

Ks. RENÉ-MARIE DE LA BROISE SI

RELIGIA I RELIGIE



KRAKÓW 2019

www.ultramontes.pl

Religia i religie

KS. RENÉ-MARIE DE LA BROISE SI

Ażeby dać pojęciowy obraz zrodzonych w ostatnich stu latach poglądów religijnych, wypada przede wszystkim podmalować ogólne tło religijne ubiegłego wieku i naszkicować główne prądy; następnie – zastanowić się bliżej nad niektórymi, wręcz charakteryzującymi minioną epokę, usposobieniami umysłów w stosunku do religii; i na koniec dopiero, wywikławszy się z plątaniny różnorodnych kierunków, zorientować się co do istoty wielkiej kwestii religijnej.

* * *

Pod koniec wieku XVIII-go, Turgot, znakomity minister francuski, pisząc do króla w sprawie tolerancji, mówił między innymi co następuje: "Cóż to jest religia, Najjaśniejszy Panie? Jest to systematyczny całokształt obowiązków człowieka względem Boga: obowiązków oddawania czci Istocie Najwyższej, oraz obowiązków sprawiedliwości i uczynności w stosunku do wszystkich innych ludzi; te zaś obowiązki – albo poznane zostały światłem samego tylko rozumu, i wówczas stanowią religię naturalną; albo też wskazał je ludziom sam Bóg, przez nadprzyrodzone objawienie, i wtedy mamy religię objawioną".

Jakkolwiek określenie to miesza cokolwiek i jakby utożsamia sferę religijną z dziedziną moralności, i lubo dla innych jeszcze powodów, gdybyśmy zechcieli każde jego słowo rozważyć, okazałoby się nieściśłym, – zawsze jednak odpowiada ono dość dokładnie pospolitemu pojęciu religii, przyjętemu zarówno przez prostaczków, jak i myślicieli XIX-go wieku, a nawet nie sprzeciwia się zasadniczo idei religijnej katolicyzmu. Układając je, złożył minister Ludwika XVI-go dowód niepośledniej znajomości i poszanowania rzeczy religijnych; jak na owe zwłaszcza czasy, był to dowód uświadomienia religijnego, prawdziwie wyjątkowy.

Lekkomyślne i lekceważące traktowanie spraw najpoważniejszych, należało wówczas do dobrego tonu. Świat filozoficzny przestał już wierzyć w tak wysoko niegdyś podnoszoną przez Bossueta, powagę religii. Byli tacy, dla których religia, nie posiadając rzeczowej podstawy ani w naturze Boga,

ani w potrzebach duszy człowieczej, była po prostu dowcipnym pomysłem żadnych władzy i dostatków księży. Nietrudna do zrozumienia formułka ta mogła oczywiście liczyć na szeroki obieg wśród płytkomyślnego tłumu. Większość natomiast ludzi wykształconych wcale się religijnymi zagadnieniami nie zajmowała. Pragnąc uwolnić się od obowiązku praktykowania jakiegokolwiek religii, ogłoszono wszystkie za jednakowo dobre: wszak wszystkich naraz praktykować nie sposób, a wybór pomiędzy nimi, wobec równej wartości, niemożliwy...

Takie właśnie było stanowisko deistów, z Wolterem, apostołem powszechnej tolerancji, na czele. Ze swej strony, głośny Wikariusz s a b a u d z k i (1), wyznający trzy jedynie dogmaty: Boga, cnotę i nieśmiertelność duszy, – z uszanowaniem uchylał się z pod powagi Objawienia, a z obojętności względem różnorodnych "form" religijnych uczynił jeden z zasadniczych artykułów swego wyznania wiary. W Niemczech, opowiadał izraelita *Natan Mędrzec* (2) sułtanowi Saladynowi przypowieść o trzech pierścieniach: podobnie, jak w onej bajce, pierścień prawdziwy zaginął bezpowrotnie, tak niemożliwą dla nas do odnalezienia stała się prawdziwa religia. Stąd wniosek, że "prawdę samą Bogu zostawić należy".

Wszystkie zatem rodzaje i odmiany kultu były zawsze jednako dobre i miłe Bogu; jeżeli Bóg przemawiał kiedykolwiek do ludzi, to nigdy i nigdzie nie uczynił swego Objawienia obowiązującym, i jeżeli była kiedykolwiek jaka jedynie prawdziwa religia, to dziś niepodobna jej z masy religij wyróżnić. Wszystkie te rozumowania, przytaczane stosownie do okoliczności, zmierzały do jednej i tej samej formuły ogólnej, orzekającej, że "wszystkie religie są dobre", – co w ustach ludzi pospolitych znaczyło, iż religia w ogóle jest niezbędna, lecz mniejsza o to – którą; zaś w ustach filozofów: wszystkie religie są sobie równe, gdyż wszystkie są zarówno niedorzeczne.

Od podobnego lekceważenia religii i religij – bardzośmy się dzisiaj oddalili. Kwestia religijna, tak w sferze czystej myśli, jak i na polu czynu, zajęła w naszych czasach miejsce naczelne.

Niemal na progu ubiegłego stulecia – Schleiermacher, wkrótce potem Chateaubriand, następnie Creuzer w swej *Symbolice*, wreszcie Max Müller w tyłu mądrych i uczonych *Wykładach* – dowodnie okazali, jak głęboko tkwi w naturze ludzkiej zmysł religijny. Francuscy wielcy filozofowie wstawili na powrót do swej biblioteki filozoficznej wyrzucony z niej tom, traktujący o religii ze stanowiska metafizyki; uczeni w swych badaniach historycznych dołożyli

wszelkich starań nad wyśledzeniem rozwoju uzasadnionego metafizycznie przez filozofów, instynktu religijnego. Aż zwolna, z połączenia wyników filozofii i historii na niwie religijnej, wykluła się osobna nauka o religiach, która wnet stała się jednym z konarów rozłożystego drzewa wiedzy.

Początek w tym względzie zrobiła Holandia, fundując w r. 1877 cztery katedry historii religij. Zaraz w roku następnym ujrzała Anglia powstające Hibbert-Lectures. W rok potem znowu obrał ksiądz de Broglie historię religii za przedmiot wykładów w katolickim Instytucie w Paryżu; zaś w dniu 24 lutego 1880 r. wstąpił Albert Réville na świeżo w Collège de France założoną katedrę, tejże nauce poświęconą. Wreszcie w r. 1886 utworzono w Szkole nauk wyższych, wydział nauk religijnych. Dzisiaj – wszystkie już główne ogniska umysłowe po całym świecie posiadają podobne katedry i uczelnie. W nauce o religiach wstawili się tacy mężowie, jak ksiądz de Broglie, Carra de Vaux, J. Darmesteter, Goblet d'Alviella, Guimet, Harlez, Labanca, Lang, Marillier, A. i J. Réville'owie, Sabatier, Tiele, Vernes i bardzo wielu innych. Posiadła też ona własne muzea i biblioteki i zgromadza uczonych na poświęcone sobie kongresy. Dodać tu nawiasowo trzeba, że w pewnych wypadkach odróżniać należy od kongresów historii religij – kongresy religij.

Według anegdoty historycznej, pewien prokonsul Achai, trapiiony widokiem tylu stronnictw filozoficznych, wciąż ze sobą walczących, marzył o uczcie, na którą by sprosił wszystkich mistrzów, aby na wety rozprawiali o swych doktrynach i doszli tą drogą do jakiegoś porozumienia. Otóż w podobnie naiwny nieco sposób pojmuje wiece religijne tłum, i tym się tłumaczy fakt, że słynne zgromadzenie w Chicago z r. 1893 nazwali Amerykanie "Parlamentem religij". Było też tam w istocie prawie tak samo – można to powiedzieć z ironią lub bez niej, – jak bywa we wszystkich parlamentach... Przyznać atoli trzeba, że inaczej od tłumy pojowali ów kongres jego pomysłodawcy. Jak pisze Sabatier, to przedstawicielom głównych kultów świata "nie chodziło bynajmniej, jak kiedy indziej, o rozprawy nad powagą i znaczeniem ich dogmatów lub obrządków, lecz tylko o zbliżenie się wzajemne i zbudowanie, oraz o danie światu po raz pierwszy widowiska – powszechnego zjednoczenia religijnego". Ponieważ Kościół katolicki nie myśli nawracać świata "metodą parlamentarną", ani też jednoczyć się duchowo z buddyzmem lub islamem, i ponieważ pod żadnym pozorem i w żadnym wypadku nie może przystać na zetknięcie się w jednym rzędzie z innymi społecznościami religijnymi i zmieszanie w ich tłumie, – trudno mu zatem utrzymać się w podobnych zebraniach na wyżynie własnej godności i wyższości. Wprawdzie, dzięki stosownym zabiegom i przezorności,

Kościół swej powagi w tym wypadku nie naraził, a nawet kardynał Gibbons zbierał na kongresie w Chicago wyjątkowe honory; od tej pory wszakże, jako zasadę postępowania na przyszłość, wskazała najwyższa władza kościelna – trzymanie się od podobnych zebrań na uboczu.

Wiek tedy XIX-ty przedstawia na zewnątrz widok powszechnego zainteresowania się kwestią religijną. Co do zapatrywań na nią, to poglądy, w XVIII-tym wieku poczęte, przetrwały aż do 1820 – 1830 r. Duch niewiary żył jeszcze w całej masie ludzi wykształconych. Dla zwalczania go, przeciwstawiali w dalszym ciągu apologeci, jak: Duvoisin, La Luzerne i Frayssinous, skatalogowanym zarzutom encyklopedystów, swoje klasyczne argumenty.

Tymczasem, gdy spuścizna niewiary XVIII-go wieku jeszcze pokutuje w wielu umysłach, rzucają: Chateaubriand we Francji, a filozofowie szkoły krytycznej w Niemczech, płodne w następstwa i dobroczynne hasła religijne. Zapewne, że nowe prądy nie zaraz się ujawniły i opanowały umysły; atoli pierwsze objawy nowych idei w walnej sprawie religijnej pojawiają się wśród katolików już z pod pióra Lamennaisa, a bardziej jeszcze na łonie romantyzmu; zaś wśród niewierzących nowy zwrot zaznacza się w pięciu tomach Beniamina Constanta, traktujących o Religii, ogłoszonych w ciągu lat 1824 – 1830. Wkrótce potem powstają stronnictwa, i można już wyraźnie rozróżnić kierunki religijne myśli ludzkiej w XIX-tym wieku.

Przede wszystkim w obozie niewiary nie tylko, że przeczenie z obiegu nie wychodzi, lecz pogłębia się i staje bezwzględny. Idei Boga ma odpowiadać nicłość; religia jest niedorzecznością; wyrazy Bóg i religia, zakwalifikowano do wyrzucenia ze słownictwa ludzkiego. Na miejsce zdetronizowanego Boga, postawił wiek ubiegły (XVIII) "Naturę"; teraz – wydoskoleni niedowiarkowie stawiają "Naukę". Nie są wszakże oni "legionem". Nawet z pomiędzy zapaleńców nauki, większość zastrzega obok nauki – przynajmniej w słowach – poczesne miejsce dla religii. Büchner i Moleschott niewielu znajdują zwolenników: dokoła Haeckla w Niemczech i Berthelota we Francji, stronnictwo skrajnych i nieprzejednanych z dniem każdym topnieje.

Większe jeszcze straty ponoszą deści. Uszanować i wielbić Boga osobowego i duchowego, a nie dopuszczać chrześcijańskiego Objawienia; zatrzymywać się na prawowierności spirytualistycznej, nie chcąc iść aż do ortodoksji katolickiej, – wydaje się dzisiaj przedawnieniem. Było to, co prawda, dość zrozumiałe na początku wieku; Cousin, dopóki nie został panteistą, chętnie głosił Boga Sokratesów i Cynceronów; Juliusz Simon usiłował przy tym

przestarzałym kulcie zatrzymać uciekających zwolenników; nic jednak nie pomogło, powoli wszyscy się rozproszyli, a jeśli są jeszcze dzisiaj, to zaledwo gdzieś spotkać ich można. Są to ostatnie resztki, jakoby wielkiej rzeki, wijącej się wężykowato cienką nitką strugi po piaszczystej płaszczyźnie, gdyż wody tej rzeki, zmieniawszy łóżysko, w innym popłynęły kierunku.

Prąd katolicki, pozostając wciąż w swej istocie niezmiennym, wezbrał i rozszerzył się. Wzbogaciły go dopływem nowe pojęcia, z którymi się zetknął, a które, jakoby drzemiąc, tkwiły w łonie jego prawd wiekuistych. Torując zaś sobie drogę poprzez stawiane mu tamy z większym naporem, dokładniej i prościej zaznaczył swój kierunek.

Pośród tych starych prądów wyłłobił sobie łóżysko prąd inny, całkiem nowy i w całym słowa tego znaczeniu – charakterystyczny. Prawie nieprzypuszczalny i nieprzewidywany przez naszych ojców, jest on już dzisiaj tak potężny, że zagarnia setki i tysiące umysłów; od katolicyzmu oderwał on wielu przemocą; przeciwnie – protestantyzm zasilił sobą jego fale, jakby naturalnym dopływem.

Jest to, mianowicie, idea niezależności religijnej od wszelkiego dogmatyzmu.

Pod pogląd ten podpada cały zbiór teoryj, różnych co do formy, lecz zbiegających się w ogólnej tendencji; a jest on zdolny za jednym jakoby zamachem wykoleić każdy umysł po starodawnemu wyszkolony i przeto nieprzygotowany przez odpowiednie badania na przyjęcie go odporne. Z drugiej strony jednak, wystarczy na razie być przesiąkniętym pewną ogólną atmosferą umysłową, aby pod wpływem zetknięcia się jej z owym poglądem, wyskoczyły niespodzianie osobliwe wnioski. Bo czy np. nie osobliwym wydałby się sceptycznemu wolterianinowi z przeszłego (XVIII-go) wieku – widok duszy współczesnej, również do gruntu sceptycznej, rozczulającej się jednak na samo wspomnienie religii, szczytającej się z głębokiej religijności i, po uprzednim zaprzeczeniu wszelkiej przyczyny pierwszej i Opatrzności, śpiewającej hymny na cześć Bóstwa? Albo znowu, jaka by to była łamigłówka dla prostej i konsekwentnej umysłowości starej daty, gdyby naraz usłyszano jakiegoś Renana, w następstwie szeregu błuźnierstw i niedwuznacznego przyznania się do ateizmu, winszującego sobie dużych zasług na korzyść religii?! Bezwątpienia, że aby dojść do tak zadziwiających wyników, trzeba było długą przebyć drogę; słowa i pojęcia musiały przejść przez szczególny przewrót.

Niemalą do tego przewrotu umysłowego przyczynił się Kant: po trosze przez swą "Religię w granicach poznania", a duąo więcej przez cały swój system. W rzeczy samej, czy królewiecki filozof nie chełpił się, że w świecie myśli dokonał podobnego przewrotu, jak w świecie gwiazd Kopernik? Jagielloński astronom, przeniósłszy środek sfer niebieskich z ziemi na słońce, przeobraził rozumienie ruchu międzyplanetarnego; podczas gdy Kant dokonał rewolucji w ruchu myślowym. Przed nim umieszczano zasady myślenia na zewnątrz. Przedmioty narzucały się rozumowi, działały nań, dawały mu się poznać przez odbicie się na nim, jak w zwierciadle, i następnie pociągały ku sobie pożądania i wolę. Po nim – wprawdzie pozostała jeszcze pomiędzy podmiotem poznającym, to jest człowiekiem, a światem zewnętrznym, pewna wymiana wrażeń: rzeczy dają jeszcze zmysłom jakieś nikłe obrazy, a zmysły chwytają z nich przemiany zjawiskowe (*fainómenon* – *fenomen*); lecz na tym koniec. Wszystko dzieje się w obliczu duszy, jakby na powierzchni; ani przedmioty nie okazują się umysłowi, ani też umysł nie przenika w ich istotę. "Noúmenon", rzecz sama w sobie (*das Ding an sich*) – nie może wnikać w głąb duszy. W jej głąbi, na odwrót, rodzą się tajemnicze wrażenia, odpowiednikiem których są jedynie napływające z zewnątrz zjawiska. Tym sposobem, pomimo pewnych stosunków wzajemnych, podmiot i przedmiot pozostają dla siebie głąboką tajemnicą. Przedmiot zamknięty jest sam w sobie, nieodgadniony, głuchy, niemy. Podmiot nie może wyjść poza siebie; znajduje w sobie mimowiedne a konieczne wytwory własnej czynności, formy dla tych wytworów, kategorie, do których by mógł sprowadzać swe sądy, – wreszcie wyższe, ogólniejsze pojęcia, według których ma porządkować swe myśli. Poznać samą zjawiskowość bytu, poznać go nie takim, jakim jest w rzeczywistości, lecz jakim go uczyni nasz umysł – oto ciasne, zaiste, granice wiedzy! Człowiek, co prawda, aby mógł żyć i działać, jako człowiek, musi postępować tak, jak gdyby wiedział znacznie więcej: musi przyjąć istnienie rzeczywiste pewnych rzeczy zewnętrznych i poznawać pewne ich przedmiotowe własności, musi twierdzić np. wolność woli, nieśmiertelność własnej duszy oraz istnienie Boga, którego Opatrzność, łącząc węzłem przyczynowości szczęście z cnotą, może urzeczywistnić najwyższe dobro. Otóż wszystkie te twierdzenia, niedopuszczalne lub choćby tylko wątpliwe metafizycznie, lecz wymagalne bezwarunkowo ze względów moralnych i życiowych, są według Kanta owocem uczucia, serca, wreszcie rozumu praktycznego. Rozum teoretyczny, spekulatywny – nie zna ich; są one raczej i tylko przedmiotem wiary, nigdy rozumu i wytwarzanej przez rozum nauki.

Ściśnijmy teraz tę teorię poznania, stanowiącą fundament doktryny kantowskiej, a jakkolwiekby myśl mistrza wydała się nam wątpliwą, czy też możliwą do przyjęcia z pewnymi ograniczeniami, – zostawiwszy tymczasem pytanie to na boku, odrzucimy łagodzące ją omówienia. Zatrzymajmy natomiast, jak to czyni tłum, nawet tłum myślicieli, czyste jedynie zasady, suche twierdzenia kategoryczne i zdeterminowaną ich dążność, a przekonamy się namacalnie, jaką drogą wiek XIX-ty, zapoznawszy religie pozytywne i w ogóle obowiązki człowieka względem Boga osobowego, ujrzał w religii przede wszystkim fakt psychiczny, uczucie lub pojęcie, jedną z najważniejszych potrzeb duszy, albo wreszcie najszlachetniejszy pomysł wyobraźni.

Jeżeli subiektywizm Kanta rychło przywarł do rozmaitych innych, faworyzowanych przez wiek XIX-ty teoryj, to przede wszystkim znalazł zastosowanie w teorii ewolucji. Jeszcze przed r. 1831, wprowadził i umocował pojęcie ewolucji w najwyższych sferach metafizycznych – Hegel; w r. 1839 sprowadził je Comte na grunt filozofii pozytywnej; Darwin w r. 1859 przystosował je do nauk przyrodniczych; a już od czasów Herberta Spencera zagarnęło królestwo ewolucji wszystkie dziedziny myśli i wiedzy. Doktryna Kanta zrodziła tedy naprzód – na polu religii – pojęcie "zjawisk religijnych"; następnie transcendentalizm metafizyczny i naukowy pozytywizm, położyły nad nimi napis: ewolucja. Połowiczny sceptycyzm filozofii krytycznej znajdował jeszcze niekiedy wśród wierzących – nieświadomych zwolenników, albo raczej – mówiących filozofii tej językiem – przeciwników. Stojący zrazu naprzeciw racjonalizmu niemieckiego, tradycjonalizm francuski zbliżył się w końcu do niego, przez wywrócenie podstaw pewności. W szkole Chateaubrianda rozumiano wprawdzie "uczucie religijne" inaczej, niż Schleiermacher, – mówiono tam wszakże nade wszystko o uczuciu, wyobraźni i poetyczności, wysławiano w tym duchu piękności religii, a w ten sposób przygotowywano grunt pod posiew religijnego bezdogmatyzmu.

Doszło w końcu do tego, i dojść musiało, że idee nieudolności rozumu do poznania istoty rzeczy, wiedzy samych tylko zjawisk, Wiary bez przedmiotowych pobudek do wierzenia, a w następstwie tego – zupełnego rozgraniczenia nauki od Wiary, dalej: ewolucji i przemiany nieustannej rzeczy i doktryn i, co za tym idzie, płonności religij pozytywnych a potrzeby jakiejś chimerycznej religii w ogóle, – że wszystkie te idee krążą już dzisiaj w powietrzu. Jakoby nasiona, wnikają one do umysłów jedna przez drugą, tworząc w nich najrozmaitsze skojarzenia i prowadząc do budowania różnorodnych systemów o religii i religiach.

I tak. Trzymając się nauki i kantowskiej teorii zjawisk, staniemy wobec religii na stanowisku pozytywisty. Otwórzmy następnie duszę religijnym tęsknotom, a będziemy uprawiali i rozwijali w sobie religię serca. Skoro zaś na ciekawe pytania, co do istoty czynnego w duszy naszej popędu religijnego, w imię zasady, że gdzie się kończy doświadczenie, tam jest kres wiedzy, i że religia z natury swej pozostać winna w sferze mistycznej, zrzekniemy się odpowiedzi, wówczas będziemy agnostykami. I przeciwnie: ustąpmy natarczywym pytaniom, wymyślmy jakąkolwiek hipotezę dla wytłumaczenia genezy naszych uczuć religijnych i uczynmy wysiłek celem odgadnięcia, jaki przedmiot odpowiada naszym wierzeniom, a staniemy się metafizykami religii; ponieważ zaś metafizyka, według kantowskiej teorii poznania, nie jest rzeczą samą w sobie lecz pojęciem rozumu, zatem jesteśmy idealistami, dla których sama podmiotowa idea jest rzeczywistością.

Tak więc, raz przyjąwszy zasady Kanta, mamy do wyboru wobec kwestii religijnej jedno z czterech, tylko co zarysowanych, stanowisk. Wielu wytwarza sobie na podstawie tych samych zasad pogląd oryginalny, osobisty, lecz są to tylko różne kombinacje owych czterech głównych poglądów.

* * *

Człowiek jest stworzeniem religijnym; "pozytywniej" rzecz biorąc, człowiek był aż do tej pory stworzeniem religijnym – oto zjawisko. Badać zmysł religijny w jego przejawach zewnętrznych, jego głęboko w duszę wrosnięte korzenie, prawa jego rozwoju, podstawy i widoki żywotności – oto obszerne pole badań dla nauki pozytywnej.

Najprzód – badań historycznych. Ponieważ uczucie religijne, pośrednio czy bezpośrednio, uzewnętrzniło się w nieprzeliczonym mnóstwie faktów, przeto pozostawiło ono swe ślady na każdym niemal kroku. Zbierając te fakty, oraz idąc w owe ślady, poszukiwać należy następstwa form religijnych wśród rodu ludzkiego. Służy ku temu lingwistyka, gdyż rozwój języka jest w ścisłym związku z rozwojem pojęć; przyczynia się do tego i folklorystyka, bo wierzenia i przesady współczesne zawierają w sobie pierwiastki i pozostałości lub całkowicie pochodzą z czasów zamierzchłych; niezbędne są w końcu badania pomników pisanych i artystycznych, owszem, one to dostarczają historii religijnej najwięcej i najlepszego materiału. W tym celu trzeba zakładać specjalne biblioteki dla gromadzenia w nich ksiąg świętych, pieśni i rytuałów; trzeba też tworzyć rozległe muzea, w których by przechowywać się mogły posągi i

posążki bałwanów, wyobrażenia symboliczne, naczynia święte, fetysze, talizmany, amulety itd.

Oparłszy się na takiej, nieskończenie rozmaitej masie nagromadzonych przez badania historyczne dokumentów i faktów, wyciąga z nich antropologia pozytywna właściwe wnioski; szuka następczych form, w jakich przejawiało się uczucie religijne i odróżnia je od pierwiastków religijnych stałych, niezmiennych; wykrywa ich rodowód i rozwój, wpływy i skutki, – podobnie jak bada objawy historyczne każdej innej władzy duchowej, moralnej czy umysłowej. W człowieku widzącym swój własny cień na piasku, swoje odbicie w wodzie, lub patrzącym na swego przyjaciela w marzeniu sennym, odnajduje antropologia ów pierwotny fakt dwoistości, który, być może – dał powód do wiary w duchy i pochop ku wzniesieniu się do pojęcia innego świata; zaś w filozofie, budującym systemat świata zagrobowego, dopatruje ona pierwotnej wiary człowieka dzikiego, tylko już rozwiniętej i wydoskonalonej. Zmysł religijny, podobnie jak wszystkie inne siły duchowe, zawisł w znacznej mierze od przyczyn fizjologicznych i w zaczątkach swych należy do psychologii doświadczalnej.

Na koniec, we wszystkich tych badaniach uczestniczyć powinna, w roli pośrednika, pozytywna nauka moralna. Mianowicie, po zbadaniu i dokonany rozbiórce zmysłu religijnego, pozostaje zastanowić się i wykazać, czy jest pożyteczny lub szkodliwy, czy więc należy dążyć ku doprowadzeniu go do zaniku, czy też zachowywać i podsycać, albo też poddać go pod działanie wpływów nowej kultury? Czy zmysł ten następnie pochodzi z prawidłowego rozwoju naszej duszy, czy też, przeciwnie, stanowi jej chorobę, z której należałoby ród ludzki wyleczyć? Albo może jest to choroba nieszkodliwa, owszem, pożyteczna, jako ochrona od innych, daleko cięższych niemocy, którą by nawet wypadało zaszczerpić w naturę ludzką, gdyby się tego okazała potrzeba? W końcu, czy zmysł religijny należy zachowywać sposobem prowizorycznym, tj. pozostawić go pokoleniom, które go odziedziczyły i z nim się zżyły, i zużytkowywać siłę jego do czasu, dla dawania przeciwwagi nieporządnym ruchom moralnym, – a tymczasem zwolna przygotowywać siły nowe, które by zmysł ten mogły zastąpić? Pozytywizm dopuszcza tu nieskończenie rozmaite rozwiązania. Spencer np., który, lubo jest pozytywistą najczystszej wody, nie zawsze i nie wszędzie jest pozytywny, przewiduje i zapowiada czasy, kiedy moralność i uczucie religijne osiągną takiego stopnia czystości i wydelikacenia, jaki my zaledwie przeczuwamy; tymczasowo zaś, niedoskonałe formy, w jakie przyoblekało się uczucie religijne, oddawały i

oddają pewne usługi moralności niższej i względnej ludzi pierwotnych, z której dotąd świat się jeszcze nie wyzwolił.

Nauka o religiach znajduje się w granicach pozytywizmu; chcąc atoli być człowiekiem religijnym, trzeba granice te przekroczyć. O ileśmy bowiem religijni, o tyle jesteśmy zupełnie czym innym od uczonego; nie nam jednakże nie stoi na przeszkodzie, abyśmy byli jednym i drugim jednocześnie, gdyż jakkolwiek religia i nauka są to rzeczy całkiem różne, wszakże nie stoją one do siebie w przeciwieństwie, lecz jedna ponad drugą się wznosi. Nauka napełnia i zadawała jedną tylko połowę duszy ludzkiej, na rzecz religii pozostaje połowa jej druga, lepsza i wyższa. Zrozumiał tę prawdę August Comte. Chciał on, poza żądzą wiedzy, zadowolić i żądzą wierzenia: zbłądził tylko w tym, że zastosował jeden i ten sam sposób traktowania rzeczy do dwu potrzeb duszy, należących do całkowicie odmiennego porządku; że przeniósł w dziedzinę wierzeń metody matematyczne. W chwili, kiedy filozofizm jego, ogołociwszy religię ze starych dogmatów i obrządków, dał mu swobodę ruchów, on znowu uwięził religię w ciasnych formułkach i ujawnił ją w drobiazgach swego rytuału. Pomijając już zarzut śmieszności, założona przez niego religia była prawdziwą herezją w całokształcie jego systemu: samo nawet wyrażenie: "religia pozytywna" – jest nedorzecznnością. Z natury swej bowiem tylko nauka jest pozytywną, religia zaś – idealną.

W rzeczy samej, zwolennicy bezwzględnego subiektywizmu, pojęli religię jako idealną. Niestety, religia jest dla nich tylko uczuciem, jest lotem duszy w niewiadome zaświaty; mniejsza o to, czy te dążenia duszy mają za przedmiot coś rzeczywiście i na pewno istniejącego, czy też tylko są wzniosłą i piękną ułudą, marzeniem. Jeżeli w rzeczywistości nic nie ma poza światem widzialnym, to przynajmniej wyższą rzeczywistością są nasze wierzenia, i ta siła, jaką nas one napełniają, i te drżenia i tęsknoty serca wobec przeczuwanego ideału.

Te z głębi duszy pochodzące wzruszenia, to właśnie – według subiektywistów – istota i rdzeń religii. Jest ona jedną z form czynności umysłowych, jest myślą, zajmującą się bytem nad bytami, jest sercem, o ile się ono temu bytowi oddaje.

Rozwój religijny ludzkości, to nie co innego, tylko postęp tej myśli i tego uczucia w duszy człowieczej. Ludzie pierwotni upatrywali bóstwo w

tajemniczych i niezwalczonych sił przyrody; pomieszali je z duchami przodków, żyjącymi – według ich wyobrażeń – i przebywającymi gdzieś na krańcach świata; albo też szukali bóstwa w istotach różnych od człowieka, a mimo to podobnych do niego. Nieco później, filozofowie bardzo zbliżyli się do prawdy, dochodząc do pojęcia o Bogu duchowym i jedynym. Jeszcze wyższą była nauka Chrystusa: w Bogu jedynym, pojętym jako przyczyna pierwsza i uwielbionym jako Pan Najwyższy wszechrzeczy, rozróżnił On niewypowiedziany przymiot dobroci; nazwał Go Ojcem, modlił się do Niego, nauczył uczniów swych miłowania Go i kochania się wzajemnego między sobą dla miłości wspólnego Ojca. Nauka ta stanowi w dziejach rozwoju idei religijnej fazę ze wszystkich najważniejszą, lubo nie jest to faza ostateczna. Po symbolach grubych, nastąpiły symbole szlachetne i wzniosłe, lecz następstwo ich i rozwój nie zna granic, podobnie, jak ich nie zna absolut.

Wyraz tej filozofii dał James Darmesteter, gdy w głośniejszego czasu książce o Prorokach izraelskich pisał: "Religia jest marzeniem, jakie ludzkość, pod wpływem bodźców zewnętrznych i wewnętrznych, snuje i przedzie z własnej jaźni; marzeniem o fantasmagoriach świata, dziwnych i nadzwyczajnych pojawach dziejowych i o tajemnicy przeznaczenia; marzeniem, pełnym przestachów i ekstaz, widzeń potwornych i wzniosłych, wspomnień zmysłowości i przeczuć nadludzkiej przyszłości; marzeniem przerywanym, wciąż zmieniającym się lub zmienianym przemocą, gdyż wizja jednej rasy, jednego narodu lub człowieka, narzuca się rasom sąsiednim, wstrząsa nimi i zwolna je opanowuje. Tak kroczy ludzkość, budząc się z marzenia jednego po to tylko, aby wpaść w inne, – szczęśliwa, jeśli to inne jest miłsze i doskonalszy ideał wskazuje".

Rozłączona z nauką i całkiem podmiotowa, oczywiście, musi być religia tylko idea, uczuciem, marzeniem. Wielu uchodzi i ma się za religijnych, gdy się takiemu marzeniu oddają, gdy lubują się w jego nieokreśloności i niepewności, podobnej do zmiennych fal, a radzi by wyrwać z duszy i precz odrzucić wszelkie pytania o przedmiocie swego marzenia. A jednak – niepodobieństwem jest nie słyszeć tych pytań, tak one uporczywie nalegają na rozum, i jak dokuczliwe owady nie dają mu pokoju. Nie ma też stąd wyjścia innego, tylko: albo puścić się na poszukiwania domysłów i przypuszczeń, aby żądaniom rozumu zadosyćuczynić, albo, odmawiając odpowiedzi, zadać gwałt rozumowi.

Inną jest metoda agnostyków. Wyraz ten pochodzi z Aten, gdzie św. Paweł spotkał ołtarz poświęcony Nieznajomemu Bogu (*agnostos*). Znacznie później, gdy już chrystianizm rozwinął całą pełnię życia, użył tego wyrażenia o Bogu św. Grzegorz Nazjanzeński, gdy śpiewał: "Ty sam, o Boże, stworzywszy wszystko, co my poznajemy, pozostajesz nieznanym – *agnostos*". Lecz filozofia XIX-go wieku z gruntu zmieniła stare pojęcie agnostycyzmu i stworzyła zeń systemat. Jak Kant przyznawał istnienie *noumenonu*, lecz twierdził niemożność poznania go, tak znowu Spencer wierzy, nie mogąc go określić, w byt absolutny, sam w sobie i sam przez się istniejący. Nie pojmując istoty substancji niematerialnej, ani nie zdając sobie sprawy, czy takie substancje są możliwe lub nie, miałby on sobie za skrupuł przeczyć ich istnienia. Dwa są według niego światy: poznawalny, tj. świat zjawisk i doświadczenia; oraz świat rzeczy niepoznawalnych, tj. nieskończoność i absolut. W dziedzinie poznawalnego istnieje zjawisko religijne, i to Spencer bada; w sferze niepoznawalnego jest przedmiot religii, i ten on uwielbia. Dla niego bowiem, agnostycyzm stanowi religię, która polega na uczczeniu krain niedostępnych, na poddaniu rozumu tajemniczej potędze, zawsze przeczuwanej, lecz nigdy niedającej się poznać – i na korzeniu się w progach niedostępnego i nieprzeniknionego sanktuarium.

Agnostycyzm liczy bardzo wielu, rozmaitych odcieni stronników. Wpływom jego uległ Littré, gdy pisał swój słynny frazes o oceanie, dla poznania którego "nie posiadamy ani łodzi ani żagla", którego niedostępną niezmierzoność przecież spostrzegamy. Przedstawicielem agnostycyzmu w Ameryce jest Ingersoll; do agnostyków zaliczyć można Wundta, jak również Renouviera, skoro odrzuca wszelkie metafizyczne badanie natury Boga. Czy jednak dobrze zrozumiemy Sabatiera, gdy i jego do tej samej szkoły zaliczymy? Zapewne, że on nie zamyka swej myśli w ciasnocie agnostycyzmu; umysł jego jest zbyt szeroko otwarty, aby mógł poprzestać na jednym wyłącznie kierunku, i zbyt indywidualny, aby nie poprzeinaczał wszystkiego, cokolwiek w siebie wchłania z zewnątrz. Książka jego, która ukazała się na widok publiczny pod sam koniec XIX-go wieku, przypomina wszystkie poglądy religijne, a żadnego z nich wiernie nie odtwarza. Mimo to jednak, autor zdaje się skłaniać właśnie ku teorii agnostycznej; jeżeli zaś wyraźnego w tym względzie wyznania wiary nie złożył, to z drugiej strony – przeciw pomówieniu o agnostycyzm wcale się nie broni. Sympatie jego są za Kantem, nie zaś za idealistami następnego pokolenia filozofów, a właśnie agnostycyzm jest zwrotem ku czystej formie kandyzmu. Krótko mówiąc, wszystką oryginalność dzieła Sabatiera, pt. *Zarys filozofii*

religii na podstawie psychologii i historii, dzieła, które narobiło w świecie naukowym sporo wrzawy, – stanowi wtłoczenie agnostycyzmu w formuły Wiary chrześcijańskiej i podanie tej ostatniej, w ten sposób zwątlonej i znicowanej, za czysty chrystianizm.

"Religia jest niczym, – powiada autor – jeżeli nie jest aktem życiowym i życiodawczym, mocą którego dusza dąży wszystkimi siłami do zbawienia, wiążąc się ze swoim celem ostatecznym. Tym aktem, jest modlitwa...". Otóż Chrystus Pan wynalazł doskonałą formę dla modlitwy i pobożności, i przez to wskazał nam drogę do zbawienia. Bóg, owa siła ukryta, która działa wewnątrz wszystkich rzeczy, objawił się duszy Jezusa; w Bogu znalazł On Ojca, sam poczuwając się do synostwa Bożego. Teraz każdy człowiek może czerpać korzyści z religijnego doświadczenia Chrystusa; każdy może doświadczyć w głębi duszy podobnego Objawienia i stać się przez nie, jak Chrystus, synem Boga.

To uczucie synowskie stanowi treść religii chrześcijańskiej. Owa treść, niezależnie od wszelkiej formy zewnętrznej chrystianizmu, od jakiegokolwiek Kościoła, obrządku i dogmatu, niezależnie od ksiąg, nawet od Ewangelii, od osobistych przekonań Apostołów, a nawet od myśli Chrystusowej, – treść ta miesza się i utożsamia z istotą religii w ogóle. I to jest przyczyną, że chrystianizm nie może zginąć w obecnym przesileniu; jest on wiekuisty, niezwalczony, ostateczny: jest on samą religią. "Nigdy, nie tylko chrystianizm nie był lepiej zrozumiany jak za dni naszych, lecz i cywilizacja, albo raczej – dusza ludzkości nie była głębiej chrześcijańską".

Można by na to odpowiedzieć w tych samych mniej więcej słowach, z pewnym tylko ich przestawieniem: "Nigdy nie dano chrystianizmowi określenia głębiej i wyłączniej wyciągniętego z duszy ludzkości i w duchu cywilizacji współczesnej".

Ażeby tak daleko odbiec od tradycyjnego do nowoczesnego określenia, trzeba było przebyć niemało drogi, której jedną połowę zrobił protestantyzm, a kantyzm drugą. Pierwszy przeniósł podwalinę Wiary, składającą się z ksiąg Pisma św. i Podania, a strzeżoną niewzruszenie przez Kościół, – w duszę wierzącego. Od dwóch lub trzech stuleci dostrzeżono w tej reformie pierwiastek, którego rozwój logiczny zdolny był zniszczyć chrystianizm i wszelką Wiarę w samych korzeniach. Rozwinął go z bezwzględą logiką Sabatier; a jeśli tym samym zerwał z Ewangelią, to przynajmniej jest on w doskonałej zgodzie z Kantem. Żadne objawienie nie przychodzi z zewnątrz, lecz od wnętrza i "polega

na stworzeniu, doskonaleniu i stopniowym rozjaśnianiu świadomości Boga w człowieku pojedynczym i w całej ludzkości". Do istotnych przymiotów wiedzy religijnej należy, aby była podmiotową, przez swą naturę i początek, celową w swym rozwoju, i wprawdzie nie wyjaśniającą niczego naukowo, lecz uspakajającą serce przez wiarę w jej mądre kierownictwo świata; wreszcie symboliczną, a mianowicie wyrażającą przez swe symbole, nie naturę Bożą, lecz sposób, w jaki podmiot czuje się poruszonym przez Boga.

Trzy te charaktery, zwłaszcza pierwszy i trzeci, zawierają w sobie agnostycyzm. Ujawnia się on od razu w stosunku do tej wielkiej postaci, która rządzi i panuje nad całym chrystianizmem, i która go sama jedna – według dotychczasowych przekonań chrześcijan – wyjaśnia: do postaci Chrystusa. "Nie wiem, skąd On przychodzi, i jakim sposobem wszedł na świat". W rzeczy samej, był On człowiekiem, jak my wszyscy; nie był bynajmniej tym samym co Bóg, lubo było w Nim coś boskiego. Dobrze, lecz cóż to jest boskość, a co Bóg? Otóż właśnie wobec tego pytania, od rozwiązania którego wszystko zawisło, zdradza się przede wszystkim agnostycyzm. Bóg istnieje, gdyż działa nieustannie; nie jest tożsamym ze światem, bo każdej chwili stwarza nowe byty; nie jest poza światem, lecz przeciwnie, wszechobecny jest w sposób najwewnętrzniejszy we wszystkich rzeczach, jest "Bytem powszechnym" i "Bogiem wewnętrznym"; jest źródłem, siłą nigdy niewidzialną a zawsze czynną, zarodkiem, mocą i energią, przez którą świat utrzymuje się i rozwija; jest duchowym, gdyż "człowiek wymaga przekonania, że jego umysł osobniczy nie zależy bezwzględnie od żadnej innej rzeczy, jeno od potęgi duchowej, do niego podobnej"; jest On więc mądrym i dobrym, i kieruje wszystkim ku życiu i postępowi dusz, jest w świecie nieskończonością, współistniejącą ze skończonością. W tym zaś współistnieniu leży tajemnica, bez której religia przestałaby być tym, czym być powinna i być musi, to jest "ową pierwszą tajemnicą stosunku w naszej świadomości pomiędzy żywiołem osobniczym a powszechnym, pomiędzy skończonością a nieskończonością, Bogiem i człowiekiem".

Właściwością agnostycyzmu jest odwoływanie się do tajemnicy, lecz do takiej, która, w przeciwieństwie do tajemnic chrześcijańskich, nie przynosi z sobą żadnej prawdy wyraźnej, żadnego ścisłego określenia. Zachowanie się takie agnostycyzmu jest bardzo roztropne, bo kto nie formułuje jasno żadnej tezy, ten nie może być o błąd przekonywany ani przekonany; chyba wyjąwszy, błąd, który tkwi w przekonaniu o niemożności określenia czegokolwiek. Niczego nie twierdząc, sceptyk bezwzględny w niczym nie może się mylić,

wyjawszy w onym podstawowym prawie rozumu, które bezwarunkowo domaga się jakiegokolwiek twierdzenia. Ale też za to jest to błąd nie byle jaki! Czyżby tedy agnostycyzm, stawiając zasadę niemożliwości choćby najmniejszej wiedzy o Bogu, nie był niczym więcej, jak tylko cząstkowym sceptycyzmem? – i czy przeto nie jest on winien jedyne, lecz szczególnie ważnego błędu?

Podobieństwo pomiędzy agnostycyzmem a sceptycyzmem zachodzi i w tym, że agnostycy również z wielką trudnością utrzymują się przy doskonałej, wobec twierdzeń, obojętności i niezależności, która przecież sceptyków obowiązuje. Niektórzy z nich nie chcą wiedzieć o istnieniu Boga tak samo, jak i o Jego naturze: lecz w takim razie na jakiej zasadzie mówią o religii? Większość agnostyków przyjmuje istnienie, a tylko natury Bożej poznać nie może. Wszakże w pewnych wypadkach trudno pogodzić niewiadomość o naturze z przyznaniem jej istnienia. Wierzyć w Boga, nie wiedząc, czy jest On lub nie jest różnym od świata, czyż nie jest prawie tym samym, co nie wiedzieć, zali Bóg jest rzeczywiście lub Go nie ma? Jakoż, jeśli się wierzy w Boga, trzeba o Nim mówić; nie dziwimy się też, gdy nawet najbardziej ścisłym i oględnym agnostykom wrywają się kompromitujące ich, jako takich, wyrażenia, których niepodobna nie wyjaśnić, tłumaczyć, i w następstwie twierdzić coś więcej, niż się zamierzało z góry. Jeśli "Bóg wewnętrzny", "Byt powszechny", Duch, którego rozum ludzki się domaga, – ma być złudzeniem naszego umysłu; albo jeżeli jest On, najszlachetniejszą wprawdzie częścią świata, energią, zapładniającą wszystko bytu, a więc i nas samych, lecz ostatecznie czymś z naszej istoty, – to co mogą oznaczać nasze uwielbienia, nasze modlitwy, nasza ufność zwłaszcza i te "nieśmiertelne nadzieje i tęsknoty", o których nam prawią agnostycy, nigdy ich racji nie podając? I na odwrót, jeżeli Bóg jest bytem, całkiem od wszystkich innych różnym, istotą mądrą i dobrą i, jak mawiali Patriarchowie, "Bogiem żywym i widzącym", – to czemu nie miałby być także Bogiem, przemawiającym i działającym? Kto, lub co mogłoby Mu przeszkodzić do wdania się w sprawy świata, dać poznać za pomocą pewnych znaków swoje istnienie i działalność, i nauczyć prawdy każdego człowieka z osobna, lub też cały ród ludzki od razu – przez wybranych ku temu przez siebie pośredników? Pojął to wzniosłe Stuart Mill, że wraz z uznaniem Boga osobowego, otwiera się na oścież droga wszelkim objawieniom Bożym. I otośmy się znaleźli na wielkim gościńcu nauki chrześcijańskiej.

Agnostyk, nie odrzucający hipotezy Boga osobowego, żyjącego i wolnego, – przynajmniej możliwości takich objawień żadną miarą nie uznać nie może. Jeżeli zaś historia opowiada o fakcie tego rodzaju objawienia, to

bez zbadania jej świadectw w tym względzie, nie wolno mu się przed nim ukrywać we mgłach sceptycyzmu.

Rzeczywiście, większość myślicieli w okresie pokantowskim nie oniemiała w agnostycyzmie. Owszem, postawili oni pewne zasady krytyczne. A więc przede wszystkim zasadę, że Bóg jest naukowo niepoznawalny; jeżeli przedstawiają teorię Jego natury, to jest to sprawą metafizyki: wszelka zaś metafizyka, wybiegając poza sfery doświadczalne, jest krainą domysłów; jeżeli odważą się powiedzieć, jak to należy rozumieć, dowiemy się, że idea Boga jest pojęciem czysto osobistym, idealnym, wolnym od przedmiotowości, – chyba tylko w bezkresnych granicach przypuszczeń, gdzie wolno marzyć, iż podmiotowej myśli naszej – być może – odpowiada rzeczywistość. Postawiwszy lub tylko przypuściwszy zasadnicze te zastrzeżenia, puszczają się już potem idealiści i metafizycy na fale dowolnego fantazjowania na temat zagadnienia religijnego.

Przedmiotem religii jest byt pierwszy i najwyższy; stosownie do tego, jak się ten byt pojmie, taką będzie hipoteza o naturze Boga i taką również hipoteza co do przedmiotu, natury i znaczenia religii. Otóż, wśród filozofów szkoły agnostycznej, panuje dążność ku odrzuceniu przypuszczenia Boga pozaświatowego, różnego od świata, bo jego Stwórcy, a natomiast przeważa idea wewnętrznej obecności Boga w rzeczach. Bóg jest w świecie, albo raczej jest światem, a świat jest Bogiem. Istnieje jeden tylko byt: jedność Fichtego, absolut Schellinga, idea Hegla, wola Schopenhauera i nieświadomy Hartmanna; wszyscy ci bowiem teoretycy, którzy mówią tak rozmaitymi językami, i których pojęcia w szczegółach sprzeczne są pomiędzy sobą, – zgadzają się prawie zupełnie co do zasadniczej idei monizmu. Wielkie wszystko, albo lepiej kosmos, jest jedyną substancją, jeżeli tylko substancja istnieje, a w razie przeciwnym, jedynym całokształtem zjawisk; jest on jedynym absolutem, jeżeli znowu absolut istnieje, a jeżeli nie, to jedynym systemem stosunków. Starożytny panteizm utożsamiał świat z Bogiem dość grubo i niezdarnie; udoskonił go nowożytny monizm, dla którego wszystkość rzeczy jest Bogiem tylko o tyle, o ile się te rzeczy rozważa z najdoskonalszej ich strony. Trzeba mianowicie brać z nich nie ustawiczne przemiany, lecz głąb ich niewzruszoną i stałą; nie byt zjawiskowy, lecz trwający; nie cząstkę tylko bytu, lecz jego wszystkość. Każdy byt cząstkowy, pojedynczy – jest przypadkowy, stworzony, zamknięty w ciasnych swych granicach, podczas gdy byt całkowity

jest konieczny, niestworzony i nieskończony. Nic bowiem być nie może poza bytem całkowitym; również i nieskończoność jest bytem, poza którym, oczywiście, może być tylko nicość, a zatem byt całkowity i nieskończony – to Bóg!

Czy określenie to nie da się zaprzeczyć? Czy byt nieskończony musi być pierwiej, aniżeli byt doskonały? A więc niedoskonały kosmos nie jest jeszcze Bogiem, lecz dopiero dąży do ubóstwienia. Jakoż, pojęcie rozwoju Boga w świecie przyjęło jedno ze stronnictw monistycznych, zwłaszcza szkoła Hegla, który – pozostawioną jeszcze przez Kanta, resztę różnicowej przepaści pomiędzy podmiotem a przedmiotem zasypał do szczętu, gdy zaprzeczył nawet różnicy pomiędzy tymi dwoma terminami. Świat zdał mu się być jedynym podmiotem, jedyną myślą, która się czyni przedmiotem, myśląc o sobie. Myśl ta istnieje, przeciwstawia się samej sobie, i w końcu do siebie powraca; w tej trzeciej przemianie przychodzi ona do świadomości swego bóstwa, gdyż Bogiem jest. Jest ona wszakże daleką od kresu swego rozwoju; jest wciąż jeszcze stającym się Bogiem, a doskonałość bezwzględna ukazuje się jej dopiero w pomroce nieokreślonej dali, jako cel najwyższy wiekuistej przyszłości. Heglowską tę teodyceę rozwijał i bronił we Francji Vacherot, w dziele pod tytułem: *Metafizyka i nauka*. Rozpowszechnił ją zwłaszcza Renan; "im bardziej – mówił on – nauka świat doskonali, tym więcej czyni go Bogiem: celem nauki jest rozwijać Boga (*d'organiser Dieu*)".

A zatem: czcić wszystkie te misteria, korzyć byt cząstkowy i krótkotrwały wobec bytu wiekuistego i pełnego, podporządkowywać pod wielką i jedyną moc każdy atom życia indywidualnego, rzucić iskierkę swego bytu w olbrzymie ognisko bytu nieskończonego, czyli służyć, przykładając się do postępu, obecnemu w świecie i świadomemu w ludzkości Bogu, – albo jeszcze: skojarzyć się z potężnym wysiłkiem kosmosu w pracy nad wyłonieniem się zeń doskonałego bytu boskiego, i z oddali wielbić i czcić ostateczny kres jego rozwoju – to wszystko znaczy być głęboko i prawdziwie religijnym!

Tak myśleli i tak mówili, w chwilach skupienia i namaszczenia religijnego, wielcy prowodyrowie ruchu filozoficznego. Takie samo wyznanie wiary, w chwilach napływu uczuć pobożnych, składali i wielcy niedowiarkowie, nie chcący mieć w teorii nic wspólnego z metafizyką. Dźwięcznym odgłosem wtórowała tej pobożnej metafizyce lira poezji, zwłaszcza lira Wiktora Hugo. I ostatecznie, w starczej zgrzybiałości wieku, kiedy mało kto wierzył w jakiś system jednolity, rzuciły w przestrzeń ziemską

błędne meteory idealizmu – pył mrzonek zawrotnych, który my w siebie wdychamy. Religia stała się dążnością ku dobru i pięknu, i lotem w nieokreślone zaświaty, dążnością, pozbawioną wszelkich rzeczowych twierdzeń dogmatyzmu, ogołoconą z wszelkich praktyk religijnych i form określonych, prostym ruchem myśli i serca do Boga, pojętego jako "kategoria ideału".

Teorie te jednak nie są bynajmniej, ani będą kiedykolwiek popularne. Ludzie wykształceni, spotykając się z nimi na każdym kroku, mogą je uważać za nadzwyczajnie rozpowszechnione. W rzeczywistości atoli znajdują one posłuch jedynie w środowisku, w którym sami się obracają, i w którym wir idei tworzy się i szaleje. Skoro tylko przeniesiemy się w inne sfery, skoro zejdziemy do tłumu, znajdziemy tam atmosferę o wiele zdrowszą, a przynajmniej, nie przesadzając sprawy, atmosferę całkiem odmienną. Tłum niełatwo wznosi się do pojęcia czci, oddawanej jakiejś abstrakcji; myśl jego nie obraca się wśród pojęć oderwanych, a tym bardziej jeszcze płonnych i pozbawionych wszelkiej rzeczywistości, i przeto nie jest w nich wyćwiczony; jego serce nie odczuwa najłżejszych bodaj drgnień ku kategorii ideału; lub ku wyśnionej przez filozofów w marzeniach na jawie – przyszłości. I zważyć by trzeba było, z rozpaczą o nawróceniu kiedykolwiek całych mas ludzkich do absolutu, gdyby on miał być prawdą... Dla mas tych na zawsze jedynie prawdziwą i przekonywającą będzie logika proroka Eliasza, wołającego na Karmelu do poddanych Achaba: "Pókiż będziecie chromać na dwie strony? Jeśli Pan jest Bogiem, idźcież za Nim; a jeśli Baal, idźcie za nim!" (III Księga Królewska XVIII, 21). I po co, dlaczego – pyta tłum – chromać pomiędzy starą religią a nauką nowożytną? Jeśli jest zawsze Pan i Stwórca, trzymajmy się Go, jak niegdyś; jeśli jednak nie ma nic ponad światem, rzućmy Wiarę w niepamięć, aż do imienia Bożego!

Takie rozumowanie tłumu nie świadczy bynajmniej o tej logice grubej i ciężkiej, idącej pewną nogą wprawdzie, lecz niezdolnej uchwycić odcieni i subtelności prawdy, i dlatego z pogardą odnoszącej się do ludzi wyższych umysłem i w subtelnościach prawdy wietrzącej herezję i konszachty z błędem. Nie, tutaj daje tłum tylko dowód naturalnej prostoty.

Wielu myślicieli zrozumiało to już dzisiaj, inni nie będą mogli nie zrozumieć tego jutro; bo po stronie tłumu jest prawda, a reakcja przeciw religii bez Boga osobowego jest nie tylko popularną, lecz i naukową i filozoficzną. W r. 1874 nawoływał Edward Hartmann do "monoteizmu nieosobowego, którego bóstwo tkwi w świecie, w jego podmiotowych przejawach, nie poza nim, lecz w nim samym". Taki był wniosek, wypływający z jego "Religii przyszłości".

Odpowiedział mu w r. 1887 Jan Maria Guyau, w dziele pod tytułem *Bezreligijność przyszłości*. A lubo autor przyjmuje pewne rozróżnienia, do których go tytuł książki nie upoważniał, bądź co bądź jednak radykalny ten nagłówek wypowiada jasno i otwarcie myśl tych umysłów logicznych, które znużyły się i zniecierpliwiły komedią ateizmu, przemawiającego w języku teologów.

W rzeczy samej: jeśli święte świętych jest puste, po cóż tam leżeć w prochu? Jeśli bogowie stamtąd odeszli, to po co upierać się przy szukaniu ich tam? Jeśli nauka wyjaśnia wszystko, albo jeżeli "hipoteza Boga" ostatecznie niczego nie tłumaczy, to w jakim celu trzymać się formuł zużytych i słów, z wszelkiego znaczenia wypróżnionych? Jeżeli, odrzuciwszy na bok wszelkie omówienia i osłony, istnieją tylko ja, ludzie do mnie podobni i brutalna materia, tedy moją religią będzie wielbić: albo siebie samego, albo też fikcję mego rozumu; zaś jedno i drugie jest wierutnym głupstwem. Mówią nam o oddawaniu czci uczuciu religijnemu dla niego samego; wszakże uczucie to jest niczym, jeżeli nie zmierza do jakiegoś przedmiotu rzeczywistego. Uczucie synowskie np. jest czyste i szlachetne; a jednak, przypuściwszy świat, na którym by każdy człowiek istniał sam przez siebie, wówczas skasowanie rodziców pociągnęłoby za sobą zniesienie uczucia synowskiego. Podobnie dźać się musi i z uczuciem religijnym: jeżeli tylko odpowiada ono przedmiotowemu porządkowi rzeczy, wtedy przewyższa wszystkie inne uczucia swą podniosłością i należy mu serce otworzyć i nim je napełnić; jeżeli zaś nie dąży do niczego, z tej prostej przyczyny, że nie ma do czego dążyć, wówczas staje się jednym z ostatniego rzędu bzdurstw i fraszek.

Oto dlaczego, zrodzony w XIX-tym wieku i będący jego znamioną własnością pogląd religijny, który starannie pielęgnuje religię w sercu człowieka, lecz religię bez Boga, jako przedmiotowego celu, – skazany jest, według wszelkiego prawdopodobieństwa w niedalekiej przyszłości, na zagładę. Marzenie mistyczne, w którym człowiek z bojaźliwym szacunkiem klęka przed własnym cieniem, trwać długo w żaden sposób nie może. Myśl ludzka, odzyskawszy jasne i proste widzenie rzeczy, ocknie się z tego marzenia albo całkiem bezbożną, albo religijną jak niegdyś.

* * *

Powinna się obudzić religijna: zapowiada to najnowszy kierunek, będący zwrotem ku kościelnemu chrystianizmowi, a wymaga tego zdrowy rozum.

Do tego jednak nie wystarcza neochryścianizm. Wytworny ten eklektyzm, biorący z nauki Chrystusowej moralność, a lekceważący dogmat, nastrocza zbyt wiele niewyraźnych dwuznaczności i nie stawia religii na mocnych podwalinach.

Z drugiej strony – filozofia religijna nie może się wyrzec stuletniego dorobku i po prostu nawrócić do punktu, na którym stanęła w XVIII-tym wieku. Przynosi to zaszczyt naszej epoce, że oceniła, zbadała i opisała gruntownie i drobiazgowo, jak tego dotąd nie uczyniono, uczucie religijne. Fałsz jej i błąd leżał w tym, że, wyrwawszy roślinę, póki jej łodyga była jeszcze zielona i kwiat świeży, dokonała jej rozbioru i potem wierzyła, że ta wyrwana roślina może się obyć bez ziemi. Trzeba tedy przyjąć z szacunkiem wykonaną pracę, lecz kwiat na powrót w ziemi posadzić.

Posadzić go w ziemi, to znaczy złączyć i powiązać na nowo uczucie religijne z jego przedmiotem. Uczynić to można jeszcze bez odrzucania zdobyczy całowiekowych badań filozoficznych. Krytyka źródeł poznania, o którą Kant śmiało się pokusił – zbyt śmiało nawet, gdyż zamiary jego uniosły go daleko poza możliwe granice; – następnie dokonana przez jego następców i przeciwników krytyka systemu Kanta; – wszystkie te fale mniemań, bijące wciąż w te same pojęcia, przyczyniły się znakomicie do wyjaśnienia filozofii ludzkiego rozumu (noetyka). Dzięki tym usiłowaniom i pracom, coraz lepiej rozumiemy mechanizm, pole działania i granice poznawcze rozumu; dzięki tym badaniom, nikt dziś nie uchyla się przed stwierdzeniem podmiotowych jego właściwości. Nie możemy wyjść sami z siebie i przeniknąć przedmiotu; w tym znaczeniu, dosiegamy go nie w nim samym, lecz chwytamy w naszych własnych czynnościach umysłowych. Ponieważ poznajemy wszystko przez pośrednictwo naszych władz, z których każda obejmuje tylko postacie rzeczy, przeto wiedza nasza nigdy nie jest pełną i doskonałą, lecz zawsze niedokończoną i ułamkową, ograniczoną przez nasze wewnętrzne narzędzia poznawcze.

Bądź co bądź jednak – uznawać tę stronę podmiotową naszego poznania, to nie znaczy podważać jego powagę i doniosłość przedmiotową. Co innego bowiem jest poznawanie przez pośrednictwo czynności podmiotowej, a co innego poznawanie, które się na tej czynności kończy i w niej zamyka; i co innego znowu jest dosięgnąć przedmiot niedoskonale, jedną częśćką jego po drugiej, stosownie do siły poznającego podmiotu, a co innego nie dosięgnąć go wcale, albo też go zmienić, przeinaczyć, przypisując mu własności, które by

były naszym własnym wytworem. Otóż, pomiędzy te tak różne pojęcia, wprowadza słynna zasada nieudolności rozumu do poznania rzeczy samej w sobie złośliwe zamieszanie. Trzeba ją tedy stanowczo porzucić, a natomiast położyć w fundamentach filozofii – a zwłaszcza filozofii religii – zasadę przeciwną, że mianowicie rozum nasz zdolny jest w szerokiej bardzo mierze poznawać własności istotne i prawdziwą naturę rzeczy.

Zdrowy rozsądek narzuca nam to twierdzenie w sposób niezwalczony; tysiąc dowodów ubocznych uzasadnia je i ugruntowuje; stwierdza je sprawdzenie i porównawcze zestawienie naszych wiadomości: tkwi ono bowiem w nich wszystkich. Nie da się ono wprawdzie dowieść wprost i bezpośrednio, gdyż każdemu sądowi, któryby się na dowód jego orzekło, towarzyszyłoby twierdzenie, które właśnie ma być dowiedzione. Ale to nie jest bynajmniej słabością naszej realistycznej tezy: dowodzić się ona wprost nie daje dlatego jedynie, że tak chce naturalny porządek rzeczy, oraz metafizyczna niemożliwość innego postępowania umysłowego.

W każdym dowodzeniu, gdybyśmy je zechcieli sprawdzać aż do ostatnich granic, dojdziemy w końcu do dwóch co najmniej prawd, niepoddających się już żadnemu dowodzeniu dalszemu. Łańcuch zdań dowodzących jedno drugie, bez pierwszej jakiejś prawdy podstawowej, jest taką samą niedorzecznością, jak łańcuch bytów, będących jeden drugiego przyczyną, bez bytu pierwszego, mającego już w sobie samym przyczynę swego istnienia. Twierdzenie przedmiotowości poznania przypuszcza, jako bezpośrednio poznana, doniosłość przedmiotową pewnych faktów i zasad pierwszych. Jest to konieczność nieunikniona, bezwzględna. Z gruntu byłby niemożliwy wszelki realizm, gdyby nie przyjąć bez dowodzeń wiedzy wprostnej i oczywistej tych kilku faktów i zasad, czyli, gdyby nie połączyć bezpośrednio poznającego podmiotu z poznawanym przedmiotem. Dla przejścia od jednego do drugiego szukał Kant mostu; ktokolwiek daje się wraz z nim zamknąć na wysepce subiektywizmu, skazuje się również na szukanie takiego mostu. Złudzeniem jest wszakże chcieć jakiegoś sztucznego pośrednika tam, gdzie istnieje pośrednik naturalny i konieczny. Przedział pomiędzy podmiotem a przedmiotem nie jest znowu tak wielki; kto jednak chce mieć zawsze obie nogi na jednym i tym samym brzegu, ten nigdy tego przedziału nie przekroczy; trzeba śmiało, bez niewytłumaczonej obawy zawrotu głowy, sięgać nogą poprzez strumień i jednym krokiem go przebywać. Taką właśnie wyjątkową czynnością jest sam podmiotowy i przedmiotowy jednocześnie akt poznawczy (zakwestionowany przez Kanta), jakby upodobnienie podmiotu z przedmiotem, i wyrażenie się żywotne

przedmiotu przed podmiot. Na pierwsze tedy i bezpośrednio poznawane prawdy daje umysł swą zgodę wprawdzie bez dowodu, wszakże nie bez powodu dostatecznego; mocą nie ślepej wiary, lecz jasnego, oczywistego widzenia; przyjmuje on motyw oczywistości nie w braku czegoś lepszego, lecz że nie masz możliwości motywu innego i nad oczywistość doskonalszego. Ostatecznie każde dowodzenie zmierza z wysiłkiem do tego, aby nam dało oczywistość rzeczy dowodzonej; i owóż tę samą oczywistość prawdy, ową ostateczną rację naszego trudu w każdym innym dowodzeniu, znajdujemy jaśniejącą samą w sobie w pierwszych faktach i pierwszych zasadach. Jeżeli ulegamy jej sile, nawet wówczas, gdy chodzi o dalekie wnioski naukowe, toż stokroć chyba rozumniejszą jest rzeczą ulegać jej, gdy idzie o prawdy pierwsze, które ona pełnym swym blaskiem oświeca.

Umysł nowoczesny chwiał się nade wszystko co do punktu wyjścia poznania. Dość jest jednak pierwszy krok uczynić, a już nie ma żadnych przeszkód na drodze do realizmu. Fakty i prawdy przedmiotowe, ściśle się z sobą wiążąc, jedno z drugich wypływają; i wnet, przyznać to musimy, że jeśli o niczym wszystkiego wiedzieć nie możemy, to przynajmniej w bardzo szerokim zakresie naturę rzeczy poznajemy.

Poznanie choć cząstki tych rzeczy, już obficie wystarcza do wzniesienia się ku Bogu. Prawda, że w tym celu trzeba przyjąć zasadę przyczynowości, ale też nie ma pewniejszej nad tę drabiny. Czyż filozofia współczesna nie używała tej zasady, aż do jej nadużycia, gdy się przechylała ku determinizmowi? Czemu więc, zbadawszy ją krytycznie, odrzuciła ona tę zasadę, odmawiając jej – oczywistej i przedmiotowej prawdy? Dlaczego nie oparła niezachwianych wniosków metafizycznych na zasadzie, którą posługiwano się w naukach przyrodniczych i historycznych, i którą się co dnia wyzyskuje w prawoznawstwie i ekonomii politycznej, ku budowaniu za jej pomocą bez żadnego skrupułu najpoważniejszych następstw dla życia jednostek i ludów? – Odrzucić te przykłady, przyznając zasadzie przyczynowości doniosłość wyłącznie w sferze doświadczalnej, wątpiąc zaś o jej wartości i sile metafizycznej, byłoby odpowiedzią gołosłowną. Przytoczone bowiem tylko co zastosowania tej zasady rozciągają się aż do rzeczy samych w sobie; przedstawione zaś nam rozróżnienie nie może mieć znaczenia, ile że tu chodzi o zasadę czysto rozumową, transcendentálną, samo przyjęcie której w sferze doświadczalnej już jest uznaniem w niej i przez nią – transcendentálnego porządku.

Zasada przyczynowości prowadzi do bytu pierwszego i koniecznego. Już zaś idea bytu koniecznego nie da się w żaden sposób pogodzić z naturą i własnościami każdej świata części, wziętej z osobna, a zatem i z naturą i własnościami całego świata. Pierwszy byt przeto nie miesza się bynajmniej z bytami pochodnymi, jak chcieliby panteiści czy moniści, lecz przeciwnie, z gruntu i całkowicie jest od nich różny; jest przyczyną wszystkich, trzymającą je w jak najbardziej bezwzględnej zależności od samej siebie; jest przyczyną jednocześnie najbardziej oddaloną i najbardziej bezpośrednią, bo to przyczyna, od której zawisł wszelki byt inny, począwszy od powodu jego istnienia, i której wpływ rozciąga się w następstwie od najwyższych szczytów bytu pochodnego aż do najniższych jego stopni i ostatnich granic, i przenika aż do najgłębszych wszechrzeczy tajników; jest na koniec samą doskonałością i samą rzeczywistością, bez żadnej domieszki możebności lub zdolności rozwojowej, gdyż byt, któryby był zdolny do przyjmowania i nabywania czegokolwiek, już tym samym nie byłby przyczyną absolutnie pierwszą i niezależną; jedno tylko wyrażenie określa go dobrze: *Ten, który jest* (Księga Wyjścia, III, 14).

Imię to wszakże, w którym jest cała pełń słowa byt, jest dla nas niepojęte. Nie ukrywa tego filozofia katolicka; owszem, głosi to sama, i nawet dla walki z agnostycyzmem, wyznania tego, jednego z najstarożytniejszych i najuroczystszych, się nie wyprze. W życiu obecnym Bóg jest dla nas nie niepoznawalny, lecz niewidzialny; istnienie Jego, a w części i naturę – objawia nam rozumowanie; do pojęcia Go i mówienia o Nim pomagają nam i upoważniają nas podobieństwa ze świata stworzonego czerpane, bo świat ten, lubo niedoskonałym, jest jednak obrazem Stwórcy. Dla wyrażenia myśli naszych o Bogu używamy nadto symbolów. Z tą jeno różnicą od agnostyków, że według tych ostatnich wiedza nasza o Bogu na symbolu się kończy, albo co najwyżej widzi w nim ona wzruszenia duszy, lecz w żadnym razie nie poznaje przez symbol jakkolwiek bądź natury Bożej; podczas gdy według katolika, wiedza ta przekracza i prześciga symbol i odgaduje w nim przedmiot symbolizowany. Jeżeli, mówiąc o Bogu, gromadzimy zewsząd porównania i obrazy, i jeżeli Pismo św. mnoży wspaniałe i świetne antropomorfizmy, to tylko dla wyrażenia czegoś o Bogu; traktując zaś symbole jako takie, usiłujemy przeniknąć ich treść istotną i odkryć w nich odblask Boga.

Co więcej, katolik wahałby się powiedzieć, że nasze poznanie Boga jest wyłącznie symboliczne, tj. za pomocą symbolów jedynie zdobywane. Obok bowiem wyrażen metaforycznych, czyli symbolicznych w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak: "ogień, skała, wódz Izraela" itp., – stosujemy do Boga i

wyrażenia całkiem oderwane: nazywamy Go "mądrym, sprawiedliwym, świętym, dobrym, żywym". Zapewne, iż żadne słowo mowy ludzkiej nie odpowiada dokładnie istocie Boga; lecz niedokładność bywa tu dwojakiego rodzaju. Jeżeli mianowicie pojęcie ognia, czy płomienia, stosując je do Boga, trzeba w samej jego istocie przeinaczyć przez wyzwolenie go z pod właściwości materialnych, – to ideę dobroci wystarczy tylko oczyścić z pewnych domieszek, właściwych dobroci stworzonej; oddzielić zaś od niej żuźle niedoskonałości, nie znaczy bynajmniej ująć jej cośkolwiek, lecz owszem, jest to dać jej rozblysnąć własnym, nieskażonym blaskiem. W ten sposób, oczyszczone doskonałości stworzone, z którymi materia nie ma nic wspólnego, dają nam o naturze Boga pojęcie pozytywne i zupełnie prawdziwe.

Przypisywać przyczynie pierwszej wszystko, o czym wiemy, że bytuje, lecz w stopniu nieskończonym, oraz odsuwać od niej wszelki brak i wszelki niebyt (3) – oto jest całe postępowanie umysłu, wznoszącego się do Boga. "Poznajemy Go – powtarza za autorem *Imion Bożych* (4) św. Tomasz z Akwinu – jako przyczynę, drogą wywyższania i drogą usuwania". A chociaż metoda ta nie daje nam poznać wszystkiej Jego doskonałości, to przecież nie pozostawia nas całkowicie względem niej nieświadomymi; nie dając nam pojęcia pełnego o stosunku Boga do człowieka, gdyż wyrażenia ludzkie, jak: ojciec, pan, pracownik – nigdy nie oddadzą nieskończonej doskonałości i potęgi tego stosunku, pozwala nam jednak odkryć bodaj względnie stanowisko Boga w stosunku do nas i całego świata, i odwrotnie (5).

Istnienie Boga, Jego doskonałości i stosunek do nas – są to wreszcie prawdy, których uznania praktycznego wymaga konieczność życiowa, abyśmy, mianowicie, mogli żyć porządnie i rządnie. A tak rodzi się religia w ogólności, i to religia prawdziwa. Poddanie wszelkiego bytu Stwórcy wszechrzeczy, składanie dziękczynienia powszechnemu Dobroczyńcy, błaganie Sprawcy i Stróża stosunków rzeczy o przebaczenie, żeśmy błędami naszymi wprowadzili do tych stosunków zamieszanie, – oddawanie się z ufnością Panu i Ojcu wszystkiego i wszystkich – to tylko żywy i czynny wyraz prawdy oderwanej, teoretycznej. Taką też jest w swej istocie religia. Jeżeli się ją ugruntuje na naturze i porządku poznanym samym tylko rozumem, będziemy mieli do czynienia z religią naturalną. Teorią i dogmatem takiej religii będzie poznanie Boga i naszych do Niego stosunków; zaś część jej praktyczną i kult – stanowić będą akty wewnętrzne i zewnętrzne, wybrane i określone dowolnie, byle wyrażały dobrze owe stosunki. Powiąże się ona następnie ściśle węzłami wewnętrznymi z dziedziną moralną, nie mieszając się z tą ostatnią bynajmniej.

Właściwym zadaniem religii jest dać moralności niewzruszone i jedynie możliwe podwaliny, przez skierowanie życia do Boga, jako do celu ostatecznego; określenie obowiązków względem Boga jest najważniejszą częścią składową moralności. Moralność wprowadzie rozciąga się dalej, niż religia, gdyż obejmuje nadto obowiązki względem stworzeń, atoli może je nakazywać tylko w imieniu Boga, a więc, bez oparcia się o religię, wszystkie jej nakazy byłyby płonne, bezpodstawne i daremne. Religia, mianowicie religia praktyczna, czyli religijność jest tylko jedną częścią moralności, wszakże jest to część tej wagi, co głowa lub serce w organizmie, z której cała moralność czerpie swą żywotność.

Religia i moralność naturalna będzie zarazem konieczną i wystarczającą, w przypuszczeniu, że Bóg nie objawił pozytywnie swej woli, że nie określił bezpośrednio i osobiście sposobu, w jaki chce być czczony, że nie wezwał człowieka do wejścia z sobą w nowe, ściślejsze i bliższe stosunki. Syn winien świadczyć ojcu poszanowanie, uległość i uczucie. Na tym ograniczą się obowiązki syna, jeżeli ojciec nie wyraża jakiejś woli szczególnej, jeżeli nie daje ze swej strony jakichś wyjątkowych dowodów miłości. Jeżeli jednak ojciec przemawia i żąda pewnego określonego rodzaju usług, takiej a nie innej formy czci i takiego a nie innego dowodu uczucia, – powinien go syn bez zwłoki usłuchać, spełniając obowiązki względem ojca w taki sposób, w jaki on tego sobie życzy. Podobnie dzieje się, czy dzieć się powinno, pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Religia naturalna wystarcza, i może ją człowiek stroić w formy i obrządki dowolnie, według swej skali umysłowej – aż do dnia, w którym Bóg się odezwie i przepisze sposób, w jaki chce być wielbiony. Od Boga zależy objawić siebie i swą wolę, lub nie; jeżeli się to Bogu podoba, może ludzi nauczyć nowych prawd o swej naturze, poznanej przez nich niedokładnie rozumem; może im udzielić ze swych skarbów nieprzebranych – nadobfitych bogactw, do których naturalny porządek rzeczy nie dawał im żadnego prawa. I jeśli Bóg to uczyni, winien to człowiek z głęboką i pokorną wdzięcznością przyjąć i rozkazy Jego wykonać.

