsetzung der Objekte der Aussenwelt zu blossen Erscheinungen an sich bestehender Dinge, diese Objekte der Aussenwelt notwendig als etwas Unwahres hingestellt würden. Ein Unwahres waren sie aber nur dann, wenn unser Intellekt ein Mittel zur Erkenntnis des Wesens der Dinge und nicht blosser

Notbehelf, ein blosses Orientierungsmittel über die der Integrität des Ichs drohenden Affektionen wäre. Unser Intellekt, unsere Erkenntnis, ist nicht Erkenntnis schlechthin, sondern eine solche, welche sich nur auf Data behufs der dem Ich bevorstehenden Zustände bezieht. Unsere Erkenntnis steht vollständig im Dienste der Balancehaltung und bezieht sich nur auf Zustände des Ichs und seine Balance, auf das für dieses Ich nötige Balancebild. Andere von unserem Ich wesentlich verschiedene Ichsubstanzen würden andere Affektionen, andere Positionen, eine andere Balance in Bezug auf die Dinge an sich und damit auch ein anderes Balancebild als wir erhalten und nötig haben. Für diese wäre also unser Balancebild, unsere reale Welt, ein Unwahres". Fr. R. Lipsius powiada: "Nic nie pomoże, że nasze oczy na to zamykamy: jesteśmy bez możliwości ucieczki zamknięci w kole (*Bannkreis*) bytu względnego; dla nas istnieją tylko wartości skończone, zadania ograniczone, cele przemijające" (41). I. H. Spencer także głosi zasadę relatywizmu naszego poznania. Każda bowiem myśl zawiera w sobie stosunek, różnicę, równość. I dlatego musimy twierdzić, że byt bezwzględny, który żadnej z tych cech nie zawiera, w potrójny sposób jest niepoznawalny (42). A Kleinpeter powiada: "Tylko na podstawie pewnych przypuszczeń można w ogóle mówić o poznaniu. To znaczy innymi słowami, nie ma poznania bezwarunkowego, bezwzględnego, któremu by przysługiwały prawa absolutystycznego monarchy, lecz istnieje poznanie li tylko względne". "Żadne twierdzenie nie może być bezwzględnie prawdziwe" (43). W najskrajniejszej formie znajdziemy zasadę relatywizmu u tych filozofów, dla których, jak to już po części u Dillesa widzieliśmy, poznanie ma znaczenie i wartość czysto biologiczną, jak u Avenariususa, E. Macha, Petzoldta i innych, o których później będzie mowa.

### γ) Pozytywizm

Ponieważ według sceptycyzmu, relatywizmu, subiektywizmu, krytycznego fenomenalizmu itd. nie można przekroczyć świata zjawiskowego, świata podpadającego pod nasze zmysły, więc całe poznanie nasze musi się obracać w tych granicach i może sobie postawić jako jedyny cel zbadanie rzeczywistości doświadczalnej oraz praw i związków zachodzących w tej rzeczywistości. Oto zasadnicza myśl pozytywizmu we wszystkich jego formach od dawnej starożytności aż do naszych czasów. Stąd też ów ścisły związek, w jakim zawsze pozytywizm wraz z sceptycyzmem i relatywizmem w historii filozofii występuje.

Pokrewny z pozytywizmem jest także sensualizm czyli teoria wyprowadzająca wszelkie poznanie nasze z uczuć i wrażeń i odrzucająca istotną różnicę między rozumem a poznaniem zmysłowym.

Pierwszym pozytywistą wybitniejszym był Protagoras (około 480 roku przed Chr.), który odrzucił substancję jako też w ogóle wszelki byt bezwzględny, i uważał samo stawanie się ciągle, nieustanne za jedyną rzeczywistość. Następnie okazali się Stoicy i Epikurejczycy zwolennikami sensualistycznego pozytywizmu.

Nowożytny atoli pozytywizm datuje się od Franciszka Bacona. Później przyczynili się Locke, Berkeley, a zwłaszcza Hume do krytycznego uzasadnienia tego kierunku. Lecz dopiero August Comte (1798-1857) ujął pozytywizm w systematyczną całość i nadał mu odtąd powszechnie używaną nazwę.

Comte odrzuca wszelką metafizykę i nie zna innego źródła poznania naszego prócz doświadczenia zmysłowego. Zjawiska w przyrodzie są według niego koniecznym skutkiem nieodmiennych praw przyrody. Zadaniem więc pozytywizmu jest odkrycie tych praw przyrody i sprowadzenie ich do jak najmniejszej ilości praw najwyższych, najogólniejszych. Kto by atoli chciał zbadać i poznać, tak zwane pierwsze lub ostatnie przyczyny, ten podejmuje się według Comte'a zadania niemożliwego, niemającego sensu nawet. Stąd należy wszystko, co przekracza zdolność poznania zmysłowego, wszelki "byt bezwzględny", jak np. Boga, duszę, substancję, istotę rzeczy itd. jako chimery, jako mistycyzm i fantastyczne marzenie wykluczyć z dziedziny poznania ludzkiego. Więc pozytywizm Comte'a odrzuca nie tylko teizm i panteizm, ale także ateizm i materializm, gdyż wszystkie te poglądy są owocem refleksji metafizycznej. Odrzuciwszy w ten sposób Boga widzi tylko jeszcze ludzkość przed sobą; ją czyni jako *grand être* przedmiotem nowego kultu.

Pozytywizm Comte'a przeniósł do Anglii John Stuart Mill (1806-1873). Mill wychodzi ze sensualistycznej teorii poznania Lockego i uzasadnia wartość i znaczenie ludzkiego poznania ze stanowiska psychologicznego indywidualizmu. Według niego rzeczy, które poznajemy, są niczym innym, jak zbiorem uporządkowanych między sobą sensacji; rodzaje i gatunki nie są klasami samych rzeczy, lecz tylko słowa, nazwiska ujmujące w jedną całość rzeczy między sobą podobne.

Obok Stuarta Milla jest Herbert Spencer najwybitniejszym przedstawicielem pozytywistycznego agnostycyzmu. Spencer dzieli wszelki byt na byt poznawalny i niepoznawalny. Bytem poznawalnym są zjawiska, otaczająca nas konkretna rzeczywistość; co poza światem zjawiskowym leży, jest niepoznawalne. Byt ten niepoznawalny nazywa Spencer niepojętą "bezwzględną rzeczywistością", "nieskończoną energią", która się w zjawiskach tylko przejawia, z której wszystko wychodzi. Jakkolwiek więc Spencer istnienie bytu bezwzględnego przyjmuje (44), sądzi jednak, że tego bytu poznać nie możemy; owszem udowadnia nawet tezę, "że rzeczywistość istniejąca poza zjawiskami jest nieznaną i na zawsze taką pozostać musi".

Dlatego jedynym przedmiotem wiedzy i nauki ludzkiej jest byt poznawalny, świat zjawiskowy, empiryczny. Wszystkie zaś części "poznawalnego": astronomię, kosmogonię i geogonię, biologię, psychologię i socjologię, obejmuje według Spencera powszechne prawo ewolucji. Zjawiska wyższego rzędu różnią się od zjawisk rzędów niższych nie istotą swoją, lecz tylko większą komplikacją i specjalizacją.

Po tych głównych przedstawicielach pozytywizmu następuje cały szereg innych, w Anglii np. A. Bain, G. H. Lewes, W. K. Clifford, James Sully, H. Maudsley, Ch. Darwin, G. Romanes, Th. Huxley, J. Tyndall; we Francji A. Taine, Th. Ribot, C. de Roberty, A. Fouillée, J. M. Guyau, Cl. Bernard, Charles Richet i inni; w Niemczech E. Dühring, A. Riehl, E. Laas, Fr. A. Lange, H. Vaihinger, v. Giżycki, Fr. Paulsen, po części także W. Wundt, a zwłaszcza tzw. empiriokrytycyzm i filozofia immanentna, o której jeszcze będzie mowa niżej; we Włoszech Pietro Siciliani, Roberto Ardigò, Andrea Angiulli; w Polsce Jan Śniadecki, D. Szulc, F. Krupiński, J. Ochorowicz; w Rosji Czerniyszewskij, M. Antonowicz, Lessewicz; w Rumunii Bazyli Conta itd.

### **δ) Agnostycyzm empiryczny, a istnienie Boga**

Wspomnieliśmy już przy pojedynczych kierunkach i myślicielach, że poznanie istnienia Boga uważają za niemożliwe dla umysłu ludzkiego.

W czym tkwi główne źródło tego twierdzenia?

Jasną jest rzeczą, że do poznania istnienia Boga może tylko droga logicznego rozumowania prowadzić, w którym koniecznym i jedynym pomostem między światem empirycznym a metafizycznym jest prawo przyczynowości. Wszystkie

dowody na istnienie Boga opierają się na ogólnym, bezwzględnym, metafizycznym znaczeniu prawa przyczynowości. Otóż wszystkie wspomniane kierunki agnostycyzmu empirycznego odrzucają zasadę przyczynowości w znaczeniu metafizycznym, apriorycznym i przyjmują tylko przyczynowość czysto empiryczną.

Według relatywizmu, sensualizmu, pozytywizmu itd. wszystkie nasze pojęcia czerpiemy z doświadczenia zmysłowego. Pojęcia nasze zawierają w sobie tylko tyle, ile im to doświadczenie daje. Otóż pewną jest rzeczą, że żadne doświadczenie, ani zewnętrzne ani też wewnętrzne, nie pokazuje nam jakiegoś wewnętrznego, koniecznego związku między zjawiskami. Co poznajemy, to jest tylko pewne, prawidłowo powtarzające się następstwo między niektórymi zjawiskami. Tak np. przekonaliśmy się już nieraz, że gdy chcemy poruszyć ręką, ręka w rzeczy samej się porusza; gdy zbliżymy żelazo do ognia, żelazo się rozgrzewa itd. Powtarzające się często następstwo zjawisk wywołuje w nas pewne przyzwyczajenie, kojarzenie odpowiednich wrażeń, tak iż powstaje niejako konieczność psychologiczna, gdy się jeden człon (A) takiego kojarzenia zjawia, by także drugi człon (B) tego kojarzenia jako następujący pomyśleć. Dlatego to oczekujemy następstwa zjawiska B, gdy się nam zjawisko A w przyrodzie pokazuje. Dlatego jesteśmy pewni, że gdy chcemy ręką poruszyć, ona w rzeczy samej się poruszy. Lecz konieczność ta jest czysto subiektywna, wynikiem kojarzenia pojęć. My tę konieczność psychologiczną tylko błędnie zamieniamy na konieczność metafizyczną, uczucie podmiotowe przenosimy do samych rzeczy i sądzimy, że gdy A jest przyczyną zjawiska B, między A i B zachodzi jakiś konieczny, wewnętrzny związek.

Jeżeli więc prawo przyczynowości jest czysto empiryczne, można je tylko stosować do rzeczy podpadających pod doświadczenie nasze. Bo tylko z doświadczenia możemy wiedzieć, kiedy i między którymi zjawiskami zachodzi związek tzw. przyczynowy. Niedorzeczną więc byłoby rzeczą przypuścić, że np. świat jest skutkiem jakiej przyczyny duchowej, pozaświatowej. Przecież myśmy nie doświadczyli następstwa między ową przyczyną duchową, Bogiem, a stawaniem się świata, więc nie może być mowy o jakimś kojarzeniu, a zatem nie może być mowy o tłumaczeniu przyczynowym świata. Prawo przyczynowości, jako wzięte z doświadczenia, może być tylko stosowane do pojedynczych rzeczy doświadczalnych, stosowane do całości świata traci wszelkie znaczenie. Pytanie więc, czy świat jest stworzony lub nie, nie ma żadnego znaczenia. Zatem nie ma też żadnej możliwości dojścia do poznania przyczyny pozaświatowej, Boga.

Czy te wywody pozytywizmu są słuszne lub nie, zobaczymy niżej przy krytycznej analizie agnostycyzmu.

## c) Agnostycyzm skrajny czyli bezwzględny

(antymetafizyczny)

Już wyżej skreślone formy pozytywizmu postawiły sobie jako zadanie zwalczanie wszelkiej metafizyki i ograniczenie umysłu ludzkiego do samego doświadczenia. Atoli w ostatnich czasach powstały nowe formy pozytywizmu, którym dawny pozytywizm jeszcze jest zbyt metafizyczny. Zadaniem ich jest wytępienie metafizyki do ostatnich śladów; więc na całej linii wypowiadają zaciętą wojnę wszelkiej metafizyce. Dopiero wtedy, powiadają, nauka ludzka należycie się rozwinie, gdy się pozbędzie wszelkich pozostałości metafizycznych. Jedynym przedmiotem poznania ludzkiego, jedyną rzeczywistością jest "czyste doświadczenie". Wskutek tradycji kilkuwiekowych, wskutek antropomorfistycznego pojmowania świata, wskutek fantastycznego, mistycznego tłumaczenia rzeczywistości nawet to, co w zwykłym życiu nazywamy doświadczeniem, jest na wskroś skażone metafizyką. Dopiero za pomocą dokładnej analizy i surowej krytyki doświadczenia naiwnego, samorzutnego, można dojść do doświadczenia "czystego".

Jak zacięcie ten pozytywizm najnowszego kroju tępi metafizykę, o tym przekona nas rzut oka na jego literaturę. Rozróżniamy w niej trzy kierunki: filozofię immanentną, zwaną także *Philosophie des Gegebenen*; monizm czuciowy (*Empfindungsmonismus*) Ernesta Macha i jego szkoły, i empiriokrytycyzm Ryszarda Avenariusza.

### α) Filozofia immanentna

Filozofia immanentna wychodzi ze założenia idealistycznego, że wszystko, co widzimy, słyszymy, czujemy itd., w ogóle cały nasz świat empiryczny, składa się z aktów psychicznych czysto podmiotowych, którym nie odpowiada żaden byt transcendentny.

Twórcą i ojcem współczesnej filozofii immanentnej, na którego się też przede wszystkim zwolennicy tego kierunku powołują, jest David Hume. Hume opiera się już na sensualistycznym pozytywizmie Lockego i Berkeley'a i stara się przede wszystkim o to, by uniknąć niekonsekwencji, w jakie poprzednicy jego popadli. Berkeley odrzucił już istnienie substancji materialnych, ale zatrzymał jeszcze pojęcie substancji duchowej. Otóż Hume powiada słusznie, że jeżeli argumentacja Berkeley'a jest prawdziwa, to i substancji duchowej przyjąć nie można.

Jeżeli dalej wszelkie poznanie nasze pochodzi tylko z doświadczenia zmysłowego, to nie ma także przyczynowości bezwzględnej; przyczynowość staje się związkiem czysto empirycznym. Berkeley był powiedział, że w pojęciach jest tylko to, co w nich poznajemy (45). I prawie to samo powiada Hume: jasne pojęcie mamy tylko o wrażeniach naszych, i tylko to jest rzeczywiste, co przez te wrażenia poznajemy. Już zaś substancja jest czymś od wrażeń naszych zupełnie odrębnym. Więc nie poznajemy substancji i w rzeczywistości nie ma substancji (46). Jak więc w sobie tylko szereg świadomych aktów psychicznych znajdujemy, które w pewnym między sobą stoją związku i nasze empiryczne "ja" stanowią, tak też dusza nasza nie jest niczym innym, jak właśnie ową sumą faktów świadomych (47).

Tak więc już Hume sformułował głośną we współczesnej filozofii zasadę immanencji. Z tej zasady wynika bezpośrednio, iż możemy wprawdzie odkryć kojarzenie czyli związek przyczynowy między różnymi wrażeniami, ale nigdy między wrażeniami a przedmiotami. Zupełnie zatem wykluczoną jest możliwość wnioskowania z istnienia lub jakichkolwiek własności wrażeń o istnieniu lub własnościach rzeczy (48). Nigdy więc, jak Hume na innym znowu miejscu (49) powiada, nie mamy powodu wierzenia w istnienie jakiegoś bytu, który nam nie jest dany w naszych wrażeniach. Stąd metafizyka, jako nauka o Bogu, o substancji, o duszy, o przyczynowości, jest zupełnie wykluczoną z obszaru wiedzy ludzkiej; nauka powinna się jedynie ograniczyć do systematycznego, jednolitego ugrupowania i opisywania zjawisk empirycznych.

Współczesna literatura filozoficzna liczy dużo zwolenników zasady immanencji. W roku 1895 założono osobne czasopismo dla rozszerzenia tych poglądów pod tytułem: *Zeitschrift für immanente Philosophie*, wydane przez M. E. Kaufmanna przy współudziale W. Schuppe'go i Ryszarda von Schubert-Soldern; ukazały się jednak tylko cztery roczniki. Nazwę "filozofii immanentnej" tłumaczy jeden z jej zwolenników, Th. Ziehen: "Jesteśmy zmuszeni «w» świecie psychicznym «pozostawać», i dlatego nazwano także tę teorię idealistyczną filozofią «immanentną»" (50). Według Ziehena immanentyzm jest jedynie możliwym, uzasadnionym poglądem na świat. Teoria idealistyczna, powiada, zwraca uwagę na "zasadniczy fakt teoriopoznawczy", że nam w ogóle tylko czynniki i procesy psychiczne są dane. "Jakkolwiek to zdanie na pierwszy rzut oka Panów zadziwić może, to niemniej jest ono prawdziwe. Panowie widzicie np. obecnie świecące płomienie gazowe i powiecie mi, że Wam tu przecież procesy materialne w pierwszym rzędzie są dane. Lecz zastanówcie się nieco,

proszę, co Wam właśnie w tym przykładzie jest dane! Przecież nie sam płomień, lecz tylko wrażenie wzrokowe płomienia, więc akt psychiczny, a Panowie łączycie z tym wrażeniem tylko myśl (*Vorstellung*), że przedmiot materialny, mianowicie płomień, żarzące się cząsteczki gazu itd., owo wrażenie wywołują. Więc dane Wam jest tylko wrażenie, oraz wyobrażenie przedmiotu lub procesu materialnego sprawiającego je, nic więcej. A może Panowie chcecie się przekonać o rzeczywistości przedmiotu materialnego, trzymając rękę w płomieniu: lecz i w ten sposób nie wydostaniecie się z zaczarowanego koła świata psychicznego, dodalibyście tylko do czucia wzrokowego bolesne czucie dotykowe płomienia, a więc znowu czucie. Więc o tym wątpić nie można: dane są nam tylko nasze wrażenia i utworzone z tych wrażeń wyobrażenia (*Vorstellungen*). To jest zasadniczy fakt teoriopoznawczy, owo wielkie słowo Berkeleya... Każda naukowa teoria poznania musi wyjść z tego zasadniczego faktu, który jest jeszcze czysto empiryczny" (51). A jeszcze kategorycznie wyraża się tenże autor w innym dziele: "Wszystko co jest, albo jest dane, jest albo czuciem albo wyobrażeniem... Nie dane są nam przedmioty, które odczuwamy" (52). "Złożone wyobrażenia «ja» i «rzecz» nie mogą mieć ani rzeczywistości, ani nawet sensu poza istnieniem swoim jako wyobrażenia... Psychiczny, świadomy i istniejący, to są pojęcia zupełnie równoznaczne. *Esse percipi*. Nie ma metafizyki" (53).

Podobnie wyraża się Max Verworn: "Analizujmy tylko to, co wiemy o świecie materialnym! Wynik tej analizy niejednego zadziwi. Biorę np. kamień do ręki. Co wiem o nim? Jest ciężki - to jest czucie (*eine Empfindung*), - jest zimny - także czucie, - jest twardy - znowu czucie, - ma kształt - to jest zbiór czuć, - spada i porusza się - również zbiór czuć. Nie znam o nim czego innego jak czucia. Mogę szukać, ile chcę, znajdę tylko czucia. Jednym słowem, to co nazywam «kamień», jest tylko pewną kombinacją czuć. To samo tyczy się każdego ciała, także mojego własnego, także ciała innych ludzi. Tak pokazuje mi się, że cały świat fizyczny składa się li tylko z elementów, które zwykliśmy nazwać psychicznymi. W rzeczywistości nie ma zatem różnicy między światem materialnym, a duszą; albowiem cały świat fizyczny jest tylko treścią duszy. W ogóle istnieje tylko Jedno, mianowicie bogata treść duszy" (54). Schubert-Soldern określa przedmiot, jako pewną jedność rozmaitych wrażeń i wyobrażeń (55), a W. K. Clifford powiada, że przedmiot składa się tylko ze szeregu zmian mojej świadomości i że nic nie jest poza moją świadomością (56). Także H. Kleinpeter kładzie cały nacisk na to, że we właściwym słowa tego znaczeniu tylko fakty

psychiczne nam są dane. "Wszystko, czego doświadczam, co czynię i czuję, jest mi dane jako część mojej świadomości. Co nie jest częścią mojej świadomości, nie jest mi dane, nie może mi być wcale danym i leży zatem także poza granicami mojego poznania" (57). Z tego wynika konieczny wniosek: "Rzeczy znajdujące się rzekomo poza zjawiskami, wywołujące, jak mówią, nasze wrażenia, nie są nam dane, lecz przedstawiają czyste twory naszej fantazji... Co nazywamy «fizycznym», jest tylko konstrukcją z elementów psychicznych" (58).

Lecz dość tych przykładów. Według filozofii immanentnej tylko to jest prawdziwe i rzeczywiste, co nam jest dane w naszej świadomości. Rzeczy poza naszą świadomością albo wcale nie istnieją, albo jeżeliby istniały, są one dla nas najzupełniej niepoznawalne. Więc Boga albo nie ma wcale, albo przynajmniej poznać Go nie możemy, ponieważ nie jest nigdy częścią naszej świadomości, jak to ma miejsce, gdy poznajemy przyrodę. Wszechświat, byt, to jest przyroda podpadająca pod doświadczenie nasze; jeżeli kto chce tę przyrodę nazwać Bogiem, nie zabrania mu się tego, gdyż obojętną jest rzeczą, jak coś nazywamy, ale niech o tym pamięta, że ten jego Bóg nie jest jakąś istotą duchową ponad światem istniejącą, ale sumą całego doświadczenia naszego, sprowadzonego do jedności pojęcia i nazwy.

Temu kierunkowi bardziej idealistycznemu przeciwstawia się inny kierunek współczesnego pozytywizmu więcej realistyczny i materialistyczny. Twórcami tego kierunku są Mach i Avenarius.

### **β) Monizm czuciowy E. Macha**

E. Mach, emerytowany profesor uniwersytetu wiedeńskiego, wykładał najpierw fizykę, a później filozofię. Już w młodym bardzo wieku, bo w piętnastym roku życia, czytał Kanta "Prolegomena do każdej przyszłej metafizyki", które to dzieło na nim zrobiło niezatarte nigdy wrażenie. Dwa lub trzy lata później doszedł, jak sam o sobie pisze (59), do przekonania, jak zbyteczną rolę odgrywa kantowska "rzecz w sobie", i pewnego pięknego dnia wydawał mu się cały świat, wraz z nim samym, jako jedna ciągła masa czuć, tylko w jaźni nieco silniej złączona. Przekonania te coraz bardziej się w nim wyrobiły, z początku miały jeszcze charakter więcej idealistyczny, później zbliżyły się bardziej do realizmu.

Wszystko, co składa tzw. rzeczywistość, jest według Macha tylko sumą elementów, tzw. wrażeń albo czuć (*Empfindungen*). Jak świat zewnętrzny składa się z barw, dźwięków, ciepła, przestrzeni i czasu, tak świat wewnętrzny składa się z

wrażeń, wyobrażeń, myśli itd. Elementy te nie są bynajmniej stałe. Cała rzeczywistość podlega ciągłej zmianie. *Die Natur ist nur einmal da*, powiada Mach. Nie ma dwóch rzeczy, dwóch wypadków takich samych. W tej to różnobarwnej tkaninie elementów uwydatniają się niektóre związki elementów bardziej aniżeli inne, zwracają zatem więcej naszą uwagę na siebie i są przyczyną, że my takie bardziej stałe związki elementów odrębnymi wyrazami nazywamy. Tak powstają tzw. rzeczy czyli ciała. Lecz i te związki elementów nie są bynajmniej bezwzględnie stałe. Mój stół jest raz bardziej, raz mniej oświetlony; może być odnowiony, polerowany; można pojedyncze części zastąpić innymi; stół pozostaje dla mnie praktycznie tą samą rzeczą, którą był przedtem.

Tak samo elementy należące do mojego "ja" posiadają tylko względną stałość. Myśli, uczucia, wyobrażenia, akty woli zmieniają się wciąż. Pozorna stałość mojego "ja" polega tylko na tym, że gdy jedne elementy ustępują miejsca nowym, inne elementy dłużej pozostają.

W tym  $\mu\alpha\nu\tau\alpha$   $\rho\epsilon\iota$  elementów światowych jest tylko jeden czynnik stały, mianowicie rozmaite związki i stosunki zmiennych elementów względem siebie. A stosunki te zachodzą nie tylko między elementami przestrzennymi, ale także między nimi a elementami należącymi do mojego ciała i w ogóle do mojej jaźni. W ogóle można rozróżnić trzy wybitne grupy takich stałych funkcji. Niech ABC... oznacza kolory, dźwięki itd., innymi słowy to, co zwykle nazywamy światem zewnętrznym; KLM... niech oznacza elementy składające nasze ciało; wreszcie  $\alpha\beta\gamma$ ... akty woli, myśli, czucia itd., czyli to, co stanowi naszą jaźń psychiczną. Tak otrzymamy trzy klasy elementów. Atoli i ta klasyfikacja jest tylko tymczasowa, gdyż i pomiędzy tymi grupami zachodzą rozmaite związki. Jeżeli zatem do jaźni zaliczamy wszystko to, co z grupą elementów  $\alpha\beta\gamma$ ... jest połączone, to można pojęcie jaźni tak rozszerzyć, że obejmie nie tylko  $\alpha\beta\gamma$ ..., albo  $\alpha\beta\gamma$ ... i KLM..., ale także  $\alpha\beta\gamma$ ... KLM... ABC...; innymi słowy, że jaźń ostatecznie obejmie świat cały. Z tego zaś wynika, że nie ma istotnej różnicy między tzw. światem fizycznym i psychicznym. Wszystkie elementy są sobie równe; kontrast między jaźnią a światem, między podmiotem a przedmiotem, między światem wewnętrznym a zewnętrznym, między zjawiskiem a bytem w sobie upada jako iluzoryczny. Tylko ze względów czysto praktycznych można elementy zależne od ABC... nazwać fizycznymi, elementy zależne od  $\alpha\beta\gamma$ ... psychicznymi. W rzeczy samej ten sam element może być i fizyczny i psychiczny. Na przykład światło, jakie daje paląca się świeca, jest czymś fizycznym, jeżeli bierzemy pod uwagę jego

zależność od ABC..., tj. od innych rzeczy otaczającego nas świata, od materiału palącego się, od powietrza itd.; jeżeli jednak zwrócimy uwagę na zależność tej grupy elementów, którą "światłem" nazywamy, od podmiotu, od KLM... i  $\alpha\beta\gamma$ ..., np. od stanu naszej siatkówki wzrokowej, od naszego usposobienia, naszej uwagi itd., światło będzie czymś psychicznym.

Powiedziałem, że według Macha tzw. rzeczy czyli ciała niczym innym nie są, jak związkami elementów o względnej stałości. Niedorzecznością byłoby zatem, mówić o jakichś "rzeczach w sobie", o "substancjach", czy to pojęcie substancji stosujemy do grupy elementów ABC..., czy to do grupy  $\alpha\beta\gamma$ ... Nie ma w rzeczywistości ani substancji materialnych, ani duchowych. Pojęcie "substancji" jest tylko subiektywnym utworem naszej myśli, "symbolem" oznaczającym jednym słowem pewne grupy elementów, "przekazem", jak się Mach wyraża, na pewne doświadczenie. Tak samo też nie można mówić o przyczynowości jako o czynniku metafizycznym, za pomocą którego jedne rzeczy wpływ swój wywierają na drugie. Wszystko, co znamy, to tylko elementy oraz ich wzajemne stosunki. Spekulacja metafizyczna o rzeczywistości, o jej "istocie właściwej", o jej "ostatecznej przyczynie" itd. jest zatem najzupełniej bezpodstawną.

Jak doświadczenie nas uczy, jesteśmy w pewnej zależności od otaczającego nas świata. Od tej zależności oraz od naszej reakcji życiowej na wpływy zewnętrzne zależy stopień naszego dobrobytu, zależy w ogóle istnienie nasze. Zadaniem więc naszym jest, na wpływy zewnętrzne tak celowo odpowiadać, żebyśmy utrzymywali byt czy to samych siebie – jako jednostki czy to całego rodzaju. Takimi celowymi reakcjami są nie tylko wszystkie funkcje nasze biologiczne, ale także nasze wyobrażenia, pojęcia, całe poznanie człowieka, owszem cała nasza nauka. Za pomocą bowiem tej reakcji psychicznej dopasujemy myśli nasze rzeczom zewnętrznym, a następnie myśli między sobą. Wszelkie zatem poznanie jest odtwarzaniem rzeczywistości w myślach (*Nachbildung von Tatsachen in Gedanken*).

Ponieważ jednak rzeczywistość jest niezmiernie bogatą i ciągłej podlega zmianie, więc niemożliwą byłoby rzeczą, odtwarzać owo bogactwo przemijającej wciąż rzeczywistości, niemożliwą byłoby rzeczą, celowo oddziaływać na nasze otoczenie, przewidywać przyszłość i w ten sposób byt nasz zabezpieczyć. A zatem odtwarzanie naszej rzeczywistości w myśli jest zawsze połączone z uproszczeniem rzeczywistości w naszej myśli. Tylko upraszczając różnorodność faktów i wypadków, stabilizując wieczne  $\mu\alpha\upsilon\tau\alpha$   $\rho\epsilon\iota$  rzeczywistości,

możemy coś w ogóle poznać, możemy dojść do wiedzy i nauki. Lecz właśnie ta okoliczność pokazuje czysto podmiotowy charakter naszego poznania w nowym oświeceniu. Nasze pojęcia naukowe nigdy nie zdołają odtworzyć rzeczywistości tak, jaką jest w sobie; a prawo przyczynowości, prawo, że w tych samych warunkach następują te same skutki, nie może być stosowane do świata rzeczywistego, w którym tych samych warunków nigdy nie ma.

Tak więc z natury naszego myślenia wynika z jednej strony wprawdzie korzyść biologiczna, lecz z drugiej strony także błąd teoriopoznawczy. Przez owo uproszczenie różnorodności, utrwalenie wiecznej zmienności, rzeczywistość odtwarzana w myśli naszej staje się ogólną, oderwaną, schematyczną. Wszelkie poznanie ma zatem charakter symboliczny tylko. Takimi symbolami tylko bytu rzeczywistego są: rzecz, substancja, siła, atom, jaźń, dusza itd.; jest to wygodny schemat, moneta niejako zdawkowa, by się możliwie prędko orientować w naszym otoczeniu. W ogóle wszystkie pojęcia, jakimi rozporządza i na których się opiera nauka, należy rozumieć jako symbole. Tak np. mechaniczny lub energetyczny pogląd na świat jest tylko jednym wielkim symbolem. Lecz wskutek łatwości, z jaką tworzymy te pojęcia, i z jaką stosujemy je do rzeczywistości, wskutek praktycznych zalet i korzyści, jakie nam te pojęcia dają, powstaje wielkie niebezpieczeństwo, że chcemy przenieść te symbole do rzeczywistości i uważać np. substancję, siłę, duszę itd. za coś rzeczywiście istniejącego. Kto zrozumiał powyższe wywody, przekona się łatwo, że takie przenoszenie jest dowolne, nieuzasadnione, że jest metafizyczną fantazją. Żądaniem zatem nauki jest, z całą energią i konsekwencją usunąć podobne metafizyczne pojmowanie subiektywnych symbolów. Jak żaden kupiec nie jest tak nierozsądny, żeby brał etykietę przyklepioną do paki za zawartość tej paki, tak i my nie powinniśmy dać się skusić, by nasze pojęcia, symbole rzeczywistości, uważać za ową rzeczywistość.

Ponieważ jednak pojęcie przyczynowości już w sobie zawiera czynniki metafizyczne, tak, że trudno oczyścić je od tych czynników, więc zamiast pojęcia przyczynowości należy stosować w nauce pojęcie funkcji. To pojęcie zawiera w sobie wszystko to, co w pojęciu przyczynowości jest dobrym i prawdziwym, i jest wolne od przymieszek metafizycznych każących pojęcie przyczynowości. Za pomocą matematycznego pojęcia funkcji nauka może ściśle określić wzajemną zależność elementów; na podstawie tego pojęcia dojdzie do możliwie dokładnego opisu rzeczywistości, nie kusząc się o niemożliwe zresztą wyjaśnienie tejże rzeczywistości za pomocą metafizycznych sił i przyczyn (60).

## γ) Empiriokrytycyzm Avenariususa

Podobnie jak Mach wychodzi także Ryszard Avenarius z naturalnego pojęcia świata (*der natürliche Weltbegriff*), tj. ze zwyczajnego doświadczenia, jakie ma każdy filozof na początku swojego myślenia. Wszystkie systematy filozoficzne są według Avenariususa tylko wariacją tego pierwotnego, naturalnego pojmowania świata. Należy więc zbadać, gdzie tkwi początek tych wariacji, jakie jest ich znaczenie i czy w ogóle są uzasadnione; i w ten sposób będzie można dojść do prawdziwego na świat poglądu.

W tym celu bada Avenarius, jakie w ogóle jest zadanie filozofii i jakimi drogami do jego spełnienia dojść może. Ponieważ każda czynność nie tylko fizjologiczna, ale także psychiczna, więc i wszelkie myślenie podlega, według Avenariususa, prawu najmniejszego wysiłku (*Das Prinzip des kleinsten Kraftaufwandes*), zadaniem filozofii jest pojmowanie całości danej w doświadczeniu według tejże zasady najmniejszego wysiłku. A że tylko w podwójny sposób coś zrozumieć, pojąć można, mianowicie albo za pomocą sprowadzenia rzeczy nieznanych do znanych, albo za pomocą podporządkowania bytu szczególnego pod pojęcia ogólne, więc metoda filozofii jest przez to określona.

Sprowadzenie bytu nieznanego do znanego obejmuje trzy stopnie. Pierwszy stopień jest niejako fizjologiczny; polega on na tym, że rzeczy i wypadki niezwykle, nadzwyczajne sprowadzamy do rzeczy i wypadków nam zwykłych, zwyczajnych (tradycja, pojęcia i poglądy, z którymi zrosiliśmy się od dzieciństwa). Lecz gdy znajomość rzeczywistości coraz dalej się rozszerza i postępuje, powstają w ten sposób nieraz sprzeczności trudne do pogodzenia; umysł sili się nadaremnie dostosować nowe doświadczenia do dawnego zakresu myśli i nie może dojść do wewnętrznej równowagi intelektualnej. Następuje więc drugi, psychologiczny stopień redukcji. Obok pojmowania stałego, tradycyjnego wytwarza się postępowy, naukowy pogląd na świat. Lecz na tym stopniu określa się rzeczywistość znaną tylko psychologicznie; przyjmuje się po prostu jako znane to, co się znajduje w naszej świadomości, nie pytając dalej o jego pochodzenie. Więc na tym stopniu doświadczenia nie rozróżnia się jeszcze między tym, co rzeczywiście jest dane przez sam przedmiot, a tym, co może poznający podmiot dodać do przedmiotu; innymi słowy, nie rozróżnia się czynników przedmiotowych od podmiotowych, empirycznych od apriorycznych. Zatem musi nastąpić trzeci stopień redukcji, który można by nazwać krytycznym albo lepiej empiriokrytycznym, i który polega na dokładnym wyróżnianiu tego, co

rzeczywiście jest dane w doświadczeniu, od dodatków, przymieszanych do tego doświadczenia przez podmiot doświadczający. Dopiero stosując trzeci, krytyczny stopień redukcji do naszego doświadczenia, dojdziemy do rzeczywistości bezwzględnie znanej, do "czystego doświadczenia".

Owe przymieszki subiektywne do doświadczenia czyli apercepcje, które na tym trzecim stopniu redukcji usunąć należy, są dwojakiego rodzaju. Apercepcja timematologiczna przypisuje przedmiotowi wynik pewnej oceny podmiotowej; np. gdy się uważa rzecz jakąś za dobrą, piękną, lub także odwrotnie za złą lub brzydką. Apercepcja zaś antropomorfistyczna obejmuje znowu trzy formy. Apercepcja mitologiczna określa daną rzeczywistość za pomocą formy całego naszego jestestwa, np. jako duszę lub jaźń; apercepcja antropopatyczna przypisuje danej rzeczywistości formy naszego czucia, np. miłość lub nienawiść, siłę, wolę; apercepcja wreszcie intelektualno-formalna (*intellektualformale Apperzeption*) charakteryzuje byt za pomocą form naszego umysłu, np. jako substancję lub przyczynowość. Nauka i filozofia współczesna dokonała już eliminacji apercepcji mitologicznej i antropopatycznej; zadaniem jej w przyszłości będzie, pracować z całą energią nad usunięciem z doświadczenia apercepcji formalnej.

Tak więc filozofia dochodzi do "doświadczenia czystego" w najściślejszym tego słowa znaczeniu. Pozostaje jeszcze druga metoda, podporządkowanie bytu konkretnego pod pojęcia ogólne. Ponieważ jednak poprzednie rozważanie pokazało, że w naukowym opracowaniu rzeczywistości wolno używać tylko takich pojęć ogólnych, których treść pochodzi z czystego doświadczenia, więc pojmowanie czysto formalne jest zupełnie wykluczone, a jedynie pojęcia materialne są dozwolone.

Metoda filozoficzna jest więc wyłącznie negatywną, gdyż polega jedynie na usuwaniu apercepcji podmiotowych z doświadczenia. Ponieważ jednak wszystkie poszczególne nauki empiryczne stosują już tę metodę eliminacji do doświadczenia naiwnego, więc pokazuje się stąd, że filozofia nie ma ani osobnego przedmiotu ani właściwej sobie metody, lecz że jest tylko aktem syntezy pojęć otrzymanych i oczyszczonych przez pojedyncze nauki w jedno, oraz aktem stosowania tego jednego pojęcia do całości bytu.

Jakie więc stanowisko należy zająć wobec rzeczywistości, ażeby dojść do czystego doświadczenia? Według Avenarius jest to stanowisko eksperymentatora psychofizycznego; z tego stanowiska należy badać problemy filozoficzne jako objawy czysto przyrodnicze. Każdy problem jest niejako stosunkiem pewnego naprężenia, *Vitaldifferenz*, między podmiotem a jego otoczeniem. Otoczenie oznacza Avenarius schematycznie przez literę R (*Reiz* - podnieta). Działając na podmiot, powoduje R, np. drzewo, że ten podmiot coś wypowiada, np. w naszym wypadku: widzę drzewo. Takie wypowiedzenie (*Aussage*) oznacza Avenarius przez literę E. Zatem E jest zależne od R; gdyby bowiem R (drzewo) nie było, nie byłoby także E; podmiot nie mógłby orzec: widzę drzewo. Lecz zależność ta E od R nie jest bezpośrednia; w tej zależności pośredniczy system nerwowy poznającego podmiotu. Jeżeli bowiem przetniemy nerw wzrokowy, E nie nastąpi, chociaż R jest wciąż obecne. Stosunek zależności należy więc dokładniej określić jako  $R \rightarrow C \rightarrow E$ , gdzie C czyli "system C" oznacza centralny system nerwowy.

Na system C wpływa jednak nie tylko R, lecz także inne czynniki, np. energia, jakiej temu systemowi dostarcza żywność, i którą oznacza się literą S. Zmiany więc zachodzące w systemie C są w podwójnej zależności, raz od R, drugi raz od S; można je więc oznaczyć jako  $f(R)$  i  $f(S)$ . R i S wywierają jednak na system C wpływ wprost przeciwny; każde R zmniejsza zasób energii w układzie C, każde S zaś powiększa jego zasób energii.

Jeżeli więc  $f(R) + f(S) = 0$ , system C znajduje się w stanie zupełnej równowagi i całkowitego spoczynku (*das "vitale Erhaltungsmaximum"*). Wtedy podmiot poznaje otoczenie swoje; problemu nie ma. Skoro atoli energia wymagana przez R przewyższa energię dostarczoną układowi C przez S, układ C traci swą równowagę; powstaje problem. Podmiot nie poznaje otoczenia, czy to zupełnie czy to częściowo tylko; widzi trudności i sprzeczności, ponieważ na jedną część zewnętrznej podniety R system C dla braku energii nie może oddziaływać. Ponieważ jednak podmiot z natury swej, będąc istotą biologiczną, dąży do możliwie wielkiej równowagi, więc szuka sposobów rozwiązania napotykaných trudności i usunięcia rażących sprzeczności; i w ten sposób powstają różne poglądy filozoficzne mające dać jednolite i wyczerpujące tłumaczenie rzeczywistości. Jeżeli zaś odwrotnie energia dostarczana układowi C przewyższa ilość energii zużytej przez R, wtedy powstaje problem w przeciwnym kierunku; człowiek chce zużytkować obfity zasób energii nagromadzony w swym układzie centralnym; jest to czas silnej akcji na zewnątrz, czas kipiącego życia, *Sturm- und Drangperiode* czy to w życiu jednostki czy też w życiu całego narodu.

Widać z tego, że Avenarius przyjmuje całkowity paralelizm między bytem fizycznym a psychicznym; jeden jest drugiemu zupełnie podporządkowany (61). Szereg fizyczny w systemie C jest szeregiem przedmiotowym i niezależnym; szereg psychiczny jest przeciwnie podmiotowy i od pierwszego zależny. Atoli Avenarius nie rozumie tej zależności tak, jak gdyby szereg fizyczny a psychiczny były czymś różnym, odrębnym. Już w pierwszym dziele swoim: *Philosophie als Denken der Welt*, doszedł Avenarius do hipotezy, że jeden i ten sam byt, czyli te same elementy są i psychiczne jako czucia, i fizyczne jako ruchy. A ustnie wyraził się, że nie zna ani bytu fizycznego ani psychicznego, lecz tylko coś trzeciego (62).

Taka zaś analiza przyrodnicza problemów filozoficznych pokazuje, że w "czystym" doświadczeniu nie ma ani duszy ani świadomości, lecz że są to dopiero pojęcia drugorzędne, czysto podmiotowe, dodane do czystego doświadczenia. Lecz co skłania człowieka do przeprowadzenia tych "apercepcji", do sfalszowania obrazu rzeczywistości podmiotowymi przymieszkami? Avenarius zwała całą winę na introjekcję, tj. na pewien nieświadomy człowiekowi, samorzutny akt wkładania nienależących do doświadczenia czynników do czystego doświadczenia. Nie możemy na tym miejscu obszerniej rozwinąć jego teorii introjekcji; dość że po wykonaniu introjekcji doświadczenie, które pierwotnie było zupełnie jednolite, rozpada się na części; bo introjekcja dopiero sprawia różnicę między "rzeczą" a "wrażeniem", między "ciałem" a "duszą", między "podmiotem" a "przedmiotem", między doświadczeniem "wewnętrznym" a "zewnątrznym", wreszcie między "doświadczeniem" a "poznaniem". A dopiero na podstawie tego dualizmu mogą powstać problemy, jakie filozofów wszystkich odcieni dotąd trapiły; introjekcja więc jest ową szukaną przyczyną wariacji naturalnego światopoglądu. Zadaniem nauki jest zatem usunięcie introjekcji, a po wykonanej eliminacji przekonamy się, że nic nie zmusiło nas do owych wariacji, że należy więc wracać do naturalnego na świat poglądu, opartego na "czystym" doświadczeniu. Na tym gruncie empiriokrytycznego pojęcia świata wszelka metafizyka ustaje; zagadnienia bowiem metafizyczne są czystą iluzją, wynikiem introjekcji, którą J. Petzoldt, jeden ze zwolenników Avenariususa, nazywa właściwym grzechem pierworodnym ludzkości (63).

Empiriokrytycyzm liczy dzisiaj dość dużo zwolenników, i zdaje się, że w najbliższej przyszłości jeszcze więcej nabierze rozgłosu, gdyż pozorna jego harmonia z samorzutnym doświadczeniem każdego człowieka wobec gwałcącego praktyczne życie idealizmu, oraz usuwanie wszelkich zagadnień metafizycznych,

wielu pociąga. Z należących do szkoły empiriokrytycznej filozofów wyliczamy tylko: Fr. Carstanjena (64), Karola Hauptmanna (65), Józefa Petzoldta (66), R. Willy'ego (67), W. Heinricha (68) i I. Kodisową (69).

### **δ) Metafizyka wobec agnostycyzmu skrajnego**

Przegląd różnych systemów filozofii immanentnej, monizmu czuciowego Macha oraz empiriokrytycyzmu przekonał nas dostatecznie o ich skrajno-antymetafizycznym charakterze. Podczas gdy pozytywizm starszej daty zadowolili się twierdzeniem, że świata pozazmysłowego poznać nie możemy, że więc należy ograniczyć się na badanie rzeczywistości empirycznej, najnowszy ten pozytywizm posuwa się o wiele dalej. Nie tylko, powiada, świata pozazmysłowego nie możemy poznać, ale takiego świata wcale nie ma, i największym złudzeniem, najniebezpieczniejszą chorobą rozumu ludzkiego było i jest właśnie mniemanie, że poza tym, co zmysłami naszymi poznajemy, albo poza tym, co jest "dane", jeszcze coś więcej, jakiś "byt w sobie", jakaś "substancja" lub "przyczyna" istnieje. Wszelki rodzaj metafizyki jest zgoła niemożliwy, powiada J. Petzoldt, wszystko, co jest pozazmysłowe, nadprzyrodzone, przestępne, ze zakresu naszej wiedzy i naszego myślenia stanowczo wykluczyć musimy. Żadna cząstka poglądów metafizycznych nie może wejść w skład trwałego, prawdziwego na świat poglądu, ani we formie wiedzy, ani we formie wiary. Jedynym źródłem naszego poznania, jedynym probierzem jakiegokolwiek teorii jest ostatecznie tylko to, co jest dane, czyli jest doświadczenie (70). Pytanie zatem, czym jest świat, czym jest wszechbyt, jest zgoła niedorzeczne. Jest to pytanie nielogiczne, bo ażeby określić, czym jest świat, należałoby wziąć pewną cechę odróżniającą wszechbyt od innego bytu. Lecz poza wszechbytem niczego nie ma; wszechbyt przeciwstawia się tylko jego częściom. Niedorzeczną nawet jest rzeczą sądzić o bycie, że istnieje: To bytowanie wszechświata miałoby tylko znaczenie w przeciwstawieniu do niebytu świata. Lecz nie można nawet pomyśleć, że nic zgoła nie istnieje. I jeszcze bardziej niedorzecznym jest pytanie, czy świat istnieje bezwzględnie. Bo tylko wtedy mógłbym takie pytanie postawić, gdyby przeciwna możliwość, istnienie względne, mogła wejść w rachubę. Atoli to jest niemożebnością logiczną; zawsze bowiem tylko o pewnej części można wypowiedzieć istnienie względne, mianowicie w stosunku do innych części. Wszystkie te pytania pokazują tylko, jak bałamucącą jest hipoteza bytu bezwzględnego, substancjalnego. Wszystkie pytania o istocie, o przyczynie świata wypływają z tego samego mętnego źródła, z którego pojęcie substancji czerpie swe soki pożywcze. Dziś uważamy podobne problemy za najważniejsze

zagadnienia ludzkości; przyjdzie czas, gdzie ludzkość uprzytomni, gdzie wyzdrowieje wreszcie i wyswobodzi się z tych zabobonów krępujących ją przez lat tysiące. W oświeceniu przyszłych czasów cała historia filozofii od Talesa do dni naszych przedstawi się jako jeden wysiłek usunięcia najgłówniejszej zapory wszelkiego zdrowego myślenia, tj. metafizyki, a przyszłe pokolenia dziwić się będą, jakie męki naszym myślicielom sprawiała najzupełniejsza nicość, czysty wytwór naszej fantazji, pojęcie substancji (71).

Czytając popularnie pisane dziełko Petzoldta, ma się wrażenie, że jest to Haeckel *redivivus*, i to jeszcze za życia Haeckla. Tylko jest to inny typ Haeckla, typ odpowiadający więcej dwudziestemu wiekowi, podczas gdy tamten już do wieku dziewiętnastego należy. Lecz i tu znajdujemy ten sam dogmatyzm, to samo kategorięczne rozstrzygnięcie wszelkich kwestii. Nie ma metafizyki, nie ma bytu pozaświatowego, nie ma przyczyny świata; świat, rzeczywistość sama sobie wystarcza (72).

Zobaczymy więc, ile prawdy mieści się w tych twierdzeniach, i na jakich fundamentach agnostycyzm różnych odcieni swój gmach buduje.

### **III. Podstawy współczesnego agnostycyzmu**

#### **1) Uzasadnienie historyczne**

Liczne są rozumowania, na których się współczesny agnostycyzm opiera, by udowodnić, że jego stanowisko wobec ostatecznych zagadnień świata jest jedynie słuszne i możliwe dla rozumu ludzkiego.

I tak wskazuje najpierw na oczywiste fakty, mianowicie na historię myśli ludzkiej, z której ma wynikać, że pytanie o ostatecznej zasadzie i istocie świata nie jest zadowalająco rozwiązane. Przez tysiące lat pracowała ludzkość nad rozwiązaniem tego zagadnienia, a przecież wszystkie te wysiłki pozostały bez owocu! Począwszy od najdawniejszych spekulacji w Indiach, Chinach i Egipcie, zajmowały się nim najlepsze i najwybitniejsze umysły, najbystrzejsi i najgłębsi myśliciele. Można nawet powiedzieć, że filozofia nie jest niczym innym, jak tylko próbą rozwiązania zagadki bytu. Chociaż bowiem, w ostatnich zwłaszcza czasach, problem teoriopoznawczy pierwsze zajmuje miejsce i wszystkie inne problemy na drugi plan odsuwa, to przecież bada zdolność poznania ludzkiego, jego źródła, metody i granice ostatecznie w tym tylko celu, by rozstrzygnąć, czy i o ile problem ontologiczny da się rozwiązać. Nawet skrajny sceptycyzm ma o tyle tylko rację

bytu, o ile pokazać zamierza, iż owego zagadnienia wcale rozwiązać nie jesteśmy w stanie. Wszędzie zatem problem ontologiczny jest jądrem i środkiem filozofii. Jeżeli więc dotąd ludzkość nie zdołała rozwiązać tego zagadnienia, to wszelkie badanie i szukanie jest daremne. Od dawien dawna teizm, ateizm i panteizm walczyły o wyłączne panowanie, a do dziś dnia nie udało się żadnemu z tych poglądów na świat, pokonać na zawsze przeciwników. Nawet jeżeli się uczeni we wszystkich innych kwestiach naukowych zgadzają, tu zachodzą zawsze różnice, a nawet przeciwieństwa w poglądach. Metafizyka i teodycea nie należą więc ze swoimi pojęciami do dziedziny wiedzy, lecz mają miejsce w obrębie wiary, gdzie czynniki podmiotowe, uczucie i wola, najważniejszą odgrywają rolę. Jedyna rzeczywistość, jaką człowiek z pewnością poznać może, jest królestwo przyrody i historii, jednym słowem sfera doświadczenia.

Oto zasadnicza myśl, którą obrał Comte jako punkt wyjścia swojej filozofii, a którą pozytywizm z całym zapalem przyjął za własną. I zaprzeczyć nie można: niesłychane zamieszanie wszystkich systemów filozoficznych przedstawia nam wobec jednolitego i mniej więcej zgodnego postępu nauk doświadczalnych obraz wcale niemiły, obraz, który może mniej silne umysły powstrzymać od dalszych badań i przykuć do powierzchni zjawisk.

Czy jednak ten fakt bądź co bądź niezaprzeczalny może służyć za dowód pozytywny na twierdzenie agnostycyzmu, że umysł ludzki jest niezdolny do poznania ostatecznej zasady bytu, że powinien się ograniczyć na badaniu przyrody, w ogóle bytu podpadającego pod nasze doświadczenie?

Najpierw zdaje się nam, że różnica zdań w naszej kwestii nie jest tak wielką, jak ją pozytywizm sobie przedstawia. Ci, którzy twierdzą, że ostatecznej zasady świata zgoła poznać nie możemy, albo, że takiej zasady bytu wcale nie ma, nie są tak bardzo liczni. Niemal wszyscy filozofowie widzą się zmuszeni do przyjęcia takiej ostatecznej przyczyny świata również, jak do określenia tej przyczyny jako istoty duchowej. Chociaż w innych kwestiach, jak np. w jaki sposób tę istotę bliżej określić należy, jaki jest stosunek tej istoty do świata itd., znaczne zachodzą różnice: w jednym punkcie mniej więcej wszyscy się zgadzają, mianowicie, że należy świat sprowadzić do pewnej zasady duchowej. Przejdźmy dzieje filozofii wschodniej; pytajmy Sokratesa, Platona lub Arystotelesa, św. Augustyna lub św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Bakona, Spinozę, Leibniza, Berkeleya, Hume'a lub Kanta. Jakkolwiek każde z tych nazwisk przypomina nam oryginalny system myśli, charakterystyczny pogląd na świat: każde z nich daje w swój sposób świadectwo o

jakiejs, mniejsza na razie jakiej, wierze w Boga. Wielcy przedstawiciele nauk przyrodniczych nie pozostają w tyle. Kepler, Bakon, Newton, Kopernik, Galilei, Cauchy, Ampère, Cuvier, Herschel, Oerstedt, Secchi itd.: ci wszyscy i niezliczone inne jeszcze filary nauki wyznawali wiarę w Boga (73). A historia religii, jako też psychologia ludów daje podobne świadectwo. Bo skąd to mógł powstać tzw. dowód *ex consensu omnium* na istnienie Boga? Znane jest zdanie C y c e r o n a , że nie ma ludu tak dzikiego i nieokrzesanego, u którego by nie istniała wiara w Boga, zdanie, które najsumienniejsze badania etnologiczne w ostatnich czasach tylko jeszcze więcej potwierdziły. Nie naszym tu zadaniem roztrząsać, o ile z tej powszechnej wiary wszystkich ludów, krajów i czasów można wyciągnąć dowód filozoficzny na istnienie Boga; zwracamy tylko uwagę na sam fakt tej zgodności, ponieważ fakt ten podkopuje po części podwalmy historycznego pozytywizmu.

Prócz tego nasuwa nam się jeszcze inna myśl. Zdaje się bowiem, że pozytywizm opiera się tu na kryterium, które ze względu na naszą kwestię nie może być rozstrzygające. Gdyby ostatnia zasada bytu była poznawalną – powiada, – to na polu metafizyki musiałaby pomiędzy filozofami ta sama zgodność panować, jaką znajdujemy u badaczy na polu nauk doświadczalnych.

Atoli nie możemy metafizyki zupełnie na równi postawić z naukami doświadczalnymi. Podczas gdy bowiem nauki doświadczalne zwracają się niemal wyłącznie do rozumu, metafizyka obejmuje całego człowieka ze wszystkimi zdolnościami i skłonnościami jego, nie tylko rozumu, ale i woli i czucia. Jak z jednej strony dla etycznego poglądu na stanowisko człowieka w świecie niewielkiej jest wagi, czy teoria światła Newtona lub Fresnela jest prawdziwą – tak z drugiej strony dla tego poglądu zasadnicze ma znaczenie kwestia, czy świat przypadkiem tylko doszedł do dzisiejszego swego kształtu, czy jest sam ze siebie, czyli jest stworzeniem osobistego Boga. Pytania pierwszego rodzaju mają dla nas znaczenie czysto teoretyczne; zagadnienia drugiego rodzaju zwracają się do całego człowieka. Czy weźmiemy pod uwagę dzikiego, barbarzyńcę lub wysoko wykształconego uczonego młodzieńca, któremu życie się uśmiecha, lub zbliżającego się do grobu starca: wspomnijmy im tylko najgłębsze zagadnienie bytu, na problem istnienia Boga, a poznamy po ich energicznej reakcji, że tu więcej się odzywa aniżeli czysty rozum. Owszem, czyż właśnie ta tysiącletnia walka niewiary z wiarą, owa często fanatyczna niemal nienawiść do Boga, owo uporczywe powtarzanie nic nieznaczących i częstokroć już unicestwionych zarzutów przeciwko istnieniu Boga nie jest oczywistym dowodem na nasze twierdzenie? Jeżeli życie człowieka nie zgadza się z moralnymi przykazaniami, jakie wiara w Boga daje, jeżeli człowiek

nie chce poddać się tym przykazaniom, to zepsuta wola wszystkich użyje środków, by, jeżeli nie wytępić nieznośne myśli, to przynajmniej osłabić ich wpływ i znaczenie, odsunąć je do najdalszych, najciemniejszych kątów serca. Dlatego jest to rzeczą psychologicznie niemożliwą, by umysł, w takim zostający usposobieniu, przedmiotowo i spokojnie badał dowody za i przeciw istnieniu Boga. Nawet najsłabsze, najpowierzchniejsze trudności przeciw istnieniu Boga osobistego znajdą wtedy wolny wstęp do duszy; i jeżeli w tej duszy istnieje ukryte pragnienie, by te racje i pozory okazały się prawdziwymi, to nie zada się sobie potrzebnego trudu, by zbadać pozytywne dowody na istnienie Boga, ale zwróci się całą uwagę na owe pozory. I dlatego słusznie powiada głośne w swym czasie dzieło *Système de la nature*, że tylko dobry i cnotliwy człowiek może być kompetentnym sędzią w tak wielkiej, a ważnej sprawie (74).

Skoro zaś dusza raz się znajduje w podobnym stanie, dalszy proces jest już naturalnym wynikiem praw psychologicznych. Przez owo ciągle zwracanie uwagi na trudności przeciwko pogładowi teistycznemu otrzymują one coraz większą wyrazistość i siłę plastyczną, zajmują powoli całe pole świadomości dla siebie, łączą się w najrozmaitszy sposób ze wszystkimi stronami życia naszego umysłowego i uczuciowego, a na podstawie tych częstych, a silnych kojarzeń powstaje wreszcie przekonanie, że w rzeczy samej tak jest, jak sobie życzymy. Doszedłszy do tego stanu umysł już nie jest zdolny do gruntownego i przedmiotowego badania dowodów na przeciwną sobie prawdę; widzi on teraz tylko trudności, a nie ich słabe strony; a przenosząc to przekonanie czysto podmiotowe na rzeczywistość przedmiotową zapomina o tym, że tylko dowodów nie widzi, łudząc się, że ich wcale nie ma.

Z tego wynika z wszelką oczywistością, że dla wszechstronnego badania problemu istnienia Boga pewne moralne własności są niezbędnym warunkiem. Z tego zaś dalej wynika, że nauki empiryczne w inny sposób do człowieka się zwracają aniżeli metafizyka. I dlatego kryterium zgodności może mieć w nauce znaczenie, podczas gdy w metafizyce jeszcze inne czynniki ważną odgrywają rolę.

Wracając do pierwotnej myśli, że pojęcie Boga u wszystkich ludów i we wszystkich czasach się znajduje, można by także odwrotnie powiedzieć, że w naszej kwestii owa zgodność o wiele silniejszy daje dowód za prawdziwością wiary w Boga, aniżeli to w naukach empirycznych może mieć miejsce. Jeżeli bowiem pomimo tych etycznych zalet, jakich nasz problem od człowieka się domaga, wiara w Boga jest tak powszechną nawet u ludów moralnie najbardziej podupadłych;

jeżeli największe wysiłki niewierzących przyrodników i filozofów nie zdołały osłabić tej wiary, wiara ta musi być niewątpliwie prawdziwą. I tak właśnie z historii, na podstawie której pozytywiści chcą wykluczyć istnienie Boga z obszaru wiedzy ludzkiej, można by odwrotnie z większym o wiele prawem wnioskować, że umysł ludzki może przekroczyć granice doświadczenia, ponieważ je w rzeczy samej po wszystkie czasy i u wszystkich narodów przekracza.

## **2) Uzasadnienie filozoficzne**

Lecz jakkolwiek rzeczy się mają, powiada dalej agnostycyzm i pozytywizm, zaprzeczyć nie można, że od dawien dawna toczy się walka między wiarą a niewiarą, i że według wszelkiego prawdopodobieństwa walka ta i w przyszłości trwać będzie. To, co wyżej powiedziano o warunkach etycznych, może być słusznym, atoli zdaje się, że ten spór odwieczny nie tyle w skłonnościach i namietnościach ludzkich, ile raczej w samej rzeczy spoczywa. Sam problem zawiera w sobie nierozwiązalne trudności i dlatego pozostajemy na naszym stanowisku agnostycznym. Na czym bowiem polega nasz problem? Chodzi tu o poznawalność pewnej na razie jeszcze problematycznej rzeczywistości, mianowicie czy świat empiryczny ma ostatnią przyczynę, i jaką ta przyczyna ma istotę. Otóż, ażeby na to pytanie dać odpowiedź twierdzącą, potrzebne są bez wątpienia trzy rzeczy: najpierw, ażeby rozum ludzki uważany sam w sobie, jako zdolność poznawcza, był w stanie rozwiązać podobne zagadnienia; po drugie, ażeby miał środki i drogi prowadzące do tego rozwiązania; wreszcie po trzecie, by zagadnienie jako takie było prawdziwym, a nie pozornym tylko, fałszywym zagadnieniem. Brak choćby jednego tylko z tych trzech warunków zmusza nas do przyjęcia agnostycyzmu. Otóż można wykazać, że nie tylko jeden, ale wszystkie trzy warunki nie są spełnione. Czy roztrząśniemy nasze zagadnienie ze względu na podmiot poznający czyli naszą władzę poznawczą, czy ze względu na drogi lub środki poznania, czy wreszcie ze względu na przedmiot poznania czyli na domagające się odpowiedzi zagadnienie: wszędzie piętrzą się nieprzezwyciężone trudności, i dlatego problem istnienia Boga należy nazwać nierozwiązalnym.

### **a) Trudności ze strony podmiotu poznania**

Co się najpierw tyczy podmiotu poznającego czyli zdolności poznania, można ją w dwojaki sposób wziąć pod uwagę, raz ze strony subiektywnej, uwzględniając mianowicie naturę tej zdolności samą w sobie, drugi raz ze strony obiektywnej, mianowicie badając, jak się ta zdolność poznania zachowuje wobec

rzeczywistości. Z obu punktów widzenia – twierdzi agnostycyzm – nasze zagadnienie okazuje się nierozwiązalne.

Albowiem nasza władza poznania jest w istocie swej ograniczoną, względną, a zatem nie jest w stanie ująć byt nieograniczony, bezwzględny, jeżeli taki byt w ogóle istnieje. Poznanie nasze jest aktem naszego rozumu i dlatego zależne od form stanowiących istotę tego rozumu. Tymi formami zaś są: przestrzeń, czas i przyczynowość, i dlatego wszelkie poznanie od tych form zależy (75); albo, jak się Spencer wyraża, wszelka myśl zawiera w sobie stosunek, różność i równość. Oczywiście zaś rzeczą jest, że Absolut nie może mieć tej samej istoty jak cokolwiek, co za pomocą zmysłów poznajemy, albowiem pomiędzy Stwórcą, a stworzeniem musi być różnica przewyższająca nieskończenie wszystkie różnice, jakie istnieją między rozmaitymi częściami bytu stworzonego. Lub czy byt, którego za pomocą klasyfikacji zjawiskowej pomyśleć nie można, dałby się pomyśleć za pomocą klasyfikacji sobie immanentnej? To ostatnie przypuszczenie jest tak samo niedorzeczne jak pierwsze. Albowiem suponuje ono mnogość ostatniej przyczyny, wielość bytu nieskończonego i bezwzględnego, a to założenie sprzeciwia się sobie samemu, gdyż kilka nieskończonych bytów staje się skończonymi przez to, że się nawzajem ograniczają. Ponieważ zatem bytu bezwzględnego nie możemy poznać jako należącego do tego lub owego rodzaju, więc przyznać musimy, że się w ogóle klasyfikować nie da i że wskutek tego dla naszego rozumu jest zgoła nieprzystępny. A niemożliwość ta poznania wynika z istoty naszego rozumu. Myślenie bowiem polega na uzasadnieniu stosunków, i myśl nigdy więcej wyrazić nie może, jak stosunek. Z najgłębszej istoty życia wynika więc poznanie względności naszej wiedzy (76).

Wobec takich zarzutów wypadnie nam najprzód zbadać, w jakim znaczeniu nasze poznanie należy nazwać względnym, a następnie, czy istniejąca w rzeczy samej względność tego poznania jest istotną przeszkodą do poznania bezwzględnej przyczyny.

Trudność, którą tu Spencer podnosi, a którą u relatywistów i fenomenalistów naszych czasów częstokroć spotkać można, jest bez wątpienia nie dość ściśle określona. Można o względności naszego poznania w najrozmaitszych znaczeniach mówić (77). Jeżeli chce się przez to wyrazić, że każdy akt poznania stoi w pewnym stosunku do naszej świadomości, w ogóle do podmiotu poznającego, przyznać należy, że wszelkie poznanie jest względne, lecz z tej względności nie wynika jeszcze niepoznawalność Absolutu. Jeżeli pojęcie względności ma dalej znaczyć, że

wszelkie poznanie zależy na pewnym stosunku między przedmiotem poznany, a podmiotem poznającym, jest ono samo przez się zrozumiałe, lecz i to nie wyklucza możliwości poznania bytu bezwzględego. Należałoby chyba inną drogą wykazać, że Absolut ani sam przez się, ani przez skutki swoje nie może się stać przedmiotem naszej władzy poznawczej, albo, że stawszy się przedmiotem poznania przestałby być bezwzględnym i przyjąć by musiał koniecznie istotę względną. Lecz ani jednego ani drugiego udowodnić nie można. Że Absolut może się nam co najmniej w skutkach swoich objawić, tego dowodzi nasza własna ograniczona, skończona, zależna istota, która właśnie z powodu swej zależności z koniecznością domaga się bytu absolutnego. Lub czy może Absolut przez to, że przez nas bywa poznany, traci swą istotę bezwzględną i staje się bytem względnym? Kto twierdzi, że wszelki przedmiot poznania jest czysto podmiotowym wytworem poznającego umysłu, ten musi przyznać się do owej konsekwencji, lecz z tym skrajnym subiektywizmem i solipsyzmem, który wszelki byt z wyjątkiem własnego poznania odrzuca, na tym miejscu nic nie mamy do czynienia. Zresztą i on musi przynajmniej bezwzględność własnego świadomego "ja" przyjąć, a więc przyznać, że może dojść do poznania bytu bezwzględego (78). Inaczej nie pojmujemy, jakby zdania wyżej wypowiedzianego bronić można. Jak przedmiot materialny przez to, że go widzę lub się go dotykam, nie staje się zasadniczo innym, lecz zachowuje tę samą istotę, którą miał przedtem niezależnie od mojego poznania, tak samo, albo raczej tym mniej natura Absolutu zmienia się przez to, że my Go poznajemy.

Jeżeli zatem Spencer powiada, że wszelka myśl zawiera w sobie relację, różnicę i równość pewną, jest to słuszne o tyle, o ile samą myśl, jako akt psychiczny bierzemy pod uwagę; z tego atoli nie wynika, że cechy właściwe myśli, jako aktowi psychicznemu, należy także przypisać przedmiotowi tejże myśli. Prawda, że do poznania bytu bezwzględego dochodzimy tylko na podstawie poznania otaczającej nas rzeczywistości; i również prawdą jest, że pojęcie Absolutu wyrasta z pewnego porównania z przedmiotami podpadającymi pod nasze poznanie zmysłowe, że z tymi przedmiotami ma pewne cechy wspólne, a w pewnych cechach się od nich różni. Nie możemy dojść do poznania bytu niedostrzegalnego naszymi zmysłami inaczej, jak przenosząc cechy wzięte z poznania zmysłowego na byt poznawalny tylko za pomocą rozumu. Ale w ten sposób powstałej relacji nie przenosimy do przedmiotu samego, owszem usuwamy ją jak najdalej od bytu bezwzględego. Cała zatem argumentacja Spencera dowodzi tylko, że nie mamy pojęcia doskonałego tej ostatniej bezwzględnej przyczyny, że do tego pojęcia możemy dojść tylko za pomocą rozumowania i że je możemy wypełnić

potrzebnymi cechami tylko na podstawie analogii, że więc nie mamy bezpośredniej, dokładnej i zupełnej intuicji Jej istoty. Zresztą można i bez narażenia się na sprzeczność logiczną Istocie absolutnej przypisać pewną relację, różność i równość. Jako pierwsza przyczyna bowiem, Absolut w rzeczy samej stoi w pewnym stosunku do całej zawisłej od Niego rzeczywistości; jako taki jest Absolut w najgłębszej istocie swej różny od wszelkiego innego bytu; a wreszcie jako byt duchowy, jako przyczyna zawierająca w sobie w najwyższym stopniu wszystkie doskonałości stworzeń, ma On także pewne podobieństwo z rzeczami stworzonymi. Podczas gdy jednak stworzenie całą istotę swą traci, gdy je pozbawimy swej relacji do Stwórcy, istota absolutna istnieje dalej i bez tych stosunków a nie naruszających w niczym Jej natury, w całej pełni swej doskonałości i mocy. Wszystkie bowiem relacje są wobec Absolutu li tylko zewnętrzne, nie wzbogacają ani nie zmieniają Jego natury.

Istniejąca zatem w rzeczy samej względność poznania w powyżej przytoczonych znaczeniach nie dostarcza dowodu na tezę agnostycyzmu. Dlatego też niektórzy zwolennicy agnostycyzmu mówią o względności poznania w innym jeszcze znaczeniu, mianowicie w tym, że możemy poznać li tylko rzeczy względne, zależne, albo, że wcale nie możemy poznać rzeczy, lecz tylko ich relacje, czy to między sobą, czy to do nas samych. Zwrot ten w pojmowaniu relatywizmu zwraca zarazem uwagę naszą na stronę obiektywną naszej władzy poznawczej, mianowicie na jej stosunek do rzeczywistości.

Wspomniana trudność przedstawia się w rozmaitych formach. Zwolennicy fenomenalistyczni tego poglądu twierdzą, że nigdy nie poznajemy rzeczy, jakie są w rzeczywistości, w sobie samych, lecz tylko tak, jak na nasze władze zmysłowe działają. Rzeczy same są zatem na zawsze niepoznawalne; to co poznajemy, to tylko wieloznaczne symbole, znaki podmiotowe przedmiotowej rzeczywistości. Inni znowu, do których zwłaszcza rozmaici przyrodnicy należą, wskazują nie tyle na stosunek rzeczy do nas samych, ile raczej na stosunki rzeczy pomiędzy sobą. Według nich można jakąkolwiek rzecz tylko wtedy poznać, jeżeli zachodzi wzajemne oddziaływanie między nią, a inną rzeczą; to co my wtedy poznajemy, to nie jest właściwie rzeczą samą, ale tylko owym stosunkiem, ową wzajemną zależnością. Zadanie nauki kończy się więc na ścisłym opisie tych stosunków, na sformułowaniu praw, według których to wzajemne oddziaływanie się odbywa. A jeżeli filozofia sądzi, że może nie tylko owe stosunki poznać, ale także rzeczy same oraz ich istotę, to jest to usiłowanie, które dotąd do żadnych wyników nie doprowadziło i nie doprowadzi. Jednym słowem: nie poznajemy bytu

rzeczywistego, noumenalnego, lecz tylko byt fenomenalny; nie poznajemy rzeczy lub substancji, lecz tylko wydarzenia i prawidłowości empiryczne. I dlatego Absolut, jako byt noumenalny, jako istota substancjalna jest niepoznawalnym.

Nie będziemy tu roztrząsać kwestii, czy rzeczywiście poznajemy tylko zjawiska i wydarzenia, a nie rzeczy i substancje. Ci sami fenomenalistyczni teoretycy poznania i przyrodnicy twierdzą przecież, że we własnej świadomości nie poznają tylko zjawisk, ale byt psychiczny taki, jakim jest w rzeczy samej, i już tym zeznaniem ograniczają swoje pierwotne twierdzenie. Nie kładziemy atoli nacisku na tę myśl; można by nam bowiem odpowiedzieć, że to poznanie bezpośrednio odnosi się tylko do stanów własnych psychicznych a nie do bytu transsubiektywnego; tu pozostaje trudność w całej sile, a jeżeli istnieje Absolut, nie jest On czymś subiektywnym, psychicznym, lecz bytem transsubiektywnym. Pomijając krytykę tego twierdzenia możemy inną drogą prędzej dojść do celu.

Przypuśćmy więc, że rzeczywiście poznajemy nie rzeczy same, lecz tylko zjawiska oraz prawidłowe stosunki między rzeczami: czy to przypuszczenie pozbawia nas wszelkiej możliwości rozwiązania problemu ontologicznego? czy na tej podstawie poznanie bytu absolutnego, przyczyny ostatecznej jest zupełnie wykluczone?

Owo założenie odnosiłoby się tylko do naszego poznania zmysłowego, nie zaś do poznania umysłowego, a chociaż byśmy je nawet chcieli rozszerzyć także na nasze poznanie umysłowe, to nie odnosiłoby się do wszystkiego bez wyjątku. Przykład nam to najlepiej wyjaśni. Żaden człowiek nie widział jeszcze i nie poznał, czym jest elektryczność lub grawitacja w sobie, jako byt noumenalny. Co o elektryczności lub grawitacji wiemy, to jest wprawdzie bardzo dokładna znajomość ich form zjawiskowych, sposobu, w jaki się ciała elektryczne lub grawitujące względem siebie zachowują, i w jaki pod rozmaitymi warunkami na nasze zmysły działają. Zdaje się więc, że powyższa trudność jest zupełnie słuszną! Lecz właśnie z tego sposobu działania na inne ciała i na naszą władzę poznawczą, z tej prawidłowości matematycznej poznajemy, że istnieje jakiś byt rzeczywisty, który w ten sposób działa, w ten sposób się objawia, byt mający w sobie dostateczną rację tych zjawisk, mający właściwą sobie istotę, z której te własności koniecznie wypływają. Poznajemy zatem co najmniej istnienie bytu, przyczyny tych zjawisk, z apodyktyczną pewnością; a ze sposobu działania możemy także wyciągnąć pewne wnioski o naturze tego bytu. Wprawdzie wnioski te mogą być na razie nader problematyczne, niepewne, skoro logika nas uczy że ten sam

wniosek może wynikać z rozmaitych przesłanek; lecz z postępowaniem wiedzy poznajemy, że różne możliwości należy wykluczyć z rozumowania, a przy pomyślnych warunkach może się nawet udać możliwości te sprowadzić do jednej tylko. Oczywistą zaś jest rzeczą, że w ten sposób przekroczyliśmy dziedzinę zjawisk, dziedzinę praw i stosunków, żeśmy dotarli do bytu noumenalnego. Wprawdzie zupełnym i wyczerpującym to poznanie nie jest i być nie może, lecz mimo tych niedostatków nie należy zapominać o tym, że jest to prawdziwe poznanie.

Podobnie rzeczy się mają w naszym zagadnieniu. Poznajemy bezpośrednio tylko świat zjawiskowy i minimalny wykrój z panującej w nim prawidłowości. Lecz opierając się na tym poznaniu bezpośrednim umysł wznosi się do badania przyczyn głębszych, zasady ostatecznej. I tak dochodzi do poznania, że dla wytłumaczenia tej rzeczywistości tylko trzy możliwości mogą wejść w rachubę: ateizm czyli teoria bezwzględnego przypadku; panteizm albo monizm w najrozmaitszych formach, uważający świat sam za ostateczną i bezwzględną zasadę swego bytu; i wreszcie teizm, przyjmujący absolutnego, wszechmocnego Stwórcę tego świata. Ateizm zostaje natychmiast wykluczony, ponieważ jest gołosłownym, niczego nadto nie tłumaczącym twierdzeniem; pozostaje więc wybór między panteizmem a teizmem. Dla rozstrzygnięcia, która z tych dwu możliwości jest prawdziwą, można tu stosować podobne metody, jakie w naukach doświadczalnych są używane: drogą syntetyczną wnosimy się od własności świata empirycznego do jego pierwszej przyczyny; drogą analityczną badamy najpierw pojęcie absolutnej przyczyny, rozróżniamy w tym pojęciu jego istotne cechy i zstępujemy wreszcie do świata widzialnego. Przy czym w obu metodach służyć nam muszą zasadnicze prawa logiczne: zasada tożsamości i sprzeczności, zasada dostatecznej racji itd.; tłumaczenie bowiem rzeczywistości empirycznej czy to za pomocą monizmu czy za pomocą teizmu nie może zawierać w sobie sprzeczności logicznych, jeżeli ma być prawdziwym.

