

Biblioteka Pedagogiczna CEN w Białymstoku
nr inw.: KG - 109414



BC KSK / 109414

KS. MAG. EDW. SZWEJNIC

ETYKA

PODRĘCZNIK DLA SZKÓŁ ŚREDNICH



NAKLAD KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA
POZNAŃ-WARSZAWA-WILNO-LUBLIN
1927



NIHIL OBSTAT.

J. Szmigielski.
Cenzor.

IMPRIMATUR.

Vicarius Generalis
† Dr. Stanislaus Gall.
Notarius V. Majewski.

Varsaviae, die 10 Maii 1927 anni.

N. 2125.

NIHIL OBSTAT.

Posnaniae, die 30. Maii 1927.

Dr. Steuer
Censor.

IMPRIMATUR.

Posnaniae, die 31. Maii 1927.

Ceslaus Meyner
Vicarius Generalis.

St. Durzyński
Canc. Curiae Archiepiscopalis.

(L. S.)
L. D. 4553/27.

TŁOCZONO W Drukarni św. Wojciecha w Poznaniu na papierze
z własnej fabryki papieru „MALTA”.

LEKCJA I.

Pojęcie etyki.

Wyraz etyka pochodzi od wyrazu greckiego *ethos*, co oznacza obyczaj, zwyczaj. Jest to nauka, która poucza nas, jak mamy urządzić nasze życie zgodnie z rozumem i sumieniem w świetle określonego celu. Etykę nazywamy również nauką moralności — od łacińskiego wyrazu *moralis*, — albo filozofią moralności — a to dlatego, że ona oświecla charakter naszych czynów w świetle jednej najwyższej zasady.

Podział etyki.

Etykę dzieli na etykę naturalną i nadprzyrodzoną.

Etyka naturalna bada charakter czynów ludzkich wyłącznie w świetle rozumu i sumienia. Etyka nadprzyrodzona, czyli etyka Chrystusa bada charakter czynów ludzkich nie tylko w świetle rozumu i sumienia, ale również i przede wszystkim w świetle Objawienia Bożego.

Pełne określenie etyki Chrystusa.

Etyka Chrystusa jest to nauka, przez którą poucza nas Zbawiciel, jak mamy urządzić nasze życie zgodnie z rozumem, sumieniem, podług zasad Bożych i Jego wzoru, abyśmy mogli osiągnąć swój cel ziemski i zaziemski.

Przedmiot etyki.

Przedmiotem etyki jest moralna działalność człowieka t. zn. te wszystkie jego czynności, które spełnia świadomie i dobrowolnie i za które wskutek tego ponosi odpowiedzialność.

Etyka.

1

Dalszym przedmiotem etyki jest wszystko to, co wpływa na tę działalność człowieka i rozstrzyga o jej wartości moralnej, jak np. cel człowieka, dobro moralne, prawo, obowiązek, sumienie, cnota i t. d.

Postulaty czyli podstawy etyki.

1. Wolna wola, bez której człowiek nie może budować swego życia w świetle podanych zasad i ponosić odpowiedzialności za czyny swoje.

Etyka nie jest nauką opisową, jak etnografia, ale normatywną — a to dlatego, że normuje życie nasze na podstawie zasad podanych przez rozum i Objawienie.

Uwaga. Dokładnie powtórzyć zagadnienie wolności woli z kursu klasy VII.

2. Nieśmiertelność duszy, czyli trwałe, nieśmiertelne istnienie podmiotu etycznego. Realizowanie w życiu ideału etycznego jest zadaniem trudnym. I jedynie przeświadczenie o nieśmiertelności duszy — jak również poczucie odpowiedzialności w życiuaziemskim dodaje człowiekowi sił do walki o triumf dobra w duszy.

Zaprzeczenie pierwiastka nieśmiertelnego — duchowego u człowieka zmechanizowałoby całą działalność jego — usunęłoby w nim poczucie odpowiedzialności.

3. Uznanie powszechnego, moralnego porządku świata, znajdującego swój wyraz w idei Boga.

Potrzeba kontroli i idealnego wzoru dla naszego działania jest żywo odczuwana w duszy człowieka. Bez żywej wiary w istnienie Boga — Najwyższego ideału Dobra, etyka zatraciłaby całkowicie charakter obiektywnego porządku, ładu moralnego, obowiązującego każdego człowieka — a stałaby się jedynie pewnym wymiarem subiektywnego postępowania, co siłą rzeczy prowadzi do zaprzeczenia etyki — jako nauki normatywnej.

Aktualność etyki jako nauki.

Wiek XIX żył pod hasłem wiary w potęgę nauki doświadczałnej. Wierzono, że nauka ta odpowie na wszyst-

kie zagadnienia ducha ludzkiego i że z jej postępowaniem nastąpi rozwój życia moralnego. Idealizm i romantyzm zachwiał, wiek XX podważył, a okres wojny wszechświatowej załamał tę wiarę. W okresie wojny apoteozowana wiedza uzbroiła się przeciw człowiekowi. Stało się widocznym, że trzeba pogłębiać kulturę duchową w człowieku zapomocą budzenia w nim życia moralnego.

To też jeszcze przed wojną powstają liczne organizacje o charakterze etycznym — a po wojnie na licznych uniwersytetach tworzą nowe katedry etyki. Niewszystkie jednak te próby są w zgodzie co do ideału, który ma przewodzić człowiekowi, jak również i co do środków, jakimi ma się posługiwać w walce o postęp moralny. W jednym jednak są zgodne, a mianowicie, że etyka potrafi uzdrowić człowieka. Będziemy widzieli, że w chaosie licznych kierunków etycznych — jedynie etyka Chrystusa ziści nadzieje ludzkie. Z innego jeszcze względu epoka powojenna podkreśla ważność — aktualność etyki: oto idea demokratyczna, pogłębiona w tym czasie, wynosi na widownię życia społecznego każdego pojedynczego człowieka, czyniąc z niego obywatela, odpowiedzialnego za losy społeczeństwa. To też jasnym jest, że od poziomu moralnego obywateli zależy rozwój życia społecznego — a podstawą do tego poziomu powinny być zasady podawane przez etykę.

Pytania. Pojęcie etyki; dlaczego etykę nazywamy filozofią moralności; podział etyki; czym się różni etyka naturalna od nadprzyrodzonej; jaki zachodzi stosunek między nimi; pełne określenie etyki Chrystusa; przedmiot etyki; postulaty etyki — szczegółowo omówić i umotywować; jaka zachodzi różnica między etyką a etnografią; dlaczego w naszych czasach nauka etyki jest tak bardzo aktualną?

Komentarz Pisma św. „Kazanie na górze”.

Mt. V, 3. Czem jest „Kazanie na górze” w stosunku do całej Ewangelji. Dlaczego musimy odrzucić komentowanie „ubodzy duchem” jako mali, słabi duchem. Jaki stosunek Chrystusa P. do Wiedzy — Prawdy. Co znaczy być ubogim w duchu; pojęcie i znaczenie cnoty pokory w osiąganiu Królestwa Bożego; stosunek cnoty pokory do poczucia godności w człowieku?

LEKCJA II.

Zanim podamy zasady indywidualnej i społecznej etyki Chrystusa — rozpatrzmy zasady etyczne, wypracowane wysiłkiem myślicieli Grecji i Rzymu pogańskiego. Na tle przeglądu kierunków etycznych starożytności uwydatni się bardziej wielkość etyki Chrystusa a natomiast słabość myśli — a jeszcze więcej woli ludzkiej w budowie życia etycznego.

Etyka Sokratesa.

Sokrates urodził się w Atenach w r. 470 przed Chrystusem; był synem ubogiego rzeźbiarza. W latach młodości sam uprawiał ten zawód, ale wkrótce rzucił dłuto, mówiąc, że woli rzeźbić duszę własną, niż marmur. Poświęcił się filozofji i głoszeniu moralności. Postać duchowo bogata — oryginalna. Gardził wyrefinowaną ówczesną cywilizacją. Przykładem swoim głosił powrót do natury — chodził boso, znosił głód, zimno. Ociężały w ruchach — w dyskusji filozoficznej jest bardzo subtelny, posługujący się bronią ironji. Widział Sokrates, że ojczyzna jego miasto Ateny jest demoralizowane płytkością sądu, zarozumiałością sofistów. Uważał tedy za swój święty obowiązek wystąpić z nimi do walki. Ich dowodzenia wyszydzał, wyrzucał im upadek Aten. Odwaga Sokratesa doprowadziła go do zguby. Oskarżono go o demoralizację młodzieży, o zwalczanie instytucji krajowych. To też skazano go na śmierć w r. 389.

Pism Sokrates nie zostawił. Wiadomość o jego nauce czerpiemy od Ksenofonta i z licznych prac najwybitniejszego jego ucznia Platona.

Sokrates uważa, że głównym przedmiotem badań filozofa powinien być człowiek. „Cóż my możemy wiedzieć, gdy nie znamy samego siebie”. Chce, żeby człowiek zwrócił myśl swoją ku sobie samemu. „Poznaj samego siebie” — oto punkt wyjścia dla filozofji naogół — a przedewszystkiem dla etyki. Sofiści szczycili się, że mają odpowiedź na wszystko. Sokrates zaś mawiał: „Jedno wiem, że nic

nie wiem”. Lecz poznanie — według niego — swojej niewiedzy, uzdalnia już nas do odróżnienia prawdy od fałszu i do głębszego poznania samego siebie. Na tem poprzestać jednak nie należy. Przeciwnie, trzeba czynić największy wysiłek, by duszę uzdolnić do gruntownego poznania prawdy.

Celem życia człowieka, według Sokratesa, jest moralna doskonałość. Ona wytwarza w duszy wolność, która polega na podporządkowaniu potrzeb ciała potrzebom ducha. „Nie dbajcie ani o ciało, ani o pieniądze, tylko o o dusze wasze. Nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne i publiczne” (*Obrona*). Ta wolność, uzyskana drogą życia doskonałego, czyni z człowieka olbrzymią potęgę. „Mnie się zdaje — mówi Sokrates — że gorszy człowiek nie może zaszkodzić lepszemu”. I jedynie ta wolność wewnętrzna uszczęśliwia człowieka.

Cnotę utożsamia z wiedzą. I dlatego etykę Sokratesa cechuje t. zw. intelektualizm moralny, który polega na tem, że rozumowi przypisuje się pierwszeństwo nie tylko nad wolą, ale, że całą działalność moralną sprowadza się wyłącznie do działalności rozumu. Utrzymuje, że w naszym życiu duchowym nie można odróżnić poznania od działania, ponieważ ten, kto naprawdę zna dobro — rozumie też, że w jego interesie leży, by je czynić. Wola nie może iść wbrew rozumowi — a jej uchybienia są niczem innym, jak omyłką inteligencji. Postępowanie moralne w takim ujęciu jest niczem innym, jak rozumowaniem o tym, lub owym czynie, z którego następnie sam czyn wypływa. — Zapewnia Sokrates, że wiedza jest jedynym warunkiem zdolności do czynu. Ale uchodzi jego uwadze, jakże bardzo często można dużo wiedzieć, a nic nie móc!

Drogami, wiodącymi do życia doskonałego — szczęśliwego są cnoty, które same są naukami. Cnotą najwyższą jest mądrość, czyli ogólna wiedza o dobrem. Inne

cnoty wchodzą w zakres mądrości, będąc każdą z osobna poznaniem jakiegoś jednego rodzaju dobra. I tak umiarkowanie jest poznaniem dóbr prawdziwych, które przeciwstawiają się dobrom fałszywym. Odwaga jest słuszną oceną zła pozornego, którego nie należy się obawiać np. choroba, śmierć, i oceną zła prawdziwego, którego należy unikać np. niesprawiedliwość. Sprawiedliwość jest znajomością tego, co jest dozwolone, albo zakazane przez prawo Boskie lub ludzkie.

Podług Sokratesa istnieją dwa rodzaje praw: 1) Prawa obywatelskie, czyli państwowe i 2) prawa przyrodzone, wieczyste, wypisane wszechmocą Bożą w duszach ludzkich, które są powszechne i w sobie zawierają sankcję — t. zn., że ci, którzy te prawa gwałcą, doznają kary. Prawa obywatelskie powinny być oparte na prawie przyrodzonym — Bożem. To wycucie praw Bożych wynosi Sokratesa ponad jego epokę. Sofiści bowiem utrzymywali, że prawo jest jedynie zarządzeniem ustawodawców, zmiennem jak obyczaje, wydanem dla uśmierzania namiętności i żądz.

Sokrates posiadał wielkie i głębokie wycucie życia społecznego. Podstawą społeczeństwa jest rodzina. Kobieta spełnia w rodzinie zaszczytną rolę matki i gospodyni. Na niej ciąży obowiązek wychowania dzieci. Jako podstawę miłości synowskiej stawia wdzięczność. Dlatego też nakazuje synowi swemu, by cierpliwie znosił przykre usposobienie Ksantypy przez pamięć na starania pełne poświęcenia się, jakimi otaczała go w dzieciństwie. Ciemną kartą społecznej etyki Sokratesa jest uznanie niewolnictwa. Zaleca jednak niewolników łagodnie traktować.

Sokrates etykę indywidualną i społeczną opiera na autorytecie Boga. Badając człowieka, dostrzegł w nim, a potem w całym wszechświecie rządy Boże. Nauczał nie tylko o Opatrzności powszechnej, czuwającej nad całością świata, ale też o takiej, która czuwa nad pojedynczym człowiekiem. „Widzi On (Bóg) równocześnie wszystkie rzeczy, słyszy wszystko i równocześnie czuwa nad wszystkim”.

Na życie każdego człowieka patrzył, jak na wyraźną misję Bożą. „Ateńczycy, szanuję was i kocham, ale będę posłuszny raczej Bogu, aniżeli wam”.

Wierzył w nieśmiertelność duszy (Platon — Fedon) a to dlatego, że ona jest odrębną i wyższą od ciała. „Przy śmierci bądźcie pełni nadziei i myślcie o tej jedynej prawdzie, że niema w tem życiu żadnego zła dla człowieka prawdziwego, ani podczas życia, ani po śmierci i że bogowie nie opuszczają go nigdy” (Obrona).

Nauczał też, że między Bogiem a człowiekiem istnieje łączność zapomocą modlitwy.

Pytania. Biografia Sokratesa; od czego rozpoczął Sokrates w tworzeniu swego systemu etycznego; jak należy rozumieć powiedzenie Sokratesa: „Ja jedno wiem, że nic nie wiem”; co oznacza intelektualizm moralny; cel człowieka u Sokratesa; jaką drogą się osiąga. Czem jest cnota mądrości, umiarkowania, odwagi i sprawiedliwości. Jakie prawa rozróżnia Sokrates; jaki stosunek powinien zachodzić między prawem państwowym a przyrodzonym; jaki był pogląd na prawo u sofistów; etyka społeczna u Sokratesa; zalety i wady etyki Sokratesa; pogląd na religię u Sokratesa; jak wytłumaczyć pewne podobieństwa, jakie zachodzą między etyką Sokratesa a etyką Chrystusa Pana?

Komentarz Pisma św. Mt. V, 4. Znaczenie słów: „Błogosławieni cisi” i „posiąść ziemię”; czy nie jest zalecana „cichość” wyrazem słabości; czy obserwacja życia społecznego dostarcza materiału do wykazania prawdziwości i praktyczności tego błogosławieństwa. Wpływ świętych na życie; św. Franciszek, św. Teresa. Jaki stosunek zachodzi między tem błogosławieństwem a poprzednim?

LEKCJA III.

Lektura dialogu Platona „Obrona Sokratesa” w tłumaczeniu Witwickiego.

Komentarz. Mt. V. 5. Jakie zagadnienie omawia Chrystus w tem błogosławieństwie. Pogląd na cierpienie u Epikura i stoików; nauka Chrystusa Pana o cierpieniu; czy nie jest ta nauka pesymistyczną; w jaki sposób Chrystus pomniejsza ciężar krzyża, który każdy chrześcijanin musi dźwigać; czy w zgodzie z nauką Chrystusa rozwiązuje problem cierpień narodowych Mic-

kiewicz, Słowacki i Krasiński. Czy wolno i należy chrześcijaninowi walczyć z cierpieniem. Czy doświadczenie dostarcza materiału do zrozumienia prawdziwości tego błogosławieństwa?

LEKCJA IV.

Etyka Platona.

Platon urodził się w Atenach w r. 428. Pochodził z rodziny arystokratycznej, zamożnej. W młodości interesował się poezją. Od czasu (408 r.) zapoznania się z Sokratesem porzucił literaturę, poświęcił się filozofii. Mistrza swego uwielbiał, co jest tak widoczne we wszystkich niemal pismach Platona. To też śmierć Sokratesa wstrząsnęła duszą Platona. Na znak protestu i pogardy dla demokracji ówczesnej, która skazała na śmierć jego mistrza, opuścił Ateny i w ciągu 10 lat podróżował po Grecji, Azji Mniejszej. Wrócił w 40 roku życia i odtąd za swój cel uważał pogłębić filozofję swego mistrza. W tym celu w Atenach zakłada szkołę filozoficzną. Od herosa Akademosa, który miał świątynię w pobliżu, nazwano ten zakład Akademią; istniał on aż do roku 529 po Chr., kiedy to cesarz Justynian kazał go zamknąć. Platon umarł w 347 przed Chr. w 81 roku życia. Napisał dużo dzieł; — ważniejsze z nich: Obrona Sokratesa, Kryton, Fedon, Uczta, Gorgiasz, Prawa i Rzeczpospolita.

Nauka Platona o ideach.

Podstawą etyki Platona jest jego nauka o ideach. Wzięła ona swój początek z głębokiego niezadowolenia, spowodowanego współczesnym mu poziomem życia społecznego. Oburza Platona demokracja ateńska, która poniżała wielkość życia ludzkiego. To też każdy czyn człowieka, który nie nawiązuje łączności z porządkiem wyższym, jest dla niego małym, bezwartościowym. Odrywa się on od życia codziennego z jego zazdrością i nienawiścią, a zwraca się całą duszą do zaziemskiego idealnego

porządku świata i wyczuwa, że to połączenie ze światem zaziemskim czyni życie doczesne szerszym i trwalszym.

Już Sokrates nauczał, że zmysły nasze nie podają pełnej prawdy o rzeczach — ponieważ często nas zwodzą, i że tylko w pojęciach jest coś trwałego, rzeczywistego (pojęcia) istnieją jedynie w granicach naszego myślenia. Otóż Platon w tem myśleniu Sokratesa poszedł naprzód, twierdząc, że pojęcie nie mogłoby być prawdziwym, gdyby nie sięgało poza człowieka i nie odtwarzało rzeczywistości rzeczy. Czyli utrzymuje, że we wszechświecie istnieje na pewno niezmienna rzeczywistość o charakterze nadzmysłowym; czyli poza zmiennym światem zmysłów istnieje królestwo idei. Tą drogą dochodzi Platon do swej nauki o ideach.

Wyraz „idea” oznacza byt istotny, niezmienny, dostępny tylko dla myśli. Świat myślowy, który stąd powstaje, jest dla niego prawdziwą rzeczywistością, podłożem świata, który nas widomie otacza.

„Nauka Platona o ideach — mówi filozof Eucken — jest przewrotem; dzieje duchowego życia ludzkości nie znają większego. Istnienie zmysłowe odsuwa się w dół, a rzeczą pierwszą, najpewniejszą staje się świat, do którego prowadzi tylko myślenie. Poznawalność rzeczy mierzy się nie siłą wrażenia zmysłowego, lecz przejrzyistością duchową. Wobec takiego odwrócenia dusza stanowi naszą prawdziwą istotę — ciało staje się tylko dodatkiem, niższym bytem. A więc i dążenie człowieka powinno być zwrócone wyłącznie do dóbr niezmysłowych”. Ponieważ ciało przeszkadza do poznania świata idei — dlatego zaleca Platon w Fedonie uwalnianie się od ciała, aby tem łatwiej dojść do prawdy.

Gdyby życie całkowicie było zwrócone w ten świat zaziemski — to konsekwentnie zmalałaby wartość życia ziemskiego. U Platona jednak szukaniu trwałego i prawdziwego istnienia towarzyszy żądanie piękna. Dopiero połączenie prawdy i piękna uzupełnia naukę platońską o ideach. W świetle tej prawdy idea — czyli niezmysłowa isto-

ta rzeczy okazuje się czystą formą, która kształtuje zmysłowe istnienie. Działanie takiej formy odnajduje Platon w przyrodzie, w budowie życia społecznego. A więc według Platona najbliższa rzeczywistość staje się odbiciem doskonałego pierwowzoru, jakim jest idea, a przez to nabiera wielkiej wagi, a nawet piękna.

Etyka indywidualna Platona.

Platon, podobnie jak Sokrates, utrzymuje, że etyka powinna być oparta na dokładnym poznaniu człowieka, czyli na psychologii. Otóż, badając człowieka, spostrzega w nim trzy pierwiastki; każdemu z nich przypisuje określoną funkcję i właściwą mu cnotę. I tak:

I. niższy — jest źródłem zmysłowości. Cnota umiarkowania powinna regulować zmysłowe pożądania, przeciwstawiać się kuszącym urokom przyjemności.

II. wyższy — rozum, władza poznawcza, za pomocą której człowiek odróżnia prawdę od nieprawdy, piękno od niepiękna i wznosi się aż do początku wszechrzeczy — do Boga. Temu pierwiastkowi odpowiada cnota mądrości. Ona jest nie tylko najpierwszą z cnót, lecz jest źródłem wszystkich innych. Między temi pierwiastkami istnieje pośredni

III, który łączy te dwa. Jemu odpowiada cnota męstwa. Jest ono źródłem szlachetnego gniewu, szlachetnych popędów — jest przeciwstawieniem się ślepej żądzy. „Jest to rumak szlachetny, biały, który, słuchając praw jeźdźcy, pomaga mu w ujarzmianiu rumaka buntowniczego i zuchwałego — czarnego” (Fedon).

Pierwiastek więc niższy musi być podporządkowany wyższemu. To podporządkowanie wytwarza cudowną harmonję w człowieku, która jest źródłem spokoju szczęścia. Pierwiastek niższy t. zw. zmysły według Platona nie zasługują na pogardę, owszem uznaje wielką rolę zmysłów, ale żąda, by były one podporządkowane wyższej władzy. Harmonja taka powoduje wdzięk, jest oznaką dobru, wyższej duszy, a dla prawdziwej mądrości jest takim

samym warunkiem, jak i dla muzyki. „Filozof jest muzykiem w życiu duchowym”.

Nauka Platona o miłości.

Platon rozróżnia potrójną miłość:

I. Niższą, zmysłową, niegodną człowieka.

II. Wyższą duchową — godną człowieka, która z natury swojej polega na tem, że to, co nie jest doskonałe, szuka tego, co ją może bardziej udoskonalić. „Prawdziwa tedy i pochwały godna miłość istnieje między dwojgiem ludzi, kiedy własności duchowe, albo cnoty jednego z nich mogą służyć do udoskonalenia się drugiego”.

III. Najwyższą, czyli boską miłość. Człowiek dąży do doskonałości, dąży do najwyższego ideału Prawdy, Dobra i Piękna — a nim jest Bóg. W miłości wyższej, a głównie w najwyższej Platon widzi głęboką tęsknotę, jaka odzywa się w sercu każdego człowieka — tęsknotę za szczęściem i prawdą. W dialogu (Fajdros) Platon stwierdza, że człowiek mało szlachetny pozostaje przy pięknie zmysłowym — szlachetny zaś na widok piękna zmysłowego — skierowuje duszę do piękna boskiego. Do tej miłości duchowej dochodzi człowiek powoli, doskonaląc duszę, i jedynie miłość duchowa jest źródłem szczęścia.

W tem pojęciu duchowej miłości u Platona jest dużo wspólnego z chrześcijańskim pojęciem miłości.

Nauka Platona o karze.

Niepodporządkowanie pierwiastka zmysłowego pierwiastkowi duchowemu sprowadza do duszy dysharmonję, nieład, oddala od Dobra, Prawdy i Piękna, a przez to samo oddala człowieka od szczęścia. Jedynym środkiem w takim wypadku jest pokuta — kara. Pokuta — kara nie jest złem. Złem i to najgorszem byłoby nieponiesienie kary za popełnioną winę. Wszelka wina woła o pokutę, która jest piękną w sobie, ponieważ prowadzi człowieka do piękna. „Ten, kto jest ukarany, jest wolny od duchowego

zła. Kara czyni człowieka mądrym i skierowuje go na drogę sprawiedliwości. Jeśli kto popełni niesprawiedliwość, powinien udać się do sędziego, który — jako lekarz — wyznaczy karę, by choroba niesprawiedliwości, trwając w duszy, nie zaszczepiła w niej zepsucia, które może się stać nieuleczalnym" (G o r g j a s z). Człowiek nie powinien obawiać się kary — przeciwnie, powinien jej pragnąć. „Gdy mamy przyjaciela, który popełnił winę — miłość bliźniego nakazuje nam przemocą stawić go przed sąd, by odpokutował swój błąd”.

Pogląd Platona na źródło praw moralnych.

Etyka w świetle nauki Platona pochodzi od Boga, który wszczepił w duszę poczucie wstydu i prawa, umożliwiając przez to życie społeczne. Bóg wpoił zasady etyczne wszystkim ludziom. Stąd wnioskuje, że niema narodu, któryby był wyzuty z pojęć moralnych. Cnota pobożności w etyce Platona zajmuje wybitne miejsce. Z natury swojej jest ona hołdem duszy względem Boga. Naczelnym dobrem jest idea dobra, do którego człowiek dąży przez życie cnotliwe, a która jest Bogiem samym. Stąd cnota jest upodobnieniem człowieka do Boga. Według Platona być prawdziwym filozofem — to znaczy uwielbiać Boga. Św. Augustyn podkreślał zalety Platona. — „Niech wszyscy filozofowie ustąpią wobec Platona, który widział szczęście człowieka nie w używaniu ciała, lecz w używaniu Boga, i nie w używaniu takim, jak duch używa ciała, przyjaciel — przyjaciel — lecz, jak oko używa światła”.

Pytania. Biografia Platona; nauka jego o ideach, znaczenie tej nauki dla rozwoju życia etycznego; cel życia w świetle etyki Platona; jakie cnoty zaleca Platon dla osiągnięcia najwyższego celu; pogląd jego na rolę zmysłów w kulturze ducha, na cnotę pobożności, na religię, na istotę kary, na cnotę miłości?

Komentarz Mt. V. 6. Jak określić cnotę sprawiedliwości; wobec kogo winna być zastosowana. Czy zachodzi ciągłość myśli Chrystusa między wierszem 6 a wierszem 3, 4, 5; jak należy rozumieć „będą nasyceni”; czy tylko w życiu ziemskim?

Lektura. „Platon, jako przewodnik dusz”; „Wyzwolenie duszy”. Istota i sens platońskiej nauki o ideach

z książki: „Chrystus a życie ludzkie”, Foerster w przekładzie polskim 1927 r.

LEKCJA V.

Etyka społeczna Platona.

Państwo według Platona jest jakby obrazem sprawiedliwości, jaka istnieje w Bogu. Jest ono do pewnego stopnia odbiciem idei dobra na ziemi: a mianowicie pokoju, porządku — a przez to i szczęścia.

Państwo nie jest odbiciem równości społecznej. Jest ono w wielkich zarysach tem, czem człowiek w małych. Jak w pojedynczym człowieku są pierwiastki wyższe i niższe — i jak szczęście jednostki polega na podporządkowaniu niższych pierwiastków wyższym — tak również i w państwie są trzy klasy, czyli warstwy społeczne. Dobrobyt państwa, — a więc i szczęście obywateli polega na podporządkowaniu niższych warstw wyższym.

Istnieją więc w państwie trzy klasy: (jak w duszy pojedynczego człowieka trzy pierwiastki).

I) Najwyższa — mędrcy, arystokraci ducha,

II) rycerze — żołnierze,

III) robotnicy — rolnicy.

Podobnie, jak w człowieku powinna przewodzić myśl tak samo w państwie powinna przewodzić najwyższa klasa. Każda klasa, mając w państwie swe właściwe zadania, posiada tem samem swą właściwą cnotę. I tak I klasa — mądrość, II klasa — odwagę, III — umiarkowanie. Uzasadnia Platon to w ten sposób, że obowiązkiem I klasy jest spełnianie rządów w państwie, II klasy — bronienie całości państwa i III kl. — dostarczanie dóbr materialnych. Dlatego Platon, mówiąc o państwie, nazywa je mądrym, odważnym, umiarkowanym (Rzeczpospolita). Zadaniem państwa jest uczynić obywateli cnotliwymi. To też dlatego polityka i etyka nie mogą być od siebie oddzielone.

Ażeby zgnieść wszelki egoizm, żeby uczynić z państwa coś naprawdę powszechnego i jednolitego, — Platon poświęca państwu wszystko, co w człowieku może wzmocnić poczucie indywidualności — wszystko, co mu może dać własne życie: ziemia ma należeć wspólnie do wszystkich obywateli, kobiety — podobnie jak ziemia — mają być wspólne, dzieci stanowią własność państwa. Rzeczpospolita staje się jedną wspólną rodziną. Państwo ma też spełniać wielką rolę wychowawczą. Dlatego też dzieci powinny być wychowywane w zakładach państwowych. Rodzice nie mają żadnego głosu w sprawach wychowania dzieci. Tak wygląda plan państwa, skreślony w dziele „Rzeczpospolita”.

W „Prawach” łagodzi Platon, jeśli nie zasady, to przynajmniej surowość ich zastosowania. Rezygnuje z wspólności kobiet i dóbr materialnych. Lecz państwo i nadal zachowuje swą wszechwładzę. Jednostka nie ma innego prawa oprócz spełniania obowiązków, przyczynienia się przez swą cnotę do harmonijnego istnienia państwa.

Platon prowadzi dalej walkę z sofistami, rozpoczętą przez Sokratesa. Zaprzeczali oni istnieniu praw moralnych wrodzonych naturze ludzkiej. Utrzymywali, że są tylko umówione formy społeczne, że człowiek zręczny i silny może się wyzwolić z wszelkich przesądów i oddać się wszystkim swoim namiętnościom. Platon wbrew im twierdzi, że istnieje prawo moralne, które nie zależy od kaprysu ustawodawcy i które odkrywa rozum, jako nakazy Boże.

Ocena etyki Platona.

Zaletą etyki Platona było nakreślenie wzniosłego celu życia ludzkiemu, pogłębienie życia duchowego w człowieku. „Póki mi sił starczy nie przestanę filozofować — mówi Platon ustami Sokratesa — i was pobudzać i pokazywać drogę każdemu, kogo tylko spotkam, mówiąc, jak to ja

zwykle, że ty mężu zacny, obywatelem będąc Aten, miasta tak wielkiego i tak sławnego z mądrości i siły, nie wstydysz się dbać i troszczyć o pieniądze, abys ich miał jak najwięcej, a o sławę, o cześć, o rozum i prawdę — a o duszę, żeby była jak najlepsza ty nie dbasz i nie troszczysz się o to” (Obrona).

Jak tutaj troska o duszę i doskonalenie się moralne stoi na pierwszym miejscu — tak również podobną myśl spotykamy na końcu Fajdrosa — w modlitwie do Boga: — „Panie, przyjacielu nasz i wy inni, którzy tu mieszkacie bogowie! Sprawcie, żebym stał się pięknym wewnątrz i aby wszystko to, co posiadam nazewnątrż, było zgodne z tem, co posiadam wewnątrz. Obym zawsze wierzył, że bogatym jest tylko człowiek mądry. Złota niech posiadam tyle tylko, ileby mógł unieść i zabrać człowiek roztropny!”

Na innem miejscu w Fajdrosie, omawiając istotę przyjaźni, porusza Platon podobną myśl: „Jeśli w nich (w przyjaciółach) zwyciężą lepsze struny duszy, wiodące do porządnego życia i filozofji, pędzą wtedy obaj żywot w szczęściu i w jedności: panują nad sobą. Umieci w swej duszy ujarzmić to, w czem się jej zło kryło, a wyzwolili to, w czem dzielność. Kiedy pomrą, skrzydła ich poniosą wysoko, palmę zwycięstwa wzięli w jednym z trzech naprawdę olimpijskich zawodów, a większego dobra nad to — rozsądek ludzki dać człowiekowi nie zdoła”.

W Uczcie mówi Platon o szczęściu, które wynika z oglądania Boga. — „Jedynie, co może życiu temu nadać cenę, to widok wiecznego piękna. Pytam się, jaki byłby los śmiertelnika, któremu byłoby dane podziwiać piękno bez domieszki, w jego czystości i prostocie, nieodziane w ciało i barwy ludzkie i wszystkie próżne ozdoby, przeznaczone nato, by zginać! Jaki byłby jego los, gdyby mu było dane twarzą w twarz oglądać, pod jedną postacią — Piękno Boskie” (Uczta).

Lecz — niestety — to pogłębianie życia duchowego w człowieku Platon ograniczył wyłącznie do warstwy I i II, wyłączając z dobrodziejstw kultury duchowej war-

stwę robotniczą. Nie umiał on dostrzec i ocenić w każdym człowieku jego sił duchowych, a przez to nie mógł wskazać wszystkim ludziom jednakowego celu życia, co uczynił dopiero Chrystus. Dalszą wadą etyki platońskiej jest to, że również, jak i Sokrates, głosił zasadę intelektualizmu moralnego. Etyka społeczna Platona jest niesprawiedliwa i utopijna. Niesprawiedliwą ze względu na kastowy charakter ustroju społecznego, na całkowite podporządkowanie jednostki społeczeństwu, jak również ze względu na poniżenie kobiety. Utopijną ze względu na przecenienie sił człowieka, który siłą zupełnego wyrzeczenia się miał być współbudownikiem życia państwowego, jak również ze względu na przekazanie państwu wychowania młodego pokolenia. Plan Rzeczypospolitej platońskiej nigdy nie był zrealizowany w ten sposób, jak to marzył Platon. Etyka ta, pomimo najszlachetniejszych porywów swego twórcy, mało była żywotna — a to dlatego, że podaje zasady etyki czysto naturalnej, które bez pomocy Objawienia Bożego, nadprzyrodzonych środków zbawienia, nie mogły zaprowadzić człowieka na szczyty życia duchowego.

Pytania. Podstawy etyki społecznej, zalety i wady etyki indywidualnej i społecznej Platona?

Komentarz Mt. V. 7. Pojęcie cnoty miłosierdzia. Jakiego rodzaju uczynki miłosierdzia poleca Chrystus. Z jakiej cnoty wypływa cnota miłosierdzia; czy może być ona zastąpiona przez cnotę sprawiedliwości. Co znaczą słowa „oni miłosierdzia dostąpią“

Lektura. Urywki z Fedona.

LEKCJA VI i VII.

Etyka Arystotelesa.

Arystoteles urodził się w r. 384 przed Chr. w Stagirze, greckiej kolonii Tracji. Ojciec jego Nikomach był lekarzem króla macedońskiego. Dzieciństwo i młodość czy wiek spędził na dworze króla; tam otrzymał gruntowne wykształcenie. W 18 r. życia wstąpił do Akademii

Platońskiej i przez 20 lat był uczniem Platona. Podobno Platon miał mało sympatii dla Arystotelesa. Prawdopodobnie przeczuwał w swym uczniu przyszłego przeciwnika, który prędko spostrzegł słabe strony filozofii platońskiej. Arystoteles wkońcu zerwał z mistrzem i założył samodzielną szkołę, którą później nazwano szkołą Peripatetyków, spacerujących, a to ze względu na to, że wykłady często miewał Arystoteles dla swoich uczniów podczas spacerów. Filip powierzył Arystotelesowi wychowanie swego syna Aleksandra, który później został jego przyjacielem, dawał mu pieniądze na kupno książek, z głębi Azji przywoził okazy rzadkich roślin i zwierząt.

Dzieło naukowe Arystotelesa olbrzymie. Tworzy ono prawdziwą encyklopedję wiedzy w IV wieku przed Chrystusem. Przekazał liczne pisma o logice, przyrodzie, psychologii. Zagadnienia etyczne omawiał przeważnie w *Etyce Nikomachejskiej* i *Polityce*. Umarł w 322 r. w 63 roku życia.

Indywidualna etyka Arystotelesa.

Arystoteles, podobnie, jak poprzednicy, uważał, że etykę należy oprzeć na gruntownym poznaniu człowieka. Uczył, że istota człowieka polega na tem, iż posiada on rozumną naturę, że żyje w społeczeństwie, zachowując swoją indywidualność. To znaczy, że życie państwowo-społeczne nie pochłania całkowicie człowieka — jako jednostki, która ma nie tylko obowiązki wobec społeczeństwa — jak uczył Platon, lecz też i swoje prawa. Człowiek żyje dla szczęścia, które polega na przyjemnościach, wynikających z ustawicznego twórczego wysiłku człowieka, czyli z działania. Tylko takie działanie Arystoteles nazywa dobrem, które wynika z najlepszej części naszej istoty, czyli z rozumnej naszej natury. To znaczy, że nie będzie niem życie samo, które nam jest wspólne z roślinami, ani wrażliwość wspólna nam ze zwierzętami, lecz działanie ludzkie, czyli życie zgodne z rozumem.

Podkreślenie czynu w etyce Arystotelesa jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech jego etyki. Jakież to są środki, które prowadzą do ukształtowania naszego działania zgodnie z wymaganiami rozumu i do urzeczywistnienia pożądanego przez nas szczęścia? Arystoteles rozwiązuje to zagadnienie przez swoją naukę o istocie cnoty. Analizując pojęcie cnotliwego uczynku, podkreśla następujące pierwiastki, bez których konkretny czyn nie może uchodzić za dobry, wynikający z cnoty: 1) wolność — t. zn. że czyn ma być dokonany bez przymusu, 2) stały wysiłek, czyli nawyknienie zapomocą stałego ćwiczenia — t. zn., że tylko taki czyn może uchodzić za cnotliwy, który wypływa ze stałego usposobienia w człowieku do popelniania podobnych czynów — a nie z chwilowego nastroju. 3) Moralny charakter czynu, który polega nie na samym czynie, lecz raczej na motywach, kierujących wolą. Platon gardził cnotą, która pochodzi jedynie z nawyku przez powtarzanie pewnych czynów. Arystoteles przeciwnie z nawyknienia robi warunek cnoty. Czyni przez to z cnoty nie dobro przejściowe, chwilowe, lecz posiadanie trwałe. „Cnota jest jak sztuka — mówi Arystoteles. — Budowniczym się zostaje, gdy się buduje, muzykiem, gdy się uprawia muzykę, tak samo człowiek staje się sprawiedliwym, czyniąc sprawiedliwość, odwagnym, czyniąc odwagę itd.” (Etyka Nik.).

Konieczność płynąca z nawyknienia, nie usprawiedliwia występku — ponieważ to nawyknienie zostało nabyte dobrowolnie. „Kto rzuci kamień, nie może już zatrzymać, lecz od niego zależało nie rzucać go” — słusznie zaznacza Arystoteles.

Sokrates i Platon twierdzili, że wiedza o dobrem jest niezwykłą, że człowiek, który zna dobro, musi je czynić. Arystoteles zaś przywraca człowiekowi zasługę i odpowiedzialność za czyny, uznając w nim wolną wolę. „Nasze dysputy z samym sobą, rady, pochwały i wyrzuty świadczą, że człowiek jest wolny, że jest panem swoich czynów” (Etyka Nik.). Cnoty wyłącznie nauczaniem zdo-

być nie można. — „Wielu przypuszcza, że filozofując, rozumując staną się moralnymi. Oni postępują jak chorzy, którzy chętnie lekarza słuchają, ale nie wypełniają jego przepisów” (Etyka Nik.).

Obowiązkiem człowieka względem siebie samego — jest zachowanie równowagi moralnej. Wskutek zatracenia jej człowiek wpada w krańcowość, co jest jednocześnie odchYLENIE od cnoty. Moralna bowiem prawda według Arystotelesa, polega na zachowaniu złotego środka między krańcowościami. Cnota prawdziwa leży w środku między jedną a drugą krańcowością. To też cnota unika tego, co za wiele, jak i tego co za mało. Np. odwaga zajmuje środkowe miejsce między szaleństwem a tchórzostwem, hojność — między rozrzutnością a skąpstwem, wielkoduszna duma — między źle uzasadnioną ambicją a obojętnością na opinię.

Jakże odnaleźć ten złoty środek? „Doświadczenie życia i wykonywanie dobrych uczynków, uczy Arystoteles, stwarzają w naszym umyśle jakby oczy, spostrzegające i odróżniające od pierwszego wejrzenia prawdziwe zasady, które powinny kierować naszym postępowaniem, i one to odróżniają zło lub dobro w poszczególnym wypadku. Dlatego powinniśmy słuchać tych wskazań oczu z takim samym zaufaniem, jak i zasad naukowych. A ci, którzy nie posiadają dostatecznego doświadczenia i znajomości życia, powinni nie z mniejszą uwagą i uległością stosować się do rad ludzi doświadczonych i rozsądnych, jak do dowodów naukowych” (Etyka Nik.). Arystoteles często powtarza, że dobry człowiek jest regułą i miarą dobra. To też każdy czyn ludzki powinien podporządkować się myśli. Dokładne poznanie siebie samego staje się koniecznym czynnikiem do życia doskonałego.

Spółeczna etyka Arystotelesa.

Zadaniem państwa — społeczeństwa jest wykształcenie młodzieży, zapewnienie szczęścia i cnoty obywatelom. Cnota znajduje odpowiednie warunki do rozwoju tylko

w państwie. Jest to bowiem prawem natury człowieka, że stać się dobrym może on jedynie wśród swoich bliźnich.

Z pośród cnót społecznych Arystoteles najbardziej podkreśla sprawiedliwość i przyjaźń. Sprawiedliwość wysławia w słowach: „Ani gwiazda wieczorna, ani jutrzienka nie wzbudzają tyle podziwu, co sprawiedliwość” (Etyka Nik.). Sprawiedliwość nie jest dla Arystotelesa tak, jak dla Platona harmonią duszy, wynikającą z posiadania innych cnót, lecz cnotą społeczną, która polega na poszanowaniu praw drugiego. Jest ona warunkiem życia społecznego. Lecz współzycie, które naprawdę człowiekowi przystoi, oparte jest na cnocie przyjaźni. Gdyby wszystkich ludzi łączyła przyjaźń, zbyteczną byłaby sprawiedliwość. Ale gdyby wszyscy byli sprawiedliwi, nie mogłoby się obejść bez przyjaźni. Jest ona wyższą formą sprawiedliwości, która jedynie zrealizuje ideał życia społecznego. „Życia bez przyjaciół niktby sobie nie pragnął, gdyby posiadał nawet inne dobra” (Etyka Nik.).

Arystoteles odróżnia trzy rodzaje przyjaźni: 1) opiera się na przyjemności. Spotyka się ona wśród ludzi młodych, którzy chętnie się łączą dla wspólnej zabawy. 2) Opiera się na interesie. Spotykamy ją u starszych, których zbliża wspólny interes. 3) Opiera się na dobru. I to jest prawdziwą przyjaźnią.

Prawdziwa przyjaźń nie jest powierzchowną sympatią, lecz stałą wolą, dążącą do dobra i szczęśliwości drugiego. Jest zawsze czynną życzliwością i dobroczynnością. To też prawdziwa przyjaźń może istnieć wyłącznie pomiędzy prawymi ludźmi. Ich uczucia nie zależą od przemijających interesów i przyjemności, lecz są trwałe, jak cnota. Arystoteles wyraża się z pogardą o tych związkach, które powstają tylko w imię interesu.

Stan uczuciowy w przyjaźni powinien być opanowany przez czyn. Większość ludzi sądzi, że największym dobrem jest być kochanym, a nie kochać. Niema nic błędniejszego, według Arystotelesa. Szczęście przecież powstaje z działania. Kochać — znaczy działać. O ile dzia-

łanie jest wyższe od bierności — o tyle lepiej jest kochać, niż być kochanym, dawać, niż odbierać (Janet, *Historja filozofji*).

To pojęcie przyjaźni naprowadza Arystotelesa na myśl wielkości i konieczności życia rodzinnego. Podstawą życia społecznego jest rodzina. Społeczeństwo nie ma prawa pochłaniać życia rodzinnego.

Według Arystotelesa życie społeczne tem wyżej stoi, im bardziej jest rozczłonkowane. Powinno więc społeczeństwo dążyć nie do ujednolajnienia życia, lecz do harmonji, i dlatego Arystoteles zasadniczo odrzuca wszelkie formy komunizmu. Podstawą życia rodzinnego powinna być prywatna własność.

Platon buduje życie społeczno-państwowe na założeniach intuicyjnych, nieopartych doświadczeniem. Arystoteles przeciwnie — bada wszystkie ustroje Grecji i z zaobserwowanych faktów wyprowadza ogólne prawa życia państwowego.

W celu wytępienia egoizmu Platon znosi rodzinę i własność. Arystoteles wykazuje bezpodstawność takiego ujęcia. Podkreśla, że w rzeczypospolitej platońskiej nikt nie będzie się troszczyć o dzieci, które, należąc do wszystkich, nie będą należały do nikogo. Miłość możliwa jest tylko między jednostkami określonymi. Dalej twierdzi, że ludzie mało będą się troszczyć o wspólną własność. Każdy bowiem uważa, że sam pracuje za dużo, a inni za mało. Platon w ten sposób doprowadza do spotęgowania egoizmu. Wraz z wolnością, która jest tak pomniejszona u Platona — ginie wszelka inicjatywa, a z nią i szczęście.

Własność prywatna według Arystotelesa nie da się utrzymać bez specjalnych narzędzi, które są martwe i żywe. Narzędziem żywym są niewolnicy. Oni według Arystotelesa posiadają tylko kształt zewnętrzny człowieczeństwa, przeznaczeni są do służenia za podstawę bytu dla ludzi wolnych. Nie są oni zdolni do żadnej cnoty, a jeśli znajdują się wyjątki, to dlatego, że dusza ich pana jakgdyby

w nich przeszła i ożywia ich. Zaslęgę cnoty niewolnika należy przypisać panu; podobnie, jak wychowanie psa, świadczy przedewszystkiem o zręczności tego, kto go trenował. Etyka społeczna Arystotelesa jest klasową. Cały wysiłek umysłu przy budowie swej etyki skierowuje na obywateli wolnych, którzy jedynie są zdolni do rozwoju swej indywidualności. Niewolnikiem staje się człowiek nie na skutek podboju, jak utrzymywali Sokrates i Platon, ale wyłącznie na mocy prawa natury, to zn., że niektórzy ludzie są tak obdarzeni ubogo przez naturę, że nie mogą prowadzić życia samodzielnego. Niewolnik według definicji Arystotelesa jest to „człowiek innego człowieka”. Arystoteles uważa, że najlepszą formą rządów będzie umiarkowana demokracja. Lecz żeby taki rząd był możliwy — nie mogą istnieć ani zbyt wielkie majątki, ani nadmierna nędza. Pierwsze powodują nieznośną próżność — drugie zazdrość (Janet).

Ocena etyki Arystotelesa.

Etyka Arystotelesa odznacza się praktycznością. Jego pogląd na cnotę, a mianowicie, że ona poznaje się zapomocą rozumnej natury ludzkiej, a wciela się zapomocą ćwiczenia, wykazuje znajomość życia moralnego. Zaletą etyki społecznej jest podkreślenie ważności rodziny i jej autonomji wobec państwa, łącznie z uznaniem prawa własności. Błędem etyki indywidualnej i społecznej jest mylny pogląd na godność człowieka, której odmawiano niewolnikom i uzasadniano przez to instytucję niewolnictwa.

Wadą zaś największą systemu etycznego Arystotelesa jest brak podstaw religijnych. Wierzył on wprawdzie w istnienie bóstwa, w istnienie ducha, ale nie uznawał nieśmiertelności duszy indywidualnej w człowieku. Zajęty był organizowaniem życia praktycznego na ziemi i dlatego zaniedbał ducha człowieka. Etyka Platona mimo swej abstrakcyjności więcej miała mocy do dźwignięcia człowieka wzwyż w kierunku postępu duchowego.

Pytania. Biografia Arystotelesa; pogląd na naturę człowieka, cel życia, podstawa szczęścia w etyce Arystotelesa; środki, które realizują cel życia; pogląd na istotę cnoty. Czem się różni ten pogląd od nauki Platona. Co służy do zachowania równowagi moralnej w człowieku; zapomocą czego człowiek odnajduje środek do zachowania równowagi moralnej. Zadanie państwa; cnoty społeczne, zalecane przez Arystotelesa; pojęcie przyjaźni; pogląd na rodzinę, własność i niewolnictwo; ocena etyki Arystotelesa?

Komentarz. Mt. V, 8. Jak należy rozumieć słowa: „czystego serca”; w jakim jest stosunku druga część błogosławieństwa do pierwszej; jakie zagadnienia porusza Chrystus w tem błogosławieństwie. Negatywne sformułowanie tego wiersza; jakie są przyczyny niewiary; dlaczego brak moralności jest przyczyną niewiary, co znaczą słowa „Boga oglądają”?

LEKCJA VIII.

Po Arystotelesie życie etyczne Grecji chyli się ku upadkowi. Na miejsce męskiej surowości starego obywatela greckiego, zajętego sprawami państwa, interesem społeczeństwa — przyszła żądza użycia. Egoizm znalazł swoich obrońców w szeregach filozofów, z których najwybitniejszym był Epikur.

Etyka Epikura.

Epikur żył między 342—270 r., był synem ubogiego ateńskiego wychodźcy z Samos. Gruntownego wykształcenia nie posiadał, co mu też często wymawiano. Umysł miał trzeźwy. Po odbyciu służby wojskowej usunął się od publicznego życia i założył własną szkołę w zacisznym ogródku pod Atenami, nad którego wejściem umieścił słynny napis: „Gościu, tutaj wygodnie ci będzie, bo tu najwyższem dobrem jest rozkosz”. Ogródka nie opuszcza już odtąd, spędzając czas wśród grona swych uczniów.

Na filozofję Epikura olbrzymi wpływ miał filozof Demokryt (V wiek przed Chr.) — materialista. To też utrzymywał Epikur, że we wszechświecie istnieje tylko jeden pierwiastek — materja. Wszystko więc składa się z atomów — bogowie, ludzie, dusza. Bogowie po stworzeniu

świata, zajęci swoim szczęściem, przestali nim się opiekować. Człowiek nie może z bogami nawiązać żadnego łącznika. Nie jest też odpowiedzialny przed nimi za czyny swoje. Naukę oceniał Epikur wyłącznie z punktu praktycznego; o tyle przyznawał jej wartość, o ile ona powiększa w człowieku szczęście. Filozofję określa, jako „sztukę, która mową i rozumowaniem sprawia nam szczęśliwe życie”.

Celem życia, według Epikura, jest rozkosz, przyjemność. Stąd kierunek, reprezentowany przez niego nosi nazwę „hedonizmu” (od greckiego *hedone* — rozkosz), albo utilitaryzmu prywatnego (od łac. *utilis*). Rozkosz, którą stawia za cel życia, nie powinna być chwilową, lecz trwałą — stałą, którą się zdobywa drogą cnoty — roztropności i umiarkowania. Przedmiotem rozkoszy — przyjemności powinny być dobra przedewszystkiem natury duchowej, jak sztuka, przyjaźń i t. p., a nie wyłącznie zmysłowej, jak to uczył zwolennik krańcowego hedonizmu Arystyp. Cnotę określa, jako sztukę, która nas uczy, jak mamy zdobyć stałą rozkosz. O tyle tylko posiada ona wartość, o ile przyczynia się do powiększenia w nas przyjemności. To też takie tylko czyny uważa Epikur za moralnie dobre, które same bezpośrednio, czy też pośrednio w skutkach swoich są dla nas przyjemne.

Ocena hedonizmu, czyli utilitaryzmu prywatnego.

Normą moralności — nazywamy wewnętrzną rację, probierz czyli miarę, dla której jakiś konkretny czyn uchodzi za dobry lub zły.

Hedonizm jako norma moralności jest błędem ze względów następujących:

1) W świetle hedonizmu przyjemność utożsamia się z dobrem. Filozofja zaś chrześcijańska zasadniczo odróżnia przyjemność od dobra. W pojęciu chrześcijańskim przyjemność pod względem moralnym jest o b o j ę t n a, to znaczy, ani zła, ani dobra. Przyjemność bowiem jest za-

spokojeniem władzy pożądania przez posiadanie upatrzonego dobra. Stąd jeżeli dobro, które posiadamy, nie odpowiada rozumnej naturze człowieka, albo przedmiot, którego pożądamy, jest zły sam w sobie, to rozkosz — przyjemność stąd wynikająca jest moralnie złą.

2) Przy konsekwentnem stosowaniu hedonizmu nie mogłoby się ostać żadne społeczeństwo: a) Niemożliwe jest istnienie społeczeństwa bez zasad moralnych, obowiązujących ogół. Hedonizm zaś sprowadza całą moralność do miary podmiotowej, subiektywnej. W świetle tej normy nie można potępiać żadnego czynu, jako nieetycznego, o ile on komuś sprawia przyjemność, gdyż każda przyjemność jest, jak utrzymuje hedonizm, dobra. — Złą staje się jedynie dzięki okolicznościom, a mianowicie wskutek niebezpieczeństwa kary. Potępiając jakiś czyn, musimy się powołać na wyższą zasadę, stojącą ponad osobistą rozkosz, a już tem samem musimy wtedy opuścić stanowisko hedonizmu. b) Życie społeczne wymaga często ofiar od jednostek. Interesy pojedynczych ludzi są czasem sprzeczne z dobrem ogółu. Harmonja społeczna da się osiągnąć wzajemnymi ustępstwami. W świetle zaś hedonizmu logicznie nie można usprawiedliwić etyczności ofiary i poświęcenia się. Epikur postępował konsekwentnie, gdy radził swoim uczniom, by zdała stali od spraw społecznych. I dlatego nie było wśród nich ludzi zasłużonych dla dobra ogółu.

Hedoniści, czyli utilitaryści starają się w ten sposób osłabić powyższy zarzut, że przecież oni uzależniają dobro jednostki od dobra ogółu. Słuszną jest jednak ta zasada, o ile będziemy rozpatrywać tę jednostkę w świetle abstrakcyjnym, ale niezawsze słuszną w świetle konkretnych wypadków. Np. obecna wolność nasza i korzyści stąd płynące jakimż ofiarami były okupione?!

3) Moralność hedonizmu odbiera życiu wszelką wartość i godność. W świetle bowiem tej normy — życie byłoby ustawiczną walką o rozkosz. Ten, kto w życiu najwięcej używa, stawiałby się wzorem dla innych, a przeciw-

nie — człowiek cierpiący musiałby uważać życie za stracone. Filozofja dla pasorzytów!!

4) Etyka hedonizmu wyklucza wszelkie poczucie obowiązku. Jak bowiem człowiek pojmuje swój pożytek, swoją przyjemność, to jest jego sprawa osobista, i nikt nie może normować jego postępowania siłą obowiązku.

5) Etyka hedonistyczna pozostaje w sprzeczności ze zdrową, powszechną świadomością. Zdrowy ogół ludzki uważa te czyny za najmoralniejsze, w których względ na dobro osobiste najmniejsze ma znaczenie. Do tej kategorii należą czyny bohaterów, świętych.

6) Prawda, że Epikur zabrania używać ślepej, chwilowej przyjemności — zaleca cnotę umiarkowania i roztropności, nakazując nawet uczniom swoim mieć wzrok utkwiony w skutki dalsze czynów i poddać się chwilowym cierpieniom dla wynikających stąd przyjemności — korzyści. Ale czy cnota umiarkowania i roztropności w filozofji Epikura ma widoki do opanowania egoizmu, do nadania mu formy bardziej umiarkowanej wobec naczelnej zasady hedonizmu, że celem życia ludzkiego jest wyłącznie przyjemność, użyteczność, rozkosz i że życie człowieka zamyka się wyłącznie w granicach życia doczesnego? Człowiek, nie mając przed sobą żadnego ideału zaziemskiego, wobec niepewności życia — a natomiast pewności śmierci, czyż nie zwróci się ku przyjemnościom najbliższym, bezpośrednim, oddając pierwszeństwo pewnym przyjemnościom bliższym, niż niepewnym dalszym? Życie już za czasów Epikura i poprzez wieki dalsze sprawdziło niepraktyczność jego etyki, zalecającej umiarkowanie przy materialistycznej filozofji. To też zasadę „*C a r p e d i e m*” rozumiano jako pobudkę do poświęcenia każdego dnia gonitwie za rozkoszą — przyjemnościami...

U w a g a. Odparcie etyki utilitaryzmu prywatnego, czyli hedonizmu, jest jednocześnie potępieniem materialistycznego poglądu na świat. Konsekwentny materializm musi w etyce uznać zasady hedonizmu.

Filozof niemiecki Eucken słusznie ocenia etykę hedonizmu: „Epikureizm wymaga wysokiego stanu kultury,

subtelny smaku, szlachetnego odczuwania żywej radości. Bez tego wszystkiego życie wpadłoby w próżnię, albo nieokrzesanie — ale popędu do stworzenia takiej kultury przez własną pracę i ofiarę on nie wznieca. Tak więc ten pogląd na życie jak pasorzyt żywi się przy obcym stole. Trud innych musiał stworzyć to, co on z łatwością zmienia na użycie. Chociaż epikureizm w poszczególnych okresach czasu pociągać może za sobą jednostki, w życiu jednak nie stworzyć ani pchnąć naprzód nie potrafi. Pozostaje tylko wynikiem pobocznym, zjawiskiem towarzyszącym przejrzałej kulturze — i nic go nie chroni przed niemocą twórczości duchowej, przed zupełną pustką wewnętrzną”.

Pytania. Czem jest etyka Epikura w porównaniu z etyką Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Pod wpływem którego filozofa tworzył Epikur swój system; pogląd na naukę, na cel życia; Szczegółowa ocena etyki hedonizmu; pojęcie normy moralności, czem jest pod względem moralnym uczucie przyjemności; dlaczego etyka hedonizmu jest antyspołeczna; w jaki sposób hedoniści bronią się przed tym zarzutem; stosunek tej etyki do wartości i godności życia ludzkiego, do poczucia obowiązku; wartość cnoty roztropności i umiarkowania w etyce hedonizmu; skutki tej etyki dla życia; ocena tego kierunku przez Euckena?

Komentarz. Mt. V, 9. Co stwarza pokój w duszy człowieka; co znaczy „czynić pokój”; dlaczego „czyniący pokój” są tak szczerze mianowani „będą synami Bożymi”. Jak uzgodnić to błogosławieństwo z słowami Chrystusa „nie przyszedłem puszczać pokój na ziemię, ale miecz”? Mt. X. 34.

LEKCJA IX.

Etyka stoików.

Założycielem tej szkoły filozoficznej był Grek Z e n o n z Cypru (um. 264). Nazwa tej szkoły pochodzi od wyrazu greckiego („stoia”) — portyk, krużganek, galerja, miejsce zebrania słuchaczy. Stoicyzm powstał w tym czasie, co i epikureizm. Celem życia ludzkiego według Zenona jest szczęście, które osiąga się przez życie cnotliwe, doskonałe.

Najwyższem dobrem jest cnota. W stosunku do niej wszystkie inne wartości stają się obojętne. Stoicy chcą

zapewnić człowiekowi wewnętrzny spokój, uzbroić odpornością duszę wśród codziennych cierpień. Epikur w imię złe pojętego szczęścia kazał wyznawcom usuwać się od życia czynnego, od walk, cierpień; Zenon przeciwnie żąda opanowania zła drogą czynnej walki. Wyrazem epikureizmu jest niemoc, bezład, stoicyzmu zaś — wysiłek, praca.

Stoicy uczyli, że cały wszechświat jest Bogiem. Wszystko jest utworzone z jego substancji, że niema praw innych prócz praw życia boskiego. Człowiek powinien wprowadzić harmonję do swych idei i czynów przez pracę i wysiłek. I w ten sposób staje się twórcą własnego życia.

Wprowadzić harmonję wewnętrzną — czyli żyć doskonale, oznacza według stoików, żyć zgodnie z naszą ludzką naturą, a to znowu oznacza żyć zgodnie z rozumem nie tylko osobistym, prywatnym, ale też powszechnym, ogólnoludzkim, boskim. To też człowiek powinien dążyć do dokładnego poznania praw, rządzących światem. Oprócz poznania świata zewnętrznego bardzo ważną rolę odgrywa poznanie samego siebie, swoich popędów. Gdy poznamy siebie, łatwiej zapanujemy nad swoimi uczuciami i popędami. Według stoika Marka Aureliusza człowiek składa się z ciała, duszy i rozumu. Do ciała należą wrażenia zmysłowe, do duszy — popędy, a do rozumu — zasady. Otóż człowiek żyć i działać powinien tylko podług zasad dobrze obmyślanych. Wszelkie zaś wzruszenia, nie tylko ich nadmiar, jak rozkosz, strach, mają być człowiekowi obce. Cierpienia według stoików mogą się stać cennym ćwiczeniem w cnocie, która łatwo słabnie w spoczynku, ale tylko wówczas, kiedy człowiek hartem woli cierpienia zwalcza, nie poddając się ich mocy. „Nieszczęściem jest nigdy nie doznać nieszczęść” — mawiał Epiktet.

Stoicy uczyli wielkiego hartu duszy. Utrzymywali, że życie wygodne bardzo źle wpływa na rozwój mocy wewnętrznej w człowieku. „Życie jest walką — vivere est militare” — mówili stoicy.

Etyka społeczna stoików.

Stoicy uczyli, podobnie jak i Sokrates, że w całym wszechświecie i w człowieku rządzą prawa natury, które rzymscy stoicy nazwali prawem Bożem. W obronie tego prawa Cyceron napisał traktat — *De legibus*. Jest to pierwsze dzieło o prawie naturalnem. „Prawo naturalne — mówił Cycero — nie pochodzi z edyktów pretorów, lecz z powszechnego rozumu. Jeśliby wszyscy Ateńczycy uchwalili ustawy tyrańskie, czyż z tego powodu mają się one wydawać sprawiedliwymi? Nie masz sprawiedliwości innej, oprócz tej, która oparta jest na naturze człowieka”.

Prawo naturalne nie jest pisane, ono się z nami rodzi i ma następujące przymioty: powszechność, niezmienność i to, że wszystkich obowiązuje. Jako prawo powszechne obowiązuje ono wszystkie państwa, które są członkami wielkiej całości, kierowanej przez Rozum Najwyższy. „Istnieje tylko jeden świat, jeden Bóg i jedna prawda” mawiał Marek Aureljusz.

Stoicy w nauce swojej poświęcali dużo uwagi godności człowieka: „Homo sum et nihil humani a me alienum puto” — to zdanie stało się hasłem stoicyzmu. „Człowieka należy szanować dlatego właśnie, że jest człowiekiem” mówił Cyceron.

Powyższe poglądy obalały niewolnictwo. „Istnieje tylko jedna niewola to niewola własnych namiętności. Niewolnikiem z natury może być tylko ten, kto jest pozbawiony uczestnictwa rozumu, a ta prawda stosuje się do zwierząt, a nie do ludzi” — głosił Epiktet.

Rzymscy stoicy.

Cyceron (r. 106—43) dużo pracował nad zaznajomieniem Rzymian z filozofją grecką. Sympatyzował ze szkołą stoicką, przejmował się przedewszystkiem jej zasadami społecznymi. W dziele: *De officiis* mówił o sprawiedliwości społecznej, o miłości ojczyzny.

W imię godności człowieka występował ostro przeciw etyce Epikura. Zarzucał jej, że zabija w człowieku po-

czucie obowiązków społecznych. Lekceważące stanowisko swoje dla nauki Epikura wyrażał w następujących słowach: „To nie filozofa potrzeba do zbijania takiej mowy, lecz cenzora — dla jej potępienia”.

Seneka wychowawca cesarza Nerona, (3—65 po Chr.). Za rządów cesarzy, zanim jeszcze chrześcijaństwo zdobyło większy wpływ, inteligencja myśląca i czująca poważnie, skupiała się przeważnie dokoła stoicyzmu, szukając w nim oparcia moralnego w ciężkich czasach despotyzmu cesarzy. Filozof w tym czasie poczuwał się przede wszystkim do obowiązku niesienia pociechy, pomocy duchowej cierpiącym. Seneka był jednym z takich kierowników duchowych. W wielu pracach, a przede wszystkim w Listach moralnych do Lucyljusza porusza moc zagadnień etycznych w oświeceniu stoickim. Zwalczał niewolnictwo i igrzyska cyrkowe, głosił tolerancję i miłosierdzie. „Mylą się ci, którzy sądzą, że niewola wstępuje w człowieka, przenika go całego. Najlepsza część człowieka wymyka się niewolnictwu i kiedy ciało należy do pana — dusza jest wolna”.

Epiktet (60—140 po Chr.) — wyzwolony niewolnik. Za cel życia stawiał dążenie do ciągłego doskonalenia się i stałego posługiwania się tylko tem, co do tego celu prowadzi. Seneka pisał listy dla swego przyjaciela — Epiktet zwraca się do ludu. Filozofję pojmuję, jako posłannictwo. Żąda od filozofa, by całkowicie poświęcił się pracy „nauczyciela ludu”, zrzekając się życia rodzinnego, spraw publicznych. Filozofję stoicką opiera na wierze religijnej: „Cóż mogę zrobić stary i kulawy, jeśli nie śpiewać na cześć Bogu? Gdybym był słowikiem, uprawiałbym zawód słowika, gdybym był łabędziem — zawód łabędzia, a ponieważ jestem istotą rozumną — powinienem głosić cześć Bogu. Jest to moje rzemiosło i uprawiam je. Jest to praca, w której nie ustane, dopóki mam siły. I was wszystkich wzywam, żebyście Go czcili wraz ze mną” (Janet, Historia filozofji).

Ocena stoicyzmu.

Stoicyzm nie jest systemem jednolitym. Dzieli się na grecki i rzymski. Grecki pomija życie religijne, albo co najwyżej podaje mętne zasady panteizmu, zamykając człowieka w granicach życia ziemskiego. Dopiero rzymski stoicyzm daje swojemu systemowi głębsze podłoże religijne.

Zaletą stoicyzmu — chociaż ubogą w skutki, była walka z etyką Epikura, głoszenie sprawiedliwości, państwa powszechnego, prawa wspólnego dla wszystkich — słowem dążenie do podniesienia życia moralnego.

Wadą ogólną stoicyzmu jest niedokładne poznanie człowieka, przecenianie jego naturalnych sił, jak również przypisywanie wyłącznej wartości rozumowi i woli, odrzucanie zaś i potępienie uczucia.

To też duma Zenona w ostatnim okresie istnienia szkoły stoickiej ustępuje miejsce pokorze: słabość ludzka, stwierdzona doświadczalnie, w Bogu szuka oparcia. „Pamiętaj o Bogu, mówi Epiktet, wzywaj Go, ażeby cię wspomagał i bronił”. Duch nauki ostatnich stoików zbliża się do nauki Chrystusa Pana.

Pytania. Cel życia w świetle stoicyzmu; pojęcie najwyższego dobra. Różnica między nauką stoików a Epikura. Zapomocą jakich środków człowiek osiąga swój cel; rola cierpienia; nauka o prawie naturalnem; zasady życia społecznego w nauce stoików; rzymscy stoicy; ocena stoicyzmu?

Komentarz Mt V, 10 — 12. Co znaczy: „Cierpieć prześladowania dla sprawiedliwości”, „mówić wszystko złe przeciw wam, kłamiąc dla mnie”; czem jest wiersz 12 — do wierszy poprzednich; znaczenie nagrody, jako motywu działania w etyce Chrystusa. Jaki zarzut bywa stawiany etyce Chrystusa z powodu motywu nagrody; czy Chrystus w swojej etyce posługuje się wyłącznie motywem nagrody — kary; czy etyka, posługująca się wyłącznie motywem obowiązku, jest praktyczną, czy jest oparta na dokładnej znajomości natury ludzkiej?

Lektura. Urywki z Listów moralnych Seneki do Lucyljusza.

LEKCJA X.

Wpływ etyki starożytnej na życie.

Etyka jest nauką przede wszystkim praktyczną. Ma bowiem za zadanie podnieść życie nasze na wyższy po-

ziom, ma nam wskazać najwyższy ideał, do którego mamy zdążać zapomocą odpowiednich środków. To też wartość poszczególnych kierunków etycznych sprawdza przede-wszystkiem samo życie.

Dotąd rozpatrywaliśmy zasady etyczne, podawane przez najwybitniejszych filozofów, ocenialiśmy wartość ich w świetle rozumu i praw natury ludzkiej — teraz zapytamy życia samego, jak ono zareagowało na podane zasady. Św. Paweł orlim wzrokiem przejrzał duszę społeczeństwa rzymskiego i stan jego moralny tak ocenia: „*A jako im się nie podobało mieć w znajomości Boga, Bóg podał ich w umysł bezrozumny, aby czynili to, co nie przystoi. Napętnionych wszelakiej niesprawiedliwości, złości, porubstwa, łakomstwa, złoćstwa, pełnych zazdrości, mężobójstwa, swaru, zdrady, złośliwości, zauszników. Obmówcy, Bogu obmierzli, potwarczy, pyszni, chlubiący się, wynalazcy złości, rodzicom nieposłuszni, bezrozumni, nietowarzyscy, bez miłości przyrodzonej, nieprzejednani, niemiłosierni*” (Rzym. 1, 28—31).

Może się wydać komuś ta ocena za ostra, dokonana miarą serca rozkochanego w ideale życia chrześcijańskiego? Zwróćmy tedy uwagę na ocenę moralnego poziomu społeczeństwa starożytnego, podaną przez filozofa Senekę: „*Wszystko pełne zbrodni. Więcej się ich popełnia, niż żeby to można naprawić jakimś strofowaniem. Do tego stopnia nieprawość wylała się na publiczne miejsca i głęboko w sercach wszystkich zapuściła korzenie, że niewinność nie jest już rzadka, ale wcale jej niema*” (De ira II, w. 9).

W innej pracy Seneka charakteryzuje w ten sposób swój wiek: „*Wszędzie wstręt do życia, niezadowolenie ze siebie samego, a na każdym miejscu spotyka się niezdrowy zamęt w duszy*” (De tranq. animae, 13).

Jeżeli się przypatrzyć bliżej ówczesnemu życiu jednostek i społeczeństwa, jakże łatwo zrozumieć słuszność powyższej oceny obyczajów. Tak zwaną „*Felicitas Ro-*

mana”, szczęśliwość rzymską, rozumiano, jako przyjemność, która stała się jedynym celem życia. Gonitwa za rozkoszą zabijała w człowieku jego moralną wartość i godność. Wszelkie środki oprócz uczciwej pracy uważano za godziwe, jeśli dostarczały one jak największej sumy przyjemności. Profesor Kurth — głęboki znawca kultury starożytnej, w słowach następujących charakteryzuje kult przyjemności w społeczeństwie rzymskim: „*Rzymskie świątynie przyjemności górowały ogromem nad wszystkimi gmachami Miasta Wiecznego. Jak drobną była świątynia Jowisza w porównaniu z Koloseum i łaźniami Karakalli! Wszystko dostarczało powodu do rozkoszy cielesnych. Łaźnie urządzone na sposób najwykwintniejszych pałaców. Były tam olbrzymie sale łaźienne, zawierające 2000 siedzeń, szkoły ćwiczeń gimnastycznych, salony do rozmowy, ogrody przepyszne i tysiące przyjemności upajających, które wyczerpywały do szczytu energję duszy ludzkiej. Po wyjściu z łaźni schyłek dnia spędzano na widowiskach publicznych. Trudno teraz wytworzyć sobie dokładnie pojęcie o szale, o fanatyzmie, z jakim pospólstwo rzymskie upędzalo się za ulubionymi przezeń zabawami. W jego życiu zajmowały one miejsce wielkich spraw politycznych i religijnych. Rzymianin wyrzekł się poważnych uroczystości kultu religijnego, wyrzekł się poważnych rozpraw na Forum, bohater-skich przygód wojennych i szlachetnych mokołów pracy — lecz igrzyska przynosiły mu pociechę w hańbie, w jaką go wtrącono, i pozwalały mu zapomnieć o poniżeniu, w jakim pozostawał. Cyrk, amfiteatr i łaźnia były właściwem mieszkaniem obywatela rzymskiego. Tu dostrzec można było drgania tych resztek życia, jakie jeszcze przebywało w społeczeństwie epoki cesarów... Nadużywanie przyjemności, pociągające za sobą szybki ubytek sił fizycznych i umysłowych, prowadziły ludzi drogą bezpłodności — do śmierci. Cesarstwo, przebywszy pierwsze upojenie szczęśliwości, poczuło się omdlałe i zdenerwowane wobec straszliwych zadań przyszłości. Zużyło ono swój ka-*

pitał wiekowy, a do gromadzenia nowego kapitału już nie było zdolne. Znikł cały jego zasób ludzi i idei" (Początki cywilizacji chrześcijańskiej).

Spółeczeństwo starożytne, goniące za rozkoszą, zużywało do reszty siły moralne i fizyczne olbrzymiej masy niewolników, którzy w opłakanych warunkach dostarczali dóbr próżniaczęj warstwie panów. „Nigdzie — mówi prof. Kurth — podział na używających przyjemności bez końca i pracujących bez granic nie był tak wyraźny, jak w cesarstwie rzymskim. Tu świat rozkoszy spoczywał na świecie pracy i pod rajem szczęśliwości rzymskiej, pełnym śpiewu i śmiechów — rozpościerało się piekło niewoli i robót ciężkich, z jego łzami i zębów zgrzytaniem". Prof. Mommsen w pracy „Römische Geschichte" wydał taki sąd o niewolnictwie rzymskim: „Morze bólu i nędzy otwiera się oczom tego, kto by chciał wpatrzeć się w tę przepaść najbiedniejszego proletariatu; łatwo przypuścić, że wszystkie cierpienia murzynów w porównaniu z niewolnictwem w Rzymie są tylko kroplą w morzu". I rzeczywiście tak jest, kiedy się weźmie pod uwagę prawną, społeczną, moralną stronę tego niewolnictwa.

O! jakże są słuszne słowa św. Pawła o Rzymianach: — „*Napełnieni wszelakiej niesprawiedliwości*" (Rz. I, 29).

Wybujały egoizm spowodował upadek rodziny. Kobieta straciła swoją godność, była całkowicie zależną od kapryśnej woli męża; rozwody przybrały zastraszające rozmiary. Państwo, widząc katastrofalne dla siebie skutki z powodu rozluźnienia rodzinnych związków, raz po raz wydawało zarządzenia, paraliżujące egoizm ludzki. Lecz niestety — egoizm jednostek był silniejszy od egoizmu państwowego.

Taki był stan moralny cywilizacji grecko-rzymskiej w okresie jej upadku. Zatracono godność człowieka i poczucie sprawiedliwości.

A jednak wiemy, że dopóki religja — nawet pomimo swego politeistycznego charakteru — przenikała do serc obywateli greckich i rzymskich, budziła w nich uczu-

cia szlachetne, wzmacniała wolę, tworząc życie indywidualne i społeczne o względnie wysokim poziomie.

Wobec takiego zaniku moralności słusznie nasuwa się pytanie, w czym należy upatrywać przyczyny tego zjawiska? Przecież nie brakowało wzniosłych prawd etycznych u filozofów tej miary, co Sokrates, Platon, Arystoteles i Zenon, przecież oni tak dużo mówili o cnocie, tak mocno zachwalali umiarkowanie, sprawiedliwość — dlaczego więc te systemy były tak mało owocne?

Laktancjusz, pisarz, wybitny znawca filozofii starożytnej (żył za czasów Dioklecjana w w. III po Chr.) najgłówniejszą przyczynę tej słabości etyki filozofów pogańskich upatruje w tem, że nie była ona oparta na podstawach religji, lecz wyłącznie na bardzo chwiejnej podstawie autorytetu filozofa-człowieka. I dlatego ta etyka filozofów nie miała za sobą żadnej powagi — nie miała siły, by mogła nakłonić serca ludzkie do posłuchu. „Żadnej wartości — mówi Laktancjusz — nie mają ich (filozofów) nakazy, ponieważ są ludzkie i brak im tego wyższego autorytetu t. j. Bożego. Nikt im więc nie uwierzy, bo każdy rozumuje, że on takim samym jest człowiekiem, jak ten, co mu te rozkazy wydaje" (Divinarum institutionum... ks. III r. 27). Bardzo słuszne i głębokie ujęcie. Lecz skoro miejsce religji zajęła filozofja, dusza ludzka straciła oparcie w swoim rozwoju, a etyka była mniej lub więcej szczęśliwie wyrozumowanym systemem, nie przenikającym do głębi serc ludzkich. Uczono dyskutować o cnotach, ale nie dawano siły do ich wykonywania. „Nikogo z ludzi — mówi Laktancjusz — nie mogli przekonać, żeby żył według ich wskazówek, ponieważ ta nauka nie miała podpory z nieba" (Divin. institutionum... ks. V, r. 18).

Dalszą przyczyną niepowodzenia etyki filozofów był brak jednomyślności i pewności w prawdziwość głoszonych przez nich zasad. „Nic u filozofów nie znajdziesz pewnego. Ponieważ wszystko tam oparte na przypuszczeniach, wiele też głosi się rzeczy sprzecznych i mylnych, a byłby skończonym głupcem ten, któryby ich nakazów słu-

chał, bo przecież nikt nie chce się na niepewne trudzić" (Div. inst.).

Badając przyczyny upadku życia moralnego w społeczeństwie starożytnym, widzimy, już tyle razy wśród rozmaitych późniejszych narodów stwierdzoną prawdę, że rozum ludzki, wcielony nawet w genialne pomysły filozofów, jest za słaby nietylko, by stworzyć zdrowy system moralny, ale przede wszystkim, by potem pobudzić całego człowieka — z jego myślą, uczuciem i wolą do twórczego wysiłku. Należy zawsze o tem pamiętać, że stokroć łatwiej umysłem stworzyć pewną prawdę moralną i takową przez ten umysł przejąć, niż serce i wolę ludzką poznać prawdą do czynu porwać. Filozofja sama nigdy ludzkości nie odrodzi, jak tego nie uczyniła, pomimo wielkich w niej pokładanych nadziei świata starożytnego. W pracy nad podniesieniem poziomu moralnego w człowieku trzeba nadludzkiej — bo boskiej siły!

Pytania. Co najlepiej sprawdza wartość kierunków etycznych. Oceń moralną wartość społeczeństwa rzymskiego przez św. Pawła, Senekę. Jak pojmowano t. zw. „*Felicitas Romana*”? opinia prof. Kurtha o stanie moralnym Rzymian w okresie cesarstwa stan niewolnictwa; przyczyny upadku moralności; dlaczego ówczesna filozofja nie odrodziła społeczeństwa; jak odpowiada na to pytanie Laktancjusz?

Komentarz Mt. V, 13—16. Do kogo się stosują niniejsze słowa Chrystusa; pojęcie ścisłe i szersze wyrazu „Apostoł” w nauce Chrystusa; czy słowa: „wy jesteście solą ziemi i światłością świata” nie stoją w sprzeczności ze słowami: „błogosławieni ubodzy duchem”. Znaczenie słów: „wy jesteście solą ziemi”; o jakich obowiązkach mówi tu Chrystus; co znaczą słowa: „wy jesteście światłością świata”; o jakich obowiązkach jest tu mowa; czy to samo oznacza co „wy jesteście solą ziemi”. Dokładna analiza wierszy 15 i 16; co znaczą słowa „chwalić Ojca”; jaki zachodzi związek pomiędzy obowiązkiem „chwalenia Ojca” a naszym szczęściem?

LEKCJA XI i XII.

Zestawiając upadek duchowy, do jakiego doszło społeczeństwo starożytne i zupełny jego rozkład społeczny

z bujnym i wspaniałym, jak wiemy, rozwojem życia w czasach chrześcijańskich, musimy przyznać, że granicę między temi epokami stanowi największy z przewrotów dziejowych: jak poprzednio ku ziemi skłaniała głowę zgębiona i duchowo zwyciężona ludzkość, tak teraz radośnie wznosi ją ku niebu, zapatrzona w ideał Królestwa Bożego. Sprawcą tego przewrotu, który ogarnął wszystkie sfery życia, zarówno myśl ludzką jak i uczucie, wolę, naukę, sztukę, obyczaje i cały układ polityczny, jest Zbawca — Jezus Chrystus.

To też teraz rozpatrzmy zasady życia indywidualnego i społecznego, podane nam przez Boskiego Nauczyciela — Chrystusa Pana.

Nauka Chrystusa o człowieku.

Wartość człowieka w nauce Chrystusa.

W XV rozdz. Ewangelji św. Łukasza czytamy trzy przypowieści Chrystusa: o owcy zgubionej, o drachmie straconej i synu marnotrawnym. W tych przypowieściach podaje Chrystus precudną swoją naukę o wielkiej, niesłychanej dotąd w świecie starożytnym, wartości człowieka. Tu człowiek już jako jednostka, czy to jak ta owca zgubiona, albo jak ten syn marnotrawny, ileż smutku budzi w sercu Boga-Ojca, albo Dobrego Pasterza Chrystusa, jeśli odchodzi z pod Jego opieki?! A natomiast jakąż radość odczuwa z chwilą powrotu! „*Radujcie się ze mną* — mówi pasterz do przyjaciół zwołanych — *izem znalazł owcę moją, która była zginęła*” (Łuk. XV, 6). „*Rychło przynieście pierwszą szatę* — woła uradowany do służby — *a obleczcie go (syna marnotrawnego) i dajcie pierścień na rękę jego i buty na nogi jego. I przywieďte cielca utuczonego i zabijcie — a jedźmy i używajmy. Albowiem ten mój syn umarł był, a ożył, zginał był, a znalazł się*” (Łuk. XV, 22—24). Chcąc jeszcze bardziej uwydatnić wielką radość z powodu przyprowadzenia zpowrotem do owczarni człowieka-grzesznika, zaznacza Chrystus: „*Powiadam wam, że tak będzie radość w niebie nad jednym*

grzesznikiem pokutę czyniącym, niż nad dziewięćdziesięciu i dziewięciu sprawiedliwymi, którzy nie potrzebują pokuty" (Łuk. XV, 7).

Widzimy stąd, że człowiek-jednostka w nauce Chrystusa nie zatracą swojej wartości, pomimo otaczającej go gromady społecznej. Ileż ciepła zawiera ta nauka dla serca ludzkiego, pragnącego żyć swoim indywidualnym życiem, ileż siły daje jeszcze w naszych czasach indywidualizmowi ludzkiemu, tak często przytłaczanemu ciężarem życia społecznego? O ileż więcej odczuwano to w wiekach starożytnych, kiedy to jednostkę całkowicie pochłaniała potęga państwa.

Uświadamiając sobie tę wielką wartość człowieka w nauce Chrystusa, pytamy w czym leży jej podstawa? Wiemy, że w świecie starożytnym taką podstawą była przede wszystkim wolność obywatelska. I dlatego niewolnik, będąc jej pozbawiony, nie przedstawiał moralnej wartości człowieczeństwa. Jak również w znacznej mierze odmawiano tej wartości dziecku, ze względu na niedokończony jego rozwój fizyczny i kobiecie, ze względu na jej słabszą budowę fizyczną.

W nauce zaś Chrystusa jedyną i wyłączną podstawą wartości człowieka jest jego dusza nieśmiertelna, stworzona na obraz i podobieństwo Boże, będąca w istocie swojej taką samą w każdym człowieku, bez względu na jego stanowisko społeczne, na narodowość, płeć i wiek.

Św. Paweł z ducha nauki Chrystusa ujął tę prawdę w słowach: „*W jednym Duchu my wszyscy, w jedno ciało jesteśmy ochrzczeni, bądź Żydowie, bądź poganie, bądź niewolnicy, bądź wolni*” (I Kor. XII, 13). „*Nie jest Żyd, ani Greczyn, ani niewolnik, ani wolny, ani jest mężczyzna, ani niewiasta. Albowiem wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie*” (Gal. III, 28). W związku z tem zagadnieniem nasuwa się pytanie, co jest miarą wartości człowieka w nauce Chrystusa?

To pytanie było aktualne i za czasów Chrystusa Pana. Pewnego razu uczniowie poruszali między sobą

sprawę — kto ma być większym, czyli bardziej wartościowym w Królestwie Bożem? Nie mogli widocznie poradzić sobie z tem zagadnieniem i przyszli do Chrystusa po wyjaśnienie. Chrystus w sposób niemal paradoksalny ich poucza: przywołuje, stojące w pobliżu dziecko i mówi do nich: „*Zaprawdę, powiadam wam, jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie jako dziatki, nie wejście do Królestwa niebieskiego. Ktokolwiek się unieży jako to dziecko, ten jest większy w Królestwie niebieskim*” (Mat. XVIII, 34). Odpowiedź jasna. Miarą wartości człowieka jest czystość, dziecięcość jego duszy. Już odtąd nie inne czynniki mają decydować o większej lub mniejszej wartości człowieka, lecz wyłącznie stopień jego rozwoju moralnego.

Jakże odmienną jest ta nauka od ówczesnych poglądów, które w sile fizycznej, w bogactwie i w innych, czysto przypadkowych, zewnętrznych czynnikach upatrywały prawo do wyższości moralnej!

Cel człowieka w nauce Chrystusa.

Najważniejszym zagadnieniem dla poważnie myślącego człowieka jest właśnie zagadnienie najwyższego celu, czyli ideału życia naszego, z którym musi człowiek zharmonizować pomniejsze, pośrednie swoje cele, tworząc w ten sposób całość, potężną w siły twórcze. Od jakości tego celu — ideału i od ustosunkowania się względem niego woli ludzkiej uzależnia się wartość życia. Im wyższy ideał nakreśli sobie człowiek, tem więcej jego godność zyskuje na wielkości.

Jakiż to najwyższy cel-ideał wskazuje człowiekowi Chrystus?

Przez wszystkie karty Ewangelji, tej Nowiny Dobrej, złotą nicią przewija się nauka Chrystusa o Królestwie Bożem. Mówi o niem w kazaniu na górze, w licznych przypowieściach, rozwijając powoli przed duszami apostołów i rzesz słuchających głębię i piękno treści idei Królestwa Bożego. Każdemu zaś człowiekowi, wskazując Królestwo Boże, jako najwyższy cel pragnień serca ludzkiego, naka-

zuje dążyć do Niego. „Szukajcie naprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a wszystko będzie wam przydane” (Mt. VI, 33). W modlitwie, której nauczył apostołów, nakazał modlić się o Królestwo Boże — „Przyjdź Królestwo Twoje”.

To też Królestwo Boże w nauce Chrystusa jest najwyższym celem, czyli ideałem każdego człowieka.

U w a g a. Najwyższym ideałem nazywamy ideę najpiękniejszą, najdoskonalszą, jaką człowiek ma osiągnąć, by mógł zrealizować cel swojego życia. Aby to pojęcie ideału było doskonałe, musi być prawdziwe, to znaczy zgodne z rzeczywistą naturą człowieka. Ideał nie jest marzeniem, lecz najpiękniejszą, rzeczywistością, to jest prawdą. Zaniedbać zaś ideał lub stracić go z oczu oznacza, żyć w kłamstwie, w błędzie. (Schryvers: „Zasady życia duchowego”).

Wyjaśnienie treści ideału Królestwa Bożego.

Skoro Chrystus ideał Królestwa Bożego postawił za najwyższy cel dążeń człowieka, należy całym wysiłkiem umysłu, przy pomocy łaski Bożej, poznać Jego treść, mocą uczucia ukochać, a potęgą woli w życie wcielać. Królestwo Boże w świetle nauki Chrystusa jest ideałem zarówno społeczności Kościoła cierpiącego, wojującego i triumfującego, czyli całej ludzkości. W znaczeniu zaś indywidualnym — co nas w tej chwili interesuje — jest to rządzenie, panowanie Boga w duszy człowieka. „*Królestwo Boże jest w was*” (Łk. XVII, 21) mówi Chrystus Pan.

Czem jest panowanie Boga w duszy?

Na to pytanie tak ważne daje w części odpowiedź rozum, ale głównie Objawienie. Dla wyjaśnienia sobie tego pytania, należy sięgnąć do źródeł Objawienia i zapytać, co Ono uczy o Bogu i duszy ludzkiej. Otóż o Bogu uczy, że jest duchem — „*Bóg jest duch*” (Jan IV, 24); prawdą — „*Jam jest prawdą*” (Jan XIV, 6); doskonałością „*Bóg jest światłością, a żadnej ciemności w nim niema*” (Jan I, 5); „*Bądźcie tedy doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonałym jest*” (Mt. V, 48); d o-

brem, „*Żaden nie jest dobrym, tylko sam Bóg*” (Łk. XVIII, 19); miłością — „*Bóg jest miłość*” (Jan V, 16). O duszy uczy, że ona jest wyobrażeniem i podobieństwem Boga, „*Bóg stworzył człowieka na wyobrażenie podobieństwa Swego*” (Mdr. 2, 23). Skoro dusza nasza jest wyobrażeniem i podobieństwem Boga, to czyż nie jest słuszne, że poznanie życia duszy zbliża nas do poznania Boga?

Cóż jest tedy treścią naszego życia duchowego? Jest nią ideał Prawdy, Dobra i Piękną. Zbadajmy życie swoje i każdego człowieka, w którym chociaż w minimalnej mierze jest obudzona świadomość życia duchowego, a łatwo sprawdzimy, że treścią tego życia w większej lub mniejszej mierze, zależnie od stopnia duchowego rozwoju, jest Prawda, Dobro i Piękno. Nie znajdziemy człowieka, któryby świadomie żył całkowicie poza Prawdą, Dobrem i Pięknem. Może, co prawda, człowiek się mylić i pozory brać za prawdę, może wskutek grzechu zagłuszyć na jakiś czas wrażliwość na ideał naszej duszy, lecz to będzie tylko do czasu. Jak tylko bowiem obudzi się w nim intensywniejsze życie duchowe, natychmiast znajdzie się człowiek na drodze Prawdy, Dobra i Piękną. To 1) pierwszy wniosek z badania życia naszej duszy.

Spostrzegamy dalej, że dusza nasza wyczuwa nieskończoność tych ideałów, których osiągnąć w całości nie może. W miarę poznawania Prawdy drogą wiedzy, albo wiary horyzont nieznanego coraz bardziej się rozszerza. Za Sokratesem każdy może powtórzyć: „Jedno wiem, że nic nie wiem”. To samo stwierdzamy, pogłębiając w duszy ideał Dobra, Piękną. W miarę, jak postępujemy po drodze życia moralnego lub estetycznego, wymagania nasze rosną — niezadowolenie z osiągniętych rezultatów wzmagą się. O prawdziwości tego spostrzeżenia mówią wszyscy wielcy święci, muzycy i poeci. A więc nieskończoność ideałów Dobra, Prawdy i Piękną, to 2) drugi wniosek, który się nasuwa nam z obserwacji życia naszej duszy.

Wreszcie 3) trzeci wniosek, to niepodzielność tych ideałów. One stanowią jedną całość jakby w trzech odmianach. Nie można bowiem oddzielić Prawdy od Dobra lub Piękna. Wszystkie wzajemnie się uzupełniają, stanowiąc jeden naczelný ideał, który jest i treścią i życiem naszej duszy.

Takie jest oblicze naszej duszy, która jest obrazem — podobieństwem Boga. Skoro dusza jest podobieństwem Boga, a treścią jej jest Prawda, Dobro i Piękno, to jest rzeczą jasną, że Bóg jest samą Prawdą, Dobrem i Pięknem. „Jam jest Droga, Prawda, Życie”, mówi sam o sobie Chrystus. Czyż nie są jasne dla nas te słowa Chrystusa w świetle powyższych rozważań?

To też Królestwo Boże, jako najwyższy ideał i ostateczny cel dążeń ludzkich, jest panowaniem — rządzeniem w duszy Boga-Prawdy, Dobra i Piękna.

Należy jednak wiedzieć, że panowanie Boga w duszy nie polega wyłącznie na pobudzeniu przyrodzonych władz duszy do umiłowania tego ideału, nie pozostawia człowieka ten ideał w granicach życia przyrodzonego, lecz sięga znacznie wyżej, bo sfery nadprzyrodzonej. Ostateczny tedy cel życia — w świetle nauki Chrystusa — jest nadprzyrodzony.

Nadprzyrodzoność naszego celu życia, czyli nadprzyrodzoność charakteru ideału Królestwa Bożego, polega na tem, że Bóg w dobroci swojej nieskończonej podnosi naturę i siły ludzkie ponad poziom właściwych im praw, uświęca je, przenosi w zupełnie inną, nieskończone wyższą sferę działania. „Jest to — jak mówi X. Morawski w pracy „Dogmat Łaski” — tajemnicze przechylenie się Boga ku człowiekowi, ażeby go o Sobie pouczyć przez objawienie mu tajemnic, rozumowi niedostępnych, aby obcować z nim w jakiś sposób osobisty i w ten sposób podnieść go ku Sobie, wciągając go niejako w sferę własnego życia”.

Św. Piotr tak poucza nas o istocie nadprzyrodzoności: „Przez którego (Chrystusa) największe i kosztowne obietnice nam dawał, abyśmy się przez nie stali uczestnikami Boskiego przyrodzenia” (II List. I, 4).

W tych słowach zawarta jest cała istota sfery nadprzyrodzonej. „Przez którego” — Chrystusa, przez to podkreśla apostoł źródło nadprzyrodzonego porządku, który z Chrystusa bierze początek i w Chrystusie dokonuje. „Największe i kosztowne obietnice nam darował” — oznacza jakość, charakter darów, jakimi obdarzył Bóg duszę człowieka. A przez te dary (łaski) „abyśmy się stali uczestnikami Bożego przyrodzenia”.

Na czem polega to uczestnictwo w naturze Bożej?

„Uczestnikami drugiej natury — wyjaśnia X. Morawski — o tyle ktoś się staje, o ile otrzymuje coś, co jest właściwem tej naturze. Uczestnictwo więc natury Boskiej zależeć będzie na tem, że coś, co jest Bogu absolutnie właściwem, udziela się stworzeniu nadnaturalnym sposobem”. Istoty natury Bożej, jest rzeczą oczywistą, nie możemy obecnie zgłębić, ponieważ w tem życiu doczesnem, mówi św. Paweł, poznajemy Boga tylko przez zwierciadło, „przez podobieństwo”, lecz w on czas w życiu zaziemskim „Twarzą w twarz” (I Kor. XIII, 12). A więc nakaz Chrystusa „Szukajcie przede wszystkim Królestwa Bożego”, jest imperatywem najświętszej Jego woli, która wskazuje, dokąd człowiek ma skierować aspiracje duszy i w czem ma upatrywać szczęście swoje. Zrozumienie istotnej, nadprzyrodzonej treści naczelnego ideału w nauce Chrystusa rzuca nowe światło na wartość i godność człowieka.

Dążenie jego do nadczłowieczeństwa w ideale Królestwa Bożego znajduje swój pełny wyraz!

Pytania: Jaką naukę o człowieku podaje Chrystus w przypowieściach o owcy zgubionej, o drachmie, o synu marnotrawnym; znaczenie tej nauki dla zrozumienia wartości człowieka; co jest podstawą i miarą wartości człowieka w nauce Chrystusa; znaczenie tej nauki; jakim jest najwyższy cel człowieka; wyjaśnienie

nie treści ideału Królestwa Bożego; co oznacza „Królestwo Boże w was jest”; nauka objawienia o Bogu i duszy. Dlaczego poznanie życia duszy zbliża nas do poznania Boga; jakie wnioski można wyprowadzić z badania życia duszy; na czym polega królowanie Boga w duszy; czym jest w istocie swojej cel życia w świetle ideału Królestwa Bożego; na czym polega nadprzyrodzoność tego ideału. Wyjaśnienie tekstu Piotr II. list I, 4; co oznacza uczestnictwo w naturze Boga; czym jest nadprzyrodzony charakter ostatecznego celu życia ludzkiego w stosunku do wartości człowieka?

Komentarz Mt. V, 17—20. Co znaczą słowa: „Nie przyszedłem rozwiązywać, ale wypełniać?”. Znaczenie czynu w etyce Chrystusa; z władz duchowych rozum, czy wola ma trudniejsze zadanie do spełnienia; czy tak zwany intelektualizm moralny jest uzasadniony; wyjaśnić wiersz 19 „kto będzie największym w Królestwie Bożem”; dlaczego Chrystus potępia „sprawiedliwość” faryzeuszy?

LEKCJA XIII.

O sposobie wcielania w życie ideału Królestwa Bożego.

Chrystus, mówiąc o Królestwie Bożem w przypowieściach o perle i o skarbie ukrytym w roli, poucza, że ten ideał jest wartości nieskończonej, że dla jego zdobycia musi człowiek poświęcić wszystkie inne wartości. „*Podobne jest Królestwo niebieskie skarbowi ukrytemu w roli, który znalazłszy człowiek skrył, a od radości jego odchodzi i wszystko, co ma, sprzedaje, a oną rolę kupuje*”, albo podobne jest kupcowi, który „*odnalazłszy jedną perłę odszedł i sprzedał, co miał, i kupił ją*” (Mt. XIII, 44—46).

W przypowieściach o pięciu talentach, o drzewie figowym poucza Chrystus, że Królestwo Boże będzie udziałem jedynie tylko tych, którzy poczynią starania i to usilne dla zdobycia go. W przypowieści zaś o szacie godowej wskazuje, w jakim kierunku powinny iść te usiłowania człowieka. A mianowicie, w kierunku wyrobienia w duszy wysokiej kultury duchowej, która jak ta szata godowa daje możliwość korzystania z łaski króla (Mt. XXII, 1—13). Tę

samą myśl zawiera kazanie Chrystusa na górze — „*Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają*” (Mt. V, 8).

Słowem czystość duszy, czyli jej wysoki poziom moralny, jest istotnym ze strony człowieka warunkiem, by móc wcielić w życie ideał Królestwa Bożego!

A zagadnienie, w jaki sposób wyrobić nie przelotną, ale stałą czystość duszy, sprowadza się do zagadnienia, jak wyrobić i ukształtować w człowieku dobry, chrześcijański charakter.

Pojęcie charakteru naogół, a chrześcijańskiego w szczególności.

Wyraz charakter jest pochodzenia greckiego i oznacza dosłownie znak, właściwość, która znamionuje pewien przedmiot i wyróżnia go przez to z pośród innych przedmiotów.

W stosunku do człowieka charakter może mieć znaczenie podwójne: psychologiczne i etyczne.

W pojęciu psychologicznym charakter oznacza to, co człowieka jako indywiduum wyróżnia z pośród innych ludzi — to znaczy: jego sposób myślenia, odczuwania, działania. Tak rozumiany charakter jest właściwością każdego człowieka i stanowi jemu tylko właściwe wrodzone, indywidualne cechy — czyli jego indywidualność.

W pojęciu zaś etycznym charakter oznacza świadome zaprowadzenie w naszym postępowaniu zapomocą wysiłku woli, stałego, moralnego porządku, ładu. Czyli oznacza podporządkowanie zapomocą oddziaływania woli naszych instynktów i uczuć naczelnej zasadzie duchowego życia i wzbogacenie przez to naszego życia w pewien zasób cnót indywidualnych i społecznych.

Stąd brak u człowieka stałego, moralnego postępowania, uzgodnionego z celem życia, nazywamy brakiem charakteru. Chwiejność w postępowaniu moralnym, częste uleganie popędowi, uczuciom, nazywamy słabością charakteru. Na ukształtowanie się cha-

rakteru w człowieku składają się głównie trzy pierwiastki: 1) wrodzone skłonności czyli uzdolnienia ducha i ciała, zwane temperamentem, 2) wychowanie, czyli wpływ otoczenia, 3) praca nad sobą czyli samowychowanie.

Rozpatrzmy je:

1) Jest rzeczą pewną, że same wrodzone skłonności, usposobienia i uzdolnienia są niewystarczające dla ujęcia naszego życia moralnego w pewne stałe normy, zgodne z naszym celem. Trzeba innego pierwiastka, żeby te wrodzone skłonności w nas uporządkował: złe usunął, a dobre spotęgował. Jest jednak pewne, że one mają olbrzymie znaczenie w ukształtowaniu się naszego charakteru. Razem wzięte i dobre i złe są tem podłożem, na którym mamy budować nasz charakter. Skłonności dobre są dopiero materiałem, z którego człowiek umiejętnym wysiłkiem ma wykształcić wewnętrzny ład, zwany dobrym charakterem.

Oddawna badania wykazały u ludzi pewną różnorodność temperamentów, tych wrodzonych usposobień, skłonności, indywidualnych cech tak ciała jak ducha. Badania psychologiczne sprowadziły temperamenty do czterech głównych: sangwiniczny, melancholijny, czyli nerwowy, choleryczny, czyli żółciowy i flegmatyczny. Każdy temperament ma swoje dodatnie i ujemne cechy. To też jest zadaniem człowieka dokładnie poznać cechy swego temperamentu, by dodatnie w nim spotęgować, a ujemne usunąć. Należy jednak pamiętać, że prawie każdy człowiek obok charakterystycznych cech jednego z temperamentów, które nadają mu właściwe piętno, posiada również — może mniej uwydatnione — przymioty innych temperamentów.

I tak temperament sangwiniczny z natury swojej jest uczuciowy, porywczy. Przez swoją ruchliwość, zmienność uczuć powoduje niestalość w postanowieniach, sądach. Łatwo obudza zapał do czynu i wzniosłych postanowień, ale skutek zmienności i niestalości uczuć,

prędko też powoduje znużenie, zniechęcenie. Ta niestalość jest zasadniczą i ujemną cechą tego temperamentu. Ma też on i swoją dodatnią stronę: a mianowicie, powoduje w człowieku przez swoją porywczosć uczuć, zapał do ideału serdeczność, szczerłość w stosunkach z ludźmi. Jest to cenna pomoc. Należy jedynie drogą wysiłku woli wszystkie zasoby uczuciowe skierować ku jednemu celowi, zmuszać siebie do ustawicznej kontroli swego stosunku do umiłowanej idei, by w chwilach uniesienia miarkować swój zapał, a pobudzać, gdy opanuje znużenie, zniechęcenie.

Temperament melancholijny, czyli nerwowy, ma również podłoże uczuciowe. Jest jednak bardziej refleksyjny i skupiony, niż poprzedni. Wrażenia uczuciowe formują się tutaj powoli i dlatego są trwalsze. Jeżeli przez jakiekolwiek wrażenia został silnie podrażniony, wymaga dłuższego czasu do uzyskania równowagi wewnętrznej. Cechą ujemną tego temperamentu jest niechęć do czynu. Dużo czasu poświęca się na omawianie planów, zamiarów, lecz kiedy nadejdzie chwila realizowania ich — wtedy najczęściej braknie sił. Życie wewnętrzne ogranicza się często do przeżywania osobistych wrażeń. Stąd egoizm ma tu bogate podłoże do rozwoju. Zbyt wielkie przeobrażenie łatwo może powodować melancholijne, pesymistyczne usposobienie. Cechą dodatnią jest intensywność i trwałość uczucia, pogłębianie życia intelektualnego i duchowego przez zamyślanie do rozmyślań. Należy więc dążyć do opanowania zbytnej wrażliwości, czynić wysiłek do możliwie większego udziału w czynnym życiu.

Temperament choleryczny jest zasadniczo czynny, energiczny, twórczy. To jego dodatnia strona. Czynny jednak jego charakter zawiera w sobie możliwość spotęgowania się ujemnych cech, jak przecenianie swoich sił, gwałtowność, brak wyrozumiałości na pewne wady innych, narzucanie swojej woli, brak serca w stosunkach z bliźnimi. Należy więc budzić wielkie poczucie odpowiedzialności, miłość do człowieka, należy opanowywać przesadną ambicję, która jest wynikiem zbyt czynnej natury.

Temperament flegmatyczny tem się różni od cholerycznego, że, posiadając równą mu energję i siłę więcej ma spokoju i panowania nad sobą, a to dlatego że pobudliwość jego nerwowa nie jest zbyt wielka. Rozum i wola mają przez to działalność ułatwioną. „To jednak, co stanowi korzystną stronę flegmatyków — zaznacza Schryvers — może się obrócić przy braku czujności w jego niebezpieczeństwo. Ponieważ flegmatyk nie znajduje silniejszych podnieć w swoich władzach zmysłowych, jego woli może zabraknąć zapału i rozmachu do czynu” (Zasady życia duchowego). Należy tedy dążyć przez pobudzanie umiłowania pracy do spotęgowania stałej, twórczej energii.

2) Obok temperamentu na ukształtowanie charakteru wpływa wychowanie w rodzinie, w szkole, jak również warunki polityczne, społeczne i narodowe, wśród których żyjemy. Człowiek, będąc z natury istotą społeczną, często podświadomie wchłania w siebie atmosferę otoczenia, która zależnie od jakości może być dodatnim albo ujemnym czynnikiem w rozwoju życia moralnego.

3) I wreszcie panowanie nad sobą — czyli samokształcenie — jest najważniejszym czynnikiem, urabiającym nasz charakter.

Stałe opanowywanie ujemnych cech temperamentu, paraliżowanie złych wpływów otoczenia i wzbogacanie naszego życia moralnego w pewien zasób cech dodatnich, czyli cnót moralnych, stanowi dobry przyrodzony charakter człowieka, który uzdalnia go do osiągnięcia przyrodzonego celu swego istnienia.

Jak wiemy jednak, chrześcijanin na tem poprzestać nie może. Chrystus bowiem nakreślił nam w ideale Królestwa Bożego cel istnienia nadprzyrodzony. Dlatego też człowiek musi samego siebie uzdolnić do osiągnięcia tego celu przez ukształtowanie w sobie charakteru chrześcijańskiego, nadprzyrodzonego. Polega on na tem, że na podstawie opanowanych władz przyrodzonych, zapomocą łaski nadprzyrodzonej i jej właściwych cnót, rozwija czło-

wiek w duszy swej życie nadprzyrodzone, które, jak wi- dzieliśmy, jest „uczestnictwem w naturze Bożej”.

I tylko chrześcijański o nadprzyrodzonych cechach charakter jest pełnem rozwinięciem duszy człowieka!

Pytania. Jaką naukę o ideale Królestwa Bożego zawierają przypowieści o skarbie, perle, o pięciu talentach, o drzewie figowym i godach królewskich; co oznacza wyraz „charakter”. Pojęcie charakteru psychologicznego i etycznego; jakie czynniki wpływają na ukształtowanie się charakteru; czem się różni pojęcie temperamentu od charakteru; ujemne i dodatnie cechy poszczególnych temperamentów; pojęcie chrześcijańskiego charakteru. Jaki stosunek zachodzi pomiędzy charakterem przyrodzonym a chrześcijańskim?

Uwaga. Powtórzyć z kursu kl. VII o łasce Bożej.

Komentarz. Mt. V, 21 — 26. Jaki jest stosunek Chrystusa do etyki Starego Zakonu. Wiersz 23. Jak oceniali faryzeusze wartość dobrego czynu. Dlaczego Chrystus uzależnia cześć względem Boga od przykazania miłości bliźniego; jak zaleca likwidować spory z bliźnimi i dlaczego tak?

Lektura. Charakterystyka temperamentów podług: Woroniecki. „Katolicka etyka” str. 89.

LEKCJA XIV.

Indywidualne i społeczne znaczenie dobrego charakteru.

Zgłębiając wewnętrzne życie człowieka, spostrzegamy w nim przemożny popęd do szczęścia, który jest instynktem natury i należy do podstawowych skłonności, jaką obdarzył Bóg istotę człowieka. Każdy jego czyn jest wyrazem tego instynktownego poszukiwania szczęścia. To pragnienie szczęścia nie da się zaspokoić byle pierwszym dobrem napotkanem, czy też zdobytym przez człowieka. Dumną jest dusza w swoich aspiracjach. I dlatego dobro, którego poszukuje, powinno mieć pewne warunki, żeby odpowiedziało jej wymaganiom.

A mianowicie, powinno być dobrem doskonałym, całkowicie zaspakajającym wszystkie najszlachetniejsze aspiracje człowieka; dobrem trwałym, wykluczającym bez winy człowieka możliwość go utracenia zczasem.

To też Chrystus, znając dobrze, jak nikt inny, człowieka z jego tęsknotą za szczęściem, wskazał mu Królestwo Boże, jako najwyższy ideał, który jedynie i wyłącznie może go zaspokoić. Z serdeczną troskliwością przestrzega człowieka przed przecenianiem wartości dóbr „świata tego”, jak bogactwa, przyjaźni, sławy i t. d., wiedząc, że one tylko w pewnej mierze i to jedynie w charakterze środka do najwyższego celu mogą służyć, lecz nigdy nie powinny być celem życia, ponieważ nie odpowiadają one przeznaczeniu i godności człowieka. „*Nie skarbcie sobie skarbów na ziemi, gdzie rdza i mól psuje i gdzie złodzieje wykopują i kradną, ale skarbcie sobie skarby w niebie — mówi Chrystus — gdzie ani, rdza, ani mól nie psuje i gdzie złodzieje nie wykopują i nie kradną*”. „*Cóż pomoże człowiekowi, jeśli by wszystkie świat zyskał, a na duszy swej szkodę poniósł*” (Mt. V. 19—20, XVI. 26). Na puszczy podczas kuszenia Chrystusa, kiedy to szatan przed Nim jako Synem Cieliczym rozciągał urok dóbr „świata tego”, otrzymał odpowiedź, która jest po wszystkie wieki obiektywną oceną stosunku dóbr przemijających do pełni naszego życia: „*Nie samym chlebem człowiek żyje, ale wszelkiem słowem Bożem*” (Łk. IV, 4). A „słowo Boże”, które głosił nam Chrystus, czymże jest jeśli nie słowem o Królestwie Bożem?!

Ideał Królestwa Bożego, jako najwyższy cel pragnień serca ludzkiego, w świetle zapewnień Chrystusa, każdego kto tylko ukocha Go „*ze wszystkiego serca, ze wszelkiej duszy i ze wszystkiej myśli*” (Mt. XXII, 37) obdarzy pokojem, czyli szczęściem. „*Pokój mój daję wam, — nie jako świat daje — ja wam daję*” (Jan XIV, 27). Pokój ten jednak udziałem jest wyłącznie ludzi dobrej woli. „*Na ziemi pokój ludziom dobrej woli*” zapowiadał Bóg w hymnie anielskim nad kolebką Chrystusa!

Widzimy więc, że dobra wola — czyli dobry charakter jest koniecznym warunkiem do osiągnięcia Królestwa Bożego, a z nim pokoju i szczęścia. Doświadczenie na-

szego życia dostarcza nam moc dowodów na potwierdzenie słuszności powyższego twierdzenia. Ilekroć nadziei zawiedzionych, ilekroć najszlachetniejszych porywów pogrzebanych, ilekroć tragedij przeżyło serce ludzkie z powodu słabego, złego charakteru kiedy to, nieopanowane popędy uniemożliwiały urzeczywistnienie powziętych zamiarów, jako bliższych pośrednich celów, oddalając nas przez to od naszego ostatecznego celu. Często pierwsza jakaś napotkana przeszkoda, przy braku siły wewnętrznej stawała się przyczyną, uniemożliwiającą działanie. I dlatego słabość charakteru pomniejsza, jeśli już nie uniemożliwia twórczość w człowieku — tę naturalną konieczność duszy naszej i jeden z najpiękniejszych jej klejnotów. A ten zanik twórczości sprowadza do duszy zniechęcenie, a często czarny pesymizm, jako wyraz poczucia swojej bezużyteczności. To też praca wytężona, sumienna nad kształtowaniem w nas dobrego, silnego charakteru jest bezwzględny nakaz woli Chrystusa i postulatem naszego postępu i szczęścia.

Mickiewicz, zastanawiając się nad istotą postępu pojmując go całkowicie, jako wewnętrzne duchowe wyrobienie człowieka. „Co w nas jest postępującego ciągle, to nasz człowiek wewnętrzny, nasz duch. Postęp nie zależy na czem innem, jak na rozwijaniu się naszego jestestwa wewnętrznego, na jego zbliżaniu się ku Bogu.

Jesteśmy w postępie kiedy czujemy się mocniejsi, bo to dowodzi, żeśmy bliżsi Boga, który jest Wszechmocnością; jesteśmy w postępie, kiedy czujemy się lepsi, a tem samem zbliżeni bardziej do najwyższej dobroci; jesteśmy w postępie, kiedy nam jaśniej i szczęśliwiej, jako połączonym ściślej ze źródłem światła i szczęścia”.

Jasne, że pogłębienie wartości dobrego charakteru, jest również najcenniejszym dobrem społecznym i narodowym. Z teźny bowiem moralnej jednostek korzysta całe społeczeństwo.

Znaczenie indywidualnej kultury człowieka dla społeczeństwa ślicznie podkreślił Chrystus w przypowieści

o ziarnie gorczycznem: „podobne jest królestwo niebieskie ziarnu gorczycznemu..., które gdy urośnie, stawa się drzewem i przychodzą ptaki niebieskie i mieszkają na gałęzkach jego” (Mt. XIII, 31, 32). Tak, jak te ptaki na gałęzkach drzewa znajdują i pomieszkanie i schronienie — tak i członkowie społeczeństwa czerpią siły, które promieniają jednostki o wysokiej kulturze duchowej.

Mickiewicz praworządność w państwie i miarę jego granic uzależnia od jakości życia wewnętrznego w nas: „A każdy z was w duszy swej ma ziarno przyszłych praw i miarę przyszłych granic. O ile polepszyście i powiększyście duszę waszą, o tyle polepszyście i powiększyście prawa wasze i powiększyście granice” (Księgi Pielgrzymstwa). Jeśli kiedy bowiem, to teraz, po odzyskaniu przez nas niepodległości, należy ze względu na dobro narodowe, zwrócić wyteżoną uwagę na sprawę kształcenia w nas dobrego charakteru. Długoletni i znany w Polsce pedagog, niedawno zmarły prof. Zarecki w pracy swojej „Charakter i wychowanie” z następującym gorącym apelem o potrzebie wyrobienia charakteru zwraca się do młodego pokolenia: „Kształcenie charakteru, jako wzmacnianie duszy ludzkiej, jest ważne wszędzie i zawsze, a tem bardziej u nas, którzyśmy wyszli z domu niewoli. Spójrzcie na ugory i piaski nasze, na ludu zaniedbanego chaty, wejrzyście w dusz prostactwo niewolne... Spójrzcie na czyny odruchowe, beztreściwe, zajrzyście ślepej doli polskiej w jej oczodoły bezokie, piaskiem przydrożnym zasypane... Czyż nie obudzi się w was chęć mocy, czyż nie zapragniecie mieć duszy ponad ciężary czasu, ponad zmienne koleje losu? Czyż nie zapragniecie gorąco zdobycia tej siły duchowej, która potrafiłaby kształtować rzeczywistość, któraby przemówiła do niej mową woli człowieczej? Czyż nie rodzi się w was pożądanie stalowej mocy charakteru, pożądanie człowieka silnego? Wszyscy czujemy, że przede wszystkim silnych ludzi nam trzeba... Dlatego zagadnienie kształcenia charakteru jest podstawowem zagadnieniem życia”.

O sposobie kształcenia charakteru.

Poznanie siebie samego.

Punktem wyjścia w pracy nad kształceniem charakteru jest ustawiczne jej kontrolowanie i stały wysiłek do możliwie dokładnego poznania samego siebie. Niemożliwe jest bowiem skutecznie przeprowadzić pracę duchową bez znajomości materiału, jakim się rozporządza, bez znajomości zalet i wad swego temperamentu i swego ustosunkowania się do celu życia, do pracy, bliźnich i t. d. Już filozofowie starożytni, zastanawiając się nad metodą pracy duchowej, doszli do przekonania, że poznanie samego siebie jest pierwszym warunkiem skuteczności tej pracy. A chrześcijańscy pedagodzy i wszyscy znawcy praw postępu życia duchowego podają niemal — jako nakaz sumienia — rozmyślanie, rachunek sumienia i rekolekcje, uważając je za skuteczne środki do coraz to lepszego poznania samego siebie. O potrzebie zastanawiania się nad samym sobą z wielką znajomością duszy mówi autor „Naśladowania”: — „Nie możemy sobie nazbyt wierzyć, gdyż często zbywa nam na łasce Bożej i na dobrym sądzie. Mało jest u nas światła, a i to, które jest, prędko tracimy przez niedbałość naszą. Często nawet nie widzimy tego, jak bardzo ślepi jesteśmy nazewnątrz. Często źle czynimy, a gorzej jeszcze się uniewinniamy.

Namiętnością się nieraz powodujemy, a myślimy, że gorliwością. Innych ganimy za drobne błędy, a sobie większe wybaczymy. Prędko to odczuwamy i ważymy, co cierpimy od innych, ale co inni od nas cierpią, tego nie widzimy.

Kto dobrze i sprawiedliwie myśli o sobie, nie będzie drugich sądził surowo. Gdzież jesteś, jeśli przy sobie nie jesteś? A kiedy wszystkie przebiegłeś, to cóż zyskałeś, jeśliś siebie zaniedbał?” (Ks. II. r. V.)

W jaki sposób przeprowadzić pracę nad poznaniem samego siebie?

Po pierwsze należy wykształcić władzę naszego myślenia, by ona jasnym i krytycznym sądem oświećłała, jakim powinien być nasz stosunek wobec głównych przejawów życia (o czym obszernie pomówimy w wykładzie nast.). Po wtóre trzeba zapomocą rachunku sumienia poznać faktyczny stan naszego życia moralnego i obmyślać środki do opanowania w nas zła, a spotęgowania dobra. Praca ta powinna być przeprowadzana często, a nawet codziennie. Bardzo się mylą ci, którzy sądzą, że samoanaliza, (łącznie z wysiłkiem woli) wobec licznych wad w człowieku i przeszkód do pogłębiania w nim życia moralnego, może pomniejszyć radość życia. Przeciwnie, poznanie samego siebie uchroni nas od wielu przykrych złudzeń i zawodów. „I dlatego, pisze ś. p. arcybiskup Bilczewski w liście pasterskim do młodzieży, wprowadźcie w życie wasze jako stałą praktykę, choćby krótkie rozmyślanie o prawdach wiecznych i codzienny rachunek sumienia, a staniecie się jasnowidzami w poznawaniu swoich obowiązków rodzinnych, szkolnych, społecznych, obywatelskich, i w szeregowaniu ich, wedle istotnej każdego wartości i znaczenia, rozerwiecie się kłamstwa, samooszukiwania, którą zła miłość własna na was zarzuciła; uświadomicie sobie różnicę między instynktem a rozumem, między dobrą chęcią a dobrą wolą, między namiętnością a cnotą, rozbudziecie mieszczące się we wnętrzu waszem moce, potęgi dobre, wytępicie wady temperamentu, zmierzycie całą przepaść między tem, czem wydajecie się przed sobą i bliźnimi, a czem jesteście rzeczywiście. Słowem nauczycie się sądzić siebie i ludzi, wypadki bliskie i dalekie, nie wedle zmiennej i fałszywej opinii świata, ale wedle odwiecznych zasad ewangelji. Nie mówcie, ani dopuszczajcie myśli, że trud taki dobry dla samotników, a nie dla ludzi świeckich. Nikomu tyle nie jesteśmy winni, ile sobie, gdy idzie o udoskonalenie moralne. Żadna zaś praca nad sobą nie jest wdzięczniejsza, owocniejsza, niż ta okólna podróż rozmy-

ślenia i rachunku sumienia dokoła swojego małego świata wewnętrznego, niż ten karczunek, ta orka i siejba duchowa na roli własnej duszy”.

A coraz dokładniejsze poznanie samego siebie pogłębi w nas cnotę pokory, bez której niema prawdziwej kultury duchowej. „*Błogosławieni ubodzy duchem, albowiem ich jest królestwo niebieskie*”. „Ubodzy duchem są ci, którzy mają pełną świadomość swego ubóstwa duchowego, ułomności duszy własnej, szczupłości tego dobra, które jest w każdym z nas, nędzy moralnej, w której przebywa większość. Tylko ci ubodzy, którzy wiedzą, że są prawdziwie ubodzy, ci tylko cierpią z powodu tego ubóstwa, a ponieważ cierpią, starają się wyjść z niego. Tem się różnią, i jak jeszcze! od fałszywych bogaczy, od ślepych, którzy się mają za doskonałych... Ci tedy, którzy wyznają swe ubóstwo i cierpią, aby dostąpić prawdziwego bogactwa, którem jest doskonałość, ci staną się święci i do nich należeć będzie królestwo niebieskie” (Papini, „*Dzieje Chrystusa*”).

Pytania. Co przemawia za tem, że w człowieku pragnienie szczęścia jest popędem wrodzonym; jakie warunki powinno posiadać dobro, by mogło zadowolić aspiracje duszy naszej; dlaczego ideał królestwa Bożego odpowiada wymaganym warunkom; przed czem przestrzega Chrystus człowieka; co daje nam ideał Królestwa Bożego; jaki to konieczny warunek do osiągnięcia Król. Bożego; znaczenie indywidualne i społeczne dobrego charakteru; analiza przypowieści o ziarnie gorczycznem; Mickiewicz o znaczeniu dobrego charakteru; znaczenie poznania siebie w kulturze charakteru; komentowanie ustępu z Naśladowania; sposób pogłębiania znajomości siebie samego; znaczenie rachunku sumienia?

LEKCJA XV i XVI.

O kształceniu władz duchowych.

Na całokształt dobrego, silnego charakteru składa się harmonijny rozwój wszystkich władz psychicznych, jak rozumu, uczucia i woli. Jeżeli zaniedbamy kulturę chociaż jednej z tych władz, to wtedy praca nad kształceniem charakteru nie wyda pożądaných wyników. Może ona wprawdzie wytworzyć intelektualistów, ludzi o wielkiej

wiedzy, ale niestety zaniedbanych w kulturze uczuć i woli; albo uczuciowców, pomijających kształcenie woli i władzę jasnego, logicznego myślenia. W takich wypadkach będziemy mieli charaktery niewykończone w swojej budowie, którym zabraknie sił do przejawienia twórczej siły. I jedynie wszechstronna praca nad jednoczesnym rozwijaniem zarówno umysłu, jak uczucia i woli da w rezultacie dobry charakter. To też rozpatrzmy, na czym polega kultura poszczególnych władz duchowych.

Kształcenie rozumu.

Przedmiotem rozumu t. j. czym się on zajmuje, jest Prawda. Obejmuje ona wszystko to, co jest rzeczywiste. I tak, jeśli nasze pojęcia są zgodne z rzeczywistością, to takie poznanie będzie prawdziwe, będziemy mieli wtedy prawdę myśli. Jeśli nasze postępowania są zgodne z prawdziwym myśleniem, będziemy mieli prawdę czynów. Prawda w swojej istocie jest niezależna od rozumu i nie jest jego wytworem, lecz tylko w większej lub mniejszej mierze poznana przez niego. Natomiast rozum, uznając prawdę, jako coś niezależnego od siebie, musi jej ulegać. Prawda poprzez wieki całe budziła w człowieku olbrzymią moc zapалу, ofiary aż do męczeństwa włącznie. Jest w niej przeolbrzymia siła i urok. Człowiek względem Prawdy obojętnym pozostać nie może, gdyż całą swoją naturą wyczuwa w niej życiodajną moc — a w fałszu słabość i zgubę swoją. W pochodzie swoim ku Prawdzie przeżywał człowiek nieraz okres przemęczenia i wtedy jak ten sceptyk Piłat pytał: „Cóż jest Prawda?“, albo znowu zacieśniał ją wyłącznie do granic poznania zmysłowego, trwało to jednak niedługo. Duch ludzki znowu, często jeszcze z większym entuzjazmem niż przedtem, podnosił pochodnię wiary w potęgę i urok majestatu Prawdy, oddając się jej w wierną i ofiarną służbę, znajdując w tem szczęście swoje. To też słusznie powiedział Bacon, że „żadna rozkosz pomieniać się nie da z tą, jakiej doznajemy na wysokościach Prawdy“, gdyż we wszystkich naszych rozum-

nych poczynaniach ona jest istotą, pięknnością, dobrocią i siłą.

Chrystus, jako Zbawca — na sztandarze posłannictwa Swego krwią przenaświętą wypisał Prawdę. „*Jam jest Prawda* (J. XIV, 6). *Ja się nato narodziłem, nato przyszedłem na świat, abym świadectwo dał Prawdzie*“ (J. XVIII, 37). Jakiż to się wyczuwa majestat Boży w tych słowach Chrystusa! A tym, którzy za Prawdą pójdą, przyrzekł wolność — „*Poznać Prawdę, a Prawda was wyzwolodzi*“ (J. VIII, 32). Żeby Prawdę poznać w granicach poznawalności naszego rozumu i móc Jej wiernie służyć, a przez to dać podstawę do kultury dobrego charakteru, należy odpowiednio wykształcić władzę rozumu.

Już filozofowie greccy podkreślali wagę rozumu w rozwoju duchowym człowieka. Z rozumu Sokrates i Platon wyprowadzali naczelną cnotę — mądrość. Wyrazem tej cnoty nie była uczoność t. j. zdobycie możliwie największej ilości wiadomości, lecz przez mądrość pojmowano rozumienie przez człowieka swego stanowiska we wszechświecie, czyli zrozumienie jego celu życia i wpływających stąd obowiązków względem Boga i społeczeństwa. I kiedy pod wpływem niższej, zmysłowej natury — człowiek zatracił rozumienie swego posłannictwa, zanikała wtedy godność jego i wartość — odmawiano mu cnoty mądrości. Napuszczona zaś frazeologia sofistów była tylko płaszczykiem, przykrywającym ubóstwo myśli. W świetle takiego pojmowania prawdziwej mądrości rozumiemy stanowisko św. Pawła, który w liście do Koryntjan w słowach ostrych potępia źle pojmowaną mądrość. „*Gdzież mądry? gdzie doktor? gdzie badacz świata tego? Azali nie głupią uczynił Bóg mądrość świata tego?*“ (I Kor. 1.)

To też, żeby poznać Prawdę, któraby rozum nasz pogłębiała życiową mądrością, należy przede wszystkim: 1) zapomocą wysiłku woli i samokontroli wyrobić możliwie największą niezależność naszego myślenia od wpływu namiętności na władzę poznawczą i uzyskać w ten sposób

jasność i obiektywność naszego rozumowania. Kontrola działalności naszego rozumu ileż może dostarczyć materiału na stwierdzenie w naszym myśleniu wpływu tej lub owej namiętności. Uczucie np. strachu, zazdrości, nienawiści, miłości ślepej, samolubstwa jakże często wpływa na wypowiedanie przez nas sądów o ludziach, lub rzeczach, których bezpodstawność po opanowaniu uczucia, jasno spostrzegamy. Dlatego nie wolno w stanie podniecenia wypowiadać sądów naszych, albo co najmniej należy je skontrolować po opanowaniu uczuć.

2) Zapomocą poważnej lektury, sumiennego przykładania się do nauk, samodzielnego pokonywania trudności w pojmowaniu prawd — wyrobić w nas umysł silny, głęboki, spostrzegawczy. Lektura lekka, niesystematyczność w pracy naukowej, niechęć do przezwyciężania trudności napotkanych przy zrozumieniu trudniejszych zagadnień — wszystko to razem wpływa na powierzchowność naszego myślenia.

Każdemu, kto całą duszą pracuje nad poznawaniem Prawdy, a najbardziej tej, która daje podstawy naszego życia, musi towarzyszyć głębokie przeświadczenie, że Prawdę zdobywa się olbrzymim wysiłkiem myśli, że na to składa się systematyczna, usilna praca wieków całych, to też pokora i cierpliwość są istotnymi przymiotami pracy myślowej.

3) Zapomocą zwrócenia całej uwagi rozumu na poznanie celu naszego istnienia, na umiejętne wyszukiwanie środków, służących bliższemu, pośredniemu celom w ich harmonijnym zespoleniu z celem najwyższym. Największa nawet energia naszego rozumu, najsubtelniejsze wyćwiczenie jego działalności nic twórczego nie zdziała, nie przysłuży się do spotęgowania w nas charakteru, jeśli naszego rozumu nie ożywia myśl wielka, czyli idea, która staje się celem naszego istnienia.

Myśli, które często w nas drzemają nieświadome siebie i mgliste, stają się potęgą, jeśli je obudzi wielka idea celu.

Doskonale tę potęgę myśli rozumiał Mickiewicz, gdy pisał:

„Człowieku! gdybyś wiedział, jaka twoja władza!
Kiedy myśl w twojej głowie jako iskra w chmurze
Zabłyśnie niewidzialna, obłoki zgromadza,
I tworzy deszcz rodzajny, lub gromy i burze...
Ludzie! każdy z was mógłby samotny, więziony,
Myślą i wiarą zwać i podzwigać trony". (Dziady.)

Idea ta powinna być silną, wzniosłą, by mogła się stać niejako jądrem, dokoła którego skupia się myśl ludzka wraz z uczuciem i wolą. Ona jedynie jest zdolna nadać człowiekowi pewien styl duchowy — czyli wykrzesać w nim dobry, silny charakter. By idea mogła być silną i wzniosłą — musi pochodzić ze źródeł wyższych. I tylko wtedy ona będzie nakazem dla woli ludzkiej, a dla umysłu służyć będzie, jako przewodnik nieomylny. Chrystus, jak widzieliśmy, nadał tej idei, która ma człowiekowi przewodzić, konkretny charakter ideału Królestwa Bożego, czyli wcielanie w życie ideału Prawdy, Dobra, Miłości i Piękna. Okres wieku młodego jest najwłaściwszym dla świadomego przejścia się majestatem wielkiej idei. I jeśli ten okres nie wykaże zapалу dla idei, która stałaby się celem życia, to nie można też mówić o kształceniu dobrego charakteru. Prof. Zarzecki słusznie zaznacza, że „młodość to czas siły i bujnego wzrostu i naczelnej idei życia człowieka. Nie było tej idei w młodości, nie będzie jej nigdy. Musi być ona osnuta na gruncie głębszym, niezmiennym, gruncie jasnych pojęć moralnych, wyraźnego poczucia moralnego. Bez tego idea zniknie później jak dym, stanie się „niepraktyczną“, albo zamieni się na wygodny parawan snobów i kabotynów. Iluż to ludzi z młodości swej wynosi tylko szczytne frazesy, nigdy głębiej nieprzeczone, nigdy nieopłacone potem trudu, niezdołane wysiłkiem... Zblazowanej duszy nie dotykał nigdy Król Duch... Idea zrodzona w młodości dojrzewa powoli, udoskonala się nie w znaczeniu tylko jakości pojęciowej, lecz w postaci związku coraz bliższego z konkretnym ży-

ciem. Jednym z największych kłamstw słabości ludzkiej jest twierdzenie, że ideały nasze nie są dla tego życia. Tak, to jedno z największych kłamstw i jedno z największych nieporozumień... Tylko trzeba na to silnych charakterów" (Charakter i wychowanie).

Na innym miejscu tejże książki prof. Zarzecki omawia, czym w swojej istocie powinna być ta idea naczelna, skąd bierze siłę i dokąd zmierza: „Idea przewodnia życia człowieka musi być wyrazem jego duszy, głosem najgłębszym jego sumienia. W dążeniu do jej zrealizowania wyraża się cała moc jego charakteru, cała jego wartość. Złota nić świadomości ciągnie się od idei tej do najwyższych szczytów uświadomienia ludzkiego — do Boga. Jaki duch szczery i silny mocen oprzeć się temu najwewnętrzniejszemu, najgłębszemu zadaniu duszy ludzkiej? Religia w swej treści, przenikającej duszę ludzką, jest hymnem dla Niego, śpiewanym przez całą siłę żywotną duszy człowieka. Ona też przenikać może ideę życia ludzkiego, być źródłem siły i ostoją, nadawać głębszy sens wszelkiemu wysiłkowi szlachetnemu, całej linii naszego istnienia.

Idea, której służy życiem swoim człowiek, łączy się w jedną całość organiczną ze wszelkimi elementami jego charakteru. W niej wyraża się poczucie godności człowieka, wyraża się jego osobowość i poważne traktowanie przezeń życia. W niej widzi on samego siebie w połączeniu ze wszystkim, co jest najwyższe. Niesie on ją w życie jak swój skarb, jak drogocenne dziedzictwo, niesie światu i ludziom, przez nią prostuje drogi, ociera łzy, umie wykrzesać ze swojej i cudzej duszy radość istnienia, walkę o lepsze jutro; dla niej umiera i dla niej żyje.

Kocha on ją bardzo, a przez nią — ludzi, szczególnie tych słabych, szczególnie tych z nizin i padołów, stamtąd, gdzie kłębi się cierpienie, gdzie zмага się bezsilnie dusza ludzka... Przepaja on ją całą głębią uczucia swego serca, realizuje całą siłą swej woli, pogłębia szcze-

rym wysiłkiem swej myśli. Szczęśliwy jest, bo ją ma, szczęśliwy, bo dana mu jest największa wartość, jaką może mieć śmiertelny. On przez nią nie zna podłego kompromisu obłudy faryzeuszów, nie zna też okrucieństw bezwzględności; wszak wie, że ona jest dla ludzi, dla życia, że tylko siebie ma on prawo poświęcić i oddać. On przez nią wierzy w siłę i dobro i nie szuka ścieżek poprzez marnowce słabości ludzkich. On ją uwielbia nadewszystko, przez nią jest silny — coraz silniejszy, coraz dalszy od tego, co brudzi i kala". 4) I wreszcie, by rozum mógł spełnić zadanie swoje w zdobywaniu coraz szerszych horyzontów Prawdy, musi słabość wzroku swego wzmocnić siłą Wiary Chrystusowej. Po wszystkie czasy dla każdego umysłu, a tem bardziej żywszego, zagadnienia Prawdy pozaziemskiej — jak istnienie Absolutu Prawdy, życia zaziemskiego, były zagadnieniami najistotniejszymi.

Człowiek w całym życiu swoim jedynie wtedy czuł się spokojniejszym, szczęśliwszym i duchowo mocniejszym, kiedy rozum sięgał poza granice skończoności, jeśli otwierał człowiekowi horyzont wieczystego świadomego życia, — jeśli doprowadził go przed majestat Boga-Prawdy. Dla zdobycia tej jednak najwyższej Prawdy sam rozum bez pomocy wiary nie wystarczy. Doświadczenie życia ludzkiego dostarcza na dowód tego moc materiału. Goethe z wielką znajomością duszy ludzkiej w *Fauście* przedstawił tę bezsilność rozumu ludzkiego: „I cóż mi mówisz, pusta, trupia czaszko? Czy nie, że mózg twój równy memu. Sądził, iż ujrzy jasny dzień, a mroku był igraszką, i za prawdą stęskniony w nocy nędznie błdził? I wy narzędzia też ze mnie szydzicie z waszemi śruby, wałki i kołkami. Wierzyłem, że mi wrota otworzycie. Misterneście, lecz zasuw nie podważę wami". A kiedy rozczarowany Faust postanawia odebrać sobie życie — słyszy dzwon kościelny w święto Zmartwychwstania, który budzi w nim uczucie wiary, a z nią i chęć do życia. „Dźwięk ten, od młodości tak znajomy, teraz mię znowu do życia przyzywa...

O, dźwięczcie dalej, słodkie niebios tony! Łza płynie, ziemi otom powrócony".

Potęę i prawdziwość wiary Chrystusowej sprawdza samo życie. „Ono bowiem nie zależy od naszej fantazji, ani naszego kaprysu, ono jest rzeczowe, to też żąda prawd rzeczowych, obiektywnych. Można wprowadzić życie nagiąć do jakichś kaprysów subiektywnych, ale nie na długo. Ono prędzej, czy później przeciw nadużyciom zaprotestuje, choćby krzykiem bólu, choćby jękiem rozpacz i śmierci. Życia nie oszukasz... Prawda zaś ma to do siebie, że zastosowana do życia zawsze przynosi owoce” (H a d u c h, „O zasadę życia”).

C i e s z k o w s k i, rozważając potęgę wiary tak o tem mówi: „Religia jest absolutną spójnią”, skojarzeniem, z w i ą z k i e m. Ona nietylko nas łączy z Bogiem i kojarzy, ale jeszcze nas samych w społeczeństwa spaja, nawet każdego z nas z osobna w sobie samym jednoczy i uzgadnia. Religia jest, była i będzie zawsze żywotnym węzłem, istotnym świata całego cementem”.

Kto człowieka dokładnie zna, zrozumie głębokość słów św. Pawła o sile wiary: „Wiarą stoicie” (2 Kor. 1, 23). Tak, wiarą stoją społeczeństwa, rodziny i pojedynczy człowiek. To też prawdziwe i głęboko odczute są następne słowa poety:

„Przeciwko burzom i wichrom żywota,
Co gaszą w ludziach święte ognie ducha,
Przeciw zwątpieniom, które myśli miota,
Jak wiotką brzoza śnieżna zawierucha,
Przeciw szyderstwu, co tchnieniem lodowem
Przenika duszę w mroźnej atmosferze,
Bronię się jednym uczuciem i słowem: Wierzę!”
(Asnyk.)

Skoro wiara jest niezaprzeczoną potęgą, to jest rzeczą jasną, że umysł człowieka musi w granicach sił swoich badać podstawy, argumenty wiary. Musi uczynić w stosunku do prawd podanych przez wiarę „służbę rozumną”, jak mówi św. Paweł (Rz. 12, 1). To też obowiązkiem in-

teligentnego człowieka jest pogłębianie swojej wiary, przez lekturę dzieł naukowych, z zakresu religii, oraz śledzenie ruchu umysłowego w tej dziedzinie.

Niestety, smutnem jest to zjawiskiem w naszym społeczeństwie, że znaczną jego część cechuje płytkość oświecadomienia religijnego, a często wprost zastraszający analfabetyzm. Jakże są słuszne słowa oburzenia P a s c a l a w stosunku do tych, którzy płytko traktują zagadnienia wiary, nie czyniąc należytego wysiłku do zgłębienia ich prawdziwości. „Mniemają, iż podjęli wielkie wysiłki, aby się oświecić, kiedy obrócili kilka godzin na czytanie którejs z ksiąg Pisma i zadali jakiemuś duchownemu kilka pytań w kwestji prawd wiary. Poczem chlępią się, iż szukali nadaremnie w księgach i u ludzi. Ale, zaprawdę, powiem im to, że taka niedbałość jest nie do zniesienia... To też pierwszym naszym obowiązkiem jest oświecać się w tym przedmiocie, od którego zależy całe nasze postępowanie... Niedbałość w sprawie tej zdumiewa mnie i przeraża — jest to dla mnie coś bardzo potwornego” (Myśli).

O wpływie lektury na kształcenie władzy rozumu.

Niekażda lektura kształci i wzbogaca naszą władzę poznawczą. Stwierdzamy często płytkość myślenia, chaos u tych, którzy nawet dużo czytają. — Jak to wytłumaczyć? — Oto jedynie nieumiejętnością czytania i brakiem wyboru odpowiednich dzieł.

Pierwszym warunkiem umiejętnego czytania jest uwaga, czyli skupienie wysiłku myśli na treść. Należy odróżnić w każdej książce myśli główne od ubocznych; krytycznie się ustosunkować do myśli zawartych w książce — to znaczy czynić wysiłek sprawdzający, czy myśli przeprowadzone są logicznie, konsekwentnie — słowem, czy są zgodne z prawdą. To też słuszne spostrzeżenie czyni pewien autor: „Wielu z tych nawet, którzy mają się za wykształconych, czyta jak dzieci: książka jest dla nich

tylko obrazem płaskim bez światła i cienia, a wkrótce też pamięć o niej zapada w jakąś mglistą szarość. Tacy tylko w przybliżeniu wiedzą o tem, co przeczytali — nigdy też dokładnie nie mogą zdać z tego sprawy". — „Umiejętność czytania zaczynać się musi od pozbycia się tej bierności, z którą idziemy za myślą autora, nie zdając sobie sprawy dokąd nas prowadzi. Pierwszym zaś krokiem od czytania biernego do samodzielnego jest chwilowe zastanowienie się nad tem, cośmy przeczytali i powtórzenie w myśli wyników z poznania nowej książki". Bardzo jest wskazane w celu utrwalenia przeczytanego materiału, jak i uniknięcia pośpiesznego i biernego czytania — robić piśmienne notatki z czytanych książek. Prawda, że stosowanie tych uwag przedłuża czytanie książki, a przez to zmniejsza ilość przeczytanych dzieł, lecz trzeba pamiętać, że nie ilość, ale jakość i sposób czytania wpływa na pogłębienie wiedzy i wykształcenie władzy myślenia.

Wybór książek dla rozwoju umysłu, uczucia i woli ma ogromne znaczenie. Książka dobra — wielkiego myślicie-la, artysty z Bożej łaski — jest przyjacielem. Wpływ jej na kształtowanie się dobrego charakteru jest naprawdę błogosławiony. O tem mogliby powiedzieć wiele wielcy myśliciele, święci, bohaterowie. Ale wiedzieć też trzeba, że książka może się stać największym dla nas wrogiem, jeśli podaje czytelnikowi fałsz i brud, zatruwając myśl, obniżając uczucie, paraliżując wolę. O wpływie takim mogliby dużo powiedzieć wszyscy niedowiarkowie, pesymiści, sceptycy, cynicy wszelkiego rodzaju — a często i zbrodniarze. „To też nie bierzcie — ostrzega młodzież ks. arcybiskup Bilczewski — nigdy do ręki książki złej. Niech głowy wasze nie będą, jak kosz na papier, w który wszystko można wrzucać. Nie czytajcie pism rozdawanych przez uprawiaczy i wyzyskiwaczy skandalu. Choćby wam obiecywały promieniem oświecić drogę życia, wymiatajcie takie pisma, bo to są ogniki błędne, które was ostatecznie powiodą na bezdroża, wykołują, życie wam złamią" (List pasterski do młodzieży).

Pytania: Dlaczego celem wyrobienia dobrego charakteru należy kształcić wszystkie władze psychiczne. Co jest przedmiotem rozumu. Pojęcie prawdy, znaczenie prawdy dla życia. Słowa Chrystusa o prawdzie. Stosunek rozumu do prawdy. Znaczenie rozumu w duchowym rozwoju człowieka; pojęcie mądrości u Greków, św. Pawła. Środki kształcące władzę rozumu. Znaczenie poznania celu naszego istnienia dla rozwoju władzy rozumu. Komentowanie myśli Mickiewicza, prof. Zarzeckiego. Znaczenie wiary dla rozwoju myśli ludzkiej. Co znaczą słowa św. Pawła: „wiarą stoicie" — i wiara jest „służbą rozumną". Środki pogłębienia w nas wiary rozumnej. Co i jak czytać, by spotęgować władzę myślenia?

Komentarz Mt. V, 33 — 37. Pojęcie przysięgi; jaką naukę o przysiędze podaje Chrystus; czy przysięga w rzeczy ważnej jest dopuszczalna; co znaczą słowa „wasza mowa niech będzie jest, jest — nie, nie — a co nadto jest, od złego jest?

Mt. V. 38 — 42. Czy można nazwać etykę Chrystusa etyką niesprzeciwiania się złu; w imię jakiej zasady nakazuje Chrystus zwalczać zło. Komentowanie Mt. XVIII, 15 — 17. Czy zasady Chrystusa zwalczania zła mogą być uważane, jako wyraz bierności i słabości?

Lektura. O nauce Prawdy (Naśladowanie Chrystusa ks. I rozdz. II i ks. III roz. II.)

LEKCJA XVII.

Kształcenie uczucia.

Praca nad kształceniem władzy myślenia — rozumu musi iść w parze z kulturą uczucia. Ma ono olbrzymi wpływ na rozwój w nas całokształtu życia psychicznego. O ile uczucie skierowane jest na drogę ideału Dobra, Prawdy i Piękna, dopomoże ono wtedy człowiekowi do przejęcia się wielkością i świętością życia ideowego. W przeciwnym bowiem razie stanie się czynnikiem, paraliżującym najlepsze wysiłki władzy myślenia i woli. I jeśli się spojrzy na dotychczasowy wynik myśli i woli ludzkiej, to bezwzględnie stwierdzić trzeba, że uczucie odegrało w tem wybitną rolę. Myliłby się ten, kto by przypuszczał, iż sama chłodna, badawcza myśl doprowadziła człowieka do dzisiejszych wyników wiedzy. Uczucie bowiem miłości prawdy ciepłem tchnieniem ożywiało wysiłek myśli, nadając jej przemożny lot.

Nawet siła idei jest za słaba, jeśli jej nie towarzyszy ciepło czystego uczucia. Wola również jest za słaba, jeśli czyste, szlachetne uczucie nie jest z nią w przymierzu. To też zadaniem jest każdego, kto poważnie traktuje zagadnienie kształcenia w sobie dobrego charakteru, rozbudzać, ożywiać i utrzymywać w sobie uczucia szlachetne — wyższe, a opanować niższe, egoistyczne, zmysłowe.

Cnota czystości.

Na czoło tej pracy wysuwa się konieczna potrzeba ożywienia życia duchowego atmosferą czystości, czyli opanowania niższych zmysłowych pierwiastków naszego życia. W ten sposób podporządkowujemy jej twórczej mocy ducha i nadajemy naszym władzom duchowym (myśli i woli) prawdziwą wolność.

Chrystus, znając naturę duszy, uzależnił jej szczęście — rozwój, lot do Boga od cnoty czystości. „*Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają*” (Mt. V, 8). Św. Paweł w liście do Galatów, zwanym przez tradycję listem wolności, omawia szerzej tę wielką myśl Chrystusa. Stwierdza na początku, że istnieje walka między pierwiastkiem ciała a duszą: „*Ciało pożąda przeciwko duchowi*”. Wykazuje potem, jakie skutki pociąga za sobą nieopanowanie pierwiastka zmysłowego: „*A jawne są uczynki ciała, które są: nieczystość, niewstydlivość, nieprzyjaźń, gniewy, zawiści... zazdrości, pijaństwo...*” — A przeciwnie, ileż piękna widzi w podporządkowaniu ciała duchowi: — „*A owoc ducha jest: miłość, wesele, pokój, cierpliwość, dobrotliwość, cichość, wiara, skromność, wstrzeмиęliwość, czystość*” (Gal. III, 17—23).

Zagłębiając się w życie wszystkich świętych — tych geniuszy serca, w życie wielkich poetów, malarzy, muzyków — tych artystów z Bożej łaski, w życie genialnych myślicieli, tych prometeuszy myśli — stwierdzimy, jak potężną rolę w rozwoju ich ducha odegrała cnota czystości. Ona bowiem pogłębia w człowieku poczucie jego

wartości, godności, ona nadaje myśli przejrzystość i potęgę górnych lotów.

„Tylko przez pryzmat czystości wydaje się nam otoczenie w barwach jasných, ona to przenosi nas do uciech najczystszych i szczęścia trwałego. Zachowując czystość, rozwijamy w sobie najpiękniejszą część ludzkiej istoty — istotę moralną. Inteligencja nasza będzie bystrzejsza, praca myślowa wyda się nam łatwiejsza, a pamięć dzielniejsza... wola energiczna, charakter nabiera siły, o której człowiek nieczysty nie ma pojęcia” (Dr. Wróblewski, dwutyg. „Czystość”).

Przeciwnie, nieczystość paraliżuje powoli wszystkie władze duszy — a przede wszystkim w o b r a z i ę, tę Bożą iskrę w naszej duszy, bez której niema żadnej twórczości. „Wyobraźnia, jak słusznie zaznacza pewien myśliciel, która miała być podnietą myśli, blaskiem wymowy, urokiem w pracy, — staje się spółniczką hańby człowieka. Ona uskrzydłona, by wzbijać się ku nieskończoności, promieniująca, by rozpraszać życia cienie, ona jak pryzmat mająca rozkładać i zbierać światło Prawdy, by rozbłysnęło barwami tęczy i uwydatniło przy różnorodności kolorów ich harmonję; ona, mająca być przystanią poezji w prozie życia i od codziennych trosk porwać dusze na wyżyny ideału — ona staje się strąconą, znieważoną, sprowadzoną do roli niewolnicy. Ma skrzydła uwięzione, przykute do potworności życia. Ten orzeł szybujący w błękitach — musi jak złowrótny ptak nocy zagłębiać się w mroki, zbierać obrazy wstrętem przejmujące i niemi karmić umysł, przyćmiony żądzą”.

Wyobraźnia, opanowana zmysłowością, przyczynia się do osłabienia w człowieku odpornej siły na zło; powoli zamiera wrażliwość na dobro, na godność człowieka, na piękno prawdziwe — słowem powoli zamierają uczucia szlachetne, ustępując miejsce największemu często egoizmowi, panowaniu zmysłów nad duchem. A nieopanowane zmysły sprowadzają na człowieka najgorszą niewolę — bo

niewolę namiętności, która jakże często powoduje katastrofę samobójstwa.

Słowacki wychowany w atmosferze czystości, w wielu miejscach podkreśla wielkość tej cnoty: „Czystość okazuje się nam jedną z sił, najpotężniej pracującą nad wykupieniem ducha z niewoli... jest przemożeniem sił twórczych w narodzie” (Z listu do Rembowskiemu). „Jestże piękniejsza rzecz na całej ziemi jak wychowana w ustroju dziewica czysta, wstydliva?” (Krakus). Zwiedzając wykopaliska Pompei i oglądając gruzy domu jakiegoś poety, w którym zostały ślady bezwstydných obrazów, — zaznacza: „O! poeto starożytny, nie żal, że ciebie niepamięć zasypała, a dom twój popiół przywalił”. Szaman, umierając, mówi do Anhellego: „Ja cię kochałem, boś był czysty, jak lilja, biorąca z wody liście i kolory niewinne, boś mi był jak syn dobry” (Anhelli). „A lękała się (Ellenai, która towarzyszyła Anhellemu na pustynię) zmasać słowami nieczystymi, mówiąc: „Bóg słucha i na nas patrzy, a jeśli o rzeczy dobre prosić Go będziemy, to nie opuści nas” (Anhelli). Sam poeta dziękuje, że czystość duszy zachował — „Dzięki Ci, Boże, że się nie wyzuł z dziecinnego wstydu, że nie jestem rozwiązły”. Tę zaletę duszy Słowackiego słusznie ocenia prof. Tretiak: — „Nadzwyczajna czystość, wszelki brak zmysłowości w poezji Słowackiego, nadają istotnie pewną anielskość jego duszy”.

Jak potęgować w sobie cnotę czystości?

Praca nad pogłębianiem w duszy cnoty czystości nie jest łatwa. Popędy niższe, namiętności nieraz z wielką siłą dążą do przytłumienia w człowieku najszlachetniejszych jego uczuć.

Chrystus, nakreślając duszy konieczny postulat czystości myśli, uczuć i czynów, wiedział, że przyjdzie nieraz stoczyć jej wielką walkę o swoje święte prawa. I dlatego nakazał człowiekowi prowadzić bezwzględną walkę ze zmysłową naturą swoją. „*Jeśli tedy oko twoje gorszy cię — wyrwij je, a odrzuć od siebie. A jeśli cię prawa ręka*

twoja gorszy, odetnij ją i odrzuć od siebie” (Mt. V, 29—30). Św. Paweł mówi, że wyznawcy Chrystusa powołani są do wolności ducha, którą muszą wywalczyć ofiarą zaparcia niższej natury swojej: — „*A którzy są Chrystusowi, ciało swe ukrzyżowali z namiętnościami i z pożądliwościami*” (Gal. V, 24).

W powyższych słowach zawarta jest wielka prawda, że cnotę czystości wobec naporu namiętności można obrońić jedynie siłą panowania nad sobą, umartwienia i ofiary. „*A którzy są Chrystusowi ciało swe ukrzyżowali*”. Na krzyż namiętności, chcąc mieć czystą wolną duszę! Innego środka niema. „Trzeba się dziś zwyciężyć, aby jutra żyć” (Słowacki, Kordjan).

To też panowanie nad sobą — czyli umartwienie zmysłów jest najważniejszym środkiem do rozwijania w sobie cnoty czystości.

Pedagogowie wszystkich czasów zalecali panowanie nad sobą, jako konieczny warunek w kształceniu życia duchowego. Być panem siebie, panem namiętności — to wielka rzecz. Etyka Chrystusa to prawo w kształceniu ducha nazywa umartwieniem, które jest niczem innym, jak opowowywaniem samego siebie, czyli jest równoważnikiem pojęcia „panowanie nad sobą”, które bez umartwienia będzie zawsze jedynie w granicach marzeń.

To też rozum i wola powinny panować nad namiętnościami i nadawać im właściwy kierunek. „Jak rozszałęgo rumaka ściąga się mocno wędzidłem, aby utrzymał się na dobrej drodze, a nie poniósł i nie zabił siebie i jeźdźca, tak też wola winna nieraz ścisnąć wędzidłem umartwienia rozszałę, ślepe namiętności, aby nie poniosły człowieka na przepaść grzechu, ale utrzymały się na dobrej i prawej drodze uczciwego i dobrego, chrześcijańskiego życia” (Haduch — „O zasadę życia”). Nowoczesny, wielkiej miary pedagog, prof. Foerster (ewangelik) zgłębiając zagadnienie kształcenia charakteru, nawołuje w dziełach swoich do ascezy po katolicku pojętej. „*Dla osiągnięcia pełni duchowego panowania nad popędami... należy rozbudzać wiarę*

70
 w duchowe przeznaczenie człowieka. Należy przytem korzystać z dawnych wzorów. Do tych ostatnich zaliczamy przede wszystkim zasadę ascezy nie w znaczeniu poniżania i tłumienia natury, lecz jako zaprawianie się do władania sobą i jako wzniosły i zachęcający przykład silnej woli. Wysztytowanie ascezy przyczyniło się w znacznym stopniu do zniewieściałości naszych czasów, — cześć dla ascezy przywróci człowiekowi utracony hart ducha" (Seksualna etyka). W tem też oświeceniu wychowawczem należy oceniać różne przepisy Kościoła, odnoszące się do umartwiania, do których należy post, powstrzymywanie się od zabawy w pewne okresy i t. d.

Prof. Foerster nawołuje wszystkich do zwrócenia uwagi na Żywoty Świętych, którzy służą wzorem zastosowania zasady ascezy — umartwienia w życiu. „Większość ludzi nie wie o tem, że do głębszych podstaw dzisiejszej kultury obyczajowej należą wielkie przykłady duchowej wolności, porywający okrzyk protestu dusz uświęconych przeciwko płytkości ludzi światowych. Założenie podwalin moralności, dążność do wprowadzenia jej w życie, nie przejawia się w intelektualnem wypracowaniu jej zasad, lecz w czci świata duchowego przez życie bohaterskie.

„Wiara w duchowe przeznaczenie człowieka, nie jako bezcielesna wizja, lecz jako idea, drgająca życiem, stwierdzona przez genjuszy woli, którzy o to duchowe przeznaczenie walczyli namiętniej, niż ludzie światowi o złoto, sławę i kobietę, — wiara ta budzi i ożywia w człowieku przede wszystkim „duchowe sumienie“, tę najgłębszą potrzebę przeciwstawiania się swemu niższemu „ja“, bez czego żaden nakaz nie przeniknie do głębi osobowości... Dopiero, gdy sfera popędów zmysłowych zbuntuje się przeciwko panowaniu ducha, a nowa sofistyka powali gmach duchowych wartości, dowie się ludzkość, jak słabą jest kultura moralna wobec siły rzeczy ziemskich, gdy te idee znikają, — i jak konieczne są one dla naszego wyższego rozwoju... Sentencja indyjska głosi: „podobnie, jak głodne ptaszęta otaczają matkę, tak wszyscy ludzie gromadzą się

koło ofiarnego ognia człowieka, który świat zwycięża“. Wyrażono w tych słowach obrazowo, jak bardzo do świata należy i potrzebny mu jest ten — kto świat zwycięża; w jakim napięciu cierpiąca ludzkość oczekuje duchowego po-krzepienia, które zstąpić na nią może tylko przez wyzwolonych. To też wyrzeczenie się świata nie jest pogwałceniem życia, lecz pracą dla życia. Dla przeciwdziałania przemożnej sugestji zmysłów, bogactw, władzy i innych dóbr ziemskich musi mieć ludzkość sugestyną siłę ideałów wyższych ponad wszelką znikomość. Pod tym względem nieśmiertelne znaczenie dla pedagogiki mają święci, ponieważ wcielają ideał Chrystusowy i zbliżają go do życia... Zapewne, przede wszystkim trzeba nam doskonałego ideału Chrystusa, trzeba nam jednak, z drugiej strony przykładu jednostek, pokrewnych nam przez słabości i ułomności, które osiągnęły najwyższą wolność wewnętrzną". (Foerster, Seksualna etyka).

Pytania. Rola uczucia w rozwoju charakteru. Jak należy kształcić w sobie szlachetne uczucia; dlaczego kształcenie uczucia czystości zajmuje pierwsze miejsce w kulturze uczuć; Chrystus i św. Paweł o cnocie czystości. Dokładne komentowanie Mt. V 8 i Gal. III, 17 — 23. Rola wyobraźni w życiu; skutki wpływu niemoralnej atmosfery na wyobraźnię. O sposobie rozwijania cnoty czystości. Komentowanie Mt. V. 29 — 30 i Gal. V, 24. Znaczenie umartwienia-ascezy i przykładu świętych w kulturze cnoty czystości. Komentowanie myśli Foerstera i Słowackiego. Znaczenie postu dla kultury moralnej?

Lektura. Naśladowanie Chrystusa: (ks. III. rozdz. XXXII) „O zaparciu się siebie“; (ks. II rozdz. IV) „O czystem sercu“.

LEKCJA XVIII.

Jak potęgować w sobie cnotę czystości? (c. d.)

Zasada panowania nad sobą, jako niezbędny środek kształcenia w nas ducha czystości, ma wielkie zastosowanie w ochranianiu wyobraźni naszej od destrukcyjnych wpływów. Bez stałej kontroli tej władzy duchowej nie może być mowy o pogłębieniu w nas czystości. To też słusznie mówi Foerster, że należy często powtarzać, iż

obrazy, które podsycają wyobraźnię, rozstrzygają niejednokrotnie o naszym przyszłym postępowaniu. I dlatego jest rzeczą konieczną unikać takiej lektury, obrazów, teatru, rozmów, które podniecają wyobraźnię niemoralnymi obrazami.

Kto zna naturę człowieka i nie traktuje jej po doktrynersku, albo nie zasłania się płaszczem obłudy, ten z życia własnego i z zaobserwowanych objawów u innych, mógłby przytoczyć mnóstwo materiału, świadczącego jak nieraz lektura, teatr lub wystawa obrazów rozpala wyobraźnię, która jeśli nie od razu niweczyła w nas cnoty czystości, to co najmniej powoli rozpraszała skarby moralne tak z wielkim trudem od dzieciństwa już w nas skupiane. To też całym wysiłkiem woli należy od siebie odsuwać wszystko to, co świętokradzko obniża majestat sztuki, a mianowicie wszelkie formy kultu zmysłów, tendencyjne lekceważenie przez pseudoartystów duchowego pierwiastka w człowieku. Należy pamiętać, że prawdziwa sztuka nigdy nie zaniedbuje praw moralnych — przeciwnie, przenosi człowieka w sferę ducha, odsłania głębszą istotę jego natury, a przez to człowiek czuje się zawsze podniesionym, oczyszczonym i zarazem pokrzepionym na duchu.

Hasło „sztuka dla sztuki”, pojmowane w tym znaczeniu, że sztuka nie ma na celu umoralnienie społeczeństwa, że artysta ma wyłącznie powodować się głosem natchnienia — jest słuszne jedynie w takim wypadku, jeśli dusza artysty stoi na wysokim poziomie życia duchowego, jeśli jego natchnienie jest wyrazem głosu duszy, a nie żądy zmysłów. Wtedy można być pewnym, że to co natchnienie takie wytworzy, będzie prawdziwie piękne i dobre. Lecz jakże często się zdarza, że pod płaszczykiem sztuki gloryfikują się najniższe popędy zmysłowej natury człowieka! Ileż zła się wyrządza społeczeństwu w imię zle zrozumianej niezależności sztuki.

„Wobec rozpowszechnionych pojęć o wolności sztuki i ogromnej liczby artystów, karmiących społeczeństwo nie-

raz estetycznie pięknymi opisami tego, czego nie można inaczej nazwać jak błotem, nasuwa się każdej myślącej jednostce — jak słusznie zaznacza redakcja czasopisma „Czystość” — pytanie, czy jednak talent uprawnia do podawania ludziom rzeczy brudnych i szkodliwych, choćby w najpiękniejszej szacie? Niestety, talent zamiast służyć wyłącznie dobru i pięknu... w rękach niskich i podłych szerzy zło i zabija dobro na swojej drodze... Pod marką sztuki wychodzą na świat rzeczy w swej treści zupełnie niegodne jej wielkiego imienia; nieraz arcydzieła formy sięją w społeczeństwie zgniliznę tem więcej i skuteczniej, im właśnie piękniej są napisane”. Morawski w pracy „Podstawy etyki i prawa” na ten sam temat słusznie czyni uwagi: „Religia katolicka, jak całemu światu wiadomo, zawsze ochraniała, broniła sztukę od napaści, najpiękniejszej jej natchnęła twory, a nigdy żadnym powszechnym kanonem jej praw i słusznych swobód nie ścieśniała. Tego jedynie od niej żądała, czego każde sumienie wymaga: by i sztuka — córa mądrości Boskiej i uczennica Jego twórczości, uchylała czoło przed Boskim prawem, w zakonie moralności wyrażonem... Sztuka, która kocha się i lubuje w lichocie i brzydocie moralnej, która każdą niecnotę łączy dla przynęty z jakąś szlachetnością, każdą prawosć wystawia nietylko na tragiczny koniec — co może być i prawdziwym, i pięknem, — ale zawsze i nieuchronnie na moralny upadek, — co do rozpacz o cnotę przywodzi; sztuka, która nad upadłą kobietą nie litować się każe, ale ją podziwiać; która jeśli nas oprowadza po ciemnych i dusznych zaułkach ludzkości, to nie dla obudzenia zgrozy lub miłosierdzia, ale żebyśmy się oswajali z tą wonią i nasiąkli tym brudem; jeśli odsłania ciało, to nie aby je opromienić chwałą piękności, lecz aby je czemś zwierzęcem upodlić; kiedy dobiera sceny z życia to tylko płaskie, kiedy kreśli charaktery, to tylko mierne, kiedy uwielbia miłość, to tylko zmysłową — taka sztuka jest złem towarzystwem. Jakżeż człowiek, co się szanuje, może z nią prze-

stawać? A kto z nią przestaje, jakżeż nie ma odnieść moralnego skażenia?"

Żuławski głęboko pojmując posłannictwo poezji pisząc:

„Wiem, że pieśń musi być, jak dzwon potężny,
Który umarłych budzi, żywych woła, —
I pieśń, jak orzeł lotem niebosiężny
Z okiem na słońce i z wiatrem u czoła,
I pieśń, jak odgłos strasznych trąb mosiężnych
Nad Chalcedama rolą, gdzie Anioła
Piersi uderzą takich wichrów szaleń,
Że prochy duchem staną się i ciałem”.

Tak pojęta rola poezji powinna być stosowana do każdego rodzaju prawdziwie pięknej twórczości!

Wpływ modlitwy na kształcenie szlachetnych uczuć, a przede wszystkim uczucia czystości.

Praca nad czystością naszych uczuć nie może poprzestać nad odsuwaniem od nas złych, ujemnych wpływów. Musi jednocześnie dążyć do wzbogacenia życia duszy treścią najwyższego Piękną, Dobrą i Prawdą. Środkiem zaś, zbliżającym duszę do tego życiodajnego źródła i ożywiającym nasze uczucia radością i miłością, jest modlitwa. Ona jest podniesieniem naszego umysłu i serca do Boga w tym celu, aby Mu złożyć z głębi uczuć płynący hołd, cześć, dziękczynienie i aby Go prosić o pomoc.

Tak pojęta modlitwa przenika najgłębsze tajniki naszej natury i jest praktycznym uznaniem naszego stosunku do Boga.

Bóg jest istotą najdoskonalszą i niezależną. Człowiek zaś istotą niedoskonałą, ograniczoną. Uznanie więc tego stosunku jest modlitwą uwielbienia — adoracją.

Bóg jest twórcą wszechrzeczy i dawcą wszelkich dóbr. Uznanie przez człowieka, że jest dłużnikiem wobec Boga, stanowić będzie modlitwę dziękczynienia.

Bóg jest istotą, posiadającą wszystkie dobra i pragnącą je rozdawać. Człowiek zaś jest istotą słabą, a słabość

jego może znaleźć oparcie jedynie w Bogu. Uznanie więc tego stanu jest modlitwą błagalną. (Schrywers „Zasady życia duchowego”).

W ten sposób pojmowana modlitwa jest odruchem wołaniem naszej natury, która, jeśli nie jest spaczona, modli się z konieczności. Bóg wyrzucił potrzebę modlitwy w samej głębi ludzkiej istoty. To też słusznie św. Chryzostom zaznacza, że modlitwa jest codziennym pokarmem duszy, jej oddechem i oznaką życia. Nasze własne przeżycia mogą dostarczyć moc materiału na potwierdzenie prawdziwości powyższego poglądu. Ileż to razy wzniesienie naszej duszy do Boga napełniło ją poczuciem anielskiej czystości, otuchy i miłości! Jakże często doświadczaliśmy na sobie, jak jedno tchnienie serdecznej modlitwy bardziej nas na duchu wzmocniło, niż głębokie rozumowania etyczne.

Bez ducha modlitwy niesposób poważnie mówić o skutecznej pracy nad kształceniem w nas szlachetnych uczuć. Wszyscy bowiem ludzie o czystych i świętych charakterach modlitwie zawdzięczają swój duchowy postęp.

Słowacki z ducha modlitwy czerpał siły dla siebie. Przekonanie swoje o znaczeniu modlitwy wyraził w modlitwie skreślonej dla matki swojej. „Daj mi, Boże, abym w Duchu Świętym widziała drogi, które Ty sprawy Twojej prowadzisz, i wspólnie z duchem syna mojego w pracy tej duchowej stanęła. W Twojem na każdy dzień natchnieniu, niech będzie światło moje — w rozumieniu codziennej woli Twojej, prace moje — w wypełnieniu jej, zasługi moje... Niech widzę, o Panie, jaką służbę mam w tym żywocie wyznaczoną, abym w spełnieniu woli Twojej nie była przeszkodą, a z cnót, które są w duchu moim nabyte... żadnej nie utraciła. Ducha mojego uczyni Panie, mocą miłości i światłem, któreby miłowało i zgodnie ze światłami aniołów płonęło. Tu na ziemi niech będę jakoby niebieska, z obłoków ciała wyzwolona, prawdę widząca... widzeniem spraw Twoich rozweselona, z synem moim, dopóki trwa w miłości Twojej nierozłączona — dla utrudze-

nia i pracy i dobrej woli mojej z nim razem w księgi żywota wpisana, w zmartwychwstaniu udział mająca... w Królestwie Twojem z Chrystusem królująca”.

Pytania: Przed czym należy ochraniać wyobraźnię; zapomocą jakich środków. W jakich warunkach hasło: „sztuka dla sztuki” jest słuszne. Rola sztuki; komentowanie myśli o sztuce Morawskiego, o poezji Żuławskiego. Pojęcie modlitwy; wpływ modlitwy na rozwój uczucia — charakteru?

Komentarz: Mt. V, 43 — 48. Pojęcie bliźniego u faryzeuszów; dlaczego miłość bliźniego rozciąga się nawet na nieprzyjaciół?

Mt. VI, 1 — 4. Jak oceniano wartość jałmużny u faryzeuszów. Jak o tem uczy Chrystus; czy jałmużna nigdy nie powinna być jawna; czy jałmużna w pojęciu chrześcijańskim obraża godność człowieka?

Lektura. Modlitwy Krasińskiego. „Modlitwa” z książki Foerstera „Chrystus a życie ludzkie” (str. 83 — 85). „Pełnia modlitwy” O. Woronieckiego.

LEKCJA XIX.

Altruizm — jako czynnik, uszlachetniający nasze uczucia.

Altruizmem nazywamy taki kierunek uczuć i woli człowieka, który go czyni zdolnym do osobistych poświęceń na korzyść cudzego dobra jednostki lub społeczeństwa. Jest on przeciwieństwem egoizmu, który głosząc hasło: „wszystko dla mnie — nic dla innych”, czyni człowieka niezdolnym do podporządkowania własnych interesów dobru innych. Jasne jest, że egoizm z natury swej staje się czynnikiem antyspołecznym. Pomniejsza on, a nawet rozsądza ład, harmonję społeczną. A ponieważ człowiek stworzony jest do życia społecznego, to też egoizm, rozbijając życie społeczne, zabija również w człowieku głębsze życie, — jego pełnię, radość.

Psychologiczna analiza stanów ducha, wpływających z egoizmu, wskazuje, że nie mogą one sprawić trwałego zadowolenia. Uganianie się bowiem za egoistycznymi przyjemnościami nie daje trwałego pozytywnego zadowolenia, a powoduje bardzo prędko przesyty, znużenie. Jeżeli zajrzymy w głąb duszy ludzi znudzonych —

pesymistów, to prawie zawsze przyczyną takiego stanu będzie ich własny egoizm. Poza tem egoizm stwarza w duszy negatywne stany uczuciowe, będące źródłem wielu przykrości — cierpienia, jak: zazdrość, strach, gniew itd., które przez długotrwałe oddziaływanie mogą zupełnie zgasić radość życia i zdolność do uciech moralnych wyższego rzędu. Natomiast altruizm wprowadza do naszej duszy świadomość wyższego celu, poczucie solidarności społecznej, a co najbardziej, uczucia miłości braterskiej, które budzą w nas szeroką skalę głębokich wewnętrznych przeżyć, wzbogacając nasze życie duchowe. Jakież bogactwo życia duchowego widzimy u bohaterów i świętych, tych apostołów altruizmu! (Borowski — „Wychowanie narodowe”).

„Żyć miłością — z głębi serca śpiewa św. Teresa

To płynąć z rozwinięciem żagli,

Siejąc radość i spokój w sercu; iść przez życie,

Widząc w każdej bratniej duszy Twe oblicze.

Miłość bliźniego — o, to jedyna ma gwiazda,

Przy świetle jej żaglując nie zboczę z pewnością,

Godło me wypisane nosi żagiel każdy: Żyć miłością”.

(Dzieje duszy.)

O podstawie chrześcijańskiego altruizmu.

Jedną z istotnych cech nauki Chrystusa jest altruizm w najczystszej jego formie, bo oparty na miłości bliźniego. Chrystus, znawca praw, jakie rządzą duszą człowieka, w imię pełni jego rozwoju duchowego, stawia tuż obok miłości Boga przykazanie miłości bliźniego. Te przykazania są tak ze sobą zespolone, że nie da się pomyśleć prawdziwego życia religijnego bez głębokiej ofiarnej miłości bliźniego. „Jeśli ofiarujesz dar twój do ołtarza — mówi Chrystus — a tam przypominasz, że brat twój ma nieco przeciw tobie, zostaw dar twój przed ołtarzem, a idź pierwiej pojednać się z bratem twoim, a wtedy przyszedłszy ofiarujesz dar twój” (Mt. V, 23—24). To znaczy, że człowiek nie może godnie złożyć ofiary Bogu-Miłości, jeśli

w sercu nie ma uczucia miłości braterskiej. Św. Jan, ten umiłowany uczeń Chrystusa, który z apostołów najbardziej odczuł ciepło nauki swego Mistrza, tak precyzyjnie pisze o miłości bliźniego: „*My wiemy, iż jesteśmy przeniesieni ze śmierci do życia, iż miłujemy braci. Kto nie miłuje, trwa w śmierci. Poznaliśmy miłość Boga, iż on duszę swą za nas położył i myśmy powinni kłaść dusze za braci... Synaczkowie moi, nie miłujmy słowem, ani językiem, ale uczynkiem i prawdą... Najmilejsi, miłujmy się zobopólnie, bo miłość jest z Boga. I każdy co miłuje — zna Boga. Kto nie miłuje — nie zna Boga: albowiem Bóg jest miłość... Jeśli się miłujemy zobopólnie — Bóg w nas mieszka a miłość Jego doskonała jest w nas*” (I Jan III, 14, 16, 18; IV, 7, 8, 2, 12).

Czem się różni altruizm chrześcijański od altruizmu pogańskiego?

Altruizm, głoszony przez filozofów tej miary co Sokrates, Platon, Arystoteles, jak wiemy, nie miał z wyjątkiem stoików cechy uniwersalizmu. Był bowiem ograniczony do współobywateli i to niewszystkich. Cudzoziemcy w najlepszym razie byli tylko tolerowani, a nieprzyjaciele byli całkowicie wyłączeni.

Altruizm zaś chrześcijański — obejmuje wszystkich bez różnicy wieku, stanowiska społecznego, narodowości i t. d. (Przypowieść o Samarytaninie), a co najcharakterystyczniejsze, obejmuje również i nieprzyjaciół. „*Miłujcie nieprzyjaciół wasze — mówi Chrystus — dobrze czynicie tym, którzy was mają w nienawiści, a módlcie się za prześladowcami i spotwarzającymi was... albowiem jeśli miłujecie tych, co was miłują, co za zapłatę mieć będziecie, azali i poganie tego nie czynią*” (Mat. V, 44, 46, 47).

Podstawą altruizmu pogańskiego była cnota sprawiedliwości, dyktowana poczuciem interesu jednostek, albo społeczeństwa. A jeśli i były głosy nawołujące do miłości, to były one bardzo rzadkie, nikłe i to tylko współdziałające do głosu miłości chrześcijańskiej.

zawierające jednak inną treść. Tak pojmowana miłość była jedynie pewną odmianą wyrozumowanej zimnej sprawiedliwości. Altruizm zaś chrześcijański wypływa z cnoty miłości, pełnej samozaparcia się.

To też cnota miłości, jak o niej uczył Chrystus i apostołowie, jak wcielali i wcielają w życie prawdziwi naśladowcy Chrystusa — jest wyłączną cechą altruizmu chrześcijańskiego!

W buddyzmie „miłość człowieka do człowieka jest tylko ćwiczeniem zbawiennym dla wykorzenia miłości własnej”. Budda pragnie cierpienie usunąć i nie widzi innego środka jak tylko rozpułnienie się dusz osobowych w jakiejś duszy powszechnej w nirwanie — w nicości. Buddysta kocha brata — człowieka nie z miłości ku niemu, ale z miłości ku sobie samemu, a to w tym celu, aby usunąć cierpienie, pokonać egoizm, aby się zbliżyć ku unicestwieniu. Jego miłość jest zimna i wyrachowana, samolubna: jest ona pewną postacią obojętności stoickiej, zarówno wobec cierpienia, jak i wobec radości. Sokrates i Platon zalecają kierować się w stosunkach z bliźnimi sprawiedliwością. Zabraniają zemsty. Mąż sprawiedliwy według nich nie powinien odpłacać złem swoim wrogom, a to jedynie przez szacunek dla siebie, a nie przez miłość dla wroga. Arystoteles zaś staje na gruncie zemsty. „Nie odpowiadać na krzywdy jest znamię człowieka niskiego i niewolnika” (Etyka Nik.). — Stoicy, zalecając sprawiedliwość, unikali uczucia zemsty, jako czegoś, co poniżało ich dumę. Kierowała nimi jakaś wspaniałomyślność względem bliźniego, ale w żadnym razie nie miłość”. To też słusznie zaznacza Papini, że „świat starożytny nie zna miłości. Zna przyjaźń do przyjaciela, sprawiedliwość wobec obywatela, gościnność wobec cudzoziemca, ale miłości nie zna, miłości, która cierpi i oddaje się, miłości do wszystkich, którzy cierpią i są opuszczeni, miłości do biedoty ludzkiej, do ludzi wydziedziczonych, poniewieranych, deptanych, wyklętych, — miłości do wszystkich, miłości — nie przebiegającej między obywatelem a obcym,

między bratem a wrogiem. O tej miłości nie mówił nikt przed Jezusem. Jest to wielkość i nowość Jezusa. Jego nowość najwyższa, Jego wielkość wieczyście nowa" (Dzieje Chrystusa).

Co jest podstawą miłości bliźniego w nauce Chrystusa?

Podstawą chrześcijańskiej miłości bliźniego jest Bóg-Ojciec, Bóg-Miłość, Bóg-Najwyższa Doskonałość, który stworzył duszę człowieka na obraz i podobieństwo Swoje, i „który czyni, że słońce Jego wschodzi dla dobrych i złych i spuszcza deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych" (Mt. V, 45). Chrześcijanin w każdym człowieku musi widzieć „oblicze Boskie" t. zn. musi w nim wyczuć niezrównaną, nieskończoną jego wielkość i godność. Ma jednocześnie w tajnikach duszy swojej słyszeć ustawiczny głos nakazu Bożego do przebaczenia, do ofiarnej miłości względem bliźnich, którzy są braćmi naszymi — a Bóg, Ojcem wszystkich.

Należy wiedzieć, że jedynie chrześcijaństwo przekazało ludzkości ideę braterstwa. Rewolucja francuska stworzyła ideał obywatela, socjalizm ideał towarzysza, — a ideał braterstwa stworzył tylko i tylko Chrystus, opierając go na idei Ojcostwa Boga i na nieskończonej godności człowieka, okupionej ceną krwi Zbawiciela. Św. Paweł tak często zaznacza tę podstawę miłości braterstwa chrześcijańskiego: „Jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który jest nad wszystkimi i po wszystkim i we wszystkich nas" (Ef. IV, 6). Z tego też źródła czerpie św. Piotr upomnienie swoje do miłości braterskiej. „Oczyściwszy dusze wasze w miłości (Boga) — w braterskiej miłości z szczerego serca jedni drugich miłujcie goręcej" (I list Piotra 22). I tylko w świetle takiego ujęcia miłości bliźniego można sobie wytłumaczyć całowanie trędotawych, ropiących ran bliźniego, czyny bohaterskiego samozaparcia się misjonarzy, przebaczenia uraz i t. d. Tam, gdzie w duszach zamierała żywa świadomość religijna, sła-

ła natychmiast i ofiarna miłość bliźniego. Zanikało wtedy poczucie wyższej godności człowieka, a egoizm jednostek zataczał coraz szersze kręgi.

Co jest miarą miłości bliźniego w nauce Chrystusa Pana?

Miarą miłości bliźniego w nauce Chrystusa jest miłość samego siebie. „Kochaj bliźniego, jak siebie samego" — mówi Chrystus. Jak to rozumieć? — Czyż egoizm może być miarą miłości bliźniego? Egoizm pogański, oparty na pysze, chciwości, zmysłowości jest zaprzeczeniem altruizmu. Lecz egoizm w pojęciu Chrystusa jest zasadniczo inny. Egoizmowi pogańskiemu Chrystus Pan wypowiedział stanowczą walkę, wiedząc, że on jest spaceniem natury człowieka, jest rodzonem dzieckiem grzechu. To też przeciwstawia mu egoizm oparty na wysokiej kulturze duszy, na zespoleniu myśli, uczuć i woli z Bogiem, na pełnieniu najdoskonalszej woli Boga-Ojca. Taki egoizm odpowiada naturze człowieka i jest w swojej istocie dzwignią altruizmu — niespożytem źródłem ofiarnej miłości bliźniego. Każda doktryna etyczna, która ten chrześcijański egoizm potępia, jest utopijną, wprost dziecinnie naiwną. Chrystus z boską znajomością duszy człowieka i praw życia społecznego, mówi, że „ktoby chciał duszę swoją zachować — straci ją, a ktoby stracił duszę swą dla mnie — zachowa ją" (Łk. IX, 24). „Zachować duszę dla siebie" oznacza kierować się w życiu zasadami pogańskiego egoizmu, co w skutkach będzie zatraceniem w sobie pełni życia duchowego, pomniejszeniem głębszej radości życia i t. d. — słowem zatraceniem duszy dla życia ziemskiego i zaziemskiego. „Zatracenie zaś duszy dla Chrystusa" oznacza całkowite, „z całego serca i z całej myśli" oddanie się Chrystusowi, naczelnej Jego idei, Królestwa Bożego. A to oddanie się Chrystusowi wzbogaci w nas indywidualne i społeczne życie, — czyli będzie zachowaniem duszy, — zjednoczeniem jej z Bogiem, a w Bogu z bliźnimi i przyrodą jak to widzimy u świętych, a najbardziej u św. Franciszka.

Chrystus dąży do tego, by każdy człowiek był jak najbardziej czysty, uświęcony łaską Bożą w duszy, zjednoczony miłością z Bogiem, wiedząc, że jeśli miłość nasza ku Bogu jest prawdziwa, będzie również jak miłość Boża ekspansywna. „Jak rozum człowieka, doszedłszy do pewnej doskonałości, dąży do udzielenia innym swojej wiedzy — tak również i serce człowieka, wzniesione do szczytu najczystszej, — bo Bożej miłości, — dąży z natury swej, by stać się dla innych źródłem dobra. Dawać i udzielać siebie — oto był sekret życia wielkich ludzi, to było koło rozpędowe ich bohaterskiego życia na ziemi” (Schryvers). To też każdy grzech jest oddaleniem się od Boga, jest daniną na rzecz pogańskiego egoizmu — jest osłabieniem duszy w jej ekspansywności dla bliźnich. Jak długo ludzie nie zechcą zgłębić tego niezmiennego prawa ducha — tak długo wszelkie nawoływanie do altruizmu będzie tylko pięknym frazesem! Historia wieków wymownie poucza nas o tej prawdzie.

Jak pogłębiać w duszy chrześcijańskiej altruizm?

Po 1) w myśl wskazań Chrystusa — podnieść ogólny poziom naszego życia duchowego.

Po 2) każdego człowieka oceniać w świetle zasad Chrystusa, widząc w nim brata, stworzonego na „obraz i podobieństwo Boże”, odkupionego najświętszą krwią Zbawiciela.

Po 3) zdać sobie jasno sprawę z tego, że prawdziwe życie religijne nie da się pomyśleć bez czynnej miłości bliźniego. Chrystus nawet zbawienie człowieka uzależnia od czynnego umiłowania cierpiących braci naszych. Podając opis sądu ostatecznego — tej ostatniej karty dziejów ludzkości, zalicza w szeregi zbawionych jedynie tych, którzy w imię Chrystusa łagodzą cierpienia ludzkie. „*Pójdźcie błogosławieni Ojca mego, otrzymajcie Królestwo wam zgotowane od założenia świata. Albowiem łaknąłem, a daliście mi jeść, pragnąłem, a napoiście mię, byłem gościem, a przyjęliście mię; nagim, a przyodzialiście mię, chorym, a nawiedziliście mię, byłem w więzieniu,*

a przyjęliście mię... Zaprawdę powiadam wam, coście uczynili jednemu z tych braci moich najmniejszych — mnieście uczynili” (Mt. XXV, 34—40). Ileż jest serca w tym opisie sądu! To, przeciw czemu egoizm ludzki się podnosi — to Chrystus autorytetem Osoby swojej zasłania, łącząc miłość względem Siebie z miłością do „braci Jego najmniejszych”.

Po 4) drogą ciągłego nałamywania się — ćwiczenia w pełnieniu służby względem bliźnich — kształtować w sobie coraz żywsze uczucia altruizmu.

Po 5) zwalczać w sobie wszelkie negatywne uczucia do bliźnich, jak antypatja, zazdrość, gniew, i t. d., pozytywnym czynem miłości chrześcijańskiej.

„*Zwyciężaj złe w dobrem*” (Rz. XII, 21). Należy więc przejąć się zasadami Chrystusa w zwalczaniu zła u bliźnich — t. z. przeciwstawić nienawiści miłość naszą. Jest to zadanie bardzo trudne — ale też i konieczne. Nienawiść jedynie miłością można opanować. I dlatego Chrystus, dając z siebie najlepszy przykład, żąda w granicach sił ludzkich — naśladowania Siebie. „*Miłujcie nieprzyjaciół wasze*”.

Dzieło pokoju Chrystusowego nie uczyni żadnego postępu, jeśli ludzie nie przejmą się zasadą Chrystusa. Nienawiść będzie rodzić nową nienawiść i t. d. Wszelka próba Ligi Narodów, rozbrajania się na nic się nie przyda, jeśli serce człowieka nie przekształci się potęgą uniwersalnej miłości, obejmującej również i nieprzyjaciół. Zagadnienie braterstwa ludzi i ludów jedynie na podstawie miłości chrześcijańskiej może być rozwiązane.

„Od tysięcy i tysięcy lat — słusznie mówi Papini — nie czynimy na ziemi nic innego tylko próby i doświadczenia. Doświadczałyśmy Okrucieństwa, lecz krew żądała krwi. Doświadczałyśmy Rozkoszy, lecz użycie pozostawiało woń zgnilizny i gorączkę jeszcze nieznośniejszą. Wysilałyśmy ciało w najwymyślniejszych i najprzewrotniejszych rozkoszach, dopóki zużyci i smutni nie legliśmy na łożu wstrętu i obrzydliwości wobec samych siebie. Doświadczałyśmy Prawa, lecz nie byliśmy posłuszni prawu, więc zmie-

nialiśmy je, lecz znowu nie byliśmy mu posłuszni, i sprawiedliwość nie nasyciła naszego serca. Doświadczaliśmy Rozumu, robiliśmy obrachunek wszechrzeczy, liczyliśmy gwiazdy, opisywaliśmy rośliny, przedmioty martwe i żywe, wiązaliśmy je razem lekkimi nićmi pojęć, lecz rzeczy pozostawały sobą, wiecznie te same i wystarczyć nam nie mogły. Imiona i liczby nie zaspokajały naszego głodu, a najmędrsi skończyli na smutnych wyznaniach, że nic nie wiedzą... Doświadczaliśmy Bogactwa, lecz popadliśmy w głębsze ubóstwo; — Siły, lecz ocknęliśmy się w głębszej niemocy. Nic duszy naszej nie dało ukojenia. Serce, zawsze szukające, zawsze zawiedzione, coraz bardziej staje się puste, ponieważ nigdzie nie znalazło Pokoju, w żadnej rozkoszy nie dostąpiło Radości, w żadnej zdobyczy — Szczęścia... Niezawodną drogą ku odmianie ludzkiej jest Miłość. Miłość człowieka do człowieka, miłość przyjaciela do nieprzyjaciela. Jeśli odepchniemy tę miłość, odepchniemy jedyną dostępną dla siebie szczęśliwość. Miłość do nieprzyjaciół uchodzi za szaleństwo... Znaczy to, że zbawienie nasze leży w szaleństwie... Nieprzyjaciółom naszym potrzebna jest miłość i właśnie miłość nasza. Kto nas miłuje, ten już w samym sobie ma swą radość i swą zapłatę. Nie potrzebuje naszej nagrody. Lecz kto nienawidzi — ten jest nieszczęśliwy. W niedoli tej i my uczestniczymy także częstką swojej winy. A choćbyśmy się nawet wcale do winy nie poczuwali, ślepo w swoją cnotę ufali, to i wtenczas miłością powinniśmy ukoić niedolę tego, który nienawidzi, ulżyć jego cierpieniu, uspokoić go, uczynić go lepszym, nawrócić i jego także na błogosławieństwo miłości... Miłując nieprzyjaciela oczyszczamy ducha naszego i dźwigamy jego ducha wzwyż... Dlatego Jezus nakazuje odwrócenie stosunków między ludźmi. Gdy człowiek pokocha to, czego nienawidzi, a znienawidzi to co dziś miłuje, człowiek stanie się innym, życie stanie się przeciwieństwem życia obecnego. I jeśli życie dzisiejsze składa się ze zgryzot i rozpacz, to życie nowe, będące biegunowem jego przeciwieństwem, stanie się pełne dobra

i pociechy... Potomkowie Adama nie uwierzyli Jezusowi; powtarzali Jego słowa, ale nie poszli za niemi. I przez tę głuchotę swego serca ludzie po dzień dzisiejszy jęczą w piekle ziemskim, które z wieku na wiek staje się coraz bardziej piekielne. Aż wreszcie męczarnie będą tak okrutne i niepodobne do zniesienia, że z samych potępień wybuchnie nagle nienawiść do nienawiści; aż konający buntownicy w uniesieniu rozpaczycy zaczną nagle miłować swoich katów. Wtenczas z wielkiego mroku cierpienia tryśnie наконец czysta jasność precudnej wiosny" (Dzieje Chrystusa). Mickiewicz doskonale przemyślał i przeżył potęgę miłości chrześcijańskiej, gdy pisał:

„Snuć miłość jak jedwabnik nić wnętrzem swem snuje,
 Łać ją z serca, jak źródło wodę z wnętrza leje,
 Rozwijać ją, jak złotą blachę, gdy się kuje
 Z ziarnka złotego; puszczać ją w głąb, jak nurtuje
 Źródło pod ziemią. W górę wiać nią, jak wiatr wieje;
 Po ziemi ją rozsypać, jak się zboże sieje,
 Ludziom piastować, jako matka swych piastuje.
 Stąd będzie naprzód moc twa, jak moc żywiołów,
 A potem będzie moc twa, jako moc krzemienia,
 Potem jak ludzi, potem jako moc aniołów,
 A wkońcu będzie, jako moc Stwórcy stworzenia".

(Lozanna 1839.)

Pytania. Jak wpływa egoizm, a jak altruizm na rozwój życia duchowego w człowieku. Podstawa chrześcijańskiego altruizmu; czym się różni altruizm chrześcijański od pogańskiego; podstawa miłości bliźniego w nauce Chrystusa; podstawa idei braterstwa; miara miłości bliźniego w nauce Chrystusa. Czem się różni pogański egoizm od chrześcijańskiego; czy możliwy jest altruizm bez miłości własnej po chrześcijańsku pojętej. Komentowanie Łk. IX, 24. Jak rozumieć, że chrześcijański egoizm jest źródłem altruizmu; jak pogłębiać w duszy chrześcijański altruizm. Komentowanie myśli Papiniego i Mickiewicza?

Lektura. „Naśladowanie Chrystusa" „O cudownych skutkach miłości Bożej" (ks. III rozdz. V). „Należy znosić cierpliwie cudze ułomności" (ks. I rozdz. V.) „O uczynkach z miłości spełnianych". (ks. I rozdz. XV). Urywki z rozdziału „Chrystus a dusza nowocześnie" książki Foerster „Chrystus a życie ludzkie".

LEKCJA XX.

O kształceniu woli.

Naukę Chrystusa można nazwać nauką Czynu. Po-
przez wszystkie karty Ewangelji przesuwają się postacie Bo-
skiego Nauczyciela, który przykładem własnym wypełnia
Prawo Boże (Mt. V, 17). I uczy wszystkich tej wielkiej
Prawdy, że każdy przy pomocy łaski Bożej własnym
też wysiłkiem musi współdziałać w realizowaniu idei Kró-
lestwa Bożego. Ten będzie zwany wielkim w Królestwie
Bożem, kto będzie czynić i nauczać (Mt. V, 19); Kró-
lestwo Boże osiągnie ten, kto będzie czynić wolę Bożą: —
*„Nie każdy, który mówi: Panie, Panie — wnijdzie do Kró-
lestwa niebieskiego — ale który czyni wolę Ojca Mego,
który jest w niebieszech”* (Mt. VII, 21). Przestrzega Chry-
stus wszystkich przed tak zwaną sprawiedliwością fary-
zeuszy, która nie była wykładnikiem harmonji woli z tem
co głosili, i dlatego nazywał ich „grobami pobielanemi”.
Nawołując ludzi do zbawczego czynu, Chrystus pchnął wo-
lę człowieka do wielkiego twórczego wysiłku, natchnął go
przepotężną wiarą w moc ducha własnego, znacząc w ten
sposób drogę duchowego postępu ludzkości.

To też słusznie ocenia pewien filozof twórcze siły na-
uki Chrystusa: „Chrześcijaństwo odkryło nowy świat, ob-
darzyło istotę ludzką niezrównaną wielkością i godnością.
W głębi duszy zdjęło cały ciężar z człowieka, istotę jego
opierając na twórczej woli, łamiąc wszelkie więzy losu,
jako też surowej przyrody. Nadało przez to życiu ogrom
treści i zaszczerpiło niezmierzoną tęsknotę. Otworzyło ludz-
kości możliwość odradzania się, możnaby rzec, nadało lu-
dziom wieczną młodość. W swem działaniu dzie-
jowem chrześcijaństwo natchnęło znużoną ludzkość świe-
żą odwagą, przeciwstawiło starczej kulturze świat pełen
nowych zadań. W sposób jak najoczywistszy wykazuje to
porównanie filozofów schyłku starożytności z pierwszymi
Ojcami Kościoła. Na pracy filozofów ciąży, jak z mora
świadomość czczości i nicości istnienia ludzkiego, i nie do-

puszcza wyłączenia siły, radosnego podejmowania wysokich
celów. Zwycięstwo przypadło innym, tym którzy przy-
nieśli nowe życie i dalekie widoki, a przez to zdołali sku-
pić ludzkość i powołali ją do zwycięskiego czynu oraz
wielkiego szczęścia”.

Chrześcijaństwo przez swoją naukę, nawołującą do
czynu, było, jest i będzie szkołą wielkich charakterów.

Siła, która podaną przez rozum prawdę, umiłowaną
przez uczucie, w czyn wprowadza, jest wola. Znaczenie
siły woli w kulturze dobrego charakteru jest widoczne. Bez
jej bowiem pomocy człowiek nigdy nie rozwinie w sobie
pełnej, zdrowej osobowości, nie ulegającej złym
wpływowi otoczenia, albo nieokiełznanym popędom zmy-
słowej natury. O potrzebie wyrobienia pełnej osobowości
dobrze mówi Mickiewicz: „Musisz być sobą, wierzyć w sie-
bie, zaufać sobie. Nie bądź wspierającą się wierzbą, bo
musisz oderwać się od wszystkiego i stać się własną siłą.
Łatwo jest na świecie żyć wedle opinii świata, łatwo jest
w samotności żyć wedle naszej, ale wielki człowiek jest
ten, kto wśród tłumu trzyma z doskonałą słodyczą niepod-
ległość samotności”.

O sposobie kształcenia siły woli.

Wszystko co dotąd było mówione o kształceniu wła-
dzy rozumu i uczuć, jest jednocześnie omawianiem sposobu
kształcenia woli. Nie można przecież rozwinąć władz ro-
zumu i uczuć bez współdziałania woli. Jak również nie-
sposób mówić o kształceniu woli bez kształcenia rozumu
i uczuć. I dlatego zagadnienie kształcenia woli rozpa-
truje się łącznie z zagadnieniem kształcenia innych władz
psychicznych. To też środki, które teraz omówimy, powinny
być stosowane do całokształtu rozwoju naszego charakteru
i tylko w pewnej mierze mają na względzie samą wolę.

Czynna postawa wobec życia.

W przypowieści o talentach (Mt. XXV, 14—27) Chry-
stus poucza, że każdy człowiek obdarzony przez Boga da-

rami przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi musi swoją pracą pozyskać nowe dary w stosunku prostym do otrzymanych — i tylko pod tym warunkiem spełni tu na ziemi swoje zadanie i wejdzie do „wesela Pana swego”. Czyli, tylko wtedy człowiek odpowie zadaniu swemu, jeśli wobec największego talentu, jakim jest życie samo, zajmie stanowisko czynne, a nie bierne, współtwórca z Bogiem, a nie biernego obserwatora. I tylko takie stanowisko odpowiada godności natury ludzkiej, bo takie są zamiary Boże wobec człowieka.

„Siła człowieka wewnętrzna — mówi Mickiewicz — jest niezmierna, jakiej rozum ani przewidzieć nie może. Człowiek w duchu swoim ma wszystko, co go czyni podobieństwem, obrazem Boga. Jest w nim nieskończoność ciemna i w nią rzucone wszystkie zarody, które krążąc póty go niepokoją, aż póki który nie zabłyśnie czystym światłem. Błysk taki łączy go z Bogiem... Przeznaczenie człowieka jest: wydobywać swoje zarody na światło i nie dać odpadać im w ciemności”.

Jak wyrobić czynną postawę wobec życia?

1) Codzienna sumienna praca nad spełnianiem naszych obowiązków. Jest to pierwszy warunek ukształtowania się czynnego wobec życia. Każde zaniedbanie w codziennej służbie obowiązku, chociaż w rzeczach pozornie małych, jest osłabianiem w człowieku siły woli.

W pracy nad spotęgowaniem w sobie czynnego charakteru grozi nam często lekceważenie tak zwanych mniejszych, bliższych nam obowiązków, a natomiast zapalanie się do dalszych — większych. Doświadczenie pedagogów i ludzi uświadomionych w prawach rozwoju duchowego mówi jednogłośnie, że pomniejszanie wartości codziennych — pozornie tylko małych obowiązków — wpływa na osłabienie siły woli.

Ten tylko postąpi w kulturze swego charakteru, kto sumiennie wykona swoje nawet najmniejsze prace. „Dobrze

prawy i wierny sługo! Ponieważ wierny byłeś w małym, postanowię cię nad wieloma” — mówi Pan w przypowieści o talentach.

2) W życiu społeczności, takiej jak klasa, szkoła, organizacja szkolna, brać żywy udział przez współpracę. Chętnie i sumiennie wykonywać wzięte przez siebie obowiązki. Unikać natomiast biernego ustosunkowania się do życia najbliższego, jak również wynajdywania wyłącznie ujemnych cech w organizacyjnej pracy. Negatywna krytyka pracy czyjejs bez własnego przytem współudziału jest najczęściej wyrazem biernego charakteru. Charakter bowiem czynny, gdy dostrzeże braki w jakiejś pracy, dąży natychmiast drogą współpracy do ich usunięcia. Życie szkolne dostarcza dużo okazji do wyrabiania w sobie ducha inicjatywy, należy tylko chętnie je wykorzystać i powoli w ten sposób zaprawiać się do coraz bardziej — w niedalekiej przyszłości — odpowiedzialnej pracy na terenie społeczności Kościoła i Narodu.

3) Nie zrażać się trudnościami — niepowodzeniami w życiu, natomiast uważać je za czynnik sprzyjający w kształtowaniu się silnej woli.

Chrystus w duszach uczniów swoich pogłębiał wiarę w Opatrzność Bożą, przekonanie, że życie ich jest służbą Bożą. Jednocześnie nie ukrywał przed nimi tej wielkiej prawdy, że w życiu swoim napotkają moc wewnętrznych i zewnętrznych przeszkód. To też i nasze życie codzienne powinno być ujęte, jako służba Boża — w przeświadczeniu, że żaden nasz trud pomimo niepowodzeń na marne nie idzie, że Bóg wszystkie nasze zmagania się widzi i żąda od nas sumiennego, wytrwałego wysiłku, by tej pracy błogosławić i łaską swoją ją wspierać. Należy zawsze pamiętać, że życie nasze jest ustawiczną walką, — walką o kulturę duszy własnej, walką o dobro społeczne. „*Nie przyszedłem puszczać pokoju, ale miecz*” — mówi Chrystus. A tam, gdzie walka — muszą być przeszkody, a nawet chwilowe niepowodzenia, należy je tylko wytrwa-

łym wysiłkiem przewycięzać. Miecz, ten symbol walki duchowej wzmocni w nas radosne poczucie bojownika w służbie ideału Królestwa Bożego.

4) Cierpienie, napotykanie w życiu, przyjmować w oświeceniu nauki Chrystusa. Obserwacja życia wykazuje często, że cierpienie jednych łamie, odbiera im wiarę w siebie, w piękno życia, innych zaś przeciwnie — podnosi, naddaje im jakieś siły do codziennych zmagania, opromienia ich dusze majestatem powagi i wielkości. Dlaczegoż to cierpienie jest tak różne w swoich skutkach? Przyczynę tej różnicy należy głównie upatrywać w odmiennej ocenie wartości cierpienia. Jedni widzą w nim wyłącznie kaprys losu, który bezcelowo łamie ich radość życiową — inni przeciwnie, w cierpieniu upatrują zarządzenia Opatrzności, która posługuje się cierpieniem, jako narzędziem, nadającym duszy siłę rozpędową dla jej rozwoju.

Zagadnienie cierpienia jest jednym z najważniejszych, jakie wysuwało życie. Świat starożytny tego zagadnienia nie rozwiązał. „Poganie nie rozumieli cierpienia i dlatego rzucili mu w twarz przekleństwo. To jednak nie usuwało cierpienia, ani im w cierpieniu ulgi nie dawało. Więc jedni starali się cierpienie zatłumić i zrównoważyć sumą rozkoszy — to hedoniści; ale to lekarstwo nie zmniejszało cierpień, lecz je powiększało, bo to co zostawało po rozkoszach ciała, było najwstrętniejszym i najgorszym cierpieniem.

Więc drudzy powiedzieli sobie: bądźmy wyższymi nad cierpienie, niech ono nas nie dotyka, niech ono pada u stóp naszych, jak złamana strzała — to stoicy. Ale i to owinięcie się w płaszcz sztucznego i pełnego pychy znieczulenia, nie obroniło ich od cierpień; i oni cierpieli i przyznali się do słabości. Więc znowu tam gdzieś, na dalekim Wschodzie wymyślił jakiś mędrzec indyjski, że aby obronić się przed cierpieniem, trzeba dążyć do zniszczenia siebie, do t. zw. Nirwany; lecz smutną jest ta pociecha w cierpieniach“ (Haduch „Zasada życia“).

Wyraz swojej niemocy w rozwiązaniu zagadnienia cierpienia zawarł świat starożytny w rzeźbie Laokoona, w której artysta uplastycznił rozpaczliwe konanie młodego i starego pokolenia w uściskach węża cierpienia.

Nauka Chrystusa zasadniczo inne zajmuje stanowisko względem cierpienia. Stwierdza ona po pierwsze, że cierpienie w twórczych planach Boga istniało jako konieczne prawo do rozwoju duszy człowieka. Jeszcze przed grzechem pierworodnym cierpienie (walka wewnętrzna) podczas kuszenia pierwszych ludzi miało być czynnikiem, utwierdzającym wieczną szczęśliwość człowieka. Po grzechu zaś pierworodnym to prawo stało się intensywniejszym, bo było również i ekspiacją za grzechy człowieka. Chrystus w dziele Swego Odkupienia nie usuwa cierpienia, ale je uświęca całym życiem, a najbardziej Golgotą. Każdemu zaś wyznawcy Swemu nakazuje wziąć swój codzienny krzyż i naśladować Go. „*Jeśli kto chce iść za Mną, niech zaprze samego siebie, a weźmie krzyż swój na każdy dzień i niech idzie za Mną*“ (Łk. IX, 23).

Widzimy więc, że Chrystus otoczył cierpienie czcią, podniósł je do miary czynnika twórczego w Jego Królestwie. Nasuwa się tedy pytanie, dlaczego Chrystus cierpienia nie usunął? Odpowiedź jasna: — dlatego że tego wymaga dobro duszy naszej. Zapomocą cierpienia człowiek: 1) odrywa się od świata materji, a wznosi się ku Bogu (syn marnotrawny — cierpienie go naprawiło). 2) odzyskuje utracone przez grzech piękno duszy swojej — „miłość jest jedynym możliwym wytłumaczeniem nadzwyczajnej masy istniejącego na świecie cierpienia. Żadną inną drogą nie mogłaby dusza człowieka, dla którego świat został stworzony, osiągnąć takiej pełni doskonałości. Rozkosz dla pięknego ciała, ale dla pięknej duszy — ból“ (Oskar Wilde). 3) pogłębia w sobie życie duchowe. W duszy człowieka są ukryte olbrzymie skarby myśli, uczuć i woli, które często jedynie cierpienie wydobywa nazewnątrz. W życiu

świętych, bohaterów cierpienie odegrało wybitną rolę.
4) Poglębiając życie duchowe, powiększa radość życiową.

To też droga Chrystusa, którą chrześcijanin ma naśladować, jest drogą, wiodącą przez Golgotę do zmartwychwstania i wniebowzięcia duszy człowieka. I tylko bardzo płytki pogląd na naukę Chrystusa o cierpieniu może się dopatrzeć cechy pesymizmu. Z wiary chrześcijanina wypływa z niczem niezrównana ufność w Opatrzność Bożą i w świętość Jego woli, która w cierpieniach nie nasuwa na usta słowa rozpacz, ale cichej podnoszącej człowieka rezygnacji: „Bądź wola Twoja”. Rezygnacja chrześcijanina nie ma nic wspólnego z biernością, ale jest tylko i wyłącznie wyrzeczeniem się rujnującego siły człowieka buntu. Jest ona natomiast podporządkowaniem woli swojej woli Boga, która dla człowieka jest niewyczerpanym źródłem cierpliwego, trwałego czynu, a często i bohaterskiego męstwa.

Pytania. Pierwiastek czynu w nauce Chrystusa; wpływ jego na rozwój charakterów; wpływ woli na rozwój charakteru. Sposoby kształcenia woli; jak wyrabiać w sobie czynne ustosunkowanie się do życia; wpływ cierpienia na kształcenie woli. Nauka Chrystusa o cierpieniu; czym jest chrześcijańska rezygnacja?

Komentarz Mt. VI, 16 — 28. Nauka Chrystusa o poście; znaczenie wychowawcze postu, jako jednego ze środków ascezy; Co znaczą słowa: „a ty, kiedy pościsz, namaż głowę twoją i umyj oblicze twoje”; czy w pojęciu chrześcijańskim radość może i powinna iść w parze z ascezą?

Lektura. Naśladowanie Chrystusa: „O drodze Królewskiej Krzyża Świętego” (ks. II rozdz. XII). „Całą nadzieję i ufność w Bogu położyć należy (Ks. III, rozdz. LIX). „Chrystus a życie ludzkie” — Foerster str. 101 — 103; 124 — 129; 136 — 137.

LEKCJA XXI.

Chrześcijański charakter.

Cel życia w świetle nauki Chrystusa jest — jak wiemy, nadprzyrodzony, do którego osiągnięcia człowiek musi

wyrobić w sobie charakter również nadprzyrodzony. Przez ten charakter człowiek staje się istotą nadprzyrodzoną, czemś odmiennym i wyższym od tej istoty, jakiej się w nim dopatrzeć można zewnątrz. Na podstawie swoich naturalnych, przyrodzonych władz, przymiotów, czyli naturalnego charakteru, człowiek nie mógłby osiągnąć swego nadprzyrodzonego celu — czyli nie mógłby być chrześcijaninem, którego istota jest nadprzyrodzona.

Istotę chrześcijanina tworzy zatem wywyższenie go do stanu nadnaturalnego; do nowego rodzaju życia wprowadzie podobnego do przyrodzonego, lecz istotnie od niego się różniącego. To podobieństwo i ta różnica polegają na tem, że chociaż pozostaje nasza natura łącznie ze wszystkimi swymi władzami i przymiotami, to jednak nowe siły i odpowiednie przymioty są w nią wszczepione. Czynią ją w ten sposób zdolną do boskiego życia. W duszy naszej duchowość stanowi istotę i fundament wszystkich innych przymiotów; z niej wynika rozum i wolna wola, a z tych obu głównych władz duszy cały szereg cnót. Takie jest naturalne uposażenie naszej duszy, które się wzbogaca jeszcze w dary nadprzyrodzone. A mianowicie: w substancję duszy, w duchowość, wszczepioną zostaje nadnaturalna duchowość, która nazywa się łaską uświęcającą; rozum i wola zaś otrzymują nadprzyrodzone cnoty wiary, nadziei i miłości, oraz wszystkie inne cnoty nadprzyrodzone, tak, że każdej z nich odpowiada i przyrodzona (Meschler, „Dar Zielonych Świąt”).

Na posiadaniu i używaniu tych sił polega właśnie stan nadprzyrodzony chrześcijanina, życie i istota jego. Fundamentem zaś tego życia jest łaska poświęcająca.

Czem jest łaska poświęcająca?

Jest to dar nadprzyrodzony, dany nam od Boga, — jest to pewna właściwość duchowa naszej duszy, przenikająca ją, jakby światło, blask, który czyni ją piękną promienną i miłą Bogu.

Jakie są skutki łaski poświęcającej w naszej duszy?

1) Przedewszystkiem nadaje nam ona wyższą formę życia, — życia nadprzyrodzonego. I dlatego Pismo św. nazywa to powtórne nasze urodzeniem (J. I. 13; III, 3). Przez pierwsze nasze narodzenie jesteśmy ludźmi, posiadamy życie przyrodzone; przez drugie, nadprzyrodzone urodzenie staliśmy się chrześcijanami, czyli ludźmi nadprzyrodzonymi, mamy nadprzyrodzone boskie życie. Martwym w stosunku do niego jest ten, który nie posiada łaski poświęcającej, ma tylko pozór i miano żyjącego. Z tego wynika drugi skutek — 2) dzieciństwo Boże. Przez łaskę poświęcającą Bóg nadaje duszy naszej cechę, w której tkwi podobieństwo z Bogiem, obraz Jego, uczestnictwo w naturze Jego (patrz: lekcja XIII, str. 44) — przez co stajemy się dziećmi Bożymi. Dzieciństwo Boże nie jest przekazaniem natury Boga — naturze człowieka, lecz tylko udzielaniem pewnego podobieństwa do Boga, które czyni nas zdolnymi do uczestnictwa w naturze Boskiej, jest tem, co człowieka utrzymuje w stałym połączeniu z Bogiem, daje mu życie, którego źródłem jest Bóg (Meschler, Dar Zielonych Świątek). 3) Z dzieciństwa Bożego wynika trzeci skutek łaski poświęcającej — prawo do dziedzictwa w niebie. Dziecko ma naturalne prawo do wszystkiego, co posiada ojciec, właśnie dlatego że jest niejako przedłużeniem, promieniem jego życia. „A jeśli jesteśmy synami (Bożymi) tedy i dziedzicami jesteśmy“ — (Rz. VIII, 17), mówi św. Paweł.

Na czem polega to dziedzictwo? Polega ono na uczestnictwie w chwale, mocy i szczęśliwości Boskiej, słowem w tem wszystkim, o co prosił Chrystus Ojca-Boga dla wszystkich swoich wyznawców w modlitwie arcykapłańskiej na ostatniej wieczerzy: „A ja chwałę, którąś Ty mnie dał, dałem im, aby byli jedno, jak i my jedno jesteśmy. Ojczy, ci którychś mi dał, chcę, aby gdzieś ja jest i oni byli ze mną; aby oglądali chwałę moją, którą mi dałeś“

(J. XVII, 22, 24). Niezrównane dziedzictwo! Jedynie tylko Bóg w dobroci swej mógł takie przeznaczyć.

Z pobieżnego rozpatrywania istoty i skutków łaski poświęcającej widzimy, że ona zawiera w sobie to wszystko, za tem tęskni i czego pożąda serce człowiecze. Pragnie ono życia, piękna, zaszczytów i t. d., a przedewszystkiem szczęścia. Czyż łaska poświęcająca nie daje tego wszystkiego człowiekowi? Daje mu największą pełnię życia, bo życia z Bogiem, opromienia pięknem nie jakimś zewnętrznym, przemijającym, lecz wewnętrznym, duchowym, które jest odbłaskiem piękna Bożego. Uposaża duszę człowieka w cały szereg cnót — w wiarę, nadzieję, a przedewszystkiem w cnotę nadprzyrodzonej miłości, która jest w charakterze chrześcijanina wyrazem jego szczęścia, godności i siły.

To też łatwo zrozumieć św. Pawła jak on, wnikając w istotę chrześcijańskiego charakteru, w jego bogactwo, w jego nadprzyrodzoność — w cnocie nadprzyrodzonej miłości widzi największą godność człowieka. „Gdybym mówił językami ludzkimi i anielskimi, a miłością bym nie miał, stałem się jak miedź brzęcząca, albo cymbał brzęmiący. I chociażbym miał prorocтва i wiedziałbym wszystkie tajemnice i wszelką naukę; i miałbym wszystką wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłością bym nie miał, nic nie jestem. I choćbym wszystkie majątności moje rozdał na żywność ubogim i choćbym wydał ciało moje, tak iżbym gorzał, a miłością bym nie miał, nic mi nie pomoże“ (I Kor. XIII, 1—3). To znaczy, że samo wzbogacenie władz przyrodzonych naszej duszy — jak rozumu w wiedzę, uczucia i woli w ofiarny czyn nie wystarczy dla uzyskania właściwego celu chrześcijanina jakim jest — jak wiemy — cel nadprzyrodzony, do którego prowadzi łaska poświęcająca z jej właściwymi cnotami, na czele których stoi miłość.

Przecudownie, głęboko i pięknie św. Paweł charakteryzuje tę miłość nadprzyrodzoną, która z Boga bierze początek, w życiu Boga zasila się, czyniąc człowieka apostołem miłości. „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest, mi-

łość nie zajrzy, złości nie wyrządza, nie nadyma się, nie jest czci pragnąca, nie szuka swego, nie wzrusza się ku gniewu, nie myśli złego; nie raduje się z niesprawiedliwości, ale się weseli z prawdy; wszystko znosi,... przetrwa wszystko" (I Kor. XIII, 4—7).

Jaki zachodzi stosunek między charakterem przyrodzonym a nadprzyrodzonym? Stosunek najściślejszy. Jedynie tylko z harmonijnego połączenia ukształtowanych władz duszy naszej — jak rozumu, uczuć i woli, ze wzbogaceniem tych władz w siłę łaski poświęcającej, z jej właściwymi cnotami — może się tworzyć chrześcijański charakter. Zaniedbanie kultury władz przyrodzonych, czy też nadprzyrodzonych nie wyda nigdy w człowieku pełni rozwoju życia duchowego.

Jak kształtować w sobie nadprzyrodzony chrześcijański charakter?

Przez łączność z Chrystusem zapomocą łaski poświęcającej, która wzbogaca nasze życie w nadprzyrodzoną cnotę wiary, nadziei i miłości.

Chrystus w przypowieści o szczepie winnym poucza nas o konieczności zespolenia z Nim duszy naszej. — „*Jam jest szczep winny, wyście latorośle. Kto mieszka we mnie, a ja w nim, ten wiele owocu przynosi, bo beze mnie nic czynić nie możecie. Jeśliby kto we mnie nie trwał, precz wyrzucony będzie jako latorośl i uschnie: zbiorą ją i do ognia wrzucą i gorzeje*“ (Jan XV, 1—6).

Sprawdżianem tej łączności z Chrystusem jest zachowanie przykazań Jego. „*Jeśli przykazania moje zachowacie, będziecie trwać w miłości mojej, jakom i ja zachowałem rozkazanie Ojca mego i trwam w miłości Jego*“ (Jan XV, 10).

Środkiem do utrzymania żywej łączności z Chrystusem Panem jest sakrament Ciała i Krwi Chrystusa, który jest jednocześnie zachowaniem i pomnożeniem łaski poświęcającej. „*Jam jest — mówi Chrystus — chleb żywota,*

który z nieba zstąpił. Jeśliby kto pożywał tego chleba, żyć będzie na wieki. A chleb, który ja dam, jest moje Ciało na żywot świata... Jeślibyście nie jedli Ciała Syna Człowieczego i nie pili Krwi Jego — nie będziecie mieć żywota w sobie. Albowiem Ciało moje prawdziwie jest pokarm — a Krew moja prawdziwie jest napój. Kto pożywa mego Ciała, a pije moją Krew, we mnie mieszka, a ja w nim“ (Jan VI, 51, 54, 56, 57).

Widzieliśmy, że naczelną cnotą w etyce Chrystusa jest miłość, podniesiona przez łaskę poświęcającą do szczytu cnoty nadprzyrodzonej. Ona właśnie przewodzi w pracy naszej duchowej, kształtuje nasz charakter na miarę charakteru chrześcijańskiego, ona jest wyrazem naszej łączności z Chrystusem. W świetle tej prawdy jakże łatwo ocenić znaczenie sakramentu Ciała i Krwi Chrystusa. „*Jest On sakramentem miłości, miłości odwiecznej, która w tym sakramencie, jak w gorejącym ognisku, wszystko chce skupić, ogarnąć. Eucharystja jest miłością Boga względem człowieka. Ten sakrament jest dla Boga najcenniejszym sposobem obdarzania nas samym Sobą, czynienia z Siebie samego narzędzia łaski udzielania jej nam osobiście. Bóg sam chce być pokarmem naszego życia Boskiego, które się w nas poczęło na chrzcie, On sam przybiera postać posiłku podtrzymującego istnienie nasze, aby się do nas zbliżyć, aby najściślej się z nami zjednoczyć, aby nas przez to połączenie wywyższyć, pocieszyć, we wszystkie skarby miłości swej wzbogacić, siebie samego nam dać, jako zapowiedź szczęścia wiekuistego*“.

Przez to, że Eucharystja najściślej nas jednoczy z Chrystusem, w skutkach swoich jest przemożna: „*Samo zjawienie się Chrystusa, dotknięcie jego boskiego człowieczeństwa co sprawiło w świętej Magdalenie, św. Tomaszu, Piotrze i wielu innych chorych, grzesznych i zamożnych! Tu jest moc zdolna pokrzepić wszelką słabość, tu technicznie zdolne pobudzić życie duchowne do nadzwyczajnego rozkwitu. Wszystkie inne sakramenta to tylko strumyki łaski; a tu jest jej źródło. To wszystko jednak dopiero*

ogólny skutek Komunii św., ale jest nadto szczególna, osobliwa skuteczność tego sakramentu: 1) Pierwszym jej objawem jest pomnożenie miłości do Chrystusa, gdyż Komunia św. tak ściśle łączy nas ze Zbawicielem, a obcowanie i połączenie zawsze wytwarzają miłość. Ponadto z całej istoty Eucharystji bucha taki płomień miłości Boga do ludzi, że musiałby chyba być ślepy i wszelkiego czucia pozbawiony, ktoby w sobie nie rozbudził wzajemnej miłości. 2) Drugim skutkiem jest radość. Z miłości zawsze wypływa szczęście i rozkosz. Ta radość to czasem głęboki, słodki spokój w głębi naszej duszy, spokój, którego nic doczesnego zamącić nie zdoła; czasem uczucie nasycenia i godności, czego żadne zwodnicze powaby świata wzruszyć nie zdołają, gdyż dobrze świadomi jesteśmy tego, jak wysokiego zaszczytu dostąpiliśmy, jakie dowody miłości zostały nam dane i że posiadamy coś lepszego, aniżeli to, co świat cały dać nam może; czasem to spokój wśród niebezpieczeństw i największych ofiar; czasem to nienasycone pragnienie dobrych uczynków stanie się miłym Zbawicielowi; wreszcie to niezlomne męstwo, jak to często widzimy w świętych męczennikach. Mając stanąć przed sądem, krzepili się uczcią niebiańską, a wtedy zjawiali się na placu boju nieustraszeni mając wszystką moc Kościoła wojującego" (Meschler, Dar Zielonych Świąt).

To też zrozumiały jest głos Kościoła, nawołujący wiernych do częstego przystępowania do Komunii św.

Ze źródła wiary w sakrament Eucharystji wypływa drugi potężny środek do kształcenia w nas chrześcijańskiego charakteru — to modlitwa uwielbająca, dziękczynna i błagalna. Konieczność modlitwy i skutek zbawienny na rozwój charakteru naogół, a chrześcijańskiego w szczególności jest tak widoczny, że nie wymaga to specjalnego omawiania.

Chrystus, znając ułomności natury ludzkiej, która wpadając w grzech ciężki, zerwie z Nim łączność swoją,

a przez to zburzy w sobie łaskę poświęcającą z całym zasobem cnót nadprzyrodzonych, ustanowił sakrament Pokuty — jako środek odbudowy zrujnowanego życia łask. „Weźmijcie Ducha Św. — mówił Zbawiciel do apostołów — których odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie się im zatrzymane” (Jan XX, 22, 23). W tych słowach Chrystus udzielił Kościołowi władzy, by w imię Jego odpuszczał grzechy.

Jakie są skutki sakramentu Pokuty? Polegają one przede wszystkim na odpuszczeniu i zmazaniu grzechów. Jest to wielkie i wspaniałe dzieło miłosierdzia Bożego! Odpuszczenie grzechów w sakramencie Pokuty jest więc rzeczywistym, wewnętrznym usprawiedliwieniem i uświęceniem, które człowieka przekształca i przed Bogiem odraza. Grzesznik usprawiedliwiony jest jakby nową, odmieną istotą, wewnętrżnie uświęconą, prawdziwie dzieckiem Bożem, czystym, świętym stworzeniem. Człowiek przez pokutę odzyskuje poza tem utraconą niewinność i zasługi nadprzyrodzone, które przed ostatnim upadkiem grzechowym (śmiertelnym) posiadał. Ileż w tem radości, pokoju obudziło się w duszach ludzkich, ileż to serc złamanych i beznadziejnych w tym sakramencie znalazło ukojenia!

Na zakończenie ważnego i obszernego tematu, jakim jest kształcenie charakteru, niech przed wyobraźnią naszą staje obraz duchowego rycerza, skreślonego przez św. Pawła. — Nawołuje Apostoł do walki duchowej w imię ideałów Chrystusa, które jedynie są w mocy rozwinąć człowieka duchowo i dlatego mówi: — „Obleczcie się w zupełną zbroję Bożą, abyście mogli sprzeciwić się w dzień zły i we wszystkim doskonalili — stać”; św. Paweł wie, że kultury duszy chrześcijańskiej bez walk człowiek nie wyrobi — a również wie, że tylko zbroja Boża może go uczynić zwycięzcą. I dlatego wyjaśnia dalej, jaką powinna być ta zbroja. „Stójcież tedy, przepasawszy biodra wasze prawdą, a obłókłszy w pancerz sprawiedliwości i obuwszy nogi w gotowość Ewangelji pokoju; we

wszystkiem biorąc tarczę wiary, którąbyście mogli wszystkie strzaleć ogniste złośliwego zgasić. I przyłbicę zbawienia weźmijcie i miecz ducha, (które jest słowo Boże) w każdej modlitwie i prośbie modląc się na każdy czas w duchu" (Efez. VI, 13—18).

Zbroją rycerza duchowego jest: prawda, wiara, sprawiedliwość, przyłbica zbawienia, czyli łaska poświęcająca, modlitwa i miłość bliźniego dla głoszenia zasad Ewangelji i Pokoju! Poza temi środkami niema żadnej siły, któraby natchnęła człowieka duchem rycerskiej walki o triumf Prawdy, Dobra i Piękna!

Pytania. Co stanowi istotę chrześcijanina. Pojęcie stanu nadprzyrodzonego w człowieku. Pojęcie łaski poświęcającej; skutki łaski poświęcającej w duszy; na czym polega nasze dziecięstwo w stosunku do Boga; na czym polega nasze nadprzyrodzone dziedzictwo; jaka cnota przewodzi w charakterze chrześcijańskim. Dokładna analiza — I Kor. XIII, 1—7. Stosunek charakteru przyrodzonego do nadprzyrodzonego. O sposobie kształtowania charakteru chrześcijańskiego. Analiza Jan XV, 1—6. Środki utrzymania łączności z Chrystusem; analiza Jan VI, 51—57; skutki łączności z Chrystusem w Eucharystji; skutki sakramentu pokuty. Dokładna analiza z listu św. Pawła, Efez. VI, 13—18?

Lektura. Naśladowanie Chrystusa: „Dusza pobożna powinna całem sercem pragnąć połączyć się z Chrystusem w Najświętszym Sakramencie" (ks. IV. rozdz. XIII); „O skażeniu natury i skuteczności łaski Bożej" (ks. III. rozdz. LV); „W Przenajśw. Sakramencie objawia się człowiekowi wielka dobroć i miłość Boga" (ks. IV. rozdz. II); „Pożytecznie jest przystępować często do Komunii świętej" (ks. IV. rozdz. III).

LEKCJA XXII.

Etyka społeczna Chrystusa. Pojęcie i cel społeczeństwa w nauce Chrystusa.

Dobrze zorganizowane życie społeczne (jak rodziny, państwa) polega na zespoleniu dobra ogółu z dobrem jednostki. I to właśnie pogodzenie tych dwóch czynników napotyka duże trudności. Pomyślność bowiem pojedynczych członków społeczeństwa bardzo często nie idzie w parze z pomyślnością ogółu, dla którego jednostka musi

złożyć sporo ofiar z własnego majątku, pracy, a nieraz i życia. To też często nieopanowany egoizm jednostek rozsądzał życie społeczne, albo niekępowany egoizm społeczny przekreślał prawo jednostek.

Tę tak wielką trudność napróżno usiłowała rozwiązać socjologia, stojąca na gruncie filozofji materialistycznej. Społeczeństwa bowiem, budowane na tej zasadzie, nie mogły i nie mogą rozwijać się, a to dlatego że z ducha filozofji materialistycznej nie mogą zaczerpnąć dostatecznej siły, któraby z jednej strony pobudzała jednostkę do ofiarnej służby na rzecz ogółu, a z drugiej, by społeczeństwo, nie tracąc swojej spójności, liczyło się z godnością człowieczeństwa w jednostkach, dopomagając im do osiągnięcia właściwego im celu.

Widzieliśmy już, jak hedonizm przejęty zasadami materializmu, do tego stopnia spotęgował w jednostkach egoizm, że życie społeczne świata starożytnego całkowicie zrujnował. W czasach nowożytnych niektórzy socjologowie materialistyczni, biorąc pod uwagę egoizm jednostek, ratować chcieli budowę życia społecznego przez przekazanie władzy społecznej nieograniczonych praw, co w skutkach swoich spowodowało despotyzm, niweczący prawa jednostek, a przez to i cel samego społeczeństwa.

Jedynie socjologia, oparta na zasadach Chrystusa, rozporządza środkami, które mogą szarmonizować dobro ogółu z dobrem jednostek i w ten sposób zrealizować cel życia społecznego.

Chrystus podkreśla w społeczeństwie, jak i w pojedynczym człowieku przede wszystkim pierwiastek duchowy. Podstawę łączności między ludźmi nakazuje upatrywać w wartościach duchowych.

I dlatego społeczeństwo w nauce Chrystusa to nie jest jakaś mechaniczna łączność cząstek całości, jak również nie jest jakaś bierna masa, scalona fizyczną koniecznością, lecz jest to: 1) trwałe związki uduchowionych istot, 2) świadomie

współpracujących, 3) w imię najwyższego ideału — Królestwa Bożego.

Tak pojęte społeczeństwo jest istotnie odmienne od pojęcia społeczności, jaką wygłasza socjologia, oparta na materializmie. Rozpatrzmy szczegółowo chrześcijańskie pojęcie społeczeństwa.

A) Człowiek — jednostka w społeczeństwie pojęciem materialistycznie, ma swoją wyłączną wartość przez to, że jest w społeczeństwie. Osobowość człowieka, albo całkowicie zanika w społeczeństwie, albo stanowi tylko część całości. Nie społeczeństwo jest wynikiem sumy osobowości ludzkich, ale przeciwnie osobowość człowieka otrzymuje się drogą oddziaływających na nią czynników społecznych. Jednostka w takim społeczeństwie całkowicie się zacierza i nie ma podstawy do przeciwstawienia się mu, jeśli wyczuwa pomniejszanie swojej osobowości, staje się wyłącznie tylko środkiem, służącym całości społeczeństwa. Taki pogląd zacierza w człowieku poczucie osobowości — indywidualności, mający cel swego istnienia i swoją wartość nie wyłącznie w jej użyteczności dla społeczeństwa, ale w samym sobie.

Etyka Chrystusa, — jak wiemy, podnosi człowieka-jednostkę na wyżyny osobowości, mającej cel swego istnienia w samym sobie. Wprowadzając człowieka do współżycia z równymi dla niego pod względem godności jednostkami, socjologia chrześcijańska jeszcze bardziej rozszerza — pogłębia osobowość człowieka. Społeczeństwo po chrześcijańsku pojęte jest wytworem zespolonych osobowości, a nie osobowość człowieka — wytworem społeczeństwa. I dlatego nie takim jest jednostka-człowiek, jakim jest społeczeństwo, a przeciwnie takim jest społeczeństwo, jaką jest jednostka; kultura społeczna rozpoczyna się od kultury jednostki.

B) W świetle etyki Chrystusa społeczeństwo jest zespoleniem uduchowionych istot w imię najwyższego ideału Królestwa Bożego, (który naturalnie wklucza w swój za-

kreś i kulturę materialną). Jest to druga zasadnicza różnica w pojmowaniu istoty społeczności. Socjologia materialistyczna, wykluczająca życie duchowe i twórcę tego życia — Boga z szeregu zasad swoich, zgóry skazuje życie społeczne na destrukcyjny wpływ nieopanowanego ideałem duchowym egoizmu ludzkiego. Socjologia materialna może wyłącznie postawić przed człowiekiem ideał materialnego dobrobytu, który z natury swojej musi podważyć społeczeństwo, obniżając życie do poziomu zwykłej walki o byt.

Cała nauka Chrystusa przesiąknięta jest duchem społeczności. Naczelny ideał każdego pojedynczego człowieka jest zarówno ideałem społecznym. Królestwo Boże — jako naczelny ideał człowieka ma jednocześnie dokoła siebie skupić całą ludzką społeczność. Do Boga Ojca w codziennej modlitwie ma się zwracać człowiek z wezwaniem: „Ojciec nasz“.

A to króciutkie wezwanie jest jednocześnie wyznaniem społecznego braterstwa w Bogu, wolności i równości.

Życie religijne pojedynczego człowieka, jak już wiemy, Chrystus niepodzielnie zespolił z przykazaniem czynnej miłości bliźniego, pobudzając wszystkie władze duszy do ofiarnego wysiłku na rzecz ukochania nawet w nieprzyjacieli oblicza Bożego.

Na zakończenie kazania na górze Chrystus zaznacza, że tylko ten buduje dom swój na fundamencie trwałym, który ostoi się wszelkim wichrom i burzom, jeżeli oprze życie swoje na podstawie praw Chrystusowej nauki; — i tego samego fundamentu żąda Chrystus w budowie życia społecznego. Tam tylko przebywa Zbawiciel, gdzie dwaj albo trzej są zebrani w imię Jego. (Mateusz XVIII, 20). A zgromadzić się w imię Chrystusa oznacza zespolić się umiłowaniem społecznym naczelnego ideału — Królestwa Bożego z Jego postulatami miłości społecznej. „Szukajcie tedy naprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości Jego a wszystko będzie wam przydane“ (Mt. VI, 33).

Św. Paweł przejmując się duchem nauki Chrystusa mówi, że Bóg zespala wszystkich w jedną braterską społeczność: „*Jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który jest nad wszystkim i we wszystkich nas*” (Efez. IV, 6).

C) I wreszcie społeczność chrześcijańska, zespolona w imię ideału Królestwa Bożego, wymaga od każdego człowieka wzajemnej współpracy i pomocy. Członkowie społeczności wzajemnie sobie pomagają w dźwiganiu ciężarów. — „*Jeden drugiego brzemiona noście a tak wypełnicie zakon Chrystusów*” (Gal. VI, 2).

Tak pojęta społeczność wyklucza wszelkie walki klasowe, narodowościowe i t. d., głosząc równość opartą na braterstwie.

Chrześcijańskie pojęcie społecznej równości.

Ideał równości społecznej, realizowany poza chrześcijaństwem, może mieć dwa znaczenia: 1) równość jakby mechaniczną, która polega na tem, że wszystko przymusowo się znosi, co ludzi różni. Tak pojęta równość znosi wszelką hierarchję i wszelki talent. Obniża on w swoich skutkach poziom intelektualny i moralny społeczeństwa. Tak zrozumiano równość w Bolszewji, gdzie wszyscy ludzie czemkolwiek wyróżniający się ponad przeciętny ogół zostali wyrzuceni poza nawias życia. Każdy kto nie mógł wylegitymować się przynależnością do sfer robotniczych lub włościańskich, nie korzystał z żadnej opieki społecznej. 2) Drugie znaczenie równości ma charakter czysto formalny. I polega na stwierdzeniu równości ludzi wobec prawa, czyli nadaje im równość nie tylko prawną, ale i polityczną. Taka równość jest przeważnie fikcyjną, gdyż egoizm nie krępowany zasadami moralnymi, zepchnie słabszych na szary koniec, a na powierzchnię życia wyniesie jednostki często o lichej wartości intelektualnej i moralnej. Demagogja w takich warunkach ma podatny grunt dla swego rozwoju. Chrześcijańskie pojęcie równości jest inne. Nie dąży ona do zrównania wszystkich na nizinach szarzyzny intelektualnej i moralnej, —

lecz jest to równość godności człowieka, w imię której należy wszystkim duchowo się przekształcić, na nowo się narodzić, jak mówi św. Paweł: — „*nie według ciała, lecz według ducha*”. Należy zrzucić z siebie starego człowieka, egoistę — grzesznika, a przekształcić na nowego (Efez. IV, 22—24) „*który według Boga stworzony jest w sprawiedliwości i świętobliwości prawdy*”. Tak pojęta równość — każdego stara się podnieść możliwie na najwyższe szczyty życia duchowego, w każdym widzi równą godność człowieka — brata, odkupionego krwią Chrystusa i wezwanego do nadprzyrodzonego uczestnictwa w naturze Boga Ojca. Taka równość nie wyklucza różniczkowania talentów, hierarchji społecznej, żąda jedynie, by każdy na swoim stanowisku, w granicach swoich zdolności pełnił służbę Bogu — i z tytułu sumiennego wykonania obowiązków stanu — powołania swego w godności swojej równie bywał ceniony (św. Paweł I. Kor. XII i przypowieść o talentach — Mat. XXV, 14—28).

Cieszkowski słusznie czynił uwagi nad chrześcijańskim pojęciem równości: — „Spójrzmyż tylko wzajemnie na siebie i w koło siebie. Jeden z nas silny, — drugi słaby, jeden dzielny — drugi niedołężny, ten zdrów — ten chorowity, ten wygląda na belwederskiego Apollina, — ów znowu na szpetnego Satyra, tu głębokomyślny prawdziwy myśliciel, lecz zato dźwięku fałszywego od czystego rozpoznać nawet niezdolny, ówdzie plastyczny twórca cudownych kształtów, lecz najpowszedniejszym pewnikiem zdrowego rozsądku zgoła nieprzystępny; tu gospodarz prawy i pracowity, zarobny i zasobny, z dzisiejszego dwojga zrobi jutro czworo, ówdzie znowu zapamiętały gracz albo pieniacz, z posiadanego dziś dwojga woli jedno na kartę wyłożyć, aby przez kartę i drugie postradać... Gdzież tu równość? Gdzież nawet możność równości? Nigdzie, — przenigdzie, jeśli nie w wspólnem pochodzeniu od Ojca naszego, w obfitem uposażeniu różnemi, a przecież odpowiadającemi sobie wedle właściwego przeobrażenia dary w jednakowem powołaniu i zobowiązaniu do

danin tych uprawy, w wolności wznoszenia się lub poniżania na skali żywota, w miarę obecnej zasługi — słowem w udziale do praw i obowiązków społeczno-religijnych jako syny jednego Ojca, który jest w niebiesiech i jednej ojczyzny, która jest na ziemi".

Prof. Herkenrath w niedawno wydanej pracy „Die Ethik Jesu” podkreśla chrześcijański punkt widzenia w pojmowaniu równości społecznej: „W chrześcijaństwie świadomość równego losu i równych wewnętrznych cech wszystkich ludzi, dźwiga i umacnia wspólne życie. Choćby życie dawało jednostkom jak najrozmaitsze stanowiska i zawody, to jeszcze wspólnem pozostaje braterstwo chrześcijańskie i zadanie utworzenia nowej duchowej istoty. Zagadnienie równości w pojęciu chrześcijańskim rozpoczyna się zaledwie tam, gdzie w pojęciu politycznym już się kończy”.

Rozważając chrześcijańskie pojęcie społeczeństwa, łatwo jest zrozumieć, że tylko takie społeczeństwo jest już w swoim założeniu zdolne do coraz bardziej duchowego rozwoju i do spełnienia cywilizacyjnego zadania swego.

Z punktu widzenia materialistycznej socjologii — siły społecznej gromady są wynikiem wzajemnie oddziaływających, niezmiennych praw przyrody, gdzie twórczy, wolny pierwiastek ducha ludzkiego nie ma już wcale miejsca. Nic też dziwnego, że kultura w takiej socjologii może być rozpatrywana, jako coś i przez coś danego, ale nie zadanego przez Boga człowiekowi, jako najwyższy cel dla harmonijnie zespolonej, wolnej, świadomej swego celu woli ludzkiej. Jedynie Chrystus, jako twórca osobowości, mógł nakazać zbiorowej społeczności: „Szukajcie naprzód Królestwa Bożego” — a ta wola świadoma swojej twórczej roli mogła się podjąć tego zadania, czyniąc poprzez wieki pochód postępu.

Natomiast, gdzie twórcza świadomość ludzka jest paraliżowana materialistycznym poglądem na życie — po-

stęp przestaje już być ideałem dla woli człowieka, co w skutkach powinno wywołać zastój i rozbicie życia społecznego.

Papini — autor „Dziejów Chrystusa” — konstatuje kryzys obecnej cywilizacji, przypisując to odstępowaniu od zasad Chrystusa: „W żadnym wieku nie czuliśmy tak palącego, jak obecnie pragnienia, tak palącej tęsknoty za nadprzyrodzonym zbawieniem. Wszędzie chaos i wrzenie, zamęt beznadziejny, który zaraża wyziewami powietrze; wszędzie gorączka i niepokój, niezadowolenie ze wszystkiego; zwierzęca miłość każdego człowieka dla siebie samego, każdej kasty dla siebie samej, każdego ludu dla siebie jednego, wyolbrzymiała jeszcze i bardziej stała się ślepa po latach, gdy nienawiść pokryła ziemię zgłiszczami, dymem, gruzami, kośćmi. Miłość własna na gruzach wspólnej i powszechnej klęski ustokrotniła nienawiść: — nienawiść maluczkich przeciwko wielkim, klas pełnych ambicji — przeciwko klasom schyłkowym; ras władnych przeciwko rasom uległym; narodów ujarzmionych przeciwko ujarzmiciełom. Przerost zbytku zrodził niedobór w rzeczach koniecznych; pogoń za rozkoszami spowodowała zgryzotę męczarni; warjactwo swobód — wzmożenia ucisku. Po wojnie światowej ludzie powrócili do stóp boga Interesu — jeszcze bardziej nędzni, niż dawniej, — bardziej zgłodnieli, niż dawniej. Chęć Zysku i „święta” Moneta trzymają ludzi w głębszej jeszcze, niż dawniej niewoli. Kto ma mało, chce mieć dużo; kto ma dużo — chce mieć więcej. Kto otrzymał więcej, chce mieć wszystko”.

Ratunek na społeczną i indywidualną niedolę słusznie widzi Papini jedynie w powrocie do Chrystusa. „Potrzebujemy Ciebie, Ciebie jedynie i nikogo innego. Nikt inny, nikt z pośród milionów, które żyją, nikt z tych, którzy byli w ziemi, nie może dać nam, skazanym na okrutne braki, na biedę najstraszniejszą ze wszystkich, skazanym na nędzę duszy, nikt nie może nam dać dobra, które nas zbawi. Wszyscy łakną Ciebie.. Nigdy nowina Twoja nie była tak niezbędna, jak dzisiaj... Zbawienie, którego wszyscy szu-

kają omackiem, przyjść może tylko wraz z Twojem Królestwem... Ludzie, oddalając się od Ewangelji, znaleźli udrękę i śmierć...".

Pytania. Co jest podstawą dobrze zorganizowanego społeczeństwa; jakie trudności napotyka się przy budowie życia społecznego; dlaczego socjologia materialistyczna nie może usunąć tych trudności. Chrześcijańskie podstawy życia społecznego; chrześcijańskie pojęcie społeczeństwa; szczegółowo omówić i umotywić pojęcie chrześcijańskiego społeczeństwa. Na czym polega społeczny charakter nauki Chrystusa; co jest podstawą chrześcijańskiego pojęcia równości społecznej. Komentowanie myśli Cieszkowskiego i Herkenratha o równości. Dlaczego społeczeństwo, zbudowane na podstawach filozofii materialistycznej, niezdolne jest do trwałego postępu; na jakiej podstawie nakazał Chrystus ludzkości dążyć do ideału Królestwa Bożego. Komentowanie myśli Papiniego?

Komentarz Mt. VI, 19 — 23. Znaczenie dóbr materialnych u pogan w stosunku do wartości człowieka i jego szczęścia. Jaką naukę przeciwstawia Chrystus; co znaczą słowa: „gdzie skarb twój tam i serce twoje” — wiersz 22. Pogląd na piękno człowieka u Rzymian i Greków w okresie upadku; jaką naukę przeciwstawia Chrystus; co znaczą słowa: „świecą ciała twego jest oko twoje” i „jeśli oko twoje szczere — wszystko ciało światłe będzie”?

Lektura. „Chrystus a życie ludzkie”, Foerster str. 202 — 215.

LEKCJA XXIII i XXIV.

Rodzina w nauce Chrystusa.

Po zaznajomieniu się z chrześcijańskim pojęciem istoty i celu społeczeństwa naogół zastanowimy się obecnie nad nauką Chrystusa o rodzinie, tej najpierwotniejszej formie i podstawie życia społecznego.

Chrystus zaznacza bardzo wyraźnie ważność i wielkość rodziny, jako środowiska, gdzie się kształtuje indywidualne i społeczne życie człowieka. Sam spędza dzieciństwo i młodość w ognisku rodzinnym, — „był im poddany” (Łk. II, 51). Przykazanie „czcij ojca twego i matkę swoją” potwierdza. Okres pracy publicznej rozpoczął od uświęcenia swoją obecnością związku małżeńskiego; nakazał uczniom, przekraczającym próg rodzinny, pozdrawiać słowami: „pokój temu domowi” (Mt. X, 12).

Co stanowi istotę rodziny?

Stanowi ją związek małżeński, podniesiony przez Chrystusa do godności sakramentu.

Świat starożytny oceniał życie indywidualne i społeczne wyłącznie w granicach przyrodzonych. I dlatego istotę rodziny upatrywał w związku małżeńskim, opartym wyłącznie na umowie, zawartej między mężczyzną i kobietą w celu wzajemnego pożycia i wychowania potomstwa. Chrystus zaś, jak wiemy — nakreśla człowiekowi cel nadprzyrodzony i dlatego zwykłą umowę związku małżeńskiego podnosi do szczytu godności sakramentalnej.

To też małżeństwo w świetle nauki Chrystusa, podniesione do godności sakramentu „staje się nie tylko komórką w naturalnym organizmie ludzkim, naturalnego społeczeństwa (naród, państwo), ale także i komórką w nadprzyrodzonym organizmie Kościoła, w społeczności dzieci Bożych, a z tego wynika, że i zadania małżeństwa nie zamykają się w szczupłych ramach służenia doczesnemu społeczeństwu, ale obejmują służenie nadprzyrodzonym celom. Małżeństwo chrześcijańskie to mały kościół, mający do spełnienia część zadań wielkiego Powszechnego Kościoła Chrystusowego” (Urban, „Na ślubny kobierzec”).

Naukę o sakramentalności, a przez to i wielkiej godności małżeństwa, rozwija św. Paweł w liście do Efezu. Porównywa on połączenie się dwojga serc w związku małżeńskim do mistycznych zaślubin Chrystusa z Kościołem. „Sakrament to wielki — mówi św. Paweł o małżeństwie — a ja mówię w Chrystusie i w Kościele” (Efez. V, 32). Związek małżeński ma być odzwierciedleniem Boskiego, mistycznego zjednoczenia Chrystusa z Kościołem. I dlatego św. Paweł z mistycznego zjednoczenia Chrystusa z Kościołem wyprowadza obowiązki chrześcijańskich małżonków.

Mąż ma tak kochać żonę, jak Chrystus umiłował Kościół, to jest miłością, nie cofającą się przed żadną ofiarą, miłością, jaką była miłość Chrystusowa, która Go zaprowadziła aż na krzyż (Urban). „Mężowie, miłujcie żony

wasze, jako i Chrystus umiłował Kościół i samego siebie wydał zań" (Efez. V, 25).

Żona zaś ma się mężowi odwzajemniać miłością w posłuszeństwie tak, jak jest posłuszny Kościół Chrystusowi. „Żony niechaj będą poddane mężom swym... jak Kościół poddany jest Chrystusowi" (Efez. V, 22—24).

Oboje więc małżonkowie mają stanowić w miłości zespolenie w jedno, jak jednym ciałem mistycznym jest Chrystus ze swoim Kościołem.

Rozważając sakramentalność małżeństwa, słusznie X. Urban podkreśla wielkość chrześcijańskiego pojęcia małżeństwa. „Jakże głębokiem jest chrześcijańskie pojęcie o małżeństwie; związek ten służyć ma aż za symbol miłości Chrystusowej, którzy są Jego; jakże są wzniosłe obowiązki małżonków chrześcijańskich, że dla ich wyrażenia potrzeba było uciec się aż do przykładu miłości Zbawiciela" (Na ślubny kobierzec).

Przymioty chrześcijańskiego małżeństwa.

Z podniesienia przez Chrystusa małżeństwa do godności sakramentu, mającego symbolizować Jego związek z Kościołem, wynikają istotne przymioty związku małżeńskiego, jego jedność i nierozzerwalność. Jak jeden Chrystus i jeden Kościół, tak w małżeństwie tylko dla jednego i jednej miejsce być może; jak mistyczne połączenie Chrystusa z Kościołem jest trwałe i nierozzerwalne, tak zespolenie serc w małżeństwie powinno być nierozzerwalne. Rozpatrzmy szczegółowo te przymioty.

Jedność małżeństwa.

Jedność małżeństwa na tem polega, że prawowity związek tylko między jednym mężczyzną i jedną kobietą zawarty być może. Tylko po śmierci jednego z małżonków, pozostałe przy życiu uprawnione jest zawrzeć ponowny związek.

Egoizm mężczyzny, podsycany przewagą fizyczną, zepchnął kobietę w krajach niechrześcijańskich do roli nie-

wolnicy, nie mającej celu własnego istnienia, będącą raczej środkiem do celów mężczyzny. To też chrześcijaństwo, zwalczając wielożeństwo, podniosło kobietę do równej godności z mężczyzną.

„Przypomniało ludziom o godności kobiety: że „nie-ma mężczyzny i kobiety, ale wszyscy są jedno w Jezusie Chrystusie" (Gal. III, 28).

Kobieta ma ten sam cel, co i mężczyzna: uświęcić duszę swoją i zbawić ją. Chrześcijaństwo kazało mężczyźnie uznać w kobiecie nie rzecz, nie środek do dopięcia pewnych celów, ale osobę równorzędną. I raz na zawsze zniosło wszelkie wielożeństwo. Odtąd przestaje kobieta być niewolnicą pana swego i tyrana, a staje obok niego, jako równorzędna towarzysza" (Urban).

Nierozzerwalność małżeństwa.

Chrystus podał ludzkości zasady życia indywidualnego i społecznego, które miały opanować ciasny egoizm człowieka, a przez to umożliwić pełny rozwój życia jednostek i społeczeństw.

Jedną z takich zasad, uwzględniających dobro jednostki i społeczeństwa, jest zasada nierozzerwalności związku małżeńskiego. Na zapytanie faryzeuszów i uczniów, czy się godzi rozrywać związek małżeński, Chrystus dał jasną odpowiedź, nie podlegającą żadnej wątpliwości. — „Co Bóg złączył, niech człowiek nie rozłącza. Ktobykolwiek opuścił żonę swą, a pojąłby inną, cudzołóstwa się dopuszcza przeciwko niej. A jeśliżby żona opuściła męża swego, a szła za drugiego, cudzołoży" (Hebr. X, 9—12).

W powyższych słowach Chrystus raz na zawsze unie-możliwił rozwody. Kościół katolicki, jak widzimy, nauczając o nierozzerwalności małżeństwa, jest jedynie wykonawcą woli Chrystusa.

Powody, dla których Chrystus wydał prawo o nierozzerwalności małżeństwa.

1) Wielkość i świętość ogniska rodzinnego wymaga nierozzerwalności małżeń-

stwa. Chrystus zna, jak nikt inny, słabość natury człowieka, jak również wartość rodziny dla życia społecznego. Przez prawo nierozzerwalności wzmacnia chwiejną wolę człowieka, nadaje jej możliwie większą stałość. Budując zaś rodzinę na trwałych podstawach, czyni z niej w ten sposób możliwie najzdrowszą komórkę organizmu społecznego.

W świecie starożytnym rozwody były jedną z najważniejszych przyczyn, obniżających poziom moralny w rodzinach. Przez to zatraciły one swoją spoistość i świętość. Egoizm, w imię którego rozrywano węzeł małżeński, czynił tak potężne spustoszenia w życiu indywidualnym i społecznym państwa rzymskiego, że cesarz August wydał szereg praw, które za pośrednictwem kar i nagród miały się przyczynić do opanowania egoizmu i wzmocnienia rodziny. Lecz, niestety, reforma była spóźniona, a zresztą sama w sobie nie miała tej siły, by mogła przeciwstawić się fali hedonistycznej moralności.

To też liczba rozwodów rosła tak szybko, że Seneka zaznacza: „Czyż kobieta może się dziś rumienić z powodu, kiedy różne dostojne niewiasty nie liczą już lat życia według liczby konsulów, ale podług ilości swych mężów, kiedy obecnie rozwodzi się nato, aby się ożenić, a żeni się, aby się rozwieść”. W czasach nowożytnych kraje, które zerwały z chrześcijańską nauką o małżeństwie i wprowadziły rozwody, dostarczają niezbitych dowodów, jak rozwody szerzą się tam z zastraszającą szybkością, niszcząc świętość i spoistość rodziny i obniżając przez to ogólny poziom życia moralnego.

I tak we Francji w 1884 (rok zaprowadzenia rozwodów) było rozwodów 1657; w r. 1913 — 15450; w r. 1920 — 29156, a w r. 1921 — 32557.

W Stanach Zjednoczonych w r. 1867 rozwodów — 9937, a w r. 1921 — 148554. Na 100 000 mieszkańców Stanów Zjednoczonych przypadło w 1870 r. 28 rozwodów, w r. 1900 — 73, w r. 1910 — 112, a w r. 1922 — 136.

Widzimy więc na tych dwóch przykładach, że ilość rozwodów tam, gdzie one zostały wprowadzone, z każdym rokiem powiększa się.

Gdzie jest przyczyna tak zastraszającego zjawiska?

a) Przy wprowadzeniu prawa rozwodowego zwiększa się liczba małżeństw lekkomyślnie zawartych, które wskutek tego powiększają szeregi nieszczęśliwych małżonków, dążących do rozwodu. Jest jasne, że prawo nierozzerwalności małżeństwa pogłębia świadomość, że zawiera się związek na całe życie, co siłą rzeczy zmusza ludzi do poważnego zastanowienia się nad zakładaniem ogniska rodzinnego. Ta świadomość powstrzymuje wielu od fałszywego kroku, zmusza do rozważnego postępowania i staje się czynnikiem wychowawczym. „Lecz z chwilą — jak słusznie zaznacza Podoleński w pracy „Rozwód a zdrowie narodu” — wprowadzenia prawa rozwodowego potężny ten czynnik przepadł bezpowrotnie. Każdy wie, że jeśli mu się nie uda, może się wycofać, więc nie potrzeba już tyle myśleć, ani tak na serjo brać całej sprawy... I wtedy małżeństwo zawiera się z lekkim sercem i coraz mniejszym zastanowieniem”.

Socjolog Schultze, omawiając zagadnienie rozwodów w Stanach Zjednoczonych, zaznacza, że „śluby zawiera się tam w sposób, który można określić mianem bezdennej lekkomyślności. Dzienniki amerykańskie opowiadają co parę dni o jakiejś uroczystości wiejskiej, na której po pretańczeniu kadryla trzy nowe pary kazały urzędnikowi połączyć siebie węzłem małżeńskim jeszcze przed zakończeniem zabawy”.

b) Prawo rozwodowe obniża powagę samego związku małżeńskiego, który potem z łatwością bywa rozrywany. Już sama możliwość rozwodu, możliwość złamania przysięgi musi obniżyć w sercach małżonków wielkość instytucji małżeństwa.

W małżeństwach chrześcijańskich już ta świadomość, że się zawiera związek na całe życie nie tylko na okres podwójnego, ale również i ewentualnego nieszczęścia, budzi w duszy uczucie olbrzymiego zaufania i poczucie odpowiedzialności. Chrystus podnosząc małżeństwo do godności sakramentu, uczynił z małżeństwa przede wszystkim instytucję społeczną, gdzie małżonkowie muszą mieć poczucie wielkiej odpowiedzialności za pomyślność potomstwa, za spełnienie obowiązku wobec Kościoła i Narodu.

Rozwody zaś wysuwają na pierwszy plan niemal wyłącznie ciasny egoizm każdego z małżonków, odsuwając w cień poczucie ofiarności służby społecznej. Nic też dziwnego, że przy takim poglądzie związek małżeński nie może być trwały.

c) Prawo rozwodowe, stojąc na usługach egoizmu, przyczynia się do wyolbrzymienia nieporozumień w rodzinie aż do rozsadzenia związku małżeńskiego.

Słusznie zaznacza znany prof. socjolog w Paryżu Bureau, że „nie trzeba się dziwić niesłychanemu wzrostowi rozwodów. Już bowiem August Comte podkreślił, że sama możliwość rozwodu pcha człowieka w kierunku rozwodu. Jakies przypadkowe nieporozumienie, jakies drobne zajście lub nieznaczające tarcia nabierają teraz w oczach małżonków takiego znaczenia, jakie im się spodoba nadać. Jeżeli widzą w tem swój interes, to zatrzymują się nad nim, zaczynają rozważać i dzięki dobrze znanemu procesowi psychologicznemu wypadek śmiesznie drobny sam w sobie, staje się nagle centrum, ośrodkiem, dokoła którego zaczynają się skupiać liczne inne nieprzyjemne wrażenia. Dochodzi wreszcie do tego, że pewnego dnia zapada kryzys, który wystarczy, by rozetrwać zupełnie związek małżeński” (L'indiscipline des mœurs).

Natomiast świadomość nierozzerwalności małżeństwa, wykluczająca możliwość zawarcia nowego związku, wpływa raczej na pomniejszanie chwilowych nieporozumień,

niż na ich powiększanie. Już instynkt samozachowawczy podpowie sercu ludzkiemu taki sposób postępowania, któryby możliwie najwięcej wprowadził pokoju do wzajemnego współżycia.

2) Miłość — ta podstawa związku małżeńskiego — wymaga jego nierozzerwalności. Nauka Chrystusa jest ożywiona uczuciem miłości Boga i bliźniego. Chrystus, wiedząc, że ze strony egoistycznej, zmysłowej natury ludzkiej grozi obniżenie miłości, stale przestrzega człowieka przed niebezpieczeństwem pograżenia jej w materji, — i dlatego żąda od niego ustawicznego czuwania, a nawet zaparcia się w imię pełni duchowej miłości, która jest wieczną.

Życie rodzinne w myśl zasad Chrystusa ma być budowane nie na podstawie jakiejś chwilowej miłości, ale wiecznej — ofiarności miłości. Ona powinna być tym świętym — nigdy nie gasnącym ogniem na ołtarzu rodzinnym.

I dlatego nierozzerwalność małżeństwa całkowicie odpowiada naturze tak pojmowanej miłości. „Nie zna ona — mówi Podoleński — granic przestrzeni ani czasu i nosi na sobie znamię wieczności. Tak pojmowano ją zawsze. Jakiegokolwiek zastrzeżenie pod tym względem było jej zbezczeszczeniem, owszem zniweczeniem, bo stawało się ustępstwem na rzecz egoizmu, który nie zgadza się z prawdziwą miłością, jak ogień i woda: można wtedy mówić o miłostkach, przywiązaniu, zakochaniu się nawet, tylko nie o miłości. Ta nie zna żadnych ograniczeń, żadnych trudności ani przeszkód. Jak niegdyś u kolebki rodzaju ludzkiego, tak i dziś sprawdzają się słowa Pisma św.: „Opuści człowiek ojca i matkę swoją, a przyłączy się do żony swojej” (Rodz. II, 24).

„Cały człowiek jest tu zaangażowany. Podczas gdy z wyżyn duszy płynie owo majestatyczne uczucie, które miłości nadaje cechę niezmierzanej wzniosłości i piękna — a zarazem trwałości mocy — to w pozostałej części budzi się ów „najbardziej tajemniczy instynkt”... który zosta-

wiony sam sobie działałby na zgubę człowieka, ale pod łagodnym i równocześnie żelaznym kierownictwem woli staje się jego najlepszym sprzymierzeńcem, wciągającym wszystkie siły organiczne w służbę miłości. Ciało i duch współdziałają więc harmonijnie; ale jedynie ten ostatni podnosi i uszlachetnia uczucie, czyniąc je tem — co nazywamy miłością... Nie ma miłości, lecz jest wstrętnym egoistą ten — kto żeni się dla pieniędzy, bo miłość prawdziwa szuka przede wszystkim szczęścia drugiej osoby. Nie ma miłości tylko często zwierzęcą zmysłowość człowieka niemoralny, bo nie idzie za głosem ducha, lecz popędu. Jedynie u człowieka o sercu czystym lub przynajmniej pragnącym takim być, można mówić o prawdziwej miłości; ale wtedy będzie ona nosiła wszystkie najpiękniejsze cechy tego uczucia, a między niemi nieodłączną — wieczność.

„I dlatego zawarcie małżeństwa nierozzerwalnego nie stanowiło nigdy trudności dla kochających się szczerze. Przeciwnie, ono było wypływem ich serc, warunkiem, bez którego nie uznawali miłości. Sama wzmianka, że zawiera się ślub do czasu „dopóki miłość się nie skończy”, wydałaby się im obelgą i świętokradztwem. Dopiero prerafinowana kultura materialistyczna, wszystko jedno, czy w starożytnym Rzymie, czy w średniowiecznych dworach, czy w dzisiejszych zepsutych społeczeństwach, mogła przy przewartościowywaniu odwiecznych pojęć dobra i zła postawić zasadę rozerwalności małżeństwa” (Rozwód a zdrowie narodu).

Socjolog francuski Roguenant w pracy nagrodzonej przez Akademię Nauk Mor. i Pol. „La natalité et les mœurs” z punktu widzenia społecznego potępia rozwód: „Nawet nie oceniając nierozzerwalności węzła małżeńskiego ze stanowiska religij, lecz jedynie ze społecznego punktu widzenia — musi się przyznać, że rozwód jest złamaniem słowa, danego w najbardziej uroczystych okolicznościach, w najdonioślejszej chwili życia społecznego i indywidualnego”.

3) Dobro dzieci wymaga nierozzerwalności małżeństwa.

W myśl nauki Chrystusa w rodzinach prawdziwie chrześcijańskich całą duszą starają się rodzice spełnić obowiązek możliwie najlepszego wychowania dzieci. Wiemy dobrze, ile wysiłków, ile czasu, ofiar, muszą złożyć rodzice, by dzieci wychować, rozwinąć w ich sercach najlepsze uczucia, wzmocnić wolę i t. d. Praca wychowawcza nad duszą dziecka wymaga umiłowania go, znajomości serca dziecięcego, jego dobrych i złych skłonności, a również ciągłego, systematycznego czuwania nad rozwojem władz duszy dziecka. Takie warunki posiada jedynie i wyłącznie dobra rodzina. I dlatego jest ona najdoskonalszą instytucją wychowawczą, niczem niezastąpioną. — „Tylko — jak słusznie zaznacza Podołęński — pod ożywczym tchnieniem miłości rodzicielskiej w atmosferze wzajemnego zaufania, światła i ciepła rodzinnego dziecko rozwija się i dojrzewa szczęśliwe, jasno patrzące na świat, kochane i kochające, i zbiera siły, by dorósłszy wnieść tę pogodę i miłość między innych i przekazać je potem nowym pokoleniom”.

Rozwód natomiast pozbawia dziecka tej kulturalnej, cieplej atmosfery, przenosi je w środowisko nieraz zupełnie obce, a bardzo często i wrogie. Dopóki dziecko jest jeszcze małe, nie zdaje sobie sprawy z tej krzywdy, jaką mu rozwód wyrządził; ale w miarę rozwoju będzie stawiało często pytanie „dlaczego” — a żał, smutek podsunie mu bolesną odpowiedź, że to z jego krzywdą rozerwano związek rodzinny.

I w tem leży wielka krzywda, jaką rozwód wyrządza duszy dziecięcej.

4) Dobro kobiety wymaga nierozzerwalności małżeństwa.

Świat starożytny w okresie swego upadku, zapatrzony wyłącznie w życie ziemskie, we wszechświecie całym, a również i w człowieku umiał się dopatrzeć tylko czynnika fizycznego. I dlatego mężczyzna, widząc przewagę swoją fizyczną, lekcewał kobietę, jako istotę fizycznie słabszą. Chrystus natomiast — jak wiemy — podstawę i miarę war-

tości człowieka, bez względu na płeć, widział jedynie w duszy nieśmiertelnej i w jej kulturze duchowej. Ta też nauka słabszą fizycznie kobietę postawiła w godności narówni z mężczyzną. Przewagę zaś fizyczną mężczyzny zużyła dla obrony kobiety. Duch rycerstwa średniowiecznego jest wyraźnym tego dowodem.

Tę zasługę chrześcijaństwa względem kobiety uznają i jego wrogowie. Socjalistka Braun zaznacza, że „w tem moralnem zrównaniu jej (kobiety) z mężczyzną leży wielkie znaczenie chrześcijaństwa dla płci niewieściej” (Die Frauenfrage).

Prawo zaś rozwodowe w skutkach swoich przyczynia się do poniżenia godności kobiety. Po pierwsze dlatego, że kobieta w olbrzymiej większości wypadków jest stroną pokrzywdzoną po rozerwaniu związku małżeńskiego. Trzeba naprawdę mieć karygodną krótkowzroczność, żeby tego nie widzieć, że mężczyzna, burząc ognisko rodzinne, znajduje się w warunkach pomyślniejszych, niż kobieta. To też słusznie zaznacza wybitna niemiecka feministka G n a u c k K ü h n e, że „już sam prosty egoizm powinien nie dozwolić kobiecie, aby się zgodziła na wprowadzenie ustawy rozwodowej. Każde usiłowanie, aby zachwiać dożywotniem prawnem małżeństwem wychodzi tylko na szkodę płci niewieściej... Bez tej ochrony byłaby kobieta wydana na łup samowoli mężczyzny. Każda siła, która broni nierozzerwalności małżeństwa, broni tem samem kobiety” (Die Deutsche Frau).

Powtóre, jeśli kobieta jest stroną zrywającą węzeł małżeński, to zarzut egoizmu z pobudek niskich jak cień pójdzie za nią wślad, zdzierając z niej aureolę poświęcenia, ofiary, czystości i t. d.

Trzeba zawsze pamiętać, że słabość fizyczną kobiety Opatrzność Boża zastąpiła siłą duchową, zapalem do poświęcenia się, subtelnością moralną. I jeśli kobieta, idąc za głosem egoizmu, wyrzeknie się tej swojej wielkości moralnej, łatwo przewidzieć, że jej powaga, godność — najbardziej na tem ucierpi.

Nierozzerwalność zaś małżeństwa jest czynnikiem, krzyżującym wszelkie wyrachowania egoizmu, a przez to i stojącym na straży moralnej godności człowieka. Bardzo słusznie mówi Podoleński, że „chrześcijaństwo prawdziwe jedynie dźwignęło kobietę i postawiło na wysokim poziomie. Wszystko, co jest poza niem — ateizm, pogaństwo, sekty, które się sprzeniewierzyły chrześcijaństwu — wszystko mniej, lub więcej poniżyło ją tylko. Kobieta ma więc do wyboru: albo stanąć na gruncie katolickim i odrzucić stanowczo prawo rozwodowe, a tem samem zostać na zdobytej placówce, albo zgodzić się na wprowadzenie ustawy rozwodowej, ale też przyjąć na siebie wszystkie smutne następstwa w tym wypadku nieuniknione”.

Jakie środki podaje Kościół dla zapobieżenia nieszczęśliwym małżeństwom?

Kościół, wypełniając wolę Chrystusa, stoi na straży nierozzerwalności małżeństwa. Znając życie, wie że są małżeństwa nieszczęśliwie zawarte. — Wie jednak dobrze, że rozwody nie są środkiem, które mogłyby zmniejszyć sumę nieszczęść w rodzinach. Wie, że rozwody w niektórych konkretnych wypadkach może i usunęłyby cierpienia, ale wie również, — że jednocześnie przyczyniają się one — jak mówi doświadczenie, — w nieskończonych wypadkach — do spotęgowania cierpienia i nieszczęść indywidualnych i społecznych. I dlatego wszelkim a p o s t o ł o m e g o i z m u, posługującym się obłudnie hasłem altruizmu — jak wszelkim płytkim socjologom — Kościół, wzbogacony wielkowiekowem doświadczeniem i głęboką znajomością natury człowieka, twierdzić będzie, że rozwody były, są i będą jedynie klęską dla społeczeństwa, rodzin i jednostek, ale nigdy środkiem do zmniejszenia nieszczęść.

Jakie więc środki wskazuje Kościół?

1) Podniesienie przez wychowanie ogólnego poziomu moralnego. 2) Oparcie tego wychowania na podstawach chrześcijańskich,

które jedynie są zdolne wskazać człowiekowi wysoki cel życia i odpowiednie do tego środki. 4) Pogłębienie w świadomości młodego pokolenia poczucia odpowiedzialności wobec Boga i społeczeństwa za założenie ogniska rodzinnego. 5) Budowanie życia rodzinnego na podstawach wspólnego ideału religijnego i narodowego — oraz na miłości chrześcijańskiej, zdolnej do wyrozumiałości i ofiary. 6) W wypadkach wyjątkowych — separacja.

Uwaga. Kościół w pewnych wypadkach unieważnia małżeństwo, czyli ogłasza, że mężczyzna i niewiasta z powodu braku istotnych warunków (przymus, brak przepisowej formy i inne), które związek małżeński czynią ważnym — zawarli małżeństwo nieważne i wobec tego są wolni. To jednak jest istotnie odmienne od rozwodu, który rozrywa związek ważnie zawarty.

Pytania. Stosunek Chrystusa do rodziny; co stanowi istotę rodziny; dlaczego Chrystus podnosi związek małżeński do godności sakramentu; jakie stąd wypływają wnioski. Jak pojmuje sakramentalność małżeństwa św. Paweł i jakie stąd wyprowadza obowiązki małżonków. Przymioty chrześcijańskiego małżeństwa — umotywować je. Powody, dla których Chrystus ustanowił nierozzerwalność małżeństwa; szczegółowo każdy omówić i umotywować; co wpływa na zastraszające powiększanie się rozwodów w naszych czasach. Wpływ nauki Chrystusa na ogół — a w szczególności o jedności i o nierozzerwalności małżeństwa na podniesienie godności kobiety; dlaczego prawo rozwodowe wpływa na powiększenie indywidualnych i społecznych nieszczęść. Jakie środki dla zapobieżenia nieszczęśliwym małżeństwom zaleca nauka Kościoła?

LEKCJA XXV.

Podstawy chrześcijańskiego wychowania w rodzinie.

Chrystus, podnosząc małżeństwo do godności sakramentu, zwrócił uwagę człowieka na wielki społeczny cel, któremu ma ono służyć, a mianowicie na przysporzenie i wychowanie potomstwa, które ma powiększyć szeregi przyrodzonego i nadprzyrodzonego społeczeństwa. To też zagadnienie wychowania potomstwa staje się w rodzinie

zagadnieniem najważniejszym, dokoła którego skupia się rozum, serce i wola rodziców.

Wychowaniem zajmowano się już w starożytności, ale naprawdę dopiero od czasów Chrystusa stało się ono najpierwszym i najszczytniejszym obowiązkiem rodziców. A to dlatego, że nauka Chrystusa, podnosząc człowieka na nieskończone wyżyny godności dziecka Bożego, również i w dziecku, dotychczas będącym na łasce przed nikim nieodpowiedzialnej władzy ojcowskiej „*patria potestas*” — widzi wielką godność dziecięcia Bożego, odkupionego przez Chrystusa.

Wiedząc jak smutnym był los dziecka w świecie starożytnym, Chrystus fizycznie słabe — bezbronne dziecko wzmacnia siłą własnego, Bożego autorytetu — „*ktoby przyjął dziecię w imię moje — mnie przyjmuje*” (Mt. XVIII, 5). Czystość, niewinność duszy dziecięcej uczynił miarą wartości człowieka i koniecznym warunkiem wejścia do Królestwa Bożego. — „*Jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie jako dzieci, nie wejdziecie do Królestwa niebieskiego. Ktokolwiek się unży, jak to dziecię, ten jest większy w Królestwie niebieskiem*” (Mt. XV, 3—4), a każdemu, kto obniży poziom moralny duszy dziecięcej, zapowiada olbrzymią karę. — „*A ktoby zgorszył jednego z tych małych..., lepiej mu, aby zawieszono kamień młyński u szyi jego i zatopiono go w głębokości morskiej*” (Mt. XVIII, 6).

Nic też dziwnego, że taka nauka podniosła nieskończenie wielkość, godność moralną dziecka, a w duszach rodziców obudziła ogromne poczucie odpowiedzialności wobec Boga za spełnienie obowiązku wychowania.

Cel wychowania.

Pierwszem i najważniejszym pytaniem, jakie powinno się nasuwać każdemu wychowawcy, jest pojęcie celu, do którego musi on zdążyć, by móc planowo oddziaływać na wychowanka. Bez zrozumienia tego celu nie może być ze strony wychowawcy planowej, systematycznej pracy.

Wskutek czego i cała istota dziecka nie będzie mogła normalnie — zdrowo się rozwijać.

Pedagogika, nie stojąca na gruncie zasad chrześcijańskich, zbudowała cały szereg systematów pedagogicznych, które ze względu na cel wychowania dadzą się sprowadzić do głównych trzech: I) Celem wychowania jest takie oddziaływanie na wychowanka, żeby on w przyszłości, żyjąc samodzielnie, mógł osiągnąć największą sumę szczęścia na ziemi. Widoczne jest, że takie pojęcie celu odpowiada hedonistycznym poglądom. — A wartość takiego systemu jest już nam znana. II) Celem wychowania jest szczęście społeczne, czyli takie oddziaływanie na wychowanka, żeby on w przyszłości swoim życiem mógł służyć dobru społecznemu.

Tak pojęty cel jest wzniosły — lecz, niestety, nierealny. A to dlatego że: a) stojąc na gruncie filozofii materialistycznej, nie rozporządza ten kierunek żadnymi środkami, któreby mogły w duszy dziecka obudzić, a jeszcze bardziej utrwalić uczucia altruistyczne; b) nie uwzględnia w sposób dostateczny osobowości w dziecku, które samo ma prawo do szczęścia — a sprowadza je do miary środka, służącego dobru społecznemu; c) nie rozporządza żadnymi środkami, któreby mogły pogodzić tak istotnie — w świetle filozofii materialistycznej — sprzeczne cele: szczęście osobiste ze szczęściem społecznym. III) I wreszcie trzeci kierunek, który za cel wychowania stawia samą cnotę, pomijając szczęście jednostki i szczęście ogółu. I ten kierunek — pomimo swojej szlachetności — jest nierealny. A to dlatego że: a) zamykając człowieka w granicach życia ziemskiego — nie ma również odpowiednich środków, któreby mogły zmysłową naturę człowieka podporządkować wymaganiom cnoty; b) nie jest oparty na naturze człowieka, która instynktowo dąży do szczęścia. Sama bowiem cnota, nawet dla duszy dziecka wyda się abstrakcją, czemś bezdusznym, jeśli nie będzie połączona z naturalnym dążeniem serca ludzkiego do szczęścia. To też jedynie i wyłącznie nauka Chrystusa stawia wychowawcom

realny, oparty na znajomości duszy człowieka, a więc i dziecka jasny, sprecyzowany cel — Królestwa Bożego.

Widzieliśmy, jak ten cel umie zespolić napozór sprzeczne dążenia jednostek i społeczeństwa w harmonijną współpracę (patrz wykład XIX — pojęcie chrześcijańskiego altruizmu) i wskazać odpowiednie środki do realizowania go.

Jak realizować chrześcijański cel wychowania?

A) Budzić miłość do Chrystusa.

Chrystus duszę dziecka postawił na wzór do naśladowania z tego już względu, że jej czystość, prostota i ufność najbardziej się nadają do przejęcia się miłością do Boga. I rzeczywiście, kto zna dobrze serce dziecka, ten wie, jak ono łatwo — wprost niemal samorzutnie idzie do Boga; jak potrafi szczerze miłować wolę Bożą i jej się poddać. Trzeba tylko od chwili obudzenia się w dziecku świadomości mówić mu o dobroci, miłości Boga względem ludzi, o Opatrzności Bożej. A czyż można łatwiej i skuteczniej to uczynić, jak przez zaznajomienie dziecka z Boską postacią Chrystusa?! Nieraz mówią ci, którzy ani Chrystusa, ani duszy dziecka nie znają, że o Chrystusie można mówić tylko starszym, że dzieci nie są jeszcze zdolne do zrozumienia Chrystusa. Zapominają, czyli raczej nie wiedzą, że Chrystus — Zbawca, nauka Jego obok Majestatu Wielkości, co mędrców do siebie pociąga, ma też Majestat Miłości i Świętości, co i duszę dziecięcą porywa!

Szczęśliwe to dziecko, któremu i Matka i Ojciec w pogadankach przystępnych opowiedzą o miłości i świętości Chrystusa i postawią za wzór do naśladowania; szczęśliwe to dziecko, w którego sercu obok miłości do rodziców obudzi się gorąca, serdeczna miłość do Chrystusa. Podkreślam miłość — a nie strach. Błądzą bardzo wychowawcy, jeśli pierwsze uczucia dziecka o Bogu będą zatrute uczuciem bojaźni — a nie miłości, ufności serdecznej.

Obok zaznajomienia z postacią Chrystusa należy budzić w dziecku ducha modlitwy — tej roz-

mowy dziecka z Chrystusem-Bogiem, rozmowy w dziełczynieniu za wszelkie dobrodziejstwa, w prośbie o dobro dla bliźnich..., w przeproszeniu za uchybienia w postępowaniu codziennem. A to wzniesienie serduszka dziecięcego ku Bogu dla wychowania jeszcze słabej woli dziecięcej — stokroć więcej robi, niż długie moralizowanie.

Poza tem usiłowania rodziców powinny zdążać do tego, by możliwie najlepiej przygotować dziecko do połączenia się z Chrystusem w Komunii św. Szczególnie dzień pierwszej Komunii św. musi być najuroczystszym dniem w życiu dziecka. Musi ono odczuć na całe życie wielkość dnia tego, kiedy to serce i wolę swoją połączyło z Najświętszem Sercem i Wolą Chrystusa. Słowem, rodzice powinni w myśl zasad nauki Chrystusa pielęgnować w duszy dziecka głębokie życie religijne. Oprzeć na niem jako na podstawie całą pracę wychowawczą. I tylko wtedy mogą mieć nadzieję, że osiągną cel swój, czyli przygotują dziecko do samodzielnego, prawdziwie chrześcijańskiego życia.

B) Budzić miłość do ludzi — i ducha idealizmu chrześcijańskiego.

Na podstawie nauki Chrystusa należy od najmłodszych lat wzbogacać życie dziecka w uczucia i czyny altruistyczne. Nieraz przez nieumiejętne wychowanie dziecko wyrasta na egoistę, które poza sobą nikogo i nic nie widzi — ani trudów rodziców, ani cierpień ludzkich. Od małości przyzwyczajają się do tego, że wszelkie zachcianki, kaprysy są zaspokajane. Nic też dziwnego, że w takich warunkach z biegiem lat egoizm coraz bardziej będzie się wzmacniać.

Rodzina według nauki Chrystusa ma spełnić wielki obowiązek społeczny nie tylko przez to, że przysporzy nowych członków, ale i przez to, że wychowa je w duchu społecznym.

Wymowną naukę dał Chrystus, kiedy, wskazując na uczniów swoich, powiedział: — „Oto matka moja i bracia

moi. Albowiem ktobykolwiek uczynił wolę Ojca mego — ten bratem i siostrą i matką jest“ (Mt. XII, 47—50). Jakaż treść tych słów? — Przecież Chrystus tak cenił ognisko i cnoty rodzinne. Oto w tym wypadku jedynie tej zasady uczy, że rodzina powinna rozwijać w duszach dzieci uczucia społeczne, któreby pozwoliły w ludziach, stojących poza rodziną, odczuć braterstwo chrześcijańskie.

Cała nauka Chrystusa dąży do tego, żeby człowiek kosztem największego wysiłku duszy osiągnął cel swego życia. Żadne przeszkody, nawet węzły krwi nie powinny obniżyć moralnego poziomu człowieka. Przeciwnie, wszystko, a tem bardziej rodzina powinna wytworzyć taką atmosferę, żeby dziecko mogło w niej duchowo wzrastać. Wyrażną jest w tym względzie nauka Chrystusa: „Kto miłuje ojca albo matkę, więcej niż mnie, nie jest mnie godzien: a kto miłuje syna, albo córkę nade mnie, nie jest mnie godzien“ (Mt. X, 37). Miłować Chrystusa znaczy budować życie swoje w świetle ideału Królestwa Bożego.

A jakże, niestety, nieraz się zdarza, że rodzice miłują dzieci swoje miłością egoistyczną, zapominając o wielkim obowiązku wychowania duszy dziecięcej na taką miarę, żeby była ona i dobra i święta i silna. Słowem, żeby była zdolna osiągnąć najwyższy cel swego życia.

C) Budzić ducha karności.

Zadaniem wychowania jest uczynić dziecko pod każdym względem silnem — przygotować je do życia samodzielnego. To też najgłówniejszem, a zarazem najtrudniejszym zadaniem — wyrabiać w dziecku siłę duchową, któraby wzbogaciła duszę dziecka odpornością na zło, a wprawiała do samodzielnego czynienia dobra.

Jednym z podstawowych czynników, wyrabiających siłę charakteru jest karność — posłuszeństwo, niestety tak często przeoczone, albo niedoceniane w wychowaniu rodzinnem. Posłuszeństwo w swej istocie jest

pojęciem czysto moralnem. Oznacza nie ślepe poddanie się konieczności władzy, która nami rządzi, lecz dobrowolne zastosowanie się do władzy, którą uznajemy. Jest to moralne podporządkowanie naszej woli rozkazowi woli wyższej, jest po-niekąd hołdem oddanym prawej władzy. A ponieważ w każdej prawej władzy (o czym będzie mowa w wykładzie następnym) nauka Chrystusa uznaje władzę od Boga pochodzącą, to też przez każdy akt dobrowolnego posłuszeństwa wola ludzka zwraca się do Boga, twórcy wszelkiej władzy.

Chrystus, największy wychowawca człowieka, wskazał na własnym przykładzie na ważność dobrowolnego posłuszeństwa. Jakże często powtarzał, że przyszedł wypełniać wolę Ojca Swego.

„Nie szukam woli mojej, ale woli tego, który mię posłał” (J. V, 30); — mówi, że ta wola jest Jego pokarmem, t. j. całą Jego siłą — „moim pokarmem, abym czynił wolę tego, który mię posłał” (J. IV, 34); przyjmuje kielich cierpień, bo mu go Ojciec podaje — „Ojcze, przyjm ode mnie ten kielich, ale nie to, co ja chcę, ale co ty” (Marek XIV, 36); w modlitwie codziennej polecił się modlić człowiekowi o uzgodnienie swojej woli z wolą Ojca w Niebie — „Bądź wola Twoja”. Chrystus w dobrowolnym posłuszeństwie względem woli Ojca Niebieskiego wykazał całą wielkość i majestat tej cnoty. Dobrowolne posłuszeństwo było główną pobudką Jego czynów i w tem leży wychowawcza siła chrześcijaństwa.

To też rodzice powinni się starać, by w dziecku obudzić ducha dobrowolnego posłuszeństwa. Nie jest to tak trudno, jak może się komuś wydawać. Dziecko bowiem samorzutnie ulega władzy rodziców, która jest niejako uosobieniem miłości; rozum jego powoli przyznaje tej władzy prawo rozkazywania, a sumienie uczy posłuszeństwa względem niej. Należy tedy powoli wdrażać w świadomość dziecka, a jeszcze bardziej młodzieży, że dobrowolne posłuszeństwo jest podstawą mocy jednostek i społe-

czeństw, że bez posłuszeństwa nie można wyrobić dobrego charakteru, który jedynie uzdalnia człowieka do życia samodzielnego. A to dlatego że:

1) Bez posłuszeństwa niema wolności, jak również pełnej osobowości człowieka. Dla jednostki, jak i dla społeczeństwa, dla dziecka, jak dla dorosłego człowieka wolność tam tylko istnieje, gdzie jest ład i porządek, a porządek tam tylko istnieje, gdzie jest posłuszeństwo władzy.

„Dziecko wychowane i wzrastające w przyzwyczajeniu do posłuszeństwa — jak słusznie mówi X. Feliks — wyzwala się z każdym dniem od niewoli, która rodzi bunt... Jeśli nie będzie słuchać dobrowolnie prawowitej władzy i w imię złe pojętej wolności dążyć będzie do niezależności, napotka na drodze tysiące wrogów, napastujących na jego wolność (syn marnotrawny)... Natomiast dziecko aktem posłuszeństwa wyzwala się od wszystkiego, co nie ma prawa mu rozkazywać i w ten sposób posłuszeństwo staje się tarczą jego wolności. Wyzwala go od kaprysu i chwiejności, wyzwala od panowania namiętności i zmysłów. Słowem wyzwala od tego wszystkiego, co czasem człowieka ujarzmia, robi bezsilnym, niewolnikiem” („Postęp przez chrześcijaństwo”).

2) Bez posłuszeństwa niema wewnętrznej karności, która podnosi godność człowieka.

Dziecko, niewychowane w duchu posłuszeństwa względem władzy prawowitej, nie będzie też miało siły do karności dla przykazań moralnych. Kto nie umie słuchać — nie potrafi rozkazywać sobie samemu. Natomiast duch dobrowolnego posłuszeństwa wyrobi w duszy dziecka subtelność odczuwania moralnych, karność wobec nakazów praw moralnych, jako woli Boga.

To też, — jak słusznie zaznacza X. Feliks — „niechaj rodzice wcześniej naginają wolę dzieci i przyzwyczajają je do słuchania rozkazów; niech naginają powoli, lecz ciągle, z tem założeniem, by dziecko doprowadzić do dobrowol-

nego uznania i poddania się ich władzy. Niech kierują tak, by dziecko samo współpracowało i rozumiało, że wola przez posłuszeństwo wzmacnia się, a nie słabnie. Prowadzi do duchowej wolności, a nie — do niewoli. Niech opanowują dzieci siłą swej stanowczości i spokoju. Niech — rozkazując im, szanują w nich godność ludzką. Niech ćwiczenie woli powtarza się codziennie, ustawicznie, — tem doskonale będzie wykonane. Niech nie dają zawczasem używać dziecku wolności — im dłużej wola jego będzie dojrzewać, spełniając rozkazy, tem silniejszą się okaże, gdy przyjdzie do samoistnego życia, do działania, — gdy wreszcie nie tylko sama sobą, lecz i innymi rządzić będzie. Jeśli chcemy mieć społeczeństwo prawdziwie silne i odporne, wielkie myślą i czynem — wpajajmy od kolebki w dusze dziecięce zrozumienie i miłość posłuszeństwa, hartujmy i wolę, by czasem, gdy staną w szeregach pracowników ojczyzny, siłą moralną i wytrwałością zdołali prowadzić zwycięski bój ze złem, a zapewnić przyszłość ugruntowaną na podwalinach miłości, dobra i prawdy" („Postęp przez chrześcijaństwo”).

D) Otoczyć duszę dziecka atmosferą miłości.

Wszystkie podane dotychczas zasady wychowania tylko wtedy dadzą pomyślne rezultaty, jeśli będą poparte siłą żywego przykładu. Jeśli na dorosłego człowieka przykład ma wielki nieraz wpływ, to tem bardziej to się dzieje z duszą dziecka. Na nic się nie przydadzą najlepsze wysiłki wychowawcze, jeśli im nie będzie towarzyszyć przykład chrześcijańskiego życia. Niech dusza dziecięca oddycha atmosferą pobożności, ofiarnej miłości bliźniego, życia ideowego, karność duchowej — i serdecznej miłości — a Królestwo Boże będzie udziałem jego.

Pytania. Dlaczego zagadnienie wychowania dopiero w chrześcijaństwie staje się wielkie i odpowiedzialne; dlaczego dla wychowawcy uświadomienie celu wychowania jest tak ważne. Błędne kierunki wychowania; umotywować ich bezpodstawność.

Chrześcijańskie pojęcie celu wychowania; zapomocą jakich środków należy realizować chrześcijański cel wychowania. Szczegółowo każdy omówić i umotywować?

LEKCJA XXVI, XXVII i XXVIII.

Geneza i zadanie Państwa w świetle etyki chrześcijańskiej.

Pojęcie państwa.

Państwo jest to zorganizowana, polityczna społeczność ludzka, żyjąca na wspólnym, własnym terytorjum, podległa własnej władzy, mająca na celu wspólne dobro składających ją jednostek i wspólną obronę przed grożącym jej niebezpieczeństwem.

Błędne poglądy na genezę państwa i władzy państwowej.

Tomasz Hobbes (1588—1679) angielski filozof — wyznawca epikureizmu, wyłożył swój pogląd o państwie przeważnie w pracach — „De Cive” — „Materia, forma i powaga rządu”.

Utrzymuje on, że najwyższym dobrem człowieka jest zachowanie siebie samego, popieranie własnego dobrobytu, — własnych interesów. Przedmiotem pragnień człowieka powinno być tylko to, co sprawia mu przyjemność — i tylko to jest dobrem. Niema więc obiektywnego kryterjum dobra i zła — są one pojęciem względnym, subiektywnym. Na takich zasadach etycznych Hobbes buduje swoją teorię o państwie.

Jeżeli miarą i normą ludzkiego postępowania jest egoizm, to stąd wynika, że człowiek z natury posiada nieograniczone prawo do wszystkiego, co jego samolubstwu służyć może. Każdy ma prawo strzec swego interesu wszelkimi środkami. Słowem, prawo człowieka tak daleko sięga, jak sięga jego siła. Istnieje więc jedynie prawo mocniejszego.

Z natury człowiek nie jest zdolny do bezinteresownej miłości bliźniego — miłuje on tylko siebie samego. A jeśli

innym wyświadcza coś dobrego, czyni to jedynie dla własnej korzyści. Na mocy prawa natury człowiek jest wrogiem innych ludzi: „Homo homini lupus”. Stąd wynika, że na mocy tegoż prawa wszyscy ludzie znajdują się między sobą w stanie wojny — „Bellum omnium contra omnes”.

Stan społeczny nie jest stanem naturalnym dla człowieka — przeciwnie, z natury znajdują się ludzie w stanie nieuspołecznienia. Powstaje on dopiero później dla uniknięcia powszechnego stanu wojny — czyli dla umożliwienia jednostkom obrony własnych interesów.

Stan społeczny powstaje w ten sposób, — że każda jednostka zrzuca się swoich nieograniczonych praw przyrodzonych na rzecz ogółu i drogą umowy społecznej powstaje ogół, jako posiadacz praw, które wszyscy na rzecz wszystkich odstąpili. Stąd wynika jedna wola wspólna. Lecz ta wola wspólna nie stałaby się czemś realnym, gdyby nie istniał jej konkretny wyobraziciel, któryby funkcje władzy spełniał. Dlatego niezbędna jest jeszcze druga umowa uległości, w której wszyscy zezwalają na wyznaczenie jakiejś osoby (fizycznej lub moralnej) na przedstawiciela woli wspólnej i osobie tej zobowiązują się ulegać. Osoba taka staje się odtąd głową, naczelnikiem państwa; dopiero odtąd państwo otrzymuje ostateczną organizację. Wyłącznie w państwie i przez państwo powstają wszelkie prawa i obowiązki. Gdzie nie istnieje państwo, tam nie może być mowy o prawie i niesprawiedliwości, o dobrem i złem. Różnice te zaprowadza dopiero ustawa państwa, która ich normą się staje; jest ona sumieniem publicznym; jedynie do niej każdy się stosować powinien.

Władza państwowa żadnych nie ma granic, wobec niej bezprawną jest jednostka, bezprawnym lud cały. Prawda, że lud sam władzy państwowej przekazał swoją wolę, lecz od chwili zrzeczenia się swojej woli na rzecz naczelnej władzy przestał istnieć jako naród, lud — a zamienił się w gromadę jednostek; nie może więc już jako lud po żadne prawa dla siebie sięgać. Naczelna władza więc nie może nikomu wyrządzić niesprawiedliwości; wszystko, czego

chce, co nakazuje i czyni, jest słuszne i dobre, dlatego samego że tak chce, tak nakazuje i czyni. Wszyscy okazywać jej powinni bezwarunkowe, ślepe posłuszeństwo. Słowem naczelna władza państwa jest absolutną i bezgraniczną.

Ocena teorii Hobbesa.

1) Zasadniczym błędem w nauce Hobbesa, który stał się podstawą całej błędnej jego teorii — jest epikurejski pogląd na istotę i cel człowieka (patrz wykład: — Epikureizm i jego ocena).

2) Błędem, — że człowiek z natury jest istotą społeczną, że forma życia społecznego powstała później na podstawie jakiejś tam umowy. Historia bowiem nie zna człowieka poza społeczeństwem. A cała teoria o umowie społecznej jest tylko fantastyczną, nienaukową hipotezą. 3) Błędem, — że człowiekowi w stanie natury wszystko było wolno, że nie miał on żadnych praw — poza prawem zachowania swego ziemskiego życia. Człowiek bowiem nawet pierwotny miał przyrodzone prawo moralne, strzeżone głosem sumienia, które zawsze człowiekowi mówiło, że jest on ograniczony wyższą wolą — wolą Boga. 4) Błędem, — że człowiek dla bliźniego jest wrogiem. Sam fakt istnienia życia społecznego, szczęścia, jakiego doznaje człowiek w życiu rodzinnym i t. d., zaprzecza temu absurdalnemu twierdzeniu. 5) Błędem, — że kryterjum moralności posiada w sobie władza państwowa. Absurdalność tego twierdzenia jest widoczna. 6) Błędem jest przypisywanie władzy naczelnej cechy absolutyzmu. Prowadzi to bowiem do zabicia indywidualnej godności człowieka i jest powrotem do pogaństwa. 7) Błędem, — utożsamianie społeczeństwa z państwem: „Państwo bowiem jest tylko jedną ze społeczności, jakie w ogólnym społeczeństwie ludzkim się wytwarzają. Hobbes pomija tę elementarną prawdę i wprost twierdzi, że ludzie przez umowę łączą się w społeczeństwo i to społeczeństwo jest państwem. Według niego państwo jest wszystkim. Prawo, obyczaje — sło-

wem wszystko co ma wartość dla człowieka dopiero w państwie człowiek staje się człowiekiem" (Stöckl — „Geschichte der neueren Philosophie”).

Teoria Hobbesa jest bardzo pouczającym przyczynkiem dla zrozumienia, do jakich smutnych wniosków można dojść, porzucając prawdę nauki Chrystusa o człowieku!

J. J. Rousseau (1712—1778) w pracy „Contrat social” — skreślił swoją teorię o państwie i społeczeństwie. Nie jest ona w całości oryginalną. Już przed nim Hobbes sporo poruszył tematów, które Rousseau dalej rozwija i w niektórych punktach przekształca.

Według Rousseau'a pierwotnym, naturalnym stanem człowieka było nieuspołecznienie. Ludzie pierwotni żyli rozproszeni, — jak zwierzęta w lesie. Nie było wtedy ani prawa, ani moralności. Człowiek kierował się jedynie instynktem. Takie jednak życie nastroczało moc trudności. Skutkiem czego ludzie musieli zjednoczyć się w społeczeństwie, żeby połączonymi siłami wytworzyć dla siebie pomyślnie warunki. Społeczeństwa takie są to państwa. Połączenie ludzi w społeczeństwa dokonało się zapomocą umowy, w której każda jednostka zrzekła się na korzyść ogółu swojej nieograniczonej wolności, żeby ją w inny sposób odzyskać — a mianowicie, jako wolność obywatelską. Stąd państwo jest niejako ciałem moralnym z własnym „ja” i z wolą własną, która jest wolą powszechną, mającą dobro ogółu na celu. Ta wola państwa posiada nieograniczoną władzę nad jednostkami: państwo — czyli lud zespolczony jest wszechwładne, a wszyscy mocą pierwotnej umowy społecznej obowiązani są okazywać mu bezwarunkowe posłuszeństwo. Właściwym atrybutem władzy najwyższej jest prawodawstwo; prawa są tylko objawem woli powszechnej i dlatego są one zawsze sprawiedliwe, gdyż państwo jako takie nie może sobie samemu wyrządzić krzywdy. Tylko ustawy państwa określają prawa i moralność.

Dotąd teoria Rousseau'a o państwie nie różni się od teorii Hobbesa. Rozchodzą się one dopiero w nauce o pia-

stunie władzy państwowej. Gdy Hobbes wyprowadza początek konkretnej władzy państwowej z nowej umowy, którą nazywa umową uległości, Rousseau zaś w konkretnym piastunie władzy widzi tylko urzędnika przez lud wyznaczonego. Lud — jako władca najwyższy — ustanawia rząd i naczelnika państwa w celu wykonywania praw przez siebie uchwalonych. Lud tylko władzę wykonawczą powierza naczelnikowi państwa — władzę zaś prawodawczą, jako właściwą władzę najwyższą, pozostawia przy sobie. Naczelnik państwa nie jest władcą — według Rousseau'a — lecz tylko pierwszym naczelnikiem państwa w zakresie władzy wykonawczej. Otrzymaną od ludu władzę może on jedynie w imieniu ludu wykonywać. Lud może władzę jaką mu nadał ograniczać, zmieniać, odebrać. Nie można zaś tego nazywać rewolucją — mówi Rousseau — gdyż akt ten jest prawny.

Ocena teorii Rousseau'a.

1) Cała społeczno-polityczna teoria Rousseau'a, oparta na tak zwanej „umowie społecznej”, jest fantastyczną, bo niepopartą rzeczowym historycznym argumentem (patrz ocena Hobbesa). 2) Tak zwana „powszechna wola ludu”, na której Rousseau opiera swoją teorię o władzy państwowej, jest również fantazją — gdyż w rzeczywistości jest to tylko wola większości, wobec której mniejszość okazuje się bezprawną. 3) Władza państwowa, wykonawcza jest całkowicie zależna od zmiennych kaprysów, nastrojów stronnictwa, które chwilowo rozporządza większością głosów. W takich warunkach rząd jest narzędziem stronnictw. Najsilniejsza w danym czasie partja ustanawiać i wyzykiwać będzie rząd we własnym interesie; skoro zaś się utworzy nowe stronnictwo, które z istniejącego porządku rzeczy nie będzie zadowolone, stronnictwo to będzie starało dotychczasowy rząd obalić i nowy już w duchu swoim ustanowić. I tak dalej dziać się będzie, aż wskutek ustawicznej walki stronnictw państwo i społeczeństwo ulegną rozprężeniu. 4) W teorii Rousseau'a absolutyzm

państwa występuje w krańcowej i najbrutalniejszej postaci — w postaci często bezwzględnego, niesprawiedliwego rządu — często sztucznej, przypadkowej większości jakiegoś stronnictwa, jak to było podczas rewolucji francuskiej, lub w Bolszewji. Słusznie teorię państwową Rousseau'a nazwano „ewangelją rewolucji”. — Rewolucja francuska i inne podobne były urzeczywistnieniem w praktyce zasad Rousseau'a. W imię „powszechnej woli ludu” w sposób najbrutalniejszy stronnictwo rewolucyjne mordowało swoich współobywateli. 5) Największym błędem w teorii Rousseau'a jest to, że buduje on swoją „umowę społeczną” na podstawach ateistycznych. „Wola powszechna ludu” nie jest krępowana ani kontrolowana autorytetem nieomyślnej powagi prawa Bożego. Nic też dziwnego, że przy braku istotnego kryterjum moralności jakim jest prawo Boże, najdziksze instynkty egoistycznej, zmysłowej natury ludzkiej mają dla siebie swobodne ujście. Rewolucja francuska i bolszewizm dostarcza mnóstwa dowodów. Bez moralności niema zdrowego życia państwowego, — bez religji niema moralności.

Chrześcijańska nauka o genezie państwa i władzy państwowej.

Etyka chrześcijańska utrzymuje, że państwo nie jest dziełem dobrowolnej umowy ludzkiej, lecz w swej istocie stanowi konieczne zjawisko przyrodzone.

„Jest fakt niewątpliwy — mówi Cathrein — że wszędzie spotykamy ludzi, nawet w najpierwotniejszym ich stanie, zawsze żyjących w jakiegokolwiek, choćby najpierwotniejszej organizacji państwowej. — Nie napotkano ludu, któryby takiej organizacji, wznoszącej się poza rodziną i poddanej najwyższej władzy politycznej nie posiadał i za prawowitą ku wspólnej obronie i wspólnemu dobru nie uznawał” (Filozofja moralna).

Powszechność tego zjawiska można wytłumaczyć jedynie powszechną przyczyną, tkwiącą w naturze człowieka. „Miłość i skłonność wzajemna nie tylko łączą ludzi w ro-

dziny, lecz wraz z właściwą im potrzebą pomocy wzajemnej i tkwiącą w nich skłonnością rozwojową nakłaniają ich do skupienia wielu rodzin w większe zbiorowości społeczne. Tam, gdzie istnieją takie zbiorowości, w obrębie których rozwija się współżycie i współdziałanie licznych jednostek i rodzin, konieczny jest jakiś łącznik wspólny, który wszystkie składowe żywioły podporządkowuje władzy naczelnej i ku dobru ogólnemu zwraca” (Cathrein).

Spółeczność państwowa z jej istotnym atrybutem — władzą, ma więc swe źródło w naturze człowieka, czyli w prawie naturalnym, które rządzi życiem indywidualnym i społecznym człowieka. Prawo zaś naturalne w swej istocie konieczne, powszechne i niezmiennie pochodzi od Twórcy praw — Boga. Już — jak widzieliśmy — filozofowie starożytni źródło prawa naturalnego upatrywali w Rozumie Najwyższym — w Bogu.

To też logicznie etyka chrześcijańska na ostateczną przyczynę powstania państwa i władzy wskazuje Boga.

Na poparcie swego rozumowania etyka chrześcijańska przytacza jasną naukę św. Pawła „*Niemasz zwierzchności — jeno od Boga... przeto kto się sprzeciwia zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu... Albowiem (zwierzchnik) jest sługą Bożym tobie ku dobremu... Przetoż z potrzeby bądźcie poddani, nie tylko dla gniewu, ale też dla sumienia*” (Rzym. XIII, 1—5).

Rozpatrzmy szczegółowo naukę chrześcijańską o pochodzeniu władzy.

Pojęcie władzy w najobszerniejszym znaczeniu tego słowa oznacza prawo moralne do 1) uchwalania i wydawania praw, — do 2) pilnowania by one były praktykowane, a w razie potrzeby do 3) zmuszenia, by dane prawa były przestrzegane.

Władza, by mogła odpowiedzieć swemu zadaniu, a mianowicie dobru społecznemu, — musi mieć wielki moralny autorytet.

Jedynie władza po chrześcijańsku pojęta ma taki autorytet. A to dlatego że: 1) wzmocniona jest powagą

Bożą — z niej czerpie swój majestat — moc, że 2) jest normowana Bożą Wolą. Władca pogański, albo późniejszy — w myśl teorii Hobbesa — mógł za źródło prawa uważać swoją, — często kapryśną, despotyczną wolę — „quod principi placuit legis habet vigorem”, albo powoływać się na fikcyjną „powszechną wolę ludu” w myśl Rousseau’a „quod populo placuit legis habet vigorem”. — Władca zaś chrześcijański, mając świadomość, że źródła władzy swojej nie wyprowadza z chwiejnej, kapryśnej woli ludzkiej, lecz z woli Boga — musi w sumieniu swoim dążyć do zgody z zarządzeń swoich z najświętszą wolą Boga. Prawda, że nie są wykluczone w życiu praktycznym rozbieżności między teorią a praktyką, ale zawsze zasada chrześcijańska ma podstawę do potępienia różnego rodzaju nadużycia. Nigdy, w ujęciu władzy po chrześcijańsku, władca nie może w razie nadużyć zasłonić się jedynie swoją wolą, ani „wolą ludu”, — jak to było w Bolszewji, a przedtem podczas rewolucji francuskiej, gdzie dyktatorzy największe podłości, mordy, grabieże usprawiedliwiali „wolą ludu”.

I wreszcie dlatego że: 3) władza w chrześcijańskim ujęciu nakłada w sumienia obywateli nakaz szacunku i posłuszeństwa, czego nie może uczynić władza, pozbawiona chrześcijańskiego autorytetu. W naszych czasach, w miarę usuwania z życia społecznego i państwowego chrześcijańskich zasad najwięcej może uciepiał autorytet władzy, a to przez zanik dla niej szacunku i posłuszeństwa. Staje się ona, niestety, przedmiotem przetargu, powodowanego egoizmem. Jedynie nawrót do etyki Chrystusa odrodzi autorytet władzy, a z nim i życie społeczno-państwowe!

Jak należy rozumieć naukę o pochodzeniu władzy od Boga?

Św. Tomasz z Akwinu, genialny myśliciel średniowiecza, podaje głęboki komentarz do słów św. Pa-

wła o pochodzeniu władzy, który po dziś dzień jest miarodajny dla etyki chrześcijańskiej.

Otóż poucza św. Tomasz, że od Boga pochodzi sama istota władzy, czyli to prawo wydawania ustaw i przestrzeganie, by one były zachowywane — nie zaś konkretny piastun tej władzy, ani też konkretna jakaś forma rządu.

Zachodzi pytanie, czy władza, reprezentowana w jednej osobie — czy w kilku — pochodzi od Boga bezpośrednio — czy też pośrednio?

Św. Tomasz uczy, że w konkretnych wypadkach władza pochodzi od Boga pośrednio, a bezpośrednio od ludzi — „Omnis potestas a Deo per populum”. To znaczy, że Bóg przekazuje władzę rządzenia bezpośrednio społeczności ludzkiej, która od siebie już wyznacza konkretnych piastunów tej władzy. Czyli za pośrednictwem ludu Bóg nadaje konkretnemu władcy prawo do rządzenia.

Łatwo zorientować się jaka zachodzi różnica pomiędzy pojęciem „woli ludu” u Rousseau’a a u św. Tomasza. Według Rousseau’a lud jest jedynym i wyłącznym źródłem władzy, a według św. Tomasza — Bóg jest źródłem władzy, a lud tylko włodarzem woli Boga, która jest drogowskazem dla woli społeczności ludzkiej.

Następnie poucza św. Tomasz, że od Boga pochodzi tylko władza sprawiedliwa. niesprawiedliwą może być władza z dwóch przyczyn: 1) gdy brak sprawiedliwego tytułu do jej posiadania (np. uzurpacja), — 2) gdy w swoich zarządzeniach nie kieruje się dobrem ogółu. „Regnum non est propter regem sed rex propter regnum”.

Zadanie państwa.

Jasne jest, że państwo ma do spełnienia bardzo ważne zadanie, skoro z całą koniecznością bierze początek w naturze człowieka. Zrozumienie i jasne sformułowanie tego zadania — celu jest jednym z najważniejszych zagadnień etyki społecznej. Zobaczmy, że i na to zagadnienie etyka chrześcijańska zapatruje się w sposób odmienny od socjologów, stojących poza chrześcijaństwem.

Błędne pojmowanie celu państwa.

A. Macchiavelli (1469—1530) w książce „O księciu” odnawia pogańskie zapatrywania na cel i zadanie państwa — a mianowicie utrzymuje, że ono ma mieć na względzie utrzymanie swojej potęgi i nie powinno się oglądać w swoim istnieniu i rozwoju na zasady religijne i moralne. Państwo — względnie jej przedstawiciel — może i powinien posługiwać się wszelkimi środkami, które wpływają na utrzymanie go. Dla władców stawia za wzór tyrańca Cesara Borgia. — „Zbierając wszystkie czyny tego księcia, nie umiałbym wykazać mu żadnego uchybienia, przeciwnie, zasługuje on na to, by go postawiono za wzór dla tych wszystkich, którzy doszli do władzy”. Zaleca władcóm zdradę, wiarołomstwo, obłudę i t. d. „Zwierzęta, których właściwości książę powinien sobie przyswoić, są lis i lew. Książę będzie się uczył od pierwszego zręczności, od drugiego siły. Roztropny książę powinien unikać dotrzymywania obietnic, sprzecznych z jego interesami”. „Książę powinien usilnie starać się o opinię dobrego, łitościwego, pobożnego, wiernego w swych zobowiązaniach... Powinien posiadać te wszystkie przymioty, lecz pozostać o tyle panem siebie, aby, — gdy zajdzie potrzeba, umiał rozwinąć przeciwnie właściwości”.

Widzimy, że Macchiavelli państwu, czyli tak zwanej racji stanu — podporządkowuje największe wartości duchowe, — religję i moralność, posługując się niechrześcijańską zasadą — „cel uświęca środki”.

Państwo w ten sposób budowane musi być niesprawiedliwe i słabe, gdyż poza moralnością i religią można zyskiwać tylko chwilowe powodzenia, ale na dłuższą metę tylko same porażki. Przeoczył Macchiavelli, że zalecone rady dla księcia siłą rzeczy przejdą też i do poddanych, — „Qualis rex talis grex”.

B. Liberalizm państwowy — w osobie socjologa angielskiego A. Smitha i innych utrzymuje, że państwo powinno mieć na celu wyłącznie obronę wolności obywateli przed zewnętrznym i wewnętrznym wrogiem. Nie

powinno natomiast żadnymi ustawami regulować życia ekonomicznego, ani też kulturalnego. Powinno pozostawić najzupełniejszą swobodę samym obywatelom w urządzaniu własnego życia i tylko występować w obronie wolności pojedynczych obywateli. Słowem budowę życia państwowego całkowicie przekazuje prywatnym siłom samychże obywateli.

Zwolennicy tej teorii wychodzą z zupełnie błędnego założenia, głoszonego przez Rousseau'a, że człowiek z natury jest istotą duchowo zdrową, silną, że wszelka pomoc państwowa w formie najrozmaitszych ustaw, regulujących życie — jest jeśli nie wroga człowiekowi — to co najmniej zbyteczna.

Najdobitniejszy wyraz znalazła ta teoria w słowach jednego ze zwolenników „laissez faire, laissez passer et le monde va de lui même”.

Teoria ta, oparta na przesadnym optymizmie w stosunku do człowieka, jest jednostronna i niewystarczająca. Doświadczenie bowiem uczy, że w wielu wypadkach sama prywatna inicjatywa nie wystarczy — trzeba zorganizowanej, państwowej pomocy, by odpowiednimi ustawami: a) bronić ekonomicznie słabszych przed wyzyskiem złej woli silniejszych, b) bronić moralnego życia państwa przed demoralizacją i c) wzmacniać inicjatywę prywatną w dziedzinie szkolnictwa, komunikacji i t. d.

C. Socjalistyczne pojęcie celu państwa.

O ile liberalizm budował swój pogląd na cel państwa na przesadnym optymizmie odnośnie do wartości moralnej człowieka — o tyle socjalizm, jako reakcja przeciwko liberalizmowi społecznemu, wpadł w krańcowy, przesadny pesymizm, niedoceniający zdolności człowieka do samodzielnego kierowania życiem społecznym. I dlatego to socjalizm różnych odcieni w jednym się zgadza, że jednostkę podporządkowuje państwu.

Państwo drogą prawodawstwa narzuca swoją wolę jednostkom, rodzinom, — uważając siebie za jedynego

właściciela środków wytwórczych, za chlebobawcę, który wszystkim wyznacza pracę oraz udział w dobrach wytworzonych; za jedyne go inicjatora całokształtu życia ekonomicznego i kulturalnego — jak w dziedzinie wychowania, — a nawet często w dziedzinie duchowej, narzucając, — jak to widzimy w Bolszewji, — swój pogląd filozoficzny na życie. O ile liberalizm przesadnie bronił wolności jednostek i rolę państwa sprowadził do śmiesznego minimum — o tyle socjalizm — do karykaturalnego maximum, znosząc wolność jednostek, rodzin, zabijając twórczą inicjatywę prywatną. Łatwo stąd wywnioskować, że socjalistyczne wyolbrzymienie roli państwa prowadzi do poniżenia godności w człowieku przez: 1) bezwzględne podporządkowanie woli jednostek woli państwa, przez 2) nieufność do twórczej siły inicjatywy prywatnej w budowie życia ekonomicznego i kulturalnego, 3) a przede wszystkim przez zamykanie człowieka wyłącznie w granicach życia ziemskiego — materialnego, co najmniej lekceważąc życie religijne.

Chrześcijańskie pojęcie celu państwa.

Chrześcijaństwo odnośnie do faktycznych moralnych sił człowieka — to jest takich, jakimi on w rzeczy samej obecnie rozporządza, zajmuje pośrednie stanowisko między skrajnym optymizmem liberalizmu a skrajnym pesymizmem socjalizmu. Uczy mianowicie, że człowiek obok szlachetnych porywów ku Dobru, Prawdzie i Pięknu ma skutek grzechu pierworodnego nie zniszczoną, ale jedynie nadwyrężoną wolę. I dlatego właśnie etyka chrześcijańska zajmuje w nauce swojej o celu państwa również pośrednie stanowisko między dwoma powyższymi krańcowymi teorjami.

A mianowicie uczy, że celem państwa jest pomyślność, czyli dobro wszystkich obywateli (a więc nie pomyślność jednej warstwy, lecz wszystkich) — „Salus reipublicae suprema lex”.

Na czem jednak polega ta pomyślność powszechna? Odpowiedź na to pytanie otrzymamy, kiedy uświadomimy sobie przyczyny, dla których państwa powstały. Jakież są te przyczyny? — „Przedewszystkiem niedostateczność, potrzeba uzupełnienia bytu odosobnionych rodzin i związków prywatnych. Nawet dla utrzymania swego bytu potrzebuje rodzina dóbr, których sama wytworzyć nie zdoła. Ale ludzie nie tylko chcą żyć, lecz i udoskonalać się i rozszerzać zakres swych wiadomości i swego panowania nad przyrodą. Dlatego łączą się w państwo. To też musi ono przedewszystkiem tym potrzebom i tym pragnieniom ogółu odpowiadać. Stąd wynika, że celem jego bezpośrednim jest dostarczanie tych dóbr doczesnych, które wszystkim są użyteczne i potrzebne, a których jednostki drogą prywatnej swej działalności nigdy w dostatecznej mierze zdobyć nie mogą. Obfitość takich dóbr jest tą pomyślnością powszechną, cel państwa stanowiącą”. (Cathrein — „Filozofja moralna”).

Czy każdą potrzebę obywatela państwo ma zaspokajać?

Godność człowieka wymaga, — aby możliwie w najszerszym zakresie własną pracą i własną inicjatywą mógł zaspokoić potrzeby swoje, rodzin. Państwo powinno jedynie stworzyć takie warunki zewnętrzne i wewnętrzne, aby obywatele potrzebne dla siebie środki zdobywać i z nich korzystać mogli. A jedynie tam powinno przyjść z pomocą, gdzie nawet połączone siły społeczeństwa wykażą się niewystarczające. Konkretnie, — zadaniem państwa jest: 1) zabezpieczenie obywateli od nieprzyjaciół — utrzymanie siły zbrojnej, 2) utrzymanie porządku wewnętrznego, 3) uzupełnienie prywatnej inicjatywy w zakresie oświaty, zdrowia publicznego, komunikacji i t. d., 4) opieka nad warstwą biedniejszą, słabszą, troska o prawodawstwo robotnicze, o ustawy ochronne odnośnie do pracy kobiet, dzieci i t. d., 5) troska o moralność publiczną. Moralność bowiem jest koniecznym warunkiem pomyślności ziemskiej. To też państwo powinno zwalczać wszystko, co

wpływa na obniżenie tej moralności, a natomiast popierać co ją wzmacnia, 6) zabezpieczenie wolności obywatelskiej, ale jedynie i wyłącznie w sferze dobra, 7) popieranie wszelkich poczynąń Kościoła, który jest zasadniczym czynnikiem, utrwalającym moralność w sumieniach obywateli.

Pytania. Pojęcie państwa. Powstanie państwa i władzy w oświeceniu Hobbesa; na jakich podstawach buduje on swoją teorię; szczegółowa jej ocena. Teoria Rousseau'a o państwie; podobieństwa i różnice z teorią Hobbesa; szczegółowa jej ocena. Chrześcijańska teoria o genezie państwa, władzy; nauka św. Pawła o pochodzeniu władzy; pojęcie władzy; jakie przymioty powinna posiadać władza, by mogła odpowiedzieć swemu zadaniu; dlaczego jedynie władza po chrześcijańsku pojęta posiada konieczne dla niej przymioty; szczegółowo wyjaśnić chrześcijańską naukę o pochodzeniu władzy. Pogląd na zadanie państwa Macchiavellego, liberalizmu państwowego i socjalizmu; ocena ich. Chrześcijańska teoria o zadaniach państwa?

Komentarz Mt. VI. 24—34. Dokładna analiza wiersza — „szukajcie naprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydane.” Stosunek wierszy 24—34 do wierszy 19—21 rozdz. VI. Dlaczego Chrystus, omawiając stosunek człowieka do dóbr materialnych, podaje naukę o Opatrzności Bożej. Czy słuszny jest zarzut, że ta nauka hamuje wysiłek człowieka do wytwarzania dóbr materialnych. Czy u Sokratesa spotykamy myśl do pewnego stopnia podobną do myśli w wierszu 33. Czy myśl Mickiewicza — „o ile polepszyć dusze wasze — o tyle rozszerzyć granice wasze” — nie ma cech podobieństwa do wiersza 33?

Lektura. „Moralność katolicka w życiu publicznym i prywatnym” z książki Michała Sobańskiego: „Odrodzenie narodu przez wiarę i miłość”. Kraków 1926 r.

LEKCJA XXIX i XXX.

O miłości ojczyzny.

Po omówieniu genezy państwa i jego zadania rozpatrzmy obecnie, jakie obowiązki nakreśla człowiekowi etyka chrześcijańska wobec państwa, ojczyzny.

Streszczają się one w jednym, wielkim moralnym nakazie — „miłuj swoją ojczyznę”. Miłość ojczyzny jest

świętem, wielkim uczuciem, które stało się czynnikiem, umoralniającym i cywilizacyjnym w dziejach ludzkości. Ona obok religii natchnęła pierś ludzką zdolnością do wielkich czynów i wielkich poświęceń, wyrobiła hart ducha, przerwała ciasne koło materialnych i osobistych interesów człowieka — uzdolniła go do życia, dobro ogólne mającego na celu. Miłość ojczyzny wyrobiła wielkie indywidualności, wielkie charaktery. Jest czynnikiem, przyuczającym sędzić człowieka podług coraz wyższej miary, oceniać jego podług tego czem był, co działał nie dla siebie, lecz dla ojczyzny. (Śnitko — „Zarys pojęć o narodzie”, Lwów 1901.)

Jaki jest stosunek Chrystusa do uczucia miłości ojczyzny? Na to pytanie odnaleźć odpowiedź bardzo łatwo, wiedząc, jak Chrystus każde uczucie, wrodzone sercu ludzkiemu, uświęca, podnosi do wyżyn nadprzyrodzonych — więc i to naturalne — tak drogie człowiekowi uczucie jest uświęcone Jego własnym sercem. Jedynie głębokie uczucie miłości dla miasta ojczyźnego w przewidzeniu klęski, jakie na nie spadną — mogło wywołać u Chrystusa tak rzewną skargę: „*Jeruzalem, Jeruzalem, które zabijasz proroki i kamienujesz te, które do ciebie są posłani; ilekroć chciałem zgromadzić syny twoje jako kokosz kurczęta swoje pod skrzydła swe zgromadza, a nie chciałaś*” (Mat. XXIII, 36—37). A kiedy indziej, bolejąc nad zaślepieniem Jerozolimy, też miłość wyciska łzy z oczu Chrystusa. „*A ujrzawszy miasto, płakał nad niem mówiąc: gdybyś i ty poznała i w ten dzień twój, co ku pokojowi twemu, a teraz zakryte jest od oczu twoich*” (Łk. XIX, 41—42).

Chrześcijanie w pierwszych wiekach z ducha nauki Chrystusa czerpali pełną samozaparcia się miłość dla swojej ojczyzny, pomimo że ona dla nich tak okrutna była. Tertuljan, dając wyraz powszechnemu uczuciu, jakie ożywiało chrześcijan, mógł powiedzieć cesarzom, że oni wysyłali na śmierć najwierniejszych swoich poddanych. — „Wzamian za okrutne obchodzenie się z nami my prosimy Boga o długie dla was życie, o spokojne panowanie, o bez-

pieczeństwo w waszych pałacach, o wierność w waszym senacie, o cnoty waszych ludów, o waleczność waszych wojsk, o pokój na świecie".

Poza osobistym przykładem Chrystus w przykazaniu — „czcij ojca i matkę swoją” i miłości bliźniego zawarł też i nakaz miłości ojczyzny. Bo czemuż jest ojczyzna, jeśli nie przedłużeniem i rozszerzeniem rodziny — jeśli nie skupieniem ludzi — bliźnich spokrewnionych wspólnym duchem? I jak ognisko rodzinne jest dla nas święte, drogie i powinno być strzeżone miłością czynną, tak również i ojczyzna ma być wspierana w swoim istnieniu i rozwoju ofiarnym czynem miłości swoich dzieci.

Słusznie Sobański wskazuje rodzinę, jako źródło i podstawę uczucia miłości ojczyzny. — „Co wiąże człowieka z ojczyzną tak silnym czarem, że bez wzruszenia jej imienia wymówić nie może? Wspomnienie rodzinne. „Kraj lat dziecińczych. On zawsze zostanie czysty i piękny, jak pierwsze kochanie”. Ojczyzna to dom ojca. Na pewno świętemu słowu temu dano rodzaj żeński, by przypominało jednocześnie ojca i matkę, by mówiło nam o domu rodzicielskim i kolebce naszej, o ziemi przodków... Miłość Ojczyzny to powrotna fala miłości ojca, matki, tradycji rodzinnej, obyczaju domowego, to przywiązanie do rodzeństwa, domowników, krewnych, krajobrazu widzianego dziecięcym — wrażliwym okiem i wytłoczonego w duszy młodzieńczej na życie całe... Pojęcie rodziny wiąże człowieka miłością dożgonną z Ojczyzną, a wiąże tak silnie, że przeżywa od tej Ojczyzny wszystkie radości i smutki. — Dumny jej chwałą, zbolęły każdym jej upokorzeniem, gotowy pracą, ofiarnością, radą, krwią — służyć Ojczyźnie — położyć życie w obronie ognisk jej i ołtarzy. *Pro aris et focis*, a jeśli do tego dodamy kolebki, w których szczebioczą usta dziecięce i cmentarze, na których śpią prochy ojców — oto wszystko co wiąże człowieka z Ojczyzną. Usunięcie z Ojczyzny ołtarze, ogniska rodzinne, kolebki i groby — co

w niej dla nas zostanie do kochania i obrony? Nic! przysłucharz Ojczyzny, została goła, zimna abstrakcja, — nie wskrzesi ona ani przywiązania, ani obrońców” (odrodzenie narodu przez wiarę i miłość).

Jak wcielać w życie cnotę miłości ojczyzny?

A. Pierwszym obowiązkiem, który jest punktem wyjścia dla całego szeregu obowiązków, jest dokładne poznanie swojej Ojczyzny — jej ciała — to jest ziemi, bogactw naturalnych, a przede wszystkim jej duszy — to jest ducha dziejów, myśli, uczuć — czyli jej charakteru. Na to też obecnie zwróćmy uwagę.

Jak charakter indywidualny człowieka jest wynikiem czynników wrodzonych i osobistej pracy człowieka w pewnym określonym kierunku — tak również charakter narodu jest rezultatem pracy całych pokoleń, które żyjąc od wieków w pewien im tylko właściwy sposób, wytworzyły w narodzie pewne oryginalne cechy charakteru.

Jak pojedynczy człowiek ma zalety i wady swego charakteru, tak również jest i z charakterem narodu.

Zwróćmy najpierw uwagę na zalety naszego charakteru narodowego. Jakież one są? 1) Żywa wrażliwość duszy na wzniosłość ideałów Prawdy, Dobra i Piękna. Całe wiekowe istnienie nasze, filozofja narodowa, literatura piękna, sztuka — dostarczają na to moc dowodów. „Polakowi — mówi Szczępanowski — pokazać tylko to, co jest wielkie, wspaniałe i szczytne — a on od razu bez argumentacji czuje, że to jest właściwą ojczyzną jego ducha”. Brandes Jerzy prof. literatury w Kopenhadze zwiedzał przed wojną Polskę i w ten sposób charakteryzuje naszego ducha: „To, co jest istotą chrześcijaństwa: prawdziwa ocena czci, sprawiedliwości, oraz rozróżnienia tego, co jest prawdziwie wielkie od tego, co niskie — w Polsce posiada nawet umysł najniższy... Polska jest symbolem wszystkiego, co najszlachetniejsi ludzie umiłowali i za co walczyli... Upadku Polski nie można utożsamiać z upadkiem Asyrii lub Egiptu, gdyż wo-

bec Rosji i Prus Polska oznacza wolność, sprawiedliwość".

2) Kult bohaterów narodowych, którzy są reprezentantami wielkich idei moralnych. „Gdybym w jednym zdaniu miał określić charakter i cywilizacyjne stanowisko narodu, zapytałbym, co uważane bywa w nim za wielkość, co uchodzi za bohaterstwo narodowe, — mówi prof. Koneczny — i stwierdza, że w Polsce, ażeby być wielkim, trzeba mieć przede wszystkim wielki charakter, wielkie serce, wspaniałość duszy. Nam nieznana wielkość zbrodnicza, u nas nie dochodzi się do szczytu historycznego uznania ze splamionem sumieniem". — Takimi byli Chodkiewicz, Czarniecki, Żółkiewski i inni, inni...

3) Rycerskość ducha. Dzieje Polski to historia heroicznych walk i najszlachetniejszych ofiar na świecie. Od początku naszego istnienia byliśmy narodem rycerskim i niema może świętej sprawy na świecie, w której obronie nie przelewaliśmy krwi naszej. Po rycersku Polska walczyła o skarb swój — wolność i żadna krzywda ludzka nie ciąży na naszym sumieniu. Natomiast ileż krwi przelewaliśmy walcząc o wolność innych narodów. — To też upadek polityczny Polski wielu głębokich myślicieli oceniało, jako cios dla postępu Europy. — „Śmierć Polski — mówi Brandes — oznacza w zasadzie upadek wolnościowej kultury w Europie... Przyszłość Polski łączy się nierozdzielnie z postępek cywilizacji, a zupełny jej upadek oznaczałby zwycięstwo nowożytnego militarnego barbarzyństwa w Europie".

4) Duch tolerancji religijnej i narodowościowej. Polska nie zna wojen religijnych. Podczas gdy Europa krwią broczyła w walkach religijnych, w Polsce Stefan Batory oświadcza: „Mniemam, że wiary nie wolno nigdy rozszerzać przesławianiem i krwią, ani sumień ludzkich zniewalać gwałtem". Kanclerz Zamoyski, gorący katolik, oświadcza: „Kiedyby to mogło być, abyście wszyscy byli papieżnikami, dałbym za to połowę zdrowia mojego, żebym drugą połowę żyjąc, cieszył się z tej świętej godności. Ale jeśli kto będzie wam gwałt czynił, dam wszystko swe zdrowie przy

was, abym na tę niewolę nie patrzył". — Ten sam duch w stosunku do potrzeb narodowościowych Żydów, Litwinów i innych.

5) Łatwość w przebaczeniu uraz, brak ducha zemsty, łagodność, ufność, szczerość. Po wiekowej przeszło okrutnej niesprawiedliwości sąsiadów, dokonanej na ciele i duchu naszego narodu — Polak po odzyskaniu praw swoich zapomniał o krzywdach i w duchu miłości chrześcijańskiej wyciągnął dłoń do braterskiej zgody. A ileż to razy miał okazję do wyświadczenia zemsty, a jednak z tego nie korzystał?! Wystarczy uświadomić sobie nasz stosunek do Rosjan, Niemców, Żydów podczas ostatnich zwycięskich walk. W życiu narodowo-politycznym nie posługiwaliśmy się nigdy obłudą, kłamstwem. Machjawelizm nie miał w duszy naszej do zaszczepiania się podatnego gruntu.

To są zalety naszego narodowego charakteru. Lecz, niestety, mieliśmy i mamy wady, które szczególnie teraz po odzyskaniu niepodległości musimy mieć na względzie, by planową z nimi przeprowadzić walkę.

Jakież one są? 1) Wybujały indywidualizm — niekarność i brak szacunku dla władzy swojej. „Liberum veto", jako wyraz nieopanowanego indywidualizmu naszego i ustawiczna dążność do ograniczenia władzy ileż nieszczęść ściągnęły na nasze życie? Duch warcholstwa ileż najpiękniejszych ofiar na marne roztrwonil!

Niestety, i do dziś dnia nie jesteśmy wolni od tej wady.

2) Lekkość — brak rozważań w budowie naszego życia prywatnego, a często i społecznego. „Jakoś tam będzie" stało się u nas przysłowiem, świadczącym, że żyjemy często tylko chwilą — nie obliczamy skutków naszych czynów w związku z bliższą, czy dalszą przyszłością. Stąd w życiu naszym tyle nieprzemyślanych, odruchowych czynów, które nieraz są bardzo dobre, ale że im nie towarzyszy głębsze przemyślenie, obliczenie wysiłków do dalszego, planowego przeprowadzenia — stają się w skutkach swoich bezwartościowe, a często szkodliwe.

(X. Ciemniewski — „Poznanie i kształcenie charakteru” r. 1927.)

Życie nad stan znalazło wyraz w przysłowiu: „Zastaw się — a postaw się”, — które również jest dowodem lekkomyślności, piniactwa i próżności. Ileż majątków zmarnowano, ileż sumień skażono przez to nieliczenie się z faktycznymi warunkami życia! 3) Brak kultu dla pracy na ogół, a w szczególności dla pracy fizycznej. Przeszłość nasza rycerska, względnie łatwe życie materialne wytworzyło lekceważenie codziennego — żmudnego wysiłku i to tak ujemne w skutkach klasyfikowanie pracy samej w sobie na mniej lub bardziej wartościową. Stąd niedocenywanie społecznej wartości pracy zawodowej i odsuwanie jej pracowników na szary koniec życia społecznego. Stąd też z lekceważeniem mówiono o nas, że jesteśmy narodem literatów. To też w odrodzonej Polsce praca — sumiennie wykonana — powinna być ceniona, — a jedynie lenistwo we wszelkich swoich objawach — pogardzone, jako czynnik, deprawujący nasze życie społeczne i prywatne. Lenistwo bowiem pociąga za sobą tak rozwielnioną u nas niepunktualność i niesłowność, jako wyraz osłabionej woli i zaniku energii w narodzie. 4) Wygórowana miłość własna — chorobliwa ambicja, która była jednym z najważniejszych przyczyn niewoli naszej. Lekceważono przez to prawdziwe autorytety, a wysuwano sztuczne — bezwartościowe, — zważano pojęcie Ojczyzny do granic ambicji małej grupy partji, a często jednostek. Niestety i dzisiaj nie jest inaczej. Stąd też bierze początek brak jedności w narodzie — kłótnie. Słusznie powiedziano, że Polak kocha Polskę, ale nienawidzi Polaków. 5) Za małe poczucie godności narodowej. Przesadna ambicja własna jednostek, będąc z natury czynnikiem aspołecznym, przyczyniła się do pomniejszenia poczucia ambicji narodowej. Jakże często kosztem godności narodowej oddajemy przesadny hołd wszelkiemu wielkościom zagranicznemu. U nas niestety, często byle co, lub byle kto — z marką zagraniczną ma za-

pewnione uznanie. To też słuszna jest skarga poety: „Cudze chwalicie, swego nie znacie, sami nie wiecie, co posiadacie”. (W. Pol.) 6) Przesadna uczuciowość. „W charakterze naszym — zaznacza Prus — stanowczo uczucie przeważa nad myślą i wolą. Nadto w dziedzinie myśli — fantazja i skłonność do marzeń górują nad obserwacją i ścisłym rozumowaniem”.

B. Wyteżoną prowadzić pracę nad pogłębieniem — wyrobieniem dobrego charakteru narodowego. Poznanie faktycznego stanu naszej psychiki narodowej powinno obudzić w nas wiarę w możliwość wzbogacenia naszej wartości duchowej. Wartości bowiem mamy olbrzymie — trzeba tylko umieć je rozwinąć, — wykorzystać. Słusznie woła poeta: „Wszystko nam dałeś — co dać mogłeś Panie! Błagamy Ciebie — stwórz w nas serce czyste, Odnów w nas zmysły — z dusz wypłeni kąkole Złud świętokradzkich i daj wiekuiste Śród dóbr Twych dobro — daj nam dobrą wolę.

(Krasiński.)

To też praca nad spotęgowaniem w duszy naszego narodu dobrej woli, czyli dobrego charakteru jest najpierwszym obowiązkiem obywatelskim i dowodem wysokiego pojęcia czynnej miłości względem Ojczyzny.

C. Pracować nad pogłębieniem w duszach współbraci poczucia swoistej, odrębnej, nam tylko właściwej kultury duchowej. Wartością człowieka jest wyraźna, jemu właściwa indywidualność, ukształtowana miarą niezmiennych, odwiecznych prawd moralnych, podanych nam przez Chrystusa. Wyrazem tej indywidualności będzie uświadomienie sobie wielkiego celu życia i dostosowanie środków do niego. I jeśli pojedynczy człowiek zatraci wysoki ideał życia swego, albo nie będzie się starał wcielić go — to wtedy, jako słaba, mało wartościowa jednostka, zostanie pochłonięty przez życie — bez śladu twórczego dorobku duchowego. Tak również się dzieje z narodem. I on, — jak

pojedynczy człowiek, ma swoje posłannictwo. Opatrzność umieszcza go w określonym czasie i miejscu z tem, żeby on w postępie ludzkości wykonał swoje jemu właściwe zadanie. I jak długo naród nie posiada tej świadomości swojego posłannictwa dziejowego — nie można go wtedy nazwać narodem duchowo dojrzałym — jest to, jakgdyby dziecko, które w życiu narodów nie pełni samodzielnego zadania.

Polacy, Bogu dzięki, już od wieków tę dojrzałość duchową posiadają. Mielśmy bowiem poprzez wieki świadomość swojej roli cywilizacyjnej w stosunku do narodów, stojących na niższym szczeblu kultury duchowej. Tę świadomość zaczerpnęliśmy z ducha nauki Chrystusa, który natchnął pojedynczego człowieka i zbiorowość społeczną ideałem apostołstwa na rzecz Królestwa Bożego. A istotę cywilizacji pojęliśmy, jako przekształcenie jednostek i społeczeństwa na miarę ideału Królestwa Bożego. Zrozumieliśmy dobrze, że podstawą kultury człowieka jest kultura ducha, oparta na zasadach chrześcijańskich. I dlatego z treści ducha chrześcijańskiego zaczerpnął Mickiewicz myśl, że „cywilizacja prawdziwie godna człowieka powinna być chrześcijańska” (Księgi pielgrzymstwa). Filozofowie nasi myśl tę pogłębiali, tworząc oryginalny system filozofii narodowej, opartej na idei Królestwa Bożego.

To też obowiązkiem naszym narodowym powinno być uświadomienie sobie tego dziejowego posłannictwa — tem bardziej obecnie po odzyskaniu niepodległości. Ale jak to uczynić? a) Należy drogą poważnej pracy myślowej badać dzieje naszego narodu, jego czyny, myśli, w których się odbija dusza narodowa ze świadomością swojej roli cywilizacyjnej. b) Należy chronić ducha narodowego przed wszelkimi wpływami obcymi naszej kulturze duchowej, bez względu na to, skąd one pochodzą, — czy z Bolszewji, czy z Ameryki, czy skądinąd.

W czasach bowiem obecnych, komu nie jest na rękę nasz byt niepodległy, stara się zapomocą najrozmaitszych środków zabić — czy uspić w nas poczucie naszej odrębności duchowej łącznie ze świadomością naszej roli cywilizacyjnej, czyli dąży do zabicia naszej indywidualności narodowej, by tem łatwiej wciągnąć nas pod obce wpływy — wierząc, że jak tylko utracimy naszą samodzielność duchową — utracimy również i naszą samodzielność polityczną. c) Należy zasilać ducha naszego coraz żywszym kultem tego, co jest wielkie, dobre w tradycji naszej. A więc dbać: 1) o zachowanie pięknych obyczajów narodowych, 2) strojów narodowych, 3) pieśni, muzyki i tańców narodowych.

D) Należy miłować Ojczyznę w duchu miłości chrześcijańskiej, gdyż tylko taka miłość, będąc w istocie prawdziwą miłością, będzie mogła zespolić dobro narodu z dobrem i braterstwem narodów — ludzkości całej. (Patrz wykład XIX: Podstawa chrześcijańskiego altruizmu.) Miłość ojczyzny pogańska — szowinizmem zwana — nam zasadniczo jest obca. Nasza historia, literatura w okresie największych wzlotów duchowych tak ślicznie zespalala miłość do swojej ojczyzny z braterską miłością całej ludzkości. Nas — Bogu dzięki — uczyć idei wszechludzkiego braterstwa nie potrzeba, my ją mamy już od wieków w skarbnicy kultury narodowej. Należy jedynie chronić od naleciałości obcych wpływów, gdzie o tej idei wiedzą coś tylko w teorji — a gdzie ona jest tylko płaszczykiem dla przykrycia ohydy pogańskiego szowinizmu.

E) Należy w życie indywidualne, rodzinne i społeczne wprowadzać Chrystusa — budować całokształt naszego życia na podstawie Jego prawa.

Przy omawianiu podstaw życia indywidualnego mówiliśmy, że jedynie wola Chrystusa jest Drogą, Prawdą i Żywotem. To samo należy ustawicznie mieć na uwadze, gdy się sobie uprzątnia nasze obowiązki względem

Ojczyzny. Musimy wiernie przy Chrystusie stać, pełniąc wolę Bożą.

Pięknie mówi Sobański, że tę wierność w służbie Bożej winniśmy przeszłości, teraźniejszości i przyszłości naszej. — „Winniśmy przeszłości to jest tradycji naszej narodowej, bo jesteśmy z ojczyzny Piastów, Jagiellonów, Batorych, Sobieskich. Spadkobiercami zasług św. Stanisławów, św. Kazimierza, św. Józefa, Andrzeja Boboli, męczenników podlaskich i tylu, tylu cnotliwych przodków, świątobliwych matek. Ten spadek obowiązuje; godnymi stać powinniśmy ich świętej spuścizny, ich sławy, ich zasług.

Winniśmy to teraźniejszości, bo za cud 15 sierpnia 1920, czem odplacić się możemy Wniebowziętej Matce Zbawiciela, jeśli nie wdzięcznością za Jej opiekę, jeśli nie uległością woli Jej Syna, tej woli, która nas wskrzesiła, a wskrzesiwszy, wybawiła po raz drugi od groźniejszego jeszcze wroga. Musimy uczcić ks. Skorupkę i ks. Budkiewicza i wszystkich bohaterów poległych w obronie kraju, aby ich krew przelana nie stała się daremną ofiarą.

Tę wierną służbę Chrystusowi winniśmy przyszłości naszej, bo misją Polski będzie zawsze straż ideału chrześcijańskiego przed wschodem barbarzyństwa, a przecież od czasów Atyli i Dzyngischana nie było groźniejszej epoki dla spokoju, ładu, pracy, dla kultury ludów Zachodu. Nietylko trawa nie wyrasta tam, gdzie dotknęły kopyta dzisiejszych najeźdźców, ale sumienia więdną, dusze są zatrute, serca znieprawione. Piekło bolszewizmu zgniłym oddechem szerzy miazmaty rozkładu społecznego i zdżyczenia obyczajów, kusząc kłamliwymi obietnicami i zrabowaniem złotem" („Odrodzenie narodu przez wiedzę i miłość").

W naszych czasach, kiedy wszystkie niemal pojęcia dobra i zła zostały zachwiane, idea ojczyzny została również wstrząśniona. Tak zwany kosmopolityzm

chciałby osłabić w duszach tę sprężynę, która je czyni zdolne do wielkich rzeczy. Według niego, miłość ojczyzny miałaby być ciasnym uczuciem, które zgaśnie, by zrobić miejsce wyłącznej, szerokiej miłości ludzkości.

Co o tem sądzić?

1) Przedewszystkiem jest rzeczą pewną, że idea Ojczyzny oparta jest na prawie natury — i będzie tak trwała, jak długo będzie istniał człowiek na ziemi. I tylko zaczące doktrynerstwo może inaczej na to się zapatrywać.

2) Miłość ojczyzny po chrześcijańsku pojęta, nietylko że nie jest wrogą idei powszechnego braterstwa — humanitaryzmu, ale przeciwnie jest szkołą, w której ta idea pogłębia się, 3) a co najważniejsze, że kosmopolityzm nowoczesny jest wyrazem faryzejskiej obłudy, kłamstwa i wyrafinowanego egoizmu, który, nie mogąc się zdobyć na spełnienie ofiarnego obowiązku wobec braci najbliższych, spokrewnionych wspólnym duchem, — swój cynizm zasłania płaszczem frazesu. „Kosmopolityzm — słusznie mówi prof. Śnitko — nie jest podniesieniem umysłu, ani rozszerzeniem serca, ani najwyższą afirmacją altruizmu, tylko kryjówką samolubstwa".

Wkońcu pamiętajmy, że ludzkość cywilizowana uznawała zawsze patriotyzm za pierwszą cnotę obywatelską. — Chrześcijaństwo, oczyszczając to uczucie od naleciałości pogaństwa — stawia je w szeregu obowiązków sumienia.

A przepiękny przykład proroka Jeremiasza, który w jednym krzyku miłości całą energją swej duszy zbolałej zwraca się do ojczyzny swojej — niech nam przyświeca: „Jeśli cię zapomnę, Jeruzalem, niech zapomniana będzie prawica moja. Niechaj przyschnie język mój do podniebienia mego, jeśli bym na cię nie wspomniał, jeśli bym nie pokładał Jeruzalem na początku wesela mego" — (nie przenosił Jeruzalem nad najwyższą radość).

Pytania. Znaczenie uczucia miłości ojczyzny. Stosunek Chrystusa do tego uczucia. Pojęcie ojczyzny. Skąd ona czerpie swój urok. Jak wcielić w życie cnotę miłości ojczyzny. Zalety i wady na-

sze go charakteru narodowego. Jaką powinna być miłość ojczyzny, by była chrześcijańska. Ocena kosmopolityzmu?

Komentarz Mt. VII, 1—6. W jakich warunkach zabrania Chrystus sądu o ludziach. Czy jest rzeczą możliwą wogóle niewydawania sądu o ludziach. Dlaczego prawdziwe poznanie siebie jest podstawą do oceny innych ludzi. Dokładna analiza wiersza 6?

Lektura. „Duch dziejów Polski” — Ant. Chołoniewski. „Myśli o odrodzeniu narodowym” — Szczepanowski. „Nacjonalizm a katolicyzm” — Poznań 1927. Kazanie o miłości Ojczyzny — X. Skargi. „Polskie Logos a ethos” — Feliks Koneczny.

LEKCJA XXXI.

Wzajemny stosunek Kościoła i państwa.

Chrystus przeznaczył, jak wiemy, człowiekowi cel życia nadprzyrodzony, dla którego osiągnięcia dokonał dzieła Odkupienia, ustanawiając sakramenty — jako środki do udzielania i podtrzymywania w duszy tego życia nadprzyrodzonego, czyli życia łaski. Szafarzem zaś tych łask ustanowił społeczność, zwaną Kościołem.

W Kościele tym ustanowił Chrystus nieomylny urząd nauczający, złożony z apostołów i prawowitych ich następców, ze Stolicą Piotrową złączonych biskupów, którym polecił głosić ludzkości Jego Boską naukę, przyobiecując im Swą pomoc, oraz zesłanie Ducha Św. Tymże apostołom i ich następcom nadał władzę odpuszczania grzechów, odprawianie Chrystusowej ofiary, zasilanie dusz wiernych Ciałem i Krwią Jego. Jako Głowę i najwyższego pasterza całego Kościoła ustanowił Piotra św. i jego prawowitych następców papieży, którym klucze królestwa niebieskiego porучzył, wraz z najwyższą władzą wiązania i rozwiązywania. I na tej władzy jako na skale niewzruszonej Kościół swój zbudował, aby wrota zła przemóc go nie mogły (Mt. XVI, 13—19).

W ten sposób Chrystus jest założycielem prawdziwego i doskonałego społeczeństwa-Kościoła, który łączy wszystkich wiernych pod wspólną władzą nauczycielską i pasterską dla uświęcenia ich dusz i osiągnięcia przez nich

Królestwa Bożego. Oprócz Kościoła — prawdziwego, doskonałego społeczeństwa — istnieją państwa również jako zupełne, doskonałe społeczeństwa. Powstaje więc bardzo aktualne zagadnienie: — jaki powinien zachodzić stosunek między temi dwoma społecznościami?

W dziejach historii niejednokrotnie układał się ten stosunek. Były okresy współdziałania — zaufania wzajemnego tych społeczności do siebie, ale i okresy walki zwanej cesaropapizmem, kiedy to władza państwowa dążyła do podporządkowania sobie Kościoła, uczynienia z życia religijnego jednej z funkcji państwowych.

Cesaropapizm we wszystkich jego formach jest wyraźnie niezgodny z wolą Chrystusa, który ustanowił Kościół, jako samodzielną, powszechną społeczność, mającą odmienne i szersze cele niż państwo. Wszędzie, gdzie tylko panował, obniżał życie religijne w społeczeństwie, a z niem i moralność, a to przez to że, paraliżując wolność Kościoła, pomniejszał moralny jego wpływ na członków społeczeństwa, czyniąc z Kościoła wykonawcę woli niezawsze zgodnej z nauką Chrystusa.

To też cesaropapizm w skutkach swoich był zawsze ujemny tak dla Kościoła, jak i dla państwa.

W nowszych czasach przyszła koncepcja zupełnego rozdziału tych społeczności. Wychodziła ona z tego założenia, że Kościół i państwo mają odrębne cele; pierwszy — duchowy, wieczysty, drugi — materialny, ziemski. Ale doświadczenie wykazało, że w praktyce zupełny rozdział tych społeczności jest niemożliwy, gdyż jedno i drugie społeczeństwo, żyjąc pełnią swego życia, w wielu sprawach muszą się spotkać i jeśli brakować im będzie wzajemnego porozumienia, wówczas ucierpią na tem obywatele, a przez nich ucierpi cała społeczność życia państwowego i kościelnego.

I dlatego coraz bardziej obecnie pogłębia się koncepcja umowy wzajemnej, czyli konkordatu.

Przez *konkordat* rozumiemy układ, umowę dwustronną, przez którą papież jako zwierzchnik Kościoła katolickiego i właściwa władza świecka, jako władza zwierzchnia danego państwa, określają i regulują stosunek wzajemny tego państwa i Kościoła. Taka zobopólna ugoda, przez obie strony dobrowolnie ułożona i przyjęta, tworzy zobopólne zobowiązania i zobopólne prawa.

Ta ostatnia koncepcja jest zgodna z nauką Chrystusa. A) Wyklucza ona bowiem całkowite podporządkowanie jednej społeczności drugiej, a przeciwstawia jasne rozgraniczenie dwóch czynników: duchowego i świeckiego, — czyli Kościoła i państwa, które mają odrębne (nie zwalczające się) cele, mają również swoje odrębne pola działania. Chrystus najwyraźniej rozgraniczył te dwa czynniki: duchowy i świecki, gdy mówił: „*Oddajcie co jest cesarskiego — cesarzowi, a co jest Boskiego — Bogu*”.

Papież Leon XIII w encyklice „*Immortale Dei*” powyższą myśl jasno sprecyzował: — „Bóg rozdzielił rządy nad rodem ludzkim pomiędzy dwie władze — duchowną i świecką, — każda z nich jest w swoim zakresie najwyższą, każda ma pewne swoje granice... Cokolwiek w rzeczach ludzkich jest z jakiegobądź względu świętem, cokolwiek tyczy się zbawienia dusz, albo służby Bożej, to wszystko podpada władzy i sądowi Kościoła, a wszystko inne, co zawarte w obrębie spraw świeckich i politycznych, słusznie zależy od świeckiej zwierzchności”.

Koncepcja konkordatu wyklucza również wzajemne lekceważenie siebie t. j. Kościoła i państwa, a tem bardziej walkę. Wychodzi ona bowiem z tego założenia, opartego na woli Chrystusa i doświadczeniu wieków, że te dwa czynniki, duchowy i świecki muszą żyć i działać równolegle, że żaden z nich nie może objąć całego życia człowieka, a wobec tego — obok rozgraniczenia dla nich im właściwego wpływu — musi dojść do ułożenia wzajemnych stosunków w atmosferze wzajemnej dobrej woli i obustronnego zaufania.

Polska wierna swojej tradycji wiekowej, jak również wiedzona poczuciem praktyczności, po odzyskaniu bytu niepodległego wstąpiła w stosunku do Kościoła na drogę konkordatu. Już par. 114 Konstytucji Marcowej mówi, że „Kościół Rzymsko-Katolicki rządzić się będzie własnymi prawami, a dalej, że stosunek Państwa do Kościoła będzie określony na podstawie układu ze Stolicą Apostolską”.

To też dnia 10 lutego 1925 r. w myśl Konstytucji został podpisany konkordat ze Stolicą Apostolską, wkrótce potem ratyfikowany przez izby prawodawcze. Główne artykuły tego konkordatu są następujące:

Artykuł I: „Kościół Katolicki bez różnicy obrządków korzystać będzie w Rzeczypospolitej Polskiej z pełnej wolności. Państwo zapewnia Kościołowi swobodę wykonywania Jego władzy duchowej i Jego jurysdykcji... zgodnie z prawami Bożymi i prawem kanonicznym”.

Artykuł II: „Biskupi, duchowieństwo i wierni będą swobodnie i bezpośrednio znosić się ze Stolicą świętą. W wykonywaniu swych funkcji biskupi swobodnie i bezpośrednio znosić się będą ze swym duchowieństwem i swoimi wiernymi, oraz ogłaszać swe zlecenia, nakazy i listy pasterskie”.

Artykuł III: „Dla utrzymania przyjaznych stosunków pomiędzy Stolicą Świętą a Rzeczypospolitą Polską, w Polsce rezydować będzie Nuncjusz Apostolski, — zaś przy Stolicy świętej — Ambasador Rzeczypospolitej”.

Artykuł VII: „Wojska Rzeczypospolitej korzystać będą z wszelkich wyróżnień, jakich Stolica święta udziela wojskom, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego. W szczególności kapelani posiadać będą prawa proboszczowskie w stosunku do wojskowych i do rodzin i wykonywać będą czynności swego urzędu kościelnego pod jurysdykcją biskupa polowego”...

Artykuł VIII: „W niedzielę i w dzień święta Trzeciego Maja księża, odprawiający nabożeństwa, odmawiać będą modlitwę liturgiczną za pomyślność Rzeczypospolitej Polskiej i jej Prezydenta”.

Artykuł XI: „Wybór arcybiskupów i biskupów należy do Stolicy św. Jego Świątobliwość zgadza się zwracać się do Prezydenta Rzeczypospolitej przed mianowaniem, aby upewnić się, że Prezydent nie ma do podniesienia przeciw tym wyborom względów natury politycznej”.

Artykuł XII: „Ordynariusze powyżsi przed objęciem swych czynności złożą na ręce Prezydenta Rzeczypospolitej przysięgę wierności według formuły następującej: „Przed Bogiem i na Świętą Ewangelię przysięgam i obiecuję, jak przystoi biskupowi wierność Rzeczypospolitej. Przysięgam i obiecuję, iż z zupełną lojalnością szanować będę rząd, ustanowiony Konstytucją i że sprawię, by go szanowało moje duchowieństwo. Dbali o dobro i interes Państwa, będę się starał o uchylenie od niego wszelkich niebezpieczeństw, o których wiedziałbym, że mu grożą”.

Artykuł XIII: „We wszystkich szkołach powszechnych, z wyjątkiem szkół wyższych, nauka religii jest obowiązkowa. Nauka ta będzie dawana młodzieży katolickiej przez nauczycieli mianowanych przez władze szkolne, które wybierać ich będą wyłącznie z pośród osób, upoważnionych przez ordynariuszów do nauczania religii. Kompetentne władze kościelne nadzorować będą nauczanie religii pod względem jego treści i moralności nauczycieli.

W razie gdyby ordynariusz odebrał nauczycielowi dane mu upoważnienie, ten ostatni będzie przez to samo pozbawiony prawa nauczania religii”...

To są główne zasady konkordatu.

Polska — w myśl tradycji wiekowej — nawiązała z Kościołem nic żywej łączności, pomna, że temuż Kościołowi zawdzięcza w przeszłości swojej bardzo dużo, a mianowicie: 1) przez przyjęcie chrześcijaństwa z ręki Kościoła Rzymskiego wstąpiła do szeregu wielkiej rodziny narodów zachodnich, uzyskała przez to i pielęgnowała kulturę zachodnio-europejską, 2) w czasach podziałów terytorjalnych pomiędzy poszczególnych książąt jedność organizacji

Kościół uratował ideę jedności narodowej. 3) Żywe zespolenie z chrześcijaństwem Zachodu dało Polsce przecudną, chlubną kartę odsieczy wiedeńskiej i tytuł „przedmurza chrześcijaństwa” przed barbarzyństwem Wschodu. 4) W okresie ciężkiej walki o zachowanie ducha narodowego w walce z caratem i Prusami — Polska w Kościele znajdowała najwierniejszego sojusznika i potężny zasób sił duchowych do odparcia ofensywy nieprzyjacielskiej. Rządy zaborcze rozumiały, że Kościół, zespolony z narodem, jest twierdzą jego siły duchowej, i dlatego obok prześladowania wszelkich objawów świadomości narodowej, prześladowały niemniej barbarzyńsko ducha katolickiego. Wystarczy nadmienić, że w samym zaborze rosyjskim 26 biskupów było na wygnaniu; po powstaniu 1863 r. 600 księży zostało wysłanych na Wschód i Sybir, 900 kościołów skonfiskowano.

Sienkiewicz, który był największym przywódcą życia duchowego narodu, na przełomie pomiędzy ostatnimi latami niewoli a w przejściu ku niepodległości, kiedy szukał w skarbcu duchowym Polski tych sił, któreby naród, będący w niewoli, mogły pokrzepić i natchnąć go wiarą w zwycięstwo, wtedy prowadził dusze Polskie przez Quo Vadis do pierwszych lat chrześcijaństwa i znalazł „oddzwięk w duszach polskich, że tu wiara w sposób niezniszczalny łączy nas z niezniszczalnym Kościołem. „Minął Neron, jak mija wichry, — burza, pożar, wojna lub mór, a bazylika Piotra panuje dotąd z wyżyn watykańskich miastu i światu” — tak zakończył Sienkiewicz Quo Vadis, zasilając dusze nasze wiarą w zwycięstwo!

Polska zawarła konkordat z Kościołem nie tylko przez sentyment ze względu na przeszłość naszą, ale również kierując się troską o zdrowie duchowe narodu, który w olbrzymiej większości swojej czerpie siły moralne z duchowej skarbnicy Kościoła.

Wzgląd na moralne zdrowie narodu jest obecnie sprawą jeszcze bardziej aktualną, niż zwykle, ze względu na barbarzyńską ofensywę bolszewizmu, — który w całym

swoim ruchu duchowym, w całym swoim pojęciu życia obyczajowego jest niszczeniem wszystkich podstaw, na jakich się opiera kultura Europy Zachodniej, a więc i nasza. To też Polska wyraźnie zdała sobie sprawę, że bez pomocy moralnego wpływu Kościoła, bez żywego z nim współdziałania nie potrafi: a) wydobyć z dusz swoich obywateli maximum sił moralnych, potrzebnych do rozkwitu Rzeczypospolitej, b) oprzeć się niszczycielskiej sile barbarzyństwa wschodniego, c) spełnić ponownie roli „przedmurza chrześcijaństwa” wobec Europy i bojowniczką o podstawy kultury zachodniej. A więc Polska po odzyskaniu niepodległości swojej, jako państwo katolickie, ustosunkowała się do Kościoła na podstawach konkordatu w myśl zasady: „W wolnym państwie — wolny Kościół”.

Pytania. Pojęcie i cel Kościoła. Jak się układał stosunek między Kościołem a państwem. Dlaczego cesaropapizm niezgodny jest z nauką Chrystusa; dlaczego dla życia państwowego jest szkodliwy. Dlaczego zupełny rozdział Kościoła od państwa jest niemożliwy. Pojęcie konkordatu. Dlaczego jest on zgodny z nauką Kościoła. Komentowanie myśli papieża Leona XIII encykliki „Immortale Dei”. Motywy dla których Polska zawarła konkordat — szczegółowo omówić. Wyjaśnienie podstaw naszego konkordatu. Praktyczne znaczenie konkordatu dla państwa i Kościoła?

Komentarz Mt. VII, 13 — 14. Dlaczego Chrystus przestrzega wiernych przed tak zwaną szeroką drogą życia; czym jest ona w skutkach swoich. Dlaczego zaleca wąską drogę; czym jest ona w skutkach. Pojęcie i znaczenie ascezy w życiu moralnym; czy słuszne jest twierdzenie, że asceza zalecana przez Chrystusa, jest ucieczką od życia, — że jest wrogą radości życia?

LEKCJA XXXII.

Podstawy demokracji, jako formy ustroju państwowego.

Pojęcie demokracji.

Wyraz „demokracja” pochodzi od greckich wyrazów „demos” — lud, i „krates” — panować, rządzić, oznacza dosłownie ludowładztwo, czyli rządy ludu. Przez demokrację należy więc rozumieć taki ustrój społeczno-poli-

tyczny, w którym obywatele państwa pośrednio, lub bezpośrednio współdziałają w rządach i stanowieniu praw. Dwie zasady stanowią istotę ustroju demokratycznego:

1) Równouprawnienie wszystkich obywateli przed prawem. 2) Współdziałanie wszystkich obywateli w rządzie przez powszechne prawo głosowania.

Ocena ustroju demokratycznego.

Ustrój demokratyczny taki, jaki powinien być w swojej istocie, jest najlepszą formą ustroju państwowego ze względów następujących: 1) Opierając się na zasadzie równości obywateli wobec prawa, wprowadza w życie cnotę sprawiedliwości społecznej. 2) Wcielając cnotę sprawiedliwości — pogłębia w obywatelach poczucie godności człowieka. Wyrazem tego jest wolność obywatelska i pogłębianie w sumieniach odpowiedzialności za losy państwa. W ustroju demokratycznym traktuje się człowieka nie jak dziecko, które powinno być wciąż przez kogoś prowadzone, kierowane, ale jak istotę duchowo rozwiniętą, świadomą swoich praw i obowiązków. 3) Przez współdziałanie pośredni, lub bezpośredni wszystkich obywateli w rządzie — demokracja staje się najlepszą szkołą życia, szkołą cnót społecznych i opanowania egoizmu. Oceniając wartość człowieka jedynie miarą wartości osobistej i dając możność dostępu wszystkim do urzędów publicznych, demokracja wydobywa z człowieka maximum jego sił duchowych. 4) Opierając ustrój państwowy na równości, sprawiedliwości, odpowiedzialności, poczuciu godności, demokracja powinna być gwarancją pokoju społecznego.

Z tych oto względów ustrój demokratyczny w swojej istocie będzie zawsze szczytem rozwoju życia społeczno-państwowego i będzie wyrazem duchowej dojrzałości narodu.

Jaki jest stosunek etyki chrześcijańskiej do ustroju demokratycznego?

Odpowiedź jasna. Demokracja w swojej istocie sprowadza się do etycznego zagadnienia równości i spra-

wiedliwości. A przecież równość i sprawiedliwość to dwie cnoty społeczne — dopiero na gruncie nauki Chrystusa znalazły swoje oparcie i zostały zasilone tchnieniem Boskiej prawdy. „*Wszyscy jesteście bracia*” (Mt. XXIII, 8). „*Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni*” (Mt. V, 6). Dopiero Chrystus swoją przecudną nauką o wartości, wielkiej godności człowieka obalił niewolę despotyzmu państwowego i niesprawiedliwość sztucznej klasowości. To też demokracja jest wspaniałym owocem Ewangelji, którego używanie winno być zaszczytem i przywilejem odrodzonej ludzkości.

Św. Tomasz, ten wielki umysł i wielki Święty epoki średniowiecza w rozmyślaniach w ciszy klasztornej szukając politycznego ideału społeczeństwa, — oto na czym go opierał: „Dobra organizacja polityczna wymaga jednej rzeczy, oto — iżby wszyscy mieli jakiś udział w rządzie. Jest to prawdziwy sposób, żeby zachować spokój w narodzie i żeby cały naród kochał swoją konstytucję i bronił takiej” (Summa).

Widzimy więc, że już w średniowieczu społeczna nauka Chrystusa wzbogacała myśl ludzką w kreśleniu ideału ustroju państwowego, który w naszych czasach zaczął przybierać kształty rzeczywistości.

W jakich warunkach demokracja może się stać najlepszą formą ustroju państwowego?

Oto, 1) jeśli czysta idea demokratyczna przeniknie do głębi duszy sumienia poszczególnych obywateli, 2) jeśli ona opanuje egoizm w człowieku, 3) jeśli przepiękna idea równości oparta będzie na głębokim poczuciu prawdziwego braterstwa między ludźmi i jeśli ta idea u źródła swego będzie miała kult dla godności człowieka, 4) jeśli idea wolności obywatelskiej będzie oparta na wysokiej kulturze duchowej obywateli i wreszcie, 5) jeśli idea demokracji oparta będzie u wszystkich na poczuciu odpowiedzialności za pomyślność ogółu obywateli.

To też ze znajomością natury człowieka Montesquieu (1689—1755) w dziele „*O duchu praw*” omawia podstawy zdrowej demokracji i stwierdza, że jest nią cnota, która opanowywa egoizm w człowieku wraz z jego objawami pychy, niekarność, zbytku, samowoli i t. d. — „W rządzie ludowym sprężyną jest cnota... Grecy mężowie stanu, żyjący pod rządem ludowym, nie uznawali innej siły, — zdolnej go podtrzymać, prócz cnoty. Dzisiejsi mężowie mówią nam tylko o fabrykach, handlu, bogactwach, nawet zbytku.

„Kiedy ta cnota zanika, ambicja wciska się do serc zdolnych ją odczuć, a chciwość — do wszystkich. Pragnienia zmieniają przedmiot; nie kocha się już tego, co się kochało. Ludzie byli wolni z prawami, chcą być wolni przeciw prawom. Każdy obywatel jest jak niewolnik zbiegły z domu pana. To co było zasadą, zowie się surowością; co było prawidłem, zowie się spętaniem; — co było szcunkiem zowie się lękiem. Oszczędność zwie się tam chciwością... Niegdyś mienie prywatnych ludzi stanowiło skarb publiczny; obecnie skarb publiczny staje się dziedzictwem prywatnych. Rzeczpospolita staje się łupem...

„Zasada demokracji psuje się nie tylko wówczas, kiedy zanika duch równości, — ale i wówczas, kiedy się rozpleci duch nadmiernej równości i kiedy każdy chce być równy tym, których wybrał sobie, by mu rozkazywali. Wówczas lud, nie mogąc ścierpieć nawet tej władzy, której sam zawierzył, chce wszystko pełnić osobiście, radzić za senat, działać za urzędników. Wówczas nie może być już cnoty w Rzeczypospolitej...

„O tyle o ile niebo oddalone jest od ziemi, o tyle prawdziwy duch równości oddalony jest od ducha nadmiernej równości. Pierwszy nie polega na tem, aby wszyscy rozkazywali, lub aby nikt nie słuchał rozkazów, ale na tem, aby słuchać i rozkazywać swoim równym.

„Różnica między demokracją dobrze a źle urządzoną polega na tem, iż w pierwszej jest się równym każdemu jedynie jako obywatel, w drugiej zaś jest się równym jako

urzędnik, jako senator, jako sędzia, jako ojciec, jako mąż. Naturalnie, miejsce cnoty jest obok wolności, ale tak samo nie istnieje ona przy nadmiernej wolności, co przy niewoli...

„Prawda, iż w demokracji lud robi jakoby to, co chce; ale wolność polityczna nie polega na tem, aby robić to, co się chce. W państwie, to znaczy w społeczności, w której są prawa, wolność może polegać jedynie na tem, aby móc czynić to, czego się powinno chcieć, a nie być zmuszonym czynić tego, czego się nie powinno chcieć.

„Trzeba sobie wrazić w umysł, co to jest niepodległość i co to jest wolność. Wolność jest to prawo czynienia wszystkiego tego, na co ustawy pozwalają; gdyby zaś jeden obywatel mógł czynić to, czego one zabraniają, nie byłby już wolny, ponieważ inni posiadaliby z natury rzeczy tę samą wolność... Im więcej lud będzie ciągnął korzyści ze swej swobody, tem bardziej będzie się zbliżał do chwili, w której ma ją stracić. Powstają mali tyrani, którzy mają wszystkie przywary jednego. Niebawem ta reszta swobody staje się nie do zniesienia, wyrasta jeden jedyny tyran i lud traci wszystko, nawet korzyści swego zepsucia”.

Montesquieu, stwierdzając, że cnota jest podstawą demokracji, zwraca wielką uwagę na staranne wychowanie młodego pokolenia w duchu karności, poszanowania tradycji i t. d. — „Pod rządem republikańskim zwłaszcza potrzebna jest cała siła wychowania... Cnota obywatelska jest wyrzeczeniem się samego siebie, które jest zawsze rzeczą trudną.

„Można określić tę cnotę jako miłość praw i ojczyzny. Miłość ta, wymagająca nieustannego przełożenia dobra publicznego na własne, wydaje wszystkie cnoty poszczególne; są one nie czem innem, jak właśnie tem pierwszeństwem...

„Nic tak skutecznie nie strzeże obyczajów, jak nadzwyczajna uległość młodzieży względem starców... Władza ojcowska jest również bardzo użyteczna dla obyczajów...

„Wielce użyteczne dla obyczajów jest, aby się trzymać dawnych tradycji. Widzimy, że ludy rozwiązały nie zakładały miast, nie stanowiły praw; przeciwnie, te, które się rządziły prostym i surowym obyczajem, rozszerzały się i umacniały; przywoływać tedy lud do dawnych zasad, znaczy zwykle sprowadzić go do cnoty”.

Dalej przestrzega Montesquieu przed demagogią, czyli schlebieniem ludowi i przed gorszeniem go złym przykładem. — „Lud popada w nieszczęście, skoro ci, którym się zawierzył, chcąc ukryć własne zepsucie, starają się go zepsuć. Iżby nie dojrzał ich ambicji, mówią mu jeno o jego wielkości; iżby nie dostrzegł ich chciwości, głaszczą wciąż jego własną... Nie powinniśmy się dziwić, skoro ujrzemy, iż lud sprzedaje głosy za pieniądze”.

Religia — konieczny warunek prawdziwej, zdrowej demokracji.

Dotychczas omawiane warunki zdrowej demokracji dązą się sprowadzić do jednego — do moralności. Bez niej demokracja nie do pomyślenia. Ale na tem poprzestać nie można. Socjolog, polityk, który głębiej, ze znajomością natury człowieka, musi się zapatrywać na zagadnienie demokracji, nie może nie wiedzieć, że moralności nie zaszczepi się w duszach obywateli, jeśli one nie będą zasilone żywym duchem religji. Bez religji bowiem niema moralności — a bez moralności niema demokracji.

Słusznie francuski socjolog Tocqueville w pracy „De la démocratie” zaznacza, że raczej „despotyzm może się obejść bez wiary, ale nigdy wolność. Religja jest bez porównania potrzebniejsza w ustrojach demokratycznych, niż w monarchicznych. Jakże społeczeństwo mogłoby uniknąć zagłady, jeśliby węzeł moralny nie zacieśniał się, w miarę jak się rozluźnia węzeł polityczny? Cóż można uczynić z ludem, jeśli nie uznaje nad sobą autorytetu Boga”.

Żyjemy w okresie wielkiego eksperymentu wcielania bezbożnej demokracji w Rosji i widzimy, że jest najwy-

rażniejszym zaprzeczeniem prawdziwej idei demokratycznej. Nie ma ona bowiem w sobie ani równości, ani wolności, ani poczucia godności człowieka. Słowem nie ma moralności. Jest natomiast rozpętaniem najdzikszych instynktów egoistycznych, jest zabiciem człowieka, a wskrzeszeniem zwierzęcia, — jest cofaniem się człowieka do epoki barbarzyństwa.

Jedynie religja podana nam przez Chrystusa, jeśli przeniknie do głębi dusz obywateli, wtedy uszlachetni ich sumienia, wzbogaci wolę zapalem do ofiarnych czynów na rzecz dobra powszechnego, — a dopiero wówczas będziemy mogli powiedzieć, że „vox populi — vox Dei”.

Pytania. Pojęcie demokracji. Jakie zasady stanowią istotę demokracji. Ocena ustroju demokratycznego w jego istocie. Stosunek etyki chrześcijańskiej do demokracji. Jakie są konieczne warunki, by idea demokratyczna nie zatraciła swojej wartości. Szczegółowe komentowanie myśli Montesquieu o podstawie demokracji. Dlaczego religja jest koniecznym warunkiem prawdziwej demokracji?

Komentarz Mt. VII, 15 — 29. Dlaczego Chrystus przestrzega wiernych przed fałszywymi prorokami. Jaką podkreśla w nich metodę postępowania. Jakie podaje kryterjum do ich oceny. Czego uczy Chrystus w wierszu 21. Dlaczego Chrystus (w wierszu 22) nawet tych odrzuci, którzy będą powoływali się na czyny w imię Jego. Znaczenie intencji w etyce Chrystusa. Komentowanie przypowieści umieszczonej na zakończenie kazania na górze. Jakie wrażenie na słuchaczy wywarło kazanie Chrystusa?

LEKCJA XXXIII i XXXIV.

Zagadnienie prywatnej własności.

Zagadnienie prywatnej własności jest jednym z najważniejszych etycznych zagadnień. Sprowadza się ono do tych pytań, czy człowiek ma prawo do posiadania prywatnej własności — a jeśli ma, to w jakich granicach.

Pojęcie własności.

Przez własność należy rozumieć prawo osoby lub osób do posiadania i użytkowania pewnej rzeczy oraz rozporządzania nią z wyłączeniem wszelkich innych osób. Ze

względem na charakter rzeczy, które mogą być przedmiotem własności, rozróżniamy: a) własność użytkową, albo dobra bezpośredniego użytku np. odzież, pożywienie i t. d. b) własność wytwórczą, albo dobra pośredniego użytku, czyli przedmioty, które służą do wytwarzania nowych dóbr — np. ziemia, warsztaty, surowce.

Główne teorie ekonomiczne.

Na tle pojęć o własności powstały różne teorie ekonomiczne, dzielące się na trzy główne grupy:

1) teoria ekonomiczna, zwana liberalizmem, uznająca nieograniczone prawo do prywatnej własności, t. zn. że nie uznaje żadnego prawa, tak ze strony religji jako i ze strony państwa do regulowania życia ekonomicznego i ograniczenia prywatnej własności, — czyli buduje swoją teorię na nieograniczonej wolności;

2) teoria ekonomiczna chrześcijańska, uznająca ograniczone prawo do prywatnej własności. To znaczy, że podporządkowuje prawo własności prawom moralnym i dobru ogólnemu. I dlatego przyznaje prawo tak religji, jak państwu do regulowania, a więc i ograniczania prywatnej własności. Uznaje również obok własności prywatnej inne formy posiadania;

3) teorie ekonomiczne, odrzucające prawo własności prywatnej i upatrujące w niej przyczynę wszelkiego zła w dzisiejszym ustroju ekonomicznym. Żądają one, by dobra materialne były oddane w posiadanie i władanie jedynie społeczności publicznej — przede wszystkim państwu.

Te teorie mają kilka odcieni: a) Komunizm żąda wspólności wszystkich dóbr. b) Socjalizm umiarkowany, czyli kolektywizm żąda wspólności, czy upaństwowienia tylko własności wytwórczej większej. Uznaje natomiast własność użytkową i własność wytwórczą mniejszą. c) Socjalizm krańcowy uznaje tylko własność użytkową.

Uzasadnienie chrześcijańskiej teorii własności.

A) Stosunek Chrystusa do własności.

Chrystus w nauce Swojej specjalnie nie rozwijał systemu ekonomicznego, pozostawiał to rozumowi ludzkiemu — wskazał jedynie tylko zasady, na których człowiek ma całkowite swoje życie zbudować — a więc i ekonomiczne, żeby ono nietylko, że nie przeszkadzało człowiekowi w osiągnięciu ostatecznego celu, ale mu w tem dopomagało.

Jakież to są zasady?

1) Całokształt życia ekonomicznego, czyli tego, które dąży do zaspokojenia materialnych potrzeb człowieka, powinien być podporządkowany prawom moralnym podanym przez Chrystusa. Należy więc tylko w taki sposób zaspokajać materialne potrzeby człowieka, żeby one nie pomniejszały moralnej — duchowej jego wartości, a przez to nie oddalały go od ideału — Królestwa Bożego. Chrystus w nauce Swojej przestrzega człowieka (w jego trosce o byt materialny) przed niebezpieczeństwem zatracenia z przed oczu duchowej jego strony. Tę właśnie myśl zawierają głębokie, oparte na znajomości natury ludzkiej, słowa: — „*Nie samym chlebem żyje człowiek, ale wszelkiem słowem, które pochodzi z ust Bożych*” (Mat. IV, 4).

I dlatego Chrystus potępia wszelkie nieumiarkowanie w zdobywaniu i użytkowaniu dóbr materialnych, wszelkie podporządkowanie ducha wymogom zmysłowej natury człowieka, wszelkie pogrążenie duszy w dobrach znikomych — materialnych. Słowem broni wielkości, wolności, prawdziwego szczęścia człowieka, a z tem i podstaw kultury. Ta troska o wolność duszy przebiega w całym szeregu przypowieści: „*Przypowieść o niemądrym bogaczu*” (Łk. XII, 16—21), „*O synu marnotrawnym*” (Łuk. XV, 11—32), „*O bogaczu i Łazarzu*” (Łk. XVI, 19—31). — Bóg, Królestwo Jego jest najwyższym dobrem i celem człowieka. I dlatego wszystko inne, a więc i dobra materialne muszą być traktowane przez

człowieka, jako dobra natury niższej, które nigdy nie mogą stać się ostatecznym celem jego dążeń i powinny być ujmowane wyłącznie w charakterze środka, służącego duchowemu przeznaczeniu człowieka.

2) W granicach wskazanych przez Chrystusa człowiekowi wolno i należy starać się o dobra materialne. To też Chrystus w szeregu przypowieści jak np. o „talentach”, o „pracownikach w winnicy” podkreśla moralną wartość pracy nad zdobywaniem dóbr materialnych. W modlitwie codziennej polecił się modlić o chleb powszedni.

3) W trosce o dobra materialne nie powinien człowiek liczyć wyłącznie na siły własne. Mogą one go zawieść. Ale powinien również liczyć na pomoc Opatrzności Bożej, która w okresach powodzeń będzie chronić duszę człowieka od pogrążenia się w materji, a w chwilach niepowodzeń będzie dodawać sił do wytężonej pracy, której towarzyszyć będzie cnota chrześcijańskiej nadziei.

Chrystus widział, jak pogańska filozofja, nie oparta na żywej wierze w rządy Opatrzności Bożej, osłabiła siły duchowe człowieka — i dlatego mówi: „*A zaś dusza nie jest ważniejsza niż pokarm? i ciało niżli odzienie? Wejrzyjcie na ptaki niebieskie... Ojciec wasz niebieski żywi je. A zaś wyście nie daleko ważniejsi, niż oni?... Przypatrzcie się liljom polnym, jako rosną... A jeśli trawę polną, która dziś jest a jutro będzie w piec wrzucona, Bóg tak przyodziewa, jakoż daleko was małej wiary. Nie troszczcie się tedy, mówiąc: cóż będziemy jeść, albo cóż będziemy pić?... Bo tego wszystkiego poganie pilnie szukają. Albowiem Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Szukajcież tedy naprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydane*” (Mt. V, 25—33).

W tych precyzyjnych słowach Chrystus natchnął pierwszą ludzką wiarą w Opatrzność Bożą, która jest jedną z najpotężniejszych sił w ciężkiej walce o byt. I tylko bardzo

płytkie komentowanie myśli ewangelicznej i zupełna niezajomość psychiki człowieka może w tych słowach dopatrzeć się jakiegoś lekceważenia materialnych potrzeb człowieka. Przeciwnie, przeoczenie tej prawdy Chrystusowej czyni człowieka niewolnikiem w codziennej walce o byt.

W świetle powyższych zasad należy ujmować stosunek Chrystusa do własności.

Prywatną własność Chrystus uznaje. W całokształcie nauki niema żadnego wiersza, któryby odmawiał człowiekowi prawa do własności, któryby był zalecaniem w tej lub owej formie komunizmu. Natomiast jest mnóstwo ustępów w nauce Chrystusa, świadczących, że forma ustroju ekonomicznego, opartego na własności prywatnej, nie sprzeciwia się duchowi Jego nauki. I tak, w przypowieści o siewcy widzimy, jak on rzuca ziarna na własną rolę i zbiera plon dla siebie (Mt. XIII, 1—9); w przypowieści o kłakolu widzimy, jak człowiek na własnej roli zasiewa nasienie dobre, a po żniwach gromadzi dobre nasienie do własnego gumna (Mt. XIII, 24—30); w przypowieści o synu marnotrawnym — syn marnotrawny żąda od ojca części swego majątku (Łk. XV, 11—32).

Prawda, że jest sporo zdań w Ewangelji, wypowiedzianych przez Chrystusa przeciwko bogaczom. — Nie dlatego jednak, że oni posiadali dobra materialne, lecz dlatego, że to posiadanie nie odpowiadało zasadom moralnym, że dobra materialne uważali za cel swego życia, że ubóstwiali je, albo co najmniej stawiali na poziomie tej samej wartości, co dobra duchowe. I w ten sposób pogłębiali w sobie egoizm, obniżając moralną wartość swego życia. I dlatego Chrystus mówi, „*że nie można jednocześnie służyć Bogu i mamonie*“ (Łk. XII, 13), że „*łatwiej jest wielbłądowi przez dziurę igielną (mniejsza brama w Jerozolimie) przejść, niż bogatemu wniknąć do Królestwa Niebieskiego*“ (Mt. XIX, 24). — Połepia Chrystus u bogaczy nie samo prawo posiadania, ale nadużycie, brak serca na cierpienie bliźnich. Nato-

miast bogatego Zacheusza, który wynagradza krzywdy społeczne i połowę dóbr oddaje ubogim, Chrystus błogosławi, — „*dziś stało się zbawienie temu domowi*“ (Łk. XIX, 1—10), — bywa częstym gościem w domu zamożnego Łazarza w Betanji. Prawda, że Chrystus od uczniów swoich, apostołów, ze względu na charakter ich powołania, zgodnie z ówczesnymi warunkami społecznymi, żąda nieposiadania dóbr materialnych, jak również od ludzi, dążących do wyższej doskonałości, wymaga ubóstwa (Mt. XIX, 16—22). Te jednak wymagania Chrystusa stosują się jedynie do ludzi, którzy stanowią wyjątki w całokształcie społecznym.

Należy uświadomić sobie, że Chrystus tak w nadmiernym bogactwie jak w nadmiernym ubóstwie widzi niebezpieczeństwo dla rozwoju duszy ludzkiej. I dlatego, przestrzegając bogaczy przed kultem mamony, wzywa ich do niesienia pomocy materialnej ubogim, by w ten sposób uchronić ich od tego niebezpieczeństwa, jakie może powodować nędza materialna. I wszystkim, tak bogatym jak i ubogim zaleca ubóstwo w duchu — to znaczy nieprzywiązywania się sercem do dóbr materialnych. „*Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem ich jest Królestwo Boże*“ (Mt. V, 3) — „*gdzie skarb twój — tam serce Twoje*“ (Mt. VI, 21) — a tym skarbem, który czyni człowieka istotnie bogatym jest skarb duszy — Królestwo Boże.

B) Stosunek pierwszych chrześcijan do prywatnej własności.

Pierwsi chrześcijanie, przejęci duchem miłości Boga i bliźniego, zjednoczeni w braterstwie dokoła dla wszystkich wspólnej, naczelnej idei Królestwa Bożego mieli miennie i dobra materialne wspólne. Dzieje Apostolskie taką podają charakterystykę pierwszego, chrześcijańskiego społeczeństwa: „*Trwali w nauce Apostolskiej i w uczestnictwie łamania chleba i w modlitwach... wszyscy też, którzy wierzyli, byli pospołu i wszystko mieli wspólne. Po-*

siadłości i majątności sprzedawali i obdzielali niemi wszystkich, jako każdemu było potrzeba... A mnóstwo wierzących było serce jedno i dusza jedna..." (II 44—46 i IV, 32—35).

Nowocześni zwolennicy kolektywnego posiadania często powołują się na pierwszych chrześcijan, chcąc ze sposobu ich życia czerpać argument dla swojej teorii. Lecz niestety, przeoczą następujące okoliczności: a) kolektywizm pierwszych chrześcijan nie był zjawiskiem powszechnym. Istniało bowiem prywatne posiadanie, które z natury swojej nie było uważane za nieetyczne. Wyraźnym tego dowodem jest znana historia z Ananiaszem i Safirą (Dz. Ap. V, 1—11), b) — nie był przymusowym — lecz dobrowolnym, wynikającym z miłości, c) — a co najważniejsze, że był oparty na całkowitem oddaniu się wierznych służbie naczelnemu ich ideałowi — Królestwu Bożemu. On właśnie sprawiał, że punkt ciężkości pragnień pierwszych chrześcijan leżał w sferze ducha, któremu podporządkowane były potrzeby materialne. W takich jedynie warunkach mógł być oparty egoizm i mogło stać się, że u nich „serce było jedno i dusza jedna”.

Takiego rodzaju kolektywizm i w naszych czasach spotykamy w klasztorach i do pewnego stopnia w dobrze zorganizowanych rodzinach.

To też powoływanie się nowoczesnych zwolenników kolektywizmu na pierwszych chrześcijan może jedynie dostarczyć argumentów przeciwko ich teorii.

C) Natura człowieka wymaga istnienia prywatnej własności.

Badając etykę Chrystusa, musimy podkreślić przystosowanie jej zasad do natury człowieka, czyli do praw, którymi się rządzi jego istota. Chrystus dąży do podniesienia natury człowieka, w granicach jego życia naturalnego, do możliwego maximum doskonałości — nigdzie jednak nie-

ma żadnych zasad, któreby przekraczały siły człowieka, któreby przez to samo stawały się utopijne.

To też w stosunku do własności Chrystus kierował się prawami natury człowieka, skoro uznał za etyczną formę prywatnej własności.

Doświadczenie wieków — jak również próby zamienienia własności prywatnej na publiczną wykazały, że prywatna własność odpowiada naturze człowieka.

A mianowicie: 1) prywatna własność pobudza człowieka do bardziej intensywnej pracy. Jest rzeczą zrozumiałą, że człowiek chętniej pracuje na swoim i dla siebie. Trzeba wprost nadludzkiej bezinteresowności oraz olbrzymiej aż do samozaparcia się sumienności, żeby człowiek, nie będąc bezpośrednio i widocznie zainteresowanym, wkładał maximum swej pracy. Sami socjaliści przy wprowadzeniu swego systemu w życie upatrują w tem olbrzymią trudność i pracują nad tem — (dotychczas bezskutecznie), — żeby móc zastąpić czynnik osobistego zainteresowania równoważnym co do twórczej siły czynnikiem. — Słusznie zaznacza francuski socjalista Carrin, że „ideał socjalizmu t. j. czysto braterskie współdziałanie da się urzeczywistnić tylko przez ludzi pracujących z nieposzlakowaną sumiennością”. Rosyjski socjalista prof. T u g a n - B a r a n o w s k i (obecnie nawrócony katolik) przyznaje, że gospodarczy ustrój w socjalizmie uwarunkowany jest stopniem moralnego rozwoju społeczeństwa, „ludzie bez poczucia społecznej solidarności i bez poczucia obowiązku nie mogą wytworzyć socjalistycznego społeczeństwa”. A czyż socjalizm z jego materialistyczną filozofią, zwróceniem wyłącznej uwagi na życie ziemskie, rozporządza siłami, by wykrzesać z serc ludzkich poryw do sumiennej, ofiarnej pracy na rzecz ogółu? Nawet pobieżna znajomość psychologii człowieka musi na to pytanie dać odpowiedź przeczącą; doświadczenia zaś w Rosji dostarczają olbrzymiego dowodowego materiału, że o zniesieniu prywatnej własności ogromnie zmalała wydajność pracy, a z nią produkcja bogactw społecznych,

jak wzrosło natomiast ubóstwo i wyzysk rozmaitego rodzaju sprytnych aferzystów. To też realniej ocenia człowieka socjalista niemiecki Schäffle, gdy zaznacza, że „socjalizm musiałby wynaleźć sposób zainteresowania każdej jednostki w powodzeniu pracy zbiorowej o tyle, o ile to zainteresowanie działa przy obecnym sposobie wytwarzania — musiałby zapewnić jakieś premja za szczególnie dobrze wykonaną pracę i karę za okazanie w niej niedbalstwa”. Tak! — Ale to powoli wytworzyłoby wielkie nierówności w warunkach bytu. 2) Prywatna własność jest pobudką do oszczędności i do należytego wykorzystania warsztatu pracy. Jest to całkowicie jasne. Wynika to bowiem z tegoż czynnika zainteresowania pracownika co do wyników swojej pracy. — Nawet pobieżna obserwacja życia dostarcza sporo dowodów, jak ludzie mało się liczą z oszczędnością, o ile sami w tem nie są bezpośrednio zainteresowani. 3) Podstawą osobistej wolności. Łatwo zrozumieć, że godność człowieka tego wymaga, żeby w budowie jego prywatnego — rodzinnego życia miał on maximum wolności, która naturalnie nie powinna paraliżować zdrowego rozwoju życia społecznego. Otóż przy zniesieniu prywatnej własności człowiek staje się w znacznej mierze niewolnikiem biurokracji państwowej, pionkiem w ręku często fantastycznych zarządzeń amatorów wszelkiego rodzaju eksperymentów.

Zwolennicy kolektywizmu mogą słusznie tutaj zaznaczyć, że w obecnym ustroju ta wolność, o której jest mowa, jest niestety udziałem względnie niewielu. Natomiast proletariąt w olbrzymiej swojej ilości jest obecnie pozbawiony swoich warsztatów pracy, a więc faktycznie jest niewolnikiem. Pamiętać jednak należy, że chrześcijańska teoria własności, głosząc w zasadzie konieczność prywatnej własności, nie twierdzi, że dzisiejszy stan posiadania jest nietykalny, że dzisiejszy podział dóbr jest sprawiedliwy. Przeciwnie, głosi zasadę, że prawowite czynniki państwowe do tego powinny dążyć, żeby ilość posiadaczy prywat-

nej własności wzrosła do możliwego maximum. Pamiętać należy, że chrześcijańska teoria tem się różni od teorii nieograniczonego liberalizmu ekonomicznego, że uznaje prawo własności za ograniczone pomysłnością ogółu. 4) Godność ogniska rodzinnego, tej najpiękniejszej komórki społecznej i podstawy społeczeństw, wymaga prywatnej własności. Już Arystoteles nie rozumiał rodziny bez prywatnej własności. Czyż można wyobrazić sobie normalny rozwój rodziny, jeśli wola rodziców będzie skrzepowana ekonomicznym uzależnieniem się od państwa — czy mogą wtedy rodzice swobodnie pokierować wykształceniem i wychowaniem swoich dzieci, czy mogą dzieciom chorym, ułomnym, albo jeszcze niepełnoletnim zabezpieczyć konieczne środki bytowania? Powiadają, że te obowiązki spełniłoby państwo. Ale czy można być tak łatwowiernym, żeby uwierzyć, że państwo byłoby w możności — bez naruszenia najbardziej subtelnych wymagań sprawiedliwości, spełnić ten obowiązek? — A poza tem, czyż można pozbawić społeczeństwo tak ważnego czynnika, jakim jest ofiarna praca rodziców dla swoich dzieci? Czyż nie jest jasne, że zniesienie prywatnej własności pogłębiłoby egoizm w społeczeństwach?

To też pięknie papież Leon XIII w Encyklice „Rerum Novarum” mówi, że „jeśli człowiekowi jako jednostce natura nadała prawo do nabywania własności, tem bardziej to prawo posiada głowa rodziny. Władza ojcowska nie może być obalona, ani zagarnięta przez państwo”.

Omawiając skutki, jakie pociągnęłoby za sobą zniesienie prywatnej własności, papież zaznacza, że „wywołałoby to zamieszanie we wszystkich warstwach społeczeństwa, ciężką niewolę i zawistość nieznośną od państwa; — wrota naościę otwarte zazdrości, niezadowoleniu i niezgodzie; brak bodźca dla talentu i pilności, więc zatamowanie źródła z którego płynie bogactwo społeczeństwa; — wreszcie zamiast wymarzonej równości jednakowy u wszystkich niedostatek i jednakową nędzę”.

Obowiązki, wynikające z posiadania własności.

W świetle chrześcijańskiej teorii Bóg, jako Twórca wszechświata, jest nieograniczonym Panem wszechrzeczy, człowiek zaś jest jedynie „włodarzem i szafarzem” powierzonej mu przez Boga własności.

I dlatego człowiek względem swojej własności ma następujące obowiązki sumienia:

1) Powinien mieć prawny tytuł do posiadania własności. Wszelka więc własność zdobyta lub powiększona niemoralnymi środkami jest kradzieżą, popełnioną albo względem jednostek, albo społeczeństwa. O tem jakie są środki moralne, decyduje etyka chrześcijańska i oparte na niej prawo państwowe.

2) Powinien używać własności zgodnie z zasadami etyki chrześcijańskiej. Nie może w tym względzie kierować się swojemi zachciankami, ale uważać na wolę Bożą.

3) Powinien w miarę możliwości nieść pomoc materialną ubogim. Przypowieść o niemiłosiernym bogaczem w stosunku do ubogiego Łazarza (Łk. XVI, 19—31) wyraźnie o tem mówi.

4) Powinien mieć wzgląd na dobro społeczne. To znaczy powinien normować używanie własności nie wyłącznie pomyślnością prywatną, ale również i społeczną, czyli ponosić ciężary społeczne.

Obowiązek państwa względem własności.

Państwo ma obowiązek strzec prawa prywatnej własności, ale jednocześnie ma obowiązek regulować to prawo według wymagań dobra społecznego. Leon XIII tak o tem mówi: „Natura dała człowiekowi prawo własności osobistej... Władza publiczna nie może znieść prawa własności, a tylko może używanie ograniczyć i godzić z wymaganiami dobra powszechnego”.

Może więc państwo na własność: — a) nakładać sprawiedliwe podatki — b) w razie koniecznej potrzeby dla do-

bra społecznego za odszkodowaniem wywłaszczać np. na budowę kolei, reformę rolną i t. d. c) kierując się dobrem ogółu, nie dopuszczać do gromadzenia w jednym ręku zbyt wielkich majątków d) przez odpowiednie ustawy może wyłącznie dla siebie zastrzec pewne przedsiębiorstwa.

Pytania. Pojęcie własności. Własność użytkowa i wytwórcza. Główne teorie ekonomiczne. Stosunek Chrystusa do własności. Jakimi zasadami nakazał Chrystus kierować się przy zaspokajaniu naszych potrzeb materialnych — szczegółowo omówić. Stosunek Chrystusa względem bogactwa — czy może on być argumentem przeciwko prywatnej własności; dlaczego Chrystus występuje przeciwko nadmiernemu bogactwu i nadmiernemu ubóstwu; dlaczego zaleca ubóstwo w duchu. Jakiego ustosunkowania się do dóbr materialnych żądał Chrystus od apostołów i ludzi, dążących do wyższej doskonałości; stosunek pierwszych chrześcijan do prywatnej własności; czy panował u nich komunizm w naszym pojęciu. Omówić szczegółowo motywy, dla których natura ludzka wymaga prywatnej własności. Obowiązki, wynikające z prywatnej własności; obowiązek państwa względem własności?

Lektura. Encyklika Leona XIII „Rerum Novarum” — ustępy o prywatnej własności.

LEKCJA XXXV i XXXVI.

Kwestja socjalna.

Żyjemy w okresie wielkich przeobrażeń socjalnych, społecznych. Zagadnienia socjalne są przedmiotem głębokich rozważań uczonych socjologów, moralistów, teologów i polityków, a jednocześnie gorących sporów szerszych warstw społecznych.

Czem jest t. zw. kwestja socjalna?

Jest ona takim urządzeniem stosunków społecznych, które wszystkiemi warstwami, tworzącym społeczeństwem, dadzą możliwość z ogólnego dobra sprawiedliwie korzystać i dla całości być użytecznymi.

Zagadnienie to jest oddawna aktualne. Od wieku jednak XIX stało się jeszcze bardziej na czasie, a to z te-

go względu, że wskutek pewnych warunków ekonomicznych powstała olbrzymia warstwa społeczna, żyjąca wyłącznie z pracy fizycznej, niedostatecznie wynagradzanej, a przez to zubożała, nie mająca dostatecznych środków utrzymania. Ta uboga warstwa wystąpiła obecnie do walki z niepomysłnymi dla niej warunkami społecznymi o lepsze dla siebie życie.

To też konkretnie zadaniem kwestji socjalnej jest: a) wskazanie przyczyn, które wywołały powstanie warstwy ubogiej, i b) podanie środków do ich usunięcia, czyli do uzdrowienia stosunków społecznych. A że podstawą kwestji socjalnej jest idea sprawiedliwości, zrozumiałe jest, że etyka w tej kwestji ma dużo do powiedzenia.

Chrystus, jak wiemy, dał ludzkości precyzyjną naukę o wielkiej wartości — godności człowieka; nakazał człowiekowi ze względu na tę wartość nie tylko szanować, ale otoczyć miłością (patrz wykład: Pojęcie chrześcijańskiego altruizmu). Ta właśnie nauka była, jest i będzie punktem wyjścia w walce o lepsze jutro ubogiej warstwy, a jednocześnie i podstawą dla przeprowadzenia uzdrowienia stosunków społecznych.

Chrystus, jak już o tem była mowa, nie przekazał ludzkości jakiegoś wykończanego społecznego systemu. Pozostawił to bowiem rozumowi ludzkiemu, by on, zgodnie z wytworzonymi warunkami życia ekonomicznego, opracował to w szczegółach. Podał jedynie podstawy, zasady, na których to w czasie właściwym wypracowanie systemu powinno być dokonane.

W r. 1891 papież Leon XIII wydał encyklikę „*Rerum Novarum*” w sprawie kwestji socjalnej, w której na podstawie zasad Chrystusa podaje światu chrześcijańskiemu wytyczne wskazania dla uzdrowienia stosunków społecznych.

Socjologowie chrześcijańscy — katolicy słowa wielkiego papieża uważają dla siebie za miarodajne w sprawie przeprowadzenia reformy społecznej.

To też rozpatrzmy szczegółowo główne myśli encykliki „*Rerum Novarum*”. Obejmuje ona wstęp, główną rozprawę i zakończenie.

We wstępie papież wskazuje przyczyny, które położenie dzisiejsze wytworzyły. Upatruje je papież z jednej strony — a) w rozbijałym indywidualizmie i liberalizmie, który wydał pracę fizyczną na pastwę nieograniczonej konkurencji, zniósł organizacje cechowe z czasów średniowiecza, stojące na straży interesów pracujących, odsuwając państwo od wpływu na życie gospodarcze (patrz: pogląd liberalizmu na zadanie państwa), — z drugiej zaś strony b) w upadku zasad chrześcijańskich. Te to główne przyczyny sprawiły, że bogactwa, szczególnie w krajach o rozwiniętym przemyśle i handlu, skupiły się w rękach niewielu kapitalistów, a przeważna część ludzkości znajduje się w nędzy. — „W ubiegłym stuleciu — mówi papież — usunięto dawne cechy rzemieślnicze, a nie zastąpiono ich niczym nowym, w miarę zaś, jak ustawy i urzędnicy publiczni wyzbywały się ducha chrześcijańskiego, rękodzielnicy szli na pastwę nieludzkich kapitalistów i współzawodników, niepomahowanych w chciwości.

„Stosunki pogorszyła nienasycona lichwa, potępiona niejednokrotnie wyrokiem Kościoła, która jednak, chociaż pod coraz inną występuje postacią, uprawiana była przez ludzi chciwych i żądnych zysku. Produkcja i handel stały się niemal monopolem niewielu, a w ten sposób garstka bogaczy nałożyła jarzmo prawie niemożliwe stałowi pracującemu... Uznajemy dobrze, że warstwowi najniższemu trzeba podać pomoc rychłą, a skuteczną, gdyż wskutek nieszczęśliwych stosunków bardzo wielka część ludzi wiezie żywot istotnie nędzny i nieszczęśliwy, niegodny człowieka”.

We właściwej rozprawie encyklika podaje środki na uzdrowienie stosunków społecznych.

Naprzód mówi papież, że zniesienie prywatnej własności nie jest środkiem naprawy, przeciwnie, jeszcze

większym pogorszeniem życia. A to dlatego, że prawo własności odpowiada naturze człowieka. To zaś, co odpowiada naturze, musi być zachowane dla dobra człowieka (patrz wykład: O prywatnej własności).

Według encykliki do rozwiązania kwestii socjalnej są powołane trzy czynniki, mianowicie: A) Kościół, B) państwo i C) samo społeczeństwo. Te trzy czynniki powinny razem działać, gdyż żaden z nich sam złemu nie zaradzi.

Najważniejsze zadanie w tej sprawie przypada nauce Chrystusa, podawanej przez A) Kościół, która przede wszystkim jest zdolna do podźwignięcia społeczeństwa z tej przepaści, w jaką ją zepchnęło odstępstwo od zasad chrześcijańskich.

Otóż ta nauka, stawiając przed człowiekiem naczelny ideał szczęśliwego z Bogiem życiaaziemskiego, a) kształci sumienia ludzkie pocuciem odpowiedzialności za czyny swoje, niezgodne z przykazaniami Bożymi, b) przesuwając punkt ciężkości dążeń ludzkich z dziedziny materji na dziedzinę ducha, c) uświęca cierpienia ludzkie na ziemi, d) poucza, że nigdy życie ziemskie nie będzie pozbawione cierpień.

To też słusznie mówi papież, że „Kościół z Ewangelji czerpie nauki, których wpływ albo potrafi położyć koniec walce, albo przynajmniej ująć jej szorstkość — złagodzić ją... Ogół prawd chrześcijańskich, których tłumaczem i stróżem jest Kościół, bardzo się przydaje do pogodzenia i zjednoczenia bogatych i ubogich, przez nawoływanie obu stanów do wypełnienia obowiązków wzajemnych, tych szczególnie, które wywodzą się ze sprawiedliwości.

„Z tych obowiązków ciąży na ubogim i robotniku następujące: w całości i sumieniu dostarczać pracy do jakiej się zobowiązano przez dobrowolny i słuszny układ. Bogaci zaś, pracodawcy mają obowiązki: nie wolno im obchodzić się z robotnikiem jak z niewolnikiem; trzeba uszanować w nim godność ludzką, uzacnioną przez znamię chrześcijanina.

„Wedle światła rozumu i filozofji chrześcijańskiej praca ręczna nie poniża człowieka, lecz owszem przynosi mu zaszczyt, bo dostarcza godziwych środków do utrzymania życia. Hańbą zato i nieludzkością jest nadużywać ludzi, jakby rzeczy jakiejś dla zysku i oceniać ich tylko według wartości, jaką przedstawiają ich mięśnie i siły. Nadto przykazuje chrześcijaństwo, aby mieć wzgląd na potrzeby religijne robotników i dobro ich duszy. Pracodawcy powinni dbać o to, aby robotnicy mieli czas odpowiedni na swoje ćwiczenia nabożne... nie powinni ich wystawiać na pokusy uwodzicieli i na ponętę do grzechu; nie powinni żadną miarą odwozić ich od obowiązków domowych i zamięłowania oszczędności.

„Tak samo nie wolno obarczać podwładnych pracą nadmierną, lub nieodpowiednią ich płci lub wiekowi.

Wśród innych głównych obowiązków jakie mają chlebodawcy, najważniejszym jednak jest obowiązkiem oddać nie każdemu, co mu się sprawiedliwie należy. Aby oznaczyć słuszną miarę zapłaty, wiele okoliczności trzeba wziąć pod rozwagę; wogóle jednak niechaj bogaci i pracodawcy pamiętają, że ani boskie, ani ludzkie prawa nie pozwalają uciskać potrzebujących i nędzarzy dla osobistej korzyści i zysku ciągnąć z cudzego niedostatku. Pozbawiać zaś kogokolwiek zapłaty zasłużonej zbrodnią jest do nieba wołającą o pomstę”. Dalej poucza papież, że cierpienia nie znikną, ziemia nigdy nie będzie rajem. — „Cierpieć i to cierpieć bez przerwy, to jest rzecz ludzka; choćby ludzie nie wiedzieć czego próbowali, to przecież usunąć tych niedogodności żadną siłą ni sztuką nie zdołają. Jeżeli jednak niektórzy mówią, że to uczynić potrafią, jeżeli biednemu ludowi przyrzekają żywot wolny od cierpień i trudu, opływający w spokój i bezustanne rozkosze: to zaprawdę tacy oszukują lud i stawiają mu podstępnie zasadzki, w których kryją się przyszłe klęski, okropniejsze niż obecne”.

Wreszcie papież podkreśla znaczenie społeczne wiary w nieśmiertelności duszy i zasilonych tym dogmatem cnót chrześcijańskich. — Wzywa wszystkich do powrotu do praktycznego chrześcijaństwa. W tem wezwaniu leży główne źródło znaczenia encykliki dla dzisiejszych czasów. Bez odrodzenia jednostek niema reformy społecznej. Świat oddalił się od swego właściwego celu — Królestwa Bożego — i dlatego musi wrócić do tego celu, jeżeli chce być uzdrowiony. Słowem niema sposobu do rozwiązania kwestji socjalnej bez wewnętrznego odrodzenia człowieka. „Zrozumieć i zgodnie z prawdą ocenić doczesnych stosunków nie możemy — mówi papież — jeśli nie obrócimy oczu na żywot drugi, a nieśmiertelny; gdyby ten skasować, wnet znikłaby istota moralności i prawdziwe jej pojęcie, co więcej, cały świat stałby się niedocieczoną i niedostępną tajemnicą...

„Kto z łaski Bożej otrzymał większą obfitość dóbr, czy takowe odnoszą się do ciała, czy do duszy, otrzymał je nato, aby z nich korzystał ku udoskonaleniu własnemu, a zarazem, jako szafarz Opatrzności Boskiej, ku pożytkowi drugich. Jeżeli wogóle społeczeństwo ludzkie będzie uzdrowione, to jedynie uzdrowi je powrót do życia i zasad chrześcijańskich!... Nie należy jednak przypuszczać, że Kościół tak wyłącznie oddaje się uświętobliwieniu dusz, że zaniedbuje wszystkiego, co śmiertelne i ziemskie. Co do klas roboczych usilnie pragnie tego, aby dźwignęły się z nędzy i zyskały byt pomyślniejszy.

„Niemało przyczynia się do tego samo już nauczanie i wzywanie ludzi do cnoty. Obyczaje bowiem chrześcijańskie, przestrzegane całkowicie w pewnej mierze dopomagają koniecznie do dobrobytu, bo a) jednają łaskę u Boga, tego początku i źródła wszelkiego dobra, bo b) powściągają nadmierne pragnienie bogactw i pożądanie rozkoszy, tych dwóch plag, które zbyt często czynią człowieka nędzarzem wśród dostatków i przepychu. Obyczaje chrześcijańskie, poprzestając na skromnem urządzeniu całego życia, uzu-

pełniają dochody oszczędnością, strzegą wreszcie od występków, które niszczą nie tylko małe majątki, lecz także wielkie posiadłości.

„Oprócz tego Kościół przysparza korzyści upośledzonym przez zakładanie i utrzymywanie instytucyj dla złagodzenia niedostatku”.

B) Drugim czynnikiem powołanym do rozwiązania kwestji socjalnej jest państwo, t. j. władza państwowa. W przeciwieństwie do teorii liberalizmu ekonomicznego papież wskazuje konieczny współdział państwa w sprawie socjalnej. W myśl Leona XIII państwo jest według wyrażenia św. Pawła (Rzym. XIII, 4) „sługą Bożym ku dobru” i swoją pozytywną akcją ma szerzyć ogólne dobro. Dobro to ogólne wymaga, aby państwo w szczególniejszy sposób zajęło się losem robotników. A mianowicie państwo ma zabezpieczyć: a) życie, religję, moralność i rodzinę robotnika, b) ma obowiązek umożliwić święcenie dni świętych, c) ma określić maximum godzin pracy dziennej, d) zakazać roboty dzieciom, e) ograniczyć pracę kobiet, f) ma ułatwić robotnikom nabywanie własności, g) ma czuwać przed wyzyskiem pracy robotnika.

„Władza publiczna — mówi papież — powinna poczynić kroki potrzebne ku ochronie klasy robotniczej i jej interesów. Tego nie czyniąc, państwo narusza sprawiedliwość, która nakazuje oddać każdemu, co mu się należy... Słuszność zatem nakazuje państwu zająć się robotnikiem, iżby z tego, czego dostarcza społeczeństwu i on także coś otrzymał; aby miał, gdzie mieszkać i czem się przyodziać, i aby tak będąc zdrowym, lżej dźwigał brzemię żywota”.

„U robotnika należy otoczyć opieką państwową wiele rzeczy, a przede wszystkim dobra duchowe... Dusza ma wryty na sobie obraz i podobieństwo Boże i jest siedliskiem owej władzy zwierzchniczej, dla której rozkazano człowiekowi panować nad tworem niższym i dla pożytku własnego na usługi swe obracać wszystkie kraje i morza. „Napełniajcie ziemię i czyńcie ją sobie podwładną”. Nikomu nie wolno naruszać bezkarnie tej

godności człowieka, którym sam Bóg z wielką czcią rozporządza i nie godzi przeszkadzać mu w dążeniu do tej doskonałości... co więcej, człowiek nie może nawet z własnego popędu prawnie przyzwolić na to, iżby postępowano z nim niestosownie do jego natury i wzięto w niewolę ducha, bo nie idzie tu o prawa, któremi człowiek zastrzega sobie, lecz o powinności względem Boga, których trzeba święcie dochować. Stąd wypływa potrzeba wstrzymania się od zajęć i pracy w niedzielę i święta...

„Stając w obronie dóbr cielesnych i zewnętrznych, władza publiczna powinna nasamprzód uwolnić robotników od ucisku owych chciwców, którzy żadnej miary nie znając, w celach samolubnych wyzyskują ich jakoby rzeczy martwe, a nie ludzi. Ni sprawiedliwość, ni ludzkość nie pozwalają na to, aby wymagać pracy w takiej ilości, iżby duch tępiał, a ciało opadało ze znużenia.

„Baczyć więc na to należy, aby dzień roboczy nie obejmował więcej godzin niż siły dozwalają. Jak długie zaś powinny być przerwy w pracy codziennej, o tem wyrokować należy z uwzględnieniem rozmaitego rodzaju zajęć, okoliczności, czasów i miejsc, i samego zdrowia robotnika...

„Bardzo należy pilnować, żeby dzieci nie wstępowały do fabryk, przed tym wiekiem, w którym ciało wraz z duchem dostatecznie już zmęśniało. Siły bowiem, kielkujące w latach dziecięcych, skutkiem przedwczesnego wysilenia więdną, jak wiotkie rośliny, a gdy to nastąpi, wówczas przepadł cały rozwój następny dziecka.

„Podobnie niestosowne są niektóre zatrudnienia dla kobiet, urodzonych do zajęć domowych. Te zajęcia z natury swojej służą ku obronie godności niewieściej i ułatwiają wychowanie dzieci i przyczyniają pomyślności rodzinom”.

W sprawie wysokości płacy papież zaznacza, że „wysokość płacy oznacza się za zgodą obopólną” (robotnika i pracodawcy). Ale podkreśla w jakich warunkach ta zgoda jest sprawiedliwa. „Zachowanie życia jest powin-

nością obowiązującą każdego i nie można jej uchybić bez popełnienia występku. Z tej powinności nieodzownie wyłania się prawo do skutecznego poszukiwania środków podtrzymujących życie, a tych środków całej warstwie robotniczej dostarcza wyłącznie płaca uzyskana za pracę.

„Przypuściwszy tedy, że robotnik i przedsiębiorca dobrowolną zawarli umowę, a mianowicie zgodzili się obopólnie na wysokość i wymiar płacy, to jednak ponad ich wolą istnieje jeszcze przyrodzone prawo sprawiedliwości, wyższe i dawniejsze, które wymaga, iżby płaca wystarczała robotnikowi oszczędnemu na koszt utrzymania. Jeśli robotnik, zagnany koniecznością lub skłoniony obawą przed gorszym nieszczęściem, przyjmuje warunki trudne, które, choćby nie chciał, przyjąć musi, — bo narzuca je pracodawca lub jego pośrednik, to dzieje się bezprawie, przeciw któremu głos podnosi sprawiedliwość”.

W sprawie własności prywatnej papież zaznacza, że „robotnik, pobierający płacę dość wysoką, by starczyła na zaspokojenie potrzeb osobistych i rodziny (żony i dzieci), jeśli jest rozsądny, będzie się starał być oszczędnym, i usłucha rady, którą już mu daje sama natura, aby, gdy ograniczy swoje wydatki, coś mu jeszcze pozostało, i aby tą drogą mógł przyjść do posiadania skromnego majątku. Kwestja społeczna bowiem nie może być korzystnie rozwiązana, jeśli nie będzie stwierdzona prawda, że własność prywatna jest prawowita i nietykalna.

„Niedosyć na tem; władza powinna w ustawodawstwie sprzyjać temu prawu, a przez stosowne zarządzenia zmierzając do tego, iżby jak najliczniejsza część ludności pragnęła uzyskać i zachować własność. Jeżeli to się uda, świetne stąd wynikną korzyści, a przed innymi — słuszniejszy będzie rozdział dóbr doczesnych. W następstwie bowiem zmian, dokonanych w życiu społecznym, ludność miast rozpadła się na dwie klasy, przedzielone głęboką przepaścią. Z jednej strony grupa kapitału nadzwyczaj potężna, bo nadzwyczaj bo-

gata... z drugiej strony uciśniona i biedna masa narodu, rozjątrzona i skora do zaburzeń. Otóż, gdy lud będzie miał możliwość nabycia ziemskiej posiadłości, zwolna oba stany zbliżą się do siebie po usunięciu różnicy między wielkiem bogactwem a ostatnią nędzą.

„Nadto uzyska się większą obfitość w płodach ziemi. Ludzie bowiem z większą ochotą i usilnością biorą się do pracy, gdy widzą, że pracują na własnym zagonie, a nawet sercem lgną, przywiązują się do roli, własnymi uprawionej rękoma, bo oczekują od niej nie tylko zaspokojenia głodu, lecz także względnej zamożności dla siebie i dla swoich. Któż zaś nie przyzna, że ta ochoczość ducha znacznie podniesie urodzajność ziemi i bogactwo społeczne.

„Stąd znowu ta trzecia wyniknie korzyść, że obywatele łatwo będzie zatrzymać w tem państwie, w którym ujrzeli światło dzienne, bo ludzie dla obcych krajów nie porzucaliby ojczyzny, gdyby ojczyzna dawała im możliwość znośnego życia”.

C) Wreszcie trzecim czynnikiem, powołanym do rozwiązania kwestji robotniczej, a przez to i socjalnej, jest samo społeczeństwo, a mianowicie klasa pracująca, która ma się łączyć w stowarzyszenia zawodowe.

„Pracodawcy i sami robotnicy — mówi papież — wiele w tej sprawie (socjalnej) mogą zdziałać, a to przede wszystkim przez przystąpienie do takich instytucji, które niosą i stosowną pomoc ubogim i zbliżają do siebie oba stany. Tu należą towarzystwa wzajemnej pomocy, spółki ubezpieczeniowe dla robotników, ich wdów i sierot na wypadek nagłego nieszczęścia, choroby lub śmierci, stowarzyszenia opieki nad dziećmi, młodzieżą i t. d.”. Dalej stwierdza papież, że związki powinny być prowadzone w duchu zasad chrześcijańskich.

W zakończeniu papież nawołuje wszystkich do współpracy i do przejęcia się duchem miłości chrześcijańskiej. „Upragnionego ratunku dla społeczeństwa głównie wyczekiwać należy od miłości, szeroko rozlanej; mówimy o miłości chrześcijańskiej, cnocie, streszczającej w sobie wszyst-

kie przepisy ewangeliczne, zawsze gotowej do poświęceń dla cudzego dobra, najpewniejszym lekarstwie na pychę i samolubstwo. Opisał jej części składowe i znamiona Boskie św. Paweł w słowach: „*Miłość — cierpliwa jest, łaskawa jest, nie szuka swego, wszystko znosi, wszystko wytrwa*” (I Kor. XIII, 4).

Taka jest ogólna treść encykliki „*Rerum Novarum*”, takie są ogólne zasady, na których powinna być oparta akcja, zdążająca do rozwiązania kwestji socjalnej. — Wrażenie ta encyklika w całym świecie chrześcijańskim zrobiła ogromne. Wszędzie sławiono ją, jako największe dzieło Leona XIII, jako najważniejszy dokument XIX wieku. — Tysiące robotników w osobnych pielgrzymkach i adresach składało hołd papieżowi, wyrażając swoją wdzięczność za to, że użył swego stanowiska i swej potęgi moralnej na obronę klasy robotniczej, a historia nadała mu słusznie przydomek: „*papieża robotników*”.

Pytania. Pojęcie kwestji socjalnej; — co jest zadaniem kwestji socjalnej; — stosunek nauki Chrystusa do kwestji socjalnej; encyklika „*Rerum Novarum*” — jej znaczenie; podział; — jakie przyczyny powstania kwestji socjalnej wskazuje papież; jakie wskazuje czynniki do rozwiązania tej kwestji; dlaczego Kościół jest najważniejszym czynnikiem; komentować myśli encykliki; zadanie państwa w stosunku do kwestji socjalnej; myśli papieża w sprawie długości pracy, wysokości płacy, własności prywatnej; rola samopomocy społecznej?

Komentarz List św. Jakóba rozdz. V, 1 — 13. Upomnienia dla bogaczy i ubogich.

Lektura. „*Jezus Chrystus i kwestja społeczna*” Fr. Peabody — rozdział VI „*Nauka Jezusa w stosunku do świata uprzedmiotowionego*”.

LEKCJA XXXVII.

Po zaznajomieniu się z głównymi podstawami etyki Chrystusa zwróćmy obecnie uwagę na błędne kierunki etyczne, które wytworzyła myśl ludzka w nowszych czasach. Będziemy widzieli wysiłki nowożytnych filozofów w kierunku stworzenia różnorodnych systemów etycznych,

które jednak, jako wytwory myśli ludzkiej, mają jedną zasadniczą, wspólną wadę: nieznajomość natury człowieka.

Będziemy widzieli nieraz piękne zasady, wzięte świadomie lub podświadomie ze skarbicy prawd Chrystusowych, ale też obok nich zwrócą naszą uwagę fantastyczne, utopijne twierdzenia, nie odpowiadające naturze człowieka, albo nie mające żadnego gruntu pod sobą. One właśnie sprawiają, że najlepsze nieraz myśli nie mają odpowiednich warunków, by mogły wcielić się w życie. I dlatego nowożytna myśl filozoficzna w dziedzinie moralności ani na krok nie przekroczyła wyżyn zasad Chrystusa, raczej wszędzie, gdzie odstępiała od ewangelji, cofała życie moralne wstecz.

Po raz wtóry się sprawdza, że filozofja sama bez autoritetu religijnego nie jest w stanie pobudzić człowieka do odrodzenia życia moralnego, a nawet do stworzenia systemu etycznego wolnego od sprzeczności, od zarzutu nieznajomości człowieka.

Utylitaryzm społeczny.

W przeciwieństwie do utylitaryzmu prywatnego, który pomyślność jednostek stawiał za cel dążeń człowieka i za miarę moralności, utylitaryzm społeczny utrzymuje, że pomyślność ogółu społeczeństwa jest celem dążeń ludzkich i miarą moralności. Dobro jednostki uwzględnia ten kierunek o tyle tylko, o ile jest ono składnikiem dobra powszechnego.

Zwolennikiem tego kierunku we Francji był twórca pozytywizmu August Comte (1799—1857). Pozytywizm polega na tem, że całe nasze myślenie, pragnienie, działanie kieruje wyłącznie do świata zjawisk bezpośrednio przez nas spostrzeganych i doświadczanych. Uznaje za prawdę to tylko, co można zbadać metodą doświadczalną, empiryczną, wyklucza więc z granic swoich badań zainteresowań zagadnienia religijne, metafizyczne. Pozytywizm nie zaprzecza możliwości istnienia Boga, życia

pozagrobowego, ale o tem nic nie mówi, nie bierze tych prawd pod uwagę, — a to dlatego, że one zmysłom naszym nie podlegają i że z tego względu zapomocą doświadczenia nie mogą być sprawdzone.

Wychodząc z tego założenia, Comte buduje swój system moralny zupełnie niezależnie od religji. Sprowadza się on do następujących zasad: a) najwyższym dobrem jest ludzkość, b) celem człowieka jest służenie ludzkości, życie dla innych — „vivre pour autrui”, c) tylko te czyny są moralnie dobre, które powiększają dobro ludzkości.

W ostatnich latach życia Comte oddał się pewnemu mistycyzmowi, głosząc tak zwaną religję ludzkości. Ludzkość uznawał za najwyższą istotę, „grand être”. Ustanowił pewien rytuał: rok podzielił na 12 miesięcy i w każdym miesiącu polecił czcić człowieka, który był przykładem poświęcenia się dla ludzkości. Uczni, poeci mają być kapłanami tej nowej religji. Ich sąd powinien być miarodajny dla opinii publicznej. — Przy końcu życia Comte podawał się za największego kapłana tej nowej religji.

Pod wpływem Comte'a w Anglii Stuart Mill, pozytywista, (1806—1873) w rozprawie „Utylitaryzm” rozwija teorię etyczną utylitaryzmu społecznego. Podkreśla on tam zasadę, że nie własne szczęście działającego, lecz szczęście możliwie największej liczby ludzi powinno być celem dążeń człowieka i miarą jego moralności. „Dobrze czynić innym i w ten sposób pomnażać sumę szczęścia na ziemi jest jedyne zadanie — mówi Mill, — w którem wszystkie obowiązki moralne ująć swe znajdują”. Radzi wszystkim, żeby przed każdym postępkem zadawali sobie pytanie, jaki byłby skutek dla dobra powszechnego, gdyby każdy tak samo postępował.

Ocena utylitaryzmu społecznego.

Pomyślność powszechna nie może być najwyższym dobrem moralnem i miarą moralności ze względów następujących:

1) pojęcie pomyślności powszechnej, czyli dobra ogólnego, jest pojęciem zbyt niejasnym, nieokreślonym, aby mogło służyć za najwyższe dobro i za najwyższą normę moralności. Ludzie stosownie do swoich poglądów religijnych, filozoficznych, społecznych, pojmują rozmaicie „pomyślność powszechną”. Inaczej ją ujmie człowiek wierzący, a inaczej niewierzący; inaczej narodowiec — inaczej kosmopolita; — inaczej człowiek stojący na wyższym stopniu kulturalnego rozwoju, a inaczej na niższym i t. d. Rzeczą jest zrozumieć, że pomyślność powszechna może być dobrze, lub źle pomyślana, prawdziwa lub fałszywa. To też jasne, że pojęcie pomyślności powszechnej wymaga wyższego kryterium moralnego, któreby wskazywało, jaką powinna być ta pomyślność, żeby była moralnie dobra. Nie może więc ona być najwyższem dobrem i miarą moralności.

Przypuśćmy jednak, że zwolennikom utylitaryzmu udało się bliżej określić pojęcie pomyślności powszechnej; — to jednak przez to nie zostało jeszcze określone, jakie to mianowicie czyny wpływają na powiększenie tej pomyślności. Znaleźlibyśmy najwyżej skutek mający być osiągnięty przez działanie moralne, ale nie wiemy jeszcze, jakie mianowicie czyny ten pożądany skutek powodują. Są wprawdzie pewne rodzaje czynów, których pożytek społeczny jest widoczny, ale są też inne, których użyteczność z punktu widzenia utylitarystów może być kwestjonowaną, np. ofiarne poświęcenie się z narażeniem zdrowia, a nawet życia przy pielęgnowaniu trędowatych, opieka nad nieuleczalnymi chorymi, nad kalekami, modlitwa za grzeszników, nieszczęśliwych i t. d. Konsekwentny utylitarysta nie będzie widział w tych czynach żadnej użyteczności społecznej tem bardziej, że one pociągają za sobą ofiary w ludziach, którzy na innem polu mogliby okazać przysługę społeczeństwu. Platon był w swoich poglądach konsekwentnym, kiedy żądał usunięcia ze środowiska społecznego kalek, — nieuleczalnych chorych.

Utylitaryści społeczni, broniąc swoich pozycji przed krytyką, odpowiadają, że czyn podobny np. czynom o. Beyzyma ze stanowiska utylitarystycznego jest do zalecenia, ponieważ społeczeństwu zależy na dobrych przykładach. Ale ta odpowiedź jest niewystarczająca. Wszelki czyn ludzki wtedy tylko ma w sobie pobudzającą siłę dobrego przykładu, jeśli sam w sobie za dobry może być uważany.

A przecież zdrowe sumienie czyn o. Beyzyma, — ofiarną opiekę nad nieuleczalnymi chorymi podnosi do wyżyn czynów bohaterskich, jako dobrych samych w sobie.

2) Utylitaryzm społeczny powoduje często niesprawiedliwą ocenę moralnej wartości człowieka.

Utylitaryzm społeczny ocenia człowieka miarą dokonanych przez niego czynów, sprzyjających pomyślności społecznej. Upatruje więc wartość człowieka nie w nim samym i w wewnętrznym usposobieniu względem dokonanych czynów, lecz w zewnętrznych, a często przypadkowych okolicznościach.

Wiemy jednak z doświadczenia, że często zdolności, stan zdrowia i inne okoliczności decydują o większej lub mniejszej użyteczności dla społeczeństwa. Stąd więc zewnętrzne i przypadkowe okoliczności decydowałyby o moralnej wartości człowieka. Wobec takiego kierunku etycznego wszyscy chorzy, niezdolni, znajdujący się w niepomyślnych warunkach musieliby siebie uważać za jednostki moralnie mało wartościowe. Ileż niesprawiedliwości — krzywdy zawiera w sobie taka teoria moralna?!

Jeśli jednak utylitaryści zaznaczają, że moralną wartość człowieka uzależniają od wewnętrznego jego usposobienia, to wtedy wpadają w sprzeczność ze swoją zasadą pomyślności społecznej. Oni mogą najwyżej tylko takie usposobienie wewnętrzne (intencję) — uważać za moralnie dobre, — które wynika z pobudki służenia dobru ogólnemu. Skoro jednak czyny pochodzą z innych pobudek, jak np. z miłości Boga, pragnienia osobistego szczę-

ścią, tracą one wtedy charakter moralny, a co najwyżej mogą być uważane za moralnie obojętne.

3) Etyka utilitaryzmu społecznego, wynosząc ludzkość do wyżyn najwyższego dla człowieka celu, przez to samo sprowadza go do znaczenia środka, służącego pomysłności społecznej i w niej mającego swą wartość. Środek nie sam dla siebie istnieje, lecz dla celu, dla którego osiągnięcia ma służyć. Stąd też wynika, że ten, kto nie pomnaża dobra społecznego, staje się dla niego bezwartościowym.

Etyka zaś chrześcijańska wyniosła człowieka do godności osoby, która nawet dla pomysłności ogółu nie powinna czegoś uczynić moralnie złego, a przez to poniżać swojej moralnej wartości. Człowiek bowiem jedynie w charakterze osoby powinien służyć społeczeństwu, a pod pewnym względem musi być sam sobie celem. (Patrz wykład: Chrześcijańskie pojęcie społeczeństwa.)

4) Utilitaryzm społeczny, podporządkowując całkowicie jednostkę społeczeństwu, nie uznaje obowiązków względem Boga i siebie samego, istnieją dla niego bowiem tylko obowiązki wobec społeczeństwa.

Jasne jest, że taka etyka nie daje możliwości człowiekowi rozwinąć w sobie w całej pełni życia moralnego, a przez to uczynić go pożytecznym współpracownikiem w dziele dobra powszechnego.

5) Utilitaryzm społeczny nie ma w sobie dostatecznej siły moralnej do dźwignięcia woli człowieka w kierunku ofiarnych czynów na rzecz pomysłności społecznej. Czyż można wątpić, że pomysłność powszechna, jako ideał naczelny, może przemówić jedynie do dusz bardzo nielicznych. Natomiast ogół zostaje zupełnie obojętny na wezwanie służenia dobru społecznemu, tem bardziej, że utilitaryzm, oparty na pozytywizmie, nie ma w sobie siły do pogodzenia dobra jednostek z pomysłnością społeczną.

Poza tem utilitaryzm nie może wyjaśnić następującej trudności: jeżeli troska o pomysłność jednostek nie zawiera w sobie dobra moralnego, powstaje tedy pytanie, dlaczego troska o pomysłność wszystkich, lub co najmniej wielu, ma te cechy moralności?

Zwolennicy utilitaryzmu społecznego muszą wyjaśnić, skąd pochodzi ta głęboka różnica między dobrem jednostki a dobrem ogółu.

Wtedy tylko możnaby wymagać od jednostki, żeby dobro ogółu wzięła sobie za cel życia, gdyby ten ogół stanowił nie tylko sumę istot do siebie podobnych, lecz jakąś faktyczną jedność moralną, jakąś niepodzielną całość, mającą ten sam cel ostateczny.

Otóż o takiej jedności moralnej społeczeństwa utilitaryzm społeczny nie może mówić, ponieważ istnienie takiej jednolitości społeczeństwa może się opierać jedynie na istnieniu Absolutu Boga, stojącego ponad jednostkami ludzkimi i zwracającego wszystkich ku sobie, jako do jednego celu. Pozytywizm jednak, jak wiemy o Bogu nic nie mówi, a przez to samo utilitaryzm, oparty na pozytywizmie, nie może wyjaśnić moralnej wielkości społeczeństwa, dla którego jednostka powinna się poświęcić (Cathrein, „Filozofja moralna”).

To też biorąc pod uwagę powyższe racje, łatwo się zorientować, że utilitaryzm, pomimo swojej wyższości w porównaniu z hedonizmem, nie ma w sobie wartości, żeby mógł się stać najwyższym celem i miarą moralności.

Pytania. Pojęcie utilitaryzmu, jako normy moralności; pojęcie pozytywizmu, jako kierunku filozoficznego; na jakich zasadach A. Comte i Mill opierali swój system moralny; szczegółowa ocena utilitaryzmu społecznego; dlaczego utilitaryzm nie może być normą moralności; w czym utilitaryzm nie zgadza się z etyką chrześcijańską, — szczegółowo omówić?

LEKCJA XXXVIII.

Norma postępu kultury.

Zamiast pomysłności dla możliwie największej ilości ludzi niektórzy myśliciele wysuwają zasadę postępu

kultury, jako najwyższy cel dążeń ludzkich i miarę moralności.

Postęp kultury w tym systemie pojęty jest nie jako środek, który ma powiększyć szczęście człowieka, lecz jako cel sam w sobie, któremu szczęście ma być podporządkowane.

Zwolennikami tego kierunku są filozofowie panteiści jak: Hegel, Schleiermacher i inni, którzy człowieka uważają za emanację bóstwa. Stąd konsekwentnie człowiek powinien współdziałać w sprawie coraz większego uzewnętrznienia się bóstwa, czego wyrazem jest postęp kultury.

Ocena.

1) Gdyby postęp kultury był istotnie najwyższym celem dążeń człowieka i miarą moralności, to wraz z coraz większym wzrostem kultury powinnyby stale wzrastać moralność. Naród powinien odznaczać się coraz wyższym poziomem moralnym w miarę jak wznosi się kulturalnie w naukach, w sztuce, w stosunkach społecznych i t. d. Temu jednak bardzo często przeczy rzeczywistość. Moralność bowiem i postęp kultury pozostają nieraz do siebie w stosunku odwrotnym. To spostrzegamy w życiu narodów i jednostek.

Słuszne jest jednak, że prawdziwa kultura pozostaje w ścisłym stosunku z postępem moralnym. Ale na postęp tak pojęty zwolennicy normy postępu kultury nie mogą się powoływać, gdyż musieliby przyznać, że istnieje fałszywa kultura, niemoralna i że trzeba wyższego kryterjum, aby jedną od drugiej odróżniać. A uznanie takiego wyższego kryterjum prowadziłoby do odrzucenia normy postępu kultury, jako najwyższego celu człowieka i miary moralności (Cathrein).

2) Jeśli pojęcie dobra powszechnego jest pojęciem niejasnym, nieokreślonym, to w wyższym stopniu ta sama uwaga stosuje się do pojęcia postępu kultury. Różne stronnictwa społeczne i polityczne, posługując się rozma-

itemi teoriami filozoficznymi, odmienne mają pojęcia i poglądy co do istoty postępu, a więc i w dziedzinie moralności, na tej normie opartej, musieliby dojść do różnych wyników, często wzajemnie się wykluczających.

3) Norma postępu nie ma w sobie dostatecznej siły, by mogła się stać pobudką do cnoty. Czyż naprawdę można się ludzić, że ideał postępu przemówi do sumień szerokich mas i stanie się normą ich życia moralnego? Czyż dużo możnaby wskazać jednostek, które w postępowaniu swoim kierują się pobudką służenia postępowi? — Kto zna życie moralne człowieka nie w momentach dyskusyj teoretycznych, ale w walkach o triumf dobra w duszy, ten przyzna, że ideał postępu był dla człowieka nic nie mówiącym frazesem. Rolę czynnika pomocniczego może on odegrać w życiu moralnym, ale nigdy zasadniczego.

4) W świetle normy postępu kultury trudno wyjaśnić wyższą godność i wartość życia moralnego. Smutna przedstawia się przeszłość, widziana ze stanowiska tej doktryny. Jakże jest mała wartość ubiegłych pokoleń wobec ich znikomego dorobku dla postępu. — „Za cóż cierpiały i walczyły — słusznie pyta Cathrein — tysiące najcnotliwszych i najszlachetniejszych wśród pokoleń minionych? Komuż na pożytek wyszły czyny moralne ludzkości? Czyż tej odrobinie kultury, która w tak nieznaczej części przeszła w nasze dziedzictwo? Tylko gruzy i ruiny pozostawia po sobie wiecznie płynąca fala czasu, wymowne świadectwo znikomości wszystkiego co ziemskie. Cóż nam pozostało ze zdobyczy kultury Egipcjan, Babilończyków, Fenicjan i tylu, tylu innych ludów odległej starożytności? — Gruzy, z których uczeni wydobywają cegły, kamienie i na nich wyczytują napis, głoszący chwałę jakiegoś mocarza owych zamierzchłych czasów. Czyż ta marna chwała miała być celem poświęceń, czynionych w imię cnoty i obowiązku? Gdyby tak było, to naprawdę należałoby nazwać głupcami cnotliwych, którzy życie i szczęście własne dla tej zasady moralnej poświęcali.

„A cóż należy powiedzieć o nienasyconym pragnieniu szczęścia, ożywiającem wszystkie te dawno zmarłe pokolenia i będącym pobudką niezmordowanych ich wysiłków. Czyżby tym ludziom nie lepiej było używać bliskich i realnych dóbr życia, aniżeli dążyć do odległych dóbr idealnych, które obecnie oddawna już pogrzebane zostały? Co się powiedziało o ludziach wieków minionych, stosuje się i do współczesnych, bo któż nas upewni, że nie nadejdą pod tą lub ową formą czasy barbarzyństwa i nie zasypią gruzami naszych dzieł kulturalnych?... I miałyby myśl o tak znikomych rzeczach wystarczyć, by nas utrzymać na drodze cnoty? I cóż nas nakłoni i zobowiąże, byśmy do tych dóbr znikomych dążyli” (Cathrein, „Filozofia moralna”).

Takie się nasuwają uwagi nad wartością normy postępu. One wykazują, że jedynie etyka Chrystusa, stawiająca przed świadomością człowieka jasny ideał Królestwa Bożego i nakazy najświętszej woli Boga do pielęgnowania w duszy tego Ideału, ma w sobie wszystkie środki, by uczynić z człowieka ofiarnego współpracownika w dziele pogłębienia w społeczeństwach chrześcijańskiego postępu, opartego na podstawie kultury ducha.

Kierunki etyczne, oparte na uczuciu.

Rozpatrzmy obecnie szereg kierunków etycznych, które kryterjum moralności upatrują nie w zewnętrznych czynnościach, stojących poza człowiekiem, lecz wyłącznie w czynniku podmiotowym — w uczuciu.

A.

Norma zmysłu moralnego.

Zwolennicy tego kierunku (Rousseau we Francji, Jacobini — w Niemczech, Hume — w Anglii) — utrzymują, że człowiek jest uposażony w pewien szczególny moralny zmysł, mocą którego odruchowo odróżnia dobro od zła. — Należy więc według nich zupełnie ślepo iść za popędem tego zmysłu moralnego. Wszystko, co ten zmysł wskaże, jako dobro, jest w rzeczy samej dobrem; a w przeciwnym

razie jest złem. Uznają więc, że ten „zmysł moralny” jest nie tylko podmiotową zasadą rozpoznawania dobra od zła, — lecz także najbliższą normą moralności.

Ocena.

1) Zasadniczym błędem tej normy jest to, że uczucie — „zmysłowi moralnemu” — przypisuje się teoretyczne kryterjum moralne do oceny naszych czynów. Prawda, że nieraz uczucie niemal odruchowo wskazuje nam, co jest dobro, a co zło i że staje się często praktyczną normą moralności. Ale stąd nie można wywnioskować, że jest ono zasadniczo kryterjum moralności. Są bowiem zasady moralne, uznane przedtem rozumowo za dobre, które siłą swojej wartości ożywiały uczucia. — A one już następnie w praktycznym postępowaniu człowieka odpowiednio reagowały nie jako samodzielne rozpoznawcze czynniki, lecz jedynie, jako siły pochodne ze źródła teoretycznych zasad przez rozum uznanych.

2) Poza tem należy pamiętać, że uczucie samo w sobie jest pierwiastkiem irracjonalnym, odruchowym, które przez to samo nie może nigdy stać się dla człowieka — istoty rozumnej i wolnej — czynnikiem kierowniczym życia moralnego. Człowiekowi bowiem nie wystarczy, że uczucie nasze w stosunku do pewnych czynów tak, czy inaczej reaguje, wymaga on przede wszystkim rozumnego uzasadnienia etycznego charakteru swoich czynów. Czynnik zaś uczucia poddaje człowiek kontroli poznawczej władzy rozumu.

3) Uczucie z natury swojej jest zmienne, rozmaicie ujawniające się u ludzi zależnie od temperamentu, od ustroju nerwowego, od wieku, płci i t. d.

I dlatego nie mając w sobie stałości i powszechności, nie może przez to samo stać się normą moralności, która w istocie swojej powinna być powszechną i obo-

wiązującą — to znaczy, że każdego człowieka powinna obowiązywać do jednostajnego, moralnego postępowania.

Należy sobie jeszcze uświadomić, że nieraz ten sam czyn wywołuje w nas uczucia wzajemnie wykluczające się, np. żołnierz wobec nieprzyjaciela odczuwa w sobie uczucie patriotyzmu, które czyn walki w obronie ojczyzny ocenia zmysłem moralnym jako dobry, a jednocześnie budzi się drugie uczucie, również dobre — zachowanie siebie dla pomyślności swojej rodziny. — Za jakim uczuciem należy pójść? — Czyż w takim wypadku nie trzeba będzie pójść za wskazaniem rozumu i w imię ważniejszego obowiązku opanować w sobie uczucie przeciwne temu? — Podobnych przykładów można dać więcej. Jasne jest, że uczucie t. zw. zmysłu moralnego nie może być normą moralności, bo nie jest kryterjum moralności.

4) Kierowanie się w życiu moralnem uczuciem, jako normą moralności, może łatwo wprowadzić nas na drogi zmiennych nastrojów, a nieraz fanatyzmu. Wiadomo, że nawet najszlachetniejsze z uczuć — uczucie religijne powinno być kontrolowane rozumem, by nie uległo rozmaitego rodzaju zboczeniom. To samo należy powiedzieć o uczuciu miłości Ojczyzny, miłości bliźniego i t. d. Doświadczenie codzienne dostarcza nam dużo materiału na stwierdzenie, że samo uczucie nie może być kierownikiem naszego życia moralnego, że bardzo często musimy je opanowywać, regulować, żeby móc wykonywać nakazy etyczne.

Pytania. Pojęcie normy postępu kulturalnego; kto jest zwolennikiem tej normy; w czym ona się różni od postępu po chrześcijańsku pojęciem; dlaczego ta norma nie może być normą moralności; — szczegółowo omówić; dlaczego chrześcijanin nie może przyjąć tej normy; czym istotnie się różnią kierunki, oparte na uczuciu od utylitaryzmu społecznego i normy postępu kulturalnego; pojęcie normy zmysłu moralnego; dlaczego ta norma jest nie do przyjęcia — szczegółowo omówić?

Lektura. Chrystus a życie ludzkie — Fr. Foerster r. 1927, stron 19 — 23. Renesans a rewolucja — Marjan Zdzichowski. Wilno 1925 r.

LEKCJA XXXIX.

B.

Norma, oparta na uczuciu sympatji.

Adam Smith (1723-1790), ekonomista i filozof szkocki w pracy swojej „Teoria uczuć moralnych” rozwinął teorię moralną, opartą na wrodzonym człowiekowi uczuciu sympatji. Utrzymuje on, że oprócz wrodzonego instynktu samozachowawczego każdy człowiek posiada jeszcze wrodzoną zdolność sympatji, spółczuwania z innymi ludźmi. Polega ona na udzielaniu się naszej duszy wszystkich wzruszeń innego człowieka, czyli na odczuwaniu jego radości i cierpień. Jest to jakby pewien rodzaj instynktu, naśladownictwa i stanowi skłonność wrodzoną, od której największy nawet egoista nie jest wolny. Nie możemy — jak utrzymuje Smith — patrzeć na cierpienia nieszczęśliwych, żeby to cierpienie nas nie dotknęło, nie możemy również słuchać wybuchów dziecięcego śmiechu, żebyśmy instynktownie nie wzięli udziału w ich zabawie i radości. Natura czyni nas solidarnymi z innymi ludźmi, czyniąc naszemi ich radości i ich bóle.

Uczucie sympatji jest nie tylko pobudką naszych czynów, ale i normą moralności. To znaczy, że jeśli odczuwamy, że pewne czyny u bliźnich i w nas wywołują uczucie upodobania, sympatji, możemy być pewni, że są one moralnie dobre; inne zaś, które wywołują uczucie antypatji, są złe. Gdy widzimy np., że jałmużna udzielona biednemu sprawia mu radość — przez uczucie sympatji — ta radość i nam się udziela; zadowolenie, jakie z tego powodu odczuwamy, pozwala nam sądzić, że jałmużna jest dobrym uczynkiem. Naogół wszystkie poruszenia sympatji zwracają się zawsze w kierunku tego, co jest dobre. Stąd w praktycznem postępowaniu należy zawsze kierować się następującą zasadą: mieć tylko takie uczucia, spełniać tylko takie czyny, które zyskać powinny uznanie naszych bliźnich i zdobyć nam ich sympatję!

Lecz jakie są cechy sympatji, która jest miarą naszych czynów?

Przedewszystkiem — odpowiada Smith — powinna być czysta. Bezwzględnie dobre są tylko te czyny, które budzą sympatje bez zastrzeżeń; czyny zaś, które pozostawiają mętne wrażenie, są podejrzanego wartości. Oprócz tej cechy sympatja powinna być powszechną. Nie wystarczy budzić podziw przyjaciela lub stronnictwa, należy zasłużyć na sympatje wszystkich ludzi.

Wreszcie, żeby nie ulegać zbyt subiektywnemu upodobaniom, Smith zaznacza, że przed postępowaniem i oceną charakteru czynów człowiek musi stanąć na stanowisku bezstronnego widza. To też najogólniejszą zasadą postępowania w etyce Smitha jest następująca: postępuj zawsze tak, aby widz obserwator bezstronny mógł sympatyzować z motywami twoich czynów.

„Widz bezstronny” oznacza tu nie opinię jakiegoś pojedynczego człowieka, lecz całego rodzaju ludzkiego. „Przez współczuwanie — mówi Biegański — człowiek niejako zatracą swoją indywidualność i staje się właściwie człowiekiem gromady, społeczeństwa. Czuje razem ze wszystkimi i wszyscy czują razem z nim radość i cierpienie; przez takie wzajemne współczuwanie staje się ogniwem w nieprzerwanym łańcuchu ludzkości, lub co najmniej własnego społeczeństwa, w którym żyje. Objawiają się w nim tym sposobem ogólne potrzeby całego rodzaju ludzkiego i właśnie ów „widz bezstronny” jest wyobraźniem ogólnoludzkich, społecznych potrzeb” („Etyka ogólna”).

Ocena.

Zaletą tej etyki jest podkreślenie społecznego charakteru w motywach naszego postępowania — jednakże normą moralności być nie może ze względów następujących:

- 1) Jako norma, oparta wyłącznie na uczuciu, nie może być miarą moralności. O czym już była mowa.
- 2) Uczucie sympatji nie może być normą moralności, gdyż wiemy z doświadczenia, że niestety, niekażdy czyn, budzący sympatję jest moralnie dobry, np. opinia publicz-

na w wielu krajach sympatyzuje z pojedynkami, których moralność w żaden sposób uzasadnić się nie da. Zresztą wiadomo, jak opinia społeczna w wielu wypadkach jest zmienną, a więc i moralna ocena czynów podlegałaby rozmaitym zmiennym wpływom.

3) Kryterjum bezstronnego widza jest niewystarczające. — Może ono nas najwyżej chronić od zaślepienia miłości własnej, ale normą moralności być nie może. Nasuwa się pytanie, według czego ma sądzić ów widz bezstronny? Musi przecież i on mieć jakieś kryterjum sądu moralnego. Sympatja i antypatja nie powinna być ślepa. Jeśli zaś jest umotywowana, na rozumowych powinna się opierać zasadach. Przecież jakąś czynność nie dlatego wyłącznie nazywa dobrą, że sprawia nam i bliżnim zadowolenie, lecz że i rozum wskazuje nam ją, jako dobrą.

Prawda, że Smith zaznacza, iż człowiek, stając się widzem bezstronnym, wczuwa się w bóle i radości społeczeństwa i ów widz jest wyobraźniem ogólnoludzkich potrzeb. Ale czyż doświadczenie potwierdza w wielu obecność uczucia sympatji o tak wysokim poziomie? — Czyż nie jest to utopia?

4) Norma, oparta na uczuciu sympatji, nie ma w sobie bezwzględnego charakteru etycznego i nie jest pobudką do życia moralnego.

C.

Norma, oparta na uczuciu litości.

Schopenhauer (1788—1860) filozof niemiecki pod wpływem pesymizmu, który nim oświecił od wczesnej młodości, i filozofji buddyjskiej, — stworzył etykę, owianą pesymizmem.

W dziele: „Świat jako wola i wyobrażenie” rozwinął główne zasady swojej filozofji, na której oparł poglądy na istotę i cel moralności.

Podstawą jego pesymizmu jest twierdzenie, że cierpienie jest uczuciem pierwotnym i że rozkosz ma znacze-

nietylko negatywne; wyraża ona bowiem jedynie brak cierpień. Twierdzenie to tłumaczy Schopenhauer na podstawie poglądu na istotę życia. Życie według niego jest jakimś ślepym, przepotężnym popędem, który nazywa wolą; wszystko, co wolę kępuje, jest bólem; wszystko, co pozwala jej osiągnąć celu — zadowoleniem. Zaspokojenia woli trwają jednak tylko chwile. Natychmiast bowiem powstają nowe potrzeby jeszcze niezaspokojone, czyli nowy ból. Chcieć — jest to w istocie swej cierpieć, a ponieważ życie jest chceniem, wolą, przeto „wszelkie życie jest w istocie swej bólem”. — „Życie człowieka jest tylko walką o byt, której towarzyszy pewność porażki”. „Szczęście jest tylko snem, rzeczywistością jest cierpienie... niema na to innej rady, jak tylko rezygnacja”.

Pesymizm ten potęgował się jeszcze przez to, że nie przyświecała mu w niczem nadzieja lepszej przyszłości. Opierając swój pogląd na świat na jedynym pierwiastku woli, tajemniczej w swoim początku i celu, do którego zdąża, Schopenhauer przez to samo wyklucza wszelką możliwość poprawy stosunków, wszelkiego postępu ku lepszemu. Cierpienie nietylko w przeszłości i w czasie obecnym stanowiło i stanowi istotę życia, ale tak będzie zawsze. „Świat jest piekłem — a ludzie są w nim dręczonemi duszami i zarazem djabłami”.

Schopenhauer podobnie jak Smith podkreśla uczucie sympatii — bardziej jednak je zwężając. Ponieważ według niego ból i cierpienie są istotą życia, to też sympatia przejawia się tu wyłącznie, jako spółczuwanie cierpień — jako litość. „Tylko litość jest rzeczywistą podstawą wszelkiej sprawiedliwości, oraz wszelkiej prawdziwej miłości bliźniego”.

Schopenhauer rozróżnia trzy pobudki czynów: 1) egoizm, pragnący jedynie własnej pomyślności; 2) złośliwość, pragnącą cudzego niepowodzenia; 3) litość, pragnącą cudzej pomyślności. Czynny, wynikające z egoizmu, są bezwartościowe; ze złośliwości — moralnie złe; i jedynie z pobudki litości są moralnie dobre.

Wykluczenie z pobudek moralności egoizmu, a podkreślenie litości względem bliźnich — czyni pogląd Schopenhauera podobnym do utilitaryzmu społecznego, który jednak różni się od zwykłego utilitaryzmu pod dwoma względami: a) utilitaryzm społeczny ma na celu pozytywne szczęście i dobro innych ludzi. Według Schopenhauera zaś dobry czyn może jedynie chwilowo usunąć i ograniczyć cudzą nędzę (utilitaryzm społeczny negatywny); b) utilitaryzm społeczny stawia za cel działalności moralnej pomyślność powszechną, ale w niej i pomyślność działającego ma być również objęta. Nie wymaga więc on zrzeczenia się szczęścia osobistego. Schopenhauer przeciwnie, żąda czynów zupełnie bezinteresownych.

Ocena.

Wiek, w którym wzrastał i duchowo dojrzewał Schopenhauer, był dla wielu wiekiem albo całkowitego odstępstwa od wiary, albo zniekształcenia chrześcijańskiego poglądu na świat. A jednocześnie był to czas, kiedy człowiek z całą żywiołową siłą swój umysł i serce poświęcił jedynie światu, uchwytnemu przez zmysły, naiwnie wmawiając w siebie, że ten widzialny, materialny świat jest piękny sam w sobie i jest dla człowieka źródłem szczęścia.

Otóż Schopenhauer temu naiwnemu pogładowi na świat przeciwstawił pesymistyczny pogląd. Odczuł ogrom cierpienia w sobie i poza sobą. I zupełnie zrozumiał, że nie mając wiary chrześcijańskiej, nie umiał dopatrzeć w całym świecie żadnego celu, do którego on zdąża, a więc tem bardziej nie umiał w cierpieniu dojrzeć ani odrobiny wyższej wartości. Zupełnie konsekwentnie, jako ateusz, podstawę świata upatrywał wyłącznie w ślepej, żywiołowej woli; nazywa ją jedyną zasadą życia, utożsamiając z cierpieniem. Schopenhauer w szeregach niewierzących myślicieli był najgłębszym i najbardziej konsekwentnym. Wykazał całą płytkość optymizmu, nie mającego u swoich podstaw chrześcijańskiej wiary, która jedynie mroki życia ziemskiego może oświecić gwiazdą lepszego życia.

Powyższa uwaga jedynie tłumaczy pesymizm Schopenhauera, ale w żadnym razie nie może go uzasadnić. Przeciwnie, w świetle zasad chrześcijańskich pesymistyczny jego pogląd na życie, jak i norma moralności na nim zbudowana, są błędne ze względów następujących.

1) Zasadniczym błędem Schopenhauera jest twierdzenie, że podstawą świata jest ślepa, nie mająca celu, wola. Podstawą bowiem świata jest wszechmocna i najświętsza wola Boża, która nieraz tajemniczymi drogami prowadzi ludzkość do szczęścia, zachowując największy klejnot godności ludzkiej — wolność jego woli. Ta wola właśnie często, buntująca się przeciwko woli Bożej, jest największą przyczyną moralnego i fizycznego cierpienia. I dlatego Chrystus w nauce Swej, jako drogowskaz dla woli człowieka — wskazuje wolę Bożą: „*Bądź wola Twoja*”, wiedząc, że skoro tylko człowiek oddali się od woli Bożej, tem samem oddali się od szczęścia, pogłębiając coraz bardziej niedolę swoją.

2) Błędem jest u Schopenhauera utożsamianie życia z cierpieniem. Prawdą jest, że cierpienia w życiu lekceważyć nie można, że jest ono bardzo ważkim, a w chrześcijańskim pojmowaniu nawet twórczym czynnikiem (patrz: Nauka Chrystusa o cierpieniu). Prawdą również jest, że życie ziemskie nigdy nie zapełni potrzeb serca ludzkiego. Lecz zasadniczym jednak jest błędem utożsamiać życie z cierpieniem. Gdyby to było prawdą, jakże wtedy wytłumaczyć tak olbrzymie przywiązanie się człowieka do życia i tyleż objawów pozytywnej w człowieku radości? Sztuka w całym ogromie swego przejawu, obok ducha smutku, ileż zawiera słonecznej radości życia!

Naiwny optymizm i krańcowy pesymizm są to dwa poglądy dalekie od prawdy. Nauka Chrystusa na życie ziemskie rzuca światło wartości przemijającej, zwracając przede wszystkim uwagę człowieka na życie zaziemskie, z jego ideałem Królestwa Bożego. Życie ziemskie jest jedynie *s z k o ł ą*, w której człowiek ma się kształtować na

godnego obywatela Królestwa Bożego. I tylko ta nauka chroni człowieka przed skrajnym optymizmem i takimż pesymizmem.

3) Sprowadzając całą moralność do bezinteresownej cnoty litości, Schopenhauer zacieśnia samo życie moralne. Teoria jego uzasadnia jedynie rozmaite czyny miłosierdzia, ale nie może objąć i odpowiednio ocenić czynów etycznych, nie mających związku z miłosierdziem. Niekrzywdzenie bliźnich i pomaganie im nie wyczerpuje całego zakresu postępowania moralnego. Są przecież obowiązki wobec Boga, których w żadnym razie litością motywować nie można. Są obowiązki wobec ojczyzny, rodziców, samego siebie i bliźnich, które również często nie pochodzą i nie mogą pochodzić z motywu litości.

4) Schopenhauer, żądając od człowieka czynów zupełnie bezinteresownych, nie liczy się z naturalnem u niego pragnieniem szczęścia. I przez to właśnie czyni całą swoją teorię etyczną obcą naturze ludzkiej, a dlatego i nie-realną.

5) Teoria Schopenhauera zawiera w sobie sprzeczność. Utrzymuje bowiem Schopenhauer, że życie należy utożsamiać z cierpieniem, a jednocześnie nawołuje do uczynków, które mają pomniejszyć cierpienie. Czyż nie bardziej byłoby wskazaniem, żeby niczem niehamowane cierpienie czemprędzej zniszczyło w człowieku samo życie? Wszelkie bowiem dobre uczynki, zmniejszające u bliźnich cierpienia, spowodowałyby spotęgowanie objawów samego życia, a to w skutkach swoich byłoby spotęgowaniem cierpienia w życiu bliźnich.

To też najwyższym celem, według nauki Schopenhauera, powinno być takie ustosunkowanie się do życia, które zmniejszałoby u bliźnich chęć życia. „Radykalnie cierpienie można usunąć — mówi Biegański, oceniając etykę Schopenhauera — nie przez działanie, lecz przez spoczynek, przez zupełne zaprzeczenie chęci życia. Taki spoczynek, takie zaprzeczenie chęci życia osiągnąć możemy przez zupełne oderwanie się od życia. Człowiek zupełnie ode-

rwany od życia, nie interesujący się jego zjawiskami, nie posiadający żadnych żądz, namiętności i oddany w całości kontemplacji nie odczuwa dopiero żadnych cierpień ani swoich ani obcych. A zatem największe dobro polega nie na działaniu, skierowaniem ku zmniejszaniu i kojeniu cierpień życia, lecz na negacji życia, na tem, co staroindyjscy mędrcy nazywali nirwaną" (Ogólna etyka).

Stąd też systemat etyczny Schopenhauera nie podnosi skali życia, lecz obniża; jest, jak pewien myśliciel wyraża: „prawdziwie szpitalną moralnością”.

6) I wreszcie samo uczucie litości, jako zmienne i niekierowane rozumem, nie może być normą moralności.

Pytania. Na jakim uczuciu Smith opiera swój system moralny; w jaki sposób uczucie sympatii staje się normą moralności; jaką powinna być ona; szczegółowa ocena normy uczucia sympatii; norma Schopenhauera; na jakich podstawach filozoficznych oparł swoją etykę; co jest według Schopenhauera istotą życia; jakie uczucie jest podstawą jego etyki; jakie zachodzi podobieństwo między tą etyką, a utylitaryzmem społecznym; szczegółowa ocena etyki Schopenhauera; w czym ona zasadniczo różni się od etyki chrześcijańskiej; w czym leży zasługa filozofii Schopenhauera?

LEKCJA XL i XLI.

Etyka Kanta, czyli etyka kategorycznego imperatywu.

Kant (1724—1804), wybitny filozof niemiecki, znany przeważnie z dwóch dzieł: 1) „Krytyka czystego rozumu”, w którym poddaje krytyce zdolności poznawcze naszego rozumu; odstępuje od realizmu w poznaniu, a wypowiada się za idealizmem krytycznym. — „Do chwili obecnej — mówi Kant — przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie stosują się do przedmiotów; spróbujmy tedy, czy lepiej się nam nie powiedzie, gdy wyjdziemy z założenia, że przedmioty stosują się do naszego poznania. 2) „Krytyka praktycznego rozumu” w której omawia podstawy etyki. Poglądy, zawarte w tem drugim dziele, nas przede wszystkim powinny interesować.

Podług Kanta rozum ludzki jest ostatecznym i jedynym twórcą prawa moralnego. „Rozum wysnuwa z siebie prawo moralne, jak pajak swą nitkę” (Krytyka praktycznego rozumu).

Kant dalej stwierdza, że człowiek nie tylko z rozumu swego wysnuwa prawo moralne, ale jednocześnie spostrzega, że te prawa tkwią w nim z mocą obowiązku do wykonania. Kant ślicznie podkreśla moralną siłę obowiązku: — „Obowiązk! — Wzniosłe i wielkie imię twoje! Nie zawierasz w sobie nic ponętnego dla nas i schlebającego nam, a żądasz bezgranicznej uległości dla siebie. Gdzie się znajduje źródło twego szlachetnego pochodzenia, które wszelkie paktowanie z namiętnościami odtrącasz?” (Krytyka praktycznego rozumu“).

Na pytanie, skąd prawo moralne czerpie moc swoją, Kant odpowiada, że z rozumu. — Rozum bowiem nakazuje człowiekowi: musisz ten czyn wykonać, a tamtego zaniechać. Innymi słowy, rozum nakłada na człowieka obowiązek moralny. Ten rozkaz rozumu nazwał Kant *kategorycznym imperatywem*.

Rozważymy bliżej, co Kant rozumie przez imperatyw kategoryczny.

Przymus, stosowany przez rozum w stosunku do woli jest tem, co Kant nazywa imperatywem. Są dwa rodzaje imperatywów: 1) te, które nakazują pewne działanie nie dla niego samego, lecz dla wyniku, który jedynie przez nie da się uzyskać. Są to imperatywy warunkowe np. przepisy lekarza dla leczenia chorych są imperatywami, lecz warunkowanymi, to znaczy, że są podporządkowane pewnemu celowi. Wogóle nakazy, które służą do wypełnienia naszych pragnień, są imperatywami warunkowymi.

Lecz są imperatywy, które nakazują działanie nie dla jakiegoś celu, lecz dla niego samego, dla zasady, wypowiadają nakaz bezwzględnie. Takie imperatywy nazywa kategorycznymi. „Jedynie kategoryczny imperatyw — mówi Kant — oznacza moralne prawo, podczas gdy

wszystkie inne mogą się wprawdzie nazywać zasadami woli, ale nie prawami, ponieważ to, co koniecznym jest tylko dla osiągnięcia jakiegokolwiek celu, może być uważane samo w sobie za przypadkowe i ponieważ każdego czasu możemy się uwolnić od tego przepisu, jeżeli porzucimy swój zamiar; natomiast bezwarunkowy nakaz nie pozostawia woli żadnego wolnego wyboru".

Ten rodzaj praw ma cechę uniwersalności i wyraża się w następującej formule: „działaj zawsze podług zasady takiej, żebyś mógł pragnąć, by stała się ona prawem powszechnem".

Widzimy więc, że podług Kanta, prawo moralne bierze swój początek z rozumu i narzuca się człowiekowi z siłą bezwzględnej rozkaznika, że człowiek w świetle tej etyki jest jednocześnie prawodawcą i poddanym siebie samego. Należy dalej podkreślić, że Kant tylko te czyny uważa za moralne, które są wykonane na rozkaz własnego prawa, pod wpływem kategorycznego imperatywu własnego rozumu.

Prawo więc moralne jest utworem rozumu, naszym własnym dziełem, nie zostało nam ono znikąd narzucone. Człowiek jest sam sobie prawodawcą moralnym.

Stąd ta etyka Kanta nosi nazwę etyki autonomicznej (niezależnej), w przeciwieństwie do etyki heteronomicznej (zależnej od innej woli), która uznaje prawa moralne wydane przez inną osobę, jak to Boga, czy też innego człowieka.

Kto jest posłuszny tego rodzaju prawom, spełnia uczynek legalny, ale nie jest on przez to uczynkiem moralnym.

Sama autonomia czynu nie wystarcza podług Kanta, by uchodził on za moralnie dobry. Należy jeszcze, żeby był spełniony wyłącznie z motywu poczucia obowiązku. Wszelki inny motyw, jak miłość Boga, ludzi, pragnienie szczęścia własnego, odbiera uczynkowi jego wartość moralną.

O miłości bliźniego tak mówi Kant: „Pięknie to jest mieć miłość do ludzi i życzliwość dla nich, dobrze im czynić, albo być sprawiedliwym dla zachowania porządku, ale to nie jest jeszcze prawdziwą moralną zasadą" (Kryt. prak. rozumu").

Na pytanie więc, co jest podług Kanta najwyższym dobrem i najwyższym celem moralnego postępowania, — odpowiedź jest jasna: obowiązek i czyny, wynikające całkowicie z obowiązku.

Ocena.

Etyka Kanta ma swoje wielkie zalety i to widoczne w porównaniu z taką etyką utylitaryzmu prywatnego, która sprowadza całą moralność do wyliczania pożytków.

Etyka Kanta, stawiając na naczelnym miejscu obowiązek, wnosi w życie wysoki poziom poczucia moralnego.

W systemach utylitarnych dobra wola, czyli intencja, pobudka, zajmuje miejsce drugorzędne, w etyce zaś Kanta wartość moralna czynów uzależnia się od pobudki wewnętrznej człowieka.

Etyka utylitaryzmu usuwa ze swych poglądów pojęcie wielkości prawa moralnego, Kant przeciwnie — prawo moralne wynosi ponad wszystko, twierdząc, że moralność nie może być nigdy środkiem do osiągnięcia jakichś celów.

Poza tem należy podkreślić, że etyka Kanta odznacza się siłą, surowością i tem wybitnie się różni od wszelkich systemów etycznych, opartych na uczuciu.

Jednakże, pomimo tych dodatnich cech, etyka Kanta nie może się stać naczelną normą naszego postępowania ze względów następujących:

1) Etyka Kanta nie może nam wytłumaczyć, skąd mianowicie rozum czerpie moc do rozkazowania i to bezwzględne go w naszym życiu moralnym. Kant stwierdza, że praktyczny rozum nakłada na nas ten przymus. Lecz na pytanie tak zasadnicze, istotne, skąd mianowicie rozum ma

prawo wydawać woli kategoryczny rozkaz, Kant odpowiedzieć nie może, — przyznaje, że to jest tajemnica. — „Rozkaz ów płynie ze źródeł nie dających się nigdy odkryć... Pytanie, w jaki sposób możliwy jest kategoryczny imperatyw, nie da się pojąć przez żaden rozum ludzki” („Kryt. prakt. rozumu”). Przyznanie się znamienne. — Na pytanie, tak istotne w etyce, dlaczego mianowicie muszę słuchać rozkazów moralnych — Kant odpowiedzi nie daje. I to jest najsłabsza strona całego systemu kategorycznego rozkaznika.

Brak bowiem odpowiedzi na tak zasadnicze pytanie powinien osłabiać działalność woli. Przecież jasne jest, że wola bez dostatecznego i jasnego motywu nie może i nie powinna słuchać. Tem bardziej, że doświadczenie tyłuż nam dostarcza dowodów o omylności naszego rozumu, często o ujemnym na niego wpływie naszej zmysłowej natury.

Tylko w takim wypadku wola musiałaby bezwzględnie poddać się moralnemu rozkazowi, gdyby jej rozum podał prawa, pochodzące od osoby mającej bezwzględne prawo rozkazywania, — a więc od osoby posiadającej nad wolą bezwzględną władzę i prawo domagania się bezwzględnego posłuszeństwa, czyli od osoby, której rozum jest nieomylny a wola jest samą świętością. Jedynie tylko taka wola daje zapewnienie, iż jej rozkazy tchną samą świętością i posiadają majestat moralny, któremu oprzeć się byłoby niegodziwością.

Otóż nasuwa się pytanie, czy człowiek z jego rozumem posiada taki majestat moralny? Doświadczenie zmusza nas, niestety, do odpowiedzi negatywnej. To też niepodobna kategorycznym imperatywem Kanta wytłumaczyć siły obowiązku moralnego. Trzeba koniecznie odnieść się do osobowego prawodawcy — Boga (por. X. Sieniatycki).

2) Niesłuszne jest twierdzenie Kanta, że koniecznym warunkiem prawdziwej moralności jest jej autonomia, czyli niezależność od praw zewnętrznych, od woli, stojącej po-

za wolą człowieka. Takie rozumowanie czyni człowieka zupełnie niezależnym od Boga, — Stwórcy swego, wynosi go do szczytu samoubóstwienia. Jedynie duma szalona mogła podyktować człowiekowi podobne żądania. A natomiast doświadczenie codzienne i wieków całych najmniejszego nie daje usprawiedliwienia do wynoszenia człowieka do tak zawrotnych szczytów godności. Przeciwnie, skoro tylko człowiek uniezależniał się od najświętszej woli Boga, wślad za nim jak cień szła słabość, małość, a często potworność. I tylko wtedy podnosił się do wyższej wartości swojej, kiedy ułomną wolę swoją łączył z wolą Boga. Trzeba umieć patrzeć na własną duszę i obserwować życie indywidualne i społeczne, żeby uznać niesłuszność kantowskiej autonomii. Należy tu przypomnieć słowa Chrystusa: „*Kto ma oczy ku patrzeniu niechaj patrzy, kto ma uszy ku słyszeniu — niechaj słucha*”.

W wykładzie XLIV i XLV zobaczymy, jak inny filozof Nietzsche zasadę autonomii człowieka doprowadził do wyżyn niezrównanego szaleństwa. Wystąpił bowiem z ideałem nadczłowieka, a w rzeczywistości obudził w nim najdziksze instynkta zwierzęcia.

3) Niesłuszne jest twierdzenie Kanta, że etyka, uznająca u podstawy swej wolę Boga, ulegałaby wtedy obcej woli (byłaby heterenomiczna). Słusznie zaznacza ks. Sieniatycki, że „obcym nam jest ten, kogo nie łączą z nami żadne ściślejsze węzły, jak pokrewieństwo, przyjaźń, dobrodziejstwa i t. d. A czyż Stwórca-Bóg może być dla człowieka, swego stworzenia, — obcy? Czyż nie posiadamy od niego wszystko: jak byt swój i naturę swoją; ze św. Pawłem możemy rzec: „*W Nim żyjemy, ruszamy się i jesteśmy*”. — Trzeba pamiętać, że istnieje dwoiste prawo Boże: naturalne i objawione. Otóż prawo naturalne nie jest obcem nam, jak nie jest nam obcą nasza natura. Prawo naturalne opiera się na naszej naturze i z niej wypływa”.

4) Niesłuszne jest twierdzenie Kanta, że czyny nasze wtedy tylko są moralne, o ile są dokonane wyłącznie

w poczuciu obowiązku. Wszelki inny motyw — zdaniem Kanta — odbiera czynowi moralną wartość. A więc czyn z pobudki miłości Boga, bliźniego, w nadziei nagrody lub obawy przed karą, jest co najmniej czynem obojętnym, jeśli nie złym.

W nauce zaś Chrystusa miłość Boga, bliźniego, posłuszeństwo Bogu są motywami najbardziej zaleconymi.

Sam Chrystus niemi kieruje się w swoim życiu: „*A chodźcie w miłości — mówi św. Paweł — jak i Chrystus umiłował nas i wydał samego siebie za nas objętą i ofiarą Bogu*” (Ef. V, 2). — „*Sam (Chrystus) się poniżył, stawszy się posłusznym, aż do śmierci, a śmierci krzyżowej*” (Filip. II).

Motywy działania w etyce Chrystusa.

W etyce Chrystusa, już jak wiemy, wartość czynu nie mierzy się miarą korzyści dla społeczeństwa lub jednostki, jak to utrzymują systemy utylitarne, lecz wyłącznie i jedynie miarą wewnętrznej jego wartości.

I dlatego Chrystus zwalcza te motywy, które nie wynikają w człowieku z poczucia samej wewnętrznej wartości samego czynu. I tak zwalcza motyw próżnej ambicji, żądzy sławy. — „*Strzeżcie się, abyście sprawiedliwości waszej nie czynili przed ludźmi*” (Mt. VI, 1). — „*Gdy tedy czynisz jałmużnę nie trąb przed sobą, jako obłudnicy czynią*” (Mt. VI, 2). Zwalcza motyw nagrody, korzyści ziemskiej, miłości bliźniego dla egoistycznych względów: „*A jeśli miłujecie tych, którzy was miłują... a jeśli dobrze czynicie tym, którzy wam dobrze czynią, co za łaskę macie, albowiem i grzesznicy to czynią*” (Łk. VI, 32—33). „*Gdy sprawujesz ucztę, wezwij ubogich, ułomnych... a będziesz błogosławionym, że tobie nie mogą oddać*” (Łk. XIV, 13—14).

Usuając z szeregu motywów motywy ziemskie, Chrystus podkreśla motyw nagrody i kary zaziemskiej ze strony Boga. „*Ale gdy ty czynisz jałmużnę, niechaj nie wie lewica tego, co prawica twoja czyni. Aby jałmużna*

twoja była w skrytości, a Ojciec twój, który widzi w skrytości odda tobie... Gdy się modlić będziesz... módl się Ojcu twemu w skrytości, a Ojciec Twój, który widzi w skrytości, odda tobie” (Mt. VI, 3, 4, 6).

O jakiejż tedy nagrodzie zaziemskiej mówi Chrystus? O nagrodzie oglądania Boga, Królestwa Bożego, które jest ostatecznym celem człowieka i stwierdzeniem moralnej doskonałości człowieka. Przecież człowiek tylko w takim wypadku będzie nagrodzony szczęśliwością wieczną, jeśli sam zapomocą czynów dobrych samych w sobie rozwinie swoją indywidualność do poziomu wysokiej wartości moralnej. To też w nauce Chrystusa nagroda wieczna nie jest czymś tylko zewnętrznym, niezależnym od moralnej wartości czynów, ale również wyrazem wewnętrznej kultury człowieka. Jedynie czystego serca będą Boga oglądać, jedynie miłosierni dostąpią miłosierdzia, pokój czyniący będą nazwani Synami Bożymi. (Mt. V.) Natomiast ci, którym zabraknie szaty godowej, będą z uczty usunięci.

Pamiętać należy, że Królestwo Boże w nauce Chrystusa jest nie tylko nagrodą, łaską Bożą, ale jest jednocześnie i największym naszym obowiązkiem „*Szukajcie przede wszystkim Królestwa Bożego*” — mówi Chrystus. A w przepowiedni o skarbie ukrytym w roli, o perle, uczy Chrystus o przewyższającej wszystkie wartości, — o wartości Królestwa Bożego i o potrzebie ze strony człowieka poświęcenia dla niego wszystkich mniejszych wartości, czyli o konieczności przezwyciężenia wszystkich trudności, kiedy chodzi o osiągnięcie najwyższego dobra, jakim jest ideał Królestwa Bożego.

A przecież jest rzeczą jasną, że dążenie człowieka do najwyższego dobra jest największym obowiązkiem — jest bezwzględny imperatywem dla woli jego. To też z tego co się powiedziało, łatwo wywnioskować, że w etyce Chrystusa najwyższym motywem działalności nie jest nagroda, lecz najświętsza, absolutna wola Boga. A czemuż

jest wola Boga, jeśli nie Absolutem Dobra? I dlatego ta wola Boża w etyce Chrystusa jest nie tylko najwyższym motywem, ale również i normą moralności. To też chrześcijanin w swojej działalności powinien kierować się przede wszystkim wolą Bożą, — dlatego że ona jest najwyższą normą moralności. To znaczy, że to — i tylko to jest moralnie dobrem, czego żąda od nas wola Boża. — Najwyraźniej poucza Chrystus, że tylko ten wejdzie do Królestwa Bożego, kto czyni wolę Ojca Niebieskiego (Mt. VII, 21). A wolą Bożą są przykazania miłości Boga i bliźniego. „*Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego, — ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkiej myśli twojej... będziesz miłował bliźniego twego, jako samego siebie. Na tych dwóch przykazaniach zawisł wszystek zakon i prorocy*“ (Mt. XXII, 37—40). Czyż nie jest jasne, że miłować Boga trzeba nie ze względu na nagrodę, ale ze względu na to, że Bóg jest Absolutem Dobra, Prawdy i Piękna?! I miłować trzeba z całego serca, z całej duszy, czyli siłą całej naszej istoty... Taka jest wola Boża, — taki jest kategoryczny imperatyw chrześcijanina...!

Jakaż tedy zachodzi istotna różnica między imperatywem Kanta a imperatywem etyki chrześcijańskiej? Przede wszystkim ta, a) że Kant tajemnicą okrywa samo źródło tego imperatywu, a w chrześcijańskiej etyce on jest tak jasny, że każde dziecko z łatwością o nim dowiedzieć się może, b) imperatyw Kanta jest nie tylko tajemniczy, ale też i wyjątkowo zimny, suchy, wyrozumowany, — a nie prze czuty. W etyce Chrystusa natomiast on jest owiany ożywczym tchnieniem miłości. „*Będziesz miłował Boga z całego serca, z całej duszy*“... (Mt. XXII, 37—40).

W etyce Chrystusa obowiązek i miłość wzajemnie się przeplatają i wzajemnie się zasilają. To też św. Paweł, wczuwając się w istotę etyki Chrystusa nauczał: „*Nad wszystko miejcie miłość, która jest związka*

doskonałości“ (Kolos. III, 14), a w liście do Koryntjan wypowiedział przecudny hymn na cześć miłości (XIII).

Jeśli tedy wola Boża jest najwyższym motywem w nauce Chrystusa, to jakież znaczenie ma jednak motyw nagrody i kary? Jedyne znaczenie motywu pomocniczego. Chrystus, — już tyle razy podkreślaliśmy, — znał człowieka, jak nikt przed Nim i nikt po Nim. I rozważa go nie w świetle abstrakcyjnych urojeń, ale takim, jakim jest w rzeczywistości i jakim może i powinien zostać.

Stawiając przed człowiekiem ideał Królestwa Bożego, Chrystus jako Zbawiciel i Nauczyciel wie, że on w dążeniu ku ideałowi napotka olbrzymie trudności. To też słabość woli człowieka wzmacnia motywami nagrody i kary.

Rozważmy bliżej okoliczności, w jakich Chrystus podkreśla te motywy.

a) Nagroda, jako czynnik pociechy w walce życiowej: „*Błogosławieni ubodzy duchem, cisi, którzy płaczą, łakną sprawiedliwości — albowiem ich jest Królestwo Niebieskie*“ (Mt. V, 3—6), b) — jako wzmocnienie woli w wykonywaniu trudnych obowiązków prawdziwie chrześcijańskiego życia; — „*...ktoby stracił duszę swą dla mnie, znajdzie ją*“ (Mt. XVI, 25). W przypowieści o talentach nagroda spotyka tych, którzy powiększyli powierzone im talenta (Mt. XXIV, 46—51), i t. d.

Biorąc wreszcie pod uwagę wszystkie motywy etyki Chrystusa i zestawiając je z jednym motywem obowiązku, tak słabo uzasadnionym, czyż nie łatwo można wyprowadzić wnioski, że etyka Kanta jest pozbawiona psychologicznej podstawy, bez której każda etyka staje się jedynie materialem do akademickiej dyskusji, a nie bodźcem do życia. — O etyce Kanta można najwyżej dyskutować, ale żyć można jedynie etyką Chrystusa.

Wszystko co dotychczas wielkiego dokonała cywilizacja chrześcijańska przez genialne wzloty świętych i sza-

ry codzienny wysiłek bojowników o ideę Chrystusa, uczynił to imperatyw po chrześcijańsku pojęty, z jego istotnym motywem obowiązku i miłości, oraz pomocniczymi motywami nagrody i kary.

Kant zarzuca motywom chrześcijańskim egoizm. Nie ma słuszności, gdy pojmuję egoizm w znaczeniu pogańskim, a ma rację, jeśli go ujmuje po chrześcijańsku. (Patrz: pojęcie pogańskiego i chrześcijańskiego egoizmu). Tego się nie wypieramy, ale podkreślamy jako wielkość i żywotność etyki Chrystusa.

Chesterton, poeta i dziennikarz angielski, pisząc wiersz o żołnierzach angielskich p. t. „Groby żołnierskie” powiedział, że oni chcieli zbawić Ojczyznę, a przyczynili się do zbawienia świata.

Coś podobnego można powiedzieć o ludziach, powodujących się w życiu chrześcijańskim egoizmem. Oni przejęci wiarą religijną, która pobudza ich do doskonałości, a zarazem reguluje całe życie, daje im poznać radość życia, każe ją czcić i udzielać jej innym. Jest z wiarą tak, jak z każdym ideałem, że czyni więcej, niż przewidzieć można.

Człowiek z wiarą gorącą w sercu chce nieraz zbawić tylko siebie, chce sobie tylko przynieść spokój i szczęście, a w rzeczywistości przynosi spokój i szczęście drugim. „Należy odeprzeć zarzut, — słusznie zaznacza inż. Kliszewicz — czyniony etyce chrześcijańskiej przez jej wrogów, że opiera się ona na uczuciach egoistycznych, bo na nadziei nagród pośmiertnych i na bojaźni kary wiecznej. Przedewszystkiem należy stwierdzić, że podstawą tej etyki na pierwszym planie miłość Chrystusa, a następnie, że celem wszelkiej etyki jest zwalczanie egoizmu i potęgowanie altruizmu na ziemi; jeżeli więc etyka, oparta na egoizmie transcendentalnym (zaziemskim), daje w wyroku ziemski altruizm, to cel jej jest w zupełności osiągnięty; wymagać zaś od jednostki zupełnego zaparcia się egoizmu, nawet transcendentalnego, jest to żądać od niego zupełnej

negacji własnej jaźni, czyli stawiać za ideał buddyjską nirwanę” („Średniowiecze a teraźniejszość”).

5) Należy wreszcie zaznaczyć, że Kant nie licząc się z tak przepotężnym czynnikiem w człowieku, jakim jest pragnienie szczęścia, i zamykając moralność w granicach sztucznego zimnego obowiązku, moralność całą sztucznie zacieśnia i pozbawia całą swoją etykę wpływu na życie. „Sprowadzając moralność do granic czystego obowiązku — słusznie zaznacza Cathrein — Kant uczynił cały swój system niemożliwym do zastosowania praktycznego. Taka moralność nie da się do ludzi zastosować. Zmuszałaby ona nas do odmówienia ogółowi ludzkiemu wszelkiego pocucia moralnego, a nawet mogłaby nasuwać przypuszczenie, że wogóle prawdziwa moralność nie istnieje. Taka przesada odślania widoczny brak prawdy wewnętrznej w moralności Kantowskiej. Sam przecież Kant uznaje, że zmysły ludzkie mają skłonność dążenia do szczęścia. Jakżeż więc można zalecać ludziom wyrzekania się go bezwzględnie w dążeniach moralnych? W takim razie moralność musiałaby być największą ich nieprzyjaciółką” (Filozofja moralna).

Pytania: W jakiej pracy Kant rozwija swój system etyczny; skąd podług Kanta człowiek czerpie zasady życia moralnego; z jaką siłą narzucają się człowiekowi prawa moralne; co Kant rozumie przez imperatyw kategoryczny; czym się on różni od imperatywu warunkowego; jakich Kant wymaga warunków, aby czyny ludzkie uchodziły za moralnie dobre; jaka zachodzi różnica między etyką autonomiczną a heteronomiczną; szczegółowa ocena etyki Kanta — zalety jej; co stanowi najsłabszą stronę tej etyki; czy wyjaśnia ona podstawy kategorycznego imperatywu; dlaczego etyka autonomiczna nie ma w sobie siły twórczej i dlaczego nie może wytworzyć prawdziwej normy moralności; dlaczego etyka heteronomiczna, po chrześcijańsku pojęta, nie poniża godności człowieka; dlaczego sam motyw obowiązku nie wystarcza w etyce; motywy działania w etyce Chrystusa; jakie motywy Chrystus odrzuca i dlaczego; jakie motywy uznaje Chrystus; co jest najwyższym motywem w etyce Chrystusa; co jest normą moralności w etyce Chrystusa; jakie ma znaczenie motyw nagrody i kary w etyce Chrystusa; dlaczego jedynie w etyce Chrystusa imperatyw kategoryczny ma niewzruszone pod-

stawy; jaka zachodzi różnica między imperatywem Kanta a imperatywem chrześcijańskim; dlaczego egoizm, po chrześcijańsku pojęty, jest zaletą etyki; czy etyka Kanta opiera się na znajomości natury człowieka. Dlaczego nie można mieć żadnej nadziei, aby ona mogła odrodzić życie moralne?

LEKCJA XLII i XLIII.

Etyka ewolucyjna w ujęciu Herberta Spencera.

Herbert Spencer (1820—1903), filozof angielski, w pracy „Zasady etyki” rozwinął główne podstawy swego systemu etycznego.

Wychodzi on z założenia, że całym wszechświatem, a więc i człowiekiem w jego życiu indywidualnym i społecznym rządzi prawo kosmicznej ewolucji. — „Jeżeli świat widomy powstał z rozwoju, jeżeli system słoneczny jako całość, ziemia — jako część jego, życie wogóle, jakie tylko jest na ziemi, oraz życie każdej istoty — jeżeli zjawisko duchowe, dostrzegane u wszystkich jestestw, aż do najwyższego, jeśli wszystko to — jednostka i całość, ulega prawom rozwoju, to koniecznie wynika stąd, że zjawiska postępowania tych jestestw najwyższych, muszą także tym prawom ulegać” (Zasady etyki). Spencer więc nie oddziela etyki od kosmologii. Ludzkość jest tylko częścią obszerniejszego planetarnego systemu. Ewolucja zaś moralna jest również tylko częścią ewolucji powszechnej.

Ewolucja moralna, jak i wszechświatowa, kosmiczna, podlega jednemu zasadniczemu prawu — ciągłemu rozwojowi z form, stanów mniej doskonałych — ku coraz bardziej doskonałym. „Postęp nie jest przypadkiem, tylko koniecznością, daleko od tego, by był wytworem sztuki, cywilizacja jest jedną z faz natury, tak jak rozwój embrjona lub rozkwitnienie kwiatu”.

To też, podług Spencera, człowiek z konieczności coraz bardziej będzie się doskonalił. Na mocy praw ewolucji z egoizmu powstanie altruizm, który drogą dzie-

dziczności będzie coraz bardziej utrwalac się w człowieku, aż wreszcie całkowicie zapanuje nad egoizmem.

Na obecnym poziomie moralnego rozwoju najważniejszym celem i zarazem obowiązkiem człowieka będzie przystosować się do takich warunków, któreby umożliwiały pełnię życia społecznego, a w nim i indywidualnego.

Spencer wyraźnie zaznacza, że celem człowieka nie jest szczęśliwość indywidualna, lub społeczna, jak utrzymują utylitarysty, lecz spełnienie warunków, potrzebnych do osiągnięcia szczęśliwości. I dopiero z powodu spełnionych warunków, czyli skutkiem przystosowania się do praw, które rządzą światem, powstanie szczęśliwość, jako skutek, wynikający z poprzednich przyczyn. Szczytem szczęśliwości będzie ów jeszcze odległy stan, gdzie ludzie po opanowaniu egoizmu będą czynić dobrze w poczuciu towarzyszącej im przyjemności.

Czyli, z coraz bardziej dokładnego przystosowania do tych warunków praw, które rządzą życiem, — wynikać będzie coraz większe poczucie szczęśliwości, aż wreszcie się uwieńczy zrealizowaniem szczęśliwości, której wyrazem będzie panowanie altruizmu. — „Jakkolwiek odległym wydaje się stan taki, — a jednak ślady działania dostrzec już można dzisiaj u ludzi, wyższą naturą obdarzonych. Co obecnie jest u nich przygodnym i słabym, to w dalszym rozwoju przewidywać wolno, iż się stanie zwyczajnym i silnym, a co dziś znamionuje wypadkowo wyższych ludzi, to oczekiwać można, iż będzie odznaczało wszystkich. Do czego bowiem najlepsze natury człowiecze są zdolne, to dostępne jest naturze ludzkiej wogóle” (Zasady etyki). Gdy ideał takiego altruizmu będzie urzeczywistniony, etyka stanie się zbyteczna. Każdy człowiek wtedy spełniać będzie wszystkie czyny, które dziś uważamy za moralne, z własnego naturalnego popędu, bez żadnej walki, bez ciążącego na nim poczucia obowiązku. „Wraz z zupełnym przystosowaniem się do stanu społecznego zniknie ten element świadomości moralnej, który wyraża się w słowie: obowiązek. Czyny wyższej kategorii,

konieczne do harmonijnego rozwoju życia, będą równie zwykle i równie łatwe, jak czyny niższego rzędu, do których skłaniają nas proste pożądania. W czasie, w miejscu i rozmiarach, które są im właściwe, uczucia moralne poprowadzą ludzi w sposób tak samo samorządny i ścisły, jak to czynią teraz czucia zmysłowe. Postępowanie moralne staje się postępowaniem naturalnym" (Zasady etyki).

Spencer, wciągając człowieka do całokształtu ewolucji kosmologicznej, — podkreśla jednakże, idąc za Darwinem, — prawa, które rządzą światem zwierzęcym. Stąd nad etyką Spencera panują prawa biologiczne, którym człowiek musi się podporządkować, by czynić zadość koniecznym prawom ewolucji.

Krańcowo optymistyczny ewolucjonizm Spencera nasuwa pytanie, — jaka jest w pojęciu jego ta siła sprawcza, która powoduje głoszony przez niego raj na ziemi? — Zdawałoby się, że wiara w tak pogodną ewolucję ma u podstaw swoich jasno sprecyzowaną przyczynę, będącą twórczynią naturalnych praw ewolucji. Otóż na to tak zasadnicze pytanie Spencer jako pozytywista daje jedną zdecydowaną odpowiedź: nie wiem. Prawda, że nie wystarczy, aby u podstaw całego wszechświata mogło być jakieś nieznanne X, którego jednak nie bierze zupełnie pod uwagę w budowie swojego systematu etycznego. Nazywa je nieznaną tajemniczą siłą, która jakąś wewnętrzną, ślepa koniecznością pcha wszechświat ku rozwojowi. Uzewnętrznieniem tej siły są prawa natury, które same bez racjonalnego kierunku wzajemnie na siebie oddziaływując, wytwarzają powolny rozwój wszechświata i życia moralnego. W stosunku do człowieka, jako wyznawca darwinistowskiej teorii, usuwa z szeregu czynników, kształcących człowieka, twórczą i kierowniczą wolę Boga, nawet wszelką ideę, a podkreśla wyłącznie czysto mechaniczne czynniki walki o byt i doboru naturalnego. „Zwalcza Spencer, — jak zaznacza filozof Höffding, — twierdzenia, że idee rządzą światem. Uczucia i charakter poruszają maszynę, a jakie idee będą panującymi, to będzie polegało

na charakterze narodu, który znów będzie warunkowany przez podstawę odziedziczoną od poprzednich pokoleń" (Dzieje filozofii nowożytnej). Takie są podstawowe zasady ewolucyjnej etyki Spencera.

Ocena.

1) Etyka Spencera, oparta na naturalistycznym ewolucjonizmie, jest faktycznie zaprzeczeniem etyki jako takiej. Dlaczego?

a) Naturalizm, sprowadzając całe życie psychiczne w człowieku do sumy wrażeń, spowodowanych oddziaływaniem koniecznych praw natury, zaprzeczył w człowieku istnienie psychologicznej wolności, a więc i moralnej wolności, która z niej wypływa. Jednym przecie z podstawowych dogmatów naturalistycznej filozofii jest psychologiczny determinizm. „I dlatego, — jak słusznie zaznacza prof. Klimke, — w naturalistycznym poglądzie człowiek jest tylko drobnym składnikiem natury, poruszany tą samą siłą, która ją przenika, rządzonej temi samymi prawami, które w całej naturze wladają. Prawa te są absolutnie dla wszystkich jednakowe. Nie znają najmniejszego wyjątku, działają one z konieczności tam, gdzie istnieją wszystkie warunki do ich rozwoju, a ludzka wola jest siłą zupełnie taką, jak siły fizyczne, chemiczne, więc gdzie spotyka warunki do rozwoju, tam z konieczności natury wywołuje odpowiednie do warunków i okoliczności działanie. Nie może bowiem działać inaczej, niż działa, — tak samo jak kamień podniesiony w górę, a pozbawiony podstawy nie może spaść w innym kierunku, jak tylko ku środkowemu punktowi ziemi. Każdy więc czyn człowieka jest w naturalizmie nieodzownie koniecznym następstwem działających warunków" (Dawne, czy nowe cele życiowe. — „Przegląd Powszechny").

To też jasne jest, że naturalizm w dziedzinie woli prowadzi do fatalizmu, a w dziedzinie moralności do jego zaprzeczenia. Czyż w podobnym światopoglądzie ma jakąkolwiek wartość żal za czyn popełniony? Czyż kon-

sekwentnie nie znika różnica między dobrem a złem? „W ramach naturalizmu — mówi prof. Klimke — moralna ocena czynów i myśli ludzkich jest więc najzupełniej niezrozumiałą; — tu jest tylko wszystko nieużytecznym i szkodliwym.

Naturalizm mówi wyraźnie, że występki nie jest absolutnie czemś moralnie potępiania godnym, poniżającym, jest tylko niekorzystnym i dlatego unikać go należy. Cnota jest tylko dobrze przeprowadzonym rachunkiem użyteczności, grzech — pomyłką rachunku”.

To też słusznie prof. Janet moralność naturalistyczną Spencera sprowadza do *Fatum Mahometanum*, podług którego wszystko będzie, co ma być, — bez czyjejkolwiek ingerencji.

b) Naturalizm ewolucyjny, głosząc determinizm psychiczny, z całą konsekwencją musi się przyznać do zaprzeczenia w człowieku sumienia i poczucia obowiązku. Gdzie bowiem niema wolnej woli, człowiek nie może być odpowiedzialnym za czyny swoje; a więc wtedy głos sumienia jest bez wartości, a poczucie obowiązku jest rażącą sprzecznością z całym systemem, który tu buduje życie człowieka na koniecznych, niezmiennych prawach natury.

c) Naturalizm, nie uznając nieśmiertelnego, duchowego pierwiastka w człowieku, przekreśla w nim jego dostojeństwo, osobowość, bez której nie może być świadomego, moralnego życia. Sprowadza się człowieka do wartości i roli atomów we wszechświecie, który się staje tylko liczbą w maszynie wszechświata i którego koła obracają się pod wpływem wiecznych, nieodmiennych praw natury. Człowiek, w świetle tego poglądu, nie ma żadnej twórczej roli we wszechświecie. — Jest jedynie oddawcą tajemnych praw natury. Czyż nie jest jasne, że taki pogląd jest poniżeniem godności człowieka i przekreśleniem jego moralnej, twórczej pracy w dziedzinie życia duchowego? Czyż nie jest jasne, że zaprzeczenie, albo już nawet zlekceważenie w systemacie moralnym pra-

wdy nieśmiertelności duszy jest skazaniem całego systemu na bezduszną martwość? „Cywilizacja, społeczeństwo, obyczaje, to jakby różaniec — mówi Figuiet — którego nicią jest przeświadczenie o nieśmiertelności duszy; zerwijmy tę nć — a wszystko się rozleci”.

d) Naturalizm, usuwający z dziedziny życia moralnego Boga — Absolut Dobra — pozbawia człowieka jedynej prawdziwej normy moralności i jej źródła. — usuwa z jego życia zasadniczą pobudkę do najszlachetniejszych poświęceń i największą siłę do wytrwania w walce o dobro moralne.

Goethe słusznie podkreśla znaczenie wiary religijnej dla prawdziwego postępu. „Wszystkie epoki, w których wiara panuje, są świetliste, podnoszą serca i są płodne w plon dla teraźniejszości i przyszłości. Wszystkie epoki natomiast, w których niewiara utrzymała swoje smutne władanie, są epokami upadku, a jeżeli nawet zabłysną chwilowo, to fałszywym blaskiem, nie mającym wartości dla potomności”.

2) Etyka ewolucyjna, oparta na naturalizmie, stoi w jaskrawej sprzeczności ze świadomością całej ludzkości. Po wszystkie czasy, bez względu na poziom kulturalny człowieka, narodu, wierzone, że źródłem prawa moralnego, źródłem głosu sumienia i poczucia obowiązku jest wola Boga, która jako najświętsza i wszechmocna z siłą kategorycznego imperatywu narzuca człowiekowi swoje nakazy. I ta właśnie wiara była jedyną dźwignią dla jednostek i narodów w ich pochodzie ku postępowi.

I gdyby to powszechne przekonanie było błędem, musieliśmy przyznać słuszność tej niedorzeczności — mianowicie, że błąd musieliśmy uznać za źródło i podstawę najznakomitszych cnót, a natomiast ewolucyjną „prawdę” za źródło wyuzdania moralnego, ruinę dobrych obyczajów jednostek, rodzin i społeczeństw.

James — filozof, pragmatysta, — z właściwą temu kierunkowi metodą, badając skutki ateizmu na podstawie

bogatego materiału, doszedł do wniosku, że jest on w swych skutkach dla człowieka zniechęceniem do życia, — pesymizmem, zanikiem twórczości i upadkiem moralności; wiara natomiast powoduje wręcz odmiennie skutki.

3) Ewolucyjny optymizm Spencera jest naiwny. Nawet etyka chrześcijańska, mając w swoim rozporządzeniu tak potężne wychowawcze środki, nie kreśli jednak do tego stopnia różowej przyszłości dla ludzkości, jak to czyni Spencer. Nie utrzymuje, że człowiek tutaj na ziemi — w przyszłości do tego stopnia opanuje swój egoizm, że bez walki, opanowania się, — jedynie mocą naturalnego popędu, — będzie czynić innym dobrze.

Spencer na dowód swojej utopii powołuje się na wszelkiego rodzaju bohaterów, którzy są jakby wyrazem tego, czym będzie cała ludzkość w przyszłości. Ale należy uświadomić sobie, że ci bohaterzy, a przede wszystkim święci, ci genjusze serca i woli, na pewno w swoim życiu nie mieli nic wspólnego z podstawami etyki Spencera, natomiast pobieżna nawet obserwacja życia moralnego dostarcza nam dowodów, że spełnianie obowiązków względem dalszych bliznich, a nieraz i bliższych jest dla człowieka połączone z trudnościami. „Śmiało rzec można, — mówi Zegarliński — że ofiarność dla dobra ogólnego stoi w odwrotnym stosunku do postępu kultury niechrześcijańskiej: w rodzinie coraz mniej poświęcenia... Wszędzie stronnictwa dyszą ku sobie nienawiścią, naród powstaje przeciw narodowi, jedna warstwa narodu przeciw drugiej. Jedynie chrześcijaństwo podtrzymuje ducha ofiarności, ale gdzie je podkopano, tam nastaje poganizm, którego hasłem jest jak największe użycie, wyzysk słabych, a coraz mniej miłości bliźniego. Kto w dzisiejszych czasach spodziewa się, że mimo zniszczenia moralności chrześcijańskiej kiedyś pod panowaniem systemu materialistycznego, moralność stanie się naturalną funkcją woli ludzkiej, a zbędnymi staną się prawa moralne, ten chyba z księżycą spadł na ziemię, bo w każdym razie nasze doświad-

czenie i znajomość natury ludzkiej nie uzasadniają takich nadziei" (Źródła moralności).

4) Etyka ewolucyjna ma zasadniczo błędny pogląd na samą istotę moralności. Utrzymuje mianowicie, że człowiek, rozwijając się z niższych form zwierzęcych, dopiero na wyższym szczeblu swego rozwoju wytworzył pewne zasady moralne, które ułatwiły mu życie społeczne.

Ponieważ sam człowiek łącznie z warunkami, które napotykał, jest twórcą prawa moralnego, jak utrzymują ewolucyoniści, to też cała moralność ma charakter praw względnych, zależnych od poziomu kulturalnego człowieka i od warunków, w jakich on żyje.

Etyka chrześcijańska natomiast, poparta dokładną znajomością natury człowieka i historycznego jego rozwoju stwierdza: a) że moralność u człowieka nie jest zjawiskiem, towarzyszącym jedynie wyższej kulturze człowieka, lecz zjawiskiem tak organicznie związanym z istotą człowieka, że jak daleko sięga naukowe badanie nad prymitywnym człowiekiem, wszędzie etnologia wykazuje znajomość przez niego głównych zasad moralnych; — b) że te zasady moralne człowieka ujmował nie jako prawa, które sam wytworzył, lecz jako nakazy bóstwa, sięgające do głębi sumienia człowieka i objawiające się z siłą obowiązkowego ich wykonania. I dlatego wszędzie moralność zespolono z religią. Etnologia nie zna człowieka bez moralności i bez religii. Jest on tylko w wyobraźni zwolenników skrajnej ewolucji; — c) że moralność w głównych zasadniczych rysach jest wszędzie jednakowa, powszechna, że jest oparta na prawie natury człowieka, która jest w swojej istocie jednakową u wszystkich ludzi. Prawda, że do pewnego stopnia jest różnica w zapatrywaniach moralnych, ale ona nie sięga istotnych praw moralnych. Celem zrozumienia, co z prawa przyrodzonego jest przez człowieka powszechnie uznane, a w czym i dlaczego niektórzy

błądzą, należy uwzględnić podział praw przyrodzonych na następujące grupy:

I) Pierwsza grupa obejmuje n a j w y ż s z e z a s a d y porządku moralnego: należy dobrze czynić, złego zaś unikać; czego nie chcesz, by tobie czyniono, nie czyni innym; żyj odpowiednio do swej godności ludzkiej i t. d.

Te zasady są znane i uznawane wszędzie; niema narodu, któryby nie czynił różnicy między dobrem a złem.

II) Druga grupa praw moralnych obejmuje w n i o s k i z owych podstawowych, najwyższych zasad, zastosowanych najogólniej do naszego stosunku, jaki nas łączy z Bogiem, bliźnim i sobą. Tu należą prawa: czcij Boga, oddaj bliźniemu, co mu się należy, nikogo nie krzywdź i t. d. Te prawdy są wnioskami z pierwszych zasad. Tak np. mówimy: Boga należy czcić; w jaki sposób doszedł człowiek do tego prawa moralnego? Najpierw poznał, że należy czynić dobrze, a unikać zła: lecz czcić Boga jest czemś dobrem — stąd wywnioskował, że należy czcić Boga.

III) Trzecia grupa przyrodzonych praw moralnych obejmuje już wnioski z dwóch poprzednich rodzajów zasad moralnych, zastosowanych do poszczególnych czynności ludzkich. Należą tu prawa: nie zabijaj, nie kradnij, czcij ojca i matkę i t. d. Wogóle prawie wszystkie prawa dekalogu.

IV) Wreszcie ostatnia grupa praw przyrodzonych obejmuje wszystkie dalsze wnioski z ogólnych zasad moralnych, których poznanie domaga się głębszego zastanowienia się i wielkiej bystrości umysłu. Takimi prawami są: potępienie zemsty prywatnej, pojedynku i t. d. (Cathrein, „Filozofja moralna”).

Wszystkie, wymienione przepisy moralne są przepisami przyrodzonymi; różnią się głównie większą lub mniejszą łatwością, z jaką je poznajemy.

Mając ten podział na względzie, badania naukowe stwierdzają, że jedynie wnioski dalsze z podstawowych, ogólnych praw przyrodzonych, niektórym ludom lub jednostkom nie są znane.

Jakież tedy są powody różnic w zapatrywaniach na moralność pewnych czynów w całości albo w części?

a) O g r a n i c z o n o ść u m y s ł u ludzkiego, niejednokowy jego rozwój u poszczególnych jednostek, albo plemion, a nieraz nawet jego z b o c z e n i a.

Prawo moralne poznajemy przede wszystkim rozumem. Otóż dalsze zasady moralne, wywnioskowane z głównych zasad, wymagają dużego wysiłku rozumu. Stąd nic dziwnego, że wielu z powodu małego wykształcenia nie dochodzi do poznania tych praw; b) n a m i ę t n o ść i, które, jak wiadomo, mają wielki wpływ na władzę rozumu — zaciemniają go, powoli zagłuszają sąd sumienia, aż wreszcie wyrabiają nałóg przyzwyczajenia do pewnego rodzaju postępowania; c) r o z m a i t o ść ś r o d o w i s k a, położenia i okoliczności, wśród których trzeba działać, np. wojna, żądza materialna i t. d. mogą spowodować odchylenia od prawdziwej oceny moralnego charakteru czynów.

W większości jednak wypadków, kiedy zachodzi różnica w moralnej ocenie czynów, nie sięga ona do samej istoty wartości moralnej, lecz pozostaje w granicach błędnego zastosowania prawa moralnego, do konkretnych wypadków. Prof. Tatarkiewicz w ten sposób to zagadnienie oświeśla: „różnicę przekonań etycznych należy tłumaczyć odmiennością kultury. — Wskutek tego przepis, czy sąd etyczny, brzmiący identycznie, może posiadać dla niższych ludów różne znaczenie; u ludów pasterskich np. pies ma inne znaczenie, niż u nas, i inne ma znaczenie zabicie psa. U ludów, wiodących życie wojskowe i koczownicze, konserwowanie życia niedołączonych starców jest, jeśli nie niemożliwe, to bardzo trudne. Ludy, których sądy bywają porównywane, stoją też często na różnym poziomie umysłowym; ich p o j m o w a n i e rzeczy nie jest identyczne. To, co bywa brane za różnicę w wartościowaniu rzeczy, jest nieraz różnicą w ich pojmowaniu. Ludy, różniące się pod względem intelektualnym, robią wrażenie, jakgdyby różniły się pod względem moralnym. To tłumaczy np. odstępstwa licznych szczepów

od zasady szanowania ludzkiego życia i zakazu zabójstwa. W niektórych szczepach wolno zabijać barbarzyńców, bo barbarzyńca nie jest uważany za człowieka. Należy palić żonę na stosie razem z trupem męża, bo uważano, że kobieta nie posiada własnej osobowości.

W wielu też wypadkach różnice między przekonaniem etycznym pochodzą stąd, że szczep jakiś podlega przesądom; — że żyje w błędzie nie moralnym, lecz intelektualnym. Jeżeli Kamczadał nie ratuje tonącego, to dlatego, że widzi w pochłonięciu przez wodę wolę Boga, duchów wyższych i nie chce się tej woli sprzeciwiać. Właściwe sądy o dobru i złu u starożytnych i u nas, u Eskimosów i Europejczyków, różnią się wcale nie tak bardzo. Jedne ludy grzebią zmarłych, inne pożerają ich, ale i jedne i drugie czynią to, aby uczcić zmarłego; cześć dla zmarłych i tu i tam jest nakazem, tylko forma oddawania tej czci jest różna. W ocenie wstydlivosti ludy mało się różnią między sobą; tylko, że u jednych wstydlivość każe zakrywać twarz, a u innych ramiona, u jednych pozwala, a u jednych zabrania jeść w towarzystwie" („O bezwzględności dobra).

Pytania: Pojęcie moralnej ewolucji u Spencera — jej stosunek do ewolucji kosmologicznej; stosunek człowieka do ewolucji moralnej jest czynny czy bierny; co jest celem i obowiązkiem człowieka; do jakiego stanu, podług Spencera, dojdzie ewolucja moralna; stosunek Spencera do religii; jakim czynnikiem przypisuje wpływ na ewolucję; czy uznaje twórczą, kierowniczą wolę Bożą; czy uznaje wpływ idei na ewolucję; szczegółowa ocena etyki Spencera; dlaczego etyka Spencera jest faktycznie zaprzeczeniem etyki — szczegółowo umotywować; w czym ta etyka stoi w sprzeczności ze świadomością ogółu; dlaczego optymizm Spencera jest naiwny; jak etyka ewolucyjna tłumaczy istotę i powstanie moralności; dlaczego to tłumaczenie jest błędne; dlaczego prawom moralnym nie można przypisywać charakteru praw względnych; jak należy tłumaczyć różnicę w poglądach moralnych; jaki należy uwzględnić podział praw przyrodzonych; czy różnica w ocenianiu zjawisk moralnych dotyczy raczej istoty pojęć, czy raczej ich formy?

Lektura. Ks. St. Zegarliński: „Źródła moralności”, str. 95—108. „Rozkładowe działanie moralności ewolucyjnej”.

LEKCJA XLIV i XLV.

Etyka Nietzschego.

Nietzsche (1844—1900), filozof niemiecki, jest powszechnie znany — przede wszystkim ze swoich poglądów etycznych, które wypowiedział w pracy: „Tak rzekł Zaratustra”. Już sam tytuł mówi, że nie jest to praca o układzie i szacie naukowej. Jest to literacki utwór filozoficzny, w którym Nietzsche pod szatą aforyzmów, przeważnie niejasnych, a często sobie sprzecznych, ustami Zaratustry, nie mającego nic wspólnego — oprócz imienia — z założycielem religii perskiej, wypowiada swoje poglądy.

Jako zdecydowany materialista kreśli tylko ziemski ideał. „Zaklinam was, pozostańcie wierni ziemi”. Wyrazem tego ideału ziemskiego jest nadczłowiek. Nietzsche przejął się teorią naturalnego, mechanicznego ewolucjonizmu Darwina, wykluczającego z procesu ewolucyjnego działanie mocy twórczej Boga i tłumaczącego ewolucję wyłącznie zapomocą czynników: — walki o byt i prawa dziedziczności. Poszedł jednak dalej, niż jego mistrz, dla którego człowiek jest szczytem ewolucji. Utrzymuje natomiast, że człowiek nie jest ostatecznym szczeblem w rozwoju żywych istot, lecz, — że powstanie z czasem istota wyższa „nadczłowiek” — pomiędzy którym a obecnym człowiekiem istnieć będzie taka różnica, jaka obecnie istnieje między człowiekiem a małpą. „Ja was uczę, — mówi Nietzsche, ustami Zaratustry — nadczłowieka. — Człowiek jest cześć, co pokonanem być powinno. Cóżście uczynili, aby go pokonać? Wszystkie istoty tworzyły coś ponad siebie; chcecież być odpływem tej wielkiej fali i raczej do zwierzęcia powrócić, niżli człowieka pokonać. Czemże jest małpa dla człowieka? Pośmiewiskiem i wstydem bolesnym. Temże powinien być człowiek dla nadczłowieka: pośmiewiskiem i sromem bolesnym. Przebyliście drogę od robaka do człowieka: i wiele jest w was jeszcze z robaka. Byliście niegdyś małpami i dziś jest jeszcze człowiek bardziej małpą, niż jakakol-

wiek małpa. Patrzcie, — ja wam wskazuję nadczłowieka! nadczłowiek jest treścią ziemi!... Człowiek jest liną wyciągniętą pomiędzy zwierzęciem a nadczłowiekiem. To jest wielkie w człowieku, że jest on mostem, a nie celem; to jedynie można kochać w człowieku, że jest on przejściem i upadkiem".

Czemże ma być ten nadczłowiek? — Ma być on, — podług Nietzschego, — objawem pełnego rozwinięcia żywiołowej siły bytu, która zarodkowo i potencjonalnie zawiera się w obecnym społeczeństwie, a objawiała się dotąd w wyjątkowo potężnych i genialnych jednostkach. Słowem, jest on uosobieniem siły, potęgi, czyli największego napięcia życia. Są to prawda ogólne; bliższego jednak określenia nadczłowieka Nietzsche nie daje — jak również nie mówi o celu i przeznaczeniu nadczłowieka. Należy więc przypuścić, że jest to w jego pojęciu jakaś istota bezwzględnie doskonała, posiadająca przymioty i atrybuty bóstwa (Gostomski).

Nasuwa się teraz zasadnicze pytanie, zapomocą jakich to środków ma się dokonać ta niezwykła ewolucja?

Nietzsche, jako materialista — ateusz, nie mógł naturalnie dojrzeć w człowieku duszy rozumnej i wolnej, we wszechświecie Boga i im przypisać moc dokonania ewolucji, lecz z naiwnością dziecka uwierzył w teorię Darwina, a z nią w ślepy, mechaniczny czynnik walki o byt i prawo dziedziczności. Ten właśnie czynnik, pozbawiony wszelkiego pierwiastka duchowego, będący tylko przemocą, ma dokonać cud nadczłowieka.

To też jasne, że bezpośrednim wynikiem takiej teorii jest bezwzględne zaprzeczenie wszelkich dotąd uświęconych praw i zasad moralnych, wszelkich ideałów braterstwa, wolności i równości, a przede wszystkim ideału miