

Ks. DR MARIAN MORAWSKI SI

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE



PRAWDZIWE POJĘCIE MORALNOŚCI



KRAKÓW 2024

www.ultramontes.pl



PRAWDZIWE POJĘCIE MORALNOŚCI

**(W związku z art.: "Czy jest możliwa moralność sekularyzowana",
w poprzednim zeszycie *Przeglądu Powszechnego*, T. III, str. 329).**

KS. DR MARIAN MORAWSKI SI

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE

Roztrząsając zagadnienie, "czy możliwa jest moralność sekularyzowana", przejrzelśmy dopiero krytyczną i negatywną stronę rzeczy: przekonaliśmy się, że żadna z teorii pomijających drugie życie nie rozstrzyga najgłówniejszej kwestii etyki: jak pogodzić powinność i szczęście, żadna powiedzieć nie może, na co się zda, czemu trzeba być moralnym. Żeby jednak nie zostać dłużnym Spencerowi i jego warszawskim przyjaciółom, oraz, żeby sobie zdać sprawę z treści i umiejętnej wartości pojęć, któreśmy z mlekiem matki wyssali, musimy jeszcze stronę pozytywną roztrząsnąć i prawdziwe filozoficzne pojęcie moralności sobie sformułować.

1. Cel dążności moralnej

"Wszelka moralność, mówi znany już nam pozytywista Mallock (1), stoi na przypuszczeniu faktu, że możliwym jest jakieś szczęście, dla wszystkich ludzi przystępne, od wszelkich innych dóbr wyższe. To szczęście musi się dać przedstawić tym, co go nie znają, musi się udowadniać stanowczo; a między nim i przeciwną alternatywą głęboka być musi otchłań. Życie występne, choćby najkorzystniejsze, najmiłsze, najpogodniejsze, musi się przedstawiać jako nędza i nieszczęście w porównaniu z życiem cnotliwym; bo wartość moralności nie rozumie się inaczej. Gdyby nie było tego głębokiego przedziału między szczęściem cnoty, a nędzą występku, sposób mówienia jakiego powszechnie używamy o ważności cnoty, o godności życia, o uroczystości walki moralnej, byłby ze wszech miar przesadzony i śmiechu godny".

W tych słowach Mallock, zdrowym jedynie rozsądkiem wiedziony, postawił kwestię etyczną na właściwym gruncie (tym samym, któryśmy w poprzedniej rozprawie obrali) tj. na związku powinności ze szczęściem i scharakteryzował doskonale trzy warunki, jakie to szczęście mieć powinno. Trzeba najprzód, żeby to szczęście nie rozchodziło się, ale schodziło z kresem dążności moralnej, żeby jeden i ten sam przedmiot, jeden cel dążenia uszczęśliwiał i umoralniał: inaczej oczywiście inna by była droga cnoty, a inna droga szczęścia, zostawałaby w życiu ludzkim ta radykalna sprzeczność, o której mówiliśmy poprzednio, moralność byłaby niedorzecznością.

Trzeba po drugie, żeby to szczęście było dla wszystkich ludzi zarówno dostępne, dla tej prostej przyczyny, że moralność, od możliwości tego szczęścia zależąca, wszystkich bez różnicy obowiązuje i wszystkim jest potrzebna. Więc od razu uchylają się od istoty tego szczęścia wszelkie dobra, których posiadanie przez jednych wyklucza koniecznie drugich. Ministrami wszyscy być nie mogą,

bo kimże by rządili? więc panowanie do istoty szczęścia nie należy. W karcie wszyscy jechać nie mogą, bo ktoś musi siedzieć na koźle; innymi słowy, bogactwo jest bogactwem o ile jest przy nim klasa ludzi potrzebujących służyć bogatym i wyręczać ich w cięższym dziale społecznej pracy. Bogactwo więc nie może być dla wszystkich, a więc do istoty szczęścia nie należy. Życie myśli i nauki nie może też być udziałem wszystkich, bo żeby jedni mogli się temu życiu oddawać, drudzy muszą głębiej potem swoim zraszać. Więc i to życie myśli i nauki nie może do istoty szczęścia należeć.

Jakież jeszcze dobro w tym życiu znaleźć można? zdrowie, miłość, chwałę?... Ale i te i tym podobne dobra nie są, jak każdy widzi, dla każdego wieku i każdego stanu, stracić je można bez winy, zdobyć przez występki... Więc nic jeszcze z tego wszystkiego do istoty szczęścia nie należy.

Jeżeli już pierwszy warunek tego szczęścia, tj. żeby ono z celem moralności spływało, ukazał się nie do uiszczenia w tym życiu i systemy, które się o to kusiły, nie dopięły swego, to ten drugi warunek, żeby to szczęście było dla wszystkich, jeszcze widoczniej wskazuje, że gdzieś indziej jak w tym świecie trzeba tego szczęścia szukać. Ale nie dosyć na tym, potrzeba jeszcze trzeciego warunku: żeby to szczęście było najwyższym. Życie występne, jak słusznie mówi Mallock, choćby najmilsze i najkorzystniejsze, musi być nędzą w porównaniu z życiem cnotliwym do tego szczęścia prowadzącym; inaczej wracamy ciągle do tej sprzeczności między cnotą a szczęściem, której ani rozum ani serce człowieka nie znosi. Co więcej, ponieważ, jak dobrze zauważył Kant, moralność obowiązuje bezwzględnie – nie tylko jeśli chcę to lub owo dobro uzyskać, ale w każdym przypadku bezwarunkowo powinienem być moralnym – a ponieważ z drugiej strony, jak już wiemy, kres moralności spływa z kresem szczęścia, do cnoty i do szczęścia jedna droga prowadzi, trzeba koniecznie żeby i to szczęście było bezwzględnym.

Tłumaczę się w kilku słowach. Potrzebom przyrodzonym odpowiadają żądze, zaspokojenie żądz sprawia przyjemność. Tak się wiążą np. organiczna potrzeba posiłku, apetyt i przyjemność smaku. W świecie zwierzęcym, gdzie nie ma uogólnienia w myśli, tak żądze jak i przyjemności są jednostkowe, ograniczone na przedmiotach i potrzebach bezpośrednich. U człowieka dopiero, gdzie myśl jest wolna od warunków materialnych i granic czasu i miejsca, występuje konsekwentnie żądza całego kompleksu dóbr i zaspokojenia potrzeb materialnych i duchowych, teraźniejszych i przyszłych. Ten kompleks nazywamy ogólnikowo szczęściem. Ale znowu szczęście bierzemy w szerszym lub ściślejszym znaczeniu. Kto się dobrze ożenił, przy jakim takim

majątku i szacunku ziomków, nazywa się pospolicie szczęśliwym. W istocie posiada on pewien kompleks dóbr, nawet duchowych; ale nie potrzeba go długo badać, żeby znaleźć wiele luk w jego szczęściu. I co zastanowienia godne, to że ludzie najwięcej opływający w to wszystko, co się szczęściem tego życia nazywa, najgłębiej odczuwają próżnię tego szczęścia: dobra te cucą w nich żądzę, której nasycić nie mogą. Ciekawym i ważnym z tego stanowiska psychologicznego dokumentem jest księga *Eklezjastes*. Autor jej Salomon zgromadził w takiej pełni, jak nikt może inny na świecie, wszystko o czym tylko człowiek marzyć może: tron królewski, panowanie wyjątkowo pomyślne i na one czasy rozległe, chwałę, jakiej przed nim nie znano, i której pamięć na całym Wschodzie do dziś dnia pozostała, rozkosze duchowe, jakie podniosły umysł znajduje w nauce i badaniu przyrody; nadto i bogactwa niezmierne i wszelkie zmysłów uciechy, i w końcu długie, pogodne życie. "Ja Eklezjastes, byłem królem izraelskim w Jeruzalem; i umyśliłem w sercu moim szukać i wywiadywać się mądrze o wszystkim, co się dzieje pod słońcem... I przeszedłem w mądrości wszystkich, którzy przede mną byli... Rozwielmożyłem dzieła moje, nabudowałem sobie domów i nasadziłem winnic, naczyniłem ogrodów... Zgromadziłem sobie srebro i złoto i majątności królów i krain; sprawiłem sobie śpiewaków i śpiewaczki, i rozkosze synów ludzkich... I wszystko czego żądały oczy moje, nie bronilem im, anim odmawiał sercu memu, aby nie miało używać wszelakiej rozkoszy...". Otóż zbiór tych wszystkich warunków szczęścia, jeszcze nie był szczęściem. "A gdym się obrócił, mówi dalej autor, ku wszystkim dziełom, które naczyniły ręce moje... zobaczyłem we wszystkich marność i udręczenie myśli, a iż nic nie trwa pod słońcem". I ta smętna nuta, ta skarga na brak szczęścia brzmi od początku do końca tej księgi. Marność ta, o której mówi Salomon, *vanitas*, po naszymu próżnia, jest po prostu, tą bezmierną pojemnością ludzkiej żądz, przechodzącą wszystkie dobra doczesne, a tym więcej przychodzącą do świadomości, im więcej kto próbuje nasycić ją tym nieproporcjonalnym przedmiotem.

Spróbujmy rozmierzyć analitycznie tę pojemność i oznaczyć czego by właściwie trzeba żeby ją prawdziwie wypełnić.

Między rozmaitymi aspiracjami ludzkiego serca jedne są naturalne, wszystkim ludziom w pewnej mierze wspólne, drugie są chwilowe, dowolne, kapryśne, nieobliczone: Pierwsze są wyrazem wrodzonej żądz, jak ta wyrazem potrzeb natury; drugie są tylko postronnym szamotaniem się władz pożądliwych, znakiem, że główna, wrodzona ich żądza nie jest zaspokojona;

w razie zaś jej zaspokojenia nie miałyby racji bytu. W pierwszej kategorii są aspiracje wyższe, duchowe, do prawdy, dobra, piękna; są żądze niższe, zmysłowe, odnoszące się do pierwszych jak środki do celu – bo zmysły służą do ubogacenia umysłu, przez pośrednie ze światem zetknięcie, są one "oknami ducha zamkniętego w ciele"; są wreszcie żądze nastrojone do potrzeb organicznych, a te odnoszą się widocznie do poprzednich jak same organa do psychicznego życia. Z tego wszystkiego widać, że wszystkie żądze i aspiracje człowieka piętują się w naturalnym układzie ku temu, co bym nazwał żądzą duchową, że ta jest ostatecznym wyrazem dążności natury, a choć często w tym życiu żądze zmysłowe i potrzeby organiczne odzywają się głośniejsz i nawet przygłuszają tę żądzą duchową, to jednak w niej się przejawia najistotniejsze natury ludzkiej wymaganie, w niej, a nie w zmysłach tkwi to coś nieskończonego, co sprawia, że człowiek nie może się tym światem nasycić.

Weźmy więc pod rozwagę tę dążność duchową, samą w sobie. W kierunku prawdy, wiadomość zjawisk budzi w nas żądzą poznania ich przyczyn; poznanie to nazywamy wytłumaczeniem, i znajdujemy w nim uciechę duchową, większą niż w prostej wiadomości faktu. Te znów przyczyny, nie będąc "ostatnim słowem" wiodą nas do badania dalszych, czyli wyższych przyczyn, które są zarazem ogólniejszymi, tj. więcej rozmaitych obejmują skutków. Im zaś dalej umysł idzie w rozumieniu przyczyn, im wyższe ogarnia syntezy, tym większej doznaje rozkoszy; spocząć jednak w tej dążności ostatecznie nie może, póki nie dojdzie do ostatniego słowa, tj. Słowa "które było na początku i przez które wszystko się stało co się stało". Niewymowny był zapewne zachwyt Newtona, gdy wśród tumanu szczegółów i liczb, przejrzał grawitację powszechną; uczył on jednak równocześnie i otwarcie wyznał, że nie rozumie jej głębszej przyczyny. Zachwycił się Laplace, kiedy mu stanęła przed oczyma ducha hipoteza tłumacząca genezę planetarnego świata; ale jeszcze więcej byłby się ucieszył, gdyby w niej ujrzał niewątpliwą tezę; a więcej jeszcze, gdyby doszedł, skąd sama pierwotna mgławica, skąd jej ruch i prawa. Już Arystoteles głęboką zrobił uwagę, że choćby prawdopodobna wiadomość o najwyższych przyczynach więcej uciechy daje duchowi, niż największa pewność o rzeczach poziomych i wnioskował, że najwyższe szczęście znajduje się w kontemplacji "filozofii pierwszej".

Słowem, śledząc przyrodzoną dążność umysłu ku prawdzie – począwszy od dziecka, które wobec każdego zjawiska pyta: dlaczego? aż do dojrzałego męża, który zwiedziwszy cały obszar świata wiedzy, jeszcze szuka *τα πρωτα αιτια και τας αρχας* – łatwo przekonać się możemy, że naturalnym kresem tej

dążności jest nic innego, tylko sama najwyższa prawda i pierwsza wszechrzeczy przyczyna. Póki tego kresu rozum w pełni nie osiągnie, póty pełni swego szczęścia mieć nie będzie. A gdy stanie u tej mety, gdy znajdzie w niej najwyższy klucz wszech zagadnień, ujrzy jak z tego źródła wszechbytu wszystkie rzeczy biorą początek, jak Moc twórcza wiecznie w nich jest obecną i czynną, jak wszystkie między sobą z nieskończoną mądrością w łańcuch celowości splecione, ostatecznie do źródła swego bytu celowo zdążają – wówczas pojmujemy, że nastąpi zachwyt bez końca, który wrodzoną nam tę żądzę prawdy do syta napełni (2).

Podobnie w kierunku dobra i piękna, śledząc naturalny bieg wrodzonych nam aspiracji, idziemy koniecznie do tego samego kresu. Tym samym, że rozum nasz nie tkwi, jak u zwierząt, w jednostkowym przedmiocie, ale przez abstrakcję i pojętość stosunków wznosi się do ogółu i czystych form bytu, tym samym, mówię, i wola, przyrodzona rozumowi towarzysząca, wznosi się do żądzę dobra i piękna nieograniczonego i doskonałego. Dlatego to, psychologicznie rzecz biorąc, żadne dobro ziemskie nie może woli ludzkiej nasycić, że w każdym rozum ludzki widzi granice i braki i czegoś więcej się domyśla; dlatego żadne piękno zmysłom ujawnione nie zadowala w zupełności, że ideał, do którego się wznosi umysł potrącony zjawiskiem, przesadza wszelkie formy. Słowem, wszystkie dobra i piękna, które w życiu spotykamy, przedstawiają nam się jako niepełne, niedoskonałe, jako części, czy ślady, czy odbicia jakiejś pełni piękności i dobroci: pełni, o której oczywiście skończonego pojęcia nie mamy, ale do której świadomie lub bezwiednie aspirujemy, tym samym, że w tych okrucach dobra i piękna spocząć i szczęścia znaleźć nie możemy. "Uczyliście nas dla siebie Panie, mówi geniusz co *Wyznania* napisał, i nieuspokojone jest serce nasze aż spocznie w Tobie" (3). Tym słowom z góry podpisali Platon i wszyscy jego zwolennicy, którzy głęboko zrozumieli tę odnośność dobra i piękna ziemskiego do Absolutu (4), i do dziś dnia pisze się na nie każdy, co potrafił głębię swych aspiracji aż do gruntu zbadać i zmierzyć.

Jak z tą, że tak powiem intensywnością szczęścia, do jakiego człowiek aspiruje, tak samo się rzecz ma z jego długością. Rozum ludzki naturalnym swym uzdolnieniem przekracza wszelką granicę czasu i nie ma żadnej mocy, co by mu przeszkodziła pytać: co będzie potem? Zatem i wola naturalnie pragnie szczęścia, którego by nie kończyła żadna granica czasu. Owszem, każdy taki koniec jest pewnym nieszczęściem, tym większym, im większe ma przeciąć szczęście. Każda perspektywa końca lub obawa końca jest ujmą w każdej

aktualnej szczęścia chwili – i tam tylko może być pełnia szczęścia, naturze ludzkiej odpowiednia, gdzie jest pewność wieczności. Ten wywód, to nie szablon umyślnie do chrześcijańskiego dogmatu przykrojony, tylko analiza przyrodzonych wymagań szczęścia człowieka. Czego dowodem, że i przed Chrystusem pogańska filozofia tę samą przeprowadziła analizę. *Si amitti vita beata potest, pisze Cycero, beata esse non potest; quis enim confidit sibi semper illud stabile et firmum permansurum, quod fragile et caducum sit? Qui autem diffidit perpetuitati bonorum suorum, timeat necesse est, ne aliquando amissis illis sit miser. Beatus autem esse in maximarum rerum timore non potest* (5).

A więc z którejkolwiek strony rzecz bierzemy, zawsze do jednego trafiamy wyniku, że naturalne szczęście jest poza tym światem, w drugim, nieśmiertelnym życiu, głównym zaś przedmiotem tego szczęścia jest sam Bóg, doskonałym sposobem znany i posiadany. Mówię: głównym przedmiotem, bo w Nim znajduje kres główna dążność człowieka, dążność jego duchowa; o końcu zaś innych dążeń natury ludzkiej trudno ze stanowiska filozofii coś stanowczego powiedzieć; ale widocznym jest, że skoro główna dążność trafi do najwyższego szczęścia, żądze podrzędne rację bytu stracą, albo włącznie nasycone zostaną.

Prawda, powie niejeden, że takim jest ideał szczęścia ludzkiego; ze wszystkich stron przebija się w człowieku tęsknota do nieskończoności; ale któż nas o tym zapewni, że ten ideał jest rzeczywistością? skąd wiedzieć możemy, czy w ogóle ta wrodzona żądza szczęścia nie jest mrzonką i złudzeniem?

Pierwsza odpowiedź na to zagadnienie leży już w tym samym, że ta żądza jest nam wrodzoną. Wiem, że ci, co przeczą najwidoczniejszemu z faktów, tj. celowości natury, mogą też konsekwentnie przypuścić dążność naturalną, nie mającą naturalnie odpowiadającego przedmiotu, zmierzającą w nicość. Ale ktokolwiek z nieuprzedzonym umysłem zważa, że w całej naturze panuje powszechny porządek celowy, że potrzebom odpowiadają wszędzie środki i narządy, a jednym i drugim przedmioty potrzebne, że nie ma nic na próżno, nic bez racji i celu; gdy przy tym zauważy, że najwyższy tej natury szczebel tj. natura ludzka jest tak zbudowana, władze jej psychiczne tak są ustrojone, iż naturalnie dąży do szczęścia doskonałego – ten nie przypuści, żeby to szczęście mogło być mrzonką. Natura dosyć daje dowodów Mądrości nią kierującej, żeby jej wierzone iż nie wiedzie na ślepo. Jeśli dała skrzydła, to musi mieć przestrzeń powietrzną, w której by te skrzydła latały; jeśli zbudowała oko, to musi mieć światło, którym by to oko widziało. *Natura nihil facit frustra.*

Druga odpowiedź wynika z naszej powyższej osnowy: Jeśli to szczęście jest mrzonką, to cała moralność jest mrzonką, absurdem i natura ludzka staje się absurdem. Widzieliśmy bowiem, że dążność moralna musi mieć jeden wspólny cel z dążnością do szczęścia; innego zaś szczęścia być nie może, jak szczęście tu omówione – moralne, wszystkim przystępne najwyższe i doskonałe. Przeczyć więc temu szczęściu, jest przeczyć możliwości moralnego porządku i powtórnie przeczyć racjonalności natury ludzkiej, która moralności niezbędnie wymaga (6).

2. Prawo

Widzieliśmy cel dążności moralnej; staje teraz przed nami pytanie: jaka jest droga do tego celu, jaka modła, jakie prawo tej dążności?

Każda istota ma swoje prawo natury: kamień, że dąży do środka ziemi, roślina, że rozwija się podług danego typu, zwierzę, że ten a nie inny pochłania pokarm... I tak być musi, bo wszystko w przyrodzie ma wytknięty cel, musi więc mieć wytknięty sposób dążenia do tego celu; a właśnie ten sposób dążenia, przez Stwórcę dla każdej istoty zamierzony i w jej naturze w jakiś sposób utkwiony, jest prawem tej osobnej natury, częścią prawa natury zbiorowo pojętego. I człowiek, do tego kompleksu natury należący, musi mieć swoje prawo natury, mianowicie dla swej dążności duchowej, która jest naczelną jego natury dążnością – z tą jednak różnicą, że prawa innych istot kierują nimi bezwiednie z fizyczną koniecznością, to zaś prawo, stosownie do natury człowieka, tkwić powinno w jego rozumie i przez rozum rozkazywać woli. Wola albowiem jest władczynią postępowania ludzkiego, a jej naturalnym kierownikiem jest rozum.

Co się w ten sposób *a priori* dedukuje, jako postulat natury ludzkiej, to też *a posteriori* indukcja stwierdza jako fakt. Ludzie w ogólności świadomi są jakiegoś wrodzonego prawa, normującego ich postępowanie; pojęcia ludzkie, o tym co się godzi i co się nie godzi, co złe i co dobre, są u różnych ludów i w różnych czasach co do istoty jednakowe. Temu wielkiemu faktowi próbowano zaprzeczyć; przytaczano, na wiarę byle jakich podróżników, opowiadania o ludach nie mających żadnych uczuć moralnych, albo mających moralność do naszej odwrotną, w której łupiestwo chluba, zabijanie starych rodziców obowiązkiem familijnym, wszelkie bezceństwa niewinną igraszką.

Ale najprzód pytam tych filozofów, na podstawie takich faktów rozumujących, jakże oni postępują, kiedy chcą właściwy typ pewnej rośliny zbadać i opisać? Czy szukają wyłącznie okazów po zakątkach, gdzie ta roślina

rozwinąć się nie może, gdzie jej brak światła lub soków, gdzie wiszący nad nią głaz zmusza ją do kurczenia się i atrofii? Czy nie raczej tam wybierają swe okazy, gdzie ta roślina, posiadając w pełni warunki swego życia, rozwija normalnie rodzimy kształt? Niechże więc tak samo postępują, kiedy chcą o naturze ludzkiej rezonować. Iluż prawdziwie dzikich ludzi na ziemi i gdzie ich szukać? Znajdą ich rzadkie garstki w śnieżnych norach Grenlandii lub na zwrotnikowych wyspach Polinezji... gdzie ciężka walka z przyrodą tak siły pochłania, że rozwój wyższych władz istotnej musi ulec atrofii – wszystkich zaś razem może parę milionów, mniej niż w jednym Paryżu mieszkańców.

Tymczasem gdziekolwiek ludzkość normalne znajduje warunki bytu, tam zaraz kształt społeczny przybiera, jakąś cywilizacją rozkwita; z rozwojem tej cywilizacji wyklarowują się moralne pojęcia; a gdy zdarzy się, że odrębne cywilizacje, na dwóch końcach świata samorodnie wyrosłe, przychodzą do zetknięcia się, jak się to zdarzyło np. w XVI wieku, kiedy Europa poznała się z Chinami i Japonią, wówczas przekonują się od razu że ich pojęcia moralne są identyczne, że mają jeden kodeks prawa natury.

Jako ilustrację do tego faktu mógłbym przytoczyć poważną pracę o dekalogu Chińczyków (7); mógłbym podobnie przywieść dowody z zabytków cywilizacji przed tysiącami lat zmarłych, których całe literatury dziś dopiero spod ziemi wygrzebujemy. Ale nie zatrzymując się nad kwestią uboczną odpowiadam wprost na zarzut.

W znajomości prawa natury odróżnić trzeba główne zasady, czyli principia moralności, a dalsze ich dedukcje i zastosowania. Principia są jednakowe i powszechnie znane, ale dedukcje są często trudne a w zastosowaniach zbiegają się rozmaite względy, w których nie od razu widać co przeważa. Cóż tak jasnego, tak matematycznego, jak zasady sprawiedliwości, a jednak w wielu konkretnych przypadkach sami moralisci i prawnicy dzielą się w zdaniach. Jasna jest zasada: nie zabijaj; a jednak uznajemy powszechnie, że w wojnie godzi się zabijać, a spieramy się o kwestię, czy kara śmierci jest godziwą. Otóż w podobny sposób zwyczaj u pewnych szczepów przyjęty zabijania starych rodziców mieści się w ich sumieniu z jaką taką znajomością zasad, że w ogóle zabijać nie trzeba i że w ogóle rodzicom cześć się należy; gdy bowiem zachodzi okoliczność, zwłaszcza przy koczowniczym życiu, że starcy są ciężarem sami dla siebie i dla całej gromady, zastosowanie ogólnych zasad dla tych niewykształconych umysłów staje się niejasnym i błąd jest możliwy. Mógł genialny Plato przypuścić, że dla dobra społeczeństwa godzi się ułomne

dzieci zabijać, mogą *a fortiori* dzicy myśleć, że w takim samym celu godzi się zgładzać niedołążnych starców. Również, jeśli doznawszy wiele krzywd od obcych, wszystkich w ogóle obcych za wojennych wrogów uważają, nic dziwnego że rozboje i podejścia za słuszną poczytują partyzantkę. Słowem, ile razy ludzie, nawet barbarzyńcy i dzicy, w pojęciach etycznych grubo błędzą, zawsze wykazać można, że jest jakaś komplikacja powodów i okoliczności, co zasadę im zaciemnia; w innych jednak warunkach równocześnie się pokazuje, że i tę zasadę ci sami ludzie znają.

Jest więc faktem niezaprzeczalnym, że prawo natury w ogólności jest ludziom znajome. Jakaż tedy jest tego prawa treść? cóż ono nakazuje? Nakazuje ono to, czego wymaga porządek wszech rzeczy, tj. czego żądają przyrodzone stosunki człowieka do innych istot, z którymi jest w styczności. I tak, stosunek stworzenia do Stwórcy, wymaga od człowieka czci religijnej; stosunek równości natury między ludźmi wymaga, żeby człowiek traktował bliźniego jak siebie samego – skąd się logicznie wywodzą, jak innym razem pokażemy, wszystkie zasady sprawiedliwości i obowiązki uczynności; znowu stosunki nierówności, wynikające z powstania rodziny, wymagają żeby rodzice wychowywali dziecko, żeby dziecko rodziców czciło itd., stosunki wynikłe z zawiązania się społeczeństwa wymagają, żeby była władza utrzymująca społeczny porządek etc. Słowem, prawem natury dla człowieka jest postępować tak, jak wymagają od natury rozumnej przyrodzone stosunki wszech rzeczy. Tego oczywiście wymaga od niego natura – tego żąda od niego Stwórca natury. I tu schodzi się znowu dowód dedukcyjny z indukcyjnym. *A priori* wynika, że tak być musi, boć oczywiście najwyższy natury prawodawca nie może inaczej chcieć, tylko żeby człowiek postępowaniem swoim stosował się do wymagań naturalnego porządku rzeczy, którego sam jest twórcą. *A posteriori* zaś najłatwiej sprawdzić, że to wszystko, co ludzie powszechnie za prawo przyrodzone uznają, co jest wspólnego w ich sumieniach wewnętrznych i w zewnętrznych prawodawstwach, to jest istotnie wymaganiem rzeczoności porządku.

Z tej idei prawa natury wynika najpierw pojęcie jego konieczności, bezwzględnej w oderwaniu, warunkowej w rzeczywistości. Tłumaczą się. Bezwzględnie koniecznym jest, że w danych stosunkach takie są a nie inne obowiązki z prawa natury; bo jak konieczna jest i niezmienna istota rzeczy, tak konieczne i niezmiennie stosunki z niej wynikają i również konieczne i niezmiennie są ich wymagania w porządku moralnym. Tylko uiszczenie tych

stosunków jest warunkowe. I tak Bóg mógł nie stworzyć człowieka, ale tworząc go, nie może nie wymagać od niego religii, sprawiedliwości, prawdomówności itp.; mógł absolutnie udzielać mu byt bez rodziców, jak Adamowi, a wówczas IV przykazanie nie miałoby miejsca; ale dając mu rodziców, musi żądać, żeby ich czcił. Podobnie też człowiek może nie zawierać umowy, nie wiązać się obietnicą; ale skoro te fakty zaszły, prawem natury obowiązany jest dotrzymać, bo wstawienie tych faktów w porządek rzeczy, powoduje takie porządku wymaganie.

Stąd dalej wynika, jak pojąć należy stosunek prawa natury do Boga. Spencer między innymi przypuszcza, że chrześcijańska szkoła etyczna "nie zna innego prawidła postępowania jak mniemaną wolną wolę Bożą" – i łaskawie identyfikuje tę doktrynę z zabobonami dzikich (8). Jakże wielu, niestrzymających zresztą ze Spencerem, podziela jednak to błędne mniemanie!

Pokazaliśmy dopiero, i w każdej etyce chrześcijańskiej mógł Spencer tę samą doktrynę znaleźć, że prawo natury wynika z porządku rzeczy w sposób konieczny i sam Bóg, tworząc takie istoty, nie mógł chcieć innego prawa. Nie dlatego np. kłamstwo i mężobójstwo są złe, że Bóg zakazał kłamać i zabijać, lecz odwrotnie, dlatego Bóg zakazał kłamstwa i zabójstwa, że te czyny są złe, a racja ich złości leży w samej ich istocie: z istoty swej są niezgodne z porządkiem.

Wszelako Bóg, jako źródło wszechbytu, jest też początkiem i pierwowzorem tego porządku rzeczy. Pojął go odwiecznie; w czasie go urzeczywistnił; a stworzywszy istoty rozumne, chce koniecznie, jak się wyżej powiedziało, żeby one czynami swymi do tego porządku się stosowały; one zaś tak czyniąc, udoskonalają się moralnie, stają się samodzielnie takimi, jak wymaga natura i jak chce Bóg, i tak dążą własnymi czynami do przyrodzonego celu, doskonałości i szczęścia.

Prawo natury jest więc istotnie prawem Bożym, nie dowolnym, ale w omówionym znaczeniu koniecznym. I w rzeczy samej ród ludzki, póki się samo chcąc nie zaślepia, świadomy jest zawsze jakiegoś związku między Bóstwem a prawem moralności. Jak mądre prawa natury fizycznej każą ludziom myśleć o Bóstwie, co przyrodą włada, tak i to prawo, które w głębi sumienia swego znajdują, daje im powód domyślenia się, że Bóg jest tego prawa zakonodawcą, że przed Nim za wypełnienie tego prawa są odpowiedzialni. "To było, jak widzę, pisze Cycero, najmędrsze zdanie, że prawo, to nie rozumów

ludzkich wynalazek, ani narodów postanowienie, ale coś wiecznego, co całym światem rządzi, zakazów i przykazań mądrością. To zaś najwyższe i ostateczne prawo uznawano za myśl Bożą, która wszystkim rozumnie włada i rządzi" (9). Podobne są ustępy u Platona, w dialogu *Timaios* i w 10-tej księdze "O prawach". Ale najdobitniej wyraża się jeszcze Cycero w 3-ciej księdze *De Republica*. "Wszystkie narody, mówi on, wszystkie czasy, wiąże jedno prawo wieczne i nieodmienne, i jeden jest wszystkich wspólny mistrz i władca Bóg. On to jest tego prawa wynalazcą, zakonodawcą, sędzią. A kto Go nie słucha, sam się ze siebie wyzuwa i naturą ludzką pomiata; co już jest karą nader srogą, chociażby innych kar, których się domyśliwamy, uniknął" (10).

Z tego pojęcia prawa natury wypływa w końcu odpowiedź na ważne i wiecznie przez filozofów dyskutowane zagadnienie: jak to prawo natury przychodzi do świadomości człowieka? Jedni osobną na to przypuszczają władzę duchową, tak zwany zmysł moralny; inni, uciekając się do teorii wrodzonych pojęć, przypuszczają, że Stwórca wypisał niejako na sumieniu każdego moralne zasady (11). Na to samo prawie wychodzi znajomy już nam pomysł Kanta o formach subiektywnych *a priori*; z tą tylko różnicą, że Kant na tych formach kończy, nie odnosząc do Boga ich pochodzenia i zakonodawstwa prawa. Ale to wszystko są wymysły, co najmniej niepotrzebne, pochodzące z niezrozumienia istoty prawa natury, którąśmy co dopiero wyłożyli. Skoro bowiem to prawo nie jest czymś dowolnym, ale wynikiem z relacji przedmiotowego porządku rzeczy do człowieka, to tymże samym rozumem, którym poznaję ten porządek przedmiotowy, mogę i prawo moralności poznać: nie potrzeba mi na to innej władzy, ani żadnego innego pomocniczego środka. Jak w sferze teoretycznej rozum, poznawszy przez pośrednictwo zmysłów przedmioty, odkrywa sam przez się ich relacje i upatruje pierwsze principia bytu: zasady identyczności, przyczynowości itp., tak samo, w sferze praktycznej, ten sam rozum odkrywa principia postępowania. Dziecko przychodząc do rozumu, a widząc wciąż nad sobą dobroczynną władzę rodziców, niebawem pojmuje, że tej powadze powinno się poddawać; widząc zaś obok siebie rodzeństwo, wnet zdaje sobie sprawę z pewnej równości między sobą a braćmi; gdy na jego niekorzyść tej równości się uchybi, zrozumie krzywdę i odczuje ją; a następnie gdy sam krzywdzi braciśka, zrozumie, że źle zrobił, czyniąc drugiemu co by nie chciał, żeby jemu uczyniono. Słowem w obu sferach, prawd teoretycznych i prawd moralnych, ten sam tryb poznania: początek od spostrzeżeń empirycznych, dalszy rozwój przez samoistną pracę rozumu i przy pomocy osób już wykształconych, czyli przez edukację; wreszcie,

jakeśmy dopiero widzieli, w obu sferach taki sam rezultat końcowy: mianowicie, że jak w kwestiach teoretycznych, tak i w moralnych ludzie zgadzają się w pierwszych zasadach, a rozchodzą w dalszych wnioskach i zastosowaniach: bo tu i tam zasady są jasne, każdemu rozumowi przystępne, a dalsze wyniki są często zawile i krzyżowaniem się różnych względów utrudnione. Więc z którejkolwiek strony rzecz bierzemy, zawsze ta sama władza poznawcza, ten sam rozum, co poznaje prawdy teoretyczne, poznaje też prawdy moralne.

Jeżeli więc rozum poznaje moralność, zapyta kto, czymże jest sumienie? Sumienie jest pewną funkcją rozumu. Rozum, z szczegółowych faktów wzniosłszy się rzeczonym sposobem do ogólnych zasad, te zasady znów do czynu stosuje: upatrując zgodność lub niezgodność czynności, którą wykonać mamy z odpowiednią zasadą moralną, orzeka: "to się godzi, to się nie godzi". I ten sąd rozumu przed czynem, jest sumieniem kierującym. Również po wykonanej czynności, rozum reflektuje nad jej zgodnością z zasadą i wyrok, jaki wówczas wydaje, jest tak zwanym uznaniem sumienia, albo wyrzutem sumienia.

Dlatego to, jakeśmy w poprzedniej rozprawie stwierdzili, sumienie rezonuje: nie odzywa się wyłącznie w formie prostych rozkazów: "to czyń, tego zaniechaj"; ale daje powody swych wymagań, powołując się na wyższe obiektywne principia. Dowód, że sumienie nie jest samym prawodawcą, ale tylko organem, heroldem prawa moralności. Takie jest w głównych zarysach pojęcie prawa natury. Istnieje ono odwiecznie w myśli Boga, najwyższego prawodawcy, jako *lex aeterna*; w porządku przyrodzonym i naturalnych stosunkach wszechistot, jest ono wypisanym jako w kodeksie nieodmiennym; rozum ludzki poznając naturę, wyczytuje w tym kodeksie swoje obowiązki, domyśliwa się ich pochodzenia od Boga i wskazuje woli, tak zwanym głosem sumienia, jaką drogą iść powinna, by do szczęścia trafić.

3. Obowiązek

Mamy już skreślony cel i drogę do celu, dążność moralną i prawo tej dążności. Czy już pojęcie moralności zupełne? Jednego brak nam jeszcze czynnika, związku między tą dążnością a jej prawem i celem, zwanego obowiązkiem.

Zacznijmy, jak wyżej, od elementarnych wskazówek przyrody. Już w świecie zwierzęcym widzimy to prawo, że każdy czyn zgodny z celami natury, odpowiadający potrzebom jednostki albo gatunku, połączony jest z przyjemnością, szkodliwy zaś i celom natury przeciwny, połączony z cierpieniem. Dla tych istot nierozumnych, niemogących właściwych natury celów pojąć, przyjemność ta jest motorem do czynności, jakie natura zamierza, a cierpienie bodźcem do unikania lub naprawiania przeciwnych. Nie potrzebuję dodawać, że jak wszystko w naturze, tak i ten układ podlega zwicnięciu i przypadkowym zboczeniom; ale plan ten w całości jest widoczny i niezaprzeczalny. W człowieku znajduje się ta sama sfera życia zmysłowego co u zwierząt, z tymi samymi prawami, ale nadto jest rozum, zdolny cele natury same w sobie poznać i ocenić. Człowiek więc może dwojakim powodować się dobrem: przyjemnością (*bonum delectabile*) i samym obiektywnym wymaganiem porządku, zamiarem natury, należytością (*bonum honestum*). Może człowiek np. żądać pokarmu, nie tylko że go smak pociąga, albo że mu głód dokucza, lecz i dlatego, że rozumie iż pokarm potrzebny jest dla zdrowia.

Ale znów człowiek, jako istota rozumna, nie ogranicza się na tych funkcjach zwierzęcych, żyje on jeszcze życiem umysłowym, towarzyskim, religijnym itd. Otóż i tu znajdujemy te dwa rodzaje dobra, w taki sam sposób porządkiem naturalnym powiązane. Postępkiem należyty, czyli zgodnym z prawem natury odpowiada i w sferze wewnętrznej, uznanie sumienia i w sferze życia zewnętrznej, szacunek społeczeństwa, dobra sława, w wyższym stopniu chwała. Otóż i sława ludzka i pochwała sumienia są dobrami przyjemnymi, nawiązanymi, w myśl natury, do dobrych postępów, tak samo jak przyjemny smak przydany jest do należytego posiłku. Dobro należyte samo przez się pociąga rozumną wolę, ale dodana przyjemność dopełnia jego siły atrakcyjnej, jako przynęta i jako doraźna sankcja albo nagroda. Tak samo i w odwrotnym porządku, do czynów złych nawiązuje się w myśl natury cierpienie fizyczne, wyrzut sumienia, niesława społeczna – dla dopełnienia siły repulsyjnej, jaką zło ma samo przez się dla istoty rozumnej, na odstraszanie i doraźną karę.

Z tego wynika najpierw, że człowiek postępuje dobrze, moralnie, nie tylko kiedy zamierza dobro należyte samo dla siebie (jak Kant wymaga), ale także, kiedy zamierza dobro przyjemne z dobrem należyty powiązane: bo taka dążność odpowiada jego przyrodzie i zgodną jest z całym natury planem i zamiarem, o którym mowa. Wtedy zaś działa źle, niemoralnie, kiedy szuka przyjemności bez dobra należytego, albo nawet przeciwko temu dobru. I w tej

mierze człowiek, jedyna w tym świecie istota wolną wolą obdarzona, zdolna oddziaływać na własną naturę i mogąca być przewrotną, potrafi całą tę harmonię naturalną należytości i przyjemności zakłócić – i w rzeczy samej zakłóca ją często i głęboko. Stąd cnota spotyka się z niesławą i prześladowaniem, przyjemność zmysłów znajduje się poza granicami natury, a nawet sam nadmiar występkę może wyrzuty sumienia stłumić. Słowem, powiedziec można, że w świecie ludzkim tylko ślady tej harmonii naturalnej dają się odczytać, ale całość wcale nie istnieje. *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui* (12).

Stąd znowu wynika, że ten doczesny związek przyjemności z należytością, nie jest wcale ostateczną w zamiarze natury moralności sankcją. Widzieliśmy w poprzedniej rozprawie jak wszystkie etyczne systemy, które na nim moralność budują, na próżno się trudzą. W świecie zwierzęcym taki sam związek wystarcza do dopięcia celów natury i utrzymania jej praw – i to zapewne tych filozofów w błąd wprowadza – ale w świecie ludzkim ten ustrój tak dalece woli i nawet przewrotności człowieka podległy, nie jest wcale środkiem do tego celu odpowiednim. Natura tym doczesnym nawiązaniem przyjemności z powinnością ułatwia tylko, o ile człowiek jej porządku nie zakłóci, drogę powinności, wskazuje że powinności należy się przyjemność. Ale tym samym prowadzi ona do przekonania, że te dwa rodzaje dobra, które w tym życiu wciąż się rozchodzą a przecież do siebie należą, w drugim życiu zejść się muszą: że tam doskonałość etyczna spotkać się musi z najwyższym szczęściem. Z tego dopiero kulminacyjnego punktu spływa na życie ludzkie prawdziwa moc obowiązku.

Przypatrzmy się bliżej temu pojęciu. Obowiązkiem nazywamy ten mus, tę konieczność *sui generis*, która wolę z prawem moralności wiąże. Konieczność to oczywiście nie fizyczna, bo takowej wola nie podlega i takowa znosi pojęcie moralności, ale taka, jaka naturze woli odpowiada: tj. przedłożona jej przez rozum w postaci dobra dla niej niezbędnego. Cóż to zaś może być za dobro, co by wolę ludzką wiązało? Widzieliśmy, że i dobro należyte czyli wymaganie naturalnego porządku samo przez się ją nęci i dobro przyjemne ją wabi. Ale póki jedno i drugie przedstawia się jako dobro częściowe, względne, jedno z drugim niezgodne, póty dla woli, wznoszącej się do ogółu i nieskończoności, nic koniecznego nie przedstawia. Widzę np. że pięknie by było sprawiedliwość bliźniemu wyrządzić, że miło by było mieć dobrą sławę... ale nie widzę czemu bym musiał tak postąpić i te dobra obrać: nie mam jeszcze przed sobą obowiązku. Dopiero gdy widzę obu tych form dobra bezwzględność i ostateczną

jedność: tj. gdy widzę, że ów postępek sprawiedliwy wchodzi w skład wymagań porządku wszech rzeczy, aż do najwyższego szczytu i źródła tego porządku, tj. Boga, który ma w nim konieczne upodobanie – gdy widzę oraz, że ten uczynek, czy mi sprawi na razie przyjemność czy nieprzyjemność, korzyść czy niekorzyść, końcowo prowadzi mię do doskonałego szczęścia – wówczas związany jestem obiema węzłami mojej natury rozumnej, jestem ze wszech miar obowiązany, muszę tak postąpić jak prawo każe. Fizyczną mam zawsze możliwość działania wbrew obowiązkowi; tej mi nic nie odbierze i odebrać nie powinno. Ale zmuszony jestem koniecznością moralną, bo wszelkie powody, jakim wola naturalnie podlega, schodzą się tu w całej pełni – i żeby działać przeciwnie muszę się w tym względzie umyślnie zaślepić albo dać się zaślepić złością lub namiętnością.

Obowiązek więc jest wypadkową dwóch sił, dobra należytego i dobra przyjemnego, wiążących wolę z prawem; pierwsza stanowi samą istotę obowiązku, druga jego dopełnienie i sankcję; ale jedna i druga o tyle są zdolne wiązać wolę ludzką, o ile się do najwyższego celu odnoszą. Stąd płynie moc obowiązku. Żadna teoria odcięta od Boga nie może obowiązku wytłumaczyć. Do tego celu trafiliśmy w pierwszej części tej rozprawy analizą żądy szczęścia; obecnie do niego wróciliśmy analizą obowiązku; oba rozbiory podają sobie dłonie. Ostatecznie wszystkie nauki do tego celu prowadzą; ale najwidoczniej może i najkonieczniej etyka, która do świątynicy sumienia ludzkiego zagląda.

X. *Marian Morawski.*

"Przegląd Powszechny", Rok pierwszy. – Tom IV. Październik, listopad, grudzień. 1884. Kraków. DRUK WŁ. L. ANCZYCA I SPÓLKI, pod zarządem Jana Gadowskiego. 1885. (Wydawca i redaktor odpowiedzialny X. M. Morawski T. J.), ss. 92-110. (a)

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono; ilustracje od red. *Ultra montes*).

Przypisy:

(1) *Is live worth living?*, c. 2.

(2) Opisuję tu tylko, jak mogę, szczęście przyrodzone, tj. takie, jakiego natura ludzka wymaga i do jakiego człowiek jest z natury przeznaczony. Skąd inąd, przez Objawienie wiemy, że z łaski Bożej przeznaczeni jesteśmy do szczęścia nadprzyrodzonego, nierównie wyższego rzędu, zależącego na bezpośredniej intuicji jestestwa i wewnętrznego życia Boga w Trójcy jedynego; z czym się wiąże uwielbienie ciał i inne tajemnice wiary. Ale w niniejszej rozprawie, chcąc omówić przyrodzoną moralność, ograniczamy się wyłącznie na punkcie widzenia filozoficznym.

(3) S. Augustinus, *Confessiones*, l. I.

(4) W tym tylko się mylili Platonicy, że brali za punkt wyjścia pochodzenia myśli to, co jest jej kresem: przypuszczali, że duch ludzki poznaje i ocenia dobra i piękności tego świata za pomocą idei dobra i piękna bezwzględnego, danych mu z góry, czyli zaczerpniętych z intuicji Absolutu. Tymczasem rzecz się ma odwrotnie: z dóbr i piękności ziemskich umysł ludzki wrodzoną sobie zdolnością wznosi się do idei czystych i bezwzględnych, i tak ze stworzeń Stwórcę poznaje i do Niego aspiruje. *Invisibilia enim Ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas*. Rom I, 20.

(5) Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, l. II, c. 27.

(6) Ponad tymi wszystkimi dowodami stoi zapewnienie przyszłego życia, jakie Bóg nam dać raczył, dla ubezpieczenia chwiejności naszego rozumu, drogą Objawienia; ale ta strona kwestii nie wchodzi w nasz rozbiór. Tu ze stanowiska filozofii pokazaliśmy jak dalece sam rozum do tej pewności prowadzi.

(7) Le Play, *La paix sociale. Pièces annexées. I. Le décalogue éternel*.

(8) *The data of ethics*, c. IV.

(9) *De legibus*, II.

(10) Cały ustęp, którego końcowe tylko zdanie przełożyłem, przytaczam tu w oryginalnym tekście; bo aż miło słuchać jak pogański myśliciel, nie zbałamucony nowożytnymi teoriami, trzeźwo i głęboko rzecz rozumie. Cała nauka o prawie natury w naszej rozprawie wyłożona mieści się w tych słowach. Cytuje ten ustęp Laktancjusz, *Institutiones Divinae*, l. VI, c. 8. *Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat: quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per Senatum, aut per populum solvi hac lege possumus. Neque est quaerendus explanator, aut interpret ejus alius. Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac: sed et omnes gentes, et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit; unusque erit communis quasi magister, et imperator omnium Deus; ille legis hujus inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi caetera supplicia quae putantur effugerit*.

(11) Nieraz Ojcowie Kościoła i inni katoliccy pisarze używają takiego sposobu mówienia: "prawo naturalne jest w nas wryte, wpojone, wrodzone, *lex innata, insita, insculpta*". Ale są to tylko sposoby mówienia, wyrażające że wrodzoną mamy zdolność poznania tego prawa moralności, nie zaś, że gotowe pojęcia są nam od urodzenia dane.

(12) Eccl. XV, 14.

(a) Por. 1) Ks. Marian Morawski SI, a) [Filozofia i jej zadanie. \(Wydanie trzecie\).](#) b) [Kilka słów o książce "Filozofia i jej zadanie". \(Polemika z ks. Stefanem Pawlickim CR\).](#) c) ["Spowiedź" Lwa Tolstoja.](#) d) ["Wyznania" liberała.](#) e) [Recenzja "Bez dogmatu" Henryka Sienkiewicza.](#) f) [Klasycyzm w szkołach średnich.](#) g) [U stóp Sfinksa.](#) h) [Rzym – Koloseum. \(Wrażenia z podróży\).](#) i) [Narodowość wobec filozofii i wobec chrystianizmu.](#) j) [O ofierze Serca Jezusowego w Najświętszym Sakramencie.](#) k) [O nabożeństwie do Najświętszego Serca Jezusowego w stosunku do dogmatu i kultu katolickiego.](#) l) [Dziewięć nauk o Sercu Jezusowym, jako Sercu Kościoła.](#) m) [O Kościele jako znaku, któremu się sprzeciwiają.](#) n) [Świętych Obcowanie. Część pierwsza: Komunia między duszami.](#) o) [Wieczory nad Lemanem. Co robić.](#) p) [Podpieracz katolicyzmu.](#) q) [Asemityzm. Kwestia żydowska wobec chrześcijańskiej etyki.](#) r) [Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym.](#) s) [Słowo prawdy.](#) t) [Referat o szkole katolickiej. \(Wygłoszony na Wiecu katolickim w Krakowie\).](#) u) [Encyklika Leona XIII "Immortale Dei" i liberalizm. \(Teoria liberalna a chrześcijańska o państwie\).](#) v) [Siła i prawo.](#)

2) a) [Mały katechizm o Syllabusie.](#) b) [Mały katechizm o Nieomyślności Najwyższego Pasterza.](#)

3) Henryk Hello, a) [Nowoczesne wolności w oświetleniu encyklik. Wolność sumienia – wolność wyznania – wolność prasy – wolność nauczania.](#) b) [Syllabus w wieku XX.](#)

4) Abp Emil Guerry, [Kodeks Akcji Katolickiej.](#)

5) Ks. Walenty Gadowski, [Nauka Kościoła. Wybór orzeczeń dogmatycznych Kościoła katolickiego i jego praw kanonicznych.](#)

6) "Obrona prawdy", [Wypis z Okólnika wydanego do Archidiecezji Kolońskiej.](#)

7) Ks. Edward Podolski, [Pius IX i Leon XIII.](#)

8) Bp Jan Chryzostom Janiszewski, [Encyklika Leona XIII Papieża o masonii.](#)

9) Ks. Józef Gliwa SI, a) [O czytaniu gazet.](#) b) [O kwestii żydowskiej.](#)

10) Ks. Antoni Langer SI, a) [Rozwój wiary.](#) b) [Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów.](#) c) [Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia.](#)

11) Bp Władysław Krynicki, a) [Dzieje Kościoła powszechnego.](#) b) [Pelagianizm i semipelagianizm.](#) c) [Sobór Watykański.](#) d) [Zasady modernizmu.](#)

12) Ks. Jacek Tylka SI, a) [Dogmatyka katolicka.](#) b) [Traktat o Kościele Chrystusowym.](#) c) [O obojętności, czyli indyferentyzmie w rzeczach religii.](#) d) [O własnościach religii.](#) e) [O cnotach heroicznych.](#)

13) Ks. Maciej Sieniatycki, a) [Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna.](#) b) [Zarys dogmatyki katolickiej.](#) c) [System modernistów.](#) d) [Modernistyczny Neokościół.](#) e) [Problem istnienia Boga.](#) f) [Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska.](#)

14) Bp Michał Nowodworski, a) [Wiara i rozum.](#) b) [Liberalizm.](#)

15) Akta i dekrety świętego powszechnego Soboru Watykańskiego (1870), [Pierwszy projekt Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym przedłożony Ojcom do rozpatrzenia.](#)

16) Ks. Jan Pawelski SI, [Ostatni z dynastii więźniów watykańskich.](#)

17) Abp Antoni Julian Nowowiejski, Biskup Płocki, *[O liberalizmie, czyli fałszywej wolności.](#)*

18) "Homiletyka", *[Non est potestas nisi a Deo. \[Wszelka władza pochodzi od Boga\].](#)*

19) Ks. Dr Antoni Borowski, *[Teologia moralna. – Prawo Boże.](#)*

20) Ks. dr Jan Szymeczko, *[Etyka katolicka.](#)*

(Przyp. red. *Ultra montes*).

PRZEGLĄD POWSZECHNY.



Błogosławiony lud, którego Panem
Bóg jego. Ps. 148.

ROK PIERWSZY. — TOM IV.

PAŹDZIERNIK, LISTOPAD, GRUDZIEŃ.

1884.



KRAKÓW.
DRUK WŁ. L. ANCZYCA I SPÓŁKI,
pod zarządem Jana Gadowskiego,
1884.

([HTM](#))

© *Ultra montes* (www.ultramontes.pl)

Cracovia MMXXIV, Kraków 2024