Otóż usiłując w ten sposób tłumaczyć byt i prawidłowość rzeczywistości doświadczalnej za pomocą panteizmu lub monizmu przekonamy się, że wszelki monizm lub panteizm doprowadza ostatecznie do sprzeczności logicznych tak ze swoimi własnymi założeniami jako też z doświadczeniem. Czy weźmiemy pod uwagę konkretne formy monizmu, jakie się w historii filozofii w przeciągu wieków wytworzyły, czy też usiłujemy zasadniczą kwestię monizmu bez względu na jego historyczne formy rozwiązać: w jednym i drugim wypadku nie unikniemy sprzeczności. Wykazaliśmy to w osobnej pracy, do której tu czytelnika odsyłamy (79).

Pozostaje zatem teizm jako ostatni sposób tłumaczenia rzeczywistości. Dotychczasowa ta jednak droga, wykluczająca ateizm i monizm, nie wystarcza i nie może służyć za dowód pozytywny dla teorii teistycznej; możliwą bowiem jest rzeczą, że i teizm w ostatnich rozumowaniach swoich doprowadza do nierozwiązalnych momentów logicznych. I w rzeczy samej liczni agnostycy twierdzą, że wszelka próba tłumaczenia rzeczywistości za pomocą jakiejś przyczyny ostatecznej doprowadza do sprzeczności nieprzezwyrodnionych, tak że należy zaniechać podobnych badań i pozostać na stanowisku agnostyka. Spencer np. twierdzi, że zastanawiając się nad wszechświatem, rozum widzi się wprawdzie zniewolonym do przyjęcia ostatecznej przyczyny i to przyczyny nieskończonej i bezwzględnej, że jednak hipoteza ta takie w sobie zawiera sprzeczności, iż ostatecznie przyjąć jej nie można. Spencer przytacza tu słowa Mansela: "Z którejkolwiek strony weźmiemy pod uwagę pojęcie Absolutu i bytu nieskończonego, zawsze przedstawia się nam jako pełne sprzeczności. I tak sprzeczność leży w przypuszczeniu, że podobny byt istnieje, czy to sam czy to w łączności z innymi; a również sprzecznym jest przypuszczenie, że taki byt nie istnieje. Czy sobie ów byt wyobrażamy jako jeden czy nie, w każdym razie wpadamy w sprzeczność. Sprzecznym jest przypuszczenie, że ów byt jest osobisty, lecz niemniej sprzecznym jest przypuszczenie bytu nieosobowego. Nie można go sobie bez sprzeczności wyobrazić jako czynnego, ani też jako nieczynnego. Nie można go pojąć jako sumy wszelkiego istnienia, ani też jako części tylko owej sumy" (80).

Zaznaczmy od razu, że tu agnostycy nieco przesadzają. Przyznać wprawdzie należy, że i na podstawie teizmu nie możemy rozwiązać wszystkich zagadnień, nie możemy dać wyczerpującej odpowiedzi na rozmaite pytania. Jednak między teizmem a monizmem zachodzi istotna różnica. Najpierw są pozytywne i to dość liczne dowody zmuszające nas do przyjęcia Absolutu jako istoty duchowej, nieskończonej, odrębnej od świata. Monizm zaś podobnych dowodów nie ma; cała jego argumentacja opiera się ostatecznie nie na ścisłym rozumowaniu, lecz na dość wolnym używaniu analogii i pewnego rodzaju dywinacji uczuciowej. Następnie w nauce monizmu można wprost wykazać rażące sprzeczności tak z zasadniczymi prawami logiki jak z doświadczeniem; w teizmie zaś takich sprzeczności wykazać nie można. Są i tu niektóre pojęcia bardzo ciemne, tajemnicze, zagadkowe; zachodzą i tu wypadki, w których nie wiemy, jak jedno pojęcie z drugim się zgadza; należy nieraz otwarcie wyznać, że tego lub owego nie rozumiemy, lecz sprzeczności wykazać, i pozytywnie udowodnić nie możemy. Ale takie niezrozumiałości nie wystarczają, by wszystko odrzucić. Oczywiście bowiem jest rzeczą: jeżeli świat

musi mieć jakąś ostateczną przyczynę i zasadę, jeżeli ateizm jej istnienia wprost zaprzecza, a monizm ją tak określa, że dla tkwiących w tym określeniu sprzeczności przyjąć go nie można, to rozumny, myślący człowiek zgodzi się na konkluzję teizmu. Wszystkie bowiem istotne zagadnienia znajdują tu dostateczne, zadowalające, a nieraz nawet dziwnie wzniosłe i głębokie rozwiązanie. Że pomimo to pozostają jeszcze zagadnienia nierozwiązane, rozumnego człowieka dziwić nie powinno; owszem dziwnym by było, gdyby ta ostateczna zasada bytu była zupełnie przeźroczystą i zrozumiałą dla umysłu ludzkiego. Najzwyklejsze ziarnko piasku, najprostsza roślinka zawiera i dla fachowych uczonych nierozwiązane tajemnice: a Bóg, Twórca i Pan wszystkiej istoty, miałby dla nas być bez tajemnic? Pamiętać należy tylko o tym, że zachodzi istotna różnica między tajemniczością a sprzecznością logiczną pojęcia. Sprzeczność logiczna wyklucza prawdę; tajemniczość bardzo dobrze z prawdą zgadzać się może.

Zresztą przypatrując się dokładniej nauce agnostyków przekonamy się, że prawie żaden z nich nie zostaje wierny swoim założeniom. Wszyscy przyznają w dalszym toku swych badań nie tylko, że możemy do pewnego stopnia poznać istnienie ostatecznej przyczyny wszechświata, ale także że możemy poznać niektóre własności tejże przyczyny. I tak Plotyn np. twierdzi, że ów zasadniczy byt, to *év*, nie jest ani rozumem ani przedmiotem rozumu, że tego bytu zatem zgoła poznać nie można. A przecież ten sam Plotyn uczy, że owo *év* istnieje! Dalej uczy Plotyn, że ów prabyt posiada nieskończoną pełnię siły i mocy, która jest źródłem bytu wszystkich innych rzeczy!

Tak samo Spencer nie pozostaje na swoim stanowisku agnostycznym. Naprzód bowiem twierdzi, że z całą pewnością możemy poznać istnienie ostatecznej przyczyny. To istnienie zawiera się w najoczywistszych faktach; cała rzeczywistość zmusza nas siłą logiki do przyjęcia Absolutu. Następnie sądzi Spencer, że także istotę Absolutu bliżej określić może, mianowicie jako nieograniczoną, niepojętą moc i potęgę.

Okazuje się zatem, że z natury naszej władzy poznawczej bynajmniej nie wynika niemożliwość poznania Absolutu; w toku zaś naszych roztrząsań otworzyła nam się także droga, możliwość przedmiotowa, by ze świata doświadczalnego wznieść się do poznania bytu noumenalnego, względnie absolutnego.

## b) Trudności ze strony środków poznania

Lecz temu właśnie przeczy agnostycyzm, twierdząc, że choćby nawet rozum, wzięty sam w sobie, był zdolny do poznania bytu bezwzględnego, to przecież nie posiada żadnych środków, nie zna żadnej drogi, by dojść do tego poznania. W każdym razie, nie mamy intuicyjnego poznania Boga, jak to ontologię przypuszczali; ani też nie możemy ze samego pojęcia istoty nieskończonej wywnioskować istnienia tejże istoty. Jediną możliwością byłoby, z faktów empirycznych rzeczywistości wznieść się do ich bliższych, następnie dalszych przyczyn, aż wreszcie dojdziemy do przyczyny ostatniej, bezwzględnej. Tą też drogą szła teodycea wszystkich czasów. Lecz właśnie tu zarzuca agnostycyzm, tak na podstawie ogólnych cech naukowego wyjaśnienia jak z natury pojedynczych sposobów wyjaśnienia, że nie możemy wyjść poza granice zjawisk i ująć rozumem ostatecznej przyczyny.

Na czym bowiem polega wyjaśnienie danego faktu, na czym postęp naszego poznania? Na tym, że dany fakt, daną prawdę konkretną podporządkujemy prawdzie ogólniejszej, tę zaś prawdzie jeszcze ogólniejszej i tak dalej. Ponieważ jednak najogólniejsza, najwyższa prawda nie da się już podporządkować pod prawdę jeszcze ogólniejszą i wyższą, więc nie może być także wyjaśniona a zatem pojęta. Każde wyjaśnienie prowadzi zatem do prawdy nie dającej się więcej wyjaśnić, a najwyższa prawda musi pozostać nieuzasadnioną (81).

Powyższa argumentacja Spencera jest w ogóle słuszną, jak długo mamy przed oczyma poznanie i wyjaśnienie przyrodnicze. Fakt przyrodniczy jest wyjaśniony, jeżeli możemy go pojąć jako szczególny wypadek pewnego znanego już prawa przyrodniczego. Prawa zaś empiryczne znajdują swoje wyjaśnienie w prawach przyrodniczych wyższych i ogólniejszych. Tą drogą doszlibyśmy do najwyższego poznania przyrody, gdyby się nam udało wszystkie zjawiska zupełnie podporządkować jednemu tylko, powszechnemu prawu przyrody. A ponieważ to prawo byłoby ostatnim i najwyższym, obejmującym świat cały, więc nie można by go podporządkować jeszcze ogólniejszemu prawu i pod tym względem nie dałoby się już więcej wyjaśnić i uzasadnić środkami nauk przyrodniczych. W tym też znaczeniu powiada Wentscher, że pojęcie Boga nie da się ściśle uzasadnić, gdyż chodzi tu o ostatni, najwyższy związek rzeczywistości (82).

Czy jednak metoda nauk przyrodniczych jest jedyną metodą wyjaśnienia pewnego faktu? Spencer, jako pozytywista, jest o tym przekonany; sądzi on także,

że nie poznajemy rzeczy, lecz tylko ich prawidłowe związki i wzajemne oddziaływanie. Lecz właśnie w tym tkwi jednostronność tego mniemania. Zresztą nieprawdą jest, że ostatnia zasada, najwyższa prawda musi być koniecznie niepoznawalną. Tak w porządku logicznym, jak i w porządku ontologicznym zachodzą inne warunki.

W porządku logicznym dochodzimy przy uzasadnianiu pewnej prawdy wreszcie do prawd pierwszych czyli podstawowych, których już nie można udowodnić za pomocą innych prawd, które jednak same w sobie są tak jasne i konieczne, że w ich poznaniu zarazem ich prawdę i oczywistość poznajemy. Tutaj pojąć nie znaczy już sprowadzić daną prawdę do innej, lecz znaczy wiedzieć, dlaczego coś jest i dlaczego to coś nie jest czymś innym. Odpowiedź na to dlaczego nie musi się koniecznie w innej prawdzie zawierać.

Atoli w naszej kwestii, czy byt absolutny jest poznawalny lub nie, chodzi przeważnie o porządek ontologiczny. Kto jak Spencer jest zwolennikiem empiryzmu i pozytywizmu, ten nie może wyjść poza granice poznania zmysłowego. Kto takie zajmuje stanowisko, ten nie może przyjąć pojęć ogólnych; co my pojęciem nazywamy, to jest dla niego tylko zbiorem mniej lub więcej wyraźnych wyobrażeń, obejmującym cały szereg podobnych przedmiotów pod jednym obrazem, jako symbolem całego szeregu. Z takiego zatem stanowiska nie można przyjąć ani pojęcia substancji ani pojęcia przyczynowości, ani też wreszcie pojęcia Absolutu. Do tego punktu teoria Spencera jest zupełnie konsekwentną. Gdyby się jednak Spencer w swoich rozumowaniach był dalej posunął, byłby doszedł do przekonania, że jego zasada pozytywistyczna uniemożliwia wszelkie myślenie, że zatem o prawdach, prawach i zagadnieniach, o nauce, teoriach lub hipotezach zgoła mówić nie można. Rozumna teoria poznania musi co najmniej zgodzić się na przedmiotową wartość zasady racji i zasady przyczynowości, a za pomocą tych zasad można dojść do poznania i bliższego określenia bytu absolutnego. Wszelki bowiem byt względny zmusza do przyjęcia bytu bezwzględnego, byt warunkowy do uznania bytu bezwarunkowego, byt zmienny i przypadkowy do przyjęcia bytu niezmiennego, koniecznego, co zresztą sam Spencer przyznaje. Argumentacja Spencera upada zatem wraz z jego teorią pozytywistyczną poznania.

Z rozważania tego wynika, że musimy się koniecznie posługiwać zasadą przyczynowości i zasadą racji, by dojść do poznania Absolutu. I w rzeczy samej, wszystkie dowody na istnienie Boga opierają się ostatecznie na tych zasadach. Lecz

właśnie tu agnostycyzm stawia nowe trudności, na mocy których twierdzi, że na pytanie o pierwszej przyczynie świata nie można dać naukowej odpowiedzi (83).

Podług przedstawicieli tego kierunku, dokładna analiza pojęcia przyczynowości pokazuje, że zawsze tam tylko widzimy zagadnienie przyczynowe, gdzie zachodzi zmiana jakiegoś bytu. Byt jako taki nigdy nie staje się zagadnieniem przyczynowym. I dlatego nie mamy nigdy powodu pytać się o przyczynę bytu, chyba jeżeli przypuszczamy, że powstał z jakiegoś innego bytu poprzedniego. Nie ma więc żadnego teoretycznego powodu do szukania przyczyny świata. Wszelkie zmiany, do których pojęcie przyczyny odnosić się może, odbywają się w świecie, a nasze rozumowanie, łączące przyczyny i skutki w jeden szereg nieprzerwany, nie może nigdy zająć stanowiska poza światem. Dlatego też nie możemy się za pomocą zasady przyczynowości nigdzie wydostać z przyczynowości przyrodniczej, a do pojęcia Boga można by na podstawie tej zasady dojść tylko wtedy, gdybyśmy się albo na *salto mortale* w metafizykę odważyli, albo gdybyśmy pod nazwą Boga chcieli rozumieć jakiś stan samego świata. Ściśle biorąc, rozważanie przyczynowe ogranicza się na wymianę materii i na transformację sił względnie energii wśród całości przyrody (84).

W podobnych dziś bardzo szeroko rozpowszechnionych zarzutach możemy ze względu na naszą kwestię dwie myśli rozróżnić: po pierwsze, tylko zmiany mają przyczyny, nie byt jako taki; po drugie, zasada przyczynowości nie wyprowadza nigdy poza świat empiryczny i przyczynowość przyrodniczą, i dlatego zasada ta nie może być drogą do poznania Absolutu. Atoli pierwsze twierdzenie miesza najbliższe warunki powstania problemu przyczynowego ze znaczeniem przedmiotowym pojęcia przyczynowości; drugie twierdzenie zanadto ogranicza to znaczenie przedmiotowe, utożsamiając bezpodstawnie ogólną zasadę przyczynowości z przyczynowością przyrodniczą.

By odpowiedź naszą w jaśniejszym przedstawić świetle, zwracamy najpierw uwagę na to, że gdziekolwiek i kiedykolwiek nam chodzi o zrozumienie rzeczywistości, na zasadzie racji dostatecznej opierać się musimy. Konieczność ta, jaką wszyscy w sobie znajdujemy, nie jest bynajmniej czysto podmiotową i psychologiczną, lecz jest także przedmiotową i rzeczową. Jeżeli nie chcemy przyjąć nauki o bezwzględny stawaniu się, nauki, która wprost wyrzeka się wszelkiego zrozumienia rzeczywistości, to musimy, jako istoty rozumne, zasadzie racji przypisać wartość bezwzględną i przedmiotową w tym znaczeniu, że wszystko,

cokolwiek jest, albo być zaczyna, ma dostateczną rację swego istnienia, czy to byt ten jest oderwaną, logiczną prawdą, czy to przypadłością, jakimś stawaniem się, czy wreszcie bytem substancjalnym.

Zastosowana do bytu realnego, zasada racji otrzymuje podwójne znaczenie. Mianowicie albo byt, o którego rozumienie chodzi, posiada w sobie samym, w swej własnej naturze i istocie dostateczną rację swego istnienia, a wtedy pod żadnym względem nie zmusza rozumu do szukania innej rzeczywistości. Taki byt jest najzupełniej w sobie i ze siebie, jest absolutny, nieograniczony i niezależny. Albo też w danym bycie nie możemy znaleźć dostatecznej racji jego istnienia, a wtedy zmusza nas ta sama zasada do szukania dostatecznej racji w innej, od tamtego bytu odrębnej rzeczywistości. We wszystkich podobnych wypadkach mówimy o przyczynowości. Zachodzi więc pytanie, kiedy, to znaczy, na podstawie jakich kryteriów jesteśmy zmuszeni do szukania dostatecznej racji jakiegoś bytu poza nim, w innej, od niego odrębnej rzeczywistości? I tu przyznać należy, że początkowo tylko zmiany rzeczy, nie rzeczy same jako takie są dla nas powodem do szukania przyczyny tych zmian w innych rzeczach. Gdybyśmy nie spostrzegali żadnych zmian, łatwo być może, żebyśmy sobie wcale nie stawiali pytania o przyczynę jakiegokolwiek bytu. Lecz zakres znaczenia problemu przyczynowości nie jest już przez to ograniczony. Jeżeli bowiem jakaś rzecz może odbierać działanie innej rzeczy, albo jeżeli nawet musi podlegać działaniu innych rzeczy, by w niej jakiegokolwiek zmiany mogły powstać, to nie jest ona bezwzględna, niezależna, ze siebie samej; nie ma ona dostatecznej i ostatniej racji swej natury i swego sposobu działania w sobie samej. Byt określony, konkretny ze swoimi własnościami i zmianami nie jest czymś innym od bytu tejże rzeczy oderwanego jako takiego, nie jest inną od niego rzeczywistością, tak że jeden mógłby być absolutny, drugi relatywny, że jeden mógłby mieć dostateczną rację swego istnienia w sobie samym, drugi w innej rzeczywistości. Tylko oderwane pojęcie bytu nie domaga się wytłumaczenia przyczynowego; atoli w rzeczywistości nie mamy do czynienia z oderwanym pojęciem bytu, lecz zawsze i tylko z bytami indywidualnymi, konkretnymi.

Wielu filozofów odwołuje się tu do prawa zachowania materii i energii. Lecz prawa te bynajmniej nie udowadniają, że świat jest wieczny i niestworzony. Prawa zachowania materii i energii mówią tylko, że przy wszystkich zmianach fizycznych lub chemicznych ilość materii i energii pozostaje ta sama. Jako empiryczne, prawa te nie mogą nic orzec o istocie metafizycznej rzeczy. Jest to tylko

grubym pomieszaniem pojęć, jeżeli z tego, że my żadnymi środkami materii i energii powiększyć ani zniweczyć nic możemy, od razu wnioskujemy, że materia i energia nigdy powstać nie mogła i nigdy zniweczona być nie może. Tylko w przypuszczeniu, że Boga, jako Stwórcy i Pana świata nie ma, wniosek ten byłby słuszny; lecz żadne prawidła logiki nie zdołają usprawiedliwić przeciwnego wniosku, że z prawa zachowania energii i materii wynika wieczność i bezwzględność świata oraz niemożliwość Stwórcy. Owszem, oczywista we wszystkim zależność, ograniczoność, niedoskonałość rzeczy zmusza nas do rozszerzenia problemu przyczynowego także na same rzeczy a nie tylko na ich zmiany. Nie jest zatem bynajmniej koniecznym przypuścić, jak Wundt sądzi, że jakaś rzecz lub cały świat powstał z czego innego; przeciwnie zastanowienie się nad istotą rzeczy pojedynczych jako też całości świata narzuca nam z koniecznością logiczną wniosek, że świat i wszystkie rzeczy w nim nie są wieczne, niestworzone, bezwzględne, lecz że otrzymały swój byt w czasie przez jakąś inną potężną istotę. Skończoność, zależność i niedoskonałość rzeczy jest więc nader poważną racją teoretyczną do szukania przyczyny świata całego, czego Wundt nie zauważył. Okazuje się więc, że najbliższe pobudki do postawienia problemu przyczynowego a znaczenie przedmiotowe przyczynowości nie zamykają się w tych samych granicach.

Drugi zarzut ma swoje źródło w tym samym błędnym założeniu. Skoro raz przypuszczamy, że tylko zmiany rzeczy, nigdy rzeczy same, mogą się domagać wytłumaczenia przyczynowego, to i zgodnie z tym przypuszczeniem twierdzić musimy, iż niemożliwą jest rzeczą, za pomocą zasady przyczynowości wyjść poza granice świata empirycznego. Daną zmianę można wtedy tylko sprowadzić do innej poprzedniej zmiany w obrębie tej samej rzeczywistości doświadczalnej. Lecz powyższa krytyka pokazuje zarazem słabość tej drugiej trudności. Tylko ze stanowiska nauk przyrodniczych można by jeszcze usprawiedliwić podobne zapatrywanie; nauki bowiem przyrodnicze nie pytają się o istotę, o byt, lecz tylko o prawidłowe związki i zmiany rzeczy. Żaden fizyk nie pyta, skąd elektryczność jest, lecz tylko, według jakich praw elektryczność działa i czy nie da się sprowadzić do innych, znanych już zjawisk. Tak samo chemik nie pyta, skąd i dlaczego istnieją pierwiastki; przyjmuje po prostu ich istnienie jako fakt, ażeby tylko ich własności i sposób działania naukowo zbadać. Prawa przyczynowości używane w naukach przyrodniczych odnoszą się zatem tylko do fenomenalnej strony przyrody, do zmian i wydarzeń w przyrodzie, podczas gdy filozoficzna zasada przyczynowości obejmuje wszelki byt warunkowy, zależny i skończony bez

wyjątku. Utożsamianie przyczynowości przyrodniczej z ogólną zasadą przyczynowości zawiera więc w sobie błąd logiczny, błąd, jaki dzisiaj u wielu myślicieli znaleźć można, mianowicie, że pojęcia i prawa używane w naukach przyrodniczych należy stosować do całej rzeczywistości bez wyjątku.

Z powyższego stanowiska zrozumiemy też natychmiast wszystkie trudności wpływające rzekomo z zasady przyczynowości a mające udowodnić niemożliwość poznania bytu transcendentnego, bytu absolutnego. Skoro nie byt, lecz tylko zmiany bytu domagają się przyczyny, wtedy i tą przyczyną nie może być rzecz, lecz znowu inna poprzednia zmiana. Przecież w przyczynowości chodzi w tym wypadku tylko o prawidłowy związek zmian i wydarzeń, przypuszczenie zaś przyczyn rzeczowych sprzeciwiałoby się powyższemu założeniu, mianowicie, że tylko wydarzenia i zmiany domagają się wytłumaczenia przyczynowego (85). Z tego wynikają bezpośrednio inne, ważne konsekwencje. Owo wydarzenie, będące przyczyną pierwszego, żąda jako wydarzenie, jako zmiana, oczywiście innego wydarzenia jako przyczyny swego istnienia; a że połączenie przyczynowe nigdy poza szereg wydarzeń do rzeczy samych jako takich prowadzić nie może, więc należy koniecznie wnioskować, że szereg przyczyn rozciąga się bez końca tak w przeszłość jak i na całą przyszłość. Pojęcie "pierwszej" przyczyny jest zatem logicznie niemożliwym. Ta "pierwsza" przyczyna byłaby bowiem jednym z członków przyczynowego łańcucha, byłaby wydarzeniem niemającym przed sobą innego wydarzenia jako swej przyczyny. Lecz właśnie przez takie przypuszczenie zasada przyczynowości sprzeciwiałaby się samej. Jeżeli każde wydarzenie jako takie domaga się przyczyny, dlaczegoż owo "pierwsze" wydarzenie nie miałoby się takowej domagać? Czy nie zniosłoby się prawo przyczynowości właśnie w tym punkcie, w którym jedynie ma znaczenie swoje? Czy myślenie przyczynowe nie widzi się zmuszonym do zatrzymania się wbrew swej naturze, przy jakimkolwiek dowolnym punkcie? Stąd też można dopiero zrozumieć, co Külpe powiada: "Dążność do wytłumaczenia przyczynowego nie może być zaspokojoną przez dowolnie naznaczone granice, odcinające wszelkie dalsze badania. Nie istnieje zatem przyczyna ostatnia w bezwzględnym tego słowa znaczeniu, lecz zawsze tylko przyczyna przedostatnia, tj. taka, do której tymczasem nasze badanie doszło, która jednak już w sobie zawiera związek nowej redukcji przyczynowej" (86).

Gdyby ten sposób pojmowania problemu przyczynowości był słuszny, wtedy nie moglibyśmy oczywiście dojść do poznania pierwszej przyczyny, musielibyśmy

się pozbyć wszelkiej nadziei zrozumienia najwyższych i ostatecznych zasad wszechświata i ograniczyć się do badań nauk poszczególnych. Lecz już z powyższych uwag wynika, że podobne zapatrywanie zbyt ogranicza znaczenie zasady przyczynowości. Tak zwana przyczynowość aktualna jest samą w sobie niedostateczną i sprzeciwia się zasadzie racji dostatecznej. Każde wydarzenie jest, jako wydarzenie lub zmiana jakiegoś bytu, z tym bytem najściślej połączona. Ponieważ jednak rzeczy empiryczne nie zawierają w sobie całkowitej racji dostatecznej swej działalności, więc musimy jej szukać w innych rzeczach. Lecz i ta inna rzecz może tylko w ten sposób wywołać pewną zmianę w pierwszej, że sama jest czynną. Do tego punktu przyczynowość aktualna jest zupełnie słuszną. Błędym atoli jest przypuszczenie, jakoby same tylko czynności były ze sobą przyczynowo połączone. Wynika to już z tego, że nie tylko pierwsza czynność, ale także inne własności tej rzeczy czynnej wpływają na sposób odbywania się czynności drugiej, i że ta druga czynność zależy zarazem od rzeczy odbierającej oddziaływanie pierwszej rzeczy. Zresztą nie czynność lub zmiana jako taka się zmienia, lecz rzecz się zmienia, otrzymując inne własności lub przechodząc do innego stanu, więc nie zmiana jako taka, lecz rzecz zmieniająca się domaga się tłumaczenia przyczynowego. Jeżeli się zatem w szeregu przyczyn wstecz cofamy, musimy koniecznie dojść do jakiejś przyczyny, mającej w sobie samej dostateczną rację swej czynności. Tak pojęta czynność nie żąda już innej poprzedniej czynności jako swej przyczyny, gdyż jako czynność absolutna, niestworzona ma całkowitą i dostateczną rację swego istnienia w bycie absolutnym i niestworzonym, z którym się utożsamia.

Przyczynowość aktualna jest zatem po części uzasadnioną i to tylko wśród rzeczy skończonych i względnych. Co się zaś tyczy owej "pierwszej" czynności, którą należy uważać jako przyczynę wszelkiego bytu względnego, przypuścić koniecznie musimy, że jest aktem bytu bezwzględnego zupełnie wolnym. Gdyby bowiem była aktem koniecznym, byt absolutny byłby istotnie zależnym od przedmiotu czynności i przez to względny. Jedynie zatem rozumnym tłumaczeniem wszechświata za pomocą przyczynowości jest wolny i, dla niezmienności bytu absolutnego, odwieczny akt woli Absolutu. Że ta myśl nie jest zupełnie jasną i przeźroczystą, chętnie przyznajemy, lecz jest ona jedynie logicznym wnioskiem ze zasady przyczynowości oraz jest wolną od wszelkiej sprzeczności logicznej.

Dla dokładniejszego zrozumienia tej ostatniej myśli przytoczmy jeszcze jeden zarzut. Oto pierwsza przyczyna zawiera w sobie, jako przyczyna, konieczny

stosunek do swego skutku, więc nie jest bezwzględna! "Jeżeli istnieje pierwsza przyczyna", powiada Spencer (87), "to musi być niestworzoną, niezawisłą, doskonałą i nieskończoną, jednym słowem, musi być bezwzględną. Już zaś przyczyna jako taka nie może być bezwzględną, Absolut jako taki nie może być przyczyną. Przyczyna, jako taka, polega tylko na stosunku do skutku; z drugiej zaś strony w pojęciu Absolutu zawiera się możliwość istnienia poza wszelkimi stosunkami". Miałaby więc w pojęciu pierwszej przyczyny zawierać się sprzeczność logiczna?

Poprzednie rozważania zawierają już w sobie odpowiedź i na tę trudność. Jakkolwiek prawdą jest, że w pojęciu Absolutu zawiera się możliwość a nawet konieczność istnienia bez wszelkich relacji, to przecież wniosek Spencera nie jest bezwzględnie prawdziwy, gdyż nie rozróżnia dwóch od siebie różnych zasadniczo rzeczy: drogi, po której jedynie do poznania Absolutu dojść możemy, i istoty samej Absolutu, jaką jest w sobie. Poznajemy istnienie Boga jedynie za pomocą stworzeń, i tak dochodzimy do pierwszego wniosku, że Absolut jako Stwórca tych rzeczy jest ich przyczyną. Mamy więc pojęcie względne, gdyż mamy oba człony jednego stosunku, mianowicie skutek i jego przyczynę. Jak więc skutku jako takiego nie możemy pomyśleć bez jego przyczyny, tak też przyczyny jako takiej nie możemy pomyśleć bez jej stosunku do skutku. Chodzi jednak o to, czy "być przyczyną" oznacza nam samą istotę Absolutu. Gdyby tak było, wtedy zarzut Spencera byłby uzasadniony; Absolut stojący koniecznie w stosunku do skutku swego, przestałby być bezwzględnym. Atoli tak nie jest, jak zresztą Spencer sam przyznaje. Owszem z pojęcia przyczyny jako pierwszej tzw. niestworzonej i od innej przyczyny niezależnej, wnioskujemy jej nieskończoną doskonałość i niezależność.

Lecz w takim razie należałoby przyjąć, że Bóg stworzył świat, a właśnie przeciw powstawaniu świata z niczego podnosi Spencer liczne trudności. Nikt, powiada, nie zauważył jeszcze stworzenia jakiegokolwiek rzeczy; po drugie, stworzenie materii jest niedorzeczne, jako domagające się ustanowienia relacji myślniej między czymś a niczym, relacji, w której jednego członu brakuje, a zatem niemożliwej relacji; wreszcie po trzecie stworzenie świata przez Boga nieskończenie doskonałego jest nieuzasadnione dla wielu bezcelowości i braków w przyrodzie.

Pierwszy atoli zarzut jest najzupełniej niedorzeczny, a mógłby mieć znaczenie tylko ze stanowiska skrajnego empiryzmu i pozytywizmu, przyjmującego tylko to za rzeczywiste, co widzieć i czego dotknąć się możemy. Drugi zarzut polega na grubej pomyłce; nie chodzi tu bynajmniej o stosunek między czymś a niczym, lecz o

stosunek między światem stworzonym a światem będącym w myśli Boga. Stosunek taki między bytem realnym a bytem myślnym dość często zachodzi także w życiu ludzkim, jakkolwiek środki do urzeczywistnienia go z natury rzeczy muszą być inne. Wreszcie trzeci zarzut tak często już roztrząsano, że na tym miejscu wchodzić w jego rozbiór szczegółowy nie potrzebujemy. Gdyby niedoskonałość jako taka już w pojęciu swoim wykluczała rozumną przyczynę, to by wszystkie dzieła ludzkie musiały także być bez przyczyny; a postulat zupełnego usunięcia tak zwanych bezcelowości, które częstokroć takimi nie są, równałby się żądaniu absolutnej doskonałości świata, żądaniu obalającemu właśnie te podstawy, na których powyższe rozumowanie się opiera.

Wprawdzie przyznać trzeba, że nie możemy sobie wyobrazić tworzenia, ponieważ doświadczenie nam zawsze tylko powstawanie nowych rzeczy z innych już przedtem istniejących pokazuje, i że nie możemy pojąć, w jaki sposób tworzenie się odbywa; stwierdzić jednak należy, że zasada przyczynowości zmusza nas do przyjęcia stworzenia. Na tej zasadzie przyjmując fakt stworzenia, twierdzimy, że ponieważ świat w rzeczy samej został stworzony, więc tworzenie musi być możliwe, jakkolwiek tej możliwości nie pojmujemy. Świat nie mógł powstać przypadkiem z niczego; świat nie ma też w sobie samym dostatecznej racji swego istnienia; wreszcie świat nie może być częścią lub formą zjawiskową Absolutu. Zatem stworzenie, tj. powstanie świata przez akt bytu nieskończonego i bezwzględnego, pozostaje jako jedynie możliwy i rozumny sposób tłumaczenia jego istnienia. We wszystkich innych przypuszczeniach dochodzimy na końcu do namacalnych sprzeczności; tu sprzeczności udowodnić nie możemy, możemy tylko konstatować pewną tajemniczość, niezrozumiałą zagadkowość.

I tak okazuje się, że także drugi zarzut agnostycyzmu, jakobyśmy nie mieli żadnej drogi, żadnych środków do rozwiązania naszego problemu, nie jest dostatecznie uzasadniony.

### **c) Trudności ze strony przedmiotu poznania**

Pozostaje jeszcze trzecia grupa trudności, jakie agnostycyzm czerpie ze samego przedmiotu poznania czyli z problemu, o którego rozwiązanie nam chodzi. Albowiem jedni filozofowie chcą wykazać, że choćby ten problem był rozwiązalny, jednak rozwiązanie jego nie posiada żadnej wartości przedmiotowej, lecz tylko znaczenie podmiotowe; inni zaś usiłują wprost udowodnić, że sam problem jako taki jest zgoła nierozwiązalny i że na zawsze takim pozostanie; a wreszcie są filozofowie, którzy uważając całą kwestię za bezpodstawną odmawiają jej wszelkiego znaczenia naukowego.

Z pomiędzy przedstawicieli pierwszych obieramy badania Wundta, jako szczególnie charakterystyczne. Już wyżej poznaliśmy ogólny wynik tychże badań; tutaj należy wykazać, jakimi drogami Wundt do tego wyniku doszedł.

Szukając odpowiedzi na pytanie o istnieniu i naturze bytu bezwzględnego, musimy oczywiście przekroczyć granice doświadczenia. Wundt rozróżnia więc w ogóle podwójną transcendencję doświadczenia, rzeczywistą i urojoną (88). Pierwsza polega na takim posuwaniu się myślą w nieskończoność, że wykonane przez umysł połączenia zawsze tę samą formę zatrzymują, jaką już miały w obrębie samego doświadczenia; w tym wypadku zatem transcendencja nie odnosi się do samych pojęć, lecz tylko do ogólnej idei ich znaczenia poza wszelkimi określonymi granicami. Transcendencja zaś urojona dochodzi do nowych pojęć, różniących się już od samego początku jakościowo od pokrewnych pojęć rzeczywistych, z których powstały. Zatem transcendencja rzeczywista jest tylko ilościową, urojona zaś jakościową. Oba rodzaje wyczerpują wszystkie możliwe formy nieskończoności. Podczas gdy jednak pierwsza ogranicza się do utworzenia rzeczywistości nie danej, druga prowadzi do czystej możliwości (89). Albowiem oddalając się w transcendencji urojonej od jakości, jaką rzeczywistość posiada, pozbawiamy się wszelkiej możliwości dowodu na rzeczywiste, przedmiotowe istnienie bytu, odpowiadającego przestępnemu pojęciu tą drogą otrzymanemu.

Z natury pojęć przestępnych wynika więc podwójna racja, dlaczego nie możemy udowodnić, że idei ontologicznej czyli pojęciu Boga odpowiada byt rzeczywisty, i dlaczego nie możemy podać poszczególnych cech wchodzących w zakres tego pojęcia. Jedną rację ma ono wspólne ze wszystkimi przestępnymi ideami kosmologicznymi i psychologicznymi; wszystkie bowiem, jako urojone pojęcia przestępne, posiadają treść, której zgoła określić nie możemy (90). Druga racja jest idei ontologicznej właściwą; podczas gdy bowiem do idei kosmologicznych i psychologicznych dochodzimy wprost na podstawie doświadczenia, w idei ontologicznej rzecz się ma inaczej. Albowiem ta ostatnia nie zaczyna wprost od doświadczenia, lecz dopiero tam, gdzie idee kosmologiczne i psychologiczne w swojej ewolucji stawiają nowe zagadnienia; i tak dochodzimy do idei ontologicznej tylko na podstawie postulatu, że do ostatecznego celu idealnego, do którego ewolucja duchowa dąży, należy domyśleć się zasady dostatecznej. Gdy więc treść tamtych pojęć przynajmniej analogicznie do rzeczywistości doświadczalnej określić można, w ostatnim wypadku nawet to nie jest możliwym. Nie mamy żadnego pewnego punktu oparcia, z którego wychodząc moglibyśmy rzeczywistość pojęcia Boga udowodnić; pojęcie Boga da się jedynie pomyśleć we formie "ogólnego postulatu".

Tak filozofia dochodzi wprawdzie do ostatniej zasady wszechświata, lecz zasada ta jest tylko idealną, pojęciem, postulatem koniecznym dla związku naszego poznania. Filozofia ma więc tylko zadanie negatywne; mianowicie powinna wykazać, że przestępnej idei Boga udowodnić nie można. Zadanie pozytywne ma co najwyżej o tyle, że wobec faktu i ogólnego znaczenia pojęcia Boga powinna zbadać, jaka jest właściwie głębsza przyczyna tego ogólnego znaczenia, i jakie w ogóle prawa pojęcie Boga rościć sobie może. Temu zadaniu czyni zadość, wskazując na "ogólną naturę rozumu"; tylko prawidłowa działalność rozumu samego może zatem odkryć prawdziwe jądro tego pojęcia (91). Problem zatem, jaki postawiliśmy, można według Wundta rozwiązać, filozofia bowiem dochodzi do pojęcia ostatecznej zasady uzupełniającej w porządku logicznym tak zagadnienia kosmologiczne, jako też psychologiczne, a przede wszystkim etyczne i religijne; atoli rozwiązanie to ma znaczenie czysto subiektywne, gdyż ma swoje uzasadnienie w naturze naszego rozumu, nie w rzeczywistości przedmiotowej. O rzeczywistości odpowiadającej naszemu pojęciu Boga filozofia nic zgoła orzec nie może.

Wartość argumentacji Wundtowskiej zależy przede wszystkim od tego zdania, na którym też Wundt ostatecznie dalsze wywody opiera, że mianowicie transcendencja rzeczywista czyli ilościowa dochodzi do rzeczywistości nie będącej treścią naszego doświadczenia, podczas gdy za pomocą transcendencji jakościowej czyli urojonej można jedynie dojść do czystej możliwości logicznej. (Por. str. 434). Atoli rozróżnienie to jest co najmniej niedokładnym i dwuznacznym, jeżeli nie wprost fałszywym. Każde pojęcie przestępne, czy będzie jakościowo czy też ilościowo przestępne, pozostaje na razie tylko pojęciem, ponieważ przekracza doświadczenie. Jeżeli rozszerzam sobie przestrzeń lub materię poza granice doświadczenia w nieskończoność, to przecież z tej jednej okoliczności, że nieskończona przestrzeń lub nieskończona materia te same własności, co przestrzeń i materia empiryczna posiada, nie wynika bynajmniej jeszcze "konstrukcja rzeczywistości nie danej", czyli rzeczywistość przedmiotowa tych pojęć przestępnych. Pojęcia przestrzeni lub materii nieskończonej pozostają pojęciami, chociaż są utworami transcendencji ilościowej; dopiero inną drogą należałoby udowodnić, że im jakaś rzeczywistość odpowiada. Z drugiej strony, jeżeli na podstawie doświadczenia za pomocą rozumowania logicznego dochodzę do pojęcia przestępnego, którego cechy różnią się także jakościowo od rzeczywistości doświadczalnej, czyli dokładniej mówiąc, którego cechy mają tylko znaczenie analogiczne do rzeczywistości empirycznej (nie jesteśmy bowiem w stanie utworzyć pojęcia, którego cechy nie miałyby żadnej zgoła podstawy w

doświadczeniu, nie byłyby pod żadnym względem podobne do doświadczenia), to z tego wcale jeszcze nie wynika, jakoby pojęcie tak utworzone miało być czystą możliwością logiczną, której byt rzeczywisty nawet odpowiadać nie może. Jak w pierwszym wypadku nie z natury transcendencji, lecz skądinąd udowodnić należy, że pojęcie ilościowo przestępne jest rzeczywiste, tak samo w drugim wypadku nie można z natury transcendencji udowodnić, że pojęciu jakościowo przestępnemu żadna rzeczywistość nie odpowiada. Opierając się na rzeczywistym istnieniu bytu doświadczalnego, filozofia chrześcijańska dochodzi za pomocą zasady racji dostatecznej i zasady przyczynowości do pojęcia Boga, pojęcia przestępnego pod względem jakościowym i ilościowym; z rzeczywistości świata doświadczalnego wnioskuje więc słusznie, że i pojęciu Boga odpowiada byt rzeczywisty. Tylko idealizm i subiektywizm może twierdzić, że nasze poznanie i przedmioty jego domagają się uzasadnienia li tylko w porządku logicznym, nie zaś w porządku ontologicznym, realnym.

Gdy więc tak rozwiązanie negatywne zagadnienia ontologicznego, jakie Wundt podaje, upada jako nieuzasadnione, nie ma także konieczności wyprowadzenia idei Boga z natury rozumu ludzkiego. Mamy tu nowy dowód na to, jak często, pomimo wybitnie empirycznego charakteru metafizyki, najoczywistsze fakty muszą ustępować teorii. Filozofia nie powinna z góry twierdzić, że idei Boga udowodnić nie można (92), ażeby następnie fakt jako też praktyczne znaczenie jej w dowolny sposób subiektywistyczny tłumaczyć, lecz odwrotnie powinna wyjść z rzeczywistego znaczenia tej idei dla życia i filozofii i badać bezstronnie, jaką wartość ona posiada. W tym błędzie metodycznym, jaki Wundt popełnia, tkwi także racja, dlaczego tzw. rozwiązanie pozytywne niczego nowego ponad rozwiązanie negatywne nie daje, lecz tylko to zdanie potwierdza, że problem ontologiczny jest przedmiotowo nierozwiązalny. Lecz badawczy umysł nie może się taką odpowiedzią zadowolić. Właśnie poznanie, że ta odpowiedź ma znaczenie li tylko subiektywne, zmusza go do dalszych badań, jaką mianowicie jest przedmiotowa, realna rzeczywistość i gdzie tkwi ostateczna racja i zasada jej bytu. Rozumowi ludzkiemu nie chodzi o subiektywistyczną konstrukcję idealnej całości, lecz o poznanie samej rzeczywistości.

Monizm woluntarystyczny Wundta popada tu w dualizm o wiele gorszy od tego, który on z taką energią zwalcza. Jest tu ta sama przepaść między podmiotem a przedmiotem, między poznającym rozumem a rzeczywistością przedmiotową, jak w każdym systemie idealistycznym stojącym na gruncie Kantowskiej teorii

poznania. Wundt stworzył sobie nową teorię poznania, by dotrzeć do istoty rzeczy, i na podstawie tej teorii sądzi, że tę istotę może określić jako wolę; lecz skoro ze swoich założeń chce wyciągnąć ostateczne wnioski, pokazuje się, że upragniony cel jest niedościgły. Nie w rzeczy samej więc, lecz tylko we formie różni się Wundt od tych, którzy wprost i wyraźnie twierdzą, że problemu ontologicznego rozwiązać nie można.

Jako jednego z głównych przedstawicieli tej grupy poznaliśmy już wyżej duńskiego filozofa Haralda Höffdinga. Widzieliśmy, że Höffding tak pod względem formalnym jak realnym znajduje nieprzewyciężone trudności, dla których, zdaniem jego, do poznania ostatecznej zasady świata dojść nie możemy. Zdaje nam się jednak, że ten wniosek agnostycyzmu jest tylko owocem niejasnego postawienia problemu i jednostronnej metody badania. Höffding określa problem ontologiczny (*Das Daseinsproblem*) jako kwestię czy i o ile kompletny pogląd na świat jest możliwym (93). Pogląd na świat może jednak w podwójnym znaczeniu być wykończony, zupełny. Wyraz "wykończony pogląd na świat" może oznaczać tak doskonale, całą rzeczywistość obejmujące poznanie, że dalszy postęp w nim nie jest ani konieczny ani nawet możliwy. O takim poznaniu przyznać należy, że jest ono nie tylko tymczasem, ale na zawsze, dla ograniczonej i niedoskonałej konstytucji naszego umysłu niemożliwe. Trudności formalne Höffdinga odnoszą się przede wszystkim do poglądu na świat w tym znaczeniu. Powyższy wyraz może jednak jeszcze inne mieć znaczenie, skromniejsze wprawdzie, lecz nie mniej rozumne i cenne. Ponieważ nasze zrozumienie rzeczywistości zależy zawsze i przede wszystkim od jej prawidłowych związków i głębszych przyczyn, i tym doskonalszym jest, im ogólniejsze są owe związki i im głębsze przyczyny, więc możemy dojść do wykończonego i zadowalającego poglądu na świat w tym znaczeniu, jeżeli świat empiryczny sprowadzamy do najwyższych związków, do jego najgłębszej, ostatecznej zasady i przyczyny. Jeżeli prócz tego poznać możemy, że cała świat koniecznie do takiej zasady sprowadzonym być musi, oraz że ta zasada w swej własnej istocie zawiera i dostateczną rację i rzeczywistą moc do urzeczywistnienia tego świata, wtedy poznanie takie jest w prawdziwym znaczeniu tego słowa zadowalającym i wykończonym. Pozostałe wątpliwości nie odnoszą się już do zagadnień istotnych, lecz do kwestii podrzędnych, nie do ogólnych praw i związków, lecz do poszczególnych faktów. Wśród pojedynczych nauk pozostaną jeszcze zagadnienia do rozwiązania, poszczególne prawa i związki do odkrycia; lecz postęp ten posunie tylko nasze poznanie dalej naprzód, rozszerzy je i wydoskonali, ale nie zmieni w punktach istotnych.

Problem ontologiczny należy więc raczej określić jako zadanie, dążące do sprowadzenia wszystkich dziedzin empirycznych do jedności ostatecznej. Nie sądzimy, żeby się trudności Höffdinga odnosiły także do problemu w ten sposób postawionego. Określenie powyższe zaleca się nadto tym, że zostawia na razie kwestię otwartą, czy pogląd teistyczny, monistyczny, lub jakikolwiek inny jest prawdziwy, podczas gdy Höffding już z góry w ten problem wkłada pewne znaczenie i ograniczenie. Albowiem według niego chodzi w zagadnieniu ontologicznym o to, "by wszystkie dziedziny empiryczne w jedną połączyć całość i dać pozytywną charakterystykę tej całości" (94). W ten sposób wkłada Höffding już w samą kwestię dwie myśli, które co najwyżej mogą być dopiero odpowiedzią na kwestię, owocem badań filozoficznych, nie założeniem ich. Po pierwsze przesądza o tym, że tylko pogląd monistyczny jest prawdziwy. Albowiem tylko wtedy połączenie wszystkich dziedzin empirycznych w jedną całość może dać zupełny pogląd na świat, jeżeli poza tymi dziedzinami już innego bytu nie ma, jeżeli one same całą rzeczywistość wyczerpują i w sobie samych ostatecznie zasady i przyczyny swego bytu i swej działalności zawierają. Po drugie problem w ten sposób sformułowany przesądza o tym, że owa całość, istotna zasada wszelkiego bytu empirycznego, koniecznie musi mieć własności, jakie i rzeczy empiryczne mają. Dlatego to roztrząsa Höffding pytanie, "o ile z jednej dziedziny poszczególnej można wziąć stosunki, mające także wartość dla całości jako takiej" (95). Dlatego to stawia potrójną alternatywę, czy mianowicie ową całość należy określić jako jedność lub różnorodność, jako ducha lub materię, jako trwałą niezmiennność lub ciągłą ewolucję. I tu tkwi już wszędzie myśl monistyczna; Höffding zapomina o tym, że oba człony każdej alternatywy mogą być prawdziwe, choć może w różnych częściach bytu i pod różnym kątem widzenia. Höffding przeoczył tu istotny charakter całej rzeczywistości empirycznej, co taki Spencer, pomimo swej konkluzji agnostycznej z taką dokładnością pojął i sformułował, mianowicie względność tej rzeczywistości i łączące się z tym jej charakterem zagadnienia metafizyczne.

Drugi błąd analizy Höffdinga tkwi w jego metafizyce indukcyjno-empirycznej. Kierunek ten metafizyczny liczy dzisiaj wielu zwolenników. Podczas gdy metafizyka tradycyjalna na dwóch fundamentach się opiera, na doświadczeniu z jednej, na ogólnych prawach logicznych z drugiej strony, metafizyka dzisiejsza przyjmuje tylko pierwsze jako jedyny i wyłączny fundament poznania ludzkiego. Drugi fundament odrzuca, albo raczej chce go sprowadzić do pierwszego i z niego wyprowadzić. Więc najwyższe zasady i prawa logiczne powstały, według tej metafizyki, dopiero na podstawie doświadczenia i z

doświadczenia za pomocą indukcyjnego uogólniania. Indukcja zaś nie jest bynajmniej osobną formą wnioskowania sylogistycznego, opierającego się już na najwyższych prawach logicznych i metafizycznych, lecz zjawiskiem asocjacyjnym w znaczeniu pozytywistycznym; polega ona na tym, że wskutek asocjacji jesteśmy skłonni do rozszerzenia pewnych szczegółowych związków i następstw także do innych wypadków nie obserwowanych wprawdzie, lecz częściowo przynajmniej do tamtych podobnych. Na podstawie takiego to uogólniania powstały najwyższe prawa logiczne, jak np. zasada tożsamości i niesprzeczności, zasada racji, oraz metafizyczne prawo przyczynowości. Lecz z ich genezy już wynika, że nie są one bynajmniej prawdami o bezwzględnie ogólnym i koniecznym znaczeniu, prawdami, którym by w tej formie przysługiwała wartość przedmiotowa. Zatem wnioskowanie sylogistyczne, opierające się na tych prawdach, nie może doprowadzić do wniosków zupełnie pewnych. Pewnym jest tylko taki wniosek, który da się stwierdzić doświadczeniem. Stąd wynika, że już ogólne prawa przyrodnicze od tej pewności znacznie się oddalają, skoro ich ściśle doświadczeniem stwierdzić nie można. A ponieważ metafizyka ponad wszelkie doświadczenie się wznosi, ponieważ chce dotrzeć do istoty bytu i do jego ostatecznej zasady, która nigdy przedmiotem doświadczenia być nie może, więc nie można tu mówić o jakiegokolwiek pewności. Metafizyka, w ten sposób pojęta, jest syntezą czysto hipotetyczną, jest spekulacją mniej lub więcej możliwą i prawdopodobną, jest pewnego rodzaju poezją opierającą się na intuicji i diwinacji filozoficznej. Wszelkie pojęcia metafizyczne o istocie rzeczy, o substancji, o Bogu itd. są tylko "symbolami" mniej lub więcej prawdopodobnymi i praktycznymi; czy im jakakolwiek rzeczywistość odpowiada, tego powiedzieć nie możemy nigdy.

Tak przedstawia się w głównych zarysach metoda indukcyjno-empiryczna metafizyki dzisiejszej. Wprawdzie Höffding nie daje szczegółowego rozbioru metafizyki; lecz rzut oka na jego dzieła może nas przekonać o tym, że i on jest zwolennikiem współczesnego pozytywizmu. I dlatego dziwić już nas nie może, że problem ontologiczny uważa za nierozwiązalny. Metafizyka empiryczna jest szczelnie zamknięta w ciasnym kole zjawisk i nie ma zgoła żadnych środków do poznania istoty bytu. Konkluzja, do której nas badania Höffdinga doprowadziły, jest więc ta tylko, że drogą przez niego obraną, tj. drogą metafizyki empirycznej, do rozwiązania problemu ontologicznego dojść nie można – ale nie, że nie ma w ogóle możliwości jego rozwiązania.

Metafizyka Wundta i Höffdinga objawia już wyraźny zwrot do subiektywizmu i pozytywizmu. I w rzeczy samej obaj filozofowie stoją na gruncie teoriopoznawczego idealizmu z odcieniem empirystycznym. Jeżeli więc obaj jeszcze o metafizyce i możliwości rozwiązania zagadnień metafizycznych mówią, to jest to, ściśle rzecz biorąc, zdanie sprzeczne z ich założeniami. Wystarczy konsekwentne przeprowadzenie tych zasad pozytywistycznych, ażeby dojść do przekonania, że metafizyka jest zgoła niemożliwą, nie dlatego, że jej problemów rozwiązać nie jesteśmy w stanie, ale dlatego, że takich problemów wcale nie ma. Bytu jakiegokolwiek poza tym, co nam w doświadczeniu naszym jest dane albo danym być może, nie ma wcale; wszystko co istnieje lub istnieć może, jest bytem "immanentnym", częścią naszego doświadczenia. Poznaliśmy wyżej rozwój filozofii immanentnej w nowoczesnej filozofii oraz głównych jej przedstawicieli; widzieliśmy także, z jaką energią i stanowczością filozofia ta zwalcza wszelką metafizykę jako fantastyczne urojenie, jako przesąd właściwy tylko dziecinnemu wiekowi ludzkości, a niegodny myślicieli dojrzałych.

Nie możemy na tym miejscu podać wyczerpującej analizy argumentów, na jakich filozofia immanentna się opiera; ograniczymy się do trzech zasadniczych, mianowicie apriorycznego, empirycznego i metodologicznego.

Argument aprioryczny twierdzi, że w samym pojęciu "bytu w sobie", bytu istniejącego poza świadomością, tkwi sprzeczność; zatem taki byt jest niemożliwy i tym samym upada metafizyka, mająca za przedmiot właśnie byt niezależny od naszej świadomości (96).

Kiedy pojęcie jest sprzeczne w sobie? Jeżeli zawiera kilka cech, z których co najmniej dwie wzajemnie się wykluczają. Tak np. we wyrażeniu "koło kwadratowe" pojęcie "koło" wyraża krzywą wszędzie jednakowo oddaloną od jednego punktu leżącego na płaszczyźnie tej krzywej; cecha zaś "kwadratowe" wyraża największe oddalenie linii łamanej w czterech punktach, czyli nie jednakowe oddalenie obwodu od środka. Zatem drugie pojęcie wchodzące w skład "koła kwadratowego" znosi pierwsze; i dlatego mówimy, że to jest pojęcie sprzeczne w sobie. W podobny więc sposób twierdzą zwolennicy filozofii immanentnej, że wyraz "byt w sobie" oznacza byt od podmiotu poznającego niezależny, byt nie będący przedmiotem dla jakiegokolwiek podmiotu, a zarazem oznacza byt będący pomimo to zależny od podmiotu poznającego.

Czy w rzeczy samej tak jest? Czy, mówiąc o "bycie w sobie", przypisujemy jednej i tej samej rzeczy, pod jednym i tym samym względem, własności znoszące się nawzajem? Nie możemy w tym pojęciu odkryć podobnej sprzeczności. Pierwsze

pojęcie częściowe "byt" wyraża tylko przeciwieństwo do niebytu, wyraża rzeczywistość w przeciwstawieniu do nierzeczywistości. Więc tylko takie zestawienia, jak "byt niebytujący" lub "rzeczywistość nierzeczywista, nieistniejąca", zawierałyby w sobie sprzeczność logiczną. Innej cechy znoszącej to, co pojęcie bytu wyraża, nie ma, gdyż pojęcie to jest zupełnie proste, niezłożone. Pojęcie bytu ma tylko jedną cechę, a zatem jest tylko jedno pojęcie znoszące je. Jeżeli więc pojęcie bytu bliżej określamy jako "byt w sobie", "byt niebędący treścią świadomości", nie znosimy "bytownia" bytu. Tylko wtedy byłaby sprzeczność, gdyby pojęcie bytu było zupełnie równoznacznym z pojęciem bytu będącego treścią czyjeś świadomości, przedmiotem dla podmiotu poznającego. Jeżeli więc immanentyści tak swój argument pojmują, przyznać im należy, że w pojęciu "bytu w sobie" zawiera się sprzeczność logiczna; lecz w takim razie argument ich nie udowadnia niczego, gdyż przyjmuje jako istotne założenie właśnie to, co dopiero powinien był udowodnić. Nie bez słuszności powiada E. v. Hartmann, że powyższy argument aprioryczny polega tylko na logicznie błędnej konwersji sądu: "wszystko, co jest treścią doświadczenia, jest jakimś bytem". Gdy bowiem sąd ten odwrócimy, otrzymujemy tylko sąd: "jakiś byt jest treścią doświadczenia" (97).

Trudność, jaką immanentyści znajdują w pojęciu "bytu w sobie", z zupełnie innego płynie źródła, mianowicie z ich psychologizycznej logiki i teorii poznania. Powiadają bowiem, że podczas gdy pojęcie "bytu w sobie" ma wyrazić byt niezależny od poznania, w rzeczy samej nigdy od poznania niezależnym być nie może. Pojęcie jest tylko myślą, bytem idealnym, treścią świadomości. Lecz w ten sposób zmieniają właściwy stan kwestii. Nie o to chodzi, że każde pojęcie jest czymś rzeczywistym tylko dlatego, że jest przez kogoś pomyślane, lecz o to, czy cechy zawarte w naszym pojęciu wzajemnie się wykluczają lub nie. Należy więc jak najściślej rozróżnić między pojęciem jako aktem psychicznym a pojęciem jako treścią logiczną. Własności, jakie przysługują pierwszemu, nie należy niekrytycznie przypisać drugiemu; i odwrotnie nie można utożsamiać treści pojęcia z jego bytem konkretnym w danym osobniku myślącym, nie narażając się na zgubne konsekwencje. Otóż właśnie w ten błąd popada filozofia immanentna. Dla niej pojęcie jest tylko tym, czym się przedstawia jako akt immanentny, jako zjawisko psychiczne. I dlatego pojęcie nie może oznaczać jakiegokolwiek bytu nieempirycznego, przestępnego; dlatego pojęcie nie może sobie rościć prawa do znaczenia przedmiotowego, ogólnego, bezwzględnego; dlatego nie istnieje nic poza tym, co jest dane w świadomości; dlatego metafizyka jest zgubną iluzją.

Argument więc aprioryczny odsłania się jako czysty sofizmat, zapożyczający swą pozorną siłę z rozważań psychologicznych. Na nich też opiera się argument drugi, empiryczny czyli psychologiczny. W myśl tego argumentu, psychologia wykazuje, że to, co nam w każdym poznaniu jest dane, składa się z czuć i wrażeń, czyli ogólnie mówiąc, z faktów świadomości. Dlatego nie możemy nigdy wyjść poza granice świadomości; nie możemy poznać bytu nie będącego treścią świadomości czyli bytu metafizycznego. Locke, Hume, Stuart Mill i niemal wszyscy współcześni pozytywiści, jak Ziehen, Verworn itd., których poznaliśmy wyżej, opierają się na tym "zasadniczym fakcie teoriopoznawczym" i widzą w nim najsilniejszą broń przeciw wszelkiej transcendencji.

Pominąwszy jednak, że argumentacja ta opiera się na wynikach badań psychologicznych, że więc na tych samych stoi fundamentach, na jakich psychologia jako nauka empiryczna buduje, mianowicie na realizmie i na uznaniu bytu od świadomości niezależnego – zwracamy uwagę na inną trudność. Ażeby argument empiryczny mógł udowodnić czystą immanencję, musi się na tym założeniu opierać, że elementami wchodzącymi w skład poznania są tylko fakty świadomości i to tylko jako fakty świadomości. Jeżeli do poznania jeszcze innych składników potrzeba prócz faktów świadomości, prócz czuć i wrażeń, albo jeżeli dane w świadomości wchodzi w całość poznania nie tylko jako dane empiryczne, ale w innym jeszcze charakterze, twierdzenie powyższe tym samym upada.

Otóż łatwo pokazać, że gdybyśmy żadnego innego materiału nie mieli prócz czuć i wrażeń, prócz faktów świadomych jako takich, żadne, i najprostsze nawet poznanie, najzwyczajniejszy sąd nie byłby możliwy. Albowiem tylko w sądzie mamy prawdziwe poznanie. Każdy zaś sąd opiera się koniecznie na najwyższych prawach logicznych, na zasadzie tożsamości i niesprzeczności, na zasadzie racji itd. I tu należy zwrócić uwagę na to, że wspomniane zasady nie są składnikami poznania jako zjawiska psychiczne, jako dane immanentne, lecz jako zasady idealne, logiczne, przedmiotowe. Odbierzmy im to znaczenie oderwane, przedmiotowe, przewyższające nieskończenie ich konkretny byt w świadomości, sprowadźmy je do rzędu danych w świadomości, a pozostanie nam chaos bez myśli, bez treści i znaczenia, luźny szereg zjawisk, przemijających jedno po drugim bez wszelkiego związku. Chcąc więc poznanie nasze zrozumieć i wytłumaczyć, należy wyjść poza granice psychologii i uznać oderwany, ogólny, logiczny charakter najwyższych zasad. Lecz tym samym upada twierdzenie argumentu psychologicznego, jakoby całe poznanie nasze składało się z faktów świadomości

jako takich; pokazuje się możliwość poznania czegoś, co jest więcej aniżeli danym immanentnym; zjawia się most prowadzący z ciasnego koła świadomości do bytu przestępnego, z chaosu indywidualnych zjawisk psychicznych do krainy ładu, związku i prawdy.

Wreszcie trzeci argument metodologiczny wskazuje na istotę i zadanie nauki, i chce tą drogą uzasadnić stanowisko immanencji. Wszystkie nauki dążą do sądów mających ogólne znaczenie i bezwzględną pewność. Jakkolwiek cel ten może być nieraz trudnym albo na razie nawet niemożliwym do osiągnięcia, to przecież pozostanie on zawsze ideałem wszelkiej nauki. Poznanie nasze dąży z natury swojej do prawdy, i dopiero wtedy się uspokoić może, gdy jest w posiadaniu zupełnie pewnym tej prawdy. Otóż ta dążność stałaby się z góry iluzoryczną, gdyby poznanie nasze, w szczególności nasza nauka, opierała się na założeniach i hipotezach. Należy zatem takowe wykluczyć i jako punkt wyjścia, jako fundament obrać tylko to, co jest bezwzględnie pewnym, co nie może podlegać żadnej wątpliwości, żadnej krytyce. Tym fundamentem są li tylko nasze bezpośrednie i jako takie oczywiste fakty świadomości. Wszystko, co poza nimi leży, jest chwiejne, wątpliwe i nie może zatem wejść w trwały skład nauki.

Argument ten zasługuje niezawodnie na uwagę. Nie można zaprzeczyć, że jest to rzeczą dla naszej wiedzy niezmiernie ważną, byśmy doszli do prawd zupełnie i bezwzględnie pewnych, dziś zwłaszcza, kiedy relatywizm, agnostycyzm, sceptycyzm i subiektywizm wszelkich odcieni rozpanoszyły się tak ogólnie. I w rzeczy samej zdaje się, że w bezpośrednich faktach naszej świadomości mamy coś niewątpliwie pewnego, na czym zupełnie spokojnie budować możemy. Mogę wątpić o tym, czy widząc drzewo zielone mam przed sobą jakiś przedmiot rzeczywiście i niezależnie ode mnie istniejący; ale żadną miarą wątpić nie mogę, że w danej chwili mam wrażenie o pewnych indywidualnych własnościach.

Atoli pewność, na której się tu immanentyzm opiera, jest tylko pozorną. Na wyłącznej podstawie bezpośrednich faktów świadomości nie tylko upragniony cel wiedzy ludzkiej osiągniętym być nie może, lecz nadto wszelka nauka i wiedza staje się zupełnie niemożliwą. Filozofia immanentna tak mało jest w stanie oprzeć się relatywizmowi, że sama nawet do ostateczności go doprowadza. Każda bowiem nauka jest systematycznym zbiorem sądów wyprowadzonych logicznie z pewnej grupy faktów, jest szeregiem sądów logicznie ze sobą powiązanych. Albowiem tylko w sądzie poznanie jest możliwe. Stąd wynika, że nie gołe fakty jako takie, lecz sądy oparte na tych faktach stanowią wiedzę. Każdy zaś sąd jako taki nie jest czymś

immanentnym, lecz ma znaczenie tylko jako prawda, jako wartość logiczna, transcendentna. Jeżeli więc filozofia immanentna chce się wyłącznie na faktach wsobnych opierać, i wszystkie czynniki przestępne ze swojego systemu wykluczyć, wtedy pozbawia się wszelkiej możliwości dojścia do jakiegokolwiek poznania, do jakiegokolwiek prawdy. Prócz tego należy pamiętać o tym, że, ściśle biorąc, tylko w tej chwili obecne fakty świadomości są dane, i to tylko dla tej jednostki, która je w danej chwili ma; fakty przeszłe lub treści świadomości innej osoby już nie są "dane" w znaczeniu filozofii immanentnej. Gdybyśmy się zatem do chwilowych tylko doświadczeń wsobnych ograniczyć chcieli, wszelkie porównanie, wszelka analiza lub synteza byłaby zgoła niemożliwą. O jakiegokolwiek wiedzy lub nauce w takim razie ani mowy nie ma.

Zwróciliśmy już uwagę na to, że immanentyzm niesłusznie utożsamia akt świadomości z treścią, przedmiotem świadomości. Zatem całe znaczenie logiczne, teoriopoznawcze sądu sprowadza się do tego, czym ten sąd jest jako akt psychiczny w danej świadomości indywidualnej. Lecz w takim razie niemożliwą jest rzeczą, kilku pojęciami (biorąc pojęcie zawsze jako akt psychiczny) ten sam przedmiot pomyśleć, lub w kilku sądach (wziętych również jako akty psychiczne) jedną i tę samą rzecz poznać. Gdy więc teraz myślę: a jest b, a potem znowu: a nie jest b; lub dwa razy dwa jest cztery, a potem: dwa razy dwa nie jest cztery, lecz pięć, to według tej teorii pierwszy i drugi sąd nie odnosi się wcale do tej samej rzeczy i nie może się nawet do niej odnosić. W pierwszym sądzie a i b jest tylko tym, co w chwili, kiedy sąd ten pomyślałem, było dane w mojej świadomości i o ile było dane w świadomości, nic więcej; gdy więc następnie pomyślę: a nie jest b, to a i b w tym drugim sądzie jest czymś nowym, od tamtego a i b różnym. Orzeczenie nie odnosi się w pierwszym i drugim sądzie do tego samego podmiotu. Zasada tożsamości i sprzeczności traci w ten sposób wszelkie znaczenie; każdy sąd bez wyjątku jest jednakowo prawdziwy; bezwzględny relatywizm w formie najskrajniejszej obejmuje swe panowanie.

Tak więc upada twierdzenie filozofii immanentnej, jakobyśmy nie mogli wyjść poza zakres faktów immanentnych. W każdym poznaniu, w każdym sądzie nie tylko możemy, ale musimy uznać czynniki przestępne; w każdym więc sądzie tkwi już pewnego rodzaju metafizyka.

Toteż usiłowania Avenariususa i szkoły empiriokrytycznej, by wszelką metafizykę z poznania naszego wyrugować, okazują się iluzorycznymi. Teoria introjkcji nie jest w stanie odkryć i zatkać rzekomo mętnych źródeł metafizyki,

gdyż sama się na metafizyce opiera. Sam Avenarius przyznaje, że introjeksja jest tylko hipotezą (98). A jest nią tym bardziej, że tylko wtedy staje się możliwą, gdy się na innej jeszcze hipotezie opiera, tej mianowicie, że punktem wyjścia wszelkiego poznania jest naiwne pojęcie świata (*der natürliche Weltbegriff*) w znaczeniu empiriokrytycznym. Introjeksja ma być przyczyną, że rozróżniamy między naszym bytem fizycznym a naszą świadomością, między poznaniem a przedmiotem poznania; lecz introjeksja może tylko na podstawie tej różnicy powstać, a więc jej nie tłumaczy a tym mniej usuwa. Według teorii empiriokrytycznej, dualizm między duszą a ciałem powstaje zawsze w osobniku będącym przedmiotem doświadczenia, nie w podmiocie doświadczającym; dopiero stamtąd przeszczepiamy ten dualizm w siebie samych. My sami mamy na początku zupełnie prawdziwy, nie spaczony jeszcze introjeksją, pogląd na świat. W takim jednak razie nie widać żadnej zgoła racji, dlaczego człowiek w drugim człowieku przyjmuje różnicę między duszą a ciałem, a jeszcze mniej, dlaczego w samego siebie taką różnicę wmawia. Rzecz ma się wręcz przeciwnie. Gdybyśmy w sobie samych nie znaleźli świadomości, różnicy między aktami wewnętrznymi, niewidzialnymi, psychicznymi a ich zewnętrznymi objawami, nie doszlibyśmy nigdy do tego, by w drugiego człowieka taką różnicę wkładać. Gdybyśmy najpierw u siebie samych nie doświadczyli tego, że zdania, które wypowiadamy, gesty i ruchy nasze, nie są tylko dźwiękami i ruchami, lecz oznaczają nadto pewne stany lub zmiany psychiczne, mniej lub więcej świadome, nie moglibyśmy nigdy choćby tylko przypuścić, że słowa przez innego człowieka wypowiedziane lub jego ruchy są objawem zewnętrznym pewnych stanów świadomości. Wszystko byłoby dla nas w jednakowy sposób dane, i byłoby tylko tym, czym się nam jako dane przedstawia. Cała teoria introjeksji opiera się na różnicy bytu fizycznego i psychicznego; wszystkie zatem argumenty, wzięte z tej teorii przeciw możliwości i słuszności metafizyki, tym samym upadają, że sama introjeksja tylko na gruncie metafizyki jest możliwą.

Do jakiego wyniku doprowadziła nas analiza agnostycyzmu i jego dowodów? Widzieliśmy naprzód, że nasza władza poznawcza nie jest tak niedoskonałą i ograniczoną, żeby stąd wynikały istotne przeszkody do rozwiązania problemu ontologicznego. Dalej pokazało się, że w zasadzie racji dostatecznej i w zasadzie przyczynowości mamy zupełnie pewną drogę, po której, wychodząc z faktów i danych doświadczenia, możemy dojść do poznania bytu metafizycznego, bytu noumenalnego, nie będącego już przedmiotem doświadczenia. Wreszcie przekonaliśmy się o tym, że zdanie różnych filozofów, jakoby problem ontologiczny sam w sobie nie był rozwiązalny albo jakoby takiego problemu wcale nie było, nie jest

uzasadnione. Problem, czy Bóg jako bezwzględna i ostatnia przyczyna świata istnieje, pozostaje nadal w pełnym swym znaczeniu. Opierając się na tym, co nam otaczająca nas rzeczywistość pokazuje, możemy za pomocą ogólnych prawideł logiki, a zwłaszcza za pomocą metafizycznego prawa przyczynowości wznieść się umysłem aż do źródła wszelkiego bytu, do dawcy przyrody i ducha, do ostatniej przyczyny wszechrzeczy, do Boga (99).

#### IV. Prawda i fałsz w agnostycyzmie

Jakkolwiek musieliśmy argumentację agnostycyzmu odrzucić jako niesłuszną i nieuzasadnioną, jednak zaprzeczyć nie można, że jak wszędzie, tak i w agnostycyzmie znajduje się ziarno prawdy. Jakże inaczej byłoby możliwą rzeczą, by tylu wybitnych i głębokich myślicieli do niego się przyznawało? Problemy, które w codziennym doświadczeniu wcale nie powstają, a które przy pierwszym zastanowieniu się wydają się łatwe do rozwiązania, odsłaniają po głębszym badaniu nieraz nieprzebyte trudności. Tak rzecz się ma w kwestii o rzeczywistości świata zewnętrznego, o naturze materii, o istocie przestrzeni i czasu i w wielu innych kwestiach. Jeżeli zatem już w takich przedmiotach, w których możemy się oprzeć na bezpośrednim poznaniu zmysłów lub na ścisłym doświadczeniu, dochodzimy często lub prawie zawsze do pewnego *non liquet*, do granicy, poza którą roztwiera się olbrzymia kraina tajemniczych zagadnień, cóż dziwnego – można by z agnostycyzmem powiedzieć – że w kwestiach tak przestępnych, jaką jest np. pytanie o istnieniu i naturze bezwzględnej zasady świata, nie możemy dojść do wszechstronnie jasnego rozwiązania? Zresztą wszyscy, nawet wierzący filozofowie i teolodzy zgadzają się w tym, że bezwzględna natura Boga w najgłębszej istocie swojej jest dla nas ludzi niepoznawalną, niepojętą.

Pod jakim względem należy więc agnostycyzmowi przyznać słusność? Dokąd sięga prawda w agnostycyzmie, a gdzie zaczyna się błąd?

Nasamprzód należy zwrócić uwagę na to, że agnostycyzm jest konieczną konsekwencją pewnych założeń. W poprzednich rozdziałach kładliśmy nieraz nacisk na tę łączność logiczną między różnymi teoriami poznania a agnostycyzmem. Wszelki pozytywizm w teorii poznania, czy on będzie realistyczny, sensualistyczny, lub idealistyczny, czy się nazywa materializmem, empiryzmem, konsciencjalizmem, empiriokrytycyzmem lub immanentyzmem, prowadzi i musi prowadzić do wniosku, że bytu nie wchodzącego w całość doświadczenia naszego poznać żadną miarą nie możemy. Lecz tylko ten jeden

wniosek jest wtedy logiczny i konsekwentny; wspomniane teorie poznania nie dają najmniejszego prawa do pozytywnego zaprzeczenia istnienia Boga. Podkreślamy to naumyślnie, gdyż błąd ten jest bardzo rozpowszechniony, jakoby można zaprzeczyć istnienie Boga dlatego, że Go poznać nie możemy. Podobne twierdzenie stanowczo za daleko się posuwa. Pozytywizm pozbawił się wszelkich środków do poznania bytu przestępnego, więc jak z jednej strony nie może twierdzić, że byt przestępny istnieje, tak też z drugiej strony nie może twierdzić, że takiego bytu nie ma.

Pomimo to jest to faktem niezaprzeczalnym, że filozofia agnostyczna prawie zawsze dochodziła i dochodzi do negacji Boga osobistego i stąd do ateizmu, monizmu lub panteizmu. Liczne pobudki, zwłaszcza psychologiczne i etyczne, zmuszają agnostyka do opuszczenia swego stanowiska chwiejnego, niejasnego i niezadawalającego. Na to samo wskazuje także życie praktyczne i cały ustrój psychiczny człowieka, jak nedorzecznym, niedostatecznym i nienaturalnym jest agnostycyzm. Można by go porównać do usposobienia nieprzyjemnego, w jakim człowiek się znajduje bezpośrednio przed chorobą; albo organizm zwycięży zarodki choroby i wróci do zdrowia, albo musi się poddać rosnącej sile choroby. Stąd pokazuje się dalej, jak niebezpiecznym jest postępowanie modernistycznych filozofów i teologów katolickich, opierających swą teologię i apologetykę na zasadach agnostycznych. Na razie nie chcą oni jeszcze odrzucić wiary w Boga; a ponieważ zdaje im się, że drogą rozumowania logicznego nie mogą udowodnić istnienia Boga, więc szukają źródła tego poznania i wiary w Boga i w cały nadprzyrodzony porządek w uczuciu, w woli, jednym słowem, w immanencji życia. Lecz oczywistą jest rzeczą, że taka teoria może być tylko przejściową, że jest pierwszym stopniem do ateizmu lub panteizmu. Skoro bowiem rozum nie może dojść do poznania Boga i tylko rzeczywistość otaczającego świata uznaje, to prędzej czy później dojdzie do przekonania, że uczucie bytu nieskończonego, uczucie religijne czysto subiektywne musi być częścią iluzji. Rzut oka na dzieje myśli ludzkiej przekona nas o tym, że nigdy nie utrzymało się na długo zdanie, mające wyłączną podstawę w uczuciu lub w ogóle w subiektywnej naturze człowieka, nie zaś w rzeczywistości przedmiotowej i ogólnych prawdach logicznych.

Agnostycyzm ma względną słuszość wobec ontologizmu Malebranchów, Giobertich i Rosminich. Jeżeli ontologizm twierdzi, że każdy człowiek cieszy się bezpośrednią, intelektualną, acz nieświadomą intuicją Boga, agnostycyzm zupełnie słuszenie zaprzecza nie tylko faktu takiego poznania, ale także jego możliwości. Jeżeli ontologizm uczy, że dopiero przez poznanie Boga

wszystkie inne, stworzone rzeczy poznajemy, to agnostycyzm zwraca słusznie uwagę na to, że pierwszym i bezpośrednim przedmiotem naszego poznania są rzeczy konkretne otaczającego świata i stany świadomości.

I w rzeczy samej, bezpośrednio, z nieomylną oczywistością poznajemy świadome stany naszej jaźni i świat widzialny, o ile się nam w naszej świadomości objawia. Z podobną oczywistością, aczkolwiek innego rodzaju, poznajemy jeszcze prawdę i konieczność niektórych najwyższych zasad logicznych. Wszystko, co poza tymi granicami leży, możemy tylko na podstawie bezpośrednich danych świadomości za pomocą tych zasad logicznych, a więc pośrednio, poznać. Prawda lub byt tą drogą poznane nie posiadają już tej oczywistości niejako dotykanej; tu pozostanie zawsze niebezpieczeństwo przeoczenia ważnych okoliczności, wyprowadzenia fałszywych wniosków; jednym słowem pozostanie zawsze możliwość omyłki. Lecz właśnie tu zaczyna się błąd agnostycyzmu. Jak widzieliśmy, agnostycyzm uznaje tylko jedno źródło wiedzy, doświadczenie. Prawa logiczne nie mają dla niego albo wcale przedmiotowej prawdy, albo tylko w obrębie doświadczenia, więc tam, gdzie wniosek logiczny da się stwierdzić doświadczeniem. Gdzie konkluzja rozumowa nie da się sprowadzić do danych świadomości, gdzie nie da się stwierdzić doświadczeniem, tam dla agnostyka nie ma już pewnego poznania, nie ma wiedzy. Otóż w tym przekonaniu tkwi najoczywistsza przesada. Wskazaliśmy, choć krótko tylko, na niemożliwość wyprowadzenia lub udowodnienia najwyższych praw logicznych z faktu bezpośredniego doświadczenia; prawa te są aprioryczne i posiadają przedmiotowe, ogólne, bezwzględne znaczenie. Jeżeli więc na podstawie bezpośrednich danych doświadczenia, drogą logicznego rozumowania dochodzę do pewnego wniosku, to wniosek ten jest również pewny jak fakty, z których wychodzę. Innymi słowy, jeżeli zmuszony jestem do uznania rzeczywistości co najmniej mojej jaźni i otaczającego mnie świata, jeżeli dalej przyznać muszę, że ani ja ani świat widzialny nie jest absolutny, nie ma racji swego bytu w sobie samym, to na podstawie zasady racji i prawa przyczynowości muszę dojść do wniosku, że istnieje pierwsza, bezwzględna przyczyna tak całego świata jak i mojego jestestwa. Rzeczywiste istnienie skutku domaga się koniecznie rzeczywistego istnienia przyczyny. Więc na podstawie zasady przyczynowości dochodzimy do poznania Boga, jako pierwszej przyczyny świata; i z tej własności możemy znowu za pomocą rozumowania i logicznej analizy dojść do dalszego i głębszego poznania Boga. Jakkolwiek zatem przyznać należy, że Boga nie poznajemy bezpośrednio, ale pośrednio tylko, jakkolwiek dalej przyznać należy, że nasze poznanie, zwłaszcza istoty Bożej, jest nader niedoskonałe i

powierzchowne, skoro pojęcia duchowości, substancji, osobistości, pojęcia poznania i woli mają u Boga tylko znaczenie analogiczne do odpowiednich doskonałości człowieka, to jednak pomimo tych wszystkich niedoskonałości poznanie nasze jest prawdziwym poznaniem, zawierającym w sobie rozwiązanie najpoważniejszych problemów, rzucającym jasne i obfite światło na wiele trudności, wątpliwości i zagadnień.

Tak więc zupełnie nieuzasadnionym jest twierdzenie agnostycyzmu, jakobyśmy Boga rozumem naszym poznać nie mogli. Żeby dojść do tego poznania, potrzeba zapewne pewnego stopnia rozwoju umysłowego, pewnej siły intelektualnej, zdolności badania przedmiotowego. Dlatego też dziwić nas nie może, że w przeciągu całej starożytności tylko nader nieliczni myśliciele doszli do pojęcia pierwszej przyczyny. A nawet u nich pojęcie Boga było połączone z wielu błędnymi zapatrywaniami. Dopiero objawienie obdarzyło człowieka jasnym, pewnym i prawdziwym pojęciem Boga; objawienie uzupełniło, rozszerzyło i podniosło nasze poznanie Stwórcy do niepojętej przedtem doskonałości. Wiara odsłania przed nami nawet odwieczne tajemnice Bożej istoty w trzech osobach; ona uczy nas znać, kochać i czcić Boga. Jak więc dziwnymi muszą się rozsądnemu człowiekowi wydawać zarzuty tych, którzy objawienie i wiarę na nim opartą uważają za krępujące kajdany, niegodne wolnego, rozumnego człowieka.

Lecz wróćmy do przyrodzonego poznania naszego. Powiedzieliśmy, że możemy nie tylko poznać, że Bóg jest, ale po części także, kim Bóg jest: że możemy poznać nie tylko rzeczywistość, ale także naturę i istotę Boga. Jeżeli już poznanie istnienia Boga jest prawdziwym poznaniem, to poznanie istoty Bożej jest jeszcze doskonalszym i wyższym. Zaś poznanie istoty Boga jest podwójne, po części negatywne, po części pozytywne. Negatywne poznanie polega na wykluczaniu różnych możliwości jako nie nadających się do określenia istoty i własności Boga. W ten sposób dochodzimy do przekonania, że Bóg nie może być materią i w ogóle istotą złożoną. Dalej poznajemy, że Bóg nie może być sumą wszystkich rzeczy czyli całego świata, że nie jest duszą tego świata, że nie jest wynikiem odwiecznej ewolucji, że nie jest nieświadomą wolą ani też czystym rozumem bez woli itd. itd. Pozytywne poznanie istoty Bożej polega na tym, że Bogu przypisujemy różne doskonałości, jakich się Jego istota domaga. Jako pierwsza przyczyna Bóg jest sam z siebie, niestworzony, niezależny, wieczny. Z tego wynika znowu Jego nieskończona doskonałość pod każdym względem. Bóg jest bezwzględnie prosty, jest jeden tylko i niezmienny, jest doskonałym, osobistym duchem. Jego wiedza obejmuje jednym,

niezłożonym i wiecznym aktem całą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość; przedmiotem tej wiedzy jest nie tylko byt rzeczywisty, ale także wszelki byt możliwy. Jego wola jest nieskończenie święta i można, wolna i niezależna od wszelkiej rzeczy nie będącej Bogiem samym. Jako duch nieskończenie mądry, święty i możny Bóg we wszystkich czynnościach swoich ma cel najwyższy i najdoskonalszy, jaki tylko jest możliwy, większą chwałę swoją. I dlatego poznajemy także, że celem wszystkich stworzeń wraz z człowiekiem może być tylko większa chwała Boża. Stąd wynika dziwnie jasne zrozumienie całego świata widzialnego; wszystko przedstawia się naszym oczom *sub specie aeternitatis* w całej swojej nicości, doczesności i zależności od Boga. Najwyższym zadaniem człowieka jest więc udoskonalenie moralne według praw Bożych wyrażonych w prawie przyrodzonym i prawie objawionym. Historia rodzaju ludzkiego przedstawia się w tym świetle jako droga do Boga, jako wychowanie człowieka do najwyższych swych zadań, jako walka o najwznioślejsze dobra, ale także zarazem jako księga sprawiedliwości Bożej. Istnienie zła fizycznego i moralnego otrzymuje tu jeżeli nie całkowite rozwiązanie, to przynajmniej dostateczne wytłumaczenie.

Nie możemy tu oczywiście poszczególnych twierdzeń obszernie i ściśle udowadniać; musielibyśmy w tym celu całą teodyceę napisać. Dlatego odsyłamy czytelnika, pragnącego głębiej wniknąć w kwestię poruszoną, do obfitej literatury fachowej. Nam chodziło tylko o to, żeby wykazać, jak połowicznym i nieuzasadnionym jest agnostycyzm. Głównym jego błędem jest krótko widząca jednostronność w przyjmowaniu tylko tego, co zmysłami poznać możemy. Agnostycyzm szukając niezachwianego punktu oparcia, widzi się zamkniętym w ciasnym kole bezpośrednich danych świadomości; chcąc dojść do bezwzględnie pewnej wiedzy traci wszelką pewność i zapada się coraz głębiej w niebezpiecznych trzęsawiskach subiektywizmu i relatywizmu.

X. Fryderyk Klimke

~~~~~

Artykuł z czasopisma: "Przegląd Powszechny", Rok dwudziesty piąty. – Tom XCVII. Styczeń, luty, marzec. 1908. Kraków. DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI. 1908, ss. 52-71; 233-258; 409-435.

"Przegląd Powszechny", Rok dwudziesty piąty. – Tom XCVIII. Kwiecień, maj, czerwiec. 1908. Kraków. DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI. 1908, ss. 94-118.

Przypisy:

- (1) *Treatise on human nature* (Th. Lipps) I²⁴.
- (2) *Einleitung in die Philosophie*.¹²⁷³.
- (3) *Die katholische Moral*. (1907) 1.
- (4) Porównaj rozprawę Huxley'a pod tytułem *Agnosticism* w *Essays upon some controverted questions*. 1892, str. 352 i nast.
- (5) Porównaj naszą pracę: *Teoria paralelizmu psychofizycznego*, str. 7.
- (6) Büchner, *Kraft und Stoff*. 247⁵.
- (7) C. Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft*. 108.
- (8) A. Moleschott, *Kreislauf des Lebens*. 387.
- (9) Porównaj naszą pracę: *Der deutsche Materialismusstreit* (1907), str. 29 i nast.; oraz Haeckla: *Welträtsel* (Volksausgabe), str. 12.
- (10) *Welträtsel*, str. 118.
- (11) *Welträtsel*, str. 118.
- (12) *Welträtsel*, str. 120.
- (13) *Welträtsel*, str. 120.
- (14) *Welträtsel*, str. 151; ostatnie zdanie przez nas podkreślone.
- (15) *Einleitung in die Philosophie*¹², 256.
- (16) *Einleitung*, 264.
- (17) Rückert, *Werke* (Stuttgart, Cotta) B. III, 211.
- (18) Porównaj *Einleitung*¹², Vorwort, str. VII i str. 255-267.
- (19) *Analysis der Wirklichkeit*⁸, 15.
- (20) Porównaj np. jego *Quellen der menschlichen Gewissheit* (1906), zwłaszcza str. 96-113; ten sam: *Die Möglichkeit der Metaphysik* (1884), str. 28 nast.; *Erfahrung und Denken*, str. 444 i nast.; *Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart* (1894), str. 73 i nast.
- (21) "Das freilich steht ohne weiteres fest: die Metaphysik kann niemals eine streng beweisende Wissenschaft werden. Sie kann immer nur Wissenschaft in dem Sinne einer Erörterung logischer Möglichkeiten sein und immer nur die Absicht haben, durch solche Erörterung Hypothesen von logisch empfehlenswertem, logisch überwiegend befriedigendem Charakter zu gewinnen". *Quellen der menschlichen Gewissheit*, 102.

(22) *Quellen*, str. 101.

(23) Por. także jego *Religionsphilosophie*, zwłaszcza rozdz. II, *Erkenntnis-theoretische Religionsphilosophie*.

(24) "Das Wesen des Denkens äussert sich auf allen Stufen und unter allen Formen als ein Zusammenfassen, eine Synthese, und es steht daher nicht zu erwarten, dass das Denken seinen Versuch, das sporadisch Gegebene zusammenzuarbeiten, aus freiem Willen aufgeben sollte". *Philosophische Probleme* (1903), 65.

(25) "Eine kontinuierliche Totalität, um die sich alle speziellen empirischen Gebiete ihren eigenen Gesetzen gemäss aneinander schössen".

(26) *Philosophische Probleme*, 67.

(27) Str. 66.

(28) Str. 68.

(29) Str. 72.

(30) *Philosophische Probleme*, 101.

(31) *System der Philosophie*², 436.

(32) *System der Philosophie*², 431.

(33) Johannes Terwin, *Wanderungen eines Menschen am Berge der Erkenntnis*. Zürich 1905, str. 66.

(34) Fr. Steudel, *Gottesglauben und Lebensglauben. Das Blaubuch*, her. von H. Ilgenstein u. H. Kienzl. 1907. str. 243.

(35) *Einleitung in die Philosophie*¹², 368.

(36) Tak np. Fritz Mauthner, *Beiträge zur Kritik der Sprache*. I (1901), 32 i nast., 285, 332, 656 i nast.; G. Landauer, *Skepsis und Mystik*, 1903 i inni.

(37) Do powyższego podziału porównaj R. Eisler, *Kritische Einführung in die Philosophie* (1905) 42 i nast.; *Einführung in die Erkenntnistheorie* (1907) 40 i nast.

(38) "Das Relative ist das einzige Absolute, das wir kennen". *An der Wende des Jahrhunderts*, str. 267.

(39) *Metaphysik*, II, 412 i nast.

(40) *Einleitung in die Geisteswissenschaft*, I, 469, 492.

(41) Friedrich Reinhard Lipsius, *Die Religion des Monismus*. Drittes Tausend. Berlin 1907, str. 35.

(42) *Epitome der synthetischen Philosophie* Herbert Spencers, von F. H. Collins. Nach der fünften Ausgabe übersetzt von J. Victor Carus. Leipzig 1900, str. 12.

(43) H. Kleinpeter, *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart* (1905), str. 6, 7.

(44) Porównaj naszą pracę: *Współczesne światopoglądy* (1907), str. 10 i *Die Philosophie des Monismus*, "Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie" XXI (1906), str. 195-201.

- (45) *Treatise on the principles of human knowledge*. Sect. 25.
- (46) *Treatise on human nature* (Lipps) I², 27 nast.
- (47) Por. naszą pracę: *Teoria paralelizmu psychofizycznego*, str. 40, 41.
- (48) *Treatise* I², 280.
- (49) *Treatise* I², 232.
- (50) *Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben*² (1902), 50.
- (51) Ziehen, dzieło wyżej przytoczone, 48, 49.
- (52) Ziehen, *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*², 4.
- (53) Dzieło wyżej przytoczone, str. 6, 7.
- (54) M. Verworn, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, 29; porówn. także str. 31 i str. 41-48.
- (55) Schubert-Soldern, *Grundzüge einer Erkenntnislehre*, str. 181.
- (56) Clifford, *Von der Natur der Dinge an sich* (tł. Kleinpeter), str. 26, 27.
- (57) H. Kleinpeter, *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart*, 18.
- (58) Dzieło wyżej przytoczone str. 144, uwaga 12.
- (59) E. Mach, *Analyse der Empfindungen*⁵, 24, uwaga.
- (60) Mach nigdzie w swoich dziełach nie rozwinął systematycznie swych poglądów filozoficznych i metodologicznych; znajdują się one rozrzucone tu i ówdzie. Staraniem naszym było dać możliwie krótki, a treściwy pogląd na filozofię Macha. Dzieła Macha są: *Die Geschichte und die Wurzel des Salzes von der Erhaltung der Arbeit*. Prag 1872; *Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen*. Leipzig 1875. *Die Prinzipien der Wärmelehre*. 2 Aufl. Leipzig 1900; *Populärwissenschaftliche Vorlesungen*. 3 Auflage, Leipzig 1903; *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*. 5 Aufl. Leipzig 1904; *Die Analyse der Empfindungen*. 5 Aufl. Jena 1906; *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*. 2 Aufl. Leipzig 1906. – Z prac krytycznych o filozofii Macha wyliczamy tu: J. Baumann: *Über Ernst Machs philosophische Ansichten*. "Archiv für systematische Philosophie". 1898, str. 44 nast.; *Ist Mach von mir missverstanden worden?* "Archiv für systematische Philosophie". 1898, str. 367 nast.; *Wo steckt der Fehler oder die Einseitigkeit in Machs philosophischen Ansichten?* "Archiv für systematische Philosophie". 1901, str. 260 nast. Prace te są także drukowane w dziele tego samego autora: *Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte*. Gotha 1903, str. 125-159; Heinrich Grünbaum, *Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen*. "Archiv für systematische Philosophie". 1899, str. 392 nast.; Richard Höningwald, *Zur Kritik der Machschen Philosophie*. Berlin 1903; Bernhard Hell, *Ernst Machs Philosophie*. Stuttgart 1907. Z pomiędzy polskich prac wspomina *Studia filozoficzne. Wybór pism dr. I. Kodisowej*. Warszawa 1903. Autorka wygłasza tu poglądy pokrewne poglądom Macha i Avenariususa.
- (61) Por. analizę i krytykę tej doktryny dziś dość rozpowszechnionej w naszej pracy: *Teoria paralelizmu psychofizycznego*. Kraków 1906.

(62) H. Höffding, *Moderne Philosophen* (1905), 121.

(63) Avenarius napisał: *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*. Leipzig 1876, 2 wyd. Berlin 1903; *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 tomy. Leipzig 1888, 1890; 2 wyd. 1907; *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig 1891, 2 wyd. 1905; *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*. "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Psychologie", tom 18, str. 137 i nast., str. 400 i nast.; t. 19, str. 1 i nast., str. 129 i nast. – Obszerną krytykę filozofii Avenariususa dali W. Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus*. "Philosophische Studien", t. 13 (1896) str. 1-106; Oskar Ewald, *Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Eine erkenntniskritische Untersuchung über das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit*. Berlin 1905. Podczas gdy krytyka Wundta opiera się głównie na jego własnej filozofii, Ewald stara się dać krytykę bardziej immanentną.

(64) *Richard Avenarius' biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnistheorie*. 1894; *Der Empiriokritizismus*. "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Psychologie", t. 22.

(65) *Die Metaphysik in der modernen Physiologie*. 1893.

(66) *Maxima, Minima und Ökonomie*. "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Psychologie". 1890; *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*. I, 1900; II, 1904; *Das Weltproblem vom positivistischen Standpunkte aus*. 1906.

(67) *Das erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff*. "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Psychologie". 1894; *Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt*, tamże 1896.

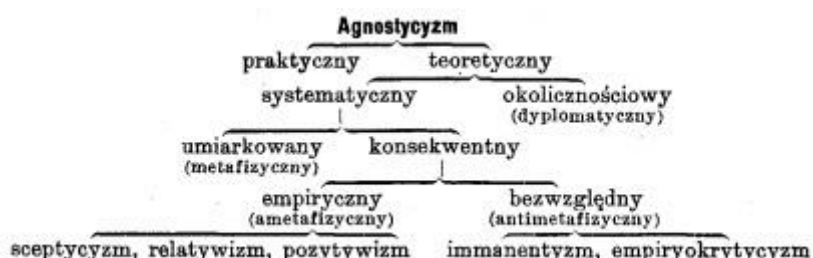
(68) *Zur Prinzipienfrage der Psychologie*. 1899; *Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland*. 2 wyd. 1899.

(69) *Der Empfindungsbegriff*, "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Psychologie", t. 21, str. 428 i nast.; *Studia filozoficzne*. Warszawa 1903.

(70) *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*. II, 287.

(71) Petzoldt, *Das Weltproblem*, 149-152.

(72) Można by zatem różne kierunki współczesnego agnostycyzmu w ten sposób schematycznie przedstawić:



(73) Porównaj bardzo zajmujące książki: Kneller S. J., *Das Christentum, und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft*. Dennert, *Die Religion der Naturforscher*. Engel, *Die grössten Geister über die höchsten Fragen. Aussprüche und Charakterzüge erster (nicht-theologischer) Autoritäten des XIX. Jahrhunderts*.

(74) "Il faut être désintéressé, pour juger sainement des choses; il faut des lumières et de la suite dans l'esprit, pour saisir un grand système. Il n'appartient qu'à l'homme de bien examiner les preuves de l'existence de Dieu et les principes de toute religion... L'homme honnête et vertueux est seul juge compétent dans une si grande affaire". *Système de la Nature*, II, chap. 13. Zdanie to zasługuje tym bardziej na uwagę dlatego, że autor wspomnianego dzieła stoi na stanowisku skrajnie materialistycznym.

(75) Por. np. Deussen, *Elemente der Metaphysik*³. (1902), str. 83: "Alles Erkennen ist ein Vorgang in unserem Intellekte. Dieser ist stets gebunden an die Formen, welche sein Wesen ausmachen. Eben diese Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität sindes, in welchen das Ding an sich zur Welt auseinander gezogen erscheint. Folglich ist, solange wir durch unseren Intellekt erkennen, d. h. solange wir Menschen sind, eine Erkenntnis des Dinges an sich unmöglich".

(76) Collins-Carus, *Epitome der synthetischen Philosophie Herbert Spencers*. Str. 11 i nast.

(77) Porównaj analizę pojęcia relatywizmu w naszej pracy: *Reforma filozofii katolickiej? "Przegląd Powszechny"*, t. XCIII, str. 166 i nast.

(78) Porównaj np. zdanie L. Steina wyżej (str. 236) przytoczone.

(79) *Die Philosophie des Monismus*, w "Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie", t. XXI, str. 42 i nast.; 178 i nast.; 334 i nast.; 415 i nast.

(80) *Epitome der synthetischen Philosophie H. Spencers*, str. 7, 8.

(81) Tak argumentuje H. Spencer; por. *Epitome der synthetischen Philosophie H. Spencers* von Carus-Collins, str. 11, a podobnie R. Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt*², str. 43, n. 67 i nast.

(82) Max Wentscher, *Einführung in die Philosophie* (1906), 153.

(83) Por. O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*³, 164.

(84) Porównaj podobne zarzuty: Wundt, *Logik I*³, 403, 574 i nast.; *System der Philosophie*², 432; *Physiologische Psychologie III*⁵, 682 i nast. – O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*³, 164, 165. – Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*², 48.

(85) Porównaj np. Wundt, *Physiologische Psychologie III*⁵. 682.

(86) "Der Trieb nach kausaler Erklärung kann nicht durch eine willkürliche Begrenzung, die weiteres Forschen abschneidet, seine Befriedigung finden. Es gibt daher keine letzte Ursache im absoluten Sinne, sondern immer nur eine vorletzte, d. h. eine solche, bis zu der wir vorläufig bei unserer Untersuchung vorgedrungen sind, die aber in sich bereits den Keim zu einer neuen kausalen Zurückführung enthält". Külpe, *Einleitung in die Philosophie*³, 164. Do tego zdania, że zasada przyczynowości zawiera w sobie szereg nieskończony, przyznają się dzisiaj liczni filozofowie, np. Wundt, Höffding i inni.

(87) Spencer, *Grundlagen der Philosophie*. Stuttgart 1875, str. 31.

(88) "Eine reale und eine imaginäre Transzendenz". *System der Philosophie*², 182 i nast.

(89) "Aber die erste beschränkt sich zugleich auf die Konstruktion einer nichtgegebenen Wirklichkeit, die zweite führt zu einer blossen Denkmöglichkeit". *System der Philosophie*², 188.

(90) Dz. w. prz. 430.

(91) "Angesichts dieser Tatsache der Allgemeingültigkeit der sittlichen und religiösen Ideen erwächst nun der Philosophie neben jener ersten negativen doch auch eine positive Aufgabe. Sie besteht darin, den tieferen Grund dieser Allgemeingültigkeit und damit also den eigentlichen Rechtsgrund der Ideen selbst darzutun. Diese Aufgabe kann aber nicht etwa dadurch gelöst werden, dass man den mancherlei Motiven nachgeht, aus denen im einzelnen Fall das sittliche und religiöse Leben der Völker entsprungen ist. Solche Nachweisungen mögen für den Anthropologen, den Psychologen und Kulturhistoriker von hohem Interesse sein; für die vorliegende Frage sind sie ohne alle Bedeutung, da sich hier, bei dem Wechsel solcher mit den Natur- und Kulturbedingungen veränderlicher äusserer Motive, die allgemeingültigen Gründe voraussichtlich hinter anderen nur zufällig mitentscheidenden verbergen werden. Ebensowenig sind die apologetischen Bemühungen der spekulativen Theologie und Philosophie hier irgendwie massgebend. Da sie nicht nur jene Ideen, sondern auch ihren Wahrheitsgehalt als gegeben (sic!) annehmen, so werden sie von vornherein auf die falsche Bahn von Beweisversuchen getrieben, die schliesslich, wenn ihre Unhaltbarkeit eingesehen wird, der Sache, die sie vertreten, mehr Schaden zufügen, als sie jemals genützt haben. In der Tat, als man noch der Gültigkeit jener Beweise vertraute, war der Glaube auch ohne ihre Hülfe sicher genug. Hat aber dieser einmal angefangen wankend zu werden, so werden Scheinbeweise, die als solche erkannt sind, nur zu leicht Gegenbeweisen gleichgeachtet. So bleibt der Philosophie allein der Weg übrig, den wir oben einzuschlagen versucht haben. Über die Allgemeingültigkeit der Vernunftideen kann schliesslich bloss die allgemeingültige Natur der Vernunft Rechenschaft geben. Auf diese ist daher zurückzugehen, damit aus dem von ihr geübten Verfahren die von allen besonderen Motiven des religiösen und sittlichen Lebens unabhängige Entstehungsweise der allgemeinen Vernunftideen ersichtlich werde. Innerhalb der realen Entstehungsgeschichte sittlicher Ideale und religiöser Vorstellungen werden dazu immer nur Bruchstücke zu finden sein, die durch Beweggründe wechselnder Art bald halb verborgen, bald gänzlich verschüttet sind. Nur die gesetzmässige Wirksamkeit der Vernunft selbst kann daher den echten Kern jener Ideen enthüllen. Indem auf diese Weise die philosophische Untersuchung den Grund ihrer Allgemeingültigkeit dartut, weist sie aber zugleich die Ideen selbst als notwendige nach". Wundt, *System der Philosophie*², 435, 436.

Przytoczyliśmy dłuższy ten ustęp w całości, gdyż jest on wybornym przykładem do encykliki *Pascendi dominici gregis*, gdzie jest mowa o immanencji życiowej. "Agnostycyzm – powiada Pius X – uważać należy w nauce modernistów jedynie jako stronę negatywną; pozytywna polega na tzw. immanencji życiowej. Z jednej do drugiej w następujący przechodzą sposób. Religia, przyrodzona czy nadprzyrodzona, domaga się jak każdy inny fakt wyjaśnienia. Na próżno szuka go się jednakże poza człowiekiem, skoro odrzuca się teologię naturalną i przez usunięcie powodów wiarogodności zamyka dostęp do objawienia a nawet wszelkie objawienie zewnętrzne znosi się doszczętnie. W człowieku więc samym wyjaśnienia szukać należy, a ponieważ religia jest pewnym życia zjawiskiem, w życiu człowieka odnaleźć ją trzeba". Wundt różni się tym tylko od metody naszkicowanej w encyklice, że szuka uzasadnienia religii i wiary w Boga nie w uczuciu, ale, jak widzieliśmy, w naturze rozumu ludzkiego. Wundt uczy także, że jak idea Boga jest przedmiotem wiedzy i badania filozoficznego, tak rzeczywiste istnienie Boga może być jedynie przedmiotem wiary. Porównaj słowa encykliki: "Lubo powiedziano, że Bóg jest przedmiotem wiary samej, rozumieć to należy o rzeczywistości Bożej, nie o idei Boga. Ta podlega wiedzy. Wiedza dociera w porządku, jak

mówią, logicznym przez rozumowanie aż do wszelkich pojęć absolutu i ideału. Rzeczą tedy filozofii czyli wiedzy jest poznanie idei Boga, kierowanie nią w jej rozwoju i poprawienie jej, jeśli jakiś obcy czynnik się do niej przyplącze". Porównaj także Wundt, *System der Philosophie*², 426 i nast., 430 i nast., 434 i nast., 663 i nast. Wprawdzie Wundt nie należy do modernistów, skoro stoi poza Kościołem, lecz tu pokazuje się wyraźnie, że moderniści czerpią swe zasady filozoficzne w współczesnej filozofii protestanckiej, która przeważnie stoi na gruncie idealistycznego panteizmu lub monizmu.

(92) Wundt nie daje właściwie żadnych ścisłych dowodów na swoje twierdzenie, że filozofia rzeczywistości odpowiadającej idei Boga wykazać nie może. Tak krytyka przyjętych dowodów na istnienie Boga, jako też powyższa argumentacja z natury transcendencji jest nader słabą; i dziwić się należy, że Wundt, który często w kwestiach podrzędnych wszystkie możliwości z największą sumiennością i podziwienia godną bystrością roztrząsa, w tej tak ważnej kwestii tak powierzchownie postępuje. W gruncie rzeczy subiektywność idei Boga jest tylko postulatem, wynikającym z jego idealistycznej i pozytywistycznej teorii poznania.

(93) Höffding, *Philosophische Probleme*, 64.

(94) Tamże, 64.

(95) Tamże, 68.

(96) Porównaj np. Wilhelm Schuppe, *Logik*, 69; J. Bergmann, *System der objektiven Idealismus*, 91; Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, 130.

(97) E. v. Hartmann, *Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik*. "Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", t. 108 (1896), str. 67.

(98) Porównaj np. *Der menschliche Weltbegriff*, str. 25 nast.

(99) Właściwie powinniśmy, dając komentarz historyczno-filozoficzny do przytoczonego na początku tej pracy ustępu z encykliki Ojca św., przedstawić agnostycyzm nie filozofów protestanckich, ateistycznych lub panteistycznych, lecz katolików, teologów modernistycznych. Zadanie takie byłoby atoli nader niewdzięcznym dlatego, że żaden z tych teologów nie opracował samodzielnie teoriopoznawczych zasad agnostycyzmu. Wszyscy bez wyjątku stoją na gruncie współczesnej filozofii pozytywistycznej i idealistycznej, zapożyczając teoriopoznawczych zasad od fachowych filozofów najnowszej doby. Wiadomo, że modernizm lekceważy filozofię scholastyczną i tradycję dawnych wieków, uważając Kanta, Spencera, Comte'a i innych za jedynie wielkich mistrzów myśli. Tym też tłumaczy się dziwne na pierwszy rzut oka zjawisko, że zasady modernizmu tyle mają wspólnego z najliberalniejszym protestantyzmem. Lipska gazeta "Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung" nr. 392, z 6 lipca 1907 powiada z okazji dekretu *Lamentabili sane*: "Es sind 65 verurteilte Propositionen, die zu einem grossen Teile die Aufstellungen der modernen protestantischen Theologie treffen, ein Beweis, wie tief diese Anschauungen in die römische Kirche eingedrungen sind". Lecz zgodność ta znajduje swoje naturalne wytłumaczenie w tym, że tak protestantyzm jak i modernizm stoją na tym samym gruncie współczesnej filozofii. Są to więc owoce z tego samego drzewa. Właśnie dlatego uważaliśmy za rzecz odpowiedniejszą, cofnąć się aż do pierwszorzędných źródeł i tam wykazać błędy agnostycyzmu.



Dwie filozofie

Ks. JAN ROSTWOROWSKI SI

~~~~~

Od lat mniej więcej piętnastu, zaczął zwracać na siebie uwagę nowy jakiś ruch religijno-filozoficzny, ogarniający dość szerokie koła katolików francuskich. Po długim zastoju naukowym intensywna praca; w tej pracy gorączkowe szukanie nowych dróg do nowej syntezy katolickiej prawdy; potem chwila formalnego wrzenia, w której kłębiły i kotłowały się myśli, nie mogąc znaleźć ni wspólnych punktów wyjścia, ni spojeń w jednolitą budowę; nareszcie lat temu kilka, wydobył się z piersi okrzyk tryumfu: zaczęły rysować się coraz wyraźniej wielkie linie nowego systemu.

Zdawało się jego twórcom, że rozwiązano olbrzymi problem.

Sądzieli oni, że już na dobre pojednano katolicyzm z myślą współczesną, że dano prawdzie katolickiej nowy wyraz odpowiadający nowym potrzebom; zapowiadano głośno, że Kościół obdarzony nową, a potężną apologią wiary, święcić będzie dni niebywałego tryumfu.

Niedługo trwały złudzenia.

Po całym szeregu pomniejszych, zrazu ostrzeżeń, potem upomnień przyszedł *Syllabus* z dnia 3 lipca. Trzy miesiące później wychodziła encyklika *Pascendi*.

Wśród tych, do których w pierwszym rzędzie odnosiło się pismo papieskie dały się odróżnić wyraźnie dwa obozy.

Jedni przeczyli istnieniu modernizmu. "Papież - wołano - potępia system istniejący jedynie w bojaźliwych głowach reakcyjnych teologów; modernizmu takiego, jakim go encyklika przedstawia, nie było nigdy; istniały tylko i istnieć będą nadal, żadnym wewnętrznym węzłem nie związane postępowe poglądy takie, jakie zawsze miały w Kościele prawo obywatelstwa".

Inni mówili szczerzej. Przyznając, że modernizm był systemem, że encyklika nie wydaje wojny czarnej marze, ale żywej i jednolitej myśli, jedni z gniewem lub źle tłumioną niechęcią, drudzy z żalem stawiali pytanie: co dalej? "Myśmy chcieli zbudować pomost między katolicyzmem, a myślą współczesną, chcieliśmy zarówno wreszcie tę przepaść, która rozdziela Kościół od nowej kultury – papież nam mówi, żeśmy zblądzili i wytrąca nam pióro z ręki! Cóż więc dalej? Boć przecież problem trwa i narzuca się z nieubłaganą siłą! Encyklika potępiła jedną próbę jego rozwiązania, ale sam problem pozostawiła nietkniętą!"

Że encyklika nie rozwiązała od razu wszystkich tych głębokich, a rozległych zagadnień, z łona których wypłynął modernizm – to rzecz bardzo prosta. Na ostateczne, a praktyczne rozwiązanie takich kwestii potrzeba lat i lat dziesiątków. Czy jednak papież nie wskazał przynajmniej właściwej drogi prowadzącej do tego celu?

"Nie wskazał", powiadają nam znowu. "Bo encyklika powtarza to samo, czym od lat blisko 80 odpowiada Kościół na wszystkie próby nowych kierunków: głosi powrót do scholastycznej filozofii. A to rzecz daremna! Trzeba raz zrozumieć, że ona jest językiem umarłym, który echa już nie obudzi w dzisiejszych duszach. Trzeba zdać sobie sprawę, że myśl nowoczesna nie wyrzeknie się tego, czego przez lat 300 uczyła się od Kartezjuszów, Spinozów, Kantów, Hegłów, że nie da się wtłoczyć na powrót w wiek XIII, nad który wyrosła całym światem pojęć zdobytych żelazną pracą wieków".

W tych i wielu innych tym podobnych zdaniach, których w ostatnim czasie niemało wyszło z pod pióra, uderza myśl jedna bardzo prawdziwa. Oto staje się jasnym to, na co Leon XIII i Pius X niejednokrotnie zwracali uwagę, że na polu filozoficznym szukać należy najgłębszych przyczyn zatargu myśli katolickiej i myśli współczesnej. Na tym polu, u samych podstaw obu światopoglądów tkwić muszą jakieś zasadnicze, wybitne a nieubłagane różnice. Moderniści to zrozumieli i dlatego od głębokich filozoficznych założeń rozpoczęli swój chybiony projekt zgody. Ale jeśli tak jest, jeśli istotnie walka katolicyzmu z myślą współczesną redukuje się w pierwszym rzędzie do walki dwóch filozofii, należy przede wszystkim zdać sobie sprawę, w czym leży istotne ich przeciwieństwo, gdzie szukać tego jądra obu systemów myśli, z którego wyrasta ich sprzeczność, tak głęboka, że niczym załagodzić się nie daje.

Posłuży to zarazem do wyświeatlenia zasadniczo fałszywego stanowiska filozoficznego, na którym stanął modernizm.

Ludzie stojący poza sferą wpływu filozofii katolickiej, o ile w ogóle mają jakiegokolwiek pojęcie czym jest scholastyka i św. Tomasz, wyobrażają sobie nieraz, że Kościół polecając tak usilnie studium aniola szkoły, przez to samo, kanonizuje *en bloc* jego system i jego metodę (1). Wydaje im się, i to ich przejmuje słuszną obawą, że wielkie *summy* św. Tomasza zawierają w pojęciu Kościoła całokształt wiedzy filozoficznej, gmach, do którego dodać, z którego ująć nie wolno ani cegielki.

Zapatrywanie takie jest oczywiście błędne.

Gdyby tak było, byłby istotnie nie do odparcia zarzut skostniałości i wsteczności. Bo przecież leży jak na dłoni prawda, że św. Tomasz rozporządzając materiałem doświadczalnym nader skąpym, a w wielkiej części błędnym, materiałem historycznym prawie żadnym, mimo całego, nieporównanego geniuszu, nie był w stanie rozwiązać nieodwołalnie wszystkich zagadek bytu. Podobnież zaprzeczyć w żaden sposób nie można, że 600 lat pracy najtęższych umysłów musiało pod wielu względami rozszerzyć i pogłębić pole filozoficznego dociekania.

Ale też nigdy nie twierdził Kościół, że św. Tomasz jest absolutnie i we wszystkim miarodajnym kanonem myśli filozoficznej. Jeśli niekiedy zdawali się mieć takie przekonanie niektórzy katolicki uczeni, za ciasne to pojęcie, sami dźwigać muszą całą odpowiedzialność. Kościół jako taki, twierdził zawsze to, co za Leonem XIII powtarza Pius X, że "bynajmniej nie ma zamiaru narzucać umysłom współczesnym wszystkich zdań scholastycznych mistrzów, ani ich wygórowanych subtelności, ani tego, co nie dość poważnie (*parum considerate*) przemyśleli, ani tego, co się sprzeciwia pewnym zdobyczom wiedzy czasów późniejszych, ani wreszcie tego, co jest *quoquomodo non probabile*, co z jakich bądź względów udowodnić się nie daje" (2). Owszem, co powiedział Pius X o egzegezie, tak ściśle przecież związanej z objawieniem, to samo można bez wątpienia odnieść i do filozofii, że "jak na naganę zasługuje nierozwaga tych, co w pogoni za nowością oddają się krytyce zbyt niezależnie od powagi Kościoła, tak nie można pochwalić postępowania innych, którzy w niczym, tam nawet, gdzie wierze żadne niebezpieczeństwo nie zagraża, nie chcą odstąpić od przyjętego wykładu Pisma, choćby rzeczywisty postęp nauki żądał zmiany zapatrywań" (3).

I w rzeczy samej wystarczy rzucić okiem na dzisiejszy system nauczania filozofii w szkołach katolickich, aby przekonać się najoczywiście, że tekst św. Tomasza nie dźwizy w nich bynajmniej nieograniczonej dyktatury. Mało już gdzie sam św. Tomasz jest podstawą wykładów; nigdzie zgoła nie poprzestają na tym, co

on zawiera; co do wielu jego zdań panuje między szkołami różnica zapatrywań i swobodna dyskusja; cały szereg uczonych równie pełnych kościelnego ducha, jak głębokiej czci dla anielskiego doktora, odstępuje jednak od wielu jego teorii i to w kwestiach niecałkiem pozbawionych doniosłości. Owszem daje się stwierdzić rzecz ciekawsza.

W dzisiejszej filozofii katolickiej dostrzec można bardzo wyraźny wpływ wielu myśli i dążeń, które się poza nią poczęły, w łonie tej zwalczanej przez nią filozofii nowożytnej, które mimo to, choć powoli i wśród wielu trudności, zdobyły sobie lub zdobywają prawo obywatelstwa w kościelnych uczelniach. Zaliczyć tu trzeba ten zdrowy nabytek nowych czasów: silniejsze zaakcentowanie doświadczenia i z nim związane częstsze stosowanie indukcyjnego sposobu dowodzenia; tutaj należy wykluczenie nadmiernych, przeważnie źle uzasadnionych spekulacji, ograniczenie tego monopolu do miana filozofii, jakim metafizykę obdarzyły dawne wieki, a przez to rozbudzenie większego interesu dla konkretnej, nie tylko abstrakcyjnej rzeczywistości i dla praw, które nią rządzą; do tej samej kategorii należy cała krytyka teorii poznania, która bądź co bądź datuje się od Kanta; wygórowanemu realizmowi starej szkoły, skuteczne przyniosła lekarstwo ta pewna trzeźwość myśli nowoczesnej, która woli raczej przyjąć wieloraką funkcję jednej i tej samej rzeczy niż mnożyć rzeczy według ilości możliwych abstrakcji; wydoskonalilo wreszcie scholastyczną metodę wysunięcie historycznych punktów widzenia i pogłębienie studium historii filozofii.

Wszystkie zaś te ogólne tendencje, które mogliśmy tutaj zaledwie krótko narzucić, przez niezliczone zastosowania praktyczne, składają się razem na niezaprzeczony fakt znacznej, lubo powolnej asymilacji filozofii katolickiej do filozofii nowoczesnej.

A jednak mimo to wszystko przeciwieństwa trwają, owszem zaznaczają się coraz wybitniej. Czują to doskonale obie strony. Nie myślą się moderniści twierdząc, że filozofia katolicka, mimo wszystko, co sobie przyswoiła z myśli współczesnej, stoi do niej w zasadniczej opozycji, mówi jakby innym językiem, którego, poza progami szkół katolickich nikt nie rozumie.

Gdzie szukać źródła tego dziwnego symptomu, o tym doskonale pouczył nas modernizm. On wskazał, nie przez żadną teorię ale przez fakt swego powstania i potępienia jaki to jest ten punkt zasadniczy, na którym jest absolutnie niemożliwa jakakolwiek asymilacja filozofii katolickiej do filozofii nowoczesnej.

"Modernizm - powiada jasno poważny krytyk protestancki - był próbą wyprowadzenia prawd katolickich na drodze immanencji z głębin subiektywnej świadomości podmiotu ludzkiego". I przed nim już, gdy modernizm zaledwie wykluwać się zaczynał, ktoś znacznie poważniejszy to samo robił spostrzeżenie. Śledząc bacznie początki tego nowego kierunku, 8 września 1899 roku, a więc na lat 8 przed encykliką *Pascendi* tak pisał wielki papież filozof, do biskupów francuskich: "Głębokim bólem przejmuję nas to, co doszło wiadomości naszej, że od lat kilku, grono katolików zaczęło się przyznawać do filozoficznego systemu, który odmawiając rozumowi prawa stwierdzenia czegokolwiek poza własnymi (podmiotowymi) aktami, poświęca w ten sposób dla radykalnego subiektywizmu wszystkie pewniki, w których stara metafizyka... upatrywała konieczne i niezachwiane podstawy dowodów na istnienie Boga, na duchowość i nieśmiertelność duszy, na obiektywną rzeczywistość zewnętrznego świata" (4).

Tak jest; tu leży zasadnicze przeciwieństwo, którego nic nigdy złagodzić nie zdoła, tu najgłębsza przyczyna tej ogromnej walki, którą, jak pisał niedawno protestancki uczony, toczą ze sobą dwa światy myśli pod godłem dwóch nazwisk: Emanuel Kant i Tomasz z Akwinu. Subiektywizm protestancki i obiektywizm katolicki, oto krótki wyraz wszystkich sprzeczności, które filozofię nowożytną od filozofii katolickiej dzielą nieprzebytą przepaścią sięgającą w głąb, do samych podstaw teorii poznania.

Bo najistotniejszym rdzeniem filozofii nowożytnej nie jest empiryzm i pozytywizm, nie zasada ewolucji, nie skłonność do monizmu, nie jakakolwiek teoria, która w różnych systemach jest różna. Jej rdzeniem jest to zupełne wyzwolenie ludzkiego podmiotu, ten nieokiełznany subiektywizm, co wzbierał od XVI wieku, skupił się w głowie Kanta jakby w potężnym ognisku, a przezeń rozlał się szeroką falą po wszystkich kołach myśli współczesnej.

I na odwrót istotą filozofii św. Tomasza nie jest ta lub owa kosmologiczna teoria, nie kwestia myślowej czy rzeczywistej różnicy aktu i potencji, przypadłości i substancji, nie statyczne czy dynamiczne pojęcie istoty bytu. To wszystko są zagadnienia, które były i są rozwiązywane rozmaicie przez ludzi, co chcieli być i byli do szpiku kości wiernymi uczniami anielskiego doktora. Istotą jego systemu jest wielki obiektywizm fizycznej i metafizycznej prawdy. Z tego korzenia wyrastają wszystkie główne konary drzewa filozofii katolickiej.

Spróbujmy rozwinąć tę myśl choć w najgłówniejszych jej zarysach.

U samych podstaw filozofii katolickiej leży zasadnicza różnica podmiotu i przedmiotu. Przedmiot, to cała wielka dziedzina rzeczywistości czyli prawdy. Podmiot, w znaczeniu logicznym tego słowa, to istota żyjąca tym rodzajem życia, które się nazywa poznaniem. Poznanie zaś, to odtworzenie prawdy w podmiocie przez jego akt żywotny, to przyjęcie prawdy z zewnątrz, nie płonna igraszka z ideami, które byłyby tworem samego podmiotu, jak obrazki rzucane z latarni magicznej. Poznanie istotnie prowadzi nas do prawdy, przez poznanie chwytamy rzeczywistość obiektywną, nie własne złudzenia, odkrywamy, nie tworzymy prawdę – oto jest kamień węgielny, na którym stoi cały gmach katolickiej filozofii. Ale lubo każde poznanie odtwarza rzecz tak, jak jest sama w sobie, przychodzi ono do skutku w dwojaki, istotnie różny sposób. Zmysły chwytają materialną rzecz konkretną, która na nie działa przez światło i barwy, przez smaki i wonie, przez oporność i tony (5), rozum chwyta ideę rzeczy, to pojęcie rzeczy, które odpowiada na pytanie czym rzecz jest. I z chwilą, gdy umysł tę ideę pochwycił, ideę oczywiście niezależną od konkretnych form szczegółowego bytu, z tą samą chwilą wchodzi poznanie w właściwą sobie sferę prawdy metafizycznej czyli bezwzględnej i koniecznej. Przez analizę tych pierwszych, zdobytych doświadczalnie pojęć wyprowadza potem szereg ogólnych, koniecznych zasad, racji dostatecznej, przyczynowości itd. i za pomocą nich wstępuje wyżej, aż do korzeni bytu w jego ostatecznych przyczynach. A gdy już doszedł do ostatniego źródła i ostatniej racji wszystkiego, znajduje w Bogu odwieczny, koniecznie istniejący filar wszelkiego bytu, całej fizycznej i metafizycznej prawdy i stamtąd na powrót ogarniając wzrokiem przebiegnięte przestrzenie rozpoznaje w ideach rzeczy idee Boże, po których, jak po stopniach chciał Bóg prowadzić stworzony umysł ku Sobie, ku słońcu.

Ten króciutki szkic, to jest olbrzymia, nigdy nie wyczerpana treść scholastycznej spekulacji, to jest wspaniały gmach owej *philosophia perennis*, co strzela w górę tak lotnie i śmiało, jak filary starych katedr gotyckich, a stoi tak pewnie i niezachwianie, jak te ich głązy ciosowe, które urągają zębowi czasu. Lecz gruntem wszystkiego i spojeniem wszystkiego jest obiektywizm czyli to przekonanie, że z zewnątrz jest prawda, która wyzwala i uczy i dźwiga, że podmiot ludzki zdolny jest prawdę poznać czyli odtwarzać, niezdolny by prawdę tworzyć, a jeśliby co tworzył ze siebie, to tym samym rozmija się z prawdą. I podobnie rzecz się ma w katolickiej filozofii moralnej. I tutaj człowiek nie jest normą dobra czyli moralnej prawdy, ale czynem ma się stosować do obiektywnej normy położonej przez Boga i przez te czyny dobre, bo odpowiadające myśli Bożej, ma dążyć tam,

gdzie obiektywnie poza sobą znajdzie ostateczne dopełnienie wszystkich swych pragnień.

Czyż wobec tego potrzeba jeszcze mówić dlaczego obiektywizm jest katolickim, dlaczego Kościół nie pozwoli nigdy, by na włos jeden stanowisko obiektywizmu opuścić?

Komu nie jest obca sama przewodnia idea chrześcijaństwa, ten rozumie najoczywistej, że nie ma mowy, by Kościół oparł się kiedykolwiek na innej niż ta filozofii.

Bo choć objawienie nie jest produktem spekulacji ludzkiej, ale przyszło z góry, musi jednak dać się nawiązać do tego systemu pojęć, który człowiek o własnych naturalnych swych siłach tworzy o świecie. A da się ono nawiązać jedynie do tej filozofii, która stoi na obiektywnym gruncie, tak, jak ona jedna jest w harmonii z odwiecznym przekonaniem zdrowego ludzkiego rozsądku. Chrześcijaństwo bowiem to nauka o obiektywnym, odwiecznym, niezależnym od świata Bogu, który jak stworzył świat i człowieka, tak prowadzi go ku Sobie drogą objawionej przez Siebie prawdy, drogą obiektywnych Swych praw, instytucji i środków zbawienia. W chrześcijaństwie więc z zewnątrz przychodzi wszystko co dźwiga i zbawia. Z zewnątrz objawiona prawda i Chrystus jej nauczyciel i Kościół jej nieomylny tłumacz; z zewnątrz zasługi Chrystusowe i ich owoc łaska Boża, ta dusza nadprzyrodzonego życia; z zewnątrz środki zbawienia, które tę łaskę wlewają począwszy od wody chrztu świętego aż do ostatniego sakramentu; z zewnątrz to wszystko, czym Bóg miłosierną ręką człowieka podnosi i leczy, gdy przeciwnie z człowieka samego, o ile dumnie chce się obywać bez tych zewnętrznych pomocy, tylko błąd i niedola. Dopiero gdy człowiek poddał się pokornie tym wszystkim środkom, które Bóg poza nim ustanowił dla jego dobra, otwierają się przed nim cudowne głębie wewnętrznego życia i kraina świętej wolności synów Bożych i jasne zrozumienie tej prawdy, że całe "jarzmo" chrześcijaństwa, które zaczyna od skrzepowania natury więzami nałożonymi z zewnątrz, jest tylko drogą do wyższej, bo nadprzyrodzonej, wewnętrznej swobody. Ale ta droga jest konieczna i jedyna. Chrześcijaństwo zawsze zostanie tym, czym je nazwał Apostoł: *obedientia fidei*. Dlatego z najgłębszej istoty swojej "ubogich w duchu jest królestwo niebieskie", to jest tych, co na sobie nie budując, pokornym i prostym obiektywizmem chrześcijańskim dążą do tej prawdy, co z góry przychodząc słodkim objęciem swoim oswobadza ich z jedynych rzeczywistych więzów, których źródło leży w ich własnej naturze.

Inaczej w filozofii nowożytnej.

U samych jej podstaw spaczony najstraszniej zasadniczy stosunek podmiotu do zewnętrznej, przedmiotowej prawdy.

We wstępie do krytyki czystego rozumu określa Kant swój zamiar, jako czyn nowego Kopernika w filozoficznej dziedzinie. "Aż dotąd – mówi – próbowano rozwiązać filozoficzne zagadnienia na założeniu, że umysł ludzki zależy od prawdy zewnętrznej. Spróbujmy zmienić role i postawić przeciwne założenie, że prawda zależy od umysłu ludzkiego".

I założenie to przeprowadza rzeczywiście. U kresu krytyki czystego rozumu zburzona już doszczętnie wszelka zależność poznania od prawdy. I zmysły i rozsądek i rozum, to czysto subiektywne aparata, które nie przenoszą podmiotu w świat przedmiotowy, nie wprowadzają nic z zewnątrz do duszy, ale funkcjonują pod wpływem nieokreślonej podniety według prawideł immanentnych kategorii, tworzą jakieś potworne *fata morgana*, jakby obrazki kalejdoskopu niepodobne w niczym do rzeczy samych w sobie. Podmiot jest już panem nad prawdą. Trzeba jednak było zrobić go panem i nad prawem. Czy wynik krytyki praktycznego rozumu da się czy nie zharmonizować logicznie ze spekulatywną częścią systemu Kanta – o to mniejsza. Faktem jest, że zgadza się z nim najdoskonalej w tym nieokiełznanym autonomizmie, który jak trafnie pokazał Willmann jest *der Nerv des Kantischen Philosophierens*. Występuje Bóg, ale jako postulat, dla dopełnienia potrzeb podmiotu, nie w środku koła ale na jego obwodzie; jest prawo moralne, ale to tylko, które dyktuje sobie sam człowiek, bo przed prawem zewnętrznym czy ludzkim czy Bożym ugiąć mu się nie wolno; jest moralność zależąca na harmonii czynów z własnym rozumem, ale bez żadnej z zewnątrz czy to podniety czy pomocy; jest społeczny porządek prawny, lecz pierwszym jego paragrafem jest nieograniczona wolność człowieka. Zaprawdę nic dziwnego, że autor tej filozofii ze łzami w oczach i bijącym sercem śpiewał *nunc dimittis* wobec ogłoszenia praw człowieka, na widok łuny pożaru wielkiej rewolucji.

Gdyby było mu danym spojrzeć w przyszłość, mógłby być wielki myśliciel z Królewca głośniejsze śpiewać pieśń tryumfu. Bo, jak z rewolucji w społeczno-politycznej dziedzinie, tak z jego duchowej spuścizny na polu filozoficznego dociekania powiał ten duch niezależności ludzkiego podmiotu, co objął i przeniknął do głębi całą myśl nowoczesną. Nie ma prawie jednego płodu filozofii nowszej, w którym by nie żył duch Kanta. Wiek cały karmił się jego myślą, wychowywał się w

jego szkole. Toteż lat temu kilka w stuletnią rocznicę jego śmierci złożyła mu nauka nowożytna wielki, powszechny hołd uwielbienia. "Przypatrując się nowym prądom filozoficznym obecnej chwili – pisze Windelband – widząc jak żywe i wszystkim nam przytomne są kantowskie myśli i problemy, jak po dziś dzień pracujemy bez ustanku nad rozwiązaniem zagadnień, które on poruszył – trudno uwierzyć, że to już sto lat minęło od chwili, gdy wielki myśliciel zamknął znużone powieki" (6). "Krytyczna jego praca – mówi inny – we wszystkich swych częściach jest wiedzą prawdziwą nie na dziś lub jutro, ale na wieki" (7).

Inny znów upatruje trwałą zasługę Kanta w wyzwoleniu nauki z pod błędnego przekonania, że poznanie dosięga bytu samego w sobie a postawieniu zasady, że "tak co do treści jak co do formy subiektywnym pozostaje i zmysłowe i praktyczne i naukowe poznanie nasze" (8).

Spełnił więc Kant swoje zadanie – wyważona ze swych obiektywnych podstaw, w setkach umysłów zaczęła prawda obracać się koło podmiotu ludzkiego, a więc chwiać się i pękać jak mury domu podmytego powodzią, rozwiewać się jak dym albo i całkiem niknąć, zostawiając podmiot na pastwę własnych jego iluzji.

Bo ze stanowiska odwiecznej filozofii zdrowego rozsądku inaczej trzeba osądzić myśli wyrosłe na polu przez Kanta zorany. Trzeba powiedzieć, że wyzucie poznania z jego obiektywnej treści jest zasadniczym błędem, jest wprowadzeniem umysłu w błędne koło, z którego nic nie wybawi, ani postulat, ani zmysł moralny, ani wiara, ani czyn pragmatystów, ani nowa krytyka rozumu lub czystego doświadczenia. Raz oderwany od obiektywnej prawdy, jak okręt zerwany z kotwicy musi rozum ludzki stracić wszelki punkt oparcia, stać się pastwą niezliczonych złudzeń, niezdolnym do złączenia myśli w jeden jakkolwiek silny i ugruntowany system. Stąd Kanta to jest zasługą, że pod koniec wieku, co tyle pracował i tyle myślał, mimo że postęp doświadczalnej wiedzy tak wiele przysporzył danych do wielkiej filozoficznej konstrukcji, żadna poważna budowa nie dźwigała się w świecie myśli, nie wznosił się ani kamień na kamieniu tak, aby nosił na sobie znamię *philosophiae perennis*. Rozwiały się sny idealizmu Schellingów i Heglów; przewaliła się brudna fala grubego materializmu; w objęciach Comte'a i Spencera zaczyna być coraz ciaśniej umysłom i sercom – lecz co postawić na ich miejsce? Wielu umysłów nie stać nawet na to, by się otwarcie przyznać do monizmu. Rozpaczliwy pragmatyzm, czy wstrętny empiriokrytycyzm, czy nieokreślony woluntarystyczny moralizm czy wreszcie czysto empiryczne

dociekanie nie potrafią na długo zastąpić myśli ludzkiej tego, co jej wydarto: prostego pojęcia prawdy obiektywnej i poddania pod jej błogosławioną niewolę.

Rzecz nie do pojęcia, a jednak prawdziwa, że ten szalony rozstrój myśli filozoficznej potrafił olśnić pewne koła katolików francuskich i nie tylko olśnić, ale nasunąć im projekt, aby odmłodzić Kościół i jego naukę rzucając go w mętny wir myśli współczesnej.

Przypatrzmy się już zawiązkom modernizmu i jego filozoficznym założeniom.

Przede wszystkim trzeba było uporać się gruntownie ze wszystkim, co do tej pory zbudowała była myśl katolicka. "Aż do tej chwili: – oświadcza Maurycy Blondel, zaprawdę dosyć śmiało – nie istniała jeszcze filozofia chrześcijańska w ścisłym tego słowa znaczeniu. Filozofia bowiem, która dziś to miano nosi ani z filozoficznego ani z chrześcijańskiego punktu widzenia, na nie w zupełności nie zasługuje. Jeśli jest możliwa rzeczywista filozofia chrześcijańska, trzeba dopiero ją stworzyć" (9). Owszem dotychczasowa mniemana filozofia chrześcijańska jest tylko *un hymen hybride* idei objawionej z myślą pogańską, dlatego wszystkie usiłowania neoscholastyki skierowane ku jej odświeżeniu cierpią na "nieuleczalną niepłodność" (10). I z drugiej strony, wynosząc pod niebiosa zdobycze nowożytnej myśli filozoficznej broni się autor od możliwego zarzutu: "Niech mi nikt nie wyrzuca, że przesadzam doniosłość teorii, które od czasu odrodzenia wypełniały karty historii myśli ludzkiej! Nie można tu przesadzić. Porzućmy już nadzieję, że da się od nich abstrahować, nie potrafimy bowiem zmienić faktu, że one mają w swym łonie życie i płodność. ... Powinniśmy tylko dążyć do tego, by wysnuć z nich ostatnie konsekwencje. ... Powinniśmy żądać, by myśl nowożytna była nadal wierną swym zasadom, a znajdziemy w jej ostatnim słowie nie tylko dziwną harmonię z duchem chrześcijańskim, ale i sposób przyswojenia sobie głębiej tego ducha, który, jak jest źródłem postępu tak i sam ustawicznie postępuje w łonie ludzkości" (11).

Lecz na czymże polegała owa bezpłodność filozofii chrześcijańskiej, i czemu zawdzięcza swą żywotność filozofia nowożytna?

W odpowiedzi na pierwsze pytanie Blondel pląta się nieco, czy może z umysłu obwija swą myśl lekką zasłoną. Słyszymy skargi na zbyt duże zaufanie w potęgę rozumu, na skrajny racjonalizm czy intelektualizm, na "pretensję dawnej filozofii do objęcia całej dziedziny rzeczywistości i myśli, aby wydać absolutny sąd o prawdzie" (12). Słyszymy jeszcze, że to co w scholastycznym systemie zamarło już na dobre, jak z góry nosiło w sobie zarody śmierci, to "realizm ontologiczny i

intelektualny, to przekonanie o dostateczności (*suffisance*) metafizyki, to wiara w rzeczywiste istnienie rzeczy takich, jakie poznajemy, poza aktem poznawczym" (13).

Jeszcze daleko jaśniej to samo powtarza Laberthonnière, wierny Blondela uczeń i przyjaciel. "Złudny dogmatyzm, przeżytek myśli starożytnej, walczącej z myślą chrześcijańską, owoc snu i naiwności ducha ludzkiego, polega na przekonaniu, że wrażeniom zmysłowym lub rozumowym pojęciom odpowiada wiernie coś istniejącego w sobie. Ten dogmatyzm, który dziś już ginie pod ciosami krytyki, pod formą empiryczną, jest wiarą, że przez zmysły dosięgamy bytu; pod formą idealistyczną jest przeświadczeniem, że pojęcia jako takie mają obiektywną wartość. Sądzą jedni, że wystarczy otworzyć oko ciała, drudzy, że wystarczy spojrzeć okiem duszy, by dosięgnąć rzeczywistość tak jak ona jest w samej sobie. A przecież świat czy zmysłowo czy rozumowo poznany jest tylko projekcją stanu duszy, nie jest niczym więcej jak (subiektywnym) wrażeniem zmysłowym i (subiektywną) ideą. Byt nam się nie udziela z zewnątrz ani przez myśl ani przez zmysły jako takie. Dogmatyzm, który to twierdził, umiera. Niechże umarli grzebią swe umarłe" (14).

Wobec podobnych zdań o filozofii dawnej, a dałoby się ich przytoczyć całe mnóstwo, nietrudno się już domyśleć na czym będzie polegać żywotność filozofii nowoczesnej.

"Myśl współczesna – powiada znów Blondel – uważa zasadę immanencji za istotny warunek filozofii. To znaczy, uważa za pewny nabytek osiągnięty postępowaniem wiedzy przekonanie, w gruncie całkiem słuszne, że nic nie może wejść w człowieka co by nie wychodziło z niego i nie odpowiadało potrzebom jego rozwoju, że nie ma dla człowieka ani prawdy ani obowiązku, któryby w jakiś sposób nie był podmiotowi wewnętrznym (*autonome et autochtone*)" (15). Laberthonnière znów jaśniej to samo: "Fundamentalna idea, mimo wszystkich różnic w szczegółach, zgodnie i energicznie stwierdzona przez filozofię nowożytną, polega na tym, że nie ma prawdy, która mogłaby się człowiekowi narzucić z zewnątrz, bo taka prawda byłaby przygnieceniem, nie rozwojem, niewolą, nie wolnością, śmiercią, nie życiem. Gdyby prawda się narzucała nie my byśmy ją posiadali ale ona by nas posiadała; musielibyśmy jej się poddać, a ona by nas urabiała bez nas samych; nie mielibyśmy już autonomii, nie bylibyśmy osobami. Otóż tę ideę filozofii nowożytnej przyjmujemy z pełną świadomością jako prawdziwą a nie jako chwilowe ustępstwo dla panujących uprzedzeń" (16).

Myśl zawarta w tych słowach jest całkiem jasna. Dawną filozofię chrześcijańską poprawić trzeba w tym zasadniczym jej twierdzeniu, że prawda z zewnątrz przychodzi do człowieka, by go podbić siłą obiektywnej rzeczywistości. Prawda pochodzić musi z wewnątrz, rodzić się musi i iść w człowieku samym. I to ma się stosować nie tylko do prawdy tzw. logicznej czyli harmonii poznania ludzkiego z rzeczywistością. Nie. Trzeba zrozumieć, że nie ma innej prawdy tylko prawda nam wewnętrzna, prawda podmiotowa. "Prawda tworzy się w nas samych - dodaje Laberthonnière z naciskiem - nie jest czymś, co by nam gotowym przychodziło z góry. Kto mówi o prawdzie jako o rzeczy obiektywnie istniejącej nad nami i poza nami, ten pada ofiarą czczej abstrakcji" (17).

Zaczyna już rysować się najwidoczniej to, co trafnie wyraził inny koryfeusz modernizmu. "Wielka dysharmonia panująca między scholastykami a nami - powiada Le Roy - tkwi w samym pojęciu prawdy" (18).

Bo w rzeczy samej, mówi znów Loisy, "choć każdemu się zdaje, że wie co to jest prawda - rzecz bynajmniej nie jest tak prosta" (19). "Scholastyczne pojęcie prawdy jest statyczne" - ciągnie dalej Le Roy. - "Oni wystawiają sobie prawdę jako rzecz i stąd przyznają jej przymioty wieczności, niezmienności. My sądzymy przeciwnie, że prawda jest życiem, a więc ruchem, raczej rośnięciem niż kresem rozwoju, jest własnością raczej samego postępu niż jego rezultatów. Każde zdanie, wyrwane z postępującej fali myśli, każdy system, z chwilą gdy go się chce ustalić i nadać mu wartość absolutną przez to samo już staje się błędem" (20).

"Prawda - tak pisze jeszcze wymowniej Dunan - nie jest czymś stałym i litym jak atom Demokryta, nie jest materią do sylogizmów jak atom jest przedmiotem kombinacji mechanicznych; ona nie jest sprawą myśli, pojęć ni rozpraw, bo w ogóle nie jest daną rozumowi. Jakże więc prawdę posiadamy jeśli ją w ogóle posiadamy? Nie posiadamy jej wcale, my nią żyjemy. Prawda jest naszym życiem a my jesteśmy żyjącą prawdą i o tyle bardziej żyjemy o ile bardziej prawda żyje w nas" (21).

Jak to rozumieć, to znów Laberthonnière subtelnie wyjaśnia. "Myśli nasze się karmią (*s'alimentent*) rzeczywistością żywą i nam wewnętrzną. Nie przez idee wchodzi rzeczywistość do nas ale przeciwnie przez nasze działanie udziela się rzeczywistość pojęciom. To znaczy, że z wewnątrz napełniamy treścią idee nasze, wkładamy w nie to, co nosimy w sobie tj. wolne i moralne nasze życie. Aby idee były naszymi i rzeczywistymi, muszą być przeżyte. Musimy je napełnić prawdą naszego życia i usposobienia, bo w przeciwnym razie pozostaną pustymi ramkami bez treści" (22).

Oczywiście jednak nasuwa się dalej cały szereg poważnych bardzo pytań. Czyż więc istotnie jest coś poza nami? Czy nasze pojęcia, nakarmione z wewnątrz rzeczywistością naszego życia odpowiadają w czymś rzeczywistości za nami istniejącej, czy może są tylko złudzeniem i niczym więcej? Tej drugiej ewentualności nikt nie chce przyjąć, bo oczywiście grozi potworny jakiś solipsyzm, grozi to, co Hartmann słusznie Kantowi wyrzucał, że życie staje się snem, w którym i to jest sennym złudzeniem, że w ogóle jakiś sen się snuje. Ale jeżeli to nie ma miejsca – to cóż jest właściwie rzeczywistym i w myślach i w rzeczy?

Jasnej i określonej odpowiedzi na powyższe pytania próżno byś szukał w filozofii modernizmu.

Jedni mniej skrajni przyznają jeszcze, że "poza tym, co zmysłami i rozumem poznajemy tkwi jakaś absolutna rzeczywistość i absolutna prawda, o której jednak nie możemy mieć żadnego wyobrażenia i żadnego pojęcia". Tak np. Günther (23). W tym więc pojęciu rzeczy wracalibyśmy mniej więcej do zapatrywań Kanta: poza naszym iluzorycznym poznaniem jest coś rzeczywistego, rzecz sama w sobie, ale oddzieleni jesteśmy od niej nieprzebytym murem.

Inni, jak Laberthonnière dziwniejszą jeszcze dają odpowiedź. Wprowadzając w te ściśle ontologiczne zagadnienia ascetyczno-mistyczne poglądy szeregiem zdań pięknie i pobożnie brzmiących ale dziwnie niejasnych dają do zrozumienia, że cały ten relatywizm prawdy i jej powolne wytwarzanie w sobie własnym życiem moralnym są tylko udziałem obecnego życia naszego, spowitego zewsząd tumanami mgły i zwodniczym pyłem fenomenów. "Kto w tym życiu wyzuwając się z wszelkiego dogmatyzmu, czyli przywiązania do tego, co względne, dobrą wolą swoją stwierdzi Boga, z Nim się zjednoczy i w Nim utwierdzi, ten wejdzie w krainę rzeczywistej pewności, do której wiedzie ogniowa próba całego ziemskiego życia" (24).

Inni jeszcze, których zdaje się silniej owiał duch Hegla i Spencera nie widzą nigdzie kresu, w którym prawda byłaby czymś stałym i niezmiennym. Prawda jest tylko subiektywnym życiem człowieka, a ono objęte i w indywidualum i w ludzkości potężną rzeką ewolucji bez końca. Stąd, słowa są p. Le Roy, "poszczególne twierdzenia nasze czy całe systemy są liniami stycznymi do wielkiej krzywej, jaką opisuje pochod prawdy; na chwilę mogą one wskazać jej kierunek, ale tylko na chwilę bo prawda iści się tylko w dynamicznym następstwie myśli" (25).

Przyzwyczajono nas ostatnimi czasy do tylu dziwacznych i wprost chorobliwych teorii, a i my z naszej strony przyzwyczajamy się czytać tak prędko, nie ważąc ściśle, co właściwie twierdzenie jakieś zawiera, że łatwo przejść do porządku dziennego nad tymi zdaniami, których powyżej przytoczyliśmy kilka, a moglibyśmy przytoczyć daleko więcej. Owszem wyrażenia tego rodzaju, że "prawda jest w nas życiem", że "utwierdzamy się w prawdzie moralnie dobrą wolą", że "prawda nie może przychodzić z zewnątrz, bo byłaby skrepowaniem, a nie wolnością" – te i tym podobne słowa zdają się tchnąć czymś młodym i silnym, czymś świeżym, a płodnym tak, że w porównaniu "myśl scholastyczna" zaczyna nabierać pozorów zgrzybiałości i starczego uwiądu.

Przypatrzmy się jednak dokładniej, co właściwie się kryje w tych podstawowych modernizmu zasadach. "Prawda nie może przyjść z zewnątrz – bo idee jako takie nie mają wartości obiektywnej; prawda musi wyjść z wewnątrz człowieka, *surgir du sein de l'immanent*, tak określał system Blondela bezstronny krytyk (26), bo wtedy tylko będzie życiem i wolnością" – cóż się w tym mieści? Nie wchodzę już w niedorzeczność tkwiącą w pretensji wydobywania prawdy z podmiotu. Każdy rozumie, że z podmiotu samego nic nie wypłynie, jeśliby przedtem z zewnątrz w podmiot nie weszło. Lecz pominąwszy już to pytanie – cóż to jest, cóż to może być za prawda, która w podmiocie miałaby swe źródło? Prawda to byt; prawdziwym nazywamy to, co jest rzeczywistym; prawdziwym poznaniem, prawdziwym twierdzeniem jest to, co rzeczywistości odpowiada. Czemuż odpowiada i czy w ogóle ma czemuś odpowiadać "prawda" modernistów? Czy jest coś obiektywnie poza poznającym umysłem? Jeżeli jest – czy ono w moim poznaniu się odzwierciedla? Na te elementarne pytania, bez których nie może być mowa o filozofii, nie ma u modernistów odpowiedzi. Kant przynajmniej jasno postawił kwestię: poznanie jest iluzją, nie odpowiada mu nic; rzecz sama w sobie absolutnie jest niedostępną. Moderniści wprawdzie uroczyście ogłaszają Kanta za duchowego ojca, ale w porównaniu do nich jest jeszcze królewiecki filozof "scholastykiem" czystej krwi, bo w ogóle dość dokładnie daje poznać, co chce powiedzieć i czego się trzyma. Ich teorie przeciwnie to jakieś cienie czy widziadła, których pochwycić nie można, by się nie rozpląnęły; ich prawda, to jakieś ruchome nieuchwytnie stawanie się, jakiś mglisty symbolizm, jakieś życiowe doświadczenie, które ginie z tą samą chwilą, w której się isci. Wszystko chwiejne, wszystko elastyczne, nigdzie nie podobna odszukać punktu oparcia ni jakiegokolwiek szkieletu myśli. Chwilami mówi przez nich katolik, chwilami skrajny panteista, a o kilka wierszy dalej średniowieczny mistyk, potem znów Kant lub Fichte, za chwilę

Tołstoj, czasem stary Heraklit. Bodaj nawet czy ten ostatni nie zgodziłby się z nimi najlepiej. Lecz o to wszystko byłoby mniejsza, nad tą aberracją, co prawda jedną z najdziwniejszych, można by przejść do porządku dziennego, gdyby nie zamiar przerobienia w tym duchu całej, bez wyjątku całej prawdy katolickiej. *La refonte des formules dogmatiques, une nouvelle conception du catholicisme* to były hasła, pod którymi zaczęła kiełkować teoria filozoficzna modernizmu. Owszem, do tego celu zmierzały od początku wszystkie wysiłki tego nowego kierunku. Jak wyglądają u modernistów zasadnicze pojęcia katolickie takie, jak wiara, objawienie, dogmat – to zobaczymy w dalszym ciągu. Na razie jeszcze o jednej idei, w której filozofia widziała zawsze logiczny szczyt, a ontologiczną podstawę wszelkiej prawdy – o idei Boga.

Encyklika papieska niejednokrotnie daje do zrozumienia, że z założeń modernizmu logicznie wypływa albo panteistyczne pojęcie o immanencji Bożej w nas, albo i zupełny ateizm. Czytając Blondela, a zwłaszcza Laberthonnière'a, choć często jest niejasnym czy Boga pojmują jako przedmiotową, różną od nas samych rzeczywistość (27), można jednak się pytać, czy sąd papieski nie jest za ostry.

Jednakże już Loisy w ostatnich swych pismach daleko bardziej się zbliża, czy do panteizmu, czy do jakiegoś naturalistycznego deizmu. Dalej jeszcze idącą teorię p. Le Roy o sposobie rozwiązania "problemu Boga" podda na tym miejscu inne pióro obszernej analizie. Wystarczy tu nadmienić, że Bóg według niego, a to pojęcie Boga ma dziwnie przerzedzić szeregi ateuszów, jest jakimś wiecznym wysiłkiem ciągłej zmiany i nieustannego stawania się w identycznym z myślą ludzką wszechświecie. Inny jeszcze autor modernista, ksiądz i teolog, który co prawda prędzej od innych przebył przestrzeń dzielącą katedrę filozofii katolickiej od zupełnej niewiary, pisze, co następuje: "Dręczący problem, który dziś się narzuca wielu sumieniom polega na tym, czy stare przekonanie o Bogu transcendentnym ma ustąpić miejsca przyjęciu immanentnego Bożego pierwiastka. Bo «Wszchemocny» «Król królów» czyż to nie chaldejskie przenieśnię, które nam chrześcijaństwo przekazało wraz z nauką swoją, tak piękną moralnie, ale tak obciążoną archaicznymi porównaniami i pojęciami? Metafizyka jak mogła, tak «zretuszowała», poprawiła, wyidealizowała, ten odziedziczony obraz Boga – ale zostawiła mu cechę osobowości – a ona jest ostatnim bałwanem (*idole*), przeciw któremu protestuje nasz umysł, nauczony tak długim zastanawianiem się i doświadczeniem. ... Prawda, że przechodząc przez świadomość proroków, a potem Chrystusa nieubłagany Jahveh przeobraził się w «Ojca niebieskiego», ale ileż to razy

z pod «Ojca» pokazuje się jeszcze «wschodni despota». Dlatego myśląca ludzkość protestuje energicznie choćby nawet miała odrzucić i rzecz samą wraz z jej symbolem". Stąd proponuje autor, by raczej wprowadzić w życie *une formule religieuse plus loyale et moins dangereuse* zamiast słowa *Dieu* – Bóg, słowo *le Divin* – pierwiastek Boży. "Stać nas jeszcze na to, by mówić z Renanem: ogólna tendencja świata jest dobrą, duch dobroci panuje w wszechświecie – stać nas na to, aby może symbolizować sobie tego ducha dobroci obrazem ewangelicznego Ojca niebieskiego – ale stało się już na zawsze niemożliwym brać dosłownie takie wyrażenia jak: wierzę w Ojca niebieskiego, wierzę w nieskończoną miłość, która stwarza suchoty, zarazy, raka, cyklony, wulkany". Dalej jeszcze powiada, że nie jest dość dokładną panteistyczną formułą, że świat jest Bogiem bo przez to się twierdzi, że "doskonałe i niedoskonałe należy do jednego porządku". "Raczej przyjęlibyśmy określenie, że Bóg jest kategorią ideału zastrzegając, że chcemy przez to wyrazić obiektywną, nie czysto subiektywną stronę rzeczywistości, tak, jak jedność naszego życia psychicznego (dusza) jest obiektywną formą istnienia". Nareszcie kończy, że to jest droga do znalezienia czci Bożej "w duchu i prawdzie", że nawet da się ona pogodzić z nauką Kościoła "byleby ta nauka zostawiała sumieniu ludzkiemu prawo nazywania obrazu obrazem, a legendy legendą – byleby pozwoliła każdemu symbolizować do woli według temperamentu i religijnego zmysłu nie przywiązując wagi do tych lub owych obrzędów i formuł chyba o tyle o ile dopomagają do moralnego postępu" (28). Oto mała próbka, która zdaje się zupełnie usprawiedliwiać sąd encykliki, że z zasad modernizmu logicznie wypływa jeśli nie zupełny ateizm, to nieokreślony jakiś panteizm zaledwie od pierwszego różny.

Ale encyklika i źródło logiczne wskazuje z którego powyższe błędy muszą wypłynąć koniecznością nieubłaganej konsekwencji. A to źródło jest właśnie w tym, co jako rzekomą zdobycz myśli nowoczesnej położyli moderniści na samym czele swego systemu, że prawda immanentnie rodzić się musi w podmiocie ludzkim, czyli jak mówi papież, "że każde zjawisko świadomości z człowieka jako takiego wychodzi" (29).

Tak jest. Tym jednym krokiem stanęli moderniści na stanowisku, z którym nigdy się nie zgodzi i zgodzić się nie może katolicki obiektywizm, zarówno o ile jest dogmatem objawionym, jak o ile jest filozoficznym światopoglądem. I w tym też leży wielka encykliki doniosłość, że zapuszczając się śmiało w mgliste i pogmatwane filozofie modernizmu, wykazuje u samych ich podstaw zasadnicze przeciwieństwo do idei katolickiej. Że bowiem papież stwierdza na nowo stare

dogmaty Bóstwa Chrystusowego, Boskiego posłannictwa nieomylnego Kościoła, instytucji Sakramentów itd. – to rzecz ani dziwna ani niespodziewana. Na tym polega wielki a śmiały czyn Chrystusowego Namiestnika, że w imię prawdy Bożej, której jest stróżem i tłumaczem, podnosi protest przeciw teoriom, które samo pojęcie prawdy podkopują i krzywią. Moderniści ośmielili się pisać, że "kancjanizm jest do pewnego stopnia najwyższą i najsubtelniejszą formą chrześcijaństwa" (30), nie mieli dość ironicznym uwag i przytyków, by wyśmiać *la phobie du kantisme*, którą wyznawali chrześcijańscy myśliciele. Otóż papież lubo nie wymienia nazwiska królewieckiego filozofa, głosem nieomylniej swej powagi oświadcza, że nie da się pogodzić z chrześcijaństwem ta filozofia, która z systemu Kanta czerpie swe soki żywotne.

A tym samym, wierny tradycjom Stolicy Apostolskiej, podejmuje Pius X wielką apologię rozumu ludzkiego i zdrowej jego filozofii. Oby ten głos papieski nie przebrzmiał daremnie! Oby zrozumiano tę prawdę, że filozofia pod grozą nieskończonych aberracji nie może zerwać ze stanowiskiem obiektywizmu, na którym stoi od wieków zdrowy ogólnoludzki rozsądek! Niech więc postępuje i w coraz nowych rozwija się kierunkach zdrowa krytyka teorii poznania; niech bada czy gdzieś myśl dawna nie popadła w wygórowany, nieuzasadniony realizm; niech uprawia to ogromne pole dociekań psychologicznej natury nad jakością i subiektywnym zabarwieniem pojęć czy to w jednostkach czy narodach; niech śledzi subtelne a tajemne wpływy woli, uczucia, temperamentu na pojęcia i sądy intelektualnej sfery. Stara filozofia chrześcijańska, która te pola pracy naukowej istotnie pozostawiła prawie nietknięte, z wdzięcznością przyjmie zdobycze nowej nauki, by niejedno ze swoich dawnych twierdzeń w ich świetle poprawić lub uzupełnić. Ale niech filozofia nie opuszcza obiektywnego stanowiska. Bo na nim jedynie, w związku poznania z przedmiotową prawdą ziścić się może to, co jest przeciwieństwem i postulatem prawdziwej a jednolitej kultury ludzkości, powstać może, nie mnogość sprzecznych filozoficznych systemów, ale jedna, wielka, wszystkim, co myśl ludzka zdobyła, bogata a na niewzruszonych oparta podstawach – *philosophia perennis*.

*Ks. Jan Rostworowski*

~~~~~

Artykuł z czasopisma "Przegląd Powszechny", Rok dwudziesty piąty. – Tom XCVII. Styczeń, luty, marzec. 1908. Kraków. DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI. 1908, ss. 321-343.

Przypisy:

(1) W niniejszej pracy zamierzamy mówić o scholastyce wyłącznie o ile jest *systemem*, nie jako o metodzie. Scholastyka, jako metoda, skierowana jest przede wszystkim do wyrobienia samodzielnego a logicznego i ścisłego myślenia. Do tego celu służą i dokładne określenia pojęć i zaznaczanie wszelkich, nawet subtelnych różnic słów i myśli, do tego służy sprecyzowanie rozmiarów, doniosłości, właściwej treści poszczególnych zagadnień, do tego określenie podstaw, założeń od których zawisło rozwiązanie kwestii, do tego wreszcie tetyczny sposób przedstawiania prawd z uwzględnieniem możliwych zarzutów i przedyskutowaniem trudności. Ze tego rodzaju metoda z natury swojej jest suchą i twardą – temu nikt przeczyć nie myśli; ale też nikt nie ma pretensji, by cały ten aparat szkolny miał bezpośrednio zastosowanie poza programami szkół filozoficznych. Stąd kwestię metody jako bardziej formalną zostawiamy na razie na uboczu. Jeżeli ktoś jednak się łudzi, że w systematycznym nauczaniu bez tej metody – mniejsza o to, jak ją nazwiemy – obejść się można; jeżeli sądzi, że bez tej ścisłości i nieporównanej giętkości, a siły umysłu jaką ta metoda daje, można zbudować jakąkolwiek jednolitą całość myśli – niech spojrzy na plody umysłów, którym na tym wyrobieniu schodziło. Zaprawdę nie karmiono by nas co chwila powodzią pism, w których doszukać się nie można ani samej idei przewodniej, ani założeń, ani dowodów, ani konkluzji – gdyby "scholastyczna" metoda na powrót weszła w system nauczania. Por. o tym między innymi: Bessmer S. J.: *Scholastik und moderne Philosophie*. "Stimmen aus Maria Laach", 1907. 2-es Heft. Roure S. J.: *Scolastiques et modernistes*. "Études". 5 Fevr. 1908.

(2) Encyklika *Pascendi*, wydanie oficjalne, str. 58.

(3) *Acta Sanctae Sedis*, t. 39, str. 202.

(4) *Acta S. Sedis*, t. 32, str. 199.

(5) Nie należy przypuszczać, by absolutna obiektywność wrażeń zmysłowych należała do istoty filozofii scholastycznej. Coraz powszechniejsze u filozofów katolickich przekonanie, że tzw. *qualitates primo et per se sensibiles* są w przedmiocie tylko czynnością, nie statyczną własnością rzeczy – jest jednym z wielu punktów, w których przebija się u scholastyków zdrowy wpływ nowej i filozofii i fizjologii i psychologii doświadczalnej. Por. np. artykuł *Auf der schiefen Ebene sum Idealismus?* Fröbes S. J. "Stimmen aus Maria Laach", t. 73, str. 153 i nn., 283 i nn. 1907.

(6) *Zu Kants Gedächtniss. Zwölf Festgaben zu seinem hundertjährigen Todestage. Sonderabdruck aus den "Kantstudien"*. 5.

(7) Goldschmidt: *Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott*, str. 3.

(8) Erdmann: *Immanuel Kant*. Bonn 1904. Str. 23, 24.

(9) *Annales de philosophie chrétienne*, t. 34 (al. 132), str. 134. Kto pilnie śledził dzieje nowych kierunków myśli we Francji, temu nie jest obcym, że pierwszy zawiązek ściśle wziętego modernizmu zawiera się w pracy, którą tu cytujemy: *Sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*. Wychodziły te artykuły we wzmiankowanym czasopiśmie w ciągu 1896 roku. Dopiero koło tego pierwszego stałego jądra zaczęły się grupować myśli całego szeregu innych pisarzy: Laberthonnière, Denis, Le Roy, Dimnet, Loisy, Houtin itd., nie licząc całego legionu mniej śmiałych ale sympatyzujących otwarcie z nowym kierunkiem, jak: Bureau, Fonsegrive, Rifaux, Dunan, Beudant, itd., itd. Modernizm włoski: Fogazzaro, Minocchi itd., zarówno jak angielski: Tyrrel z innymi, których rzecznikiem zrobił się Williams – są tylko latoroślami francuskiej myśli. Niemcy, lubo miały różne kierunki pokrewne: amerykanizm, *Reformkatholizismus*, głęboko zakorzeniony liberalizm

teologiczny – właściwego modernizmu nie posiadały. Dopiero jako reakcja po encyklice pojawiły się wybitne doń sympatie: Schaffler, Ehrhard, Schnitzer itd.

Za modernizm zaś w sensie ścisłym uważam to, co encyklika szeroko opisuje i potępia. Jeśli więc gdzieś brak tych filozoficznych założeń, które encyklika wymienia i które są, jak zobaczymy, duszą systemu, to choćby się pojawiały pokrewne myśli i dążenia – można i trzeba je oczywiście potępiać, z nimi walczyć – nie można słusznie piętnować ich wyrazem, któremu encyklika nadała ścisłe znaczenie. Gdyby się trzymało tego ścisłego znaczenia, można było uniknąć wielu nieporozumień i bezpodstawnych czy to krytyk encykliki czy apologii.

(10) Tamże, str. 135, 137.

(11) Tamże, str. 147, 255.

(12) Tamże, str. 135.

(13) Tamże, str. 346.

(14) *Essais de philosophie religieuse*. Wyd. 2-e, 1903, str. 44-48, 59, 81 i passim.

(15) Tamże, t. 33 (al. 131) str. 600, 601.

(16) Tamże, str. XVI, 116, 125.

(17) Tamże, str. 106, 119.

(18) W artykule pt. *Scolastique et philosophie moderne*. Demain 15 Juin 1906.

(19) *Autour d'un petit livre*, str. 188.

(20) Tamże.

(21) W odpowiedzi na ankietę dr. Rifaux, wydanej w książce pt. *Les conditions du retour au catholicisme*, wyd. 3, 1907, str. 196.

(22) Tamże, str. 46, 47.

(23) *Natur und Offenbarung*. 1906, zeszyt 2 i 3, str. 176.

(24) Tamże str. 60, 63, 71, 102, 110 itd.

(25) Demain, jak wyżej.

(26) *Revue de métaphysique et de morale*. Mai 1896, str. 384.

(27) Por. np. Laberthonnière: "Il ne faut, pas chercher les autres êtres dans le dehors spatial et temporel, ni non plus dans ce qu'on a appelé l'intelligible, ce qui n'est que l'abstrait. ... Pour connaître vraiment et pleinement Dieu et les autres il faut les trouver en soi., c'est en vivant Dieu que l'âme apprend à le connaître". L. c. 47, 79, 81.

(28) Tak, a nie inaczej Abbé Marcel Hébert: *Revue de métaphysique et de morale*. 1902, str. 397-408, w artykule pt. *La dernière idole. Étude sur la personnalité divine*.

(29) L. c. str. 51.

(30) Grosjean: *Revue de métaphysique et de morale*. Mars 1907, str. 249.



Wiara i "doświadczenie religijne"

KS. JAN ROSIAK SI

~~~~~

Uwieńczony w czerwcu br. [tj. 1951] chwałą błogosławionych Pius X słusznie uchodzi za największego papieża-reformatora od czasów swego imiennika św. Piusa V (1566 - 1572). (a)

Ściśle zjednoczony z Bogiem, zwrócony całkowicie ku rzeczom wiekuistym i sprawom nadprzyrodzonym, dobry dla ludzi, prosty w obejściu, praktyczny w decyzjach, mocny w wykonaniu, troskliwy o czystość chrześcijańskiej nauki i kościelnego życia - z nieustraszoną gorliwością urzeczywistniał błogosławiony Papież nadprzyrodzony program swego pontyfikatu: "*Instaurare omnia in Christo* - odnowić wszystko w Chrystusie". Z tego ducha nadprzyrodzonej odnowy zrodziły się dzieła ważne i trwałe: reforma studiów teologicznych we Włoszech, założenie Papieskiego Instytutu Biblijnego, powołanie do życia Papieskiej Komisji Biblijnej, reforma muzyki kościelnej, reforma brewiarza, reorganizacja Kurii Rzymskiej, kodyfikacja całego prawa kościelnego oraz szereg zarządzeń nowych, sięgających bardzo głęboko w religijno-moralne życie duchowieństwa i wiernych.

Największą atoli zasługą i najdonioślejszym chyba dziełem błogosławionego Papieża-reformatora było zdecydowane i zwycięskie stawienie czoła tzw. "modernizmowi", walka ze zgubnym prądem reformistycznym, jaki na przełomie 20 wieku nurtować począł w łonie samej katolickiej społeczności - walka nad wyraz bolesna, jedna z tych - mówił Pius X w alokucji konsystorialnej z dn. 17. 4. 1907 - które wkładają w usta Kościoła tę skargę Proroka: "*Ecce in pace amaritudo mea amarissima*" (1). Przeciwnikami byli tym razem wcale liczni synowie Kościoła zarówno duchowni jak i świeccy. I chodziło już nie o jakąś poszczególną prawdę wiary, o ten lub ów dogmat, lecz o całość nauki katolickiej, o same podstawy chrześcijaństwa i religii w ogóle, o najbardziej istotne rzeczywistości i pojęcia porządku nadprzyrodzonego: poznania, wiary, objawienia, dogmatu, Kościoła. Błąd

przenikał tak głęboko i zasięgiem tak szerokim atakował organizm filozoficznej i religijnej myśli katolickiej, że Pius X w encyklice *Pascendi dominici gregis* mógł nazwać modernizm "*omnium haereseon collectum* - zbiorowiskiem wszystkich herezji".

Niebezpieczeństwo było więc groźne i naglące, ale i przeciwdziałanie gorliwego Pasterza było szybkie i stanowcze. Najpierw dekretem Św. Oficjum *Lamentabili sane exitu* (3. 7. 1907) zwrócił uwagę chrześcijańskiego świata na poszczególne błędy modernistyczne; następnie w encyklice *Pascendi* (8. 9. 1907) błędy te obszerniej wyłożył, wszechstronnie omówił, wskazał na ich źródła, ujawnił ich metodę, zgubną wewnętrzną logikę, odsłonił ich grozę i zalecił skuteczne środki przeciwdziałania.

I wreszcie przez motu proprio *Sacrorum antistitum* (1. 9. 1910) ogłosił błogosławiony Papież tekst osobnej przysięgi przeciw-modernistycznej, którą odtąd składać mieli wszyscy przyszli kapłani, profesorowie, spowiednicy, kaznodzieje oraz kandydaci na niektóre urzędy i godności kościelne. Wkrótce też burząca fala została powstrzymana i niebezpieczeństwo zażegnane.

Dzisiaj modernizm, we właściwej sobie i istotnej swej postaci, należy do minionej już od lat przeszłości (2).

I jeśli dziś wywołujemy tę modernistyczną przeszłość, nie mamy bynajmniej zamiaru zatrzymywać się w niej zbyt długo. W oparciu głównie o *exposé* encykliki *Pascendi* chcemy zanotować kilka tylko punktów szczególnych, lecz podstawowych, dotyczących pojęcia wiary, aby dotrzeć następnie do właściwych źródeł modernizmu w tym przedmiocie oraz z nowego punktu widzenia poznać głębiej nieco, choć zawsze jeszcze częściowo i fragmentarycznie, autentyczny charakter wiary chrześcijańskiej i katolickiej.

## I.

Na pytanie, co to jest "wiara" i co znaczy "wierzyć", katolik odpowie po prostu: "Wierzyć, znaczy uznawać za prawdę to, co Pan Bóg objawił i przez Kościół święty do wierzenia podał". "Wiara więc jest przyświadczeniem umysłu, którym dobrowolnie uznaję za prawdę słowo Boże i uznaję dlatego, że Bóg, Prawda Najwyższa, tak objawił".

Odpowiedź modernisty nie będzie ani tak prosta ani nawet podobna. Ale gdyby nawet w jakimś wypadku była podobna albo i identyczna, jej istotne znaczenie byłoby zgoła odmienne.

W myśl nauki Kościoła i zdrowego rozsądku, aby Bogu wierzyć, trzeba najpierw, pierwszeństwem przynajmniej logicznym, wiedzieć, że Bóg istnieje i że w ogóle prawdy do wierzenia podane rzeczywiście objawił. Człowiek może zatem poznać zarówno istnienie Boga, Prawdy Najwyższej, jak i fakt objawienia prawd nadprzyrodzonych, wiekuistych, bezwzględnych i niezmiennych.

Choć wiara i wiedza, jako dwa odmienne sposoby poznania, z istoty swej różnią się między sobą, nigdy jednak obiektywnie nie mogą zająć sprzecznych stanowisk wobec zagadnień, które stanowią wspólny ich przedmiot. Przeciwnie, tam, gdzie się spotykają, często jednoczą swe światła i wspomagają się wzajemnie. Nie istnieje i nie może istnieć inna prawda dla rozumu i wiedzy, a inna, w tym samym przedmiocie, dla wiary. Należy tylko dodać, że nie zawsze spotykają się ze sobą, ponieważ pod pewnym względem często zakres wiedzy jest szerszy od zakresu i zainteresowań wiary, podobnie zresztą jak i zakres wiary sięga niekiedy dalej, nieograniczenie dalej, niż przyrodzone siły umysłu ludzkiego sięgnąć są zdolne.

Modernizm pojmuje zupełnie inaczej wzajemny stosunek wiary i wiedzy. Wiara i wiedza – tak mniema – to sfery działalności ludzkiej nie tylko różne, ale i najzupełniej rozdzielone, to rzeczywistości w wiecznej pozostające separacji. Nie spotykają się nigdy i nigdzie.

Przedmiotem wiary jest bowiem to i wyłącznie tylko to, co wiedza uznaje za rzeczy zgoła niepoznane i niepoznawalne. Wiedza zaś obraca się w dziedzinie zjawisk świata, gdzie dla wiary miejsca nie ma. Terenem wiary są sprawy i rzeczy dotyczące Boga, które z kolei są całkowicie niedostępne i obce dla wiedzy. Za tę cenę i pod tym warunkiem, słownie i czysto formalnie, utrzymuje modernizm tezę o niemożliwości jakiegokolwiek konfliktu między wiedzą i wiarą. Nie spotykając się nigdy, nie mogą – rzecz jasna – walczyć ze sobą.

Następstwem tej osobliwej teorii o "podwójnej prawdzie" będzie niemniej osobliwe rozróżnienie w człowieku podwójnego stanowiska wobec rzeczywistości. Jako filozof, modernista będzie przeczył temu, co uznaje jako wierzący, i przeciwnie. I tak np. na pytanie, czy Chrystus Pan czynił cuda, zmartwychwstał itd., modernista, jako filozof, odpowie: "Nie", jako wierzący wyzna: "Tak" (3).

Stanowisko dziwne. Ale kogo dzieje myśli ludzkiej nauczyły nie dziwić się niczemu, wyjaśnienie tego zjawiska znajdzie bez trudności. Jedną mianowicie z zasad wyznawanych przez modernizm jest bardzo rozpowszechniony w

nowoczesnej filozofii pewien rodzaj umiarkowanego sceptycyzmu, agnostycyzm, który wychodzi z założenia, że cały świat istot rzeczy, a zwłaszcza dziedzina bytów nadzmysłowych, religijnych, znajduje się poza zasięgiem i możliwością umysłu ludzkiego. Właściwym jego przedmiotem, a więc i wyłącznym terenem wiedzy, byłyby tylko zjawiska dostrzegalne w możliwym doświadczeniu, i w tej jedynie postaci, w jakiej są dostrzegalne: zjawiska zmienne i przemijające. Stąd modernista jako filozof nie sądzi, że człowiek może poznać substancje rzeczy, których objawy i zjawiska spostrzega; jest również przekonany, że do Boga, bytu *par excellence* ponadzmysłowego i ponadzjawiskowego nigdy wznieść się nie zdoła na drodze poznania rozumowego. Poznanie Boga intelektualne, spekulatywne i pojęciowe nie posiada w jego oczach żadnej wartości przedmiotowej. Jako filozof nie wie zatem, czy Bóg istnieje i w konsekwencji czy w ogóle objawił kiedykolwiek jakieś prawdy, które człowiek winien uznać przyświadczeniem swego umysłu. Przekraczając granicę neutralności, modernista posuwa się w swych twierdzeniach dalej jeszcze, aż do tezy, że wiedza i historia winny być ateistyczne. Bo dziedzina filozofii, historii i wiedzy w ogóle jest zamknięta dla religii i wiary.

Z drugiej jednak strony filozof nie może nie widzieć, że religia istnieje; że jest faktem i zjawiskiem, które należy wyjaśnić. I tutaj, w wyjaśnianiu zjawiska religii, modernizm apeluje do tak zwanej zasady "immanencji" (4). Po odrzuceniu wszelkiego intelektualnego poznania Boga oraz faktu historycznego objawienia, nie pozostaje nic innego jak szukać początków religii, objawienia i wiary w samym wyłącznie człowieku. Skoro religia jest pewną formą życia, należy w wewnętrznym życiu ludzkim znaleźć jej źródła i odczytać pierwotne jej dzieje. Wszelkie zatem poznanie Boga, aż do nadprzyrodzonego objawienia włącznie, modernizm wysnuje z głębin czysto ludzkiej świadomości, lub raczej i właściwiej z tajników podświadomości. Według modernistycznej koncepcji pierwszym odruchem rodzącej się religii jest tajemniczy impuls wewnętrzny, głęboka potrzeba natury ludzkiej; pierwszym załączkiem jest szczególnie odruch serca, religijne uczucie, zmysł boskości, w którym dusza doznaje bezpośredniego kontaktu z nieznanym i z niepoznawalnym "Bóstwem", przeżywa Boga, wchodzi w krąg Jego obecności i mocy. I to jest wiara, początek i podstawa wszelkiej religii; wiara: głęboki i wewnętrzny zmysł religijny, zrodzony z tajemniczej potrzeby serca, z pragnienia Bóstwa, bez żadnej uprzedniej interwencji rozumu, przez wewnętrzne tylko i bezpośrednie zetknięcie się z nieznaną boską rzeczywistością w niedostępnych rejonach podświadomości. Nie jest to więc poznanie, lecz odczucie i doświadczenie, immanentnego Boga w sercu człowieczym, lub jeśli z tytułu "doświadczenia" jest

jakimś poznaniem, nie będzie to przyświadczenie umysłu wobec prawdy Bożej, lecz mniej lub więcej wyraźnym uchwyceniem zjawisk własnej świadomości. *"It is a seeing for oneself – pisał Tyrrell – not a believing on hearsay"*.

W "religijnym zmyśle", w uczuciu początek swój otrzymuje nie tylko wiara, lecz wraz z wiarą i w wierze również i objawienie. Modernistyczne "objawienie" – wbrew temu, co głosi katolicyzm – nie jest słowem Bożym, mową Bożą, skierowaną ku nam z zewnątrz w wolnym akcie Boga, przemawiającego do ludzkości przez Proroków, Apostołów i Syna swego, i przekazującego następnie skarbiec prawd objawionych Kościołowi ku dalszemu ich głoszeniu, lecz zjawiskiem jest naturalnym, dla każdej poszczególnej duszy wierzącej wewnętrznym, zachodzącym zawsze wtedy, kiedy "uczucie religijne" wraz z Bogiem jako swą przyczyną i swym przedmiotem, przekracza próg podświadomości i dociera w rejon świadomości. Religijna świadomość obecności Bóstwa jest więc objawieniem; objawienie ze swej strony, wewnętrznym doświadczone, przeżyte, jest wiarą, ale wiarą już uświadomioną, jeśli się zważy, że w systemie modernistycznym wiara pierwotna i podstawowa psychologicznie wyprzedza "objawienie".

Tak wszelka religia, nie wyłączając i chrześcijańskiej, zawdzięcza swoje pochodzenie i rację swego bytu "uczuciu religijnemu", dobywającemu się z tajników podświadomości przez "życiową immanencję" (5). Bóg immanentny, niedostępny dla rozumu (filozofii i wiedzy), staje się rzeczywistością dla wiary. Modernista filozof uznaje więc rzeczywistość Bóstwa, ale w myśl zasady agnostycyzmu czyni to o tyle tylko, o ile Bóstwo stanowi przedmiot wiary, uczucia religijnego i objawia się w duszy wierzącego. W ten jedynie sposób rzeczywistość Bóstwa nie przekracza świata zjawisk doświadczalnych, poza które filozof przecież nie sięga. Czy Bóg jest bytem rzeczywistym również i poza uczuciem i doświadczeniem, filozof, jako agnostyk, odpowie, że zagadnienie to jest mało ważne, że zresztą nie posiada właściwego rozwiązania. Natomiast jako wierzący, modernista wie, że Bóg istnieje, a nawet posiada tutaj pewność wyższą od wszelkiej pewności naukowej. O czym bowiem milczy rozum, to głosi ponad wszelką wątpliwość sam zmysł religijny, obdarzony szczególną intuicją serca, mocą której człowiek "doświadcza" Boga bezpośrednio. Bezpośrednie to przeżycie Boga stwarza właściwie i prawdziwie człowieka wierzącego (6). Bez tego doświadczenia wiara istnieć nie może.

Dla porządku nadprzyrodzonego w tradycyjnym i rzeczywistym znaczeniu nie ma tutaj miejsca. Dotychczas nie było również miejsca dla właściwej działalności intelektualnej. Jednakowoż modernizm nie chce z dziedziny religijnej wykreślić

zupełnie roli intelektu. Powtarza raczej często i z naciskiem, że "człowiek religijny powinien przemyśleć swą wiarę". "Przemyślenie" zaś ma polegać na tym, że świadoma sobie myśl ludzka pochyła się niejako nad podstawowym i prymitywnym przeżyciem religijnym, przenika je swym światłem, wypracowuje jego treść, którą ujmuje w pojęcia i wyraża w słowach. Praca myśli przebiega przy tym stadium podwójne: Najpierw rodzi się naturalnie i niejako odruchowo proste spostrzeżenie, spontaniczna reakcja życiowa na podniety uczucia religijnego; następnie, z tych spostrzeżeń pierwszych myśli, przez ich dalsze, głębsze i bardziej refleksyjne przepracowanie, wyłania pojęcia coraz bardziej precyzyjne, wyrażając je w postaci "zdań drugich", ściśle już określonych. Te zdania i formułacje "drugie", zatwierdzone przez Kościół nauczający, mają być właściwym dogmatem wiary. Celem więc formułacji dogmatycznej nie jest wyrażenie prawdy objawionej, lecz zdanie sobie sprawy ze swej wiary, ze swego przeżycia religijnego. Modernistyczny "dogmat" przedstawia się jako rezultat wysiłku umysłowego, aby sobie intelektualnie uprzytomnić to, co intelektualnie jest niepoznawalne i co nie było intelektualnie spostrzeżone. W stosunku do wierzącego "dogmat" spełnia tylko rolę narzędzia, w stosunku zaś do przedmiotu wiary nie jest prawdą, lecz tylko symbolem prawdy, prawdy zresztą nigdy nieosiągalnej, bo na zawsze spowitej w tajemniczą i zjawiskową rzeczywistość "dotknięcia Bożego". Ponieważ przedmiot wiary jest nieograniczenie bogaty, zaś człowiek ulega w swych przeżyciach, poglądach i poznaniach ciągłej ewolucji, przeto i dogmat zmieniać się będzie zasadniczo, wewnątrz i treściowo, owszem zmieniać się powinien, jeśli ma być płodnym wyrazem tego, co jedynie istotne: żywego uczucia religijnego i religijnego życia (7). Niezmienna, bezwzględna i wiekuista prawda dogmatyczna (czy inna) nie istnieje. I tutaj stajemy wobec trzeciej podstawowej zasady modernistycznej: filozoficznego ewolucjonizmu. W myśl tej zasady, ewolucji ulega wszystko: dogmat jako naturalny wynik działalności intelektualnej, Kościół jako wykwit świadomości kolektywnej, księgi święte jako wyraz i zbiór nadzwyczajnych doświadczeń religijnych i sama wreszcie wiara jako religijne przeżycie i doświadczenie (8).

Jak wynika z powyższego fragmentu, wydzielonego z całości systemu modernistycznego, moderniści uznają za godne zachowania wszystkie podstawowe pojęcia chrześcijaństwa: wiarę, objawienie, dogmat itd. Ci nawet, którzy mieli się stać przywódcami nowego ruchu, nie byli początkowo przeciwnikami dogmatu. Chcieli pozostać katolikami. Ale logika założeń oraz wpływów, jakim ulegali, okazała się silniejsza od dobrych chęci. Przyjmując katolickie słownictwo i chrześcijańskie pojęcia, w myśl właśnie swych założeń, pozbawiali je właściwego im znaczenia. Operując ustawiczną dwuznacznością,

pokrywając prawowiernością słowną rzeczywiste błędy lub nawet i niedowiarstwo, stał się modernizm nie tylko "zbiorowiskiem wszystkich herezji", lecz i wrogiem Kościoła zgubniejszym od wszystkich innych (9). Chciał reformować, poczynając od zniszczenia wszystkiego, co w chrześcijaństwie najistotniejsze.

I w tej destruktywnej działalności jest bardzo podobny do protestantyzmu liberalnego, od którego zresztą w prostej linii pochodzi i którego zasady filozoficzne swoimi uczynił: agnostycyzm, immanentyzm, symbolizm, ewolucjonizm i wreszcie subiektywizm i radykalny naturalizm. Nie wszystkie, rzecz jasna, przejął liberalne tezy i nie wszędzie wiązał się z "liberalnymi" obozu protestanckiego, niemniej metoda była wspólna. Wspólne ponadto pojęcie wiary-uczucia, przeżycia, doświadczenia, intuicji Niepoznawalnego; wspólne relatywistyczne "wyjaśnienie" i co za tym idzie odrzucenie dogmatu; jednakowe pojmowanie objawienia; identyczne podejście do Pisma Świętego – ksiąg, jak chciano, ludzkich, nie Bożych, zbioru, który nie zawiera przedmiotu wiary, lecz doświadczenia religijne wielkich wierzących, a którego celem jest wywołać doświadczenia podobne u innych; podobne wreszcie zaprzeczenie całego porządku nadprzyrodzonego i ta sama "religia ducha". Nic zatem dziwnego, że protestanci liberalni, mimo niezaprzeczalnych różnic doktrynalnych, rozpoznali w modernizmie swój własny świat idei i odczuli ten sam prąd głęboki, który ich razem unosił (10). Poza tym, przez duchowe pokrewieństwo z protestantyzmem liberalnym, wszedł modernizm w daleko szersze jeszcze i odleglejsze związki powinowactwa z protestantyzmem w ogóle oraz z niektórymi kierunkami stojącej na rozdrożu filozofii nowożytnej. – "Proszę czytać – pisał swego czasu protestancki teolog – co w encyklice *Pascendi dominici gregis* Piusa X powiedziano o modernizmie. Zarzuty tam wysunięte przeciwko katolickiemu ruchowi reformistycznemu, stosują się punkt po punkcie do teologii protestanckiej wieku 19-go". Wynikiem dążeń teologicznych od Schleiermachera do Harnacka "były niestety historycyzm i psychologizm w teologii. Oba te kierunki przekształcają transcendencję objawienia w transcendencję podrabianą i przez to ją usuwają. Historycyzm widzi w objawieniu biblijnym szczytowy punkt (naturalnej) historii religii. Ale przedmiot rozpływa mu się w rękach. Nie ma już do czynienia z objawieniem Bożym, lecz z jakimś tylko wycinkiem historii religijnych zmagających się człowieczych... W psychologizmie rzecz się ma podobnie. Objawienie występuje tutaj jako wewnętrzne zjawisko duszy. Z mowy Bożej pozostaje (tylko) religijne przeżycie człowieka" (11). Sama zaś religia uchodzi za czysto naturalny wynik procesów wewnętrznych, za wytwór podświadomości lub nawet za biologiczną samoobronę psychiki ludzkiej.

Psychologizm, dziś już zasadniczo przewyciężony, nie pojawił się w wieku 19 ani nagle ani samorzutnie i nie był dziełem przypadku. Ukazał się raczej jako dojrzały owoc eksperymentalizmu religijnego, jednostronnej i przesadnej dążności do akcentowania subiektywnego "doświadczenia religijnego" jako źródła, podstawy i sprawdzianu religii i wiary. I ta również koncepcja nie jest ani nowa ani odosobniona w protestantyzmie, a zasięgiem swym obejmuje nie tylko teologię liberalną i nie tylko dominuje w wieku 19, lecz sięga dalej i rozwija się szerzej. "Protestantyzm - czytamy w znanym słowniku filozoficznym - traktuje wiarę religijną jako czynność uczucia lub woli, jako subiektywne przeżycie, albo jako postulat rozumu praktycznego" (12). "Wiara dla teologa protestanckiego - pisał ze swej strony profesor teologii protestanckiej - jest przede wszystkim rzeczą woli. Spotkanie ducha ludzkiego z duchem Boga dokonuje się w moralnej świadomości człowieka". "Punktem wyjścia ...kontaktu między Bogiem a duszą protestancką... jest oczywiście doświadczenie religijne". Stąd "teologia protestancka chętnie wraz z Fulliquet wysnuwa wniosek, że «problem istnienia Boga nie należy do kosmologii, lecz do psychologii»" (13). Protestantyzm nowoczesny nieomal jednogłośnie umieszcza w doświadczeniu religijnym źródło poznania Boga. W gruncie rzeczy podziela zdanie jednego ze swych przedstawicieli, że "nic z tego, co istnieje nie może być dowiedzione; poznanie możliwe jest tylko przez doświadczenie. Podobnie rzecz się ma, jeśli chodzi o Boga" (14). Boga oraz swój stosunek do Boga uświadamia sobie człowiek dzięki szczególnej władzy religijnej - intuicji według jednych, osobnemu "uczuciu" według drugich - które Bóg porusza i uaktywnia przez objawienie, przy czym "objawienie" często rozróżnia się podwójne: ogólne, obecne w każdej autentycznej religii, również i pogańskiej, oraz szczególne czyli chrześcijańskie. Pierwsze jest doświadczeniem działania Bożego, "mowy" Bożej do duszy poprzez świat stworzony, społeczność a zwłaszcza własną świadomość człowieka. Drugie jest doświadczeniem *sui generis*, które wywołuje w duszy Bóg przy okazji słuchania lub czytania Ewangelii, a które rodzi w nas przekonanie, że jesteśmy odkupieni i zbawieni. Objawienie nie jest więc - w przeciwieństwie do tego, co głosi katolicyzm - faktem historycznym, dla nas zewnętrznym, dokonany poza nami, lecz jest zjawiskiem ciągłym, wiecznie się dokonującym, ściśle osobistym i wewnętrznym (15).

W następstwie tak pojętego "objawienia" sama również i wiara nie będzie uznaniem za prawdę rzeczy przez Boga objawionych, lecz bezpośrednim spotkaniem się człowieka z Bogiem, swoistą doświadczalną percepcją Boga działającego w duszy oraz rzeczy Bożych (16). Na czym dokładnie polega przedmiot

"wiary" tak pojętej, protestanci nie mają zgodnej odpowiedzi. Wachlarz opinii rozwija się od prawicy ortodoksyjnej aż po skrajną lewicę liberalną. Wszyscy jednakowoż w tym przynajmniej zdają się zgodni, że przedmiotem wiary to jedynie być może, co rodzi się w doświadczeniu.

Samorzutnie nasuwa się tutaj pytanie, dlaczego w protestantyzmie tak olbrzymi kładzie się nacisk na doświadczenie i skąd pochodzi to na tak szeroką zakrojone skalę powiązanie a często i utożsamienie wiary z doświadczeniem religijnym. Odpowiedzi najprostszej a zarazem i dostatecznie miarodajnej dostarczą nam dzieje reformacji, a właściwie wewnętrzny rozwój jej podstawowych założeń.

Nie wszystko, co w ewolucji ideologii protestanckiej pojawiło się na przestrzeni wieków przypisać możemy bezpośredniemu wpływowi Lutera. Kierunki filozoficzne oraz inne czynniki historyczne, które tutaj działały, zbyt są złożone i wiążą się w poszczególnych okresach zbyt ściśle z warunkami umysłowymi i społecznymi, by myśl jednego człowieka tłumaczyła wszystko, w szczegółach i bez reszty. Niemniej zaprzeczyć się nie da, że ogólne linie rozwoju biegną torami logiki początkowych założeń reformacji. Jeśli reformatorzy nie wysnuli wszystkich wniosków ze swych założeń, to chyba dlatego, że nie zdołali uwolnić się całkowicie spod wpływów Kościoła, który zwalczali. Jeśli Luter np. obok wiary-ufności serca, wiary polegającej na silnym osobistym przekonaniu, że bez żadnego współdziałania ze swej strony wierzący otrzymuje dla zasług Chrystusa Pana usprawiedliwienie i zbawienie, jeśli obok tej wiary doświadczalnej przyjmował ponadto autorytatywną, "historyczną" wiarę dogmatyczną (17) – dla powagi objawiającego Boga uznawał za prawdę treść Pisma świętego – czynił to pod wpływem wielkiego jeszcze przywiązania do dogmatów. Odrzucając znaczną część tych, które wchodziły w skład nauki chrześcijańskiej, zachował przecież samą zasadę dogmatu. Niewiele zdawał troszczyć się o to, skąd pewność, że jego wiara doświadczalna, oparta o podmiotowe przeżycie "świadczenia Ducha Świętego – *testimonium Spiritus Sancti internum*", nie jest jednym wielkim złudzeniem. Jeszcze "w klasztorze sądził, że zmagają się ze sobą i z grzechem; w rzeczywistości walczył z religią swego Kościoła" (18). Nie wiedział, nie mógł lub może i nie chciał wiedzieć, że zasady "nowego chrześcijaństwa" mają w sobie destruktywną moc zburzenia tegoż chrześcijaństwa, o ile zostaną przemyślane i wprowadzone w czyn do końca. Przyjdą atoli inni, którzy zasady przyjmą z wdzięcznością i wnioski wysnują z łatwością. "Nie o to chodzi – pisał liberalny teolog protestancki A. Sabatier – aby usprawiedliwiać ich (reformatorów) niekonsekwencje, ani przysięgać na ich słowo. Chodzi o to, by

dojrzyć nową zasadę, którą wprowadzili w świat, a która, po zburzeniu systemu autorytetu katolickiego, przeszkodzi odbudowie wszelkiej innej nieomyślności zewnętrznej, i co za tym idzie, wszelkiej innej tyranii w przyszłości. Tytułem ich chwały jest to, że zapewnili zwycięstwo nowej koncepcji religii, przenosząc siedzibę autorytetu religijnego z zewnątrz do wewnątrz, z Kościoła do chrześcijańskiej świadomości" (19).

Reformatorski czyn Lutera miał na tym polegać, że nawet zagadnienie Boga przestawił z dziedziny przedmiotowej – racjonalnej czy jakkolwiek tradycyjnej – do podmiotowej, subiektywnej. Ten "reformatorski czyn uznano po prostu za kopernikańskie przeobrażenie w zakresie religii" (20).

Uznania więc nie brakło. Wnioski wyłoniły się samorzutnie. Dualizm wiary mistrza, wiary dogmatycznej obok doświadczalnej wiary-ufności serca, okaże się przykry i kłopotliwy dla mniej lub więcej wiernych uczniów. Potomni coraz silniejszy kłaść będą nacisk na to, co Luter uznał za wiarę istotną, jedynie zbawczą: na fakt subiektywnego przekonania, osobistej świadomości zbawienia. Równocześnie i w konsekwencji coraz bardziej rozluźniać się będą więzy łączące teologię i duszę protestancką z przedmiotową rzeczywistością dogmatu (21), ustępując miejsca subiektywnemu przeżyciu. Bo, jeśli wystarczy do zbawienia jeden dogmat nowy o usprawiedliwieniu przez samą tylko wiarę, w jakim jeszcze celu przywiązywać tak wiele uwagi do szeregu dogmatów innych, zwłaszcza że nie wiadomo doprawdy, jak wiarę dogmatyczną, przyświadczenie umysłu, zharmonizować z wiarą-ufnością serca. Będzie tutaj współdziałać inna jeszcze, równie subiektywistyczna zasada "wolnego badania", która sprawy religijne, dogmatyczne, oddaje pod bezapelacyjny sąd każdego poszczególnego sumienia (22). "Reformatorzy uczynili z niej dźwignię przeciwko dogmatowi katolickiemu; rychło miała ona podważyć kruche obwarowania dogmatu protestanckiego" (23).

Niezależnie od subiektywizmu znamionującego podstawowe przeżycie religijne wiary-ufności, dla Lutera gwarancyjne "świadcstwo Ducha Świętego" jako kryterium wszelkiej prawdy i pewności religijnej, posiada niewątpliwie charakter nadprzyrodzony; dla protestantyzmu ortodoksyjnego również. W miarę jednak przesuwania się punktu ciężkości od przedmiotu ku przeżywającemu podmiotowi, strona doświadczalna przeżycia budzić będzie coraz większe zainteresowanie. I znów, równocześnie i w konsekwencji łączność duszy wierzącej z Bogiem coraz wyraźniej tracić będzie swój tajemniczy, nadprzyrodzony charakter i coraz głębiej przenikać w "krąg niecodziennych wprawdzie, ale przecież doświadczalnych

psychicznych wydarzeń" (24). "Wewnętrzne świadectwo Ducha Świętego" ustąpi miejsca zwyczajnemu, ludzkiemu doświadczeniu religijnemu, o którym wszakże mówić się będzie jeszcze, że posiada swą przyczynę w działaniu doświadczalnie tylko poznawanego Boga. W wyniku zrodzi się naturalizm nie tylko Oświecenia oraz dominujących kierunków teologicznych 19 i początku 20 wieku, lecz i niemały odwrót od przedmiotowego i nadprzyrodzonego objawienia również i w pietyzmie.

Atoli, choć początkowy impuls subiektywistyczny wyjaśnia wiele, nie tłumaczy przecież wszystkiego. Stale jeszcze pozostaje otwarte pytanie podstawowe: Skąd mianowicie tryska źródło samego subiektywizmu reformacji i jaka jest pierwsza przyczyna protestanckiego zwrotu ku doświadczeniu religijnemu.

Na pełny rozkwit eksperymentalizmu wieku 19 przyczyn składa się kilka: idealistyczna teoria poznania Kanta, pozytywizm i empiryzm oraz w ogóle chaos filozoficzny, zwłaszcza po śmierci Hegla. Wszystkie te racje dają się zgromadzić pod jeden wspólny mianownik filozoficznego agnostycyzmu, który pod wpływem krytyki kantowskiej opanowuje w wielkiej mierze filozofię nowoczesną, a szerokim strumieniem przenika wraz z filozofią do protestanckiej teologii. Z chwilą zaś, kiedy uznano, że metafizyka jest niemożliwa, że świat rzeczywistości ponadmysłowych rozumowi niedostępny, historyczne i nadprzyrodzone objawienie niesprawdzalne, Bóg racjonalnie niepoznawalny, dowody na istnienie Boga i objawienia pozbawione wartości – dla wielu stało się jasne, że religia, której zainteresowania z natury rzeczy wybiegają w dziedzinę bytu ponadzjawiskowego nie posiada i posiadać nie może żadnych ściśle racjonalnych podstaw. Intelpekt oraz wiedza, zamknięte w granicach zjawisk, i religia otwarta poza te granice, nie mają sobie w takim założeniu nic do powiedzenia. Równocześnie, w miarę jak rozszerza się nieufność lub nawet jawna pogarda dla myśli abstrakcyjnej, rozumującej oraz jak wzrastają w cenie metody fizyczno-matematyczne, a doświadczenie naukowe zdobywa nie tylko należne sobie uznanie, lecz otrzymuje nawet rangę wyłącznej zasady poznawczej, dla teologii, która przyjęła założenia agnostycyzmu, wyboru nie było. Jeśli doświadczenie jest wszystkim, wiara musi być doświadczeniem. Skoro religia jest faktem mocnym, powszechnym i wiekuistym, "człowiek nowoczesny" musi zdobyć pewność swojej wiary i swego Boga w osobistym wewnętrznym przeżyciu, w szczególnej intuicji, – jednym słowem w religijnym doświadczeniu. "Jeśli chrześcijaństwo – pisał Ihmels – jest z istoty swej wspólnotą z Bogiem, można tylko na drodze doświadczenia Boga zdobyć pewność jego rzeczywistości"... I w rzeczy samej "gdzie w ogóle nie zwątpiono w wartość utrzymania bezwzględnej prawdy

chrześcijaństwa, wszędzie tam objawia się skłonność, aby w doświadczeniu założyć ostateczną instancję dla chrześcijańskiego poznania prawdy" (25).

Ale kiedy protestantyzm nowoczesny powtarza w różnych odmianach że wiara chrześcijańska jest szczególnym zmysłem boskości, intuicją Nieskończonego, doświadczeniem religijnym, ulega on nie tylko fałszywej filozofii. Kroczy również drogą wytkniętą przez błędną teologię Lutra. Jeśli nowocześni rozumieją często inaczej doświadczenie wiary, tej samej jednakowoż co Luter posłuszni są zasadzie. I tutaj i tam u podstaw empiryzmu znajduje się agnostycyzm. Zmianie uległ sposób mówienia, treść pozostała niezmienną. Protestant – zdaniem Ihmelsa – "musi uchylić z pogardą wszelkie racjonalne dowody i w ogóle wszelkie zewnętrzne pomoce, i w sobie samym musi znaleźć podstawy, które zeń czynią ewangelickiego chrześcijanina" (26). Przed czterystu laty Luter o rozumie ludzkim i w ogóle o naturze ludzkiej wyrażał się podobnie. "Rozum i wszystko, co przynosimy na świat, to rzeczy czcze i dzieło głupie" (27). "Cokolwiek świat posiada poza Chrystusem choćby było i najświętsze, grzechem jest, fałszem i ciałem" (28).

Ale skąd ten pesymizm tak głęboki, skąd ta pogarda dla intelektu i dla wszystkiego co ludzkie? Przez grzech pierworodny – odpowiada Luter – "zaginał i ten również ogólny wpływ (*influentia*), mocą którego – jak gadają (*garriunt*) – jest w naszej mocy wykonywać dzieła naturalne" (29). Rozum śmiertelnie zraniony nie może więc ani wznieść się do Boga ze stworzeń, ani poznać objawienia ze znaków, którymi Bóg swą nadprzyrodzoną ingerencję uwierzytelił. Całe swoje religijne poznanie czerpać będzie człowiek z wiary, pojętej jako akt przemocy łaski Bożej, wkraczającej w życie ludzkie, z nadprzyrodzonego objawienia: zewnętrznego, zawartego w Piśmie świętym, i wewnętrznego, prywatnego, wyrażającego się "świadectwem Ducha Świętego". Pewność o Bogu, objawieniu, treści objawienia, zdobywać będzie w przeżyciu wewnętrznym, w doświadczeniach religijnych, w objawieniu się Boga każdej poszczególnej świadomości. W przeciwieństwie do nauki katolickiej, jasno i silnie rozróżniającej naturalne i racjonalne poznanie Boga ze stworzeń ("objawienie" naturalne) od objawienia nadprzyrodzonego przez pozytywne historycznie dokonane Słowo Boże, w koncepcji luterskiej poznanie pierwsze stapia się z drugim w jednym akcie wiary. Dla nadprzyrodzonej wiary katolicyzm żąda racjonalnych i historycznych warunków-podstaw, teza luterska głosi wiarę, która opiera się na samej sobie i sobie samej jest gwarancją. Trudno, istotnie, poza doświadczeniem szukać uzasadnienia i uwarunkowania tego, co się przeżywa w osobistym doświadczeniu i o czym jest się bezpośrednio, intuicyjnie

przekonanym. Luterska koncepcja wiary-ufności, poczęta pod wpływem agnostycyzmu, zrodzona w doświadczeniu religijnym, przepojona subiektywizmem, jest więc koncepcją *par excellence* fideistyczną. I taką już, mimo racjonalistycznych odchyłeń, pozostała w swej ewolucji do końca w znacznych odłamach protestanckiej nauki teologicznej.

W początkowym dualizmie wiary wolno widzieć podwójne źródło dalszego rozwoju protestanckiej myśli. Z jednej strony była wiara dogmatyczna z natury swej intelektualna, ze strony drugiej wiara zbawcza-ufność, osobista i doświadczalna pewność zbawienia. Pod wpływem subiektywizmu i indywidualizmu wiara pierwsza stanie się terenem "swobodnej krytyki (*liberum examen*)" wyzwolonego spod wszelkiej powagi i normy rozumu, druga, z natury swej irracjonalna, coraz bardziej uchylać się będzie spod jakiegokolwiek kontroli intelektu. Stąd dwie tendencje: pseudomistyczna zmierzająca do Schleiermachera i dalej jeszcze, oraz racjonalistyczna.

W okresie ortodoksji klasycznej (wiek 16 i 17) daremnie szukającej zjednoczenia rozbieżnych opinii przez "formuły zgody", przez ustalenie "symbolów wiary", lub przez określenie tego, co istotne dla chrześcijaństwa, a zatem możliwe do przyjęcia przez wszystkich, teologia protestancka pozostaje pod bezpośrednim wpływem Melanchtona, który po licznych wahaniach powrócił zasadniczo do tradycyjnej definicji wiary; zaznacza się również pewien zwrot ku przedmiotowości, spowodowany zresztą przerażającymi skutkami wyzwolenia subiektywizmu. Pojęcie wiary-ufności jest oczywiście zachowane, lecz ustępuje niejako na plan drugi, raczej jako wynik wiary. Jest to również okres szkolnej spekulacji i systematyzacji doktrynalnej, okres "skostnienia" - mówić będą w 19 wieku potomkowie reformatorów. "Skostniała przedmiotowość... dostatecznie wyjaśnia, dlaczego upośledzony podmiot szukał uznania swych praw w dwóch kierunkach: w kierunku ogólnoludzkim, i filozoficznym, oraz w kierunku specyficznym chrześcijańskim i ewangelickim. Tam filozofia Kartezjusza podnosiła myślący podmiot do godności najwyższego gwaranta bytu... tutaj pietyzm... przez podkreślenie żywej pobożności, rzeczywistego nawrócenia się, usiłował chrześcijańskiej jednostce przywrócić stanowisko, które straciła pod panowaniem ortodoksji" (30). Pietyzm (koniec 17 i wiek 18), przejawiający się również w sektach kwakrów i metodystów, kładzie wielki nacisk na bierność człowieka pod działaniem Boga, na bezpośrednie oświecenie, wewnętrzne z Bogiem kontakty, na przeżycie i doświadczenie religijne; uwagę myśli zwraca przede wszystkim na

przeżycie, na procesy wewnętrzne, wywołane czytaniem Pisma św., na przebieg pokuty, nawrócenia. Przeżycie Boga, Chrystusa, coraz bardziej zresztą uniezależnia się od przedmiotowego historycznego objawienia (31), dogmaty ustępują na plan drugi.

Nieomal równocześnie z pietyzmem i w przeciwieństwie do niego rozwija się zwycięsko kierunek racjonalistyczny najpierw deizmu angielskiego (w. 17), następnie Oświecenia wieku 18 i wreszcie hegelianizmu w wieku 19. Choć Oświecenie nie było wolne od sentymentalizmu, główną wszakże jego cechą była hegemonia, samowładztwo rozumu. Na ogół objawienia nie odrzuca się po prostu, lecz nie zwraca się na nie uwagi, co najwyżej zaznacza się dążność "zharmonizowania" treści Pisma św., odpowiednio przystosowanej i przeobrażonej, z tym, co rozum uważał za własne odkrycia. Ideałem jest to tylko uznać, co umysł potrafi osiągnąć, ogarnąć, przeniknąć i wywnioskować. Stąd koncentracja na czysto naturalnych, rozumowi dostępnych prawdach religii z pominięciem lub niekiedy nawet zaprzeczeniem wszystkiego, co historyczne, nadprzyrodzone (32). Szczytowy swój punkt osiągnął racjonalizm Oświecenia w idealizmie Kanta, w "religii w granicach czystego rozumu". Równocześnie dał Kant nowy potężny impuls uczuciu i doświadczeniu religijnemu, kiedy po destrukcyjnym wysiłku na terenie rozumu spekulatywnego, po odrzuceniu wszelkiej wiedzy o Bogu i bytach ponadzjawiskowych, usiłuje odbudować religię i poznanie religijne, które zburzył, na podstawie poczucia obowiązku, jednego faktu świadomości ludzkiej, faktu doświadczenia wewnętrznego, wyrażającego się "imperatywem kategorycznym". Objawienie staje się tylko głosem sumienia, religia uznaniem woli Bożej w odczutym obowiązku, wiara przekonaniem przedmiotowo niewystarczającym, subiektywnie jednak wystarczającym ze względu na praktyczne wymagania życia moralnego.

Filozofią swą zadośćuczynił Kant i racjonalizmowi Oświecenia przez "autonomię rozumu", przez "wyswobodzenie" człowieka spod powagi objawienia, dogmatu i Boga (33) i empiryzmowi religijnemu, przez swój agnostycyzm, kładąc filozoficzną podbudowę pod teologiczną tezę Lutra o radykalnej niemocy umysłu ludzkiego w zakresie religii.

Od krytyki Kanta religia usuwa się coraz bardziej w irracjonalne sfery uczucia i doświadczenia. Wszyscy późniejsi filozofowie i teologowie protestanccy budują na założeniach tej krytyki: bardziej konserwatywni z zastrzeżeniami, liberalni bez ograniczeń.

Podczas kiedy Kant sprowadza religię do etyki, Schleiermacher, jeden z przywódców liberalizmu religijnego, uznał to związanie religii z moralnością za zbyt jeszcze racjonalistyczne. "Do nieprzemijających zasług tego teologa – pisze inny teolog protestancki – należy niewątpliwie odnowienie starej prawdy, że religia w swej najgłębszej istocie nie jest ani żadną wiedzą ani działaniem, lecz bezpośrednim przeżyciem Bóstwa" (34). Według nowego reformatora religia jest czystym uczuciem w zależności od tajemniczego (wszechświata? czy) Boga. Osobiste, subiektywne doświadczenie zostało tutaj wyniesione do godności wyłącznego źródła poznania religijnego, do jedynej zasady przekonania o prawdziwości wiary, z pominięciem nadprzyrodzonego objawienia historycznego, oraz intelektu. Dotąd doświadczenie religijne było indywidualną racją wiary, odtąd stanie się źródłem, z którego wysnuwać się będzie przedmiot wiary (35).

Wpływ dominującej w wieku 19 doktryny liberalnej był tak silny, że w łonie samej ortodoksji nie tylko porzucano poszczególne przedmiotowe pozycje, lecz powstała nawet osobna szkoła, zwana pod wyraźną już nazwą "teologii doświadczenia" (*Erfahrungstheologie*) z Hofmannem i Frankem na czele. Metodologicznym punktem wyjścia, podstawą przekonania wiary oraz poznania teologicznego, jest tutaj wyłącznie subiektywne przeżycie, świadomość "odrodzenia" chrześcijańskiego (*Wiedergeburt*), doświadczenie, w którym ujawnia się działanie nadprzyrodzonej siły i pojawia się nowe "ja". Z doświadczenia chrześcijańskiego przędą następnie teoretycy tej szkoły dogmatyczną treść chrześcijaństwa, przerzucając ją ze świadomości wierzącego do historii (36).

Drugim po Schleiermacherze wodzem teologów, uznanym w protestantyzmie za wielkość, był A. Ritschl. Ritschl pojmuje religię i wiarę praktycznie i pragmatycznie. W oparciu o kantowską teorię poznania, rozumowi i autorytetom przeciwstawia nie uczucie czyste, jak Schleiermacher, lecz objawienie jako przedmiot wiary, objawienie nawet historyczne, owszem biblijne, ale szczególnie zrozumiane. Podstawę i źródło "objawienia", a zatem przedmiot i motyw wiary nie stanowi dla Ritschla żadne szczególne nadprzyrodzone działanie Boże. Jeśli uznaje wyłączną powagę Nowego Testamentu, to jedynie w porównaniu z literaturą późniejszą. I nie księgi święte są ważne dla niego, lecz to, co się z nich wierzącemu doświadczalnie okazuje jako prawda i wykazuje się jako Boże objawienie; i nie w pierwszym rzędzie jakakolwiek nauka (nauka jest już owocem wiary, intelektualnym wyrazem tego, co dusza znajduje w Chrystusie), lecz historyczna postać Jezusa Chrystusa. Ale znów Jezus Chrystus nie sam w sobie w

rzeczywistości przedmiotowej, lecz Chrystus taki, jakim jest dla wierzącego, Chrystus jako człowiek, który przez swe pełne duchowe panowanie nad światem materialnym objawił nam Boga. Bo Ritschl jako agnostyk z naciskiem podkreśla, że w religii nie chodzi o rzeczywistości metafizyczne, lecz o wartość. Stąd sławne rozróżnienie między orzeczeniami, sądami istnościowymi (*Seinsurteile*) i sądami wartościującymi (*Werturteile*). Pierwsze odnoszą się do rzeczy, jakie są w sobie, drugie do rzeczy (choćby nawet i tych samych) w stosunku do nas i opierają się nie na oczywistości spostrzeżeń lub myśli, lecz na naszym odczuciu wartości. Otóż, orzeczenia religijne, to *Werturteile*. I tak np. jeśli wierzący wyznaje, że Chrystus Pan jest Bogiem, wypowiada sąd wartościujący, który oznacza, że jest Bogiem dla niego, wierzącego, że on Go przeżywa jako Boga. Czy jest Bogiem w rzeczywistości, obiektywnie? Jest to już sąd istnościowy, który do religii i wiary nie należy, lecz do metafizyki. Wiadomo zaś, że metafizyka jest niemożliwa. Wiadomo tylko na pewno, że Chrystus Pan ma wartość Boga (37).

Ritschl więc o tyle postąpił naprzód w stosunku do Schleiermachera, że świadomość wierzącego zwrócił ku Pismu św., aby tam w jego działaniu na swą duszę szukał i znajdował doświadczenie Bóstwa i czynił to doświadczenie arbitrem swej wiary. Zachowując tradycyjne słowa, Ritschl pozwala wierzącym wypełnić je dowolną treścią swych religijnych doświadczeń, treścią jakże różną od tej, którą przyjmuje prawdziwa chrześcijańska wiara i teologia! W wyniku i wiara w szkole Ritschla nie będzie, rzecz jasna, przyświadczeniem umysłu wobec prawdy, lecz praktyczno-moralnym zjawiskiem świadomości, wynikiem doświadczenia religijnego, aktem ufności, jakimś wyłaniającym się z subiektywnego przeżycia Chrystusa uchwyceniem ponadświatowej rzeczywistości, o której wieść przyniósł nam właśnie Chrystus Pan (38).

Schleiermacher i Ritschl nadali ton całej nieomal teologii protestanckiej 19 wieku, przede wszystkim jednak jej kierunkom liberalnym. Jeśli w wieku 20, zwłaszcza po pierwszej wojnie, wpływ liberalizmu bardzo znacznie osłabł, niemniej apelacja do doświadczenia religijnego rozlegać się nie przestaje.

Najmodniejsza dziś tzw. "teologia dialektyczna" lub "teologia kryzysu" (E. Brunner, F. Gogarten a zwłaszcza K. Barth) nie stanowi wyjątku. Jej cechą charakterystyczną jest bezwzględne i przesadne podkreślenie transcendencji Boga, wprowadzenie zupełnego rozdziału, owszem radykalnej sprzeczności między bytem skończonym i nieskończonym, między czasem i wszystkim co czasowe, a wiecznością i wszystkim co wieczne, między rozumem a wiarą, naturą i łaską. W

przeciwieństwie do immanentyzmu teologii liberalnej i psychologizmu i w ogóle opozycji do jakiegokolwiek filozofii, zmierzającej do poznania Boga, "dialektycy" z emfazą tak wielką podkreślają transcendencję Boga, Jego całkowitą różność (*ganz Andere*) od stworzenia, że rwie się tutaj wszelka możliwość intelektualnego poznania Boga. Według Bartha do Boga nie prowadzi żadna droga ludzka (39). Po grzechu pierworodnym umysł człowieka jest w dziedzinie religijnej ślepy, wola bezsilna. Tylko cud, cud wiary nawiązuje nieistniejącą łączność. Tylko objawienie, łaskawe słowo Boże, stwarza niejakie możliwości poznawcze. Ale Pismo Święte nie jest dla Bartha czystym słowem Bożym; słowa Biblii nie przystają do słowa Bożego. Słowa Bożego szukać trzeba ponad i poza Biblią. dopełnienie objawienia następuje w osobistym spotkaniu się z Bogiem i na tej tylko drodze człowiek w jakiś sposób Boga osiąga. Bóg jednak równie dobrze po objawieniu jak przed objawieniem pozostaje zakryty, nieuchwytny. Przez wiarę rozum ludzki nie dojrzewa wcale.

Choć "teologia dialektyczna" świadomie uchyla wszelkie "przeżycie" Boga, z koniecznością jednak powraca do tegoż przeżycia i czyni doświadczenie religijne podstawową zasadą poznania religijnego. Inaczej bowiem jak w znaczeniu subiektywnego przeżycia, doświadczenia nie da się pojąć to, co się tam mówi o bezpośrednim i osobistym spotkaniu się z Bogiem (40). Ostatecznie w "teologii dialektycznej" pesymizm Lutera osiąga swój punkt kulminacyjny, podobnie jak nowy wyraz znajduje dawny agnostycyzm oraz irracjonalizm znacznej części nowoczesnej teologii protestanckiej.

## II.

Powyższy przegląd historyczny mówi sam za siebie. Już samo choćby tylko bardzo pobieżne zapoznanie się z problematyką doświadczenia religijnego, tak jak się ona objawia w protestantyzmie i modernizmie, dostatecznie wyjaśnia, na czym polega istota zagadnienia, jaka jest dla religii w ogóle a dla chrześcijaństwa w szczególności rzeczywista wartość rozwiązań poza-katolickich i w jakim kierunku należy szukać odpowiedzi jedynie właściwej. Owoce drzewa empiryzmu religijnego, choć może pozornie słodkie, zbyt wiele zawierają trucizny, i zbyt wielkie czynią spustoszenia w chrześcijaństwie, aby katolicyzm mógł sięgnąć po nie kiedykolwiek. Dla katolicyzmu powiedzieć po prostu, jak to czynią inni, że wiara jest doświadczeniem, znaczyłoby to w ostatecznych, logicznych konsekwencjach zaprzeczyć samemu sobie. Logika bowiem – o ile ma ktoś odwagę, jak ją miał modernizm, pójść za nią do końca – wie na tej drodze nieodmiennie do zaprzeczenia całego porządku nadprzyrodzonego: objawienia Bożego, dogmatu,

wiary, łaski, Kościoła, Chrystusa a niekiedy nawet i Boga, nie mówiąc już o tym, że często poniża godność zwyczajnie pojętej, racjonalnej natury ludzkiej. Agnostycyzm, immanentyzm, subiektywizm, naturalizm – owoce lub korzenie empiryzmu religijnego – ostrzegają dość głośno przed niebezpieczeństwem jakie zagraża duszy zapuszczającej się nieopatrznie w tym kierunku.

Czyż zatem katolicyzm zupełnie i bezwzględnie odrzuca doświadczenie religijne? Czyż nie ma i w nim również religijnych doświadczeń? doświadczeń wiary?

Odpowiedzieć na te pytania przecząco równałoby się zaprzeczeniu oczywistych i właśnie na doświadczeniu opartych faktów. Toteż katolicyzm nie odrzuca bezwzględnie, nie przeczy, lecz rozróżnia.

Ale najpierw, co to jest właściwie doświadczenie religijne? Wielu z tych, którzy posługują się tym pojęciem, nie mówią, co przez to rozumieją. Inni, którzy wyjaśniają, tak bardzo różnią się między sobą w określeniu doświadczenia religijnego, w pojmowaniu jego treści i znaczenia, że proponowano już (T. de Laguna), aby termin ten w ogóle usunąć ze słownictwa filozoficznego (41).

Nie wchodząc w rozważania historyczne ani w analizy filozoficzne przedmiotu, ograniczamy się do podania kilku tylko najprostszych i chyba najpowszechniejszych znaczeń i rozróżnień. Doświadczeniem więc w ujęciu najogólniejszym, stanowiącym punkt wyjścia dla nauk empirycznych, są spostrzeżenia (zamierzone lub spontaniczne) pewnych danych podpadających bezpośrednio lub za pośrednictwem odpowiednich urządzeń pod naszą obserwację. Doświadczenie religijne w znaczeniu ogólnym, to w dziedzinie religijnej wszystko, co możemy zaobserwować w naszym życiu wewnętrznym. Będzie to świadomość aktów, stanów, zjawisk, których jesteśmy podmiotem. W znaczeniu ścisłym doświadczeniem religijnym nazwiemy wszelkie wrażenia i przeżycia o charakterze mniej lub więcej afektywnym, doznane w naszych aktach i stanach, uznanych za religijne. Z natury rzeczy wynika, że do istoty doświadczenia należy świadomość tego, co w nas zachodzi. Stąd wszystko, co znajduje się poza polem naszej świadomości nie może być przez nas uznane za przedmiot aktualnego doświadczenia. Od innych rodzajów poznania (rozumowania, opinii) doświadczenie różni się tym, że jest poznaniem, bezpośrednim i szczególnie "naszym", osobistym (42).

Otóż wiara w znaczeniu najogólniejszym, wiara boska czy ludzka,

niezaprzeczalnie jest poznaniem. Wierząc temu, kto wie i kto przynajmniej w danych ściśle określonych warunkach ani sam się nie myli ani nas nie chce w błąd wprowadzić, zdobywamy wiedzę, którą on posiadał, a której myśmy dotychczas bez niego nie mieli. Olbrzymia większość naszych wiadomości z wiary pochodzi. W celu komunikacji swych myśli i swej wiedzy człowiek wynalazł pismo i od tysiącleci wypełnia biblioteki milionami dzieł swego ducha.

Choć więc wiara jest poznaniem, jednak w świetle powyższych uwag i określeń wydaje się naiwnością stawiać pytanie, czy jest ona poznaniem doświadczalnym. A jednak, jak widzieliśmy, modernizm z protestantyzmem, zwłaszcza liberalnym, pytanie to nie tylko stawiał, lecz i odpowiedź dawał twierdzącą: "Wiara, wiara religijna, należy do poznania doświadczalnego, intuicyjnego".

"Należy do rzędu poznania najzupełniej różnego od intuicji czy doświadczenia" – stwierdza Kościół katolicki zgodnie z objawieniem Bożym i zdrowym sądem ludzkości. Wiara chrześcijańska, nadprzyrodzona, boska, ta wiara, która jest "początkiem zbawienia, korzeniem i podstawą wszelkiego usprawiedliwienia", rozpatrywana jako akt duszy wierzącej, jest przyświadczeniem umysłu (uznaniem za prawdę), wobec tego, co Bóg ludzkości powiedział, objawił, a uznaniem i przyświadczeniem jest nie dlatego, że naturalnym wysiłkiem rozumu oglądamy osobiście wewnętrzną prawdę rzeczy, lecz dlatego jedynie, że Bóg, Prawda najwyższa, tak objawił. Nigdy przed Lutrem nie rozumiano wiary inaczej: ani chrześcijańskiej, jeśli chodzi o świadectwo Boga, ani innej, ludzkiej, jeśli chodzi o świadectwo człowieka.

Definicje, z jednej strony doświadczenia religijnego, z drugiej aktu wiary chrześcijańskiej posiadają wymowę faktów.

Oczywiście katolicyzm nie zamyka oczu ani na istnienie religijnych doświadczeń ani na ich wielką doniosłość dla praktycznego zwłaszcza życia religijnego.

I nie chodzi tutaj tylko o banalne stwierdzenie, że wiara jako życiowy i świadomy akt człowieka jest pewnym doświadczeniem człowieka. Jest bowiem rzeczą zrozumiałą, że kiedy wierzę, wykonuję czynność psychiczną, której jestem świadom; przeżywam ją jako akt, zjawisko mego życia wewnętrznego. W żadnym jednak doświadczeniu zwyczajnym nie posiadam świadomości nadprzyrodzonego charakteru wiary, jej boskiego pochodzenia. Łaska, nadprzyrodzoność nie wkracza

normalnie w obręb świadomości i doświadczeniu nie podlega. Z tytułu więc "doświadczenia" wiara niczym się nie różni od pozostałych aktów, zjawisk i stanów – religijnych czy innych – życia psychicznego. Akt wiary w znaczeniu zjawiska życiowego jest równie "doświadczalny" jak osiągnięcie wyniku jakiegoś zadania matematycznego.

Katolicyzm uznaje coś więcej: właściwe i specyficzne doświadczenia religijne, i to nie tylko po przyjęciu wiary, lecz już przed jej zdobyciem.

Ponieważ wiara zwraca się do całego człowieka i wszystkie jego władze, nie tylko intelekt, wprzęga w służbę Bożą, ważną przeto jest rzeczą, aby już w drodze do wiary umysł, serce, wola i uczucie zetknęły się w jakiś sposób z prawdą, dobrem i pięknem wiary. W tym kierunku działa łaska Boża i w tym celu powinien sposobić się cały człowiek przez szczerść i prostotę, czystość intencji i życia, przez ogólną wreszcie orientację duszy ku prawdzie i dobru. Człowiek zdobywa w życiu wiele doświadczeń, w świetle których ocenia następnie rzeczywistości inne, nowe, zwłaszcza wyższe. I niełatwo zrozumie albo i nie zrozumie wcale tych rzeczy, których w żaden sposób nie doświadczył nigdy, lub których zrozumienie pogrzebał w doświadczeniach przeciwnych. I tak, nikt nie pojmie właściwie świętości Boga, kto w swym życiu w jakiś sposób, choćby tylko bardzo jeszcze początkowy i prymitywny, nie doświadczył świętości osobiście. Nieczysty, nie wie właściwie, co to jest czystość. Może posiąść słowo, ideę, definicję czystości, ale jej wartość istotna nie wniknie do jego duszy, podobnie jak ślepy nigdy nie zrozumie kolorów mimo całej wiedzy teoretycznej, jakiej mu w tym przedmiocie dostarczyć możemy. Nauczanie teoretyczne daje właśnie słowa i wprowadza w świat abstrakcyjnych pojęć; dopóki jednak z ideą i słowem, przyjętymi abstrakcyjnie, sucho i tylko "z zewnątrz" nie złączy się jakieś załączkowe przynajmniej doświadczenie, tak długo żywa i tętniąca ich treść pozostanie rzeczywistością odległą, niejasną i właściwie nieznaną w swej konkretnej pełni. I to jest konieczność natury ludzkiej. Filozofia chrześcijańska od wieków wyznaje zasadę, że *"nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu"* – nic nie przenika do intelektu jak tylko za pośrednictwem zmysłów; nie ma poznania umysłowego bez zmysłowego; nasze idee i pojęcia początek swój bezpośrednio lub pośrednio zawdzięczają doświadczeniu zmysłowemu. W szacie słów i pojęć czerpanych z doświadczenia zstąpiło ku nam objawienie Boże. W mowie naszych ludzkich doświadczeń otrzymujemy słowo Boże, Bożą prawdę, podobnie jak w naszej człowieczej naturze przyszedł na świat Syn Boży, Osobowe Słowo Ojca Przedwiecznego.

Prawdą jest również, że jak warunkiem do tego, aby Boga poznać głębiej, lepiej i inaczej jak tylko w formie suchego słowa i abstrakcyjnego pojęcia a bez wewnętrznego, prawdziwie religijnego "smaku" i bez wewnętrznego drżenia duszy, trzeba mieć w sobie potrzebę Boga, odczucie prawdy, dobra i piękna, jakieś może niejasne jeszcze doświadczenie tych podstawowych atrybutów bytu, które w Bogu są nieskończonością, tak podobnie, aby poddać się Chrystusowi, uznać objawioną prawdę Bożą i przyjąć Chrystusową wiarę i wcielić ją w życie, trzeba w pewnej mierze i w jakiś może jeszcze bardzo niedoskonały i bardzo jeszcze początkowy sposób, ale już uprzednio "doświadczyć" czaru Chrystusa, "skosztować" Jego piękności, dobroci, świętości i mądrości, czuć się pociągniętym przez Jego prawdę. Stąd to głębokie przekonanie Ojców Kościoła i w ogóle teologów katolickich o wielkim wpływie praktycznej postawy moralnej człowieka na jego światopogląd i wiarę. Człowiek tak pociągnięty przez Chrystusa, tzn. dobrze usposobiony, wolny od uprzedzeń, oderwany od przesądów, spragniony prawdy – łatwiej i jaśniej spostrzeże i oceni wagę tytułów, które przemawiają za boskim pochodzeniem katolickiej wiary oraz boskim początkiem i nadprzyrodzonym posłannictwem Chrystusowego Kościoła (43).

Po przyjęciu wiary zaczyna się życie z wiary i co za tym idzie doświadczenie wiary.

"Kto ma przykazania moje i zachowuje je – powiedział Zbawiciel – ten mnie miłuje. A kto mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca mego, i ja miłować go będę i objawię mu samego siebie" (Jan. 14, 21). W miarę jak wierzący ulega wpływom wiary oraz jej nakazom i jak coraz ściślej jednoczy swe władze z Bogiem i oddaje Mu się coraz zupełnie, przedziwnych doświadcza skutków swej religii: w duszy rozlewa się pokój, który "przewyższa wszelki zmysł", rodzi się poczucie bezpieczeństwa, jakie przeżywa dziecię w ramionach ojca i nierównie większe jeszcze, pojawia się lub potęguje umiłowanie cnoty, opanowanie namiętności, pogłębienie pokory, wzmożenie miłości, wysubtelnienie czystości itd. Równocześnie, pod wpływem łaski i darów, zwłaszcza daru mądrości, pogłębia się i umacnia poznanie prawd wiary oraz jej podstaw, upraszcza się w swym sposobie a dusza w doświadczeniach życia z wiary, coraz bardziej poznaje, jak "słodki jest Pan" i niezależnie nawet od ewentualnych cierpień oraz niepowodzeń na terenie egzystencji doczesnej zdobywa pewność żywszą, osobistszą Boga, Chrystusa i w ogóle rzeczy Bożych. Rozumie już nie tylko czysto spekulatywnie, lecz i wszystkimi swymi władzami, że znajduje się na drodze właściwej. Kiedy tak "umysł przenika

głębiej stosowność i harmonię dogmatów, kiedy wola znajduje prawdziwe dobro a uczucie doznaje prawdziwych radości, wierzący widzi niejako konkretnie prawdę swej religii w tej oczywistości odczutej, którą daje normalnie (katolickie) życie... «*Cognitio experimentalis de divina suavitate* (mówi św. Bonawentura) *amplificat cognitionem de divina veritate* - poznanie doświadczone boskiej słodyczy wzmacnia teoretyczne poznanie boskiej prawdy»" (44). Jest to tylko komentarz do słów Chrystusa Pana: "Jeśli kto zechce pełnić wolę Jego (Ojca), dowie się, czy ta nauka jest z Boga" (Jan. 7, 17).

Nie znaczy to jednakowoż, że wierny - jak to już zaznaczyliśmy - w normalnym swym życiu z wiary posiada świadome doświadczenie obecności Boga i Jego łaski. Bóg oświeca umysł, wzmacnia i pobudza wolę, wzrusza uczucie, a więc jest obecny nie tylko przez akt stwórczy i przez swą wszechobecność, lecz i przez łaskę; równocześnie jednak, choć tak bliski jest nieodczuwalny, niewidzialny. Zasłona tajemnicy, która zwisa niejako między Bogiem a stworzeniem nie uchyla żadnego ze swych rąbków. Dostęp do Boga otwarty jest jedynie *in aenigmate, in speculo* - w cieniach zagadek i w zwierciadle wiary - jak mówi św. Paweł.

Atoli zdarza się niekiedy, wyjątkowo, że wobec niektórych dusz uprzywilejowanych Bóg rozdziera na krótką chwilę zasłonę i oddaje się im wprawdzie jeszcze nie *facie ad faciem* - twarzą w twarz błogosławionego widzenia, ale przecież w sposób bardziej bezpośredni i bliższy niż to ma miejsce w poznaniu przez wiarę. Mówimy wówczas o stanach mistycznych. Stany mistyczne tym się różnią od zwyczajnego zjednoczenia duszy z Bogiem przez wiarę i miłość, że dusza z niezachwianą i oczywistą dla niej pewnością posiada w nich bezpośrednie i doświadczone odczucie obecności Boga oraz Jego łaski. Teraz łaska przenika w obręb świadomości ludzkiej (45).

Stany to wyjątkowe - powiedzieliśmy - i zdarzenia niezwykle, bo zwyczajnie, choć jesteśmy świadomi naszych aktów wiary, nadziei, miłości, żalu, radości itd. jako zjawisk życiowych i psychologicznych, nic nam psychologicznie nie mówi, że posiadają one charakter nadprzyrodzony, że Bóg jest ich sprawcą. Wiemy wprawdzie z objawionej nauki Kościoła, że wszelki akt dobry pozytywnie prowadzący do wiary a następnie przez wiarę i miłość do zbawienia, jest nadprzyrodzoną łaską Bożą, wynikiem działania Bożego w duszy; ale najpierw poznanie to czerpiemy z wiary nie zaś z doświadczenia, a następnie, ponieważ o poszczególnych aktach i stanach objawienia nie posiadamy, nie możemy w szczególności o żadnym z naszych dobrych uczynków, aktów, przeżyć i

doświadczeń religijnych powiedzieć na pewno, że pochodzą od Boga, że są nadprzyrodzone. Możemy co najwyżej z pewnych skutków naturalnie niewytłumaczalnych wnioskować niekiedy z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem o nadprzyrodzonym charakterze naszych dobrych uczynków oraz niektórych nadzwyczajnych zjawisk wewnętrznych. Wnioskowanie to, jeśli chodzi o stan łaski poświęcającej, może osiągnąć stopień pewności moralnej.

Uznając więc fakt doświadczenia religijnego, nauka katolicka różni się bardzo zasadniczo w jego ujęciu i rozumieniu od koncepcji modernistycznej czy protestanckiej. Katolik nie powie: "Wyłącznie doświadczenie Boga, może nam dać poznanie Boga", lecz: "Ze względu na silne związanie naszych pojęć z naszym doświadczeniem, nie możemy poznać i wysławić Boga inaczej, jak przez analogię, przez podobieństwo do naszych doświadczeń". Ale poznajemy Boga nie na drodze doświadczenia, lecz intelektualnie ze stworzeń, przy pomocy mniej lub więcej wyraźnych – spontanicznych czy naukowych – rozumowań; następnie lepiej i głębiej i szerzej poznajemy Boga przez wiarę.

Podobnie katolik nie powie: "Osobiste doświadczenie Chrystusa jest jedyną drogą do wiary w Chrystusa". Wstępne "doświadczenie Chrystusa": Jego dobroci, mądrości, świętości, o czym mówiliśmy powyżej, jest w pewnej mierze dla człowieka, który jeszcze nie wierzy, nieodzownym warunkiem do bliższego zainteresowania się "zagadnieniem Chrystusa", do bezstronnego badania i przyjęcia dowodów Jego nadprzyrodzonego posłannictwa i bytu, ale normalnie samo przez się i bez oparcia o kryteria rozumu i historii, o fakty pozytywne, "doświadczenie" to nie stanowi jeszcze ani dostatecznego dowodu Jego Bóstwa, czy choćby tylko boskiego posłannictwa, ani kryterium prawdziwości religii Chrystusowej.

Nie inaczej zasadniczo ocenić wypada doświadczenia człowieka już wierzącego. Poznawcza i kryteriologiczna rola "doświadczenia wiary" ogranicza się tylko do potwierdzenia (nie koniecznego zresztą) pewności już posiadanej tak w przedmiocie podstaw wiary jak i samej wiary. Wydawać ostateczne i decydujące sądy o prawdzie i dobru nigdy nie należy do odczuć, wrażeń, przeżyć i doświadczeń subiektywnych (46).

Stąd wniosek, jak bardzo błędzą ci, co na podstawie samych tylko tych kryteriów wewnętrznych budują przekonanie o nadprzyrodzonym, boskim pochodzeniu tego, co zowią swą religią. Bo pytać tutaj wolno, skąd pewność, że kontaktują się naprawdę z Bogiem, że owe światła, pociechy, wzruszenia, czucia,

pewności nawet, smaki wewnętrzne itp. są dziełem Bożej łaski? że zażegnane lub usunięte zostało olbrzymie niebezpieczeństwo złudzeń, autosugestii? Odpowiedź, przykrą odpowiedź, przynoszą dzieje niezliczonych sekt protestanckich. A jeśli twierdzi się na domiar, że same li-tylko osobiste doświadczenia, wewnętrzne i tajemnicze kontakty z zaświatem, subiektywne przeżycia głębin duszy stwarzają bezpośrednie, intuicyjne poznanie Boga; jeśli się głosi, że poznanie to odbywa się bez udziału, owszem raczej z pominięciem teoretycznego myślenia, rozumowań, spekulacji, logicznego wnioskowania z całą siłą powraca pytanie: Skąd pewność?

Ale przypuśćmy, że nie intelekt, lecz irracjonalne doświadczenie pouczy nas o istnieniu Boga, nie przestajemy pytać dalej, co powie doświadczenie o naturze Bożej? Czy będzie to Bóg Spinozy, czy Schleiermachera? czy może będzie to Wisznu? lub Wotan? lub Perkun? Rozbieżności w pojmowaniu Boga są nie najmniejszym dowodem, że nie "autentyczne doświadczenie", lecz uprzednie koncepcje filozoficzne – prymitywne czy rozbudowane systematycznie – posiadają tutaj głos decydujący. Czyżby więc naprawdę rozum był nam dany po to, aby się obywać bez niego w najważniejszych zagadnieniach istnienia i życia?

To prawda, że katolicy zgodnie uznają, iż człowiek posiada pewien naturalny "zmysł Boga". Obserwacja natury ludzkiej na całej rozpiętości czasów i przestrzeni wykazuje, że jest w człowieku ogólne i powszechne ciążenie do Boga, wrodzona dążność, która na kształt wewnętrznej dźwigni rozpręża ludzkie władze ku Bogu, że więc istnieje podstawowe i bardzo głębokie doświadczenie religijne, i to doświadczenie nie czysto subiektywne, lecz przedmiotowe i bardzo silnie osadzone w naturze ludzkiej. Cóż ono oznacza? Że Boga doświadczamy bezpośrednio i w tym doświadczeniu zdobywamy intuicyjną, pozarozumową pewność Jego istnienia? Nie takie jest znaczenie tego faktu. "*Appetitus naturalis*", o którym mówią filozofowie katolicy, jest tylko wrodzoną, naturalną zdolnością, dzięki której człowiek bez zawiłych badań filozoficznych i bez pomocy nadprzyrodzonego objawienia spontanicznie i sposobem rozumowania bardzo uproszczonym, i z łatwością również wznosi się swym umysłem ze stworzeń ku afirmacji Boga. Sam fakt psychologiczny tego doświadczenia, bez oparcia się rozumu o metafizyczne zasady racji wystarczającej, przyczynowości i celowości nie wystarczy do tego, aby osiąść przedmiotową pewność istnienia Boga. Sam przez się bowiem nie jest jeszcze aktualnym poznaniem, lecz tylko dyspozycją poznania.

W daleko większym stopniu rzecz się ma podobnie z psychologicznymi faktami doświadczeń innych, pochodnych, zarówno tych, które się objawiają w

wyższych aspiracjach rozumu i serca ludzkiego, jak i autentycznych doświadczeń religijnych, zwłaszcza mistycznych. Fakty te stanowiąc będą niejako "materiał operacyjny", punkt wyjścia dla drogi, którą przebiegnie intelekt, aby przez analizę "materiału" i w świetle wymienionych zasad metafizycznych otrzymać w wyniku afirmację Boga, afirmację zatem, która swą siłą dowodową czerpie nie z subiektywnych przeżyć duszy, jako takich, lecz z obiektywnych i metafizycznych wartości, jakie zdoła w nich odkryć ludzki umysł.

Ale tutaj katolik z naciskiem podkreśli, że znajdujemy się w tej chwili na terenie wiedzy, filozofii, a zatem zaledwie w przedsionku wiary, nie zaś w obrębie właściwej, nadprzyrodzonej wiary. Poznanie wiary różni się bardzo od jakiegokolwiek poznania innego: i nie tylko tym, że wiara zna Boga lepiej, głębiej, pełniej i w szerszym zakresie, lecz również i przede wszystkim różni się swym motywem formalnym, swą racją wewnętrzną i istotną, tym że poznaje Boga i rzeczy Boże za pośrednictwem Jego własnego świadectwa. Ta sama więc różnica istnieje między wiarą i doświadczeniem: bądź tym, które jest wstępem do wiary, bądź tym, które z wiary wynika. Doświadczenie, jeśli jest czysto naturalne, poza przedmiotem, domniemanym czy rzeczywistym, nie posiada z wiarą nic wspólnego; jeśli zaś jest nadprzyrodzone, to albo przy pomocy łaski Bożej ma na celu przywieść duszę do wiary, albo już z posiadanej wiary wykwita jako owoc współdziałania człowieka z darami Ducha Świętego. W żadnym wypadku wiara w swej istocie i w swej treści wewnętrznej nie jest doświadczeniem, i przeciwnie doświadczenie nie jest wiarą.

Utożsamienie wiary z doświadczeniem religijnym w modernizmie i protestantyzmie jest wynikiem, jak widzieliśmy, założeń agnostycznych. Nie tutaj jest miejsce wykazywać błędy tego stanowiska i dowodzić, że poza intuicją doświadczenia istnieją jeszcze inne rodzaje poznania: poznanie przez "świadectwo" (wiara historyczna czy inna) oraz poznanie rozumowe, teoretyczne, konceptualne (47). Tam, gdzie przesady filozoficzne nie zasnuły jeszcze jasnego spojrzenia na rzeczywistość, zasada oczywistości pełni nadal i bezpiecznie swe kryteriologiczne zadanie. Gdzie natomiast podaje się w wątpliwość wartość poznania intelektualnego, aby mu przeciwstawić "mocny grunt" intuicji doświadczałnej, choćby i w najlepszych zamiarach postawienia tamy zalewowi sceptycyzmu, tam sceptycyzm nie traci żadnej ze swych pozycji; raczej przeciwnie. Kto bowiem nie dowierza innym rodzajom poznania, winien właściwie zwątpić również w wartość poznawczą intuicji doświadczałnej. Nie widać doprawdy, gdzie na tej pochylni zatrzymać się można. "Być może - powie tutaj sceptyk - że równie dobrze w

doświadczeniu jak i gdzie indziej nasze spostrzeżenia nie odpowiadają rzeczywistości przedmiotowej, że zatem i doświadczenie nie «chwytą» bytu". Stanowisko logiczne, choć burzące wszelką ludzką wiedzę (48). Modernizm i protestantyzm liberalny nie posunęły się aż tak daleko. Ale "ratując" wiarę przed sceptycznym zwątpieniem przez utożsamienie jej z doświadczeniem, pozbawiły ją wszelkiego specyficznie chrześcijańskiego znaczenia.

Różnica między wiarą a doświadczeniem nie polega na charakterze wybitnie osobistym poznania doświadczalnego. Wszelka wiedza i wszelkie poznanie, ponieważ jest czynnością poznającego podmiotu, psychologicznie jest jego osobistą własnością, bez względu na to, w jaki sposób akt poznawczy doszedł do skutku. Lecz doświadczenie jest poznaniem osobistym z tytułu zgoła szczególnego. Poznający nawiązuje tutaj z przedmiotem kontakt bezpośredni, odczuwa niejako namacalnie jego obecność, styka się z jego rzeczywistością; może więc powiedzieć: "Kontaktuję się ja osobiście i nikt inny; nawiązuję łączność z przedmiotem bez żadnego pośrednictwa; widzę, odczuwam, dotykam właśnie ja". Poznanie wiary jest całkowicie odmienne. Nie ja osobiście widzę prawdę jako obecną tuż przede mną lub we mnie; nie przenikam wewnątrz jej treści, lecz ktoś inny, kto widział i doświadczył, podaje mi sam osobiście czy przez kogo innego wynik swego poznania i czyni to w formie mowy, świadectwa, zdań, które ja za prawdziwe uznaję. Przedmiot wiary, choć przenika do umysłu, przybywa tam z zewnątrz i nie przez widzenie, lecz "*ex auditu* - przez słyszenie" po nici przewodniej cudzego słowa.

Tajemnice wiary przyjmuję i uznaję wprawdzie ja, więc z tego tytułu stają się moje i są we mnie, ale nic przez to nie tracą one na swej tajemniczości; posiadam je przecież tylko w postaci zdań i sądów, których wewnętrzna treść przekracza zasięg mego rozumienia. Wprawdzie pojęcia, w które wciela się niejako Boże słowo, pochodzą nie z zewnątrz, lecz z mego osobistego doświadczenia, ale też nie pojęcia same w sobie i oderwane jedne od drugich zawierają prawdę; prawdę wyraża dopiero ich połączenie w syntezie sądów twierdzących, lub przeczących. Otóż sądy wiary sformułował Bóg. Z elementów pojęć i słów ludzkich stworzył syntezę logiczną i poznawczą, w które zamknął myśl swoją własną, część swą prawdy. Ale choć Bóg przemawia do ludzi językiem ludzkim, - człowiek nie przenika osobiście podanej prawdy. Nie widzi, lecz uznaje, nie doświadcza, lecz wierzy. Przedmiotu swej wiary nie wysnuwa - jak moderniści - od wewnątrz, z własnych przeżyć i doświadczeń, lecz otrzymuje gotowy od Boga za pośrednictwem Kościoła.

Objawienie nie dokonuje się *hic et nunc* we mnie. Dokonało się kiedyś poza mną, jako fakt historyczny, zakończyło się wraz ze śmiercią ostatniego z Apostołów i zostało złożone w świadomości Kościoła, który mi je obecnie podaje w imię Boga. Prawdziwe objawienie nie mogło przyjść inaczej jak właśnie z zewnątrz. Jest bowiem darem Boga i darem nadprzyrodzonym, tzn. rzeczywistością, która z samej definicji przekracza siły i wymagania naszej natury. Jakżeż więc mogło stać się tejże natury koniecznym rozkwitem i własnym jej głosem? Kto takie "objawienie" przyjmuje, musi logicznie zrezygnować z chrześcijaństwa.

Ale oto różnica między wiarą a doświadczeniem daleko głębsza jeszcze. Słowo Boże wierzący uznaje za prawdę wyłącznie tylko dla Boga. Nawet nie w imię Kościoła. Kościół, którego boskie posłannictwo i nieomylną powagę w rzeczach wiary i obyczajów zna skądinąd: na drodze poznania filozoficzno-historycznego, Kościół zapewnia go nieomylnie, że ta lub inna prawda jest rzeczywiście przez Boga objawiona. Fakt więc, że jakaś prawda należy do skarbcza objawienia przyjmuje wierzący dla powagi obdarzonego nieomylnością Kościoła. Istnieje zresztą szereg prawd, których fakt objawienia może każdy z łatwością poznać nawet bez wyraźnego orzeczenia Kościoła. Wystarczy w tym celu zapoznać się z treścią Pisma Świętego i Tradycji, źródeł objawienia. Z chwilą jednak, kiedy w jakiś bezpieczny sposób osiąga człowiek moralną pewność faktu objawienia, już nie dla powagi Kościoła ani dla żadnej innej powagi stworzonej uznaje za prawdę przedmiot objawienia, lecz jedynie i wyłącznie dla najwyższej powagi objawiającego Boga. Powaga Boga, Bóg-świadek nieomylny, to istotna, formalna i jedyna racja wewnętrzna przyświadczenia wiary. Jest to również ostateczny powód, dla którego nasze poznanie wiary jest zewnętrzne. Zewnętrzne, bo oparte na kompetencji i prawdomówności Boga-Świadka. O jakimkolwiek doświadczeniu tej rzeczywistości, którą tak poznaje przez pośrednictwo słowa Bożego, ani mowy nawet być nie może. "Doświadczyć" prawdy i "przyjąć prawdę na cudze słowo", to pojęcia wzajemnie się wykluczające. Po przyjęciu objawienia przez wiarę, uznana prawda wydawać będzie swe owoce i skutków jej wierzący doświadczać będzie, ale samo przyświadczenie wiary przeciwstawiać się będzie doświadczeniu zawsze i zasadniczo. Dlatego prawdziwie wierzący chrześcijanin nie w doświadczeniu umieszcza formalny motyw swej wiary. Jej prawdę uznaje nie dla świateł, które przez nią otrzymuje, ani dla ukojeń, jakie w niej znajduje, ani dla żadnych innych przeżyć lub doświadczeń, lecz nieodmiennie dla tej jednej racji, że Bóg tak objawił.

W empiryzmie modernistycznym i liberalnym rzecz ma się przeciwnie. Skoro

wiara jest doświadczeniem, jej racją wewnętrzną i motywem formalnym i w ogóle najwyższą instancją religijną może być tylko osobista i bezpośrednia oczywistość. Duch ludzki zwrócony ku sobie, dobywający z siebie swego Boga, swe objawienie, swą doktrynę, kogo jeśli nie siebie i co, jeśli nie swe osobiste przeżycie ustanowi arbitrem swej wiary? Tak zaciera się i znika granica między porządkiem naturalnym i nadprzyrodzonym, a nawet, logicznie, między Bogiem a człowiekiem. Ośrodkiem tej dziwnej wiary, którą nazwano "religią ducha" staje się właściwie człowiek. I czy można wówczas mówić jeszcze o religii? Nie można - odpowiada bł. Pius X, kiedy w encyklice *Pascendi* tak pisze o modernistach: "Posunęli się tak daleko, że zniszczyli nie tylko religię katolicką, lecz wszelką w ogóle religię". I dodaje Ojciec Święty: "Ale fantazjowanie na temat zmysłu religijnego nie obali zdrowego zmysłu ogólnego... Olbrzymia bowiem większość ludzi utrzymuje stale i utrzymywać będzie zawsze, że samym tylko uczuciem i doświadczeniem, bez przewodnictwa światła umysłu, Boga osiągnąć się nie da" (49). Fundamentalny ten błąd filozoficzny zamknął dla wielu właściwe wniknięcie w ducha chrześcijańskiej i katolickiej wiary i niezrozumiałym uczynił to tak bardzo proste dla wierzącego rozumienie, że wierzyć "znaczy od naturalnego przekonania (o Bogu) wznosić się do nadprzyrodzonego, moralnego czynu, do pokornego i bezwarunkowego oddania się prawdzie, która choć niewidzialna i niepojęta, a przecież rozkazująca i władczą, z wysokości nieba w to ludzkie zstępuje życie, prawdzie, której nie dość uchodzić za poetyczne tylko rozpromienienie rzeczywistości ani za słodycz dla uczucia, lecz która raczej chce być jaśniejącą pochodnią dla myśli, zacznem nowego życia, fundamentem wszystkich dążeń i wszystkich nadziei" (50).

Ks. Jan Rosiak T. J.

~~~~~

Artykuł z czasopisma: "Przegląd Powszechny", Rok LXVIII. Tom 232. Lipiec - grudzień 1951. Warszawa. WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW, ss. 23-57.

Przypisy:

(1) Iz 38, 17: "Oto w pokoju gorzkość moja największa".

(2) Słowo "modernizm" samo przez się nie wyraża jeszcze żadnego stosunku do religii, lecz oznacza jedynie szczególne upodobanie do tego, co nowe i nowoczesne w całokształcie ludzkiej kultury. Dopiero na przełomie wieku obecnego, dzięki szczególnym okolicznościom, pojęcie i miano "modernizmu" otrzymało całkiem określone znaczenie religijne i teologiczne, to mianowicie znaczenie, które w nim dostrzegł i odsłonił bł. Pius X w encyklice *Pascendi*. Jest rzeczą zrozumiałą, że nie wszystkie wymienione w tym dokumencie błędy oraz ich konsekwencje znajdują się w postaci zwartego jakiegoś systemu w pismach wszystkich modernistów. Niemniej

jednak ich poglądy, opinie i tezy, ujęte w pewną całość, tworzą ostatecznie ten system, który odtwarza i opisuje Ojciec Święty. – Głównymi przedstawicielami ruchu modernistycznego byli A. Loisy we Francji, G. Tyrrell w Anglii, E. Buonaiuti, D. Battaini, R. Murri we Włoszech. W Niemczech sprzyjali modernizmowi H. Koch i J. Schnitzer...

(3) Por. encykl. *Pascendi dominici gregis* w wydaniu A. Vermeerscha S. J.: *De modernismo tractatus et notae canonicae cum actis S. Sedis*, Brugis, 1910, str. 9-10.

(4) Pojęcie "immanencji" wiąże się ściśle z przeciwstawnym sobie pojęciem "transcendencji". Jest "transcendentne", co przekracza dany jakiś zakres rzeczywistości; jest "immanentne", co w zakresie tym pozostaje i w nim znajduje pełne swe istnienie i wyjaśnienie. Zakres rzeczywistości, w stosunku do którego coś jest immanentne lub transcendentne, może być różny i oznacza albo cały świat, albo dziedzinę wszelkiego możliwego doświadczenia, albo tylko życie duchowe człowieka, jego świadomość. Immanentyzmem jest np. teoria Kanta, że wszystkie nasze pojęcia posiadają wartość jedynie w zakresie możliwego doświadczenia, a więc poza tym zakresem są bezprzedmiotowe. – W wieku 19 doktryna immanencji została znacznie rozszerzona w pozytywizmie i agnostycyzmie. – Immanentyzmem religijno-filozoficznym jest teoria Schleiermachera, zakładająca, że religia nie jest skierowaniem władz ludzkich do Boga jako Stwórcy i Celu ostatecznego, lecz przeżywaniem Boga jako tajemniczej rzeczywistości objawiającej się w najtajniejszych głębinach uczucia ludzkiego. W znaczeniu zbliżonym do tej koncepcji pojmuje immanencję również i modernizm. W encyklice *Pascendi* czytamy: "Trudno jest powiedzieć, co właściwie rozumieją moderniści przez immanencję; nie wszyscy bowiem zgodni są w swych poglądach. Dla jednych polega ona na tym, że Bóg, działając, bardziej jest w człowieku, niż człowiek sam w sobie. Zdanie to, należycie zrozumiane, nie zasługuje oczywiście na naganą. Inni widzą immanencję w tym, że działanie Boga jako przyczyny pierwszej stanowi jedno z działaniem człowieka, jako przyczyny drugiej. To twierdzenie przeczy istnieniu porządku nadprzyrodzonego. Inni wreszcie tak rzecz wyjaśniają, że budzi się podejrzenie o panteizm, co zresztą bardziej przystaje do pozostałych ich doktryn" (dz. cyt., str. 12). I słusznie, bo jeśli wszelkie poznanie Boga jest tylko doświadczeniem, bezpośrednią intuicją Boga we własnej świadomości lub raczej w podświadomości, samorzutnie nasuwa się pokusa, by tajemnicze głębiny psychiki ludzkiej utożsamić z Bogiem. A to już będzie panteizm.

(5) *Pascendi*, l. c., str. 4-5.

(6) *Pascendi*, l. c., str. 8.

(7) *Pascendi*, l. c., str. 6-7.

(8) Tamże, str. 16-17, 20.

(9) Tamże, str. 2.

(10) Por. J. Lebreton S. J.: *L'Encyclique et la théologie moderniste*, "Études", r. 1907, t. 113, str. 498-499. – S. Harent S. J.: *Expérience et Foi*, "Études", r. 1907, t. 113, str. 241.

(11) *W v. Loewenich, *Was heisst Offenbarung?*, 1938, str. 12-13.

Uwaga! Gwiazdka przy nazwisku lub tytule oznacza dzieła akatolickie, nieomal wyłącznie protestanckie.

(12) *R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 1927, t. 3, str. 570.

(13) *H. Monnier w odpowiedzi na ankietę "*Ce que je sais de Dieu*", "Les Cahiers contemporains",

1926, str. 133, 131, 137.

(14) *J. Müller cyt. wg B. Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, 1940, t. 1, str. 106.

(15) *H. Stephan, *Glaubenslehre*, 1921, str. 49. – Protestanci ortodoksyjni nie różnią się od katolików w pojmowaniu objawienia pierwotnego i bezpośredniego, jakie było udziałem Proroków i Apostołów. Przez objawienie więc rozumieją mowę Boga do ludzi, w której Bóg w sposób nadprzyrodzony, odsłania ludziom część swą wiedzy. Odrzucają jednakowoż objawienie pośrednie, czyli przekazywanie objawienia pierwotnego przez Kościół, jako instytucję boską, nieomylnie gwarantującą i fakt objawienia i jego treść. Dla nich głoszenie słowa Bożego przez Kościół, instytucję czysto ludzką, lub czytanie Pisma świętego jest tylko warunkiem i okazją bezpośredniego działania Bożego w każdej poszczególnej duszy. Sam Bóg przez wewnętrzne każdego doświadczenie ma świadczyć i o fakcie objawienia poszczególnych dogmatów i w ogóle o natchnieniu Pisma świętego. – *J. Köstlin, *Dogmatik*, "Realencyklopädie für protestantische Theologie", t. 5, str. 742. – Historia świadkiem, jak szeroka otwiera się tutaj droga dla rozlicznych złudzeń a w konsekwencji dla nieograniczonego rozpadu protestantyzmu na szereg wierzeń i sekt.

(16) *Edgar Sheffield Brightman, *A Philosophy of Religion*, str. 230. – *Thomas Hywel Hughes, *Psychology and Religious Truth*, 1942, str. 17.

(17) *Karl Sapper, *Der Werdegang des Protestantismus in vier Jahrhunderten*, 1917, str. 29. – *Henri Delacroix, *La Religion et la Foi*, 1922, str. 209.

(18) *Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, 1893, str. 362.

(19) *A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, str. 273; cyt. wg A. Valensin S. J., *Immanence*, "Dictionnaire apologétique de la foi catholique", t. 2, kol. 571.

(20) *Fr. W. Schmidt, *Glaube: V. Dogmatisch*. – "Religion in Geschichte und Gegenwart", t. 2, kol. 1214.

(21) *O. Pfleiderer, *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant*, 1891, str. 252, 494. – *H. Delacroix, dz. cyt., str. 210.

(22) "De doctrina judicare pertinet ad omnes et singulos christianos et ita pertinet, ut anathema sit, qui hoc ius uno pilo laeserit. – Wydawać sąd o nauce należy do wszystkich i poszczególnych chrześcijan, i należy tak bardzo, że przeklęty, kto prawo to o włos naruszy". – *D. Martin Luthers *Werke*, Weimar, t. 10b, str. 217. Podobnie t. 10c, str. 359; t. 2, str. 404; t. 40a, str. 458; t. 11, str. 409.

(23) J. Rivière, *Protestantisme*, "Dictionnaire pratique des connaissances religieuses", t. 5, kol. 870.

(24) G. Wunderle, *Einführung in die moderne Religionspsychologie*, 1922, str. 32-33. – H. Pinard de la Boullaye S. J., *L'Étude comparée des religions*, 1929, t. 1, str. 533.

(25) *D. L. Ihmels, *Die christliche Wahrheitsgewissheit*, 1914, str. 194, 81.

(26) *D. L. Ihmels, dz. cyt., str. 39.

(27) *D. Martin Luthers *Werke*, Weimar, *Tischreden*, t. 3, str. 104, n. 2938a.

(28) *D. Martin Luthers *Werke*, t. 40b, str. 30. – Podobnie: t. 1, str. 148, 354, 360; t. 18, str. 634; t. 18, str. 719.

(29) Tamże, t. 7, str. 145.

(30) *Franz Hermann Reinhold von Frank, *Geschichte und Kritik der neueren Theologie*, 1908, str. 25.

(31) *Emil Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, 1927, str. 17. – *J. Ph. Köhler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 1917, str. 527, 529, 551. – *K. Sapper, dz. cyt., str. 150-180.

(32) *H. Hoffmann, *Neuzeit!* – "Die Religion in Geschichte und Gegenwart", t. 4, kol. 526. – *Ferdinand Kattenbusch, *Die deutsche evangelische Theologie*, 1934, str. 14. – *Hans Preuss, *Von Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit*, 1940, str. 249. – *J. Ph. Köhler, dz. cyt., str. 506-507, 551, 558, 565.

(33) *O. Pfleiderer, dz. cyt., str. 79-80.

(34) *D. L. Ihmels, dz. cyt., str. 81.

(35) H. Pinard, *Dogme*, "Dictionnaire apologétique de la foi catholique", t. 1, kol. 1847. – *W. B. Selbie, *Subiectivism and Subjectivity*, "Encyclopaedia of Religion and Ethics", Hastings, t. 11, kol. 909. – *Fr. Traub, *Erfahrungstheologie*, "Die Religion in Geschichte und Gegenwart", t. 2, str. 230. – "Przegląd Powszechny", *Religia uczucia*, grudzień, r. 1950; *Wiara i uczucie w katolicyzmie*, styczeń 1951.

(36) *Horst Stephan, *Glaubenslehre*, 1921, str. 21. – *Fr. Traub, dz. cyt., str. 230. – *F. Kattenbusch, dz. cyt., str. 72. – *O. Pfleiderer, dz. cyt., str. 183. – M. Gierens S. J., *Die dialektische Theologie in katholischer Sicht*, "Stimmen der Zeit", r. 1930, t. 118, str. 196.

(37) *A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 1888, t. 3, str. np. 367, 443-444.

(38) *Chr. E. Luthardt, *Kompendium der Dogmatik*, 1933, str. 50. – *Th. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhundert*, 1911, str. 444-445. – *R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 1920, str. 19. – *A. E. Garvie, *Ritschlianism*, "Encyclopaedia of Religion and Ethics", Hastings, t. X, kol. 812-816. – J. Pohle, *Ritschlianism*, "The Catholic Encyclopedia", t. 13.

(39) *E. Brunner przyjmuje ogólne religijne i filozoficzne poznanie Boga; mniema jednak, że Bóg żywy i osobowy nie może być poznany inaczej jak tylko "w osobistym spotkaniu, przez osobiste słowo" (**Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, 1927, str. 5-6).

(40) P. Ortegat S. J., *Philosophie de la religion*, 1948, t. 2, str. 654-657. – *Atkinson Lee, *Groundwork of the Philosophy of Religion*, 1942, str. 192. – *E. Sh. Brightman, dz. cyt., str. 232. – G. Weigel S. J., *Protestant Theological Positions Today*, "Theological Studies", December, 1950, str. 557-562. – M. Gierens S. J., *Die dialektische Theologie in katholischer Sicht*, "Stimmen der Zeit", 1930, t. 118.

(41) *D. C. Macintosh, *The Problem of Religious Knowledge*, 1940, str. 96, 227-228. – *R. Eisler, dz. cyt., t. I, str. 257-265. – M. C. D'Arcy S. J., *The Nature of Belief*, 1945, str. 170.

(42) M. C. D'Arcy S. J., dz. cyt., str. 170-171. – H. Pinard, *Expérience religieuse*, "Dictionnaire apologétique de la foi catholique", t. 1, kol. 1846.

(43) H. Pinard, *Dogme*, tamże, kol. 1136-1137; *Expérience religieuse*, dz. cyt., kol. 1857.

(44) H. Pinard, *Expérience religieuse*, "Dictionnaire apologétique de la foi catholique", t. 1, kol. 1857; *Expérience religieuse*, "Dictionnaire de Théologie catholique", t. 5, kol. 1840-1841.

(45) J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, 1931, str. 307.

(46) H. Pinard, *Dogme*, "Dictionnaire apologétique de la foi catholique", t. 1, kol. 1136, 1137. – Wypada powiedzieć ogólnie, że tam gdzie chodzi o wykazanie faktu objawienia, komunikacji jakiejś prawdy czy zespołu prawd przez Boga, konieczne są znaki rozpoznawcze i sprawdziany pewne, którymi sam Bóg uwierzytelnia autentyczność swej nadprzyrodzonej ingerencji. Inaczej ludzkość byłaby narażona na uznawanie za autentyczne słowo Boże tego, co słowem Bożym nie jest. Jeśli charakter nadprzyrodzony działania Bożego w poszczególnych duszach zachowuje z reguły swe *incognito*, to objawienie publiczne, wymagające od ludzkości aktu wiary boskiej, nie mogło pozostać anonimowe. Aby przyjąć przez wiarę objawienie Boże, człowiek musi widzieć pieczęć Bożą na słowie, które jest podawane jako Boże. Tą pieczęcią Bożą i "podpisem" uwierzytelniającym objawienie, są w pierwszym rzędzie cuda, a więc znaki podlegające zewnętrznemu doświadczeniu, których autorem może być bezpośrednio czy pośrednio jedynie tylko Bóg. Wszelkie inne kryteria, jeśli posiadają jakąś wartość dowodową, sprowadzają się w ostatecznej analizie do tych właśnie nadzwyczajnych znaków Bożej mocy. Kto cuda odrzuca, aby szukać sprawdzianów gdzie indziej, szczególnie w doświadczeniach wewnętrznych ("świadeństwo Ducha Świętego", pociechy, słodycze, smaki, wzruszenia, oświecenia...) już z góry odcina możliwość niewątpliwego rozróżnienia między objawieniem autentycznym i opartą na nim autentyczną boską religią, a objawieniem iluzorycznym. Sprawdziany natury wewnętrznej pewności normalnie nie dają tak ze względu na swój charakter czysto subiektywny, jak i ze względu na to, że nadprzyrodzoność jako taka nie podlega normalnie doświadczeniu. Co najwyżej mogą niekiedy stać się argumentem prawdopodobieństwa, wystarczającym do wzbudzenia nie pewności, lecz tylko opinii. Ich wartość pozytywna zamyka się normalnie w ich roli przygotowawczej lub potwierdzającej pewność już posiadaną.

(47) Dość przypomnieć, że poznanie konceptualne, wychodząc z danych doświadczenia, wznosi się jednak wyżej i ujmuje rzeczywistość szerszej: wszelką doświadczalną intuicję pierwotną ujmuje w pojęcia abstrakcyjne, ogólne, powszechne; wyraża sądy o stosunkach zachodzących między danymi doświadczenia a pojęciami; przy okazji doświadczenia uświadamia sobie istnienie zasad powszechnych i koniecznych, które przekraczają granice doświadczenia, a z których przecież rozum wysnuwa szereg wniosków o niewątpliwiej wartości przedmiotowej. I wreszcie prawa formułowane przez nauki ścisłe otrzymuje się na drodze indukcji. Otóż indukcja jest właśnie abstrakcyjną działalnością umysłu, ponieważ jest przejściem ze zjawisk poszczególnych do sformułowań powszechnych. To zaś nie da się rozumnie wyjaśnić bez uznania prawdy koniecznej i zasady nie mającej swego wytłumaczenia w empirii poszczególnych faktów doświadczalnych. (S. Harent, *Expérience et Foi*, "Études", r. 1907, t. 113, str. 224).

(48) S. Harent, dz. cyt., str. 225.

(49) Encyklika *Pascendi*, l. c., str. 25, 26.

(50) J. Mausbach, *Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung*, 1908, str. 27.

(a) 29 maja 1954 r., Papież Pius XII dokonał uroczystej kanonizacji Piusa X. (Przyp. red. *Ultramontes*).



Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska

Ks. DR MACIEJ SIENIATYCKI

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE

~~~~~

Kant wywiera po dziś dzień przemożny wpływ na nowoczesne kierunki filozoficzne, nie tyle szczegółami swego systemu, ile przewodnimi jego ideami. Od szczegółów odstąpiono, ale myśli przewodnie systemu Kanta stanowią i dziś punkt wyjścia dla filozofii. Niewielu pewnie dziś zechce przysięgać na kategorie Kanta, ale większość filozofów wychodzi z kantowskiego założenia, że umysł ludzki nie jest zdolny poznać metafizycznej strony rzeczy – *das Ding an sich* – czyli co na jedno wyjdzie, że metafizyki nie można na serio uznawać za prawdziwą umiejętność. Zwłaszcza gdy idzie o Boga, o duszę nieśmiertelną, to bezowocny trud zabierać się do tych kwestyj, gdyż one leżą całkowicie poza sferą ludzkiego poznania.

Nie inaczej jak z metafizyką Kanta ma się rzecz i z jego etyką. Znowu niewielu godzi się na kantowskie postulaty praktycznego rozumu, niewielu na uzasadnienia systemu, ale niemal wszystkie poza katolickimi systemy etyczne – a jest ich legion – stoją na stanowisku kantowskim emancypacji etyki od Boga, wszystkie czerpią siłę obowiązującą dla swych etycznych postulatów nie z Boga ale z człowieka, z kategorycznego imperatywu rozumu ludzkiego, we wszystkich ostatecznym celem etycznego działania nie jest Bóg ale człowiek.

Kant spodziewał się swą etyką na nowo przywrócić religii podwaliny jak: istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, wolność woli, które był zburzył w metafizyce. Usiłowania były chwalebne, niestety prawa logiki okazały się silniejszymi od dobrej woli Kanta. Co w "krytyce czystego rozumu" uznało się za nieprawdziwe, lub leżące poza sferą ludzkiego poznania, to nie mogło w "krytyce praktycznego rozumu" stać się znowu prawdziwym i być przystępnym dla rozumu

ludzkiego. Wszak ten sam rozum, który okazał się tak nieudolnym w rozwiązywaniu metafizycznych problemów, ten sam jest czynnym i w etyce: tu i tam posługuje się tymi samymi prawami logiki, jakżeby mógł do wprost przeciwnych dochodzić konkluzyj? Chyba przez niekonsekwencje. Te niekonsekwencje etyki Kanta stały się widocznymi dla jego następców i dlatego, kiedy Kant cieniuchną jak pajęczyna nitką wiązał jeszcze swą etykę z Bogiem, następcy tę nitkę przecięli i etykę od Boga oderwali. Dla całego ruchu etyki bez Boga, Kant, mimo woli ale faktycznie, stał się patronem i ojcem duchowym. Nie trzeba szeroko się rozwodzić, ile złego przyniosła etyka Kanta religii, której chciała się stać podporą. Podkopała same zasady wszelkiej etyki; etykę, której celem ostatecznym zawsze było dotąd niebo i Bóg, zaprzęła do wyłącznej służby celom ziemskim, doczesnym, postawiła na miejscu Boga człowieka, z etyki wieczności uczyniła etykę doczesności. Dla tych brzemiennej następców etyki Kanta, po dziś dzień aktualnych, nie od rzeczy może będzie poznać główne zasady tej etyki i zestawić je z odpowiednimi zasadami etyki chrześcijańskiej.

\* \* \*

W każdym systemie etycznym szukamy odpowiedzi na trzy pytania: co w danym systemie jest normą odróżniającą czyn moralnie dobry od złego, od kogo prawo moralne ma moc obowiązującą i wreszcie czy system posiada sankcję praw moralnych i jaką? Przypatrzmy się, jakie odpowiedzi daje etyka Kanta na te trzy pytania.

### **1. Norma moralności w etyce Kanta.**

Za normę etycznego postępowania przyjmuje Kant sądy praktycznego rozumu, powszechnie za etyczne uznane. Dlatego zastrzega się stanowczo przeciw posądzeniu, jakoby w swej etyce nowe jakieś zasady stwarzał. "Któż śmiałyby, mówi, choćby tylko jedną nową zasadę moralności wprowadzać, jako wynalezioną po raz pierwszy przez siebie? tak jakby przed nim świat nie wiedział, co to jest obowiązek, albo był na tym punkcie w błędzie" (1). Skąd się biorą te zasady? Rozum ludzki je tworzy. Wysnuwa je sam ze siebie jak pajak swą nitkę. Wszystko, co leży poza nami jest zmienne, względnie tylko dobre, gdy tymczasem zasady moralne są niezienne, mają bezwzględną wartość moralną. Nie mogą tedy być wzięte – tak utrzymuje Kant – ze świata nas otaczającego, ale są nam z naturą dane, są sądami syntetycznymi *a priori*. W umyśle muszą być kategorie etyczne na wzór kategorii metafizycznych, które pozwalają człowiekowi intuicyjnie, z koniecznością, choć na ślepo, uznać pewne czynności za dobre, inne za złe.

Nie będziemy zastanawiali się nad owymi sądami syntetycznymi *a priori* w etyce – rzeczą filozofii rozprawić się z nimi – nam wystarczy tutaj tylko stwierdzić, że według Kanta rozum ludzki jest ostatecznym i jedynym twórcą praw moralnych. Nie normy moralności stanowią oryginalność etyki Kanta ani tu tkwi jej błędność. Nie zatrzymując się przeto dłużej nad tym punktem przechodzimy do dalszego pytania, mianowicie, co w etyce Kanta daje prawom moralnym moc obowiązującą?

## 2. Obowiązek w etyce Kanta.

Nie dość w systemie etycznym znaleźć normy etycznego postępowania, trzeba jeszcze wyjaśnić, skąd one czerpią moc obowiązującą. Bo, że taką moc posiadają prawa moralne, nie ulega wątpliwości. Nikt może tak entuzjastycznie i dobitnie, jak właśnie Kant, nie podkreśla obowiązku, jaki na nas nakładają prawa moralne. "Obowiązku! wzniosłe i wielkie imię, który nie zawierasz w sobie nic dla nas ponętnego i schlebiającego nam, ale żądasz bezwzględnej uległości dla siebie... wobec którego milkną wszelkie popędy, choć może skrycie ci się opierają, jaki jest twój początek, gdzie się znajduje źródło twego szlachetnego pochodzenia, który wszelkie paktowanie z namiętnością dumnie odtrącasz..." (2). Kant ze wszech miar godzien jest pochwały, że tak uwydatnia moc obowiązującą prawa moralnego. Ale skąd prawo moralne czerpie tę moc?

Zdaniem Kanta tę moc mu daje znowu rozum, zwany w tym wypadku praktycznym, iż do życia praktycznego się odnosi. Rozum rozkazuje apodyktycznie człowiekowi: musisz ten czyn wykonać, tamtego zaniechać – innymi słowy: rozum nakłada człowiekowi obowiązek moralny. Rozkaz ten to ów sławny kantowski "kategoryczny imperatyw". Według etyki Kanta sam sobie człowiek nakłada obowiązek tak jak sam prawo tworzy; sam jest prawodawcą i sam swoim podwładnym. Na tym polega kantowska zasada "autonomii moralnej". Tylko te czyny, zdaniem Kanta, są moralne, które są wykonane na rozkaz własnego prawa, stąd autonomicznym zwanego, pod wpływem kategorycznego imperatywu własnego rozumu. Prawo nie ode mnie pochodzące jest "heteronomią" tj. prawem wydanym przez obcą mi osobę, czy nią będzie Bóg czy człowiek – wszystko jedno. Kto jest posłuszny tego rodzaju prawu, spełnia wprawdzie uczynek legalny, ale nie jest to jeszcze uczynek moralny. Autonomia jest osią systemu Kanta.

Lecz nie dość tego. By uczynek był etycznym, nie dość, by był autonomicznym, trzeba jeszcze, by był spełniony nie z innego motywu jak tylko z poczucia obowiązku. Dobro winno się spełniać jedynie z obowiązku, z szacunku dla

rozkazu prawa. Wszelki inny motyw, jak miłość Boga, miłość rodziców, bliźnich w ogóle, odbiera uczynkowi wartość moralną. O miłości bliźniego tak się wyraża Kant: "Pięknie to z miłości do ludzi i z życzliwości dla nich dobrze im czynić, albo być sprawiedliwym dla zachowania porządku, ale to jeszcze nie jest prawdziwą moralną zasadą" (3).

Dwa tedy zasadnicze punkty zauważyliśmy dotąd w etyce Kanta: źródłem prawa moralnego to kategoryczny imperatyw praktycznego rozumu czyli autonomia, motywem zaś to poczucie obowiązku. Przypatrzmy się bliżej obydwom zasadom.

### **a) Autonomia w etyce Kanta.**

Autonomia moralna w etyce Kanta polega, jak już wyżej zaznaczyliśmy, na tym, że człowiek jest sam sobie prawodawcą tj. sam sobie tworzy normy moralności, sam też sobie nakłada obowiązek spełnienia prawa.

Od czasu Kanta stało się w kołach uczonych modnym twierdzenie, że w etyce tylko autonomia ma wartość, heteronomia żadnej wartości nie posiada. Hartmann nazywa spełnianie cudzej woli objawionej w formie rozkazu tylko "zewnątrznym, mechanicznym działaniem, którego rezultatem może być najwyżej zewnętrzna, mechaniczna legalność, ale nie wewnętrzna moralność" (4). Gdzieindziej dość trywialnie powiada, że chcieć przez spełnienie cudzej woli wykonać uczynek moralny "jest równie niemożliwym, jak chcieć utyc przez to, że drugi się nasyca" (5). Herrmann nazywa katolicką moralną "nauką legalności". Prawo moralne u katolików "nie jest, zdaniem H., wyrazem ich wewnętrznego usposobienia. Katolik uważa prawo moralne za więzy mu narzucone, które dźwiga, bo musi, ale chętnie by się ich pozbył" (6). A przecież człowiek działa etycznie tylko wtedy "gdy temu jest posłuszny - słowa Herrmanna - co sam uzna za koniecznie potrzebne". Prawo Boże, aby nas obowiązywało musi wprzód przez nas za słuszne być uznane. "Człowiek działa tylko wtedy moralnie, gdy temu tylko jest posłuszny, co sam uzna jako uprawnione" (7). A więc najwyżej te przykazania Boże nas obowiązują, które my zaaprobujemy, które trafią do naszego przekonania, których moralny przymus w sobie odczuwamy. Nie dlatego słuchamy, że Bóg tak rozkazuje, ale, że to naszemu odpowiada przekonaniu, w przeciwnym bowiem razie byłoby rzeczą niemoralną być posłusznym prawom Bożym. Prawo Boże nie dlatego nas wiąże, mówi Herrmann na innym miejscu, iż jest prawem Bożym, "ale iż jest prawdziwym" (8), tj. przez nas za takie uznany.

Jeszcze więcej heteronomicznymi są, zdaniem naszych przeciwników, przykazania kościelne, przeto posłuszeństwo dla nich tym mniej może być czynem moralnym. Tschackert utrzymuje: "Moralność katolicka polega na posłuszeństwie Kościołowi... Prawo moralnego postępowania leży całkiem poza osobą działającego, wola katolicka jest uległa obcemu prawu, jest heteronomiczna. Moralność rzymskiego katolicyzmu polega, na braku własnej woli; brak woli znowu jest zniszczeniem osobowości. A tak rzymski katolicyzm jest w najgłębszym słowa znaczeniu niemoralnym" (9).

Co sądzić o etycznej autonomii Kanta?

Twierdzimy z całą stanowczością, iż wcale nie tłumaczy onej bezwzględnej powinności, jakiej się domaga od nas prawo moralne.

Prawo moralne, jak wiadomo, nakłada na nas za pośrednictwem sumienia przymus moralny, mówi: masz obowiązek to zrobić, tamto zaniechać. I nic nie jest w stanie wpłynąć na sumienie, by zmieniło swe sądy. Sumienie nie da się przekupić. Można uniknąć ludzkiej kary za występki, można nieraz zyskać od społeczeństwa uznanie, poklask dla swego złego czynu, dojść do zaszczytów, bogactw, sumienie mimo wszystko zły czyn potępi. Przeciwnie, można doznać za dobry uczynek ze strony ludzi prześladowania, stracić cześć, majątek, pójść do więzienia, na wygnanie, a przy tym zasłużyć sobie na największe pochwały sumienia. Od spełnienia obowiązku, jaki na nas nakłada prawo moralne, nie zwalnia nas ani wiek, ani miejsce pobytu, ani przynależność do pewnej narodowości, ani zdolności, zaszczyty, dostojęstwa, choćby królewskie, jak znowu ani ubóstwo, najniższe choćby stanowisko w społeczeństwie, nic zgoła, zawsze i wszędzie domaga się prawo moralne przez głos sumienia kategorycznie posłuszeństwa dla siebie. Jakiś majestat królewski bije od dobra moralnego, które nie znosi żadnych wymówek, żąda dla siebie i największych ofiar, chce całego człowieka wziąć w swe posiadanie. Sumienie stoi na straży tego dobra, niewzruszone jak skała, którą na próżno starają się rozbić, wyźłobić, zamulić fale namiętności ludzkich, popieranych pseudo-nauką, bogactwami, siłą, przemocą, często prawodawstwem ludzkim.

W jakim sposób autonomiczna etyka Kanta tłumaczy ów wolny a przecież bezwzględny przymus, jaki idzie od prawa moralnego? Oto tzw. kategorycznym imperatywem praktycznego rozumu. Rozum nakłada woli powinność bezwzględną.

Kant utożsamia miejscami w swych dziełach rozum praktyczny z wolą człowieka, nie tą, która jest bezpośrednio źródłem czynu, ale, mówiąc językiem dzisiejszych, z prawolą (*Urwille, Grundwille*) (10). Ponieważ Kant nie wszędzie konsekwentnie w tym względzie postępuje, oprzemy naszą argumentację najpierw na przypuszczeniu, że rozum praktyczny jest władzą odrębną od woli, a później przyjmiemy i to drugie założenie, iż identyfikuje się z wolą. Zobaczymy, iż w jednym i drugim razie ów kategoryczny imperatyw nie może sprowadzić bezwzględne zobowiązania.

Skąd rozum ma prawo wydawać woli kategoryczny rozkaz? Wszak rozum, o ile jest władzą różną od woli, ma za jedyne zadanie podawać pobudki skłaniające wolę moją do takiego lub innego postępowania. Rozkaz może mi wydać tylko inna wola, jeśli rozum wykaże, że ta inna wola ma prawo nakładać mi obowiązek. Widział Kant te niczym nieuzasadnione pretensje rozumu nakładania bezwzględne obowiązku woli i dlatego na pytanie skąd rozum ma prawo do wydawania woli owego kategorycznego imperatywu, albo utożsamia rozum praktyczny z wolą – wola tylko woli może coś rozkazywać – albo odpowiada, iż kategorycznego imperatywu już dalej analizować nie można. Rozkaz ów "płyń ze źródeł nie dających się nigdy odkryć". "Pytanie – mówi gdzieindziej – w jaki sposób możliwym jest kategoryczny imperatyw, nie da się przez żaden ludzki rozum pojąć" (11). I znowu: "Wyjaśnić, w jaki sposób czysty rozum może się stać praktycznym, nie potrafi żaden umysł ludzki i wszelki trud i praca stracona szukać rozwiązania tej zagadki" (12). Pociesza się atoli tym, że wprowadzie "nie pojmujemy bezwarunkowej konieczności moralnego imperatywu, ale pojmujemy jego niepojętość" (13). A więc ucieczka do tajemnic wynalazku ludzkiego!

Ów kategoryczny imperatyw jest to jedna z owych słynnych kategorii kantowskich, są to owe sądy syntetyczne *a priori*, których istnienie przyjmuje się na słowo mistrza. Tym mniej można w etyce tego rodzaju kategorię przyjąć, że wtedy wolna wola, a tym samym moralność byłaby na szwank narażona. Bo ów przymus, pochodzący od kategorycznego imperatywu, byłby chyba jakąś fizyczną koniecznością, wywieraną na wolę, bez podawania racji, któremu znowu z konieczności, nie wiedząc dlaczego, ulega wola. Byłoby to zniesieniem wolnej woli i zapoznaniem natury woli ludzkiej. Wola bez racji ani nie musi słuchać danego rozkazu ani nawet nie powinna. Wola z natury swej jest wolną i tylko przez racje, przedstawiające jej pewne dobro, może zezwolić na uszczuplenie swej wolności. Bez dostatecznej racji posłuszeństwo woli byłoby bez moralnej wartości, a nawet

nierozumnym, lekkomyślnym i niemoralnym. Wola wystawiałaby się w każdym wypadku takiego posłuszeństwa na niebezpieczeństwo popełnienia niemoralnego czynu, a tym samym działałaby niemoralnie. To samo trzeba powiedzieć w hipotezie, w której rozum praktyczny identyfikuje się z wolną wolą i wola wydaje sobie bezwzględny rozkaz, nie podając racji, to samo także, gdyby była jakaś prawola z koniecznością i bez racji wywierająca przymus na wolę. Ani rozum ludzki nie jest nieomylnym, ani wola nie jest samą świętością, żeby ich rozkazom można bezpiecznie zaufać, nie pytając o etyczną wartość rozkazów.

Ale przypuśćmy, że rozum praktyczny czy wola rozumna podaje racje swego kategoriernego rozkazu. Jakież te racje mogą być, jeśli się wyklucza Boga od wpływu na obowiązek moralny? W kantowskiej etyce tylko takie: Czyń to, bo to zgodne z rozumem, bo inaczej ubliżałbyś swej ludzkiej godności, bo byłbyś w sprzeczności z powszechnie przyjętymi sędami ludzkości itp. Czy te i tym podobne motywy mogą mi pewną czynność nakazać jako obowiązek bezwzględny, nieznający żadnych kompromisów? Nakaz ów może być tylko warunkowy: jeśli chcesz rozumnie postępować, jeśli chcesz swą ludzką godność szanować, jeśli nie chcesz działać wbrew opinii całej ludzkości itd. to czyń tak lub tak, lub zaniechaj tego czynu. Ale kto mnie zobowiąże rozumnie działać, cenić swą godność ludzką, iść z prądem opinii publicznej, zwłaszcza jeśli przestrzeganie tych względów dużo wymagałoby ode mnie zaparcia? A jeśli ja dla dogodzenia swej namiętności wolę zrezygnować z wszystkich korzyści materialnych czy moralnych, jakie daje postępowanie rozumne, to kto mi i na jakiej podstawie powie: nie spełniasz swoich obowiązków? Motywy zdolne są tylko wykazać racjonalność normy etycznej, ale nigdy same przez się nie sprowadzą obowiązku. Tylko wtenczas czułaby się wola związana bezwzględnie rozkazem, gdyby jej rozum dowiódł, że ten rozkaz wychodzi od osoby mającej bezwzględne prawo rozkazywania, a więc od osoby posiadającej nad wolą bezwzględną władzę i prawo domagania się bezwzględnego posłuszeństwa, od osoby, której rozum nieomylny a wola samą świętością, a więc która daje gwarancję, iż jej przepisy tylko świętością tchnąć będą, a zatem posiadają ten majestat świętości, któremu oprzeć się byłoby niegodziwością, od osoby, która jest dobrem bezwzględnej wartości, którego nie pożądać jest dla woli do dobra stworzonej niemożliwością. Czy godność natury ludzkiej ma taką bezwzględną wartość, taką świętość bez skazy cześć budzącą, władzę posłuch nakazującą? Nic z tego wszystkiego. Człowiek jest zbyt marnym stworzeniem, z tysiącami wad, ułomności, braków fizycznych i moralnych, by mógł woli kategoriernie stawiać imperatywy, zniewalające ją do posłuchu. "Moralny obowiązek może mieć swą

ostateczną rację tylko w bezwzględnie czci godnym dobru, które staje przed moją duszą jako władza prawodawcza i przed którą wszystko inne musi zamilknąć. Człowiek nie może być tą ostateczną racją. Prawo moralne wznosi się w niepokalanym swym majestacie wysoko ponad niego, nie jest pod nim, trzyma nad nim tarczę świetlaną, która osłania jego ludzką godność, daje mu siłę bohaterską nad samym sobą, niesie go wysoko ku słonecznej wyżynie moralnego ideału, idzie za człowiekiem, gdy się mu ten chce wymknąć, oskarża go i zniża go do swych stóp, gdy prawo przekroczył" (14).

W teorii Kanta człowiek sam sobie nakłada obowiązki. Sam jest prawodawcą i sam jest swym prawom posłuszny. Czy to możliwe? Wszak być prawodawcą jest pojęciem relatywnym, wymagającym przynajmniej dwóch osób, z których jedna jest przełożoną a druga podwładną.

Ale przypuśćmy, że człowiek może siebie samego zobowiązać, to zaraz nasuwa się pytanie, czy zobowiązuje się dobrowolnie, czy jakąś fatalną koniecznością jest do tego zmuszony? Jeśli dobrowolnie, to tak samo dobrowolnie może się zwolnić od zobowiązania, co jest wbrew naturze etycznego obowiązku, który nas wiąże bezwzględnie, nawet wbrew naszej woli – jeśli z konieczności, a tak musi Kant utrzymywać, to gdzie jest źródło tej konieczności, co się stanie wtedy z wolną wolą, czemu wola musi ulegać temu zobowiązaniu? Nie można powiedzieć, że konieczność z obowiązku pochodzi od motywów, które rozum podaje człowiekowi. Już widzieliśmy, że motywy, z wyjątkiem rozkazu Bożego, mogą tylko warunkowo sprowadzić zobowiązanie.

Jeśli znowu kto rozum praktyczny utożsamia z wolą, wtedy oprócz już poruszonych trudności, powstaje jeszcze ta nowa, dlaczego w takim razie wola nieraz opiera się rozkazowi, jeśli ten rozkaz z niej samej wychodzi? Tym bardziej, jeśli ten rozkaz płynie z koniecznością z natury samej woli, to jak może ta sama wola mu się opierać?

Nie podobna zatem kategorycznym imperatywem Kanta wytłumaczyć obowiązku moralnego, trzeba koniecznie odnieść się do osobowego prawodawcy Boga.

Ależ to heteronomia, wołają przeciwnicy, a ta może sprowadzić najwyżej legalność, a nie moralność. Rozpatrzmy ten zarzut.

\* \* \*

Heteronomia w rozumieniu Kanta oznacza prawo od obcego pochodzące, nie z nas ale z poza nas, od prawodawcy stojącego poza nami, a także, iż takie prawo jest naszej naturze obce, gwałtem jej narzucone, nie znajdujące w niej podkładu ani oddźwięku. Czy w rzeczy samej prawo Boże jest nam w tym znaczeniu obce? A najprzód czy Bóg może się nazwać osobą nam obcą?

Obcym nam jest ten, kogo nie łączą z nami żadne ściślejsze węzły ani pokrewieństwa, ani przyjaźni, ani stosunek dobrodzieja do obdarowanych, ani pana dobrego do swych poddanych. Czy Bóg jest nam takim obcym?

Czy Stwórca – Kant był wierzącym – może być dla swego stworzenia obcym? Od Niego mamy wszystko: naturę, byt, opiekę, w "Nim żyjemy, ruszamy się i jesteśmy" (Act. Ap. 17, 28). Dusza nasza jest podobizną Jego i już z tego tytułu jesteśmy dziećmi Jego, bardziej jeszcze i ściślej przez łaskę. Bóg nas odkupił, uświęcił, kiedyś ma być naszą zapłatą zbyt wielką, a więc nieporównanie ściślejsze nas łączą węzły z Bogiem niż dzieci z ojcem ziemskim. Czy ojciec jest dla swych dzieci obcym?

A prawo Boże czy jest naszej naturze obce, tj. nie mające z nią nic wspólnego, więzami gwałtem jej narzuconymi, nie odpowiednim naturze ludzkiej?

Dwojakie jest prawo Boże: naturalne i objawione. Czy prawo Boże naturalne jest nam obce? Tak jak nie obcą nam jest nasza natura, tak też nie obce nam jest i prawo naturalne. Wszak prawo naturalne na naszej się opiera naturze i z niej wypływa. To jest zgodne z prawem naturalnym, co jest zgodne z rozumną naturą ludzką. Natura ludzka jest najbliższą miarą moralności. Praktyczny rozum ludzki, zwany sumieniem, jest bezpośrednim sędzią tego, co dobre a co złe. Także i wola nasza już z natury swej ma dążność ku dobru, pewne odczucie i oddźwięk dobra moralnego. W duszy ludzkiej jest już z natury pewien nastrój do dobra moralnego, tak, że ono czy w drugich czy w nas spotkane, wywołuje w niej miłe uczucie, pewien jakby ton przyjemny, sympatię, pochwałę, przeciwnie zło moralne sprawia niesmak, przykre uczucie, boleść i reakcję. Jest w duszy ludzkiej już z natury pewne przystosowanie jej do dobra moralnego, jest w niej podkład moralny. Prawa tedy Boskie naturalne nie są czymś naturze ludzkiej zewnętrznym tylko narzuconym, niedostrojonym do jej potrzeb, ale raczej są jej czymś wrodzonym, do niej z natury należą, są jej uzupełnieniem, są jej prawami. Rozum, uczucie i wola "razem pracują z ciągłością, stałością i wytrwałością dla jednego wspólnego celu, dla zapanowania dobra moralnego w człowieku. Stoją w służbie i na żołdzie wysokiego

majestatu moralności" (15). A więc prawo Boże naturalne nie jest obce naszej naturze. Ono jest potencjonalnie w nas, choć nie od nas pochodzi, ale z naturą od Stwórcy nam jest dane. Przez nie uczestniczy nasza natura w świętości Bożej. Boska wola znajduje swój wyraz w naszej duchowej naturze. Prawo Boże jest więc i naszym prawem, jest dostosowane do naszej natury, jest *lex homogenea*, jak powiada św. Tomasz a nie *heterogenea* (16). Rozum ludzki jako odbłask rozumu Boskiego razem z obudzeniem się myśli rozpoznaje i pierwsze zasady moralności. Dobrze mówi Schneider: "Nawet świat materialny nie bywa poruszany prawami poza nim leżącymi, ale wewnętrznymi, których pierwowzór znajduje się w Bogu. Jeszcze ściślej musi człowiek być złączony z wolą Stwórcy, a przeto musi tę wolę znajdować mieszkającą i działającą w swej naturze. Jest tedy o tyle sam sobie prawem, że porządek moralny nie jest dla niego normą martwą, obcą jego naturze, ale żywą, w nim mieszkającą i z nim spokrewnioną" (17). Oczywiście prawo naturalne tak jest prawem naszym, że my nie jesteśmy jego twórcami, ani mu też mocy obowiązującej nie dajemy. Widzieliśmy już powyżej, że autonomia eliminująca Boga z etyki jest bezsilną.

Oprócz praw naturalnych są jeszcze prawa Boże pozytywne, objawione. Właściwie i prawa naturalne są faktycznie objawionymi, ale przez objawienie nie przestały być naturalnymi, dlatego nie straciły w nas natury praw autonomicznych, w znaczeniu dopiero co wyłożonym.

Są atoli nadto prawa objawione, o których tylko z objawienia wiedzieć możemy i które nam Bóg pozytywnie nadał np. obowiązek przyjmowania Sakramentów świętych. Czy te prawa są nam obce, heteronomiczne? Na to pytanie odpowiada Mausbach: "Także i pozytywne prawa, które Chrystus przydał, nie są samowolnymi przepisami; one łączą się z prawem naturalnym najpierw przez to, że się mu nigdy nie sprzeciwiają a nadto, bo, jak np. przyjmowanie Sakramentów, pobudzają do ćwiczenia się w cnotach i podnoszą stan naszego życia duchowego. Taki też jest cel w ogóle objawienia: podnieść życie duchowe przez wskazanie nadprzyrodzonych celów, ale w ten sposób, by to co naturalne było włączone w to co nadprzyrodzone a nie wyrugowane z niego" (18). Prawa nadprzyrodzone nie są obce naszej naturze tak jak łaska Boża nie jest jej obcą. Łaska bywa zaszczepiona na naturze jak szlachetna latorośl na pniu dziczki, aby naturę oczyścić, podnieść do wyższego stanu i uszlachetnić. Natura nie traci nic z tego, co jest w niej dobrego, ale pod wpływem łaski rozwija wszystkie swe naturalne zdolności, rośnie duchowo pod wpływem łaski jak roślina pod wpływem rosy i promieni słonecznych. Pod

wpływem łaski człowiek nie ztraca swej indywidualności – rozwój indywidualności jest dla wielu dzisiejszych etyków bez Boga normą moralności – ale tę indywidualność w najszlachetniejszy sposób rozwija, chroniony od fałszywych kierunków, od narośli szkodliwych jak egoizm, zmysłowość itp. Dość przyjrzeć się świętym katolickim, by się przekonać, jak pięknie rozkwitły pod wpływem łaski naturalne ich do cnoty zdolności. Miłość Boga, ludzi, bezinteresowność, poświęcenie dla drugich jedna im cześć i podziw nawet u niechętnych. Łaska wydobyła z ich duszy wszystkie dobre skłonności natury, uszlachetniła je, dała im wzrost i rozkwit. Ich indywidualność nic przez łaskę nie straciła, bo jakżeż różnorodne są charaktery między świętymi, jak wybitne indywidualności! A więc i prawo objawione, które nam każe czerpać z nadprzyrodzonych źródeł łaskę, dającą taki cudowny wzrost naturalnym przymiotom duszy, nie może się przecie nazywać obcym dla tej duszy, jej naturze przeciwnym, narzuconym jej, czymś dla niej szkodliwym.

Przeciwnicy etyki chrześcijańskiej, mówiąc o heteronomii prawa Bożego, widocznie wychodzą z fałszywego założenia, lub podsuwają je niesłusznie nauce katolickiej, że Bóg narzuca samowolnie przepisy swym rozumnym stworzeniom. Nie to jest dobre, co z natury rzeczy jest takim, ale, co Bóg chce, aby było dobrym tak, że gdyby Bóg chciał, to morderstwo mogłoby być czymś dobrym, a miłość rodziców czymś złym.

Tego rodzaju zapatrywanie jest zgoła fałszywym, bo kwestionuje świętość Bożą. Bóg nie może chcieć czynności z natury swej złej, tak jak nie może Jego wola nie miłować świętości, z którą się całkiem jednoczy. Świętość jest regulatorem dla woli Bożej. Świętość Boża to nic innego tylko natura Boża z całą pełnią doskonałości. Tak jak w naturze Bożej nie może być najmniejszego braku, tak i w świętości Bożej nie może być nic zła moralnego. Otóż owa najświętsza natura Boża przedstawia rozumowi i woli Bożej całe dobro moralne, cały ideał doskonałości i świętości. Wtedy wola Boża nie samowolnie, ale według tego ideału świętości, w sobie widzianego, stanowi prawa moralne, określa co dobre a co złe. Taką jest nauka katolicka. Tyle co do praw Bożych. A prawa kościelne czy są dla nas heteronomiczne? Tak mówią nasi przeciwnicy – zobaczymy.

Kościół trzeba uważać pod dwojakim względem. Odnośnie do praw Bożych Kościół jest tylko tych praw nieomylnym głosicielem i tłumaczem. Tutaj posłuszeństwo Kościołowi jest posłuszeństwem Bogu i wszystkie powyższe uwagi co do heteronomii prawa Bożego mają i tu swe zastosowanie.

Kościół jest też prawodawcą we własnym zakresie. W prawodawstwie swoim Kościół jest związany prawem Bożym tak naturalnym jak i pozytywnym: nic nie może nakazać, co by się prawu Bożemu sprzeciwiało. "Wszelkie prawo ludzkie, mówi św. Tomasz, o tyle jest prawem, o ile się opiera na prawie naturalnym, jeśli zaś odstępuje w czymś od prawa naturalnego, już nie będzie prawem, ale zepsuciem prawa" (19). A i to z Mausbachem należy zauważyć, że "obowiązki uregulowane przez przykazania kościelne zajmują bardzo mało miejsca w życiu katolika i w katolickiej nauce moralnej. W teologicznej sumie św. Tomasza brak osobnego artykułu traktującego o przykazaniach kościelnych; na 1000 stron etycznego materiału u św. Tomasza, może 5 stron odnosi się do przykazań kościelnych. Katechizm rzymski traktuje w ustępie poświęconym moralności tylko o 10 przykazaniach Boskich; nowsze katechizmy mówią także o przykazaniach kościelnych, ale tylko jako o rzeczy dodatkowej do przykazań Boskich" (20). Tylko tam, gdzie potrzeba bliższego objaśnienia i praktycznego zastosowania prawa Bożego do życia, tam Kościół występuje ze swymi prawami. Kościół przez swe prawa nie stawia też najwyższych norm moralności, tylko uczy kiedy i jak uczynek, skądinąd moralny, ma być w praktyce życia wykonany.

Zdaniem kantystów prawo pochodzące z zewnątrz – heteronomia – wytwarza tylko legalność a nie moralność, bo przychodzi do mnie w formie cudzego nakazu, bez podania motywów, nie pozwala mi wglądać w cel, treść prawa, w jego wewnętrzną wartość tak, że ja spełniam prawo nie przez cześć dla świętości prawa, nie z umiłowania przedmiotu prawa, a może nawet wbrew memu przekonaniu o rzeczywistej jego wartości. Stąd w prawie, w ten sposób mi narzuconym, możliwym jest tylko samo zewnętrzne zastosowanie się do prawa, jako wyrazu woli prawodawcy, bez cenięcia samego prawa – a to jest przecie czystą legalnością.

Tak nie jest. Przede wszystkim świętość Boża gwarantuje nam, że prawo przez nią wydane musi być święte, cenne, godne wszelkiej czci i uległości. Przykazanie Boże daje mi pośrednio poznać i świętość rozkazu. Bo Bóg, świętość i dobroć sama, nie może nakazywać zła moralnego. Kto tedy spełnia prawo przez wzgląd na wolę Bożą, ten ubocznie ceni i czci samo prawo i przedmiot jego nakazu. Po wtóre, prawa Boże naturalne są, jak widzieliśmy, wypisane w sercu naszym. Człowiek znajduje w sobie już z natury zrozumienie dla ich wartości, niektóre budzą wprost naturalny pociąg ku sobie np. prawo: czcij ojca i matkę swoją. Prawa takie zniewalają nas do czci dla siebie. Ten sam Bóg, który włożył w serce dzieci miłość ku rodzicom, włożył także w serce i w rozum zdolność do poznania wartości prawa i obowiązku

względem niego. Dlatego wszystkie katolickie etyki, dzieła pedagogiczne i naukowe przywodzą na udowodnienie swych etycznych postulatów wszystkie, ale to wszystkie, motywy przytaczane w niezależnej etyce jak: piękność cnoty, szacunek dla siebie, udoskonalenie własne, sprawiedliwość, słuszność itp.

To samo trzeba powiedzieć o prawie nadprzyrodzonym, objawionym. Ono wprawdzie dotyczy przedmiotu leżącego w sferze nadprzyrodzoności, ale Bóg w Piśmie św., Kościół w swym nauczaniu, teologowie w swych uczonych dziełach, asceci w swych głębokich pismach, mistycy w swych intuicyjnych podpatrzeniach rzeczy Bożych dają nam dostateczne zrozumienie wartości rzeczy nadprzyrodzonych, rozbudzają miłość, cześć ku nim tak, że treść i wartość prawa moralnego odnoszącego się do rzeczy nadprzyrodzonych jest nam aż nadto dobrze znana.

Przez te uwagi daną jest także odpowiedź na zarzut, często ze strony protestantów podnoszony, niesamodzielności sądu u katolików w rzeczach moralnych. Za katolików, powiadają, myśli jego spowiednik, kaznodzieja, doradca duchowny itp.

Oczywiście, że Kościół poucza swych wiernych czy to w kazaniach, czy w konfesjonale o obowiązkach moralnych, ale nie broni nikomu wglądać samemu w treść nauki; przy tym podaje motywy z rozumu także zaczerpnięte, przez co pomaga do wnikięcia w prawdy nauczane. Tak postępuje cały świat przy nauczaniu drugich tak i protestanccy pastory wobec swych owieczek. Wielu nie byłoby w stanie bez pomocy drugich poznać wartości czynu moralnego i obowiązku, wskutek tego samym sobie zostawieni popadliby łącznie w błąd, a tak bezwzględna samodzielność stałaby się dla nich szkodliwą. Własna miłość zaślepia, że łatwo człowiek uważa za dobre to, co dogadza jego egoizmowi i schlebia namiętnościom. W tym wypadku jest rzeczą wielce wskazaną, zostawić ocenę czynu drugiemu, do którego się ma uzasadnione zaufanie. "Samodzielność, dobrze mówi Kneib, nie jest znowu takim absolutnym dobrem, żeby jej bronić nawet z narażeniem się przez to na pobłądzenie i nawet wtedy także, gdy się najwidoczniej nie jest w stanie mieć własnego sądu o danej sprawie" (21). Autorytet kościelny nie występuje przeciw samodzielności nieprzyjaźnie, ale ją uzupełnia i chroni przed zejściem na bezdroża. Oczywiście zdarzyć się może, że bądź to spowiednik, bądź katecheta zanadto arbitralnie swój urząd wykonuje tak, że tłumi rozwój moralnych sądów w swym pupilu, ale to już wina osób a nie zasad katolickiej etyki. Usterki w zastosowaniu zasad są nieuniknione. "Zasadniczo samodzielność nie powinna być tłumiona, ale budzona, popierana i rozwijana".

Może będzie tu na miejscu dotknąć jeszcze zarzutu tak często powtarzanego, że praktyki religijne Kościoła katolickiego wytwarzają zewnętrzną i wysuszają życie wewnętrzne.

W rzeczy samej może się zdarzyć, że ktoś, przywiązujący wielką wagę do pewnych praktyk kościelnych, stoi, mimo to, nisko moralnie. Nieraz może się mieć za świętego właśnie dlatego, że skrupulatnie zachowuje praktyki kościelne. To wszystko może się zdarzyć, ale czy temu winny praktyki kościelne? Czy Kościół nie kładzie głównego nacisku na ducha praktyk religijnych, czy nie tłumaczy wiernym ich znaczenia, celu, związku z przykazaniami Boskimi, by wierni mogli wejść w myśl Kościoła ustanawiającego pewne praktyki religijne, zrozumieć ich wartość, potrzebę? Czy Kościół zalecając praktyki religijne, nie podkreśla przy tym, że główna rzecz wiodąca do uświęcenia to spełnienie przykazań Bożych? Kościół zawsze potępiał pobożność zewnętrzną przy równoczesnym zaniedbaniu pracy nad uświęceniem wewnętrznym. "Nigdy w Kościele nie zastępowała zewnętrzna poprawność wewnętrznej świętości i cnoty. Wstrętny typ bigota nie świadczy przeciw prawdziwej pobożności" (22). Tysiącom nie przeszkodziły przykazania kościelne i praktyki religijne do gruntownego i wysokiego udoskonalenia się – widać, że przyczyna zewnętrzności religijnej nie leży w naturze samych przepisów i praktyk, ale gdzieindziej jej szukać należy np. w lekkomyślności danego osobnika, w jego płytkości duchowej itp. Mimo braków, jakich okazją dla jednostek mogą się stać prawa czy praktyki kościelne, są one dla ogółu katolików prawdziwym dobrodziejstwem: wskazują, jak należy prawo Boże rozumieć i w praktyce stosować, podtrzymują słabą wolę ludzką, przynaglają do powstania z upadków, do spełniania praw Bożych, podpierają i rozwijają życie wewnętrzne.

### **b) Motyw działania w etyce Kanta.**

Zdaniem Kanta, by czyn był etycznym, nie dość, żeby był autonomicznym, trzeba jeszcze, by motywem działania nie było nic postronnego, zewnętrznego. Jedynie działanie z poczucia obowiązku stanowi czyn moralny, wszelki inny motyw odbiera czynowi wartość moralną. A więc działanie z pobudki miłości Boga lub bliźniego, w nadziei nagrody, z obawy kary itp. jest co najwyżej czynem obojętnym dla moralności, jeśli zgoła nie złem. Zdaniem bowiem Kanta wszelki motyw poza poczuciem obowiązku jest egoistycznym, a wszelki egoizm niszczy moralność. Szczególnie działanie z pobudki nagrody lub kary ma być wprost czymś niemoralnym.

Liberalni epigonowie Kanta są niewyczerpanymi w potępianiu etyki katolickiej właśnie dlatego, że nie zabrania kierować się w działaniu nadzieją nagrody lub bojaźnią kary. Powiadają, iż w katolickim systemie moralność stała się spekulacją na nagrodę, że moralność chrześcijańska jest dobrze obrachowanym interesem, pozbywającym się przyjemności doczesnej, by mieć wieczną, jest zwykłą geszefciarską lichwą, jest więc "poniżeniem godności etyki chrześcijańskiej". Nie wzgląd na samo dobro moralne, ale na interes własny ma popychać katolika do czynu; jest to czystej wody eudajmonizm z tą tylko różnicą, że nie doczesne ale wieczne dobra ma na oku. Shaftesbury nazywa cnotę dla nagrody "korzystną zamianą", "prostym żydowskim handlem" (23), inny pisarz zowie ją dobrze obrachowanym samolubstwem, dowodem jeszcze nie rozwiniętego zmysłu moralnego, duchem niewolnictwa (24).

Z tych wynurzeń każdy już zrozumie, w jak rażącej sprzeczności zostaje etyka Kanta i jego zwolenników z nauką Chrystusa i Apostołów! Wzgląd ten winien, przynajmniej dla wierzących zaważyć przy ocenie etyki nowoczesnej. Nie potrzeba chyba dużo słów tracić na udowodnienie, że miłość Boga i bliźniego i posłuszeństwo Bogu – a więc pobudki potępione przez etykę Kanta – są motywami najczęściej przez Boga zalecanymi ludziom w ich działaniu. Sam Syn Boży tymi pobudkami się kierował, podejmując się dzieła odkupienia. "Chrystus umiłował i wydał samego siebie za nas" (Ephes. 5, 2). Z posłuszeństwa dla woli Ojca idzie Chrystus na krzyż: "Sam się poniżył stawszy się posłusznym aż do śmierci a śmierci krzyżowej" (Philip. 2, 8). Miłość, która jest "związką doskonałości" (Coloss. 3, 14) nadaje wszystkim naszym czynom najwyższej wartości. Bez niej wszystkie nasze czyny, choćby były męczeństwami są niczym: "I choćbym wszystkie majątności moje rozdał na żywność ubogich i choćbym wydał ciało moje tak, iżbym gorzał, a miłości bym nie miał, nic mi to nie pomoże" (1 Cor. 13, 3). W listach św. Pawła pełno napomnień do posłuszeństwa dzieci rodzicom, sług panom, poddanych zwierzchności (Ephes. 6, 1-8; Tit. 3, 1). Pełne poświęceń życie Apostołów i ich śmierć męczeńska, bohaterskie ofiary, jakie ze siebie czyniło miliony świętych, to wszystko wyraz apostolskiego płomiennego okrzyku "miłość Chrystusowa przyciska nas" (2 Cor. 5, 14). Cóżby na to Kant powiedział, gdyby chciał te czyny oceniać według swego systemu? Pewnie wzruszyłby ramionami z politowaniem, bo to wszystko w jego systemie etycznym nie były uczynki moralne, gdyż motywem ich była miłość Boga lub posłuszeństwo Jego woli. Dość posłyszec taką konkluzję, by sobie wyrobić pojęcie o wartości systemu, z którego ona logicznie wypływa.

Szerzej musimy omówić twierdzenie Kanta i kantystów, iż nadzieja nagrody lub obawa kary psują wartość uczynku moralnego. Słyszeliśmy bowiem niedawno, jakim kamieniem obraży jest ta pobudka dla zwolenników Kanta. Zacznijmy od słów Chrystusa i Apostołów.

Pan Jezus każe odciąć rękę i nogę gorszącą, oko wyłupić, bo "lepiej jest tobie wnieść do żywota ułomnym, niż mając obie ręce iść do piekła w ogień nieugaszony" (Marc. 9, 42). Nie każe się lękać tych, którzy zabijają ciało "lecz bójcie się, powiada, Onego, który, gdy zabije, ma moc wrzucić do piekła" (Luc. 12, 5). Obiecuje temu "który opuścił dom, braci, siostry, ojca, matkę, żonę, syny dla imienia Jego, żywot wieczny" (Mat. 19, 29). Każe Chrystus dawać jałmużnę, modlić się, pościć nie dla chwały ludzkiej, bo kto dlatego czyni "nie będzie miał za pła ty u Ojca, który jest w niebiesiech" (Mat. 6, 1-8). Wszędzie, w cytowanych miejscach, za motyw cnoty podaje Chrystus nagrodę lub karę wieczną. A przecie Chrystus i w kołach liberalnych bywa sławiony jako ideał moralności! Nadzieja nagrody wiecznej dodawała też św. Pawłowi siły w jego pracy apostołskiej: "Potykaniem dobrym potykałem się, zawodu dokonałem, wiarę zachowałem, na ostatek odłożony mi jest wieniec sprawiedliwości, który mi odda Pan, sędzia sprawiedliwy w on dzień, a nie tylko mnie, ale i tym, którzy miłują przyjście Jego" (2 Tim. 4, 7-8). Dla nadziei zmartwychwstania i nagrody wiecznej był "każdej godziny w niebezpieczeństwie", "każdy dzień umierał", "potykał się ze zwierzętami w Efezie". Bo "jeśli umarli nie powstają, cóż mi za pożytek? Jedzmy i pijmy, bo jutro pomrzemy" (1 Cor. 15, 32). Gorszy się Jodl (25) tym ostatnim powiedzeniem Apostoła, nazywa je obrazą ludzkości w jej najszlachetniejszych uczuciach, ale dla chrześcijanina bezpieczniejszą jest w każdym razie rzeczą trzymać się etyki św. Pawła niż p. Jodla.

Etyka Kanta uznająca czyny ludzkie za etyczne tylko wtedy, gdy pochodzą z poczucia czystego obowiązku, bez przymieszki własnego interesu, jest etyką nie dla ludzi. Gdyby była prawdziwą, musielibyśmy czynom ogromnej większości ludzi odmówić moralnej wartości, a nawet nasuwałaby się wątpliwość czy w ogóle na świecie znajdują się moralnie dobre uczynki. Sam Kant przyznaje, że w pewnych chwilach przychodziła mu wątpliwość, "czy w ogóle na świecie można spotkać prawdziwą cnotę" (26).

Taka przesada potępia sam system! Ludzie nawet najcnotliwsi powszechnie nie robią sobie skrupułów, gdy z innych pobudek, byle dobrych, a nie z samego tylko poczucia obowiązku, spełniają dobre uczynki. Matka ani na chwilę nie wątpi,

że spełnia uczynek etycznie dobry, gdy dziecko pielęgnuje, żywi, odziewa, pracuje dla niego, idąc za popędem macierzyńskiej miłości. Gdyby etyka Kanta była słuszną, to inne motywy poza poczuciem obowiązku, byłyby poważną przeszkodą moralności. "Wielcy ludzie, których się musi czcić jako bohaterów cnoty, nie trapiłi się takimi poważnymi przeszkodami. Robili olbrzymie wysiłki, by żyć cnotliwie z najczystszych pobudek, ale zatapiali się także z radością i trwogą zarazem w myślach o rzeczach ostatecznych, by być uzbrojonymi na godzinę pokusy" (27).

Etyka Kanta sprzeciwia się naturze ludzkiej. Natura wlała w serce ludzkie nie samo poczucie obowiązku, ale wiele innych dobrych i szlachetnych uczuć jak współczucie z nędzą ludzką, miłość macierzyńską, a przede wszystkim nienasycone pragnienie szczęścia. To ostatnie uczucie jest powszechne, budzi się od dzieciństwa, zamiera dopiero z ostatnim uderzeniem serca, jest pobudką wielkich wysiłków, zabiegów i prac ludzkich. Czy natura te wszystkie uczucia a zwłaszcza pragnienie szczęścia włożyła w serce jako przeszkodę moralności? A wszakże tak by było, gdyby tylko z poczucia obowiązku spełniony czyn był moralnym. W takim razie pragnienie szczęścia, które się w nas miesza do każdego czynu, niemal do każdej myśli, byłoby pokusą, z którą musiałby człowiek ustawicznie walczyć, by mu uczynku prawdziwie moralnego nie popsukała, a przynajmniej nie obniżyła jego wartości. Czy podobna przypuścić, by natura tak sprzeczne, jak chce hipoteza Kanta, uczucia umieściła w jednej i tej samej osobie? Zaznaczyliśmy już wyżej, że w człowieku wszystkie władze, rozum i wola, sumienie i uczucie wstydu służą moralnemu ideałowi, odczuwają jego piękno, naglą człowieka do pogoni za nim, karcą go, gdy nie jest mu posłuszny – miałyby tylko najgłębsze z uczuć, pragnienie szczęścia nie iść w służbę moralności, być jej zawadą, obniżać jej wartość – to chyba niepodobieństwem! Prawda, że nieraz niezgodne z rozumem pragnienie szczęścia może być przeszkodą moralności, ale my mówimy o pragnieniu utrzymanym w granicach rozumnych. Również przyznajemy, że to pragnienie nigdy tu na ziemi całkowicie nie bywa zaspokojone i to nieraz właśnie gwoli zadość uczynienia poczuciu moralności, ale to tylko dowodzi, że ta dysharmonia tu na ziemi między dwoma przez naturę wlanymi uczuciami, pragnieniem szczęścia i poczuciem etycznym, musi znaleźć w drugim życiu skojarzenie i wyrównanie. Etyka, która, jak etyka Kanta, nie uwzględnia wszystkich władz w człowieku i nie czyni im zadość, ale jedną władzę kosztem drugiej wynosi, jak Kant wywyższa rozum kosztem uczucia, musi być fałszywą, bo nieodpowiadającą potrzebom natury ludzkiej. Odczuwał sam Kant, iż ów rozdźwięk, jaki zachodzi tu na ziemi między pragnieniem szczęścia a cnotą, musi być kiedyś wyrównany. I tym dowodzi swych

postulatów praktycznego rozumu i istnienia Boga, nieśmiertelności duszy i wolności woli, bo rozumie, że tylko wtedy owa harmonia może być sprowadzoną. A więc ostatecznie szczęście i najwyższy nawet stan moralnej doskonałości nie sprzeciwiają się sobie, dla czegożby pobudka szczęścia miała być dla moralności szkodliwą?

Kant twierdzi, że wszelki motyw poza poczuciem obowiązku jest egoizmem a egoizm jest czymś nieetycznym. Pierwsza część twierdzenia jest z gruntu fałszywą, druga wymaga rozróżnienia. Ktoś może miłować Boga nade wszystko bez oglądania się na własny interes, tak samo bliźniego. Chrystus, gdy z miłości ku nam poświęcił swe życie, nie uczynił tego dla własnego interesu. Tak samo kiedy tysiące świętych z czystej miłości Boga poświęciło wolność, mienie, sławę i życie samo, to według Kanta tego rodzaju czyny byłyby dla moralności obojętne, bo na egoizmie oparte. Matka dla dziecka ponosi nieraz heroiczne ofiary bez oglądania się na własny interes, często nawet przewidując, że ją spotka niewdzięczność ze strony dziecka.

Pobudka egoistyczna jest nieetyczną, powiada Kant, dlatego pragnienie nagrody za spełnienie dobrego uczynku jest niemoralnym.

Wiele tutaj jest pomieszania pojęć, które będziemy się starali rozwikłać. Ktoś może pragnąć dla siebie nagrody z wykluczeniem wszelkich innych motywów, tak, że tylko jedynie wzgląd na nagrodę wstrzymuje go od występku. On w rzeczywistości występki całą duszą miłuje, przenosi go nad cnotę, wolą swoją go pochwała, ale obawa kary lub wzgląd na nagrodę wstrzymuje go od występku, gdyby nie to, bez skrupułu oddałby się występki.

Oczywiście, że tego rodzaju usposobienie jest niewolnicze i o moralności wtedy nie może być mowy. Taki stan duszy jest egoizmem w najwyższym stopniu. Człowiek wtedy czyni sobie i swe szczęście osią, około której winno się wszystko obracać: Bóg, bliźni i moralność sama, byle on tylko doznawał przyjemności. Własne nieszczęście, w naszym wypadku potępienie wieczne, uważa taki człowiek za największe zło, większe niż obraza Boga, niż zło moralne, tak, że obraza Boga, cnota, są u niego taką drobnostką, że nie warto by było nimi się krępować, gdy idzie o dogodzenie sobie, gdyby nie potępienie własne. Taki egoizm jest czymś wstrętnym, bezbożnym, niemoralnym. Gdyby Kant taki tylko miał na oku, gdy twierdził, że egoizm jest czymś nieetycznym, zgodzilibyśmy się z nim jak najchętniej. Ale czy każdy egoizm jest takim i musi być takim? czy każde pragnienie

własnego szczęścia, czy zawsze bojaźń kary wyklucza inne wyższe motywy? Bynajmniej. Można przecie miłować ojca i aby go nie zmartwić nie przekroczyć jego rozkazu, ale równocześnie nie uczynić tego także i z obawy przed karą, jaką by ojciec mógł wymierzyć. Można miłować cnotę dla jej moralnej wartości i dlatego ją pełnić i w niczym jej nie uchybić, ale czuć się zarazem jeszcze więcej przez nią pociągniętym tym, że łączy się ze szczęściem moim lub chroni mnie od nieszczęścia, jakim jest w naszym wypadku wieczne potępienie. Motyw tedy nagrody lub kary nie wyklucza z natury swej innych wyższych motywów jak miłość Boga, ludzi, miłość dobra moralnego, piękno cnoty, poczucie obowiązku itp. Nagroda w pojęciu katolickim nie stanowi o moralnej wartości cnoty, ale jest jej następstwem, jakby jej dopełnieniem. Uczynek musi być już sam w sobie dobry, aby mógł rościć pretensje do nagrody. Prawda, że nagroda jest nierozdzielnie złączoną z dobrym uczynkiem, że tylko dobry czyn a nie inny bywa wynagrodzony i to koniecznie. Dlatego można powiedzieć, że to, co do szczęścia wiecznego prowadzi, jest dobrym moralnie i odwrotnie, ale przez to nie chce się powiedzieć, że nagroda daje czynowi wartość moralną. Przeciwnie, dobroć moralna czynu jest racją i warunkiem nagrody. Kto tedy pragnie nagrody za czyn dobry już tym samym wprzód musi miłować samą cnotę, bo to *conditio sine qua non* nagrody. Miłuje cnotę uczuciem aktualnym i może bardziej intensywnym za to, że daje szczęście, ale równocześnie przynajmniej habitualnym uczuciem za to, że cnota jest sama w sobie czymś dobrym, pięknym, miłości godnym. Kiedy jakaś rzecz lub osoba ma wiele przymiotów, dla których godna jest miłości, to kto ją miłuje przede wszystkim dla jednego z tych przymiotów może ją jeszcze miłować i dla reszty pozostałych przymiotów. Tak się rzecz ma i z cnotą. I ona ma rozliczne przymioty: piękność moralna odpowiada rozumowi, łączy nas z Bogiem, przynosi nam szczęście itp. Można ją tedy cenić i miłować dla każdego z tych przymiotów, nie wykluczając innych i dla wszystkich razem. Oczywiście jest rzeczą, że im pobudki naszej miłości cnoty będą wyższe, tym i uczynek nasz będzie miał wyższą wartość moralną, będzie szlachetniejszy, i dostojniejszy, ale z tego nie wynika, że uczynek z pobudki niższej, w sobie dobrej, bo zgodnej z naszą rozumną naturą jest złym, niemoralnym lub dla moralności obojętnym. Niepodobna znowu, by miłość rozumna siebie była czymś z natury swej złym. Miłować bliźniego każdy powie jest czymś dobrym – czemu? Bo bliźni wart naszej miłości. Już z punktu widzenia czysto naturalnego człowiek posiada takie przymioty, że dla nich godzien jest miłości. Cóż dopiero, gdy się go zważy w świetle wiary, w świetle wieczności! A przecież każdy człowiek posiada dla siebie przynajmniej równie taką wartość jak jego bliźni, czemuż by tedy miłować siebie

rozumnie było czymś złym, a miłować bliźniego czymś dobrym? Natura też sama zniewala nas do miłości siebie, kiedy budzi w nas wstręt do wszystkiego co naszemu szczęściu grozi, a pociąga nas ku temu co to szczęście pomnaża. Czy może natura tak postępuje, bo jest w nas sfalszowaną lub z gruntu niemoralną? Któż to na serio będzie utrzymywał? Toteż Bóg postawił rozumny egoizm jako normę miłości bliźniego, mówiąc: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego!

Kant tedy nie rozróżnia między miłością siebie nieporządną, nierozumną, bezwzględny sobkostwem a miłością uprawnioną, utrzymaną w granicach rozumu, nie wykluczającą wyższych motywów ale z nimi zgodnie zharmonizowaną. Dla Kanta nie ma w ogóle miłości własnej porządnej, nie ma uprawnionych własnych interesów.

Już wyżej napomknęliśmy, że moralna Kanta nie jest dla ludzi. Ona tylko jedną stronę uwzględnia w człowieku, mianowicie rozum, a nie bierze w rachubę tych rozlicznych innych potrzeb duszy ludzkiej, z których najgłębszą jest pragnienie szczęścia. Moralna katolicka obejmuje całego człowieka. Przez obietnicę nagrody kojarzy dwa podstawowe uczucia woli ludzkiej: uczucie moralności i szczęścia. Moralna katolicka nie czyni człowieka sztucznym, nienaturalnym, nie każe mu dusić uczuć w sobie, nie zapomina o potrzebach człowieka, jego interesach, a przez podporządkowanie tych interesów – nie przez tłumienie ich – wyższemu celom, wyższemu motywom, jakimi są miłość Boga i ludzi, te interesy uszlachetnia, ogranicza, w mierze właściwej trzyma. Moralna katolicka rozwija człowieka wszechstronnie. Żaden dobry popęd, żadna władza w nim nie marnieje, ale wszystkie, niższe i wyższe rozwijają się jak kwiaty różnorodne pod wpływem ciepła słonecznego i na najwyższych swych szczytach, do jakich dochodzili święci, przedziwny urok sprawują, gdzie obok seraficznej miłości Boga, błyszczą i swą prostotą, naturalnością wabią oko drobne kwiatki miłości także tego co ziemskie: ojczyzny, bliskich nam sercu, sztuk, nauk itp. Kanta etyka, spadkobierczyni etyki stoickiej, ze swoim zimnym imperatywem kategorycznym, ze swą sztywną obowiązkowością, zawsze na szczytach chodząca, może chwilowo imponować, ale serca nie pociągnie, życia nie umili, siły w trudach życia człowiekowi nie doda, może dobra dla nadludzi, ale nie dla nas śmiertelników. Ta wszechstronność etyki katolickiej, z jaką całego człowieka obejmuje, to dostosowanie się jej do natury człowieka, nie do jej przywar, ale do tego co w niej dobre i może być uszlachetnione, ta jej naturalność, to wyzyskanie przez nią i wciągnięcie w swe jarzmo wszystkich zasobów duszy ludzkiej, to stanowi między innymi niesłychaną

jej wyższość ponad wszystkie inne, zawsze jednostronne, systemy etyczne, to także jeden z dowodów jej prawdziwości.

### **3. Sankcja w etyce Kanta.**

Sankcję prawa stanowią nagrody lub kary wyznaczone przez prawodawcę na zachowujących prawo, względnie na jego przestępców. Sankcja może być dostateczną lub niedostateczną stosownie do tego, czy nagroda lub kara jest w takiej wielkości wymierzona i tego rodzaju, że zdolna jest odwieść wolę od złego a skłonić ją do dobrego, czy też przeciwnie.

Prawa moralne potrzebują koniecznie sankcji. Etyka, która tej potrzeby nie bierze w rachubę, jest co najmniej niezupełną. Już widzieliśmy powyżej, że nadzieja nagrody lub obawa kary nie stanowią przeszkody dla moralności, ale mogą być jednym z motywów czynu etycznego. Potrzebę sankcji przyjmie każdy, kto się zastanowi nad wymogami praw etycznych, a z drugiej strony nad naturą ludzką.

Natura człowieka skłoną jest do złego. Przyjemność grzeszna pociąga ją więcej od piękna cnoty. Namiętności mają demoniczną siłę. Pokusa często taka silna, taka nęcająca, długotrwała, uporczywa, pozorną słuszością się zasłaniająca. Zakorzenione nałogi krępują wolę jakby mocnymi więzami. Chcąc pokonać namiętności trzeba całego wysiłku woli. Muszą ją tedy silne podeprzeć motywy, działające w równej mierze lub w większej jeszcze na nią niż działa przyjemność, obiecywana przez namiętność.

Z drugiej strony ofiary, jakich się nieraz domagają od nas prawa etyczne, są nadzwyczaj ciężkie. Spełnienie obowiązku bywa nieraz połączone z utratą majątku, z wygnaniem, z nędzą, utratą zdrowia, z wyzuciem się z wszelkich przyjemności, podczas gdy występki przyniosłby nam dostatek, przyjemność, sławę, uratowałby życie nam i naszym najbliższym. Samo nałożenie obowiązku przez prawo nie wystarczy. Trzeba motywu silnego, działającego nie tylko na rozum, ale na wolę, serce i fantazję, trzeba przeciwwagi tej przyjemności, jaką daje lub obiecuje namiętność. Sam nakaz prawa, samo poczucie obowiązku tego dać nie może. Jedynie może to dać sankcja stanowiąca odpowiednie kary za przestępstwo prawa a nagradzająca za jego zachowanie. Potrzebę takiej sankcji uznają wszyscy ludzcy prawodawcy. Prawa państwowe bywają obwarowane taką sankcją. Wszyscy też ludzie przyznają słuszość tego rodzaju sankcji dla praw państwowych. Prawa moralne tym więcej jeszcze niż prawa państwowe potrzebują odpowiedniej sankcji.

Prawa państwowe dotyczą tylko zewnętrznej strony czynu ludzkiego: *de internis non iudicat praetor*. Prawo moralne dosięga głębi duszy, rozciąga się na najskrytsze myśli ludzkie, pragnienia, poruszenia serca, gdzie nie ma żadnego ludzkiego świadka, gdzie ani opinia publiczna, ani złe następstwa grzechu nie są hamulcem dla namiętności.

A teraz pytamy, jaką sankcję ma etyka Kanta? Żadnej, owszem jak widzieliśmy jest zasadniczo przeciwna wszelkiej sankcji, bo ta rzekomo ma podcinać w korzeniu wszelką moralność. Czy kategoryczny imperatyw potrafi w ryzach utrzymać namiętności, gdy te z całą gwałtownością wybuchną? Musiałby ktoś być bardzo naiwny, by sobie wiele robił z rozkazu, o którym nikt nie wie, skąd się bierze, jaki ma ostateczny cel, a nieposłuszeństwo rozkazowi nie pociągnie za sobą żadnych szkodliwych dla przestępcy następstw. W każdym razie to motyw słabiuchny dla przeciętnego człowieka, z biedą może wystarczyć w chwilach wewnętrznego pokoju, wyższego nastroju duchowego, dla pewnych z natury już dobrych temperamentów, w wygodnych warunkach życia, przy ograniczeniu obowiązków do minimum. Wprawdzie mówi Kant o zharmonizowaniu kiedyś w przyszłym życiu moralności ze szczęściem jednostki, ale się zaraz zastrzega, by tego szczęścia nie uważać za sankcję moralności lub za motyw, ale tylko za jej następstwo. Zresztą dostąpią tego szczęścia wszyscy bez względu na to, czy żyli tu na ziemi jak epikurejczycy czy jak asceci chrześcijańscy. W życiu przyszłym będzie, według etyki Kanta, dalsze doskonalenie się dusz ukoronowane szczęściem zupełnym, nie jako nagrodą, ale jako jego koniecznym następstwem. A gdyby ktoś w życiu przyszłym nie chciał postępować po drodze cnoty, to mu i tak za to włos z głowy nie spadnie, najwyżej nie zazna owego bliżej nieokreślonego szczęścia, o którym Kant mówi, a którego brak może sobie każdy bezkarnie tu na ziemi i w przyszłym życiu powetować przyjemnościami, jakie występki daje.

\* \* \*

Wielu przypuszcza, że etyka Kanta nie grozi niebezpieczeństwem etyce chrześcijańskiej. Wszak Kant, mówią, na swej etyce gruntował przekonanie w istnienie Boga, duszy nieśmiertelnej, wolnej woli, a więc w same fundamenta etyki chrześcijańskiej. Widzieliśmy, jak błędnym jest to zapatrywanie. Etyka Kanta burzy podwaliny same, na których się wspiera etyka chrześcijańska. Prawo, obowiązek moralny nie mają w etyce Kanta swego ostatecznego źródła w Bogu, jak to uczy etyka chrześcijańska lecz w rozumie ludzkim. Najszlachetniejsze według pojęć chrześcijańskich motywy etycznego działania, jak miłość Boga i bliźniego, winny

być zdaniem Kanta, z etyki wyrugowane. Motyw nagrody i kary wiecznej, który tyle miejsca zajmuje w etyce chrześcijańskiej, jest zdaniem kantystów czystą egoistyczną spekulacją. Sankcja wszelka zniesiona, a nagroda w niebie i kara w piekle jako sankcja moralności zasadniczo przez Kanta potępiona, jako sprzeczna z samą istotą moralnego działania. Pytamy się wobec tego, czy choć jeden fundament chrześcijańskiej etyki pozostał w etyce Kanta?

Kant, jak zauważyliśmy we wstępie, jest nadwornym filozofem dość dziś rozszerzonego ruchu etycznego bez Boga i bez religii. Inicjatorom i zwolennikom tego ruchu nie zawsze można odmówić dobrej wiary i woli. Ruch tego przynajmniej dowodzi, że ludzkość bez jakiejś etyki, choćby etyki bez dogmatu, nie może się obejść. Ale etyka bez Boga, bez religii to dom na piasku budowany. Lada silniejszy podmuch namiętności ludzkich zburzy ją doszczętnie w sercu ludzkim. Ze tego rodzaju etyka nie ostoi się wobec krytyki zdrowego rozumu, wykazaliśmy na etyce Kanta.

X. dr M. Sieniatycki.

~~~~~

Artykuł z czasopisma "Przegląd Powszechny", Tom CXVIII (kwiecień, maj czerwiec 1913), ss. 309-326; Tom CXIX (lipiec, sierpień, wrzesień 1913), ss. 54-65. Kraków 1913.

Przypisy:

- (1) *Kritik der praktischen Vernunft*, 103. A. w *Cathreina Moralphilosophie* 5, str. 240.
- (2) *Kritik der praktischen Vernunft*, 200.
- (3) *Kritik der praktischen Vernunft*, 195.
- (4) *Ausgewählte Werke*, Bd. II: *Das sittliche Bewusstsein*, str. 86.
- (5) *ibid.*, 89.
- (6) *Römische und evangelische Sittlichkeit* ³, str. 35.
- (7) *ibid.*, 16, 29.
- (8) *ibid.*, 5, 16.
- (9) *Evangelische Polemik*, Gotha 1885, str. 164.
- (10) "Der Wille ist nichts anders als praktischer Vernunft". (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 33).
- (11) *ibid.*, 90.

- (12) *ibid.*, 91.
- (13) *ibid.*, 93.
- (14) Esser, *Religion, Christentum, Kirche I*, str. 100.
- (15) Kneib, *Die Jenseitsmoral*, str. 29.
- (16) Św. Tomasz 1-2, q. 71, a. 6.
- (17) *Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit*, str. 502.
- (18) Mausbach, *Die Katholische Moral*, 1911, str. 135.
- (19) S. Thomas 1-2, q. 95, a. 2.
- (20) Mausbach, l. c., str. 136.
- (21) Kneib, l. c., str. 72.
- (22) Mausbach, l. c., str. 147.
- (23) Kneib, l. c., str. 113.
- (24) Steudel, *Der religiöse Jugendunterricht II*. Stuttgart 1900, str. 193.
- (25) Kneib, l. c., 114.
- (26) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 28.
- (27) Zimmermann, *Das Gottesbedürfnis*, 1910, str. 136.





Reformy małżeńskie Lutra ⁽¹⁾

Ks. Dr ZYGMUNT BARANOWSKI

~~~~~

Luter zajmuje się sprawami małżeńskimi często i obszernie. Złożyły się na to różne przyczyny: walka z celibatem kapłańskim i ślubami zakonnymi, walka z autorytetem Kościoła i papieża, potrzeba obrony małżeństwa własnego i towarzyszy najbliższych, zamieszanie w sprawach małżeńskich jako skutek usuniętego prawa kanonicznego itd. Toteż uważa się Luter za odnowiciela małżeństwa i w rozmowach z przyjaciółmi chętnie się, mówiąc: "*Książkami swymi postawiliśmy stan małżeński znowu na nogi*" (2).

Wobec tego rozpatrzmy w niniejszej rozprawce, jaka była treść i wartość reform małżeńskich Lutra. W okresie tworzenia się polskiego prawa małżeńskiego, temat ten posiada – sędzę – pewną aktualność.

## I. ZAPRZECZENIE SAKRAMENTALNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

Już w roku 1519 wyraża Luter w kazaniu o małżeństwie (3) oraz w liście do przyjaciela (4) poważne wątpliwości co do godności sakramentalnej małżeństwa.

Roku następnego wydaje rozprawę "*De captivitate Babylonica*", w której odrzuca bezwzględnie autorytet Kościoła katolickiego. Nie jest to zapewne przypadkiem, że w tym właśnie piśmie wypowiada się Luter otwarcie już przeciwko sakramentalności małżeństwa, zostawiając na razie 3 tylko sakramenty: chrzest, pokutę i eucharystię (5). Nieraz czyni Kościołowi zarzut z tego, że Kościół głosi niby sakramentalność i świętość małżeństwa, równocześnie jednak zakazuje księżom małżeństwa, jakoby było czymś nieczystym i grzesznym. Wiadomo, jak zręcznie umiał Luter dobierać argumenty demagogiczne.

Tego samego roku w odezwie "*Do szlachty chrześcijańskiej*" zezwala kapłanom zawierać związki małżeńskie wbrew prawu kanonicznemu, które, jego zdaniem, jest niczym więcej jak sumą błędnych i niebezpiecznych praw. Walcząc

niby o wolność chrześcijańską i wolność sumienia, objawia Luter na każdym kroku wyraźną niechęć albo wręcz nienawiść wobec praw ludzkich; a już prawników obrzuca przez całe życie niewybrednymi wyzwiskami z bogatego swego arsenału.

Na miejsce prawa kanonicznego stawia Luter jako najwyższe instancje w sprawach małżeńskich Pismo św., zwłaszcza Stary Testament, i sumienie ludzkie. Przykład patriarchy starozakonnego ma dla niego moc prawa, ma w oczach jego większą wartość niż 100000 papieży (6). Takich i podobnych nieostrożnych słów uczeplił się później książę Filip Heski, żądając pozwolenia na bigamię wedle przykładu patriarchów. I ostatecznie pozwolenie się znalazło, podpisane – jak wiadomo – przez Lutera i Melanchtona.

Lecz rychło zrozumiał Luter, że sprawy małżeńskie są zbyt zawikłane, aby można je pozostawić wyłącznie subiektywnemu uznaniu; stwarza więc w miejsce papieży i soborów nową instancję prawną: Zgodny sąd dwóch uczonych i uczciwych mężów w imieniu Chrystusa; sąd taki ma dla niego większe znaczenie, niż współczesne sobory (7).

Nie dziw, że w tych warunkach zamieszanie w sprawach małżeńskich rosło coraz więcej. "*Wolność chrześcijańska*" wyrodziła się w swawolę i rozpasanie, czego dowodem choćby straszny bunt chłopski. Okazała się potrzeba stałych norm prawnych i instancji prawnych. I otóż ten sam Luter, który tak namiętnie walczył o wolność chrześcijańską przeciwko prawu kościelnemu, nie waha się przekazać prawnego uregulowania spraw małżeńskich władzy świeckiej. "*Sprawy te należy zostawić zwierzchności świeckiej... Nikt przecież nie może zaprzeczyć, że małżeństwo jest rzeczą zewnętrzną, świecką, tak jak suknie i pokarm, dom i gospodarstwo, poddane władzy świeckiej*" (8). Luter nie chce się mieszać do tych świeckich spraw, jak to papież czynił, on chce być jedynie doradcą sumień ludzkich. Później mówi jeszcze wyraźniej: "*Ponieważ ślub i małżeństwo są sprawą świecką, nie należy nam duchownym i sługom Kościoła niczego w tym względzie zarządzać*". Jeżeli wierni żądają błogosławieństwa kościelnego, modlitwy albo udzielenia ślubu, mają duszpasterze prośbę ich spełnić (9). Asystencja kościelna więc zależy od życzenia wiernych; małżeństwo istotnie staje się coraz wyraźniej "*sprawą świecką*". Nie bez słuszności więc mogą zwolennicy ślubów cywilnych uważać Lutera za patrona swego.

Luter umiał burzyć, ale nie umiał tworzyć, a już zmysłu prawniczego nie posiadał wiele. Toteż z biegiem czasu uprzykrzył sobie sprawy małżeńskie zupełnie, a w pewnym liście wyznaje, iż sprawy te odrzucił od siebie a niektórym napisał, aby w imię wszystkich diabłów czynili, co chcą (10). Ostatecznie daje radę,

aby każdy postępował tak, jak mu każe sumienie; tam, gdzie papież daje dyspensę, może każdy sam siebie dyspensować; a jeżeli swawola stanie się zbyt wielką, wtedy książęta mogą zarządzić zmiany. Rozpaczliwe istotnie rady! Nie dziw, że w tych warunkach prawo świeckie pozostało jako jedyna, stała norma postępowania.

Lecz dziwnie destruktywny umysł Lutra niebawem i to prawo świeckie podkopał i pogmatwał. Uczył bowiem, że istnieje różnica między prawem dla chrześcijan a dla niechrześcijan albo złych chrześcijan. Prawdziwy chrześcijanin żyje w porządku duchowym, kierując się ewangelią i sumieniem; zły chrześcijanin zaś może używać wolności, jaką mu daje Stary Testament, dla niego normą jest nie ewangelia, lecz prawo świeckie i juryści. Prawo świeckie jest w oczach Lutra jakoby środkiem policyjno-przymusowym ku poskromieniu grzesznych ludzi, dla chrześcijan prawdziwych zaś jest zbyteczne. Poglądy takie nie bardzo sprzyjały powadze prawa.

Nie dosyć na tym. Luter robi dalszą różnicę między dziedziną prawa a dziedziną sumienia. Sumienie, według niego, nie jest subiektywnym zastosowaniem obiektywnego prawa, lecz jest prawem samo dla siebie. Gdziekolwiek zachodzi sprzeczność między sumieniem a prawem, tam należy pójść za głosem sumienia, a nie dbać o prawo, albowiem "*prawo istnieje dla sumienia, a nie sumienie dla prawa*" (11). W praktyce zastosował Luter zasadę tę m. in. w sprawie bigamii księcia Filipa Heskiego. Książę oświadczył, że mu "*dla zbawienia duszy*" potrzeba drugiej żony, 16-letniej Małgorzaty de Sale. Acz niechętnie, dał jednak Luter aprobatę swą, ale tylko w dziedzinie sumienia, jako tajemną radę spowiednika; zastrzega się jednak, że wobec świata i prawa publicznego rada ta nie istnieje i nie ma znaczenia. Luter woli raczej "*pocziwe, mocne kłamstwo*" aniżeli przyznanie się publiczne do owej tajemnej rady (12). Przy tej sposobności wygłasza takie oto zasady: Tajemne "*tak*" jest publicznym "*nie*"; albo: *necessitas* (w tym przypadku: żądza książęca) *frangit legem, sed non facit legem*; albo: *consilium ...fit nullum per publicationem* itd. (13). Różnica między sumieniem a prawem – powiada Luter – jest uznana przez samego Pana Boga, nie trzeba jej tylko zacierać. Stwarza więc Luter fatalny dualizm między moralnością teologiczną dla użytku sumień ludzkich, a prawem publicznym. Nic to Lutra nie obchodzi, że decyzje dwóch tych instancji są nieraz wręcz sprzeczne ze sobą: obydwie mają za sobą autorytet Boży. Dodać należy, że tzw. potrzeba sumienia często nie jest niczym innym jak nieopanowaną żądzą.

Wielu uważa Lutra jako bojownika wolności indywidualnej wobec przewagi autorytetu. Nie przeszkadza to jednak Lutrowi bynajmniej, by dzieci w sprawach małżeńskich poddać bezwzględnemu autorytetowi rodziców. Dziecko winno się poddać, gdy ojciec zmusza je do małżeństwa lub narzuca mu małżonka; owszem jeżeli młodzi pobrali się wbrew woli rodziców, wtedy ojciec w zasadzie ma prawo małżeństwo to rozerwać, chociażby małżonkowie kochali się wzajemnie a nawet mieli dzieci (14). Zapomina też Luter o zasadzie, którą tak namiętnie szermował przeciwko Kościołowi: Co Bóg połączył, niech człowiek nie rozłącza. Później co prawda zmienił Luter znowu stanowisko swoje, bo konsekwencją nie odznaczał się zupełnie; nie chcę tu jednak sprawy tej obszerniej rozwijać.

Pierwsza a zasadnicza reforma małżeńska Lutra polega więc na zaprzeczeniu sakramentalności małżeństwa i radykalnym usunięciu powagi Kościoła i prawa kanonicznego. Zamiast tego przekazuje po różnych wahaniach sprawy małżeńskie jako rzeczy świeckie prawu świeckiemu. Lecz powagę tego prawa niebawem znowu podkopyje niebezpiecznymi dystynkcjami między prawem dla chrześcijan a dla grzeszników, między forum sumienia a forum prawa publicznego, oraz niebezpieczną praktyką tajemnych rad i dyspens. Więc chociaż Luter nieraz wskazuje na ideał ewangeliczny, chociaż fatalne swe rady daje z litości dla nędzy ludzkiej, nie można mu oszczędzić zarzutu, że reformą swą małżeńską uTOROWAŁ drogę ludzkiej swawoli i namiętności.

## II. PRZESZKODY MAŁŻEŃSKIE

Przeszkody małżeńskie, ustanowione przez Kościół, są zdaniem Lutra wpływem tyranii i chciwości, która stwarza przeszkody na to, aby za pieniądze od nich dyspensować. Toteż nie sili się wcale na jakąś rzeczową argumentację; za cały argument starczy mu nieraz – wyzwisko. A przecież były mu zapewne znane głębokie racje, jakie przytacza teologia scholastyczna dla umotywowania przeszkód małżeńskich, np. Tomasz, *Summa c. Gent.*, lib. III. cap. 125 itd.

W imię rzekomej wolności znosi Luter jednym zamachem wszystkie przeszkody *iuris ecclesiastici*, stwarzając nowe, własne prawo małżeńskie. Przypatrzmy się niektórym jego szczegółom.

Jako przeszkodę uznaje Luter na razie 2. stopień pokrewieństwa i 1. stopień powinowactwa, a to dlatego, ponieważ o tych stopniach jest wzmianka w Piśmie św., specjalnie w Starym Testamencie (15). Mimo to na innym miejscu uznaje za ważne małżeństwo nawet w 1. stopniu powinowactwa (16), a także

małżeństwo między kuzynostwem lub między stryjem a brataną (17). Później widzimy u niego nowe wahania i nowe jaskrawe sprzeczności. Luter nie miał bowiem w tej sprawie ani jasnego zdania, ani jasnych zasad, lecz wahał się między dorywczo wybranymi przykładami z Starego Testamentu a paragrafami prawa świeckiego. Dziwnie sprawia wrażenie, że Luter, który tak namiętnie zwalczał prawo kościelne jako dzieło ludzkie, poddaje się pokornie prawu świeckiemu. Dzięki temu prawu i dzięki interwencji książąt świeckich skierowano powoli znowu wolność albo raczej swawolę chrześcijańską, głoszoną przez Lutera, na wypróbowane tory prawa kanonicznego.

Pokrewieństwo duchowne usuwa Luter lekkim sercem jako zabobon ludzki (18); jeszcze bezwzględniej usuwa pokrewieństwo legalne, wynikające z adoptowania, jako bezwartościową zabawkę ludzką (19).

Przeszkodę wyższych święceń nazywa Luter wynalazkiem ludzkim i przeklętą ludzką tradycją (20), po pewnym wahaniu odrzuca także przeszkodę ślubów zakonnych (21).

Za to ogłasza Luter z wielką energią nowe *impedimentum dirimens*: brak zezwolenia rodzicielskiego (22).

Przeszkodę różnicy religii (*cultus disparitas*) Luter odrzuca z następującą dziwną zaiste argumentacją: "Wiedz, że małżeństwo jest rzeczą zewnętrzną, cielesną jak inne świeckie czynności. Podobnie więc, jak mogę z poganinem, żydem, turkiem, kacerzem jeść, pić, spać, chodzić, jeździć, kupować, rozprawiać i handlować, tak też mogę wstąpić z nim w stan małżeński i trwać w nim, i nie dbaj zupełnie o błazeńskie prawa, które tego zakazują" (23).

Ustanowienie *impedimentum criminis* nazywa Luter głupotą i bezbożnością (24).

Z wyjątkowym za to zapalem broni *impedimentum impotentiae*, zgodnie z swym zapatrywaniem o potędze żądź cielesnych (25).

Przeszkody wzbraniające oczywiście zbywa Luter jednym słowem: głupie żarty (26).

Luter odrzuciwszy autorytet Kościoła, odrzuca także całe prawodawstwo kościelne, dotyczące przeszkód małżeńskich. Ale łatwiej było odrzucić prawo stare, aniżeli stworzyć nowe. Wynikły stąd decyzje wahające, sprzeczne i niebezpieczne. Przewodnią ich nutą jest nienawiść wobec Kościoła, obrona tzw. wolności chrześcijańskiej i jak najdalej posunięta ustępliwość wobec przemożnego popędu płciowego.

### III. ROZWODY

Luter wypowiada się wprawdzie nieraz przeciwko rozwodom, ale już w roku 1520 nie śmie bronić nierozzerwalności małżeństwa (27), owszem tego samego roku ogłasza – choć jeszcze z pewnym wahaniem – wiarołomstwo jako powód do rozwodu (28). Separacji nie uznaje, gdyż, jego zdaniem, Chrystus nikogo nie zmusza do celibatu. W roku 1522 Luter już bez wahania godzi się na rozwód, a stronie niewinnej przyznaje prawo do zawarcia nowego związku (29). Lecz cóż ma uczynić strona winna? Najlepszym wyjściem byłoby, zdaniem Lutera, gdyby władza wiarołomną powiesiła; ale wobec niedbalstwa władz niechby sobie wiarołomca poszedł do innego kraju i tam się ożenił, skoro "*nie może się powstrzymać*" (30). Śmierć albo małżeństwo – oto lekarstwo na żądę zmysłową. Przekonanie Lutera o niezmożonej potędze popędu płciowego wywiera fatalny wpływ na kształtowanie się nauki jego o małżeństwie.

Niebawem ogłasza Luter drugi powód do rozwodu: złośliwe opuszczenie małżonka lub małżonki. I tutaj znowu widzimy u niego w początkach pewne wahanie, lecz wkrótce już wyzbył się wątpliwości. Dostatecznym motywem wydaje mu się wzgląd na to, że nie można od nikogo wymagać niedobrowolnego celibatu; poszukał sobie też szybko uzasadnienie biblijne, rozciągając *privilegium Paulinum*, dotyczące niewiernych, śmiało także na takich "*falszywych chrześcijan*", co to opuszczają małżonków (31). Czas trwania owej dezercji małżeńskiej ocenia Luter w różnych czasach różnie; początkowo podaje termin 6-letni, później wystarcza mu pół roku, po którym to czasie pozwala wszcząć formalności rozwodowe (32).

Gdzie zachodzi gniew i kłótnia między małżonkami, tam Luter godzi się jedynie na separację (33).

Lecz cóż uczynić, kiedy jedna strona nie chce się pojednać; a druga "*nie może się powstrzymać i musi mieć małżonkę względnie małżonka*"? W takim razie Luter śmiało zezwala na powtórne małżeństwo; "*ponieważ taki małżonek nie zna nakazu, by żył w czystości ani też nie posiada ku temu łaski..., nie będzie go Pan Bóg zmuszał do rzeczy niemożliwej*" (34). W tym przypadku oczywiście powodem rozwodu jest już nie gniew, ale niemożliwość powstrzymania się, powód istotnie niezwykły, ale wypływający logicznie z przekonań Lutera.

Luter usunął wprawdzie przeszkodę, wynikającą z różnicy religii, mimo to uznaje niedowiarstwo jako powód do rozwodu, mianowicie w tym przypadku,

gdy stronie chrześcijańskiej zakazuje się żyć po chrześcijańsku albo gdzie mąż przynagła żonę do kradzieży, wiarołomstwa itd. Ponownie stosuje tu Luter tzw. *privilegium Paulinum* nie tylko do niewiernych, ale także do "fałszywych chrześcijan" (35).

Odrębność religii sama przez się nie uprawnia do rozwodu, "*albowiem związków świeckich i politycznych nie rozwiązuje się dla religii*" (36).

O impotencji była już mowa przy przeszkodach małżeńskich. Ale Luter nie ogranicza się do *impotentia antecedens*, lecz przyznaje rozwód także przy *impotentia subsequens*, mimo dopełniania małżeństwa i mimo dzieci, z tego małżeństwa pochodzących, przy czym poleca następujący sposób postępowania: "*Man exspecta 4. partem anni: si melius fit, bene, si non, separentur*" (37).

Żonę, która mężowi odmawia *debitum*, winna władza przymusić albo zabić (dosłownie!) (38). Jeżeli tego nie czyni, ma mąż wolną drogę do rozwodu.

O chorobie jako przyczynie do rozwodu Luter w różnych czasach różne wypowiadał sądy. Był czas, gdzie radzi pielęgnować troskliwie chorego małżonka, przy czym Bóg udzieli sam wstrzemięźliwości. Za to w liście z roku 1527 daje inne rozstrzygnięcie: Skoro żona trędowata dobrowolnie z mężem się rozstaje, można ją uważać za umarłą i mąż może z spokojnym sumieniem pojąć inną żonę (39). Luter pragnie bardzo, aby władza świecka ogłosiła trąd jako dostateczny powód do rozwodu, tymczasem zaś godzi się na rozwód, przynajmniej dla forum sumienia, na podstawie prawa Mojżeszowego (40).

Wobec ogromu materiału trudno tu podać wszystkie zdania i rozstrzygnięcia Lutera, dotyczące rozwodów; daremnie jednak czekalibyśmy w nich jakiejś myśli przewodniej; przeciwnie, pełno tam niekonsekwencji, wahania, niejasności. Tak np. pozostaje niejasnym, czy wiarołomstwo, dezercja same ze siebie rozrywają małżeństwo, czy dopiero na podstawie wyroku władzy; dalej domaga się Luter w sprawach rozwodowych postępowania publicznego, a jednak zezwala na tajne rozwody; zezwala na powtórne małżeństwo jednej stronie, zakazuje go drugiej itp.

Nauką o rozwodach wstrząsnął Luter podstawami małżeństwa, do reszty zaś pomieszał stosunki małżeńskie decyzjami swymi szczegółowymi; a przecież on sam kiedyś uznaje, że rozwód jest niebezpieczeństwem dla wychowania dzieci, dla utrzymania życia rodzinnego oraz dla rządów państwowych (41).

Poprzez wszystkie reformy małżeńskie Lutra obserwujemy dwie cechy charakterystyczne: jedna – to walka namiętna z Kościołem i prawem kościelnym; druga – to obrona wolności chrześcijańskiej, która bardzo często polega tylko na możliwości zaspokojenia przemożnego popędu płciowego. Mówiąc językiem nowoczesnym: Luter bronił wolności indywidualnej wobec więzów prawa ogólnego, bronił praw ludzkich w zakresie miłości i osobistego szczęścia.

Niestety, przewodnikami w tej obronie były mu z jednej strony nienawiść, z drugiej zaś upokarzająca pobłażliwość dla namiętności ludzkiej. Toteż skutki reformy luterańskiej były opłakane; on sam pełen goryczy skarży się na sodomskie rozpasanie obyczajów za panowania "czystej ewangelii".

Poznań

X. Zygmunt Baranowski

~~~~~

Artykuł z "Przeglądu Teologicznego". Kwartalnik naukowy. Organ Polskiego Tow. Teologicznego. R. VIII (1927). We Lwowie, ss. 315-323.

Przypisy:

- (1) Całokształt nauki Lutra o małżeństwie przedstawiłem w książce pt. *Luthers Lehre von der Ehe*, Münster i. W. 1913, str. 210.
- (2) Erl. (= *Martin Luthers sämmtl. Werke*, 67 tomów, Erlangen 1826-68) 61, 278.
- (3) Weim. (= *Dr. M. Luthers Werke. Krit. Gesamtausgabe*, Weimar 1883 sq.) 2, 168.
- (4) End. (= *Luthers Briefwechsel, herausg. v. L. Enders*, 12 tomów) 2, 278.
- (5) Weim. 6, 501.
- (6) Weim. 14, 405.
- (7) Weim. 6, 557.
- (8) Weim. 30, 3, 295.
- (9) Erl. 23, 208 sq.
- (10) De W. (= *M. Luthers Briefe, gesammelt von M. De Wette*, Berlin 1825 sq.) 5, 25 sq.
- (11) Weim. 30, 3, 246 sq.
- (12) Lenz, *Briefwechsel Landgr. Philipps v. Hessen*, 3 tomy, Lipsk 1880-91, 1, 373.
- (13) De Wette-Seidemann, *Luthers Briefe*, 263 sq., 272 sq.
- (14) Weim. 10, 1, 642 sq.

- (15) Weim. 6, 555.
- (16) Weim. 10, 2, 265 sq. 280 sq.
- (17) De Wette 3, 83.
- (18) Weim. 6, 555.
- (19) Weim. 6, 555 sq.
- (20) Weim. 6, 557.
- (21) Weim. 8, 630.
- (22) Weim. 10, 1, 1, 642 sq.
- (23) Weim. 6, 556; 10, 2, 273 etc.
- (24) Weim. 6, 556.
- (25) Weim. 10, 2, 287.
- (26) Weim. 10, 2, 287.
- (27) Weim. 6, 559.
- (28) Weim. 30, 2, 229.
- (29) Weim. 10, 2, 288.
- (30) Weim. 10, 2, 289.
- (31) Weim. 6, 559 sq.; 11, 94.
- (32) Weim. 30, 3, 230 sq.; cf. De Wette 4, 214 etc.
- (33) Weim. 10, 2, 291.
- (34) Weim. 12, 119.
- (35) Weim. 6, 560; 12, 120 sq.
- (36) Erl. 61, 237.
- (37) Weim. 15, 560.
- (38) Weim. 10, 2, 290 sq.
- (39) De Wette 3, 194 sq.
- (40) Enders 7, 35.
- (41) Erl. 61, 177.



TEOLOGIA MORALNA

Ks. DR ANTONI BOROWSKI

PROFESOR UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

~~~~~

## Prawo Boże

### § 1. Prawo odwieczne

Idea absolutnej władzy Bożej nad całym stworzeniem doprowadziła św. Augustyna do koncepcji prawa odwiecznego, oznaczającego odwieczny plan Boży i całość moralnego porządku świata.

Prawo odwieczne, w myśl nauki św. Augustyna, jest równoznaczne z najwyższym rozumem Bożym, którego zasady regulują i określają wewnętrzne życie Boże i czynności Pana Boga na zewnątrz.

Jednakże o właściwym prawie może być mowa tylko w odniesieniu do istot rozumnych. Stąd "*lex aeterna*" w ścisłym tego słowa znaczeniu wyraża rozumną wolę Bożą, która nakazuje utrzymanie porządku przyrodzonego, a zabrania przekraczania go (1).

Właściwą systematykę Bożego prawa zawdzięczamy św. Tomaszowi z Akwinu.

W uzasadnieniu istnienia prawa odwiecznego Doktor Anielski wychodzi z założenia, że światem rządzi Opatrzność Boża. W myśl klasycznego określenia prawa w ogólności, iż ono jest "*rationis ordinatio*" (2), prawo odwieczne jest również wpływem rozumu Bożego, planem wszechświata, tkwiącym w umyśle Pana Boga (3).

Aby bardziej wyraziście wyjaśnić istotę prawa odwiecznego, św. Tomasz z Akwinu przyrównywa działanie Boga, jako Stwórcy i kierownika świata, do czynności artysty. Jak artysta ma już z góry myśl i ogólny plan dzieła sztuki, tak w Bogu istnieje od wieków idea stworzenia i plan rządów nad wszechświatem (4).

Prawu odwiecznemu podlegają wszystkie stworzenia, zarówno rozumne, jak i nierozumne. Na całej naturze Pan Bóg je wycisnął i w niej zaszczerpił zasady czynności, jej właściwych, i przez nie jej rozkazuje (5).

Każde stworzenie otrzymuje sobie właściwą naturę, która poniekąd jest uczestnictwem w odwiecznym prawie Bożym (6).

Przede wszystkim zaś człowiek, istota rozumna, uczestniczy w prawie odwiecznym, i to z podwójnego tytułu: jako stworzenie – na równi ze wszystkimi innymi, oraz jako stworzony na podobieństwo Boże, tj. jako istota, obdarzona rozumem i wolną wolą.

Udział stworzeń nierozumnych w prawie odwiecznym jest bezwiedny, nieświadomy.

Ponieważ człowiek bierze udział w prawie wiecznym w sposób rozumny i wolny, stąd takie uczestnictwo najwłaściwiej zasługuje na miano prawa. Jak św. Tomasz uwypukla: "człowiek uczestniczy w rozumie wiecznym, dzięki któremu posiada skłonność wrodzoną do wykonywania właściwego czynu i dążenia do (wskazanego) celu" (7).

Pismo św. ma na względzie to prawo odwieczne pod mianem rozumu, mądrości Bożej: "Pan posiadał mię (mądrość) na początku dróg swoich, pierwiej aniżeli co czynił z początku. Od wieków jestem ustanowiona i od dawna, pierwiej aniżeli się ziemia stała" (8). "(Mądrość) dosięga tedy mocą od końca aż do końca i urządza wszystko łagodnością" (9).

## **§ 2. Prawo naturalne**

### **1. Pojęcie.**

Według św. Augustyna odbiciem odwiecznego prawa Bożego w umyśle człowieka jest prawo naturalne, które przeto oznacza rozumną wolę Bożą, nakazującą utrzymanie porządku przyrodzonego, a zabraniającą przekraczanie go.

To prawo jest jakby głosem Bożym, przemawiającym w sumieniu ludzkim: "Nie ma duszy tak zepsutej, w której sumieniu, jeśli tylko jest zdolna do rozumowania, nie odzywałby się głos Boży. Któż bowiem inny wypisał w sercu człowieka przyrodzone prawo moralne, jeśli nie Bóg?" (10). Nawet największe zepsucie moralne nie jest w stanie zniweczyć tego głosu: "Wszakże prawo Twoje, Panie, karze kradzież i karze ją prawo, wyryte w sercach ludzkich, którego sama nawet nieprawość nasza zatrzeć nie może. Czyż bowiem złodziej zniesie spokojnie złodzieja?" (11).

Podobnie św. Tomasz z Akwinu utrzymuje, że "udział w prawie odwiecznym ze strony istoty rozumnej nazywa się prawem naturalnym" (12).

Zakon przyrodzony jest uczestnictwem człowieka w Bożym prawie odwiecznym a zatem zasadniczo nie różni się od niego: jest on częścią Bożego prawa wiekuistego, o ile je rozpatruje się w stworzonej istocie rozumnej. Człowiek mianowicie posiada pociąg i wrodzoną skłonność do postępowania w myśl prawa odwiecznego, tzn. wykonywania czynów, zgodnych ze swą naturą, i dążenia do właściwego sobie celu.

*U w a g a.* Zauważyć wypada, że w przeciwstawieniu do nowoczesnego poglądu Rousseau na prawo Natury, rozum ludzki nie jest pierwotnym i ostatecznym źródłem obowiązków przyrodzonych, lecz jego znaczenie wyraża się w pośredniczeniu między wolą ludzką a przepisem Bożego prawa wiecznego.

Św. Tomasz z Akwinu określa zakon przyrodzony, jako normę, wszczepioną człowiekowi, która skłania go do postępowania odpowiedniego, i to zarówno w czynnościach, dotyczących jego życia zmysłowego, jak i umysłowego, duchowego (13).

To prawo bywa wszczepiane każdej istocie rozumnej wraz z jej stworzeniem; należy przeto je uważać za wrodzone uzdolnienie do odróżniania dobra od zła.

Poznanie prawa naturalnego, wszczepionego rozumowi ludzkiemu przez Stwórcę, następuje równocześnie z obudzeniem się tego rozumu a doskonalą się w miarę rozwoju umysłowego. Toteż Boże prawo naturalne nie wymaga specjalnego ogłoszenia, by miało moc obowiązującą: ta bowiem przyrodzona łatwość i skłonność, wszczepiona rozumowi, do poznania zasad tego prawa stanowi jego ujawnienie i ogłoszenie (14).

## 2. Istnienie.

O. Marian Morawski T. J. przestrzega, że chrześcijańska idea prawa nie jest nowością: "Chrześcijaństwo wskrzesiło tylko ideę drzemiącą od wieków w sumieniach ludzkich: że Bóg jest Panem, prawodawcą zakonu natury" (15).

Z literackich pomników starożytności klasycznej, przed-Chrytusowej, tragedia Sofoklesa "Antygona" budzić może szczególne zainteresowanie: uwydatnia bowiem kolizję między obowiązkami względem państwa oraz względem podstawowych praw moralnych, wyrytych w sumieniu.

Antygona, grzebiąc brata, postępuje wbrew wyraźnemu zakazowi Kreona; lecz nie kieruje się ona tzw. ὄβρις (zuchwalstwem): zna ona inne wyższe, niepisane, nieodparte, Boże prawa naturalne, które zachowuje w chwili, gdy przekracza ustawę państwową.

"Przecież nie Jowisz obwieścił to prawo (16),

Ni wola Diki, podziemnych bóstw siostry,

Taką ród ludzki związała ustawą.

A nie mniemałam, by ukaz twój ostry

Tyle miał wagi i siły w człowieku,

Aby mógł łamać święte prawa Boże,

Które są wieczne i trwają od wieku,

Że ich początku nikt zbadać nie może.

Ja więc nie chciałam ulęknąć się człeka

I za złamanie praw tych kiedyś bogom

Zdawać tam sprawę" (17).

Chrytus Pan, prawodawca Nowego Zakonu, zniósł wprawdzie tzw. przepisy legalne i obrzędowe Starego Zakonu, zachował jednakże i swym autorytetem Bożym usankcjonował prawa moralne, zawarte w Dekalogu: "Nie mniemajcie, abym przyszedł rozwiązywać Zakon... nie przyszedłem rozwiązywać, ale wypełnić" (18). A przecież Dekalog, z wyjątkiem (i to tylko w pewnym zakresie) trzeciego przykazania, jest powtórzeniem i uzupełnieniem prawa naturalnego.

Spośród Apostołów św. Paweł szczególnie podkreślał niezmienny i powszechny charakter Bożego zakonu przyrodzonego. W liście do Rzymian omawia on zagadnienie moralnej odpowiedzialności wobec prawa naturalnego u pogan, którzy przecież nie znali pisanego Dekalogu: "Bo gdy poganie, którzy nie mają zakonu, z przyrodzenia czynią, co zakon ma: tacy zakonu nie mający, sami sobie są zakonem. Którzy okazują dzieło zakonu napisane na sercach swoich, gdy im sumienie świadectwo daje, i myśli, między sobą różne, albo ich oskarżające albo też wymawiające" (19).

W związku z tym tekstem, św. Hieronim pięknie pisze: "Apostoł uczy, że istnieje prawo naturalne, napisane na naszym sercu. To skreślone na sercu prawo obejmuje wszystkie narody, i nie ma ani jednego człowieka, który go nie zna. Dzięki temu prawu naturalnemu Kain uznał swą winę, gdy rzekł: moja zbrodnia jest zbyt wielka, bym mógł zasłużyć na przebaczenie. Również Adam i Ewa uznali swój grzech i z tego powodu ukryli się pod drzewem żywota. Podobnie Faraon uznał swe przestępstwo już wpierw, nim zakon był dany przez Mojżesza, niepokojony przez prawo naturalne, i rzekł: «Pan jest sprawiedliwy, ja zaś i mój lud – nieprawi»" (20). I Tertulian, powołując się na św. Pawła, zapytuje: "Poszukujesz więc prawa? Oto masz je wspólne..., wyryte na tablicach naturalnych, do których i Apostoł zazwyczaj się odwołuje" (21).

### **3. Przedmiot.**

Doktor Anielski podejmuje zagadnienie, czy prawo naturalne zawiera więcej przepisów, czy jeden tylko? (22).

Zdaniem św. Tomasza z Akwinu, choć zakon przyrodzony zawiera wiele przepisów (np. nie czyn tego drugiemu, co tobie niemiło; rodziców, starszych szanować należy; nie kradnij; nie zabijaj itp.), wszystkie jednak sprowadzić można do jednego podstawowego: "dobro czynić i doń dążyć, zła zaś unikać należy" (*bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*).

Jak bowiem w dziedzinie spekulatywnej pojęcie bytu jest pierwsze, które umysł ujmuje, tak znowu w dziedzinie praktycznej takim jest pojęcie dobra (23). I właśnie na tym pojęciu opiera się podstawowa zasada postępowania: dobro czynić, zła unikać należy.

Jakie dobra są człowiekowi właściwe z prawa naturalnego?

Przede wszystkim w człowieku tkwi skłonność do dobra, wspólna wszystkim istotom: do utrzymania swego bytu przyrodzonego. I wówczas na treść prawa naturalnego składa się to wszystko, co jest niezbędne do zachowania bytu człowieka (24).

Po drugie, w człowieku tkwi skłonność do niektórych czynności specjalnych na mocy nakazu natury, wspólnej mu ze zwierzętami. Wówczas w zakres przepisów zakonu przyrodzonego wchodzi te czynności i stosunki, do których natura skłania wszystkie zwierzęta, jak: stosunki płciowe, wychowanie dzieci itp.

Atoli Doktor Anielski wyjaśnia, że skłonności i popędy zmysłowe stają się treścią prawa naturalnego, o ile rozum je normuje (25).

Po trzecie, w człowieku tkwi skłonność do dobra na podstawie natury rozumnej, jemu tylko właściwej; np. skłonność do poznania Pana Boga, do życia w społeczności ludzkiej. Wówczas na przedmiot prawa naturalnego składa się to wszystko, co odpowiada podobnej skłonności; np. to, że człowiek unika ignorancji a pożąda wiedzy; że nie obraża i nie krzywdzi innych itp.

Trzeci przeto rodzaj dóbr i nakazów prawa naturalnego wynika ze skłonności, opartych na właściwościach rozumnej natury człowieka.

Wszystkie trzy rodzaje skłonności warunkują zasadniczą treść prawa naturalnego.

## **4. Przymioty.**

### **1) Powszechność i poznawalność.**

W myśl nauki św. Tomasza z Akwinu, zakon przyrodzony jest poniekąd koniecznym dziedzictwem całej natury ludzkiej i ujawnia się człowiekowi za pośrednictwem naturalnego światła rozumu. Toteż jego dziedzina jest tak powszechna, jak zasięg samej natury ludzkiej.

Jeżeli moralne prawo naturalne zostało ustanowione i dane człowiekowi wraz z rozumem, jeżeli przeto ono jest nierozzerwalnie związane z rozumną naturą ludzką, stąd ono musi być dla wszystkich ludzi jednakowe i dla wszystkich posiadać to samo znaczenie i moc obowiązującą.

Atoli poznawalność zasad zakonu przyrodzonego nie zawsze zaznaczy się w sposób jednakowy.

Zdaniem św. Tomasza z Akwinu trzeba w tym względzie rozróżnić trzy rodzaje zasad prawa naturalnego.

Pierwszy rodzaj obejmuje najogólniejsze zasady moralne "*prima principia communia*" (26) albo "*praecepta communissima*" (27). Do takich należą: przykazanie miłości Boga i bliźniego (28); zasady: dobro czynić, zła unikać należy; żyć trzeba tak, jak przystoi rozumnej naturze ludzkiej; nie czyn tego drugiemu, co tobie niemiło.

Otóż te zasady najogólniejsze są bezpośrednio jasne i oczywiste, toteż każdy człowiek rozumny poznaje je w sposób dokładny i pewny (29).

Drugi rodzaj obejmuje te nakazy moralne, które bezpośrednio wypływają z zasad pierwszej grupy, skoro się je przystosuje do stosunku człowieka względem Pana Boga, siebie samego i bliźnich ("*conclusiones principiorum communium*" (30) albo "*secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis*" (31)).

Dekalog na ogół je zawiera. Co do trzeciego przykazania (o święceniu szabatu) zauważyć wypada, że, o ile ono dotyczy służby Bożej, oddawania należnej czci Panu Bogu, bez wątpienia wchodzi w zakres nakazów moralnego prawa naturalnego, określenie zaś czasu lub dnia oraz sposobu święcenia szabatu jest tylko prawem obrzędowym.

Otóż nakazy tej drugiej grupy, jako bezpośrednio wyniki z pierwszych zasad podstawowych, zazwyczaj wszyscy poznają w sposób dokładny i pewny (32).

Jeżeli te zasady są komuś nieznane, wówczas musi zachodzić jakaś szczególna przyczyna, która pochodzi nie z rzeczy samej albo z trudności poznania, lecz ze skażenia władzy poznawczej przez afekt zmysłowy, z nawyku złego lub z nienormalnego usposobienia naturalnego (33).

W odniesieniu do tych zasad teologowie – gdy chodzi o człowieka normalnego – przyjmują niewiadomość u prostaków i to na krótki czas, albo na skutek okoliczności pozornie uzacniającej czyn, przeciwny takiemu prawu naturalnemu.

Trzeci rodzaj obejmuje przepisy, wynikające z zasad obu grup poprzednich, w przystosowaniu do czynności konkretnych; dotyczą one szczegółowych stosunków i działań, co wymaga głębszej rozważki.

Przykład: zasada o niedopuszczalności zemsty osobistej, o restytucji przedmiotu znalezionej, o nierozzerwalności małżeństwa itp.

Tego rodzaju przepisy tzw. "*praecepta remota*" mogą być nieznanne; niejednokrotnie nawet specjaliści nie godzą się z sobą co do zależności szczegółowych nakazów moralnych tej grupy od prawa naturalnego.

Uwaga. Stąd właśnie płynie potrzeba i pożytek objawionego prawa pozytywnego oraz praw ludzkich, dokładniej określających przepisy zakonu przyrodzonego trzeciej grupy.

Nadmienić warto, że nauka św. Tomasza z Akwinu uwzględnia całkowite prawo naturalne w obiektywnym znaczeniu, jako mianowicie obejmujące wszelkie stosunki i powinności moralne: religijne (względem Pana Boga), indywidualne (względem siebie) i socjalne (względem bliźnich).

W dobie obecnej nieco zwiężają ten zakres, lecz zawsze pojmują, iż jest to prawo naturalne w ścisłym znaczeniu, jako część tamtego zespołu. Dziś z zakresu ścisłych przepisów prawnych wyłącza się moralne nakazy, normujące stosunek człowieka do siebie samego (np. przykazanie o umiarkowaniu, łagodności, cierpliwości itp.). Nadto istnieją naturalne przepisy moralne o miłości bliźniego, wdzięczności, szczodrobliwości itp., normujące wprawdzie stosunki z współludźmi, których pogwałcenie jednakże nie obraża żadnego ścisłego prawa bliźniego.

Dziś takie tylko naturalne przepisy moralne uważa się za ściśle prawne, które łączą się z cnotą sprawiedliwości, a przeto uwzględniają "*meum – tuum*".

Dziś podkreśla się naczelną zasadę prawa naturalnego: "*Suum cuique*" – przyznać należy każdemu przysługujące mu prawo; a stąd – w ujęciu negatywnym – nie wolno nikomu wyrządzać krzywdy.

Rzecz zrozumiała, że z tej zasady naczelnej można wyprowadzić wiele wiążących przepisów prawnych. Każdy człowiek nazywa "*suum*": życie, całość organiczną, wolność, własność, sławę itp. Toteż z naczelnej zasady prawa naturalnego: "*Suum cuique*", zwłaszcza w jej ujęciu negatywnym, wypływają ściśle przepisy prawa naturalnego: nie wolno zabijać, ranić, kraść, zniesławiać itd.

## **2) Niezmiennność.**

Kartezjusz i inni utrzymywali, że wszelki porządek rzeczy zależy od dowolnej woli Pana Boga, który przeto mógłby zmienić istniejący porządek moralny, a przeto i prawa naturalne, wiążące człowieka.

Otóż przeciwstawić się należy podobnemu pogładowi błędnemu i uwłaczającemu najwyższej mądrości Bożej.

Skoro Bóg, zgodnie z wskazaniem Swego rozumu, raz ustanowił istotę rzeczy, nie może już jej zmieniać. Skoro stworzył człowieka, nie może mu udzielić innej natury, nie może mu nadać innych praw moralnych nad te, które odpowiadają takiej naturze człowieka. "Pan Bóg zaprzec samego siebie nie może" (34).

Pan Bóg nie może zmienić ani zawiesić przepisów zakonu przyrodzonego. On nakazuje za pośrednictwem rozumu czynić dobro, unikać zła; nie może przeto pozwolić na postępowanie wręcz przeciwne, bez zaprzeczenia Swej mądrości (35).

Nadto jako nieskończenie święty, Pan Bóg musi miłować dobro i potępiać zło; nie może zatem chcieć, aby Jego stworzenia rozumne nie przestrzegały nakazów właściwego im porządku moralnego. Gdyby Pan Bóg kiedykolwiek dozwolił, by człowiek postępował wbrew nakazom rozumu przyrodzonego, naruszał porządek moralny w stosunku do swego Stwórcy, do siebie samego lub do bliźniego, byłoby to dowodem, że nie potępia bezwzględnie zła, że przeto nie jest nieskończenie święty.

Zakon przyrodzony, w swej treści niezmienny, zewnątrznie o tyle ulega zmianie, że może być uzupełniony przez pozytywne prawo Boże i ludzkie, niekiedy też, w razie zniekształcenia, doprowadzony do pierwotnej czystości (np. pozytywny przepis o monoteizmie poprawił zniekształcone pojmowanie ludzkie).

Zarzut. Św. Tomasz z Akwinu podejmuje zarzut tej treści: przecież zakonowi przyrodzonemu przeciwstawia się zabójstwo niewinnego oraz kradzież.

A właśnie sam Bóg rozkazał Abrahamowi, by zabił własnego syna niewinnego, oraz pozwolił Żydom na zabranie kosztownych naczyń z Egiptu.

Doktor Anielski wyjaśnia, że te fakty biblijne nie przeczą niezmienności samego prawa naturalnego. Tu właściwie nie zachodzi zniesienie zakazu (zabójstwa, kradzieży), lecz tylko usunięcie materii z zakresu prawa obowiązującego. Na skutek interwencji Pana Boga, bezwzględnego pana życia i mienia ludzkiego, przedmiot utracił złość wewnętrzną (36).

Uwaga. Od prawa naturalnego Kościół nie może dyspensować we właściwym tego słowa znaczeniu.

Jednakże od takich przepisów prawa naturalnego, które są charakteru warunkowego, tzn. które powstały dopiero na skutek jakiegoś faktu uprzedniego, Kościół może w znaczeniu mniej właściwym dyspensować. I w rzeczy samej udziela dyspensy od zobowiązań, powstałych ze ślubów religijnych, z profesji zakonnej, od małżeństwa tzw. nie dopełnionego.

Kościół mianowicie może dozwolić, by akt woli ludzkiej, który zrodził zobowiązanie naturalne, mógł być odwołany w poszczególnym przypadku; i właśnie po takiej zmianie aktu woli samo zobowiązanie z prawa naturalnego zanika.

Atoli musi istnieć słuszna przyczyna (tj. domyślna zgoda Pana Boga, właściwego twórcy zakonu przyrodzonego) do zmiany aktu woli, ile że Kościół występuje, jako pełnomocnik Boży. Tego rodzaju pełnomocnictwo, udzielone Kościołowi, jest nie tylko nader wskazane, lecz wprost nieodzowne, by mianowicie zarządzać niestałości spraw tego świata oraz nierozwadze ludzi przy zaciąganiu zobowiązań, które w praktyce okazują się raczej szkodliwe.

Jak wiemy, św. Augustyn uwypuklił, że nawet największe zepsucie moralne nie jest w stanie zagłuszyć w sumieniu głosu Bożego, przemawiającego przez nakazy prawa moralnego.

Św. Tomasz z Akwinu również podkreśla, w związku z niezmiennością prawa naturalnego, że zgoła nie można "zetrzeć z serc ludzkich" pierwszego rodzaju przepisów zakonu przyrodzonego czyli podstawowych zasad moralnych (37).

### **Dopełnienie. Prawo naturalne jako podstawa prawa pozytywnego.**

Władztwu Bożemu prawa odwiecznego i naturalnego podlegają wszyscy ludzie, zarówno indywidualnie, jak i społecznie pojmowani, ile że pod wpływem tegoż prawa naturalnego ludzie zrzeszają się naprzód w rodziny, a następnie w społeczeństwa polityczne czyli państwa. Władztwu temu podlegają i rządzi i rządzący w państwie; stąd Boże prawo odwieczne i naturalne stanowi podłoże i przesłankę każdego pozytywnego prawa. Przecież ustawodawcy ludzcy są w takim stosunku do Boga, odwiecznego prawodawcy, jak organa wykonawcze do zwierzchniej władzy w państwie. A ponieważ prawo wieczne jest planem rządów Pana Boga, przeto wszystkie idee rządzenia podwładnych Mu zwierzchników, tzn. wszystkie przez ludzi nadane prawa muszą wywodzić się z Bożego prawa odwiecznego i naturalnego. Toteż papież Pius IX potępił zdanie, głoszące, iż ustawy ludzkie mogą przeciwieć się Bożemu prawu naturalnemu (38).

Pismo św. dosadnie podkreśla: "Przeze mnie królowie królują, i prawodawcy stanowią sprawiedliwość" (39).

Św. Augustyn stwierdza, że, choć pozytywne ustawy ulegają ciągłym zmianom w tym samym państwie i bywają różnorakie u różnych narodów, granicami jednak dla nich są zawsze niezmiennie zasady Bożego prawa odwiecznego i naturalnego (40).

### **§ 3. Prawo objawione**

Zakon przyrodzony nie może ludziom wystarczać. Tylko najogólniejsze, podstawowe jego zasady są wszystkim ludziom znane, a tak ogólne przepisy nie mogą dostatecznie pokierować moralnym życiem człowieka.

Stąd jest konieczne uzupełnienie prawa naturalnego bardziej szczegółowymi regułami postępowania. To uzupełnienie ma zapewnić dokładną znajomość przepisów prawa naturalnego oraz podać konkretne wskazania kierownicze.

W odróżnieniu od zakonu przyrodzonego, zaszczepionego w samej naturze człowieka i ujmowanego rozumem, prawa uzupełniające nazywamy pozytywnymi dlatego, że muszą one być ustanowione zewnętrznym aktem pozytywnym jakiejś władzy.

Przede wszystkim występuje Boże prawo pozytywne (objawione), by uzupełnić zakon przyrodzony w kierunku celu nadnaturalnego, nakreślonego przez Pana Boga.

Św. Tomasz z Akwinu w ten sposób uzasadnia potrzebę Objawionego prawa Bożego: "Prawo kieruje człowieka do czynów właściwych w odniesieniu do celu ostatecznego. Gdyby człowiek był przeznaczony jedynie do celu naturalnego, wówczas nie byłoby potrzeba innego kierownictwa nad zakon przyrodzony. Ponieważ jednak człowiek został przeznaczony do szczęśliwości wiekuistej, tzn. do celu, przewyższającego siły naszej natury, stąd było konieczne pokierowanie Bożym prawem objawionym" (41).

Objawione prawo Boże ma spełnić dwa zadania w stosunku do zakonu przyrodzonego: po pierwsze, zapewnić dokładną znajomość przepisów prawa naturalnego, oraz po drugie, uzupełnić je w dziedzinie nadprzyrodzonej.

Pierwsze zadanie byłoby zbędne, gdyby człowiek zachował sprawiedliwość pierwotną: jego umysł miałby dosyć światła, by poznać prawo naturalne i jego Boskie pochodzenie, wola zaś okazywałaby chętny posłuch jego przepisom.

Jednakże po skażeniu władz umysłowych przez grzech pierworodny, Pan Bóg, chcąc zaradzić słabości naszego rozumu i woli, postanowił objawić nie tylko prawdy nadprzyrodzone, lecz nadto moralne prawa naturalne, by je udostępnić i podać w dokładnej czystości.

## **Art. 1. Prawo Staro-Testamentowe.**

### **1. Przedmiot.**

Prawo Staro-Testamentowe, dla przeważnej swej części Mojżeszowym zwane, obejmuje przepisy trojakiemu rodzajowi: moralne, liturgiczne (obrzędowe) i społeczno-polityczne.

**1. Moralne przepisy.** Ich treść, zawarta w Dekalogu, właściwie jest powtórzeniem prawa naturalnego.

Wymowne są wywody św. Tomasza z Akwinu o stosowności układu przykazań w Dekalogu (42).

Jak przepisy prawa ludzkiego regulują stosunek członka do społeczności, tak również przepisy Bożego prawa Objawionego normują stosunek człowieka do społeczności czyli rzeczypospolitej ludzkiej, będącej pod władztwem Pana Boga.

Otóż każdy członek społeczeństwa powinien należycie ustosunkować się naprzód do zwierzchnika, a następnie do współczłonków.

Stąd w Bożym prawie objawionym naczelne miejsce zajmują przykazania, odnoszące się do Pana Boga, a potem dopiero zostały wymienione przykazania, regulujące stosunek do bliźnich, współżyjących pod rządami Bożymi.

W stosunku do zwierzchnika trzy powinności występują: wierność, poważanie, służba.

Wierność domaga się, by honoru pierwszeństwa nie przenosić na kogoś innego; stąd pierwsze przykazanie głosi: "Nie będziesz miał bogów innych obok mnie" (43).

Poważanie wymaga, by powstrzymać się od wszelkiej obelgi; stąd drugie przykazanie głosi: "Nie będziesz wymawiał imienia Pana Boga twego, nadaremno" (44).

Służba należy się Panu, jako podziękowanie za dobrodziejstwa; stąd trzecie przykazanie domaga się święcenia szabatu na pamiątkę stworzenia wszechrzeczy (45).

Względem bliźnich obowiązuje należyte ustosunkowanie się w sposób szczególny i ogólny.

W sposób szczególny - wtedy, gdy się jest ich dłużnikiem, by mianowicie zwrócić dług; wtedy występuje czwarte przykazanie o czci względem rodziców (46).

W sposób ogólny - względem wszystkich, by mianowicie nikogo nie krzywdzić ani czynnie, ani słownie, ani wewnętrznie (*corde, sercem*).

Czynnie wyrządza się krzywdę bliźniemu, niekiedy na samej osobie i wtedy występuje zakaz: "Nie będziesz zabijał" (47); niekiedy znowu na osobie bliskiej, o ile chodzi o zrodzenie potomstwa i wtedy istnieje zakaz: "Nie będziesz cudzołożył" (48); niekiedy wreszcie na rzeczy posiadanej i wtedy przykazanie głosi: "Nie będziesz kradł" (49).

Słownej krzywdy zabrania przykazanie: "Nie będziesz składał przeciw bliźniemu twemu świadectwa fałszywego" (50).

Krzywdzenia wewnętrznego zabrania się: "Nie pożądaj" (ani żony bliźniego ani jego dóbr (51)).

**2. Przepisy liturgiczne.** One miały podwójne zadanie: regulowały stosunek religijny ludu Izraelskiego do Pana Boga czyli przepisywały to wszystko, co odnosi się do kultu Bożego, oraz miały być figurą przyszłego Chrystusa (52).

Te przepisy nader liczne i szczegółowe dotyczyły ofiar (*sacrificia*), składanych ku czci Pana Boga, sakramentów starozakonnych (*sacramenta*) (53), miejsc i naczyń poświęconych (*sacra*) oraz praktyk rytualnych co do pokarmów, ubrania itp. (*observantiae*) (54).

**3. Przepisy społeczno-polityczne,** tzw. *praecepta judicialia*, regulowały wzajemne stosunki między Izraelitami pod rządami teokratycznymi, przy czym przede wszystkim miały na względzie społeczno-polityczną organizację ludu wybranego (55). Drugorzędnym ich zadaniem miało być wyobrażanie stanu przyszłego (56).

Wszystkie przepisy społeczno-polityczne można sprowadzić do czterech grup: jedne określały stosunki między panującym a ludem; drugie normowały wzajemne stosunki między Izraelitami (np. przy umowach); trzeciego rodzaju przepisy regulowały życie rodzinne, domowe (stosunki między rodzicami a dziećmi, panami a służbą); inne wreszcie dotyczyły stosunków ludu wybranego do narodów ościennych (np. przepisy o wojnie).

## 2. Zmienność.

Po dokonaniu Odkupienia Chrystusowego, prawo Starego Zakonu straciło moc obowiązującą, ile że ustał jego cel – przygotowanie ludzkości do Chrystusa Pana i Jego prawa. Jak św. Paweł nadmienia: "Niechajże was tedy nikt nie sądzi w pokarmie albo w picciu, albo w części dnia świętego, albo w nowiu, albo szabatów: które są cieniem rzeczy przyszłych" (57), oraz w liście do Żydów: "A gdy mówi: Nowy: pierwszy wiotkim uczynił (58). A to, co wiotczeje i starzeje się: blisko jest zginienia" (59).

Jednakże przepisy moralne, zawarte w Dekalogu, nadal obowiązują, choć nie z tytułu Staro-Testamentowego, lecz ponieważ one są treścią prawa naturalnego, przy czym zostały potwierdzone przez Chrystusa Pana. Sobór Trydencki potępił zdanie przeciwne: "Jeśli by kto utrzymywał, że dziesięć przykazań zgoła nie dotyczy chrześcijan, niech będzie wyłączony (ze społeczności wiernych)" (60).

Natomiast zupełnie zanikły przepisy liturgiczne oraz społeczno-polityczne Starego Zakonu: z chwilą przyjścia Chrystusa Pana i dokonania dzieła Odkupienia one utraciły swe znaczenie.

Jedne i drugie przepisy stały się "martwe" (tj. bez znaczenia), ponadto przepisy obrzędowe stały się jeszcze "*praecepta mortifera*", tzn. ich przestrzeganie dalsze byłoby grzechem śmiertelnym. Bo Staro-Zakonne przepisy liturgiczne są wyznaniem wiary w przyszłego Chrystusa: ich przeto dalsze zachowywanie byłoby równoznaczne z wyznaniem, iż Chrystus Pan dotąd nie przyszedł na świat i nie odkupił ludzkości.

Co do zaniku przepisów obrzędowych teologowie odróżniają trzy okresy. Pierwszy trwał do męki Chrystusa Pana, gdy tajemnica Chrystusowa jeszcze nie była dopełniona; wówczas – jak Doktor Anielski się wypowiada – "razem obok siebie biegły: Zakon i Ewangelia" (61).

Drugi okres trwał od Męki Chrystusowej do rozkrzewienia się Ewangelii, gdy przepisy obrzędowe już stały się "martwe", skoro nastąpiło odkupienie ludzkości, lecz nie były jeszcze tzw. "mortifera", tzn. chrześcijanie, pochodzący z Żydów, mogli bez grzechu je zachowywać (jak świadczy przykład Apostołów (62)), byleby ich nie uważali za niezbędne do zbawienia. Bo chodziło o łatwiejsze pozyskanie Żydów dla nowej Ewangelii, tak przywiązanych do swych obrzędów.

W trzecim okresie – po rozkrzewieniu chrześcijaństwa (tj. po zburzeniu Jerozolimy) – przestrzeganie podobnych przepisów byłoby śmiertelnie grzeszne.

## **Art. 2. Prawo Nowego Zakonu czyli Chrystusowe.**

Dogmat to wiary, określony przez Sobór Trydencki przeciwko protestantom, że Chrystus Pan był istotnym prawodawcą: "Jeśliby kto twierdził, że Jezus Chrystus nie był przez Boga dany ludziom na Odkupiciela, w którego wierzyć mają, niech będzie wyłączony (ze społeczności wiernych)" (63).

### **1. Istota.**

Nowe prawo jest głównie zakonem wewnętrznym, udzielonym wiernemu przez łaskę Ducha Świętego.

Jak prawo naturalne jest właściwie wewnętrznym światłem rozumu, stale wskazującym, co jako dobro, czynić a czego, jako zła, unikać należy, tak również zakon Chrystusowy jest łaską Ducha Świętego na sercu wiernych wrytą, oświecającą i wskazującą, co wykonać trzeba, by dojść do wiekuistego celu życia, oraz wspierającą w wypełnieniu obowiązku moralnego.

Paweł św. wyraźnie poucza o spełnieniu się proroctwa Jeremiaszowego (64) o nowym przymierzu czyli testamencie: "Oto dni przyjdą, mówi Pan, a wykonam nad domem Izraelskim i nad domem Juda testament nowy... Bo ten jest testament, który uczynię domowi Izraelskiemu po onych dniach, mówi Pan: Podając prawa moje w umysł ich i na sercu ich napiszę je" (65).

Stąd w drugim liście do Koryntian tenże Apostoł nadmienia: "jesteście listem Chrystusowym, od nas sprawionym i napisanym nie atramentem, ale Duchem Boga żywego: nie na tablicach kamiennych, ale na tablicach serca cielesnych" (66).

Ponadto, w sposób drugorzędny nowy Zakon Chrystusowy jest zewnętrzny i pisany, o ile słowy i pismem poucza wiernych, w co wierzyć i co czynić mają, by się usposobili na otrzymanie łaski lub jej użycie.

Jak św. Tomasz z Akwinu poucza: "Do prawa Ewangelicznego dwa czynniki przynależą: jeden w sposób pierwszorzędny, mianowicie sama łaska Ducha Świętego wewnętrznie udzielona...; drugi - w sposób drugorzędny, mianowicie dokumenty wiary i przepisy, regulujące uczucie ludzkie i czyny ludzkie" (67).

Stąd moc usprawiedliwiająca przysługuje Nowemu Zakonowi co do czynnika pierwszorzędnego, nie zaś drugorzędnego (68).

## **2. Przedmiot.**

Nowy Testament mniej zajmuje się moralnością przyrodzoną, choć i ją niejednokrotnie uwydatnia, np. nierozzerwalność małżeństwa.

Przejmując on całkowicie ze Starego Zakonu przepisy moralne prawa naturalnego: "Nie mniemajcie - wyrzekł Chrystus Pan - abym przyszedł rozwiązywać zakon, albo proroki: nie przyszedłem rozwiązywać, ale wypełnić" (69).

Natomiast znosi te przepisy Staro-Testamentowe, które miały wartość tymczasową, jako odnoszące się do przepowiadanego Mesjasza, tak, że z Jego przyjściem na świat straciły rację bytu.

Z nadprzyrodzonych prawd moralnych Stary Testament szczególnie podkreślał obowiązek wiary w jednego Boga i oddawania Mu w sposób wyłączny czci Bożej; przykazanie zaś o miłości bliźniego zaledwie było zaznaczone.

Chrystus Pan pogłębił oba przykazania: miłości Boga i bliźniego i uczynił z nich fundamentalną podstawę swej nauki moralnej. Dopiero z Jego przyjściem miłość mogła stać się w człowieku cnotą czyli stałym usposobieniem woli, wpływającym na całe nasze postępowanie moralne. Bo On dopiero odkrył w całej jasności istotny cel życia i tym samym dał woli do kochania Dobro nieskończone, najwyższe, zdolne zaspokoić wszelkie aspiracje ducha ludzkiego.

Miłość Boga w nauce Chrystusowej stała się bardziej wewnętrzna, duchowa; ona ma się wyrazić w wypełnianiu woli Bożej, w miłosnym poddaniu się jej nawet w najgorszych przeciwnościach. Sam też Chrystus Pan dał najwznioślejszy wzór takiej miłości Pana Boga, a jednocześnie udostępnił ją w sposób niepojęty, iż, będąc Bogiem i człowiekiem, przez miłość do Siebie, jako do człowieka, poprowadził nas do miłości Siebie, jako Boga i do miłości Boga Ojca; sam bowiem powiedział: "Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (70). "I kto mię widzi, widzi onego, który mię posłał" (71).

Daleko więcej udoskonalił Chrystus Pan przykazanie miłości bliźniego. On je nazwał "przykazaniem moim" (72) oraz "przykazaniem nowym" (73), przy czym po przestrzeganiu tego przykazania będzie można rozpoznać Jego uczniów: "Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jeden ku drugiemu" (74).

A już kazanie na górze (75) najwymowniej świadczy, jak nadprzyrodzona moralność Chrystusowa przekracza zasady moralności przyrodzonej. Ono też dowodzi, że Chrystus Pan podał motywy działania, daleko wznioślejsze od tych, którymi Stary Zakon pragnął utrzymywać Izraelitów przy moralności.

Warto też nadmienić, że Nowe Prawo, jako zakon wolności i doskonałości, zostało uzupełnione radami ewangelicznymi: zupełnego ubóstwa (76), czystości (77) i posłuszeństwa (78), dzięki którym – jak Doktor Anielski podkreśla – "człowiek może lepiej i łatwiej osiągnąć ostateczny cel szczęśliwości wiekuistej" (79). Ponadto Chrystus Pan ustanowił niekrwawą ofiarę Mszy św. oraz sakramenty święte, obfite narzędzia łask Bożych, niezbędne i doniosłe dla nadprzyrodzonego odrodzenia i uświęcenia wiernych.

### **3. Przymioty.**

**1. Powszechność.** Chrystus Pan, jako Odkupiciel i Odnowiciel powszechny, włożył nowy zakon na wszystkich ludzi, ile że pragnie wszystkich zbawić. Toteż polecił Apostołom, by nauczili Nowego Prawa wszystkie narody: "Dana mi jest wszystka władza na niebie i na ziemi. Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Nauczając je chować wszystko, com wam kolwiek przykazał" (80).

Jednakże niektóre przykazania Chrystusowe są bezpośrednio obowiązujące wszystkich, jak prawo o przyjęciu wiary przez chrzest św.; inne obowiązują już ochrzczonych, np. prawo o spowiedzi i komunii św.

Powszechność zakonu Chrystusowego istnieje i co do trwania po wszystkie wieki, tak, że w dziejach ludzkich już nie będzie żadnego prawa doskonalszego. Jak św. Tomasz z Akwinu uwydatnia: "Stan nowego zakonu nastąpił po starym zakonie, jako doskonalszy po mniej doskonałym. Lecz w obecnym życiu nie może powstać żaden stan bardziej doskonały od stanu Nowego Zakonu: nic bowiem nie może być bliższym celu ostatecznego nad to, co bezpośrednio do niego wiedzie. A właśnie Zakon nowy to sprawia" (81).

Dobitnie też Doktor Anielski zaznacza, że po Nowym Zakonie nastąpi "stan trzeci, lecz nie w tym życiu, a w przyszłym, w ojczyźnie niebieskiej" (82).

### **2. Niezmienność.**

Nikt, nawet Kościół, ustanowiony przez Chrystusa Pana, nie może zmienić ani we właściwym tego słowa znaczeniu dyspensować od przepisów Nowego Zakonu.

Toteż Pismo św. nazywa zakon Chrystusowy "nowym przymierzem" (83), które trwać ma niezmiennie na wieki, nowym i wiekuistym testamentem, "ostatecznymi dniami", "ostateczną godziną".

Słowa, wyrzeczone przez Chrystusa Pana do św. Piotra: "Cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebiesiech" (84), nie oznaczają bezgranicznej władzy dyspensowania, lecz odnoszą się do tych zarządzeń, które są niezbędne, by Kościół mógł spełnić swe zadanie. Podstawowe przecież przepisy Chrystusowe muszą pozostać jednolite i niezmiennie. Rola Kościoła – to autentyczne i nieomyłne tłumaczenie praw Chrystusowych.

~~~~~

Ks. Dr Antoni Borowski, Profesor Uniwersytetu J. P., *Teologia moralna*. Część I. Tom I. Warszawa 1939, ss. 235-266. (Wydawnictwa Instytutu Wyższej Kultury Religijnej w Warszawie pod redakcją Ks. Dr. Wł. Lewandowicza M. I. C., Nr 4. Nakładem Archidiecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej. Warszawa, Nowogrodzka 49. Dom Katolicki im Piusa XI).

Przypisy:

- (1) *Contra Faustum* XXII, 27: "Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans". Por. św. Tomasz, *Suma teologiczna*, I-II, kw. 93, a. 1: "Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum".
- (2) *Suma teol.*, I-II, kw. 90, a. 4.
- (3) Zob. tamże, kw. 91, a. 1.
- (4) Tamże, kw. 93, a. 1.
- (5) Tamże, kw. 93, a. 5: "Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae".
- (6) Tamże, kw. 90, a. 2.
- (7) *Suma teol.*, I-II, kw. 91, a. 2.
- (8) *Przysł.* 8, 22. 23.
- (9) *Mądr.* 8, 1.
- (10) *De sermone Domini in monte*, II, 9. 32.
- (11) *Wyznania*, II, 4.
- (12) *Suma teol.*, I-II, kw. 93, a. 6.
- (13) *Komentarz na IV ks. Sent.*, d. 33, kw. 1, a. 1.

- (14) *Suma teol.*, I-II, kw. 90, a. 4, ad 1: "Promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam".
- (15) Ks. Marian Morawski T. J., *Podstawy etyki i prawa*. Kraków 1908³, 187.
- (16) Tj. prawo państwowe, wydane przez władcę Kreona.
- (17) w w. 449-459; przetł. Kazimierz Morawski.
- (18) *Św. Mat.* 5, 17.
- (19) *Rzym.* 2, 14. 15.
- (20) Epist. 121, Migne, *Patrologia Latina*, 22, 1029.
- (21) *De corona*, Migne, *Patrologia Latina*, 2, 83.
- (22) *Suma teol.*, I-II, kw. 94, a. 2.
- (23) Tamże: "Bonum est quod omnia appetunt".
- (24) Tamże: "quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur et contrarium impeditur".
- (25) Tamże, ad 2: "omnes hujusmodi inclinationes quarumcumque partium naturae humanae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem".
- (26) *Suma teolog.*, I-II, kw. 94, a. 4.
- (27) Tamże, a. 6.
- (28) *Kom. na III ks. Sent.*, d. 37, kw. 1, a. 2: "Dilectio proximi est sicut prima radix observandi praecepta, prout in dilectione proximi etiam dilectio Dei includitur".
- (29) *Suma teol.*, I-II, kw. 94, a. 4: "lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem et secundum notitiam".
- (30) Tamże.
- (31) Tamże, a. 6.
- (32) Tamże, a. 4: "lex naturae... quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam".
- (33) Tamże: "sed ut in paucioribus (lex naturae) potest deficere, et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta... et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Julius Caesar".
- (34) 2 *Tym.* 2, 13.

- (35) Zob. *Suma teol.*, I-II, kw. 94, a. 5.
- (36) Zob. tamże, ad 2.
- (37) *Suma teol.*, I-II, kw. 94, a. 6: "Quantum... ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali".
- (38) Syllabus, prop. 56: "Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut humanae leges ad naturae ius conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant" (Denz., n. 1756).
- (39) *Przysł.* 8, 15.
- (40) *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 15: "In temporalis lege nihil est justum ac legitimum quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint".
- (41) *Suma teol.*, I-II, kw. 91, a. 4.
- (42) *Suma teol.*, I-II, kw. 100, a. 5.
- (43) *Wyjścia* 20, 3.
- (44) Tamże, 20, 7.
- (45) Tamże, 20, 8: "Pamiętaj, abyś święcił dzień sobotni".
- (46) Tamże, 20, 12: "Czczij ojca twego i matkę swoją".
- (47) Tamże, 20, 13.
- (48) Tamże, 20, 14.
- (49) Tamże, 20, 15.
- (50) Tamże, 20, 16.
- (51) Tamże, 20, 17: "Nie będziesz pragnął żony bliźniego twego... ani żadnej rzeczy, która jego jest własnością".
- (52) *Suma teol.*, I-II, kw. 101, a. 1: "caeremonialia proprie dicuntur, quae ad cultum Dei pertinent"; a. 2: "oportebat exteriorem cultum veteris legis... esse figurativum Christi".
- (53) Tj. obrzezanie, spożywanie baranka paschalnego.
- (54) *Suma teol.*, I-II, kw. 101, a. 4.
- (55) Tamże, kw. 104, a. 1.
- (56) Tamże, a. 2: "inquantum scil. totus status illius populi, qui per hujusmodi praecepta disponebatur, figuralis erat".
- (57) *Koloss.* 2, 16. 17.
- (58) Tj. przestarzałym.

- (59) *Żyd.* 8, 13.
- (60) *Sess.* VI, kan. 19.
- (61) *Suma teol.*, I-II, kw. 103, a. 3, ad 2.
- (62) *Zob. Dz. Ap.* 10, 14; 16, 3; 18, 18; 21, 24; *1 Kor.* 9, 20.
- (63) *Sess.* VI, Kan. 21.
- (64) *Jerem.* 31, 31. 33.
- (65) *Żyd.* 8, 8. 10.
- (66) *2 Kor.* 3, 3.
- (67) *Suma teol.*, I-II, kw. 106, a. 2.
- (68) Tamże.
- (69) *Św. Mat.* 5, 17.
- (70) *Św. Jan* 10, 30.
- (71) Tamże, 12, 45.
- (72) Tamże, 15, 12.
- (73) *Św. Jan* 13, 34.
- (74) Tamże, 13, 35.
- (75) *Św. Mat.* r. r. 5-7.
- (76) *Św. Mat.* 19, 21.
- (77) Tamże, 19, 11. 12.
- (78) *Św. Łuk.* 9, 23.
- (79) *Suma teol.*, I-II, kw. 108, a. 4.
- (80) *Św. Mat.* 28, 18-20.
- (81) *Suma teol.*, I-II, kw. 106, a. 4.
- (82) Tamże, ad 1.
- (83) *Jer.* 31, 40; *Mal.* 1, 10-11; *Żyd.* 13, 20; *św. Mat.* 28, 20; 26, 28; *św. Łuk.* 22, 20; *Żyd.* 9, 20; 13, 20; *Dz. Ap.* 2, 17; *1 Jan* 2, 18.
- (84) *Św. Mat.* 16, 19.



Moralne bankructwo modernistycznego neokościoła ⁽¹⁾

KS. BENEDICT HUGHES CMRI

Redaktor "The Reign of Mary"

~~~~~

Kilka dni temu przejeżdżałem obok czyjegoś ogrodu i zobaczyłem tam nie jednego, a dwa strachy na wróble. Zdałem sobie sprawę, że coraz rzadziej widuje się te karykatury – ot, jeszcze jedno echo minionej epoki. Ale przyszło mi też na myśl, że strach na wróble to właściwy symbol kościoła soborowego.

Oczywiście strachy na wróble celowo mają wyglądać jak ludzie, aby odstraszać ptaki, które mogą zjadać rosnące rośliny lub wydziobywać ziarna z niedawno obsianych pól. Jednakże nie są ludźmi, ponieważ nie ma w nich duszy ani życia. Są pustymi garniturami odzieży mającymi przypominać ludzi.



Strachy na wróble wyglądają jak istoty ludzkie, ale nie ma w nich ani duszy, ani życia  
- tak samo jak soborowy kościół wyglądający trochę jak katolicki Kościół,  
ale nie posiadający ani duszy, ani życia.

Na podobnej zasadzie *Novus Ordo* czyli kościół soborowy jest pustym kompletem ubrań. Ma wyglądać jak coś prawdziwego – czyli Kościół katolicki założony przez Jezusa Chrystusa – ale nie jest tym, za co się podaje. Jest pusty, pozbawiony życia. Ta pustka staje się coraz bardziej widoczna dla każdego uczciwego obserwatora.

Moralne bankructwo soborowego kościoła było widoczne już od jakiegoś czasu. Co tydzień, jeśli nie codziennie, nasze poczucie przyzwoitości jest atakowane kolejną historią o wykorzystywaniu seksualnym lub jego tuszowaniu. Mnożą się skandale. Osoby obeznane z tematem, które zabierały głos, twierdzą, że widzimy tylko wierzchołek góry lodowej.

Jednakże, zwłaszcza jeśli chodzi o moralność płciową, współczesna modernistyczna hierarchia całkowicie porzuciła rolę nauczyciela. Na przykład podczas czterodniowej konferencji, która odbyła się w lutym [2019] w Watykanie, poświęconej seksualnemu wykorzystywaniu nieletnich, temat homoseksualizmu nie został nawet poruszony. Podczas konferencji prasowej po pierwszym dniu wykładów (w tym wygłoszonym przez "papieża" Franciszka) dziennikarz zapytał, dlaczego w ogóle nie wspomniano o słowie "homoseksualizm".

W odpowiedzi na to pytanie "arcybiskup" Scicluna, który odegrał wiodącą rolę w organizacji tej konferencji na szczycie, odpowiedział: "Wspomniał Pan o jednej kategorii; ktoś inny mógłby mówić o heteroseksualności. Są to elementy ludzkiej kondycji i uznajemy ich istnienie. Ale nie są czymś, co rzeczywiście usposabia do grzechu". Trudno byłoby uwierzyć, że naprawdę powiedział te słowa, gdyby się ich nie zobaczyło czarno na białym. Ale wyrażają one ideę modernistycznej hierarchii, że homoseksualizm jest normalnym stanem, który należy zaakceptować i że nie prowadzi do wykorzystywania seksualnego nieletnich.

Pan Jezus założył Kościół nauczający: "Idźcie i nauczajcie...". Fundamentalną rolą katolickiego Kościoła jest prowadzenie dusz do zbawienia. Wszyscy moglibyśmy powiedzieć razem z urzędnikiem etiopskiej królowej Kandaki, który siedząc w swoim rydwanie czytał proroka Izajasza i został zapytany przez diakona Filipa, czy rozumie, co czyta: "I jakżebym mógł, jeśli mi nikt nie wyjaśni?" (Dz. Ap. 8, 31). Wszystkim nam musi ktoś pokazać, musi nas ktoś nauczyć.

Jednakże soborowa hierarchia porzuciła ten obowiązek, a jeśli faktycznie naucza, to nie prawdziwej nauki Chrystusowej. Nie jest to zdrowy pokarm prawdy, lecz trucizna błędu. Niedawnym przykładem był dokument opublikowany 10 czerwca przez watykańską Kongregację Edukacji Katolickiej. W obszernym dokumencie zatytułowanym "*Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę. Z myślą o drodze dialogu na temat kwestii gender w edukacji*" rzekomo podejmuje się kwestię "teorii płci". Termin ten jest używany jako słowo-wytrych dla modnej dziś idei głoszącej, że płeć jest "płynna", a nie jest czymś zdeterminowanym przez Boga. Doprowadziło to do wielu błędów i zła moralnego naszych czasów.

Chociaż dokument próbuje bronić tradycyjnego katolickiego stosunku do płci – jako czegoś, co jest trwale i zdeterminowane przez Boga przy stworzeniu każdego człowieka – mówi również, że Kościół musi być gotowy do "dialogu" na temat współczesnej teorii płci. I oto mamy przed sobą – klasyczne modernistyczne pustosłowie. Podobnie jak sam *Vaticanum II*, dokument ten próbuje powiedzieć, że coś jest jednocześnie prawdziwe, jak i fałszywe, zarówno dobre, jak i złe. Pozwala czytelnikowi wybrać z dokumentu cokolwiek zechce, stosownie do swych z góry określonych wyobrażeń.

Oczywiście, dokument został zaatakowany przez transpłciowe organizacje, które uważają za obraźliwe mówienie, że płeć jest z góry określona przez Boga. Bez wątplenia z Watykanu nadejdzie "wyjaśnienie" zapewniające tych ludzi, że ich opinia ma znaczenie i musi zostać wysłuchana. Że najważniejszy termin *dialog* jest słowem dnia, które obowiązuje od czasów *Vaticanum II*. Ale podczas gdy dawniej zawsze towarzyszył ekumenizmowi (w odniesieniu do koncepcji fałszywych religii), teraz jest coraz częściej używany do akceptowania współczesnych idei moralności, które powinny być potępione.

Dialog jest w rzeczywistości słabością nauczyciela. Boi się, że nie będzie lubiany. Chce być przyjacielem wszystkich, więc słucha błędów i uśmiecha się. Jego postawa to: "Bądźmy wszyscy jedną wielką, szczęśliwą rodziną". Ale w ten sposób nauczyciele zdradzają te same dusze, do których zbawienia zostali posłani. Akceptując błąd, utwierdzają niegodziwych w swoim postępowaniu. O takich nauczycielach Pan Jezus powie na ich sądzie: "A biada wam, doktorowie i faryzeusze obłudnicy, że zamykacie królestwo niebieskie przed ludźmi! Sami bowiem nie wchodzić, ani wchodzącym wejść nie pozwalacie... Węże! Rodzaju jaszczurczy! Jakże ujdziecie potępienia piekielnego?" (Mt. 23, 13. 33).

Ks. *Benedict Hughes CMRI*

Artykuł z czasopisma "The Reign of Mary", nr 173, Summer 2019 ( [www.cmri.org](http://www.cmri.org) )

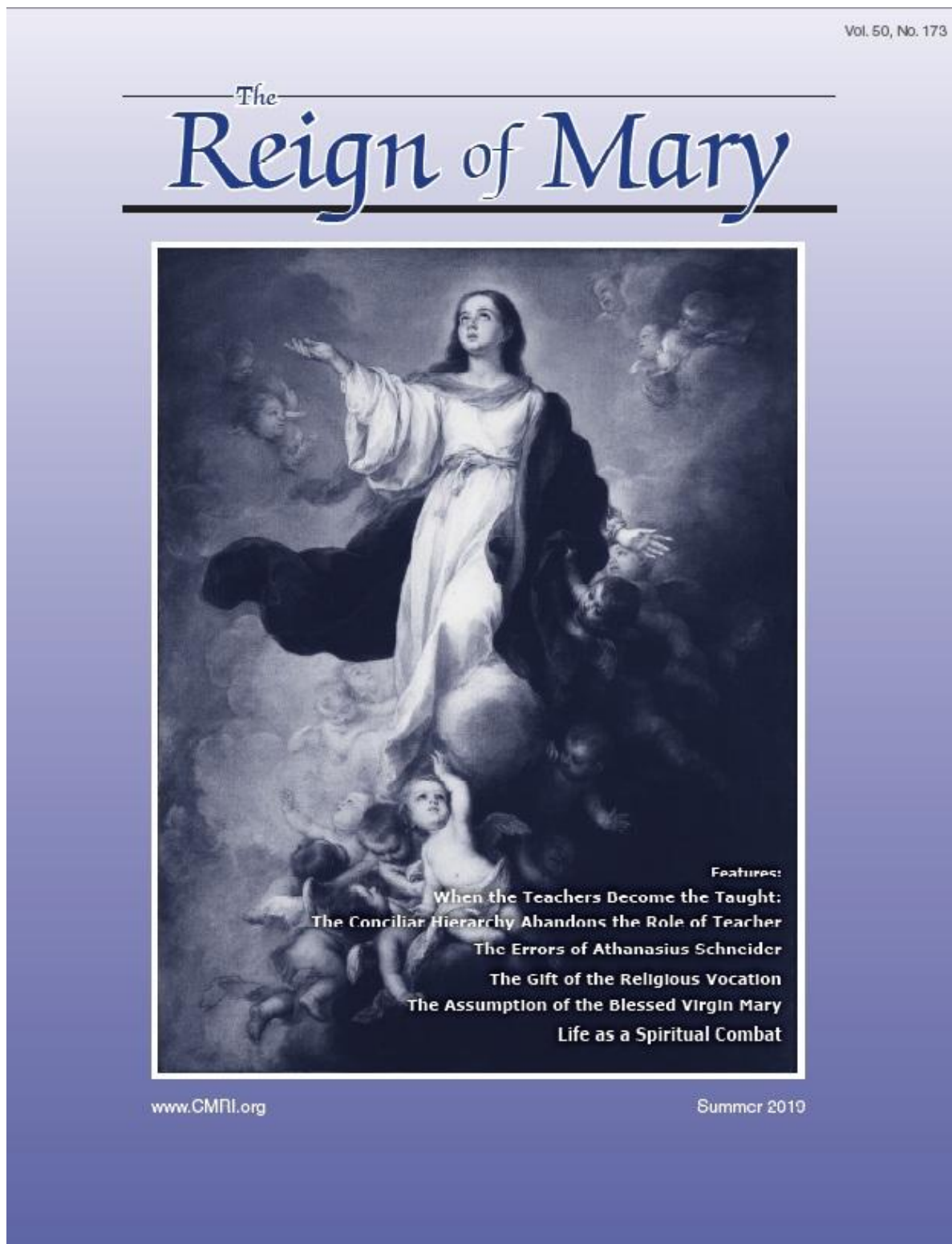
Tłumaczył z języka angielskiego Mirosław Salawa

(Tytuł od red. *Ultra montes*).

~~~~~

Przypisy:

(1) Tytuł oryginalny: *When the Teachers Become the Taught* (Kiedy nauczyciele stają się uczniami).





POSITIONES
EX
UNIVERSA THEOLOGIA
DOGMATICO-SCHOLASTICA
SELECTAE

IOANNES ANTONIUS MANSER

ABBATISCELLENSIS HELVETUS

~~~~~

1. Datur DEUS. *Contra Atheos.*
2. Isque est infinite perfectus. *Contra Socinianos.*
3. Unus in natura. *Contra Ethnicos, Tritheitas, aliosque Polytheos.*
4. Et trinus in personis. *Contra Sabellianos, caeterosque Anti-Trinitarios.*
5. DEUS unus et trinus colendus est cultu non solum interno, sed etiam externo. *Contra quosdam Novatores.*
6. Datur ergo vera aliqua Religio in mundo. *Contra Atheos.*
7. Eaque non solum naturalis, sed etiam positive revelata. *Contra Deistas, omnesque Religionis revelatae hostes.*
8. Potest autem DEUS revelare mysteria etiam quae sunt supra rationem. *Contra eosdem.*
9. Increduli vero, qui talia mysteria a DEO revelata credere renuunt, manifeste peccant in ipsam rationem. *Contra eosdem.*

10. Porro ex omnibus Religionibus actu existentibus unica tantum est a DEO revelata;
11. Nimirum Religio Christiana. *Contra Paganos, Judaeos, Mahumetanos, etc.*
12. Haec enim sola est evidenter credibilis;
13. Reliquae vero omnes sunt evidenter incredibiles. *Contra eosdem.*
14. Atque haec vera Christi Religio perpetuo durare debet.
15. Et quidem in Ecclesia visibili. *Contra Protestantes.*
16. Necessè igitur est, ut vera Christi Ecclesia certis quibusdam notis insignita sit, ex quibus agnosci, et a falsis Christianorum sectis discerni possit.
17. Tales autem notae sunt praecipue hae quatuor, quod vera Christi Ecclesia sit Una, Sancta, Catholica, et Apostolica.
18. Cum hae notae omnes Ecclesiae Romano-Catholicae convenient,
19. Et nulla earum ulli alteri sectae Christianae propria sit;
20. Evidenter credibile est, quod Ecclesia Romano-Catholica veram Christi fidem teneat,
21. Et evidenter incredibile, quod ulla alia Christianorum secta eamdem teneat. *Contra eosdem.*
22. Nec solum evidenter credibilis, sed etiam evidenter amplectenda est fides Ecclesiae Romano-Catholicae, sine qua nemo salvari potest. *Contra eosdem, item contra Indifferentistas tam laxiores quam strictiores, etc.*
23. Cum autem in Ecclesia saepe oriantur dubia in materia fidei et morum, debet dari infallibilis harum controversiarum Judex.
24. Qualis non est Princeps, vel Magistratus politicus,
25. Nec Scriptura seu sola, seu cum spiritu privato. *Contra Protestantes.*
26. Nec spiritus privatus sine Scriptura. *Contra Schwenkfeldianos.*
27. Nec solum lumen rationis. *Contra Deistas.*
28. Sed dictus Judex est ipsa vera Christi Ecclesia, nempe Romano-Catholica. *Contra Protestantes, et alios A catholicos.*

29. Haec eadem est quoque infallibilis in declaranda orthodoxia vel heterodoxia textuum dogmaticorum alicujus libri.
30. Etiam in sensu litterali ab auctore intento. *Contra Jansenianos.*
31. Neque huic adsertioni obstant gesta Vigili Papae in causa trium capitulorum,
32. Neque declaratio Zosimi Papae, qua libellum Caelestii Pelagiani orthodoxum pronuntiavit,
33. Neque alia facta historica.
34. Praeterea Ecclesia infallibilem suam docendi, judicandique auctoritatem exercet, dum corpus primorum pastorum, id est, Episcoporum, adsentiente Romano Pontifice, aliquid in materia fidei aut morum in generali Concilio definit. *Contra Protestantes.*
35. Aut dum idem corpus primorum pastorum per Christiani orbis provincias dispersum, dogmaticae Romani Pontificis definitioni consentit. *Contra Appellantes ad generale Concilium.*
36. Immo, quia Ecclesia ex institutione Christi supra Petrum, ejusque legitimos Successores tanquam petram in fide firmissimam ac immobilem aedificata est,
37. Recte inferendum censemus, Romanum Pontificem aliquid ex cathedra definientem esse infallibilem jam ante adsensum Ecclesiae.
38. Adhaec, quemadmodum Divus Petrus primatum non solum honoris, sed etiam jurisdictionis in universos Fideles habuit,
39. Neque ab Apostolis illum, vel ab Ecclesia, sed immediate a Christo Domino accepit:
40. Ita ejusdem legitimi Successores Romani Pontifices eundem primatum in universam Ecclesiam obtinent,
41. Et quidem non jure duntaxat humano, nec ex dispositione Ecclesiae, vel Principum laicorum gratia, sed jure divino, seu ex institutione Christi. *Contra Graecos schismaticos, et Protestantes.*
42. Ubi etiam notandum, quod Christus claves immediate Petro, non vero immediatius Ecclesiae quam Petro, contulerit. *Contra Richerium, ejusque asseclas.*

43. A visibili Ecclesiae Capite Romano Pontifice ad invisibile illius Caput progredimur, quod est Christus Dominus, Ecclesiam sponsam suam interno gratiarum influxu, perpetuaque protectione sustentans et conservans.
44. Hic est ille MESSIAS, Patribus in veteri Lege promissus. *Contra Judaeos.*
45. Quem jam advenisse, praecipue ex revelatione divina Danieli de septuaginta hebdomadis facta, ostendimus. *Contra eosdem.*
46. Idem etiam est verus DEUS, Patri divino ὁμοούσιος, seu consubstantialis secundum divinam naturam. *Contra Arianos, et Socinianos.*
47. Duae autem in Christo sunt naturae, divina et humana, inconfusae. *Contra Eutychianos.*
48. In una tamen Verbi persona hypostatice unitae. *Contra Nestorianos.*
49. Ob eandem personae in Christo unitatem Beatissima Θεοτόκος, seu Deipara dicenda est. *Contra eosdem.*
50. Ex qua Verbum carnem veram et non duntaxat umbratilem assumpsit. *Contra Phantasiastas.*
51. Quemadmodum vero duplicem naturam, ita et duplicem voluntatem atque operationem, divinam scilicet et humanam, in Christo confitemur. *Contra Monothelitas.*
52. Caeterum mysterium Incarnationis, hactenus a nobis expositum, neque ex parte Verbi assumptis,
53. Neque ex parte naturae assumptae,
54. Neque ex parte unionis hypostaticae repugnantiam involvit. *Contra Paganos, Deistas, Socinianos, etc.*
55. Verbum incarnatum seu Christus est Auctor Sacramentorum Novae Legis,
56. Quorum septem sunt numero. *Contra Protestantes.*
57. Ad horum validam administrationem nec fides requiritur. *Contra Rebaptizantes et Donatistas.*
58. Nec probitas. *Contra Donatistas, Valdenses, Wicleffum, et Hussum.*
59. Attamen requiritur intentio faciendi quod facit Ecclesia. *Contra Lutherum.*
60. Qualis non est intentio, ritum externum serio ponendi, si minister Sacramenti intus in animo dissentiat, et Sacramentum conficere nolit. *Contra Juenin, et multos alios recentiores.*

61. Primum Novae Legis Sacramentum Baptismus est, in quo Christus tanquam formam praescripsit expressam trium Sanctissimae Trinitatis personarum invocationem. *Contra non paucos Sectarios veteres, et recentiores; item contra quosdam Theologos catholicos.*

62. Sumptio Sanctissimae Eucharistiae sub utraque specie nequaquam omnibus lege divina praecepta est. *Contra Protestantas.*

63. Ecclesia a Christo potestatem accepit, non modo rite dispositis declarandi, peccata eorum esse remissa; sed etiam vere remittendi eadem in Sacramento Poenitentiae. *Contra Protestantas.*

64. Quo beneficio ut quis fruatur, divino praecepto debet distincte confiteri ministro hujus Sacramenti omnia peccata sua, saltem gravia. *Contra Wicleffum, et Protestantas.*

65. Lex continentiae clericalis in Ecclesia tam graeca, quam latina est antiquissima,

66. Et aequissima; sive spectemus jus naturale, sive positivum divinum, sive humanum. *Contra Protestantas, et alios clericalis caelibatus osores.*

67. Neque contra hanc legem quidpiam evincitur ex facto Paphnutii in Concilio Nicæno I.,

68. Aut ex carmine Sancti Gregorii Nazianzeni de vita sua, vel ex epistola Sancti Udalrici ad Nicolaum Papam.

69. Sacramenti matrimonii ministrum ipsosmet contrahentes esse, defendimus.

70. Praeter Sacramenta ex meritis Christi Servatoris nobis etiam dantur gratiae actuales internae ad actus salutare eliciendos, et finem supernaturalem consequendum.

71. Est enim gratia actualis supernaturalis interna ad omnem prorsus salutarem actum necessaria. *Contra Pelagianos.*

72. Etiam ad initium fidei et salutis. *Contra Semi-Pelagianos.*

73. Porro dividitur gratia actualis interna in efficacem, et pure sufficientem. Gratia efficax non est necessitans. *Contra Lutheri, Calvini, et Jansenii sequaces.*

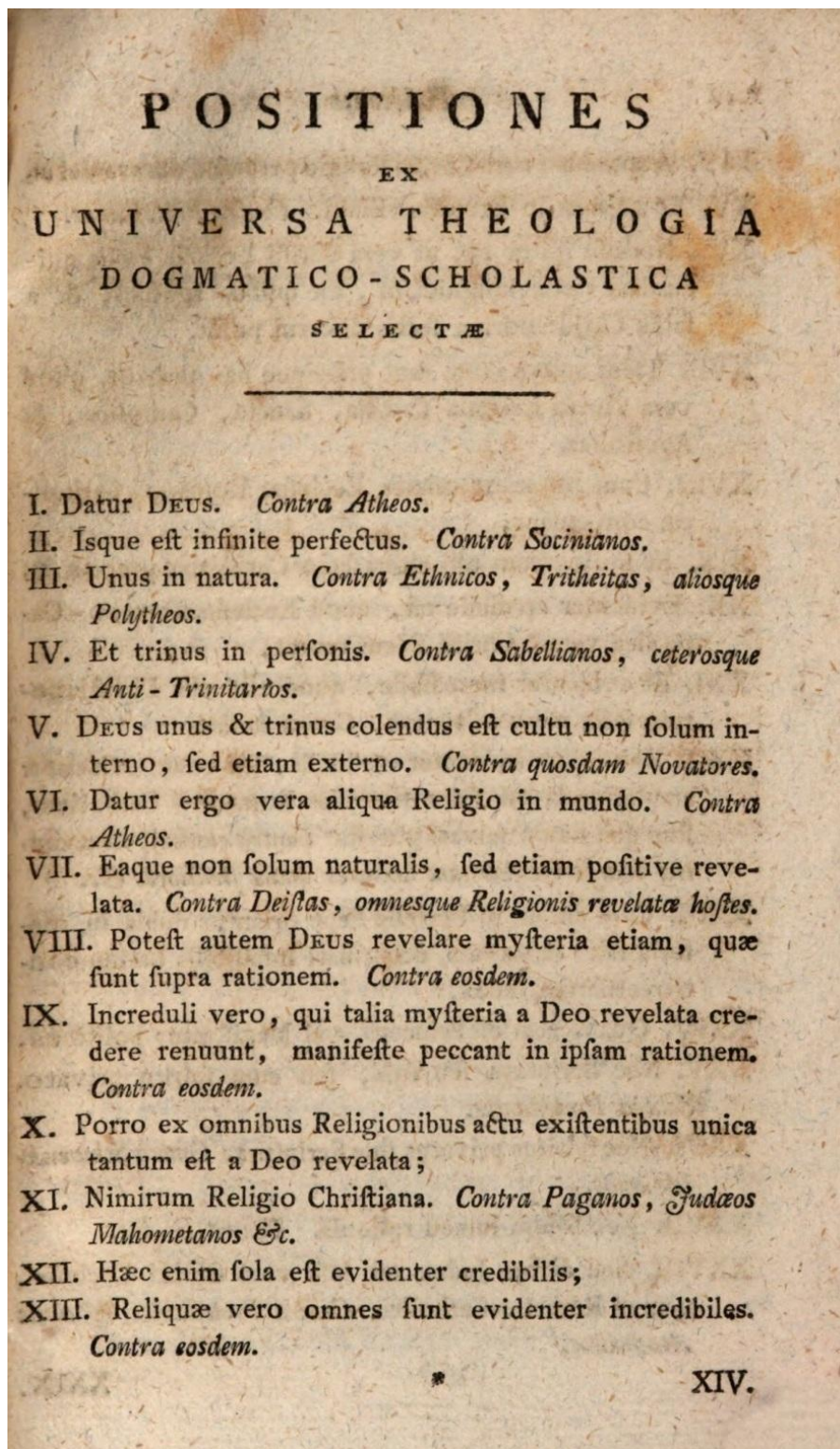
74. Neque ea consistit in delectatione relative victrix Cl. Patris Berti, aliorumque hodie plurimorum.

75. Neque in praemotione physica *Bannesiana*.
76. Sed est auxilium a Deo ex affectu specialiter benevolo creaturae rationali collatum, de quo DEUS sine actuali decreto praedeterminante aut praedestinante ab aeterno praevideat, illud cum consensu creaturae conjunctum iri, si id creaturae daret.
77. Quamvis autem multis gratia efficax detur; pluribus tamen datur gratia pure sufficiens, quae nihilominus verum est DEI beneficium. *Contra Jansenianos*.
78. Praeter gratias internas, aliaque salutis media DEUS nobis etiam angelos custodes dedit.
79. Immo communis est Theologorum sententia, singulis hominibus, suum tutelarem angelum esse adsignatum. *Contra Calvinum*.
80. Sicut autem angeli boni nos custodiunt, ita angeli mali non animas duntaxat hominum,
81. Sed etiam corpora variis modis divexant;
82. Quemadmodum expertus est Sanctus Job, et experiuntur energumeni.
83. Tales enim tempore Christi Domini datos fuisse, homo catholicus inficias ire nequit.
84. Quin etiamnum quosdam eorum dari, convincentia argumenta ostendunt.
85. Caeterum angeli seu boni, seu mali, incorporei sunt. *Contra Platonicos, et quosdam alios veteres*.
86. Poena angelorum malorum et hominum damnatorum aeternum durat. *Contra Origenem, et Socinianos*.
87. Animae vero hominum in statu gratiae decedentium, necdum rite purgatae, in piaculari carcere ad tempus detinentur. *Contra Valdenses, Albigenses, et Protestantes*.
88. Quae tamen piis vivorum suffragiis juvari possunt. *Contra eosdem, et Aërium presbyterum Arianum*.
89. Lex, quae promulgata non est, haud obligat.
90. Dividitur autem lex generalissime spectata in naturalem, et positivam. Lex naturalis nec mutabilis, nec dispensabilis est; unde jus naturae conditionatum, proprie loquendo, non datur.

~~~~~

Pentateuchus Moysis contra incredulos propugnatus, una cum Positionibus ex Universa Theologia selectis; quas Praeside Laurentio Veith SS. Theologiae Doctore, eiusdemque Professore publico, ordinario in Lyceo catholico Augustano, solenni disputationi subiiciet Ioannes Antonius Manser Abbatiscellensis Helvetus. Die 27 Iulii, Anno MDCCLXXXIX (1789). Superiorum permissu, pp. [145-152].

Introductio ad Sacram Scripturam, et Compendium historiae ecclesiasticae usque ad annum MDCCCXXXVI. Cum indice copiosissimo. Accesserunt Notitia librorum juris utriusque, et Positiones ex universa Theologia dogmatico-scholastica selectae. Editio denuo aucta et emendata. Avenione. APUD FRANCISCUM SEGUIN, TYPOGRAPHUM. 1836, pp. 191-195.



PENTATEUCHUS
MOYSIS
CONTRA INCREDULOS
PROPUGNATUS,
UNA CUM
POSITIONIBUS
EX
UNIVERSA THEOLOGIA
SELECTIS;

ThS
2480

QUAS
PRÆSIDE
LAURENTIO VEITH
SS. THEOLOGIÆ DOCTORE,
EIVSDEMQUE PROFESSORE PUBLICO, ORDINARIO
IN LYCEO CATHOLICO AUGUSTANO

SOLENNI DISPUTATIONI SUBIICIET

IOANNES ANTONIUS MANSER
ABBATISCELLENSIS HELVETUS.

DIE 27 IULII, ANNO MDCCLXXXIX.

SUPERIORUM PERMISSU.

(Augustae Vindelicorum)



POJĘCIE O BOGU

w chrześcijaństwie i u filozofów

Ks. ANTONI LANGER SI

~~~~~

"Niech się nie chlubi mądry w mądrości swej, i niech się nie chlubi mężny w męstwie swym, i niech się nie chlubi bogaty w bogactwie swoim. Ale niech się w tym chlubi, który się chlubi, że umie i zna mię, zem ja jest Pan" (1). W tych słowach Jeremiasza proroka zawarta jest niezgłębiona w swej treści prawda, odnosząca się do całego życia tak pojedynczych jednostek ludzkości, jak i całego społeczeństwa. Na dowód powyższego zdania nie potrzeba wyższej wiary, wystarczy otwartymi oczyma spoglądać na świat i dozwolić dobrej woli pójść za zdrową logiką, opierając się na wrażeniach z doświadczenia zebranych. I tak pewnikiem to jest nieprzepartym, że miarą wielkości i godności, do jakiej tylko człowiek podnieść się zdoła, jest jego wiadomość o Bogu. Jakim jest pojęcie to w człowieku, takim też jest i sam człowiek. Jakimi były pojęcia o bożyszczach pogańskich, uosabiających wszelkiego rodzaju występki, takim też było i społeczeństwo pogańskie; bo doskonałości, jakie człowiek w Bogu upatruje, takie same też i sobie przyswoić pragnie, a kto by wmówić w siebie próbował, że nie ma Boga, ten w miarę tej dążności pozbawia się też i wszelkiej moralnej godności; towarzyska bowiem przyzwoitość jest tylko zewnętrzną pokrywą, która człowiekowi bynajmniej wewnętrznej nie daje wartości. I nie dziwmy się temu, jest to bowiem psychiczną koniecznością, która w naturalnej harmonii sił naszych duchowych ma swą podstawę. Wola kieruje się zawsze prawem rozumu; co rozum za prawdziwe uzna, to też i wola stara się skutecznie. Stąd życie i działanie Boga o ile je człowiek pojmuje, staje się modłą i prawidłem życia i działania ludzkiego, bo człowiek nie może nic więcej za wyższą prawdę uznać, jak to, co mu Bóg okaże. A jeżeli kiedy wola niższego rzędu skłonnościami opanowana, i pod prawo tej modły rozumu poddać się nie chce, wtedy szuka sobie innego środka, aby tylko nie zerwać

harmonii z rozumem, i tak długo nagli ją nieprzeparta jakaś siła do odrzucenia lub przekształcenia swego pojęcia o Bogu, choćby do tego i fałszywymi dojść miała wnioskami, dopokąd jakiś pozór przeświadczenia na miejsce dawnego przekonania nie nastąpi, i rozumu ze spaczoną wolą nie pogodzi. Jest to historia dawna, terazniejsza i przyszła serca wszystkich, co się Boga nie zapierają. Wniosek stąd naturalny, że poznanie Boga jest w rzeczywistości czynnikiem w życiu ludzkim najważniejszym, jest podstawą moralnej człowieka godności, jego prawdziwą chlubą: *in hoc gloriatur, qui gloriatur, scire et nosse me* – "niech się w tym chlubi, który się chlubi, że umie i zna mię".

Zachodzi teraz pytanie, jak się zachowują wiara i filozofia, te dwa najwyższe ludzkiej wiedzy czynniki, w stosunku do poznania Boga? Wieki całe przetrwała u ludów chrześcijańskich między wiarą a filozofią harmonia. Co ta mówiła o Bogu, tamta to uzasadniała i rozszerzała; bo tylko wiara pouczać mogła o istocie Boga, o życiu Jego wewnętrznym, o Jego działaniu na zewnątrz; zaczerpnąwszy to wszystko bezpośrednio z wiedzy i mądrości Bożej przez objawienie, a filozofia w badaniach swych rozumowych postępowała przy świetle tej pochodni. Umysł ludzki mógł za pomocą objawienia, jakby po ubitym postępować torze, a zarazem zrozumieć, o ile siły jego naturalne wystarczyć mogą do poznania Boga. Tak nabyta wiedza pozostała wprawdzie daleko wstecz poza wiedzą objawioną, ale w każdym razie to, do czego wznieść się mógł ludzki umysł, dawało mu świadomość posiadania prawdy zupełnej (2).

Wiara więc i filozofia powinny na drodze poznawania Boga iść ręką w rękę, jak się to działo wieki całe, tak powinno być zostać i nadal. Lecz niestety w nowszych czasach stało się inaczej. Wielkiej liczbie myślicieli podobało się porzucić utartą przez objawioną mądrość Boga ścieżkę i spróbować, jak też daleko duch ich, światła wiary pozbawiony, dojść potrafi; a byli przekonani, że wynik tych badań musi być prawdą nieomylną. Nic więc dziwnego, że właśnie tu, gdzie o poznanie Boga idzie, między filozofią nową, nowości szukającą, a wiarą na nieodmiennych opartą posadach, przedział jest niezmierny. A jednak już by i światło zdrowego rozumu wskazać mogło Tego, którego ogłaszają *testimonia credibilia facta sunt nimis*; boć i w dawnej już szkole filozofii widzimy mężów wiedzionych jedynie miłością prawdy, u których rozumem poznane Bóstwo w głównych swych zarysach nie różniło się od Boga w chrześcijaństwie. Inaczej dzieje się dzisiaj. Występują filozofowie, którzy po dowolnie obranej drodze krocząc, nie znajdują nic oprócz materii – nic poza nią, ani też nad nią – dla nich Bóg jest błędem i kłamstwem.

Stanęli tym samym na stanowisku, na jakim przed 2000 laty byli epikurejczycy, zostali nowymi poganami, podobni dawnym w obyczajach i nauce. A czymże to jest, jeśli nie jawnym wyznaniem ateizmu? Inni tego kierunku filozofowie posunęli się trochę dalej, nadając temu materialnemu światu nazwę Boga, albo przypisując mu własności jedynie Bogu należne, jak np. byt absolutny, bezwzględny, a to znowu niczym innym nie jest, jak tylko filozofią materialnego panteizmu.

Nowsi zwolennicy tejże filozofii przenoszą nowo ukutą nazwę monizmu nad dawną panteizmu, określając swe zdanie, że Bóg i wszechświat jedną i tą samą są rzeczą ( $\mu\acute{o}\nu\upsilon\upsilon$ ). Panteizm ten, mimo zachowanej jeszcze nazwy Boga, w rzeczy samej niczym innym nie jest, jak tylko czystym ateizmem; boć świat, choćby go ktoś Bogiem nazwał, nie będzie tą istotą nieskończonego majestatu, która sama w sobie zawiera pojęcie nieograniczonej doskonałości, zostanie on zawsze dziełem tylko Bożej wszechmocy i mądrości, i mimo piękności jego i wielkości będzie między nim a Bogiem różnica nieskończona. Trzecim systemem, lub raczej bezrozumną mrzonką wyobraźni jest panteizm idealistyczny, gdzie Bogiem nie jest już ani istota ponadświatowa, ani też świat materialny, ale jakaś podmiotowa forma ludzkiej myśli, bezprzedmiotowa idea, a jako taka jest ideałem doskonałości, celem nigdy się uścić niemającym, za którym jednak wiecznie gonić mamy. Tak np. Bóg Fichtego niczym innym nie jest, tylko podmiotową ideą naturalnego porządku świata. A późniejszy Vacherot, dawniej zwolennik Hegla, następnie pozytywista z profesji, wypowiadając z całym zapalem wojnę materialistom, zadowala się ostatecznie pojęciem o Bogu, którym, wedle niego, jest w myśli człowieka istniejący ideał prawdy, dobra i piękna (3). Takie pojęcia o Bogu, przyjmują bezwątpienia i najsakrajniejsi materialści z ochotą.

Z tego widzimy, że cała ta gromada filozofów, którzy dla pozorów zachowali jeszcze nazwę Boga, niczym innym w rzeczy samej nie są, jak prawdziwymi ateistami, odrzucającymi istnienie zaświata, a tym samym i prawdziwego Boga. Toteż Leibnitz, patrząc za dni swoich na te wyradzające się systematy filozoficzne, przepowiadał, co się w istocie za dni naszych spełniło, że herezją ostateczną będzie ateizm. Wniosek stąd jasny, że wielka bardzo ilość hołdowników dzisiejszej filozofii, w stosunku do poznania Boga w sprzeczności stoi z wiarą chrześcijańską. Lecz cóż na to sam rozum? Czy potępi wiarę czy też ateistyczną filozofię? Odpowiedź na to pytanie będzie przedmiotem naszego badania.

Jest to dalszy ciąg badań, podanych już w dawniejszych zeszytach (4), gdzieśmy wyłuszczyli pojęcie wiary z nauk filozofii i Kościoła o istocie wiary.

Widzieliśmy tam, że filozofowie upłynionych wieków tę istotę wiary na tysiąc sposobów pojmowali, podczas gdy Kościół, wśród swego 19-wiekowego trwania, nie ustąpił na jotę od pojęcia wiary, jaką naszkicował Paweł św. Pojęcie to Ojcowie Kościoła i teologowie obrabiali i wyjaśniali, wszystkie jego części składowe dokładnie badali, ale nigdy Kościół nie wystąpił z inną o istocie wiary nauką. Uwieńczeniem zaś tego 19-wiekowego badania, jest orzeczenie Soboru Watykańskiego w tej pełnej o pojęciu wiary definicji (5). Rozprawą też niniejszą, skończywszy kwestię o pojęciu wiary, przechodzimy do rzeczy temuż pojęciu odpowiadającej, pytając się, czy tak określona wiara jest czymś rozumnym?

Aby coś za rozumne uznać, potrzeba mieć przede wszystkim pewne dane warunki. I tak, ponieważ wiara jest pojęciem objawionej od Boga nauki, to najsamprzód pewną być musi ta wstępna prawda wiary (*praeambulum fidei*), że Bóg, mogący takie objawienie udzielić, rzeczywiście istnieje. Uwierzytelnienie rozumowe tej prawdy, która jest podstawą wiary katolickiej, a przeciw której właśnie filozofowie użyć chcieli swego negatywnego *criterium*, stanowić będzie, jakeśmy to już powiedzieli, przedmiot niniejszej rozprawy. Aby zaś nie przekroczyć granic, odpowiednich łamom tego pisma, a wypowiedzieć przeciw to, co jest koniecznym i pożytecznym, ograniczymy się na trzech krótkich a jasnych pytaniach, na które odpowiedzieć pokusimy się:

1° Czy jest możliwą rzeczą mieć przekonanie rozumowe, że Bóg nie istnieje?

2° Jak się zapatruje rozumna krytyka na wywody materialistycznych i panteistycznych ateistów, zaprzeczających Boga?

3° Czy zwykle dowody istnienia Boga wytrzymują ścisły rozbiór rozumu?

Jeżeli zadaniem chrześcijańskiej filozofii jest podnieść rozum przeciw niewiarą spletanemu nierozumowi, aby wiara nasza była rozumna, a rozum nasz wierzącym, to rozwiązanie powyższych pytań powinno zwrócić uwagę tych wszystkich, dla których rozum i wiara nie są tylko czczym słowem.

## I.

Czy istnieją prawdziwi ateiści, tj. ludzie, którzy by z przekonania zaprzeczali bytności Boga? Rzecz dziwna; na pytanie to odpowiadali jedni wręcz przecząco, inni wprost twierdząco: o czym apologetyczna literatura, drugiej przede wszystkim połowy zeszłego stulecia, daje świadectwo. Gdy ateizm z profesji we Francji w zeszłym stuleciu kwitnąć począł, wystąpił cały szereg obrońców wiary,

twierdząc i udowadniając, że niemożliwą jest rzeczą, aby szczerzy ateści istnieli, gdyż pojęcie o Bogu zanadto zakorzenione jest w umyśle ludzkim (6). Inni przeciwnie wystąpili z twierdzeniem, że liczba ateistów jest bardzo wielką. Sadzili się na to nie tylko sceptycy i niewierni (7), ale także i wierzący filozofowie, którzy w swej nieroztropnej gorliwości i tych do rzędu ateistów zaliczali, którzy jakiegokolwiek fałszywe pojęcie czy to o Bogu, czy o Jego istocie, czy też o stosunku Jego do stworzeń objawili (8). Logicznie z tych błędów wynikałoby może zaprzeczenie Boga; wszelako logika w człowieku nie jest, przecie tak żelazną, żeby go miała aż do ostatecznych w przyjętym błędzie doprowadzić wniosków, a zdrowa natura i częściej jeszcze łaska Boża, odwodzą mimowiednie od upadku w nieodzowną przepaść, od ostateczności, do jakich błąd raz popełniony logicznie wiedzie. W obu zapatrywaniach jest prawda z fałszem zmieszana; godną jest więc rzeczą dla wyświecenia postawionego pytania, odłączyć prawdę od pokrywk przesady i błędu.

I najprzód, nie podlega żadnej wątpliwości, że rzeczywiście znajdują się zwolennicy praktycznego ateizmu, tj. ludzie, którzy życie swe tak urządzają, jakby żadnego nie było Boga, mimo że Go w teorii nieraz przyjmują. Jest to bowiem faktem, że czyny nie zawsze odpowiadają przekonaniu: *Video meliora proboque, deteriora sequor*, mówi poeta, a Apostoł: "Chcieć przy mnie jest, ale wykonać dobre nie znajduję" (9).

Również prawdą niezaprzeczoną jest i to, że są systematy ateistyczne i nauczyciele tychże teorii, którzy je nie tylko publicznie z katedry głoszą, ale i w prywatnym kółku bronią i szerzą, a tak stają się apostołami ateizmu. Nie wynika stąd jednak bynajmniej, żeby ci ludzie o prawdziwości głoszonych przez się teoryj byli przekonani; twórca jakiego systematu może nie więcej mu dowierzać jak kuglarz cudom, którymi swych widzów w podziw wprawia; może się w duszy z niego śmiać jak starożytni augurowie śmiali się ze swych wróżb. Im chodzi o sławę; stworzyć dziś system, jaki by on nie był, to unieśmiertelnia twórcę. Gawieź półmędrków zalicza go zaraz do rzędu wielkich myślicieli, którego nazwisko złotymi winno być w kamieniu wyryte głoskami. Czyż może np. mistrz filozofii nieświadomego wierzyć we wszystkie swe nedorzeczności, którymi uczniów swych do obłąkania prowadzi? Nie można więc ostatecznie zaprzeczyć, że istnieje ateizm praktyczny i ateizm z katedry głoszony.

Wątpliwości podlegać może tylko kwestia przekonania, tj. czy rzeczywiście możliwą jest rzeczą, aby człowiek przy zdrowym rozumie mógł mieć teoretyczne

przekonanie, że Bóg nie istnieje? Ta wątpliwość zda się nietrudną do rozwiązania, bacząc na fakt psychologiczny, którego każdy sam na sobie mógł doświadczyć. Z dwojakiego mianowicie źródła płynąć może przekonanie: jedno rodzi się w rozumie i odpowiada w zupełności jego prawom, jest więc koniecznym wynikiem logicznego myślenia; drugie nie opiera się wcale na rzetelnych dowodach, a jednak w przyjętym zdaniu nie mniej jest stanowczym. Stąd i ten drugi rodzaj przeświadczenia wydaje się zupełnie podobny pierwszemu, jeżeli się uważa samą moc afirmacji. Wielką zaś widać różnicę między tymi dwoma rodzajami przekonania, jeżeli się zważa obustronnie pewniki, z jakich rozum wychodzi i drogę, jaką przebywa. W przekonaniu pierwszego rodzaju punktem wyjścia są pewniki oczywistej prawdy, a dalszy pochod rozum, tak ściśle do praw jego natury zastosowany, że rozum wzbronić się od uznania wniosku nie może. I tak np. nie ma rozumnego człowieka, któryby nie był najmocniej przekonany, że kiedyś musi umrzeć, a przekonania tego zrzucić z siebie nie może, mimo najprzykrzejszych uczuć, jakie ta prawda niejednemu sprawia. Pewnik, dla którego duch ludzki z taką pewnością zdaniu temu przyzwolenie daje, jest sama widoczność prawdy, że wszyscy ludzie umrzeć muszą; a droga, którą rozum ludzki z tą widocznością przychodzi do wniosku: a więc i ja umrzeć muszę, zależy na tym naturalnie koniecznym poznaniu, że w powszechnym pojęciu wszyscy ludzie, zawartą jest i każda poszczególna jednostka ludzkości.

Zupełnie inaczej rzecz się ma z procesem myślenia w przekonaniu drugiego rodzaju. Tu nie widoczność prawdy wywołuje afirmację zdania, nie przemawia też za nim uderzająca prawda dowodów; występują tu tylko pozory lub co najwyżej prawdopodobieństwo. Droga zaś, którą tu proces myślenia odbywa, pochodzi od woli, która w pewnej opinii znajduje jakąś ponętę, i dlatego właśnie chce, żeby ona była prawdą, a pod wpływem tej namiętności każe szukać rozumowi dowodów, które by prawdę tę jako taką potwierdziły, i pod tymże samym wpływem ważność swych dowodów ocenia. Zdarza się więc nierzadko, że siła tej namiętności zastępuje brak oczywistości i jasnych dowodów. Stąd też wyrabia się jakiś rodzaj przekonania, który nie w rozumie, ale w woli ma swój początek, a codzienne życie daje nam tysiące dowodów na genezę tego rodzaju przeświadczenia. Wejdźmy np. do salonu, gdzie wśród wesołego towarzystwa poczynają ci i owi najostrzejszej krytyce poddawać postęпки drugich. Jakże to chętnie daje się nieraz wiarę rzeczom, których się z uczuciem przyjaźni słucha, mimo że nie ma w nich śladu dowodu i pewności. Albo ileż to razy uczeni rzekomo ludzie występują z całym zasobem frazesów głosząc, że ze śmiercią wszystko się kończy, że to jest rezultatem

dzisiejszej nauki. Głosiciele takich doktryn, jak i ich słuchacze, uznają to za prawdę, są o tym niby przekonani. Ale na czymże się opiera to przekonanie? czy może wywołane zostało ścisłymi wywodami? Bynajmniej. Jest to tylko zachcianka, aby z końcem życia wszystko kres swój wzięło, a zachcianka ta, na nędznych oparta sofizmatach taką siłą oddziałuje na człowieka, że ten zdania raz przyjętego trzyma się upornie.

Zupełnie w ten sam sposób dzieje się i z tak zwanym przekonaniem ateistów o nieistnieniu Boga, bo tu przekonania prawdziwego, opartego na wywodach z rozumu, nie ma i wcale być nie może. Gdyby rozumnym było przekonanie, że Boga nie ma, wtedy koniecznym nierozumnym musiałoby być to drugie przekonanie, że Bóg jest: – tego domaga się prawo logiki, że dwa wręcz sobie przeciwne zdania nie mogą być równocześnie prawdziwe. Stąd i przeświadczenie nie może być rozumne, które dwa z sobą wręcz sprzeczne zdania równocześnie za prawdziwe uznaje. Jedno z tych zdań musi koniecznie odpowiadać rozumowi, gdy drugie mu się sprzeciwia. Widoczną np. jest rzeczą, że jeżeli jedno z tych dwóch zdań: "świat istnieje" i "świat nie istnieje" jest prawdziwe, to drugie koniecznie fałszywym być musi, a zatem jeżeli przekonanie o jednym jest rozumne, to przekonanie o tym drugim (jeżeli przekonaniem jest) nie może być jak tylko nierozumnym. Stąd logiczna wypływa konieczność, że jeżeli w kim jest rozumne przekonanie o nieistnieniu Boga, to wtedy nikt o istnieniu Boga przekonania rozumnego mieć nie może. Ale zapytajmy się, kto utrzymuje to drugie zdanie: że Bóg istnieje? Oto nieskończenie większa część rodzaju ludzkiego! To zgodne rodzaju ludzkiego zdanie (*consensus generis humani*) o istnieniu Boga, było już dla pierwszych filozofów chrześcijaństwa szańcem, którego z zapalem bronili, a prace ich służyły jeszcze szermierzom wiary, przeciw nowo powstającemu ateizmowi w przeszłym stuleciu.

Jeżeli tedy tak przeważna część ludzkiego rodzaju za pewne utrzymuje, że Bóg istnieje, to twierdzenie takowe musi być wynikiem rozumu, bo jakiejże innej powszechnej przyczynie przypisać by można tak ogólne tego zdania uznanie u ludzi, którzy nic z sobą wspólnego nie mieli i którzy setkami, ba tysiącami lat od siebie byli oddaleni. Wykształcenie i wychowanie, zdania i przesady, nauki i błędy były u rozmaitych ludów rozmaite – wspólnym było tylko to, że mieli władze duchowe – rozum, i to do czego ich ten rozum nieodzownie prowadził. To więc tak powszechne uznanie istnienia Boga musi być dziełem rozumu, i to rozumu partego wewnętrzną koniecznością.

Teraz postawmy sobie pytanie, jaki zachodzi stosunek między rozumem a podmiotową prawdą i rzeczywistością? Czy zechcemy może pójść za dawno już zarzuconym zdaniem Kanta i utrzymywać, że nie wiadomo, czy pojęciom naszym o Bogu, duszy itd. odpowiadają jakie przedmioty rzeczywiste; że to są czyste formy myśli, których przedmioty uchylają się od wszelkiego dowodu? Ależ teoria ta prowadzi do powszechnego sceptycyzmu, znosi nadzmysłową dziedzinę wiedzy rozumowej i uprawnia wniosek, że rozum nie jest zdolny realną prawdę poznać, ani prawdzie tej odpowiadającą wiedzę nabyć. Ateista zatem, tej sceptycznej teorii hołdujący, znosi tym samym nawet tę rzekomą pewność swoją o nieistnieniu Boga. Bo jeżeli cały proces myślenia nie daje nam pewności, że pojęciom naszym w świecie fizycznym lub nadzmysłowym odpowiadają przedmioty rzeczywiste, wtedy ta sama niepewność obejmuje te dwa sprzeczne zdania: Bóg istnieje i Bóg nie istnieje. Stąd wniosek, że ateista nawet, jako zwolennik Kanta, nie ma rozumnego przekonania o nieistnieniu Boga. Jeżeli zaś rozum jest władzą zdolną do poznania rzeczywistości i prawdy, jeżeli ją kiedykolwiek poznaje, to przynajmniej wtedy, kiedy idzie o rzecz nadempiryczną, gdzie zmysły nie sprawiają iluzji (10) - i gdzie ogromna większość rozumów ludzkich, mimo wszelkich różności wieku, oświaty, rasy, skłonności itp. na jedno się zgadza. A że tak się rzecz ma i z poznaniem o istnieniu Boga, to też i to poznanie prawdziwe być musi. Gdybyśmy zaś przyjąć chcieli, że i to poznanie jest błędnym, wtedy sam rozum byłby bardzo niezdolnym narzędziem do poznania prawdy, a zarazem musielibyśmy też zwątpić i o możliwości poznania rozumem prawdy, a stąd tym samym popadlibyśmy w sceptycyzm powszechny. Jeżeli atoli to przekonanie rodzaju ludzkiego o istnieniu Boga dziełem jest rozumu, wtedy przekonanie temu przeciwne u niewielu, choćby się ci i nie wiem jaką wiedzą szczycili, musi być nierozumnym.

O słuszności takiego wyniku świadczą wobec nieuprzedzonej krytyki dowody, którymi z jednej strony od pierwszych wieków filozofia, zwłaszcza katolicka, naukę o istnieniu Boga potwierdzała, a przeciw którym z drugiej strony stary i nowy poganizm z nauką o nieistnieniu Boga występował. Pierwsze, jak to w następnych punktach tej rozprawy zobaczymy, są jasne, proste i przekonywujące, drugie nie zasługują na nazwę dowodów.

Nadto filozof katolicki ma naprzeciw ateistom wskazówkę w samych źródłach wiary. I tak mówi Pismo Boże: *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus* - "rzekł głupi w sercu swoim: «nie masz Boga»" (11). Tylko więc głupi może mieć w sercu

swoim przekonanie, że nie ma Boga; a stąd wniosek naturalny, że i przekonanie to samo w sobie nie może być jak tylko głupie. I Mędrzec Pański (12) i Apostoł Paweł św. (13) twierdzą, że poganie, zwłaszcza mędrzy ich, *dicentes se esse sapientes*, za przyjęcie fałszywych bożyszcz nie mogą być wymówieni: "ponieważ co jest wiadomo o Bogu, jest im jawno, bo rzeczy Jego niewidziane, od stworzenia świata przez te rzeczy, które są uczynione, zrozumiane, bywają poznane; wieczna też moc Jego i Bóstwo".

Starzy więc poganie nie mogą być wymówieni, bo patrząc na stworzenia poznać mogli Stwórcę. Ale czy będą mogli być wymówieni oni poganie nowi, którzy równie na stworzenia patrząc i ich Stwórcę poznać mogą, a jednak zaprzeczają istnienie Jego? Są oni co najmniej równie winnymi, i równie też głupimi nazwać by ich trzeba, mimo że na wzór starych miano filozofów czyli mędrców sobie przywłaszczają.

Nadto dawni filozofowie chrześcijańscy tj. Ojcowie Kościoła, którzy przeciw pogaństwu naukę o prawym poznaniu Boga szerzyli, nauczają, że przekonanie o istnieniu Istoty niewypowiedzianej już "w naturze ludzkiej jest zaszczerpione" (14); że to pojęcie "w naturze naszej i we wrodzonej nam świadomości jest złożone" (15). A św. Jan Damasceński jeszcze wyraźniej mówi: "Bóg nie zostawił nas w zupełnej nieświadomości, boć wszystkim poznanie istnienia Boga przez Niego Samego początkowo jest wpojone" (16). Tak samo i dawniej już utrzymywał mistrz chrześcijańskiej szkoły Aleksandryjskiej, Klemens, że idea o Bogu w nas jest, i że nie nabywamy jej dopiero przez naukę (17).

Wprawdzie dalekimi są Ojcowie Kościoła, głoszący tę naukę, od zdania niektórych nowszych filozofów, którzy twierdzą, że idea o Bogu jest nam wrodzona, w takim znaczeniu, że pojęcie Boga w całej pełni wyciśnięte jest niejako w rozumnej naszej duszy, i że ta tym samym nie potrzebuje już żadnego rozumowania, aby przyjść do wniosku, że istnieje ponad światem Bóg, od którego wszystko pochodzi. Nie taką była myśl Ojców świętych. Utrzymywali oni, że poznanie Boga jest w naturze ludzkiej zaszczerpione, o ile że istnieje w naturze rozumu możliwość i łatwość poznania Boga ze stworzeń. Tak Klemens Aleksandryjski: *Parentis et rerum omnium effectoris sensum aliquem nativa quadam vi ac citra ullius doctrinae adjumentum hauriunt* (18).

A to, co Apostoł poganom i ich filozofom wytknął, to było też celem i wszystkich Apologetów pierwszego stulecia, tj. przedstawić poganom

niemożebność wymówki za fałszywe ich pojęcia o Bogu, i że największą ich zbrodnią było, iż nie chcieli uznać Tego, którego poznać musieli. *Haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt* (19).

Podobnie mówi wzmiankowany Klemens i w innym dziele (20). W wymyślonym dialogu z Platonem pyta się tego pogańskiego filozofa: "Powiedz mi, Platonie, jakie mamy dowody na istnienie Boga?". Na to odrzekł Plato: "Znaleźć Ojca i Twórcę wszechświata, rzeczą jest trudną, ale znalazłszy Go, zupełnie jest niemożliwą opisać Go słowami, tj. określić Istotę Jego". Na to pyta go Klemens dalej: "Dlaczegożby to było niemożliwą rzeczą?". Ale wnet dodaje: "Dobrze powiedziałaś, iż Bóg jest niewysłowiony, nie ustawaj jednak w pracy, spróbujmy razem: boć całemu rodzajowi ludzkiemu, przede wszystkim zaś biegłym w umiejętności, wrodzona jest jakaś boża siła, mocą której mimo woli, zmuszeni są ludzie wyznać, że jest Bóg, ani początku, ani końca niemający".

Filozofowie więc katolickiej starożytności utrzymywali i bronili przeciw pogańskim mędrkom zdania, że rozum ludzki, umiejętnością zwłaszcza rozwinięty i wykształcony, powinien swą wewnętrzną duchową siłą poznać Boga, Twórcę i Rządcę świata. W tej zaś nauce zawiera się i to, że rozum ludzki nie może mieć przekonania o nieistnieniu Boga.

Stąd i my, wedle wyraźnej nauki starochrześcijańskich filozofów, musimy się trzymać zdania, że niemożliwą jest rzeczą, aby kto mógł mieć rozumne przekonanie o nieistnieniu Boga ponadświatowego.

I dalej, co Ojcowie ze skarbnicy filozofii ku obronie naszej Boskiej wiary zaczerpnęli, to samo w średnich wiekach filozofia scholastyczna z nową jasnością i dokładnością opracowywała. Tak rzecz się ma i z niniejszym przedmiotem. Św. Tomasz z Akwinu wyłuszcza postawione przez nas pytanie z jasnością, wykluczając już wszelkie wątpliwości. Ateizm jest, według niego, w sposób rozumny niemożliwy, a to z dwóch przyczyn. Najprzód dlatego, że poznanie Boga jest nam już wrodzone, przez wrodzoną nam możność i łatwość poznania Boga (21), a po wtóre dlatego, że Opatrzność Boża prowadzi nas do tegoż poznania pewnymi środkami do porządku naturalnego należącymi. Bóg bowiem nie może swego stworzenia opuścić, ale dawszy mu raz byt, jest mu wciąż obecny i prowadzi je w sposób sobie właściwy do odpowiedniego celu. Jeżeli zaś rzecz tak się już ma z każdym stworzeniem, dlaczegóżby miało być inaczej ze stworzeniem najwyższym, jakim jest człowiek, któremu Bóg wytknął za cel, żeby Go znał i miłował? Nie dochodzi wprawdzie człowiek bez użycia swych sił do tego celu, ale Bóg, który mu

je dał, dopomaga mu, aby ich w taki używał sposób, żeby wytkniętego sobie celu dostąpił. Że zaś powołaniem człowieka jest życie religijno-moralne, a to na poznaniu Boga się opiera, toć Bożą jest już rzeczą, aby rozkwitający się umysł ludzki do tego poznania z łatwością i pewnością doszedł (22). Ta nauka Anielskiego Doktora jest też i ogólną całą szkoły nauką. Filozofia więc katolicka postawiła zasadę, że rozum ludzki za pomocą naturalnie sobie wrodzonej siły przyjść może do poznania Boga, i że warunki tego poznania tak są w człowieku nagromadzone, że prawie niemożliwą jest rzeczą, aby Boga nie poznał – *quem ignorare non possunt*.

Wszelako, choć to przekonanie o nieistnieniu Boga żadnych w rozumie nie znajduje podstaw, to jednak w sercu wielu gnieździ się jakieś uporne przywiązanie do tego ateistycznego artykułu wiary, przywiązanie, opierające się niekiedy na dowodach, które w takim usposobieniu zdają się człowiekowi pełne wartości, chociaż przedmiotową ich nicość nietrudno odkryć.

Z tego sędzę, że nie możemy słusznie zaprzeczyć, jakoby nie było, że się tak wyrażę, wiernych swemu przekonaniu ateistów. Bo chociaż tysiące takich się znajduje, którzy się z niewiary szczycą, i w bezrozumnej swej dumie łączą się z tymi co przeczą Boga, a w sercu przeciwne mają przekonanie; owszem, chociażby i wielu było takich, którzy w zaślepieniu swoim mieszają bezbożne życzenie, aby Boga nie było, z przekonaniem, że Boga nie ma – toć są przecież tacy, którzy dla swej szczerości i otwartości na wiarę zasługują, kiedy wyznają publicznie, że o nieistnieniu Boga są przekonani.

Samo nawet Pismo Boże zdaje się wskazywać możliwość takiego szczerego ateizmu; kiedy bowiem mówi: "rzekł głupi w sercu swoim, nie masz Boga", to twierdzi, że człowiek zapierający się Boga, właśnie dlatego, że nie daje posłuchu rozumowi, głupim jest; ale zarazem dodaje, że to zaprzeczenie jest nie tylko praktycznym, tj. objawiającym się w bezbożnym życiu człowieka, ale że i w sercu jego gości, a więc, że i teoretycznie taki człowiek Boga się zapiera, czy to dla usprawiedliwienia, czy też wskutek bezbożnego życia. Zresztą i Ojcowie Soboru Watykańskiego, którzy z pewnością najlepszymi są świadkami tak panującej dziś wiary, jak i przeciwnej jej głupoty, utrzymują jednak jako fakt, że istnieje pośród ludzi prawdziwe a nie mniemane tylko zaprzeczenie Boga (23).

Fakt ten jednak domaga się opartego na logice i psychologii wyjaśnienia, bo na samo przypuszczenie tego faktu nasuwa się pytanie: jakże to jest możliwym, aby ludzie rozumni, a zwłaszcza wykształceni umysłowo, jakimi są przecież

filozofowie, tak dalece hołdowali ateizmowi, który przedmiotowo uważany, jest tak na wskroś nierozumnym? W tym celu rzućmy okiem na czynniki tu działające, a odpowiedź sama się nasunie.

Że ktoś jest teoretycznym zwolennikiem ateizmu, może to, rzecz z gruntu badając, z dwóch pochodzić przyczyn. Najprzód wiemy, że Boga nie poznajemy bezpośrednio czyli doraźnie, ale dopiero za pomocą logicznych wniosków. Rozum musi z badań nad tym światem wywnioskować sobie istność odwiecznego Stwórcy. Zdarzyć się więc może, że rozum pod naciskiem woli usuwa się z pod wpływu logicznego wniosku, mimo całą jego jasność i konieczność. Czyż nie mamy na to tysiące próbek, nawet między uczonymi? I tak jeden, badając zjawiska życia ludzkiego, czuje się logiczną koniecznością zmuszony do przyjęcia niematerialnej duszy, jako niezbędnej podstawy tych zjawisk. Inny znowu szydzi z tego, i wszystkie te zjawiska przypisuje samej materii organicznej.

Ta możność wyłamania się z pod wpływu widocznego, logicznego, a tym samym i koniecznego wniosku występuje najwybitniej w prawdach, odnoszących się do życia moralnego. Życie moralne bowiem jest pod panowaniem wolnej woli; ta otrzymuje wprawdzie pewne wskazówki od rozumu, pewne prawdy graniczne, poza które wyjść nie powinna, ale jakżeż często granice te wydają się woli za ciasne. Wola tedy może je przekroczyć, i owszem może przeciw zdaniu swego rozumu działać. Aby jednak nie uwłaczać zdaniu rozumu, zmusza rozum do powątpiewania, i do szukania dowodów, które by prawdy te osłabiły. Pod tym przewrotnym naciskiem woli, rozum wobec najwidoczniejszych nawet wniosków milczy, a najnierozumniejsze sofizmaty za jasne przeciw-dowody przyjmuje tak długo, aż w tym fałszywym świetle nie przyjmie prawdy za błąd, a błędu za prawdę. Jest to historia duchowego procesu, jaki się odbywa u tych, których Apostoł krótkimi scharakteryzował słowy: *qui veritatem in injustitia detinent*, którzy prawdę Bożą w niesprawiedliwości zatrzymują (24).

Ten duchowy proces odbywa się w każdej negacji Boga, bo jakaż prawda bardziej oddziaływa na życie moralne człowieka, jak ta, że istnieje Bóg, Pan nieba i ziemi? Toteż wola opanowana zmysłowością nie znajduje uspokojenia w Bogu, który istną jest świętością, przed którego okiem każda plama jest zbrodnią. Dlatego też filozofowie cynicy przeczą zawsze istnieniu Boga.

Podobnie też wola gwałtowna i harda nie może pogodzić się z Bogiem, który "od końca aż do końca dosięga mocnie, i rozrządza wszystko wdzięcznie" (25). Gdzie więc tylko panuje hardość serca, tam występuje i negacja Boga, bo hardość nie może się ukorzyć przed Bogiem niepojętym, ani się ujarzmić pod panowaniem wszechmocnego Władcy.

Drugim źródłem zaprzania się Boga jest wychowanie i sposób nauczania. W młode już serca zaszczepiają się dziś zasady ateizmu, a te przyjmują się bezpodstawnie, gdyż młody umysł nie jest nawet zdolny do gruntownego badania takich teorii. Wagę dowodów zastępuje tu powaga rodziców i nauczycieli. Jeżeli zaś nadto nauczyciel stał się głośnym, wtedy wykłady jego jeszcze głębszy wywierają wpływ, a tak równocześnie z rozwojem rozumu i serca, zakorzeniają się coraz bardziej i zaszczepione w nich zasady. Takie bezbożne i bezrozumne zdania utrzymują się długie lata, jakby najczystsze złoto wiedzy, a jeżeli kiedy nastąpi chwila jakiegoś zastanowienia, czy to wskutek własnej refleksji, czy też wskutek przeciwnych tym teoriom zarzutów, to bez głębszego badania odwraca się umysł od tych badań, bo co raz serce umiłuje, tego i wola niełatwo się pozbywa. Stąd to uporne obstawanie przy zdaniach i zasadach w młodości zaszczepionych, chociaż nie przemawiają za nimi żadne przedmiotowe dowody.

Zresztą, jakiegokolwiek czynniki składają się na wytworzenie ateistycznego przekonania, najgłówniejszym jego powodem jest zawsze dobrowolne odwrócenie się od Boga przez grzech. Grzech jest z istoty swej praktycznym zaparciem się Boga. I jakżeż często łączy się grzech z tym bezbożnym pragnieniem, żeby Bóg, co tak surowo każdy grzech potępia i karze, wcale nie istniał. Lecz któż rozumny obwini Boga, że pozostawia grzesznika w tej żądzy, i że tenże pod jej wpływem z bezdroża na bezdroże kroczy, aż do zatury dobrowolnie szukanej?

Dalej wiemy, jak poznanie Boga rozumowi ludzkiemu jest przystępne, bo wszystko dobro i piękno co go otacza, lub co we własnej jego naturze istnieje, przynagla go do uznania Twórcy i Pana tego wszystkiego. Boża też Opatrzność nastraja ten wpływ stworzeń "potężnie a wdzięcznie", aby tylko człowiek poznał Tego, który jest jego ostatecznym celem i zupełnym szczęściem. Do tego przyłącza się jeszcze i nadnaturalna pomoc łaski Bożej, która środki naturalne o wiele przewyższa. Kto więc mimo to wszystko zaprzecza Boga, to światło duchowe, co go zewsząd opromienia, ten czyni to dlatego tylko, że ma powody unikania tego światła, a szukania ciemności, "żeby nie były zganione uczynki jego" (26). Nawet i tam, gdzie wysane z niechrześcijańskiego wychowania przesady nasuwają przeciw wierze trudności, zdrowy rozum ludzki mógłby, mimo wpojone z góry uprzedzenia, mimo młodzieńcze zachwyty dla nauki wymownych mistrzów, mógłby, mówię, przy tylu od Boga podanych środkach, wszystkie zwalczyć przeszkody na drodze prawdy, gdyby nie wina woli, którą niestety grzech opanował.

I tak u jednych zmysłowość wymraża miłość Bożą i stopniowo ich do zupełnego zaniechania Boga prowadzi; za tłumaczenie zaś, owszem za usprawiedliwienie tego praktycznego zaparcia się Boga służą im ateistyczne teorie.

U drugich górę biorą duma i zarozumiałość, a rzekoma pełność wiedzy zastąpić ma niepojętego Boga. U innych znów panuje próżność, chęłnienie się sceptycyzmem; wydaje im się, że na tym bezbożnym zaprzeczeniu Boga zależy jakaś wielkość duchowa. U innych na koniec słabość charakteru, wzgląd ludzki, niepozwalający gnuśnym sercom i umysłem opór stawić prądowi, który za powszechny uważają.

Ostatecznie więc przyczyną teoretycznej negacji Boga, jest zawsze w pewnej mierze grzech, który opanowuje wolę, ta znowu wpływa na rozum, aż go nie skłoni do wymyślenia lub do przyjęcia teoretycznych dowodów, usprawiedliwiających praktyczne odstępstwo od Boga; co zaś zbywa na jasności tym dowodom, zastępuje frazeologia, twierdzenia, że rezultaty nowej wiedzy zniszczyły przesady dawnej wiary itp. Słowem to, co Apostoł o starych pogańskich wyrzekł filozofach, to się do nowopogańskich stosuje. Jak bowiem u tamtych przyczyną odpadnięcia od prawdziwego Boga, a ubóstwiania istot materialnych było to, że: "choć prawdziwego Boga poznawali, tegoż za Boga nie uznawali", tak samo i dzisiejsze odstępstwo od Boga, a przejście do nagiego materializmu lub wiatrem nadętego panteizmu ma swój fundament w praktycznej niewierze serca.

Wniosek zaś, jaki się z tej uwagi sam nasuwa, a z powyżej postawionego zasadniczego zdania wypływa, jest ten: że przeczenie Boga nie może być przekonaniem w rozumie ugruntowanym, ale że jest tylko jakimś subiektywnym dowolnym uporem przy zdaniu, któremu i przyćmiony rozum i zwichnięta grzechem wola społeczeństwa schlebiają. Jest więc zawsze to zaparcie się Boga, w myśl Pisma świętego, istotną "głupotą" i prawdziwą niesprawiedliwością, za które "gniew Boży objawia się z nieba" (27).

Stąd też zadaniem i chlubą jest prawdziwej filozofii (28), będącej zamiłowaniem mądrości, dzierżyć mocno prawdę o istnieniu Boga ponad światem; ale zarazem obowiązkiem jej brać tę prawdę w obronę przeciw tak rozlicznym napaściom fałszywej filozofii, przeciw wykolejonej nauce i przeciw kłamliwemu postępowi ducha czasu. (C. d. n.)

X. Antoni Langer.

~~~~~

"Przegląd Powszechny", Rok pierwszy. – Tom IV (październik, listopad, grudzień 1884), Kraków 1884, ss. 358-375.

Przypisy:

(1) Jerem. IX, 23-24. *Non gloriatur sapiens in sapientia sua, et non gloriatur fortis in fortitudine sua, et non gloriatur dives in divitiis suis. Sed in hoc gloriatur, qui gloriatur, scire et nosse me, quia ego sum Dominus.*

(2) S. Thom. *Sum.*, q. 1, a. 1.

- (3) Vacherot, *La Religion expliquée par la Psychologie* i drugie dzieło: *La Métaphysique et la science*.
- (4) *Rozwój wiary*. Zeszyt I, str. 7; II, str. 275; III, str. 424; IV, str. 8.
- (5) *Conc. Vatic. decret. de fid.*
- (6) Feller, *Catéchisme philosophique*, art. *Athée*.
- (7) Pascal, lettre 25.
- (8) Tak Hardouin w swym dziele: *Athei detecti*: Malebrancha, Thomassina, Arnaulda, Kartezjusza, Paskala i innych między ateistów zalicza.
- (9) Ad. Rom. VII, 18. *Velle quidem mihi adjacet perficere autem non invenio*.
- (10) Jak np. w ogólnym mniemaniu o ruchu słońca.
- (11) Ps. XIII, 1, i Ps. LII, 1.
- (12) Sap. XIII.
- (13) Ad Rom I i II. *Inuisibilia enim Ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*.
- (14) Justin. *Apol.* II, n. 6.
- (15) Tertull. *testimon. animae*, c. 5.
- (16) *De fide orthodoxa* l. 1, c. 1.
- (17) *Strom.* I, V, n. 14.
- (18) *Strom.* I, V, n. 14.
- (19) Tertull. *Apol.* I, II, c. 17.
- (20) Clemens Alex. *Cohort. ad gent.*, c. 6.
- (21) *Dei cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse*. Op. 70. Sup. Boëth. de Trinit.
- (22) Ibid.
- (23) *Decret. de fide*, proem.
- (24) Ad Rom. I, 18.
- (25) *Sapientia VIII, 1. A fine usque ad finem attingit fortiter et disponit omnia suaviter*.
- (26) Joan. III, 20.
- (27) *Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent*. Rom. I, 18.
- (28) Zobacz motto z Jerem. IX, 23-24.



O dyscyplinie i obyczajach heretyków

KWINTUS SEPTIMIUSZ FLORENS TERTULIAN

~~~~~

Prawdziwej wiary nie można znaleźć w swawoli i anarchii które panują w kościołach heretyków. Zepsucie obyczajów i zupełny brak karności są jawnym dowodem na fałszywość ich wierzeń. *De praescriptionibus haereticorum* (*Preskrypcja przeciw heretykom. – Obalenie wszystkich heretyków*) (a), rozdz. 41-43. (b)

1. Nie pominę też opisu samego zachowania heretyckiego, jak lekkie, jak światowe, jak człowiecze, bez powagi, bez godności, bez karności, jako wierze swej odpowiednie. Nasamprzód niepewna, kto katechumen, kto wierny; zarówno przychodzą, zarówno słuchają, zarówno się modlą; nawet jeżeli poganie się przyłączają, oni święte psom, a wieprzom perły, lubo nie prawdziwe, rozrzucac będą. Za prostotę uważają złamanie karności, o której troskę u nas nazywają udawaniem. W układy także wszędy ze wszystkimi wchodzić będą: nic ich bowiem nie obchodzi, chociaż różnych spraw bronią, jeżeli do zwalczania jednej prawdy się spikną. Wszyscy się nadymają, wszyscy umiejętność obiecują. Już naprzód są doskonałymi katechumenami, zanim są wyuczeni. Same niewiasty heretyckie, jak zuchwałę! gdyż odważają się nauczać, rozprawiać, czarty wypędzać, uleczenia obiecywać, zapewne i chrzcic. – Rozporządzenia ich śmiałe, lekkomyślne, niestałe: już to nowoochrzczonych ustanawiają, już to światem zajętych, już to naszych odstępców, by chwałę ich zobowiązać, gdyż prawdą nie mogą. Nigdzie łatwiej się nie postępuje (*proficitur*), jak w obozie rokoszan, gdzie już to samo, że się tam jest, uchodzi za zasługę. Jakoż [*wedle chwilowej potrzeby*] inny dziś biskupem, jutro inny, dziś diakonem, kto jutro lektorem; dziś kapłanem, kto jutro świeckim: bo i świeckim kapłańskie urzędy nadają.

2. O posłudze słowa zaś cóż powiem, kiedy to sobie mają za zadanie, nie pogan nawracać, lecz naszych wywracać? O tę więcej chwałę się starają, iżby stojącym na upadek, aniżeli by upadłym ku podniesieniu pracowali; ponieważ i samo ich dzieło nie pochodzi z własnego ich budowania, lecz z burzenia prawdy.

Nasze podkopują, by swoje budować. Weźmij im zakon Mojżesza i Proroków i stwórcy Boga, a nie mają się na co skarżyć [gdyż sami to wprzód uczynili]. Stąd pochodzi, że łatwiej na upadek stojących budowli pracują, niż na odbudowanie leżących zwalisk. Do tych to tylko dzieł pokorni i pochlebni i uniżeni się przyczyniają. Zresztą ani dla swych zwierzchników nie znają uszanowania. A toż to jest, że odszczepieństw u heretyków prawie nie masz; gdyż choć są, nie ukazują się. Odszczepieństwo jest u nich jednością. Kłamię, jeśli nawet od swych królików [przywódców] się nie różnią pomiędzy sobą, gdyż każdy tak samo wedle własnego zdania co otrzymał odmienia, jak też wedle swego zdania ułożył je ten, który je przekazał. Poznaje swą przyrodę (*naturam*) i pochodzenia swego obyczaj rozwój rzeczy. To samo wolno było Walentynianom co Walentynowi, to samo Marcjonitom co Marcjonowi, [to samo Luteranom co Lutrowi], wedle swego zdania wiarę odnawiać. Nareszcie zupełnie dozorowane (*inspectae*) herezje wszystkie w wielu rzeczach ze sprawcami niezgodne się okazują. Po większej części nie mają ani kościoła; bez matki, bez siedliska, obrani z wiary, jako wygnańcy, bez ogniska się błakają.

3. Osławione są także stosunki heretyków z czarodziejami jak najliczniejszymi: ze szalbierzami, gwiazdziejami, filozofami mianowicie ciekawości oddanymi; gdzie bądź są pomni [słów]: "Szukajcie a znajdziecie". Jakoż i z rodzaju pożycia jakość wiary oceniona być może: wykazem nauki jest obyczajność. Przeczą, że Boga się bać trzeba; przeto wolne im wszystko i dozwolone. Gdzie zaś Boga się nie boją, jeżeli nie tam gdzie Go nie ma? Gdzie Boga nie ma, nie ma też żadnej prawdy; gdzie prawda jest za nic, słusznie i taka jest obyczajność. A gdzie Bóg, tam bojaźń Boga, tam powaga przyzwoita, i pilność lękliwa, i staranność troskliwa, i przyjęcie zapewnione, i obcowanie rozważne, i wyniesienie zasłużone, i uniżoność bogobojna, i usłużność pobożna, i wystąpienie skromne, i Kościół zjednoczony, i wszystko Bogu oddane. (c)

*Kwintus Septymiusz Florencjusz Tertulian*

~~~~~

Konkordancja z dzieł Ojców śś. i pisarzy Kościoła, wedle Migne'go: "Patrologiae Cursus Completus" przetłumaczył i porządkiem abecedowym ułożył X. Jan Zieliński. Poznań 1908, ss. 520-521.

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono, brakujące zdanie (3-cie) uzupełniono przekładem ks. Jana Czuję; tekst w nawiasach (...) oraz przypisy od red. *Ultra montes*; tekst w nawiasach [...] od ks. Jana Zielińskiego).

Przypisy:

(a) Tytuł dzieła występuje także w innych postaciach: *De praescriptione haereticorum*, *De praescriptionibus*, *De praescriptionibus adversus haereticos*, lub: *De praescriptione adversus haereticos* (*O przedawnieniu przeciw heretykom*).

(b) Tytuł artykułu oraz wstęp od Wydawcy *Flores e Patribus et Scriptoribus Ecclesiae Latinae selecti*, T. II; zob. poniżej: Tertullianus, *De disciplina et moribus haereticorum*.

(c) Por. przekład ks. Jana Czuja:

"41. Nie pominę także opisu samego trybu życia heretyckiego, jak czcze, jak ziemskie jest i ludzkie; jak bez dostojności, bez powagi; bez karność, jakby jego wierze odpowiadało. Przede wszystkim kto katechumen, kto wierny nie jest pewne; zarówno dochodzą (1), zarówno się modlą, jeśli by nawet nadeszli poganie, będą rzucać psom święte i wieprzom perły, acz nie prawdziwe. Za prostotę uważają złamanie karność, o której troskę u nas nazywają udawaniem. Zawierają też pokój z wszystkimi. Nie zależy im bowiem na niczym, choćby o przeciwnych rzeczach rozprawiali, byle się zgadzali w zdobywaniu jednej prawdy. Wszyscy nabrzmiewają, wszyscy wiedzę obiecują. Wcześniej są doskonałymi katechumenami niż wyuczonymi (2). Nawet kobiety heretyckie, jakże bezczelne, wazą się nauczać, spierać się, uprawiać egzorcyzmy, może i chrzcic.

Święcenia ich lekkomyślne, lekkie, niestałe, to nowoświęconych umieszczają (3), to związanych światem, to naszych odstępców, by ich chwałą zobowiązać, ponieważ prawdą nie mogą. Nigdzie się nie awansuje łatwiej (4), jak w obozie buntowników, gdzie sam pobyt tam jest zasługą. Przeto ten dziś biskupem, jutro inny; dziś diakonem, który jutro lektorem, dziś kapłanem, który jutro świeckim, bo i na świeckich nakładają urzędy kapłańskie.

42. Cóż zaś powiem o szafowaniu słowa, gdy ich zatrudnieniem jest nie nawracanie pogan, lecz wywracanie naszych? Za tą bardziej gonią chwałą, jeśli sprawiają stojącym ruinę, a nie leżącym podźwignięcie (5); ponieważ i samo ich dzieło nie z ich własnej budowy pochodzi, lecz ze zburzenia prawdy. Nasze podkopują, by swoje budowali. Odbierz im Zakon Mojżesza i Proroków i Boga Stwórcę, a nie mają się na co skarżyć. Tak się dzieje, że łatwiej robią ruiny ze stojących budowli, niż budowle z leżących ruin. Do takich dzieł nadają się tylko pokorni i łagodni i ulegli. Zresztą ani szacunku nie mają dla swoich przełożonych. I stąd pochodzi, że u heretyków nie ma prawie schizm; bo gdy są, nie wpadają w oczy; schizma – jest dla nich jednością. Kłamię, jeśli także w regułach swoich nie różnią się między sobą, gdy każdy według swojej woli układa co otrzymał, jak według swej woli ułożył ów, który przekazał.

Postęp rzeczy uznaje naturę swą i zwyczaj swego pochodzenia. To samo wolno było walentyńnianom, co Walentynowi, to samo marcjonitom, co Marcjonowi – według swej woli odnawiać wiarę. Wszak do głębi przejrzone herezje wszystkie dają się przyłapać w wielu punktach jako nie zgadzające się z powagami swymi. Wielu ani kościołów nie ma, bez matki, bez stolicy, bez ojczyzny, wyrzutki wiary tułają się bezdomni.

43. Należy też zanotować interesy heretyków z mnóstwem szarlatanów (6), z obieżyświatami (7), z astrologami, z filozofami, mianowicie ciekawości oddanymi. "Szukajcie, a znajdziecie" – wszędzie wspominają. Tak dalece i o rodzaju obcowania (8) można sądzić z jakości wiary; wskaźnikiem nauki jest karność. Zaprzeczają, że Boga trzeba się bać; przeto wszystko im wolno, nic ich nie krępuje (9). Gdzie zaś nie ma bojaźni Boga, jak nie tam, gdzie nie ma Boga? Gdzie nie ma Boga, tam i prawdy żadnej nie ma, tam słusznie taka jest karność. A gdzie Bóg, tam bojaźń w Boga, która jest początkiem mądrości; gdzie bojaźń w Boga, tam szlachetna powaga, ostrożna pilność, skrzętna troskliwość, doświadczona przymilność, roztropna łączność, zasłużony awans, religijna uległość, pobożne uzewnętrznienie, skromne postępowanie, zjednoczony Kościół i wszystko Boże.

~~~~~

(1) Na nabożeństwo.

(2) Nie wiedzieć, kiedy byli uczniami.

(3) domyślne: Na stanowiskach.

(4) tj. Urzędów świeckich.

(5) tj. do dźwigania budowli z ruin, czyli nawracania pogan.

(6) "Magi" – czarnoksiężnicy, kuglarze.

(7) w tekście oryginalnym: "circulatores".

(8) "Conversatio" – obcowanie, postępowanie, tryb życia.

(9) tj. Całe życie inne niż u heretyków.

". – Ks. Jan Czuj, *Apologety Tertuliana dowód z przedawnienia przeciwko heretykom* (Opracowanie i tłumaczenie *De praescriptionibus haereticorum*), "Collectanea Theologica. Societatis Theologorum Polonae cura edita", A. XXV, Varsaviae 1954, ss. 233-235. (Całość na ss. 194-247). Por. Kwintus Septymiusz Florens Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*. Kraków 2012. – Ultramontes.pl.

# KONKORDANCYA

Z DZIEŁ

## OJCÓW ŚŚ. I PISARZY KOŚCIOŁA

WEDLE

MIGNE'GO:

„PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS“

PRZETŁUMACZYŁ

I PORZĄDKIEM ABECADŁOWYM UŁOŻYŁ

X. JAN ZIELIŃSKI.



POZNAŃ.

NAKŁADEM I CZCIONKAMI DRUKARNI I KSIĘGARNI S. J. WÓJCIECHA.

1908.



# De haereticorum disciplina et moribus

QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS

~~~~~

La vraie foi ne peut se trouver dans la licence et le désordre, qui règnent dans les églises des hérétiques. La dépravation de leurs mœurs et l'absence totale de la discipline sont une preuve manifeste de la fausseté de leurs croyances. *De praescriptionibus adversus haereticos*, cap. 41-43.

1. Non omittam ipsius etiam conversationis haereticæ descriptionem, quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. In primis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est: pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant; etiam ethnici si supervenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, jactabunt. Simpliciter volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant. Pacem quoque passim cum omnibus miscent. Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes tument, omnes scientiam pollicentur. Ante sunt perfecti catechumeni, quam edocti. Ipsae mulieres haereticæ quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere. Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes: nunc neophytos collocant, nunc seculo obstrictos, nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt. Nusquam facilius proficitur, quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic, promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter, qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera injungunt.

2. De verbi autem administratione quid dicam, quum hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi? Hanc magis gloriam captant, si stantibus ruinam, non si jacentibus elevationem operentur; quoniam et ipsum opus eorum non de suo proprio aedificio venit, sed de veritatis destructione. Nostra suffodiunt, ut sua aedificent. Adime illis legem Moysi, et prophetas, et creatorem Deum; accusationem eloqui non habent. Ita fit ut ruinas facilius operentur stantium

aedificiorum, quam extructiones jacentium ruinarum. Ad haec solummodo opera humiles et blandi et summissi agunt. Ceterum, nec suis praesidibus reverentiam noverunt. Et hoc est quod schismata apud haereticos fere non sunt; quia quum sint, non parent: schisma est unitas ipsis. Mentior si non etiam a regulis suis variant inter se, dum unusquisque proinde suo arbitrio modulatur quae accepit, quemadmodum de suo arbitrio ea composuit ille qui tradidit. Agnoscit naturam suam et originis suae morem profectus rei. Idem licuit valentinianis quod Valentino, idem marcionitis quod Marcioni, de arbitrio suo fidem innovare. Denique penitus inspectae haereses omnes in multis cum auctoribus suis dissentientes deprehenduntur. Plerique nec ecclesias habent; sine matre, sine sede, orbi fide, extorres, sine lare vagantur.

3. Notata sunt etiam commercia haereticorum cum magis quampluribus, cum circulatoribus, cum astrologis, cum philosophis, curiositati scilicet deditis. *Quaerite et invenietis*, ubique meminerunt. Adeo et de genere conversationis qualitas fidei aestimari potest; doctrinae index disciplina est. Negant Deum timendum; itaque libera sunt illis omnia et soluta. Ubi autem Deus non timetur, nisi ubi non est? Ubi Deus non est, nec veritas ulla est. Ubi veritas nulla est, merito et talis disciplina est. At ubi Deus, ibi metus in Deum, qui est initium sapientiae; ubi metus in Deum, ibi gravitas honesta, et diligentia attonita, et cura sollicita, et adlectio explorata, et communicatio deliberata, et promotio emerita, et subjectio religiosa, et apparitio devota, et processio modesta, et ecclesia unita, et Dei omnia.

Quintus Septimius Florens Tertullianus

~~~~~

*Flores e Patribus et Scriptoribus Ecclesiae latinae selecti, ad usum juventutis humaniorum litterarum studiosae. Tomus II. Editio quarta. Mechliniae MDCCCCII (1902), pp. 11-13.*



# Flores

E

## Patribus et Scriptoribus Ecclesiæ Latinæ Selecti,

ad usum

JUVENTUTIS HUMANIORUM LITTERARUM STUDIOSÆ.

---

Volui Sapientiam cum Religione  
conjungere. LACTANT.  
Pulchrum splendor veri. PLATO.

---

TOMUS II.

EDITIO QUARTA.



MECHLINIÆ,

EX TYPOGRAPHEO RAYM. VAN VELSEN.

MDCCCII.



## **Kilka słów Ojców i Nauczycieli Kościoła dla tych, którzy szemrzą w przeciwnościach i cierpieniach**

BP MICHAŁ NOWODWORSKI

~~~~~

Katolik miłuje swój Kościół, gdyż ma niewzruszoną pewność wiary, że Kościół został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa dla tego, aby niósł wszystkim ludziom dary Odkupienia. Mocą swego początku Boskiego Kościół istnieje i działa odpowiednio do swego zadania. Jako nieomylny nauczyciel objawienia chrześcijańskiego, Kościół powołany jest do nauczania wszystkich ludów i wszystkich czasów. Uzbrojony zaś jest najoczywistszymi i niezliczonymi dowodami swego posłannictwa nadziemskiego; żaden umysł prawy, po szczerym i gruntownym zbadaniu owych dowodów, nie może odmówić im uznania. Kościół opowiada po wszystkie czasy, że on i tylko on daje duchowi ludzkiemu to, czego duch ten najmocniej pragnie i poszukuje, – prawdę; że tylko jego nauka wyjaśnia wielkie kwestie bytu i rozwiązuje pytania, nie znajdujące dla siebie rozwiązania poza sferą myśli chrześcijańskiej. Kościół na koniec daje sercu ludzkiemu to, czego człowiekowi najbardziej potrzeba – siłę moralną i pokój Boży.

Katolik zna to posłannictwo Kościoła; czuje on i wie, że tylko w Kościele tkwią siły, mogące ugruntować szczęście jednostek, rodzin i ludów, że tylko z tej strony można oczekiwać skutecznej zarady na niezliczone choroby i niebezpieczeństwa kultury nowoczesnej. Katolik wie o tym wszystkim, i dlatego doznaje bolesnego uczucia, widząc Kościół wystawionym na pociski wszelkiego rodzaju. Katolik niezłomnie wierzy, że Kościół jest instytucją Bożą dla zbawienia świata i Oblubienicą Odkupiciela, zmartwychwstałego i królującego w pełni majestatu Bożego po prawicy Ojca, – i stąd nasuwa mu się niekiedy pytanie: dlaczego Kościół ten tak bywa zapoznawany? dlaczego ma tylu nieprzyjaciół? Ta boleść i to cierpienie katolika wierzącego jest naturalnym, zupełnie uprawnionym objawem miłości do Kościoła; to cierpienie wszakże powinno służyć za podniecie do tym

silniejszego i głębszego zjednoczenia się z Kościołem, do tym wytrwalszego spełniania jego praw świętych. Bóg bowiem przy przeprowadzaniu planów swoich zostawił człowiekowi obszerne pole do swobodnego współdziałania. Mniej uprawnionym, jakkolwiek łatwo dającym się objaśnić, jest pytanie, nacechowane zwykle pewnym zwątpieniem i trwogą, – dlaczego Kościół pomimo swego posłannictwa Bożego, ma tytuł nieprzyjaciół?

Nie masz nic nowego pod słońcem; na kilku więc przykładach postaramy się pokazać, co myśleli o powyższym pytaniu bohaterowie starożytności chrześcijańskiej. Cierpienia Kościoła są tak dawne jak sam Kościół, i dlatego pytanie to w tej lub innej formie we wszystkich niemal czasach występowało. Dziś Kościół ma poza sobą zwycięstwa i tryumfy osiemnastu wieków, dziś całą przeszłością swoją dowodzi, że jest niepokonalnym, że posłannictwo swoje spełniać musi pośród cierpień, i że cierpienia te są stopniami do jego wywyższenia. Inaczej zaś pod tym względem stały rzeczy w pierwszych wiekach; wtedy Kościół nie mógł się jeszcze powoływać na szeregi niezliczonych faktów. Z odpowiedzi więc, jakie dawała starożytność na pytanie: dlaczego Kościół, pomimo swego posłannictwa Bożego na taki ucisk bywa wystawianym – czasy dzisiejsze wielką naukę i pociechę wyciągnąć mogą.

Nie ulega wątpliwości, że bohaterowie chrześcijańscy pierwszych wieków gorąco pragnęli zwycięstwa i rozkwitu religii Chrystusowej. Głęboko wierzyli ci mężowie święci, że tylko z religii chrześcijańskiej spłynąć może prawda i błogosławieństwo na narody; a na sobie samych doznawszy jej potęgi uświęcającej, czyżby mogli nie pragnąć, aby religia ta zdobyła sobie wszystkie serca, aby wszystkie ludy pod swoim sztandarem zbawczym skupiła i całą ziemię w jeden wielki dom Boży zamieniła? Istotnie też takie było ich najgorętsze pragnienie. Ale to im nie przeszkadzało widzieć i twierdzić, że Kościół, mając zadanie swoje spełnić według mądrości Bożej i mocą Bożą, musi też samą iść drogą, jaką szedł jego Pan i Założyciel. Wiadomo, jakie burze, jakie prześladowania otaczały kolebkę Kościoła. Lecz właśnie w owych czasach spotykamy to wesele zaparcia się siebie, ten spokój pośród cierpień i nadzieję niewzruszoną, które z jednej strony wzbudzają w nas zdumienie, z drugiej zaś stawiają nam przed oczy, jak w duchu i świętości chrystianizmu pojmować należy srogie próby, jakie przebywa Kościół Boży na ziemi.

Cierpienia, jakich doznaje Kościół, starożytność chrześcijańska poczytywała za klejnoty, którymi Bóg swoją prawdziwą Oblubienicę ozdabia, aby ją przed całym

światem jako swój Kościół odznaczyć i odróżnić. I tak już św. męczennik Ignacy († 107 po Chr.) woła przeciwko doketom (a): "Ci nie są szczepem Ojca. Gdyby nim byli, ukazałyby się między nimi gałęzie Krzyża" (1). Też samą myśl rozwija św. Ireneusz († 202). Gnostykom przypomina, że wystawienie na napaści i cierpienia, jest jedną z oznak Kościoła katolickiego. "Dolegliwości tych, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości i wszelkim poddają się boleściom i nie cofają się nawet przed śmiercią z miłości do Boga i dla wyznawania Syna Jego, – wytrzymuje tylko Kościół, niekiedy wprawdzie chwilowo osłabiony, ale wkrótce nowym przyrostem wzmocniony i niewyczerpanym bogactwem świętości jaśniejący..." (2). Do owych właśnie chwil odnoszą się słowa Jezusa Chrystusa: "Nie jest sługa większy nad Pana swego. Jeśli tedy mnie prześladowali, i was prześladować będą".

Tym samym przedmiotem zajmuje się św. Cyprian († 258). List swój do Fortunata od tych słów zaczyna: "Ponieważ zanosi się na czasy prześladowania i przeciwności, przeto chcesz, najdroższy Fortunacie, abym, dla przygotowania i umocnienia serc braci naszych, zebrał niektóre upomnienia z pism świętych, które mogłyby dodać odwagi wojownikom Chrystusowym do walki niebieskiej i duchowej. Spełniając twoje życzenie pożyteczne, o ile pozwoli na to słabość moja, postaram się, przy pomocy Bożej, dostarczyć braciom naszym, do bliskiej walki, z przepisów Pana niejako broni i osłony" (3). Cóż więc święty nauczyciel współczesnym swoim powiada? Oświadcza przede wszystkim, że Bóg dopuszcza uciążliwe czasy dla wypróbowania i uwidocznienia naszej wierności. Srogie warunki zewnętrzne objawiają naszą miłość do Boga; są one niejako ogniem, odłączającym czyste złoto od przymieszki podlejszej. Stąd okazuje się, że według Cypriana, cierpienia Kościoła powinny być dla nas podnietą, abyśmy tym gorliwiej i wytrwalej jego przepisy i przykazania wypełniali. Aby pośród przeciwności pozostać zupełnie wiernym przekonaniu wewnętrznemu, do tego potrzeba czystej, chrześcijańskiej mocy charakteru.

Aby zaś tę moc charakteru oprzeć na tym gruncie, na którym jedynie utrzymać się ona może, św. Cyprian wskazuje na Jezusa Chrystusa, który jest potężniejszy od wszystkich przeciwników, i przytacza liczne ustępy z pism świętych, gdzie ta ufność bohaterów chrześcijańskich wzniosły znalazła wyraz. Dalej wykazuje, że cierpienia zajmują uprzywilejowane miejsce w planach Opatrzności. "Co teraz chrześcijanie mają do znoszenia, pisze ten święty Ojciec, nie jest niczym nowym ani niespodziewanym; ciągle muszą przecież dobrzy i

sprawiedliwi kroczyć wąską ścieżką pośród ucisku i niesprawiedliwości, pośród ciężkich i różnorodnych napaści". Następnie pociesza swoich słuchaczy, wyliczając im wszystkich sprawiedliwych, począwszy od Abła w szeregu wieków, a na końcu wskazuje wspaniałe rozwiązanie walk ziemskich – koronę nieśmiertelności błogosławionej, której wspaniałość nieskończenie wynagradza wszystkie cierpienia.

Św. Jan Chryzostom napisał osobny traktat "dla tych, co gorszą się przeciwnościami". Myśli przezeń wypowiedziane w skróceniu podajemy. Święty nauczyciel najpierw mówi o mądrości Boga, niepojętej, nie tylko dla ludzi ale nawet dla aniołów; czyż podobna więc, aby człowiek zdołał ogarnąć słabym swoim umysłem rządy tej mądrości w dopuszczeniach i wyrokach zsyłanych na ludzkość? Tej mądrości powinien człowiek naprzód poddać rozum swój i czcić pokornie wolę Boga. A to tym bardziej, że Bóg jest zarazem miłością najwyższą, która z troskliwością ojcowską czuwa nad wszystkim stworzeniem. Tę miłość Bożą święty nauczyciel wskazuje wszędzie, w sferze przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Ta prawda zasadnicza o mądrości, miłości i opatrności Boga odejmuje przeciwnościom najdotkliwsze ich żądło; tylko ludzkie krótkowidztwo i ograniczenie umysłowe może stawiać pytanie: Do czego to wszystko doprowadzi? Święty mąż wyjaśnia myśl swoją na przykładach. Człowiek nie obeznany z kunsztem złotniczym, patrząc, jak złotnik topi złoto i miesza z nim różne materie, łatwo mógłby sobie wyobrazić, że złoto zostało zmarnowane, gdyby nie poczekał na koniec i rezultat całej manipulacji. Albo gdyby ktoś taki, co urodził się i spędził życie na morzu, nigdy nie oglądając rolnictwa, przyszedł do rolnika, ile to by mu rzeczy wydało się niewłaściwymi i szkodliwymi! Kręciłby zapewne głową i ganiłby rolnika, widząc, jak ten rzuca ziarno w wilgotną ziemię i pozornie takowe marnuje. Lecz o ile inaczej sądziłby o tym wszystkim, gdyby choć raz w życiu sprzął zboża (b) ujrzał! Tak samo i my powinniśmy mieć przed oczyma koniec ostateczny i cel wszelkich przeciwności, i wierzyć, że wobec zrządzeń Opatrzności często bywamy jako dzieci niedojrzałe i sądu własnego pozbawione. "Ileokroć więc widzisz Kościół napastowanym i trapionym, nigdy nie oglądaj się na to tylko ale miej na myśli rezultaty, jakie mają być osiągnięte, odpłatę i nagrodę walki i zwycięstwa...". "Czyż – pyta się dalej Chryzostom, – dawni bohaterowie wiary przy każdym krzyżu zaraz upadali na duchu i czyż wołali: Do czego to wszystko doprowadzi? Owszem z radością i wytrwale dźwigali dopuszczenie Boże; zakładem ich nadziei była potęga i mądrość i miłość Tego, który zesłał próbę. Czyż bowiem spadają na nas cierpienia niespodziewanie? czyż nie zostały nam przepowiedziane? czyż

nie zostaliśmy oświeceni o ich celu i pożytku? czyż wyciągnięcie z nich korzyści duchowej nie od nas zależy? lub czy my pierwsi cierpimy?". "Powiedz mi, co się działo za czasów apostołskich? Posłuchaj, co Paweł mówi: «Wiesz, iż się odwrócili ode mnie wszyscy, którzy są w Azji» (2 Tym. 1, 15). Czyż nie przebywali nauczyciele chrześcijańscy w więzieniach? czyż nie nakładano na nich kajdan? czyż nie znosili srogiego ucisku od swoich i od obcych? czyż nie wdzierały się za nimi rozwścieczone wilki do owczarni? Czy wszakże gorszono się tym wszystkim? Ci, którzy stali, stali tym mocniej i tym odważniej wytrzymywali próbę. Posłuchaj, jak Paweł pisze do Filippensów: «A chcę, bracia, abyście wiedzieli, iż to, co się ze mną dzieje, więcej się obróciło ku pomnożeniu Ewangelii... i więcej z braci w Panu, dufając okowom moim, obficie śmieli bez bojaźni słowo Boże opowiadać...» (c)". I dalej Chryzostom pisze: "Przypomnij sobie, że właśnie za czasów apostołskich daleko trudniejsze były okoliczności niż dzisiaj; ale nic nie zdołało zaszkodzić ani Kościołowi, ani onym mężom znamienitym, owszem nowy blask zdobyli oni sobie... Nie należy więc przerażać się przeciwnościami. Dlatego pisał Paweł, widząc gromadzącą się burzę niebezpieczeństw nad uczniami swymi i obawiając się, aby niektórzy z nich nie upadli na duchu: «Dlatego posłaliśmy Tymoteusza, aby was utwierdził i napominał z strony wiary waszej, aby żaden się nie trwożył w tych uciskach: albowiem sami wiecie, żeśmy na to postawieni» (1 Tes. 3, 2. 3), to jest taka jest natura życia apostołskiego, abyśmy znosili niezliczone cierpienia. Na to jesteśmy postanowieni – powiada Paweł. Co to znaczy? Jak przedmioty handlu przeznaczone są na sprzedaż, tak podobnie życie apostołskie przeznaczone jest do znoszenia oszczerstw, ucisku bez przerwy, bez ustanku". Lecz dlaczego Bóg takie uciski dopuszcza? Święty nauczyciel znajduje odpowiedź w rozważaniu, że dopiero pośród doświadczeń i cierpień objawia się i hartuje cnota. Na koniec widzi jeszcze szczególną pociechę w tym, że prześladowania, znoszone po bohatersku przez chrześcijan, nawet pogan zdołają przekonać o potędze i boskości, tkwiącej w chrześcijaństwie; że więc napaści nie tylko nie są przeszkodą – są one nią tylko dla słabych i małodusznych – ale owszem ze świecznika prawdy jeszcze większe światło wydobywają. Gdyż dla okazania nadprzyrodzonej siły religii Chrystusowej występuje całe społeczeństwo chrześcijan – nie jeden, dwóch lub trzech ludzi, i to nie tylko w słowach ale i w czynach i cierpieniach, nie uciekając się przy tym do oręża, nie podnosząc rokoszów a tylko przywdziewając zbroję cierpliwości, umiarkowania, łagodności, wytrwałości i znoszeniem krzywd wszelakich zawstydzając przeciwników swoich.

Wzniosłe myśli rozwija także Orygenes w swoim "Upomnieniu do męczeństwa" (d). Traktat ten został napisany dla Ambrożego i Protokteta z Cezarei w owych czasach, kiedy rozpoczynało się prześladowanie Maksyminowe. Orygenes zaczyna od tego, że znoszenie doświadczeń i cierpień, jest według Pisma św., znakiem postępu w nauce Chrystusowej i zakładem życia, umocnionego w duchu. "Słuchajcie, jak dzielnym bojownikom przepowiedziany jest nie jeden jakiś zwyczajny ucisk, mnogie uciski, jedne po drugich. Kto zaś nie ucieka przed uciskami, ale je bierze na siebie jak mężny wojownik, ten zdobywa sobie nadzieję po nadziei, którymi, wkrótce po przebyciu cierpień, radować się będzie. Niechaj otoczenie nasze – tak dalej mówi Orygenes – szydzi z nas a my nie poddawajmy się zwątpieniu; kto nie podda się z radością wszelkim uciskom, jeśli ma z Pawłem duszę zwróconą ku owej prawdzie, że cierpienia czasu tego, którymi mamy wysłużyć sobie nagrodę u Boga, nie dadzą się porównać z chwałą, jaka na nas ma się objawić!". Orygenes powiada, że pełna tęsknoty miłość do Boga nie tylko łagodzi cierpienia ale otacza je pewnym blaskiem wspaniałości. Dlatego upomina przyjaciół swoich, aby miłość tę w sercach swych rozbudzali i w nadzieję się uzbroili; zaleca im nawet, aby się weselili, jak weselili się niegdyś Apostołowie, gdy uznani zostali za godnych do ponoszenia zniewag dla imienia Jezusowego. Gdyby czuli, że słabnąć zaczyna owa radość duchowa, to powinni sami do siebie mówić: "Dlaczego słabniesz, duszo moja, dlaczego się mieszasz? Miej ufność w Panu! Jeśli zaś nie zdołamy ciągle przechowywać owego wesela wewnętrznego, to przynajmniej trwoga i pomieszanie nigdy nie powinny objawiać się na zewnątrz".

Dalej Orygenes powiada, że cierpienie za sprawę Chrystusową jest rzeczą tak szlachetną i wzniosłą, że "tylko pokolenie wybrane, pokolenie święte, kapłaństwo królewskie, lud wybrany" może zadanie to wziąć na siebie. Jest to zarazem próba, jaką Pan na lud swój zsyła.

Dlatego upomina Orygenes, abyśmy czujne oko mieli na to, czy odwaga i wytrwałość nasza w znoszeniu cierpień jest taką, że odpowiada oczekiwaniu Boga i że nasza wiara i nasza nadzieja wywołują podziwienie nawet w naszych nieprzyjaciółach. Aby zaś żądanie takie nie wydało się zbyt wygórowanym, Orygenes przypomina swoim przyjaciołom, że wszyscy pod pewnymi warunkami wstępujemy w przymierze z Bogiem, i że warunkom tym wtedy się poddaliśmy, gdyśmy przyjmowali religię chrześcijańską. Jakież są owe warunki? Ewangelia powiada: *Zaprzyj się samego siebie, weź krzyż twój a naśladowaj mię*. Orygenes wielki kładzie nacisk na owo upomnienie o noszeniu krzyża; dla zachęcenia więc

przyjaciół swoich przytacza liczne ustępy Ewangelii i woła, że chrześcijanin tylko wtedy życie Chrystusowe ma w sobie, kiedy nosi krzyż Chrystusów. Dopiero przy znośnięciu cierpień dostępuje chrześcijanin prawdziwego poznania Chrystusa. Wobec walki między Bogiem a szatanem chrześcijanin nie może, nie powinien pozostawać widzem obojętnym; jeśli mężnie cierpi, broni sprawy Boga. Cierpienia jednostki rozpatruje Orygenes ze stanowiska królestwa Bożego, którego zwycięstwa i wielkość, według planów Opatrzności cierpieniami się budują.

Wiedział o tym Orygenes, że chrześcijanie ówczesni wielkiej stąd doznawali boleści, iż dumny poganizm urągał im i z szyderstwem się pytał, czy w tym właśnie ucisku ma się objawiać potęga chrystianizmu. Znośnięcie takich szyderstw i lekceważenia nazywa Orygenes ukrytym męczeństwem. Aby do takiego męczeństwa zachęcić, pokazuje, według ksiąg świętych, że lud Pański znośnięcie powinien z weselem ducha męczeństwo wzgardy a sowitą znajdzie za to nagrodę, jeśli będzie mógł w prawdzie wołać: "Wszystko to spotykało nas, ale my, Panie, nie zapomnieliśmy Ciebie, nie znieważyliśmy przymierza Twego a serca nasze nie odpadły od Ciebie". Przy tym lud Boży powinien ciągle mieć w pamięci, że życie to jest miejscem wygnania, że prawdziwa pociecha polega na świadectwie czystego sumienia i na prawdzie. Bóg bowiem zna serc skrytości.

Od ogólnych uwag nad cierpieniami chrześcijan przechodzi następnie Orygenes do ich wieńca i szczytu, to jest do męczeństwa, wyjaśniając takowego wspaniałość przykładami starego zakonu, wzorem Zbawiciela i nagrodą męczenników, i zarazem wskazując swoim przyjaciołom, jak pośród udręczeń składać mają chwalebne świadectwo swojemu Panu i Bogu.

Pismo swoje zamyka Orygenes szeregiem uwag, które tu w streszczeniu przytaczamy. Już od dawna słuchamy nauki Jezusa Chrystusa – powiada autor Upomnienia – a żyjąc według Ewangelii, wznieśliśmy w sercach naszych budynek duchowy. Czy wszakże oparliśmy takowy na skale czy też na piasku, o tym rozstrzygnie próba cierpienia. Nawałnice, powodzie, burze spadną na nasz dom duchowy; wytrzyma on wszakże wszystko, jeśli postawiony został na skale Chrystusowej. Od dawna już wyszedł siewca niebieski, aby swój posiew rzucić w serca nasze. Teraz mamy pokazać, jak przyjęliśmy ów posiew. Czy padł on przy drodze? Nie, gdyż zrozumieliśmy Słowo i szcycimy się nim w Panu. Czy padł on pośród cierni? I to nie, gdyż mamy świadectwo tych wszystkich, którzy nas znają i wiedzą, że ani troski tego świata, ani ułudy bogactwa, ani rozkosze doczesne nie stłumiły w nas słowa Pańskiego. Pozostaje więc dowieść, że ziarno Boże padło

nie na opokę, a na grunt urodzajny. I w tym właśnie mieści się zadanie cierpienia. Wtedy dopiero okaże się, czy słowo Chrystusowe głęboko korzenie w nas zapuściło, czy przeniknęło do tajników serca. Gdyż kto za czasów cierpienia bywa małodusznym i zwątpiałym, ten okazuje, że słowo Chrystusowe nie zapuściło w nim głęboko korzeni. Jeśli zaś w cierpieniu okazujemy odwagę, wesele i wytrwałość, to nie tylko wspaniałą nagrodę osiągniemy na tamtym świecie, ale nasz przykład będzie błogosławieństwem i ocaleniem dla wielu.

~~~~~

Artykuł z czasopisma "Przegląd Katolicki". Rok dwudziesty trzeci. Dnia 23 kwietnia 1885 r., Nr 17 (1885), ss. 257-261.

(Przypisy literowe od red. *Ultra montes*).

### Przypisy:

(1) *Ep. ad Trall.* 11.

(2) *Adv. haer.* 33, 9.

(3) Cf. Migne, *Patrol. lat.* t. 4 col. 651.

(a) **Doket**, łac. **doceta**, (od grec. *doketein* = *wydawać się*) – błędnowierca głoszący, że ciało Chrystusowe było tylko pozorne.

(b) "sprzęt zboża" – sprzątanie zboża z pola, zbiór, zwózka.

(c) Filip. 1, 12. 14.

(d) *Zachęta do męczeństwa* (*Eis martyrion protreptikos, Exhortatio ad martyrium*).





# Odezwa do Duchowieństwa całej Prowincji Gnieźnieńskiej

PRYMAS STANISŁAW KARNKOWSKI

ARCYBISKUP GNIEŹNIEŃSKI

~~~~~

"Śmierć [arcybiskupa] Uchańskiego nastąpiła w środę dnia 5 kwietnia 1581 roku w Łowiczu i król [Stefan Batory] zaraz ze swej strony na osieroconą Archikatedrę zamianował Karnkowskiego, wysławszy do Rzymu z prośbą o zatwierdzenie odpowiednie pismo. Kapituła Gnieźnieńska, zgodziwszy się jednomyślnie na ten wybór, uczyniła od siebie to samo. Pismo jej z zaleceniem i prośbą wyszło do Rzymu, jak pisze ksiądz Damalewicz, pod dniem 17 kwietnia 1581 roku. Prócz doświadczenia i nauki, gorliwość apostolską o wiarę, czyny poprzednio dokonane bardzo wielkiej doniosłości, zarówno względem Kościoła jak Rzeczypospolitej, postawiła kapituła za powód, dla którego pragnie mieć swym zwierzchnikiem i zwierzchnikami wiernych Archidiecezji Karnkowskiego. Zalecenie takie i ze strony króla i ze strony kapituły zostało uwzględnione; bulla zatwierdzająca wybranego nadeszła z Rzymu w początkach roku 1582. Przybycie do Gniezna nowego Arcybiskupa nastąpiło tegoż roku w dniu 21 kwietnia; ingres do katedry odbył się niezwłocznie z okazałością odpowiednią, mowę powitalną do przybywającego miał Jan Powodowski, Kanonik Gnieźnieński. Wiernych radość ożywiała niezwykła, cieszyli się, że będą mieć nad sobą pasterza, o którym tyle słyszeli dobrego.

Niedługo po ingresie wydał Karnkowski odezwę do Duchowieństwa całej Prowincji Gnieźnieńskiej. Wypowiada w niej swoje zapatrywania na otrzymaną godność; swoją bojaźń ze względu na odpowiedzialność, jaka go czeka przed Bogiem; zwraca uwagę na rozluźnienie karności kościelnej i prosi, żeby nastąpiła zmiana pod tym względem. I przeraża i otuchę wlewa, słów zdaje się spod serca dobywa, przy czytaniu wyraźnie się czuje, że bardzo pragnął przelać niejako w drugich, czym sam był przejęty. Jest to dokument ważny, zaznajamia nas ze sposobem myślenia i charakterem Karnkowskiego; nie możemy się przeto powstrzymać, aby go tu nie przytoczyć w całości. Tłumaczenie cokolwiek traci na sile, ale cóż robić, kiedy nie w polskim, ale w łacińskim języku był spisany. Rozpoczyna się tak, jak się zwykle rozpoczynają listy pasterskie – oto jego brzmienie". (Ks. Antoni Chmielowski).

Stanisław Karnkowski z Bożej i Stolicy Apostolskiej

łaski Arcybiskup Gnieźnieński, Legat urodzony,

Królestwa Polskiego Prymas i pierwszy Książę.

Czczinajgodniejszym Panom: Arcybiskupowi, Biskupom,

Pralatom, Opatom i całemu Duchowieństwu Prowincji

naszej, pozdrowienie w Panu!

Od chwili, jak mnie Boża Opatrzność, pomimo że nie zasłużyłem, na tę godność wyniosła; bez ustanku myślę, nie o tym zaprawdę, jaki mnie zaszczyt spotkał, lecz o tym, jaki na swe barki ciężar przyjąłem. Najwyższe to miejsce, według mnie, niczym innym nie jest, tylko jakby strażnicą jaką, z której pilnie mam zważać, co z pożytkiem, a co ze szkodą Kościoła Chrystusowego w tym królestwie być może. O pożytek i dobro winienem się wszelkimi siłami starać, szkodę i złe jak najtroskliwiej usuwać. Głos Boży ustawicznie się o me uszy objaja, niekiedy zdaje mi się jakbym samego Boga słyszał mówiącego do mnie: "*Stróżem postawiłem cię w Izraelu*". I znowu: "*Krwi jego z ręki twojej szukać będę*" (1). Ile razy te słowa na myśl mi przyjdą - a często przychodzą - tyle razy strach mnie wielki ogarnia i do bacności pobudza!

Nie taję przed sobą, ile mi z przybyciem tej godności, przybyło trudu. Tylu zbawieniem się zajmować, tylu nieprzyjaciołom czoło stawiać, tak zepsute obyczaje poprawiać, na koniec jednemu, nie nad jednym, ale nad wszystkimi, tak obszernego państwa kościołami czuwać - wielki zaprawdę i mozolny trud! Nie przerażałbym się nim jednak, owszem miałbym go sobie za lekki, gdyby nie karność duchownych, całkiem prawie rozluźniona, którą mi przede wszystkim podnieść i zreformować należy. Choroba jest tak wielką, gwałtowną, tylu opanowała, że na razie z myślami się biję, czy na jej usunięcie jaki środek skuteczny wynajdę.

Dziwny to czas, nie chorymi, ale raczej szalonymi nazwać się powinniśmy, gdyż w chorobach się lubujemy i na przyjęcie lekarstw ochoty nie mamy. Radbym, żeby tak nie było, ale na nieszczęście tak jest, iż ci, którzy by z obowiązku swego chorobom zaradzać powinni, nie tylko się sami dobrowolnie w przeróżne choroby pogrążyli, ale co gorsza innym do tych chorób okazją się stali. Nieuctwo, gnuśność,

życie naganne, jak morowa zaraza, szerzą się pomiędzy nami i trapią Kościół Chrystusów, udzielając się wszystkim jego członkom. Bodaj bym prawdy nie mówił, ale zdaje mi się, że większe w ten sposób Kościołowi wyrządzamy szkody, niżby mu sami łupieżcy wyrządzić mogli.

"Zadowoleni, jak mówi Ezechiel prorok (2), z wełny, którą się odziewamy, z mleka, którym się karmimy, z surowością i mocą rozkazując owieczkom, co niemocnego jest nie posilamy, co chorego nie leczymy, co połamanego nie wiążemy, co zaginęło nie szukamy"; "ale raczej, wedle wyrażenia Jeremiasza proroka, rozpraszamy i rozszarpujemy trzodę Pańską, która wskutek niedbalstwa naszego idzie na pożarcie wszech zwierząt polnych".

Mamże dodać, że niektórzy z biskupów, prócz bywania na sejmach krajowych, prócz używania albo i nadużywania dóbr kościelnych, do żadnego innego obowiązku nie zdają się poczuwać. Co się odnosi do dusz zbawienia, krwią Chrystusa odkupionych, to jako rzeczy podrzędne uważają i na swych zastępców całkiem zdają. Wolałbym, żeby to wszystko co mówię nie znalazło wiary, ale wszędzie szerzące się bezkarnie jak najszkodliwsze błędy, wychodzące raz po raz na jaw jak najszkaradniejsze występki, wespół ze zrabowanymi kościołami, z zaniedbaną czcią Bożą, z zaniechanym uczęszczaniem do świętych Sakramentów; są aż nazbyt dotykalne, aż nazbyt przekonujące dowody opieszałości i zaniedbania naszego.

A skoro się tak rzecz ma z głową, nie trudno wniesć, co się dzieje z innymi członkami. Wszystko tu znajdziemy o wiele gorzej. Już nie tylko gnuśność i zapominanie się w swych obowiązkach, ale i różne następstwa stąd płynące. Złe to opanowało niemal wszystkich z trudną do uwierzenia siłą. Takich, którzy celują zdolnościami, nauką, jeszcze znajdziesz; ale takich, których by chciwość, zarozumiałość, rozpusta, w swą niewolę nie zaprzęgła, prawie nie ma. Na ucisk kościoła, na nieoddawanie dziesięciny, na pogardę stanu duchownego skarżą się wszyscy i od biskupów domagają natarczywie zaradzenia złemu. Nie miałbym nic przeciw tej skardze, chwaliłbym ją owszem, gdyby skarżący się życiem swoim ujawnili, że im słusznie należy się to, co poprzednikom naszym, wielkiej cnoty mężom, dobrowolnie przez wszystkich było oddawane. Ale skoro dostatki kościoła nie na chwałę Bożą, jeno na podtrzymanie naszej gnuśności obracamy, lękam się, aby na pewnej podstawie o nas nie mówiono, że nas sam Bóg umyślnie z tych ozdób ogałaca, którymi nie przestajemy obrażać Jego Boskiej Osoby.

Nie przeczę, że tu i ówdzie jest ktoś pomiędzy nami, co lepiej od reszty myśli i przykładniej żyje, ale cóż kiedy nie ma ochoty do wystąpienia otwarcie, do zajęcia się drugimi, kiedy tak ukrywając się w zakątku, można powiedzieć pod pewnym względem, że marnieje. W ten sposób jeden na drugiego patrzymy i wszyscy chorujemy, wszyscy się w swej powinności zapominamy lub jej całkiem zaniedbujemy.

Gdy się ktoś odważniejszym pokaże i obowiązek swój, jak należy spełnia, kościołem sobie powierzonym według świętych kanonów zarządza, zaraz go inni na ząb biorą, docinkami kłują, rygorystą, fanatykiem, świętoszkiem zowią. Prawdzi się na nas zaiste, co święty Paweł niegdyś wyrzekł, *iz gdy się nawzajem gryziemy i zjadamy, nawzajem też się niszczymy.*

Ale na tym przerywam moje wyrzekania; wad naszego stanu, które oby się wiecznym zapomnieniem pokryły, nie jest moim zamiarem na jaw wywodzić. Jeślim o nich wspomniał, to jeno dla przyniesienia ulgi memu sercu, które bardzo z tego powodu boleje; dla podzielenia się tą boleścią z innymi podobnie myślącymi; dla otrząśnienia się z gnuśności i zaniedbania zastarzałego; dla wykazania, jak konieczną jest zmiana w obyczajach naszych; jak nieodzowną należyta piecza o kościół, który nam powierzony został, nad którym czuwamy; jak chętnie powinniśmy się zgodzić na wszystko i przyjąć wszystko, co by nas z tych wad wyleczyło, co by plamę na nas ciężącą zmyło!

Gdym się długo i wiele zastanawiał, jaki by środek był najskuteczniejszy na usunięcie złego, nie mogłem nic odpowiedniejszego znaleźć, nad synod prowincjonalny. Wspólna wymiana zdań, wspólne roztrząśnienie wszystkiego, pewno by zaradziło wspólnemu nieszczęściu. Wiem, że mamy niemało uchwał zbawiennych, że nam nie zbywa na przepisach stosownych, które na poprzednich synodach postanowione zostały; ale i tego nie ukrywam przed sobą, że wiele, bardzo wiele z nich dotąd na papierze pozostało, wcale w wykonanie nie weszło. Wniosek stąd sam się przez się nasuwał, że dla poparcia tej drugiej strony, dla wprowadzenia w życie uchwał, zebranie się nasze ponowne jest nieodzownym. Ale im dłużej nad tym się zastanawiałem, tym więcej powodów napotykałem, które nie tylko zwołanie synodu prowincjonalnego na czas sposobniejszy odłożyć doradzały, ale owszem za tym odłożeniem stanowczo były. Inni biskupi, prawie wszyscy których powagę bardzo sobie cenię, to samo zdanie ze swej strony objawili.

Przestałem więc na teraz myśleć o synodzie prowincjonalnym, ale nie przestałem wcale myśleć o Archidiecezji mojej. W tym roku jeszcze całą postanowiłem objechać i całą wedle dawnego zwyczaju zwiedzić. Spodziewam się, że bliższe wniknięcie w potrzeby każdego kościoła, da mi lepszą sposobność przyjscia z pomocą każdemu, w danym wypadku. Żeby się jednak komu nie zdawało, że go chcemy obciążać, zamierzyliśmy to własnym kosztem uskutecznić.

Innego celu w tym nie mamy, tylko aby ci, do których to należy, każdy wedle swej możliwości, tak się urządzili, iżby wszystko u nich znalazło się w porządku, iżby wszystko odbywało się wedle przepisów świętych kanonów, iżby nic nie było, co by czyjeś oko zasadnie obrażać mogło. Byłoby do życzenia, aby i w innych diecezjach ci, do których wizytowanie należy, to samo uczynili. W ten sposób przed nadejściem czasu, w którym się synod prowincjonalny złoży, stan wszystkich kościołów poznany zostanie i stosownie do potrzeb, jakie się pokażą niezbędnymi, każdy po wspólnej naradzie w to się zaopatrzy, na czym mu zbywało.

Nie tajno nam, że nic tak wiernych nie razi, jak owa różność, która się widzieć daje w odprawianiu nabożeństwa, a zwłaszcza podczas prefacji we Mszy świętej, przeto pragniemy i polecamy, aby wszyscy starali się tę różność usunąć, aby w śpiewaniu i w ogóle w odprawianiu nabożeństwa zachowywali przepisy świętego Trydenckiego Soboru. Mając to na uwadze, kazaliśmy wydrukować porządek odprawiania nabożeństwa według świętego Rzymskiego Kościoła, oraz nuty do śpiewania z zachowaniem kontekstu prefacji, aby je każdy do Mszałów swoich przyłączyć mógł, dopóki nie postanowimy o druku Mszałów i innych ksiązek, do użytku kościołów w prowincji naszej potrzebnych. To cośmy wydali, polecamy, aby każdy w kościele swoim miał i przy odprawianiu Mszy świętej używał.

Wiemy, że niektórzy z kapłanów dlatego szczególnie Rzymskiego Breviarza nie nabywają, iż im, jak mówią, na jego nabycie fundusze nie wystarczają, przeto dla usunięcia całkiem tej wymówki, poleciliśmy naszemu Oficjałowi Gnieźnieńskiemu sprowadzenie pewnej liczby egzemplarzy na nasz koszt i rozdanie ich, jak można najprędzej, pomiędzy uboższych kapłanów. Bo co do tych, którym dochody kościoła wystarczają na różne rzeczy, nieraz mniej potrzebne albo i całkiem zbyteczne, nie widzimy powodu, którym by się słusznie zastawiać mogli od zaopatrzenia się w to wszystko, co im w sprawowaniu swego urzędu jest konieczne.

Na koniec, ponieważ nic innego tylko grzechy i występki nasze, rozdział pomiędzy nami i Bogiem czynią, gniew Jego z dniem każdym coraz większy na nas ściągają; przeto wszystkich upominamy i zachęcamy, przez wnętrzności miłosierdzia Bożego, aby pamiętać chcieli, że są *światłem świata*, ażeby innym niewinnością życia i świętością przyświecali – że są *solą ziemi*, aby innych od zgnilizny grzechowej chronili – że są *pośrednikami pomiędzy Bogiem i ludźmi*, aby pokój Boży i łaskę ludziom wyjednywali. Niechaj się więc strzegą, aby zamiast łaski nie ściągali obrazy, zamiast pokoju nie sprowadzali gniewu. Obawy nie ma najmniejszej, Bóg jest sprawiedliwy, *szycić z siebie nie pozwoli* (3); jeśli karę zwleka, to później surowiej ukarze, w miarę powiększających się występków, i razy swej pomsty powiększy.

Co abyśmy od siebie i od powierzonego nam ludu odwrócili, rzeczą jest niezbędną, abyśmy z grzechami rozbrat wzięli, w cnocie się rozmiłowali i obyczaje nasze do dawnej kościoła karności stosowali. Nade wszystko próżnowania i zbytku, jako wszystkiego złego początku, bardzo unikajmy, tej myśli będąc, że Bóg, który dla wielkości grzechów naszych podał nas na udręczenie przeciwnikom naszym, znowu poprawą naszą, pokutą naszą przeblągany, stan nasz do dawnej świetności, a kraj do zgody i jedności religijnej przywróci.

Obecnie pobożny i waleczny król nasz, z tak ciężkiej i niebezpiecznej wojny, po zawarciu za łaską Bożą pokoju, z wielką chwałą swoją i pożytkiem Rzeczypospolitej, zdrowo i cało do nas wraca; przeto wzywam wszystkich członków stanu naszego, aby za tak wielkie dobrodziejstwo Miłościwemu Bogu dzięki złożyli, o pomyślny rzeczy obrót błagali, a oraz aby i mnie temuż Bogu polecili, iżby te początki moich rządów Arcybiskupich, mojej troski pasterskiej, na chwałę swego nieśmiertelnego Imienia obrócić raczył, a także na pożytek i ozdobę powierzonego mi kościoła.

Aby ta odezwa nasza, jak jest, doszła do wiadomości wszystkich, którym na tym zależy, upominamy w Panu Czcigodnych Ordynariuszów Prowincji naszej. Oficjałom zaś Archidiecezji naszej Gnieźnieńskiej, tak generalnemu, jak foralnym i ich zastępcom polecamy, aby ją po wszystkich kościołach całej Prowincji naszej opublikować kazali. Dla wiarogodności pieczęć naszą wycisnęliśmy. Dano w zamku naszym Łowickim.

Prymas Stanisław Karnkowski, Arcybiskup Gnieźnieński

~~~~~

Cyt. za: *Życiorys Księdza Stanisława Karnkowskiego Arcybiskupa Gnieźnieńskiego* przez Księdza Antoniego Chmielowskiego, [w:] *Kazanie o Dwojakim Kościele Chrześcijańskim* J. E. Księdza Stanisława Karnkowskiego Arcybiskupa Gnieźnieńskiego przejrzał i wydał Ksiądz Antoni Chmielowski M. Ś. T., Warszawa 1884, ss. 51-61.

### Przypisy:

- (1) Ezech. 3.
- (2) Ezech. 34.
- (3) Gal. 6, 7.



KSIĄDZ STANISŁAW KARNKOWSKI

ARCYBISKUP GNIEŹNIĘSKI.





**Omnia ad honorem Omnipotentis Dei, Virginis Mariae et Ecclesiae Romanae!**

OMNIA SUB CORRECTIONE S. MATRIS ECCLESIAE.



© *Ultra montes* ([www.ultramontes.pl](http://www.ultramontes.pl))

Cracovia MMXXVI, Kraków 2026