Przeciw możliwości podobnego objawienia Bożego, podnosiło niedowiarstwo liczne zarzuty, które wszakże, przy bliższym zastanowieniu, nie wytrzymują krytyki. Bóg osobowy i żywy może oznajmić człowiekowi swą myśl i swe rozkazy; może doń przemawiać, bądź przez bezpośrednie tchnienie swej Boskiej myśli w umysł jego, bądź używając żywiołów, jak np. uzdolnionego do wydawania dźwięków powietrza, lub rzeczy widzialnych,

układając z nich odpowiednie, zrozumiałe dla zmysłowej natury człowieka kształty. Nic nie stoi Bogu na przeszkodzie, aby, dla nadania wiarygodności swym słowom, lub powagi swym posłannikom, powołanym do oznajmiania słów tych tłumom, – czynić mógł rzeczy takie, w których, jako przewyższających moc wszelkiego stworzenia, łącno i bez obawy błędu można by poznać Jego obecność i działanie. Trzeba by wprzód wyrzec się logiki, aby odmówić można było tej mocy Bogu, temu Bogu, który jest Sprawcą wszelkiej mowy, wszelkiej powagi i wszelkiego obcowania między sobą; równałoby się to postawieniu Boga w gorszych warunkach i niższym położeniu, aniżeli Bóg postawił swoje stworzenia! A zatem, jeżeli oczywistą okazuje się rzeczą możebność religii objawionej, to pozostaje już tylko zastanowić się nad kwestią faktu. Czy był istotnie fakt takiego objawienia? A jeżeli jakaś religia podaje się za objawioną od Boga, czy ma na to za sobą dowody? Jeżeli zaś kilka religij ma w tym względzie uroszczenia, to czy chociaż jedna z nich posiada Boskie znamiona, których inne religie byłyby pozbawione? – czy może odeprzeć dowodzenia swych współzawodniczek, i czy na koniec, może się wykazać, iż jest wyłącznie prawdziwą?

Chcąc w niewielu słowach przypomnieć cały ów pochod logiczny myśli ludzkiej w poszukiwaniu religii prawdziwej, i oznaczyć główne etapy, na których myśl ta spoczywa, – albo, jakby powiedział teolog: ażeby dać zarys rozumowych i rozumowanych przesłanek Wiary chrześcijańskiej, – wystarczy mieć przed oczyma kilka rozdziałów i kanonów dogmatycznych Koncylium Watykańskiego. Nic, zaiste, równie świętego i wielkiego, jak te uroczyste twierdzenia, zawarte w konstytucji *Dei Filius*; nic bardziej nowoczesnego zarazem, ani wybiegającego naprzód w zajmujących nas w tej chwili zagadnieniach. Daleka potomność, która będzie widziała za ledwie dziejowe wierzchołki czasów obecnych, ujrzy z jednej strony pojęcie religijne, zrodzone z krytycyzmu, a z drugiej, biegunowo przeciwległej, oświadczenie soboru. Wierzący katolik widzi w tym wykładzie doktrynalnym regułę dogmatyczną. Obcy Kościołowi myśliciel powinien go przynajmniej odczytać i zbadać, jako autentyczny wyraz nauki katolickiej, przeciwstawiającej się nauce nowoczesnej.

Wyszędłszy z pierwszego poznania, jakie nasz rozum ma o świecie, i oświecając następnie pochod tego rozumu, wyznacza koncylium punkty wytyczne na drodze prowadzącej do Kościoła. Roztrząsanie drobiazgowych szczegółów należy do teologów; można wątpić niekiedy, czy to lub inne z ich tłumaczeń należy bezwarunkowo do nauki katolickiej; wszakże co do głównych

punktów, od których cały dalszy kierunek zawisł, to Ojcowie watykańscy oświecili je w całej pełni, nie pozostawiając cieni, mogących wywołać różne opinie. Otóż, wymyślcie teraz niezliczoną choćby moc systematów filozoficznych o religii; pomiędzy wytkniętymi przez zgromadzenie watykańskie punktami, poszukajcie następnie dróg i ścieżek nowych, którymi by mogły iść wasze poglądy, – a przynajmniej, aby mieć jakie takie wyobrażenie o Kościele, przejdźcie przez wszystkie punkty wydatne i znamienne: otóż, jeżeli wasze teorie nie spotykają się ze wszystkimi głównymi punktami, a tym bardziej nie wpadają we wszystkie drogi i drożynki, punkty te łączące, – to tym samym znajdują się one poza nauką katolicką; jeżeli zaś spotykają wszystkie, wówczas nie błakacie się po manowcach błędu.

Oto są te główne, uroczyście ogłoszone punkty, któreśmy zgrupowali w ten sposób, aby się okazała wszystka ich warowność, siła i spoistość:

"Kościół święty, matka nasza, utrzymuje i naucza, że Bóg, początek i koniec wszystkich rzeczy, może być przyrodzonym światłem rozumu ludzkiego, za pomocą rzeczy stworzonych, z pewnością poznany. Albowiem, od stworzenia świata, niewidzialne doskonałości Jego widome są dla rozumu ludzkiego w rzeczach, które On uczynił. Jeżeliby ktokolwiek powiedział, że Bóg jedyny i prawdziwy, Stwórca i Pan nasz, nie może być na pewno poznany światłem przyrodzonym rozumu ludzkiego: niech będzie wyklęty".

"Święty Kościół katolicki, apostołski, rzymski – wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żywy, Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmogący, wieczny, niezmierny, niepojęty, nieskończony w mądrości, woli i wszystkich doskonałościach. Jako istność duchowa i jedyna, bezwzględnie niezłożona i niezmienna, musi być Bóg uznany, jako różny od świata w rzeczywistości i przez swą istotę, szczęśliwy sam w sobie i sam przez siebie, niewypowiedzianie wzniesiony ponad wszystko co jest, i poza tym wszystkim mocen pojmować siebie samego. Jeżeliby ktokolwiek przeczył jedynie prawdziwego Boga, Stwórcy i Pana rzeczy widomych i niewidomych; albo nie lękał się twierdzić, jakoby nic nie było poza materią; albo utrzymywał, że istota Boga i wszystkich rzeczy jest jednym i tym samym; albo powiedział, iż rzeczy skończone, bądź cielesne, bądź duchowe, lub choćby tylko duchowe – są wypływem istoty Boskiej; albo nauczał, że istota Boska staje się wszystkim przez przejawianie się we wszystkim lub rozwój samej siebie; albo twierdził na koniec, że Bóg jest bytem powszechnym i nieokreślonym, który, dążąc do określenia się, stanowi całość wszechrzeczy, na rodzaje, gatunki i osobowości podzieloną – niech będzie wyklęty".

"Światłem przyrodzonym rozumu, może być Bóg poznany z pewnością. Niemniej jednak podobało się Jego mądrości i dobroci objawić samego siebie oraz odwieczne woli swej postanowienia inną jeszcze drogą, a to drogą nadprzyrodzoną, według tego, co mówi Apostoł: «Rozmaicie i wielą sposobów mówiący dawno Bóg ojcom przez proroki, na ostatek tych dni mówił do nas przez Syna» (Do Żydów, I, 1-2). I podobało się Bogu dołączyć do pomocy wewnętrznych Ducha Świętego – dowody zewnętrzne swego Objawienia: to znaczy Boskie czyny, nade wszystko cuda i prorocтва, które, objawiając jasno wszechmocność i nieskończoną wiedzę Boga, dają poznać Objawienie Boskie znakami zupełnie pewnymi i do wszystkich umysłów przystosowanymi. Jeżeliby ktokolwiek powiedział, że nie może być, albo że nie jest odpowiednim, aby człowiek, przez Objawienie Boskie nauczony był o Bogu i o czci, jaką składać Mu winien; albo przeczył, żeby Objawienie Boskie mogło być uczynione wiarogodnym przez znaki zewnętrzne, i utrzymywał w następstwie, że ludzie winni być prowadzeni do Wiary jedynie przez doświadczenie wewnętrzne i osobiste, albo przez natchnienie prywatne – niech będzie wyklęty".

"Abyśmy mogli zadosyćuczynić obowiązkowi przyjęcia Wiary prawdziwej i stać przy niej wytrwale, ustanowił Bóg przez Syna swego Jedyne – Kościół, i przyoblekł go w jawne znamiona tego rodzaju, aby mógł być przez wszystkich poznany, jako opiekun i tłumacz słowa objawionego. Sam tylko Kościół katolicki posiada wszystkie te tak liczne i uderzające znamiona, które Bóg mu nadał dla uczynienia oczywistą wiarogodności Wiary chrześcijańskiej. Nadto, z powodu swego cudownego rozrostu, swojej świętości, swojej niewyczerpanej płodności we wszelkiego rodzaju dobrach, swojej jedności powszechnej i niezwykłej trwałości, Kościół jest sam przez się wielkim i nieustającym motywem wiarogodności, tudzież niezłomnego świadectwa swego boskiego posłannictwa. I tak, jakoby sztandar wzniesiony przed oblicze ludów, wzywa on i pociąga ku sobie niewierzących i upewnia swe syny, że Wiara, którą wyznają, spoczywa na niewzruszonych podwalinach".

* * *

Najbardziej uderzającą cechą tej wielkiej deklaracji katolickiej, jest bezwątpienia jej charakter realistyczny i przedmiotowy: Bóg jest bytem osobowym, różnym od świata, jak pracownik od swego dzieła; religia jest całokształtem stosunków pomiędzy człowiekiem a Bogiem, określonych przez osobistą wolę Boga; Objawienie jest faktem najważniejszym z pośród

wszystkich, choć ostatecznie podobnym do innych i możliwym do sprawdzenia, jak każdy inny wypadek historyczny; inne fakty nadzwyczajne służą jako dowody i znaki dla poznania faktu naczelnego, a same znowu z kolei cudowne wydarzenia poświadczone są świadectwem ludzi i dokumentami. Koniec końców zatem, jeżeli do filozofii należy upewnić nas, co do możliwości Objawienia, to rzeczą i zadaniem krytyki historycznej jest dać nam poznać fakt jego istnienia.

I tym charakterem przedmiotowym i realistycznym odcina się na punkcie walnej kwestii religii i religij – nauka katolicka od kantowskich doktryn.

Według wszystkich filozofów, wyszłych ze szkoły kantowskiej lub heglowskiej, religia jest pojęciem, uczuciem, wytworem duszy ludzkiej, partej tęsknotą do ideału. Pojęcie to wcielać się może we wszystkie kształty, któreśmy nazwali w liczbie mnogiej religiami: doskonalej – w doskonalszych formach, stosownie do epoki i według usposobienia i poziomu indywidualnych umysłów, lecz wszędzie i zawsze będzie ono od wszystkich form swych różne, i nie da się zamknąć w sposób określony – w żadnej; każda forma religijna będzie miała swój stopień doskonałości, lecz – jak każda inna, zresztą, myśl ludzka – pozostanie zawsze z natury swej względną i nigdy absolutu nie dosięgnie.

W przeciwieństwie do tej teorii, jej niezliczonych odcieni i przemian, pojmują zwarcu w swej jedności katolicy religię, jako wyraz praktyczny stosunków pomiędzy człowiekiem i Bogiem; taka jest bowiem jej natura powszechna i oderwana. Będzie to jednak religia fałszywa, jeżeli w rzeczywistości, w konkretnym porządku rzeczy zostanie stosunek człowieka do Boga źle zrozumiany, lub w złych formach kultu się wyrazi (6); będzie zaś prawdziwą, skoro ten stosunek będzie pojęty i wyrażony według normy koniecznych praw świata i ewentualnie – dowolnego ustanowienia Bożego. W rzeczy samej, ludzkość odwróciła się od Boga, swego celu, fałszywie rozumiawszy swój do Niego stosunek i w następstwie tego – w złym go kulcie wyrażając. Raczył więc Bóg zwrócić ją ku sobie przez Jezusa Chrystusa. Treścią tedy chryścianizmu jest dążenie do Boga przez Chrystusa, i za pomocą środków przez Chrystusa ustanowionych. Ponieważ zaś Chrystus Pan powierzył owe środki zbawienia założonemu przez siebie społeczeństwu ludzi, więc społeczność ta będzie tym samym prawdziwą społecznością chrześcijańską, a zatem i prawdziwą społecznością religijną. Kościół katolicki twierdzi stanowczo, że tym społeczeństwem jest właśnie on.

Kościół nie podaje swej nauki i swego kultu jedynie za prawdopodobną formę religijną. Daleki od tego, aby był tylko prawdopodobnym i możliwym, katolicyzm nie istniałby nawet, gdyby nie był pozytywnie przez wyższą moc i władzę ustanowiony. Lecz, skoro rzeczywiście Bóg objawił się człowiekowi, dźwignął na wyższy szczebel przez swą łaskawą szczodroliwość przeznaczenie jego, i dał mu środki do dążenia ku temu celowi, i postanowił "odnowić wszystko w Chrystusie", jedynym sprawcy przebaczenia i łaski, to w tym przypuszczeniu, a raczej w położeniu historycznym ludzkości, podaje się katolicyzm za jedynie uprawnioną formę religijną, odpowiadającą jednocześnie wszystkim potrzebom ludzkim, i wszystkim ustanowieniom pozytywnym i nieśmiertelnym nadziejom duszy, i niewypowiedzianym tajemiom Stwórcy, – słowem – wszystkim wymaganiami naturalnego porządku rzeczy i wszystkim postanowieniom wspólnomyślności Bożej w stosunku do porządku nadprzyrodzonego.

Rzeczywiście, jedynie prawdziwą jest religia katolicka.

Gdy zaprzeczane są podstawowe zasady o Bogu i możliwości Objawienia, Kościół odpowiada wzniosłą metafizyką swych filozofów, spadkobierców tradycyjnej mądrości wielkich myślicieli rodzaju ludzkiego. Gdy przeczą faktu Objawienia, Kościół dowodzi go i broni z wiarogodnymi dokumentami w rękę, i wykazuje ślady, jakie na szlakach dziejowych, fakt ten po sobie zostawił. Dla wzmocnienia tych dowodów pozytywnych i tamtych rozumowych, odwołuje się nadto Kościół do świadectwa sumienia, do naszych najgłębszych potrzeb duchowych, do wzlotów naszych pożądań ideału i tęsknot mistycznych, ukazując w swej nauce swą moralność, i swe obietnice, – co wszystko stanowi, jeżeli niekonieczne, to przynajmniej w najwyższym stopniu odpowiadające wszystkim zdolnościom natury ludzkiej – dopełnienie. Tak uzbrojony, nie lęka się Kościół wrogich swej nauce teoryj. Przez dziewiętnaście wieków miał on sposobność widzieć mnóstwo rodzących się i ginących efemeryd, dużo bardziej uporczywych a jednak zwolna przeżywających się i topniejących doktryn. Teoriom dzisiejszym wskazuje Kościół albo ich fałszywy punkt wyjścia, albo braki w ich logice, albo wreszcie niemoc w wytłumaczeniu pewnych wypadków dziejowych, których zaprzeczyć nie sposób.

Z tytułu tych wszystkich swoich motywów i dowodów, domaga się Kościół słusznego prawa przedstawicielstwa jedynej religii prawdziwej, przeznaczonej do trwałego życia. Gdy postęp dąży nieustannie do oświecenia ludzi i rozjaśnienia faktów, do zajęcia wyraźniejszych i bardziej zdecydowanych stanowisk i do coraz liczniejszych armij – Kościół zdaje się już widzieć świat, rozdzielony na dwa tylko obozy. Jeden, położywszy w podstawach swych

teoryj, jako kamień węgielny, błąd potworny, zaprzeczy Boga i wszelkiej religii; drugi, rozumny w zasadach podstawowych i logiczny w następstwach, z zasad tych płynących, przyjmie bez zastrzeżeń prawdę katolicką.

Jako ostatnim dowodem tych tak śmiałych oświadczeń, olśniewa Kościół nasze oczy, wręcz niepojętym przez żaden rozum stworzony i przez żadne rachuby ludzkie niewytłumaczonym faktem swej nieprzemожonej trwałości, swych wiecznie młodych i bujnych soków żywotnych. A oparty na obietnicach Chrystusowych, gdy już zapada wieczór końca wieku, pełnego walk tytanicznych, wita i pozdrawia Kościół jutrzeńkę wieku nowego, pełen nieprzedawnionych nadziei.

Ks. René-Marie de la Broise SI

Spolszczył Ks. Ignacy Charszewski

Jedno stulecie. Ruch wszechświatowy w ciągu XIX-go wieku. Seria II-ga. Treść. IX. Dziejopisarstwo. – X. Sztuki piękne. – XI. Muzyka. – XII. Nauki fizyczne i chemiczne. – XIII. Religia i religie. – XIV. Dogmat i myśl katolicka. – XV. Życie wewnętrzne Kościoła. – XVI. Walki Kościoła. – XVII. Rozszerzenie Kościoła katolickiego. Warszawa. Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa. 1901, ss. 109-148 (BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH). (a)

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono).

Przypisy:

- (1) Epizodyczny bohater Rousseau'a, w książce jego pod tytułem *Emil*. (Przyp. tłum.).
- (2) Tytuł jednego z dramatów Lessinga. (Przyp. tłum.).
- (3) Według zasady ontologicznej, iż wszelki byt jest dobrem, *n i e b y t* oznacza brak w bycie dobra. (Przyp. tłum.).
- (4) Dionizjusz Areopagita, *De Nominibus Divinis*. (Przyp. tłum.).
- (5) Bóg więc, lubo jest poznawalny, jest ostatecznie niepojęty, a co za tym idzie – i niewypowiedzialny, niewysłowiony. Słowa bowiem, jak tłumaczy św. Tomasz, są znakami pojęć, a pojęcia są obrazami rzeczy: skoro więc Bóg jest niepojęty, to i niewysłowiony. Owszem, jak mówi św. Augustyn, – Bóg jest więcej niewysłowiony, niż niepojęty, gdyż trudniej bywa często coś wysłować, niż pojąć. Stąd Ojcowie święci nazywają Boga *anonimon*, tj. bezimienny. Tak zowie Boga między innymi i Dionizjusz Areopagita. Zowie Go także i *polionimon* (= wieloimienny) lub *panonimon* (wszechimienny), gdyż, jakkolwiek nie możemy wynaleźć dla Boga imienia, które by Mu dostatecznie wyrównało i określiło Go całkowicie, to z drugiej strony, właśnie z powodu tej niemożności, wyszukujemy dla Boga imion niezliczonych, które by jakkolwiek bądź za jedno doskonale imię starczyły. (Przyp. tłum.).

(6) Takimi fałszywymi religiami są religie pogańskie, mimo to jednak są one religiami, bo noszą na sobie ów powszechny i oderwany charakter religii. W przeciwieństwie do nich, religie z kantowskiego subiektywizmu poczęte, nie tylko są religiami fałszywymi, lecz nie są religiami wcale. Tym ostatnim właśnie, zwalczając je i dowodząc ich nicości, przeciwstawia autor religię prawdziwą w ogóle i tę następnie wskazuje w katolickim chrześcijaństwie. Stąd tytuł rozprawy: *Religia i religie*. (Przyp. tłum.).

(a) Por. 1) Ks. Antoni Langer SI, a) [Rozwój wiary](#). b) [Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów](#). c) [Człowiek w stosunku do religii i wiary](#). d) [Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia](#). e) [Kardynał Jan Chrzyciel Franzelin i jego znaczenie w katolickiej nauce](#). f) [Kazanie o Kościele](#). g) [Kazanie na uroczystość Opatrzności Boskiej](#). h) [Kazanie na uroczystość św. Barbary](#).

2) Ks. Marian Morawski SI, a) [Filozofia i jej zadanie](#). b) [Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym](#).

3) Ks. Tilmann Pesch SI, [Chrześcijańska filozofia życia](#).

4) Bp Michał Nowodworski, a) [Wiara i rozum](#). b) [Liberalizm](#). c) [Chryścianizm i materializm](#). d) [Monogenizm](#). e) [Rekomendacja książki pt. "Homo versus Darwin, czyli sprawa o pochodzenie człowieka"](#).

5) 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 heroiczych](#).

6) Ks. dr Maciej Sieniatycki, a) [Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna](#). b) [Zarys dogmatyki katolickiej](#). c) [System modernistów](#). d) [Modernistyczny Neokościół](#). e) [Problem istnienia Boga](#). f) [Dogmatyka katolicka. Podręcznik szkolny](#). g) [Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska](#). h) [Modernizm w książce polskiej](#).

7) Ks. M. Dietz SI, [Dogmat stworzenia wedle św. Tomasza z Akwinu](#).

8) Ks. Włodzimierz Ledóchowski SI, a) [Rozumność wiary](#). b) [Wewnętrzna pewność aktu wiary](#).

9) Abp Antoni Szlagowski, a) [Wiara w pojęciu katolickim, a modernistycznym](#). b) [Wiara w życiu](#). c) [Prawda według nauki Kościoła, oraz twierdzeń modernistów](#). d) [Zasady modernistów \(modernistarum doctrina\)](#).

10) Ks. Jan Rosiak SI, a) [Chrystus mistyczny](#). b) [Idąc nauczajcie](#). c) [Tu es Petrus](#). d) [Wiara i "doświadczenie religijne"](#). e) [Suarez. 1548 – 1617](#).

11) Ks. Aleksander Lakszyński, [Masoneria i karbonaryzm wobec zdrowego rozumu i społeczeństwa podług własnych słów masonów, oraz w pracy niniejszej cytowanych a na jej końcu przytoczonych źródeł niewątpliwych](#).

12) Ks. Feliks Cozel SI, [O prawdziwości religii katolickiej](#).

13) Św. Pius X, Papież, a) [Krótką Historią Religii \(Epitome historiae divinae Revelationis\)](#). b) [Encyklika "Pascendi dominici gregis" o zasadach modernistów](#). c) [Przysięga antymodernistyczna](#). d) [Przemowa do kardynałów przeciw neoreformizmowi religijnemu](#). e) [Encyklika "Acerbo nimis" o wykładzie nauki chrześcijańskiej](#).

14) Bp Władysław Krynicki, a) *Dzieje Kościoła powszechnego.* b) *Pelagianizm i semipelagianizm.* c) *Sobór Watykański.* d) *Zasady modernizmu.*

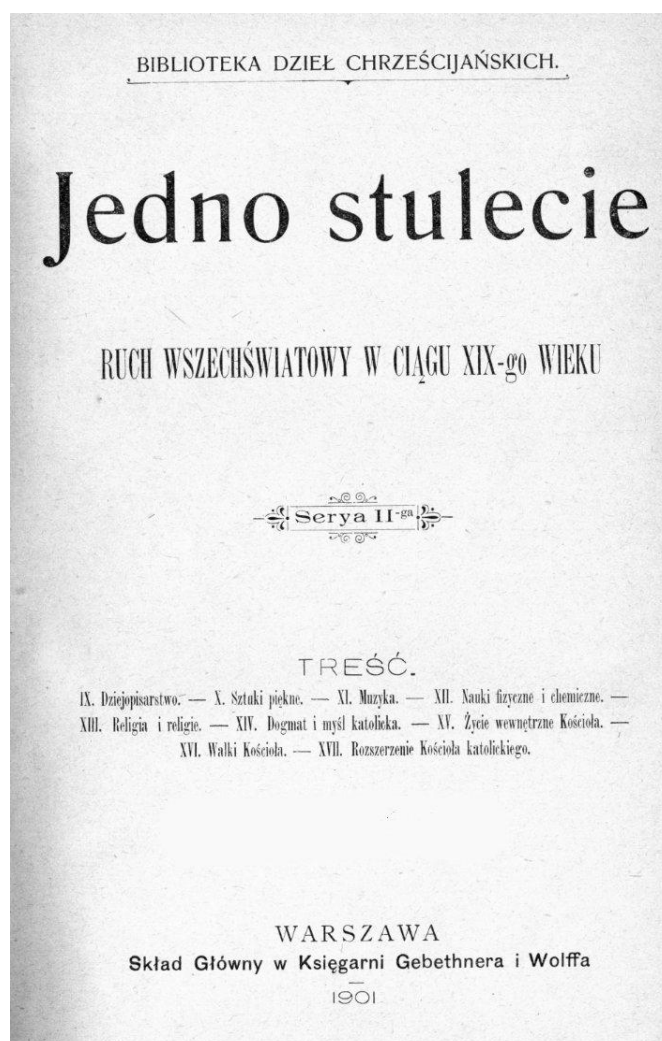
15) Abp Walenty Zubizarreta OCD, *O modernizmie (De modernismo).*

16) Bp Józef Sebastian Pelczar, a) *Obrona religii katolickiej. Tom I. Jak wielkim skarbem jest religia katolicka i dlaczego ta religia ma dzisiaj tylu przeciwników.* b) *Religia katolicka, jej podstawy, jej źródła i jej prawdy wiary. Rozprawy dogmatyczne dla ludzi wykształconych.* c) *Racjonalizm, progresizm, modernizm.* d) *Dążności pseudoreformatorskie.* e) *Zboczenia pseudomistycyzmu: towianizm i kozłowityzm.*

17) Św. Dionizy Areopagita, *Dzieła. (O Imionach Bożych. O Teologii Mistycznej. O Hierarchii Niebiańskiej. O Hierarchii Kościelnej. Listy).*

18) Ks. Władysław Michał Dębicki, a) *Albert Stöckl (historyk filozofii i apologeta).* b) *Wielkie bankructwo umysłowe. Rzecz o nowoczesnym skrajnym sceptycyzmie naukowo-filozoficznym.* c) *Wariacko-zbójcka filozofia (Fr. Nietzsche).* d) *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu.*

(Przyp. red. *Ultra montes*).



([HTM](#))

© *Ultra montes* (www.ultramontes.pl)

Cracovia MMXIX, Kraków 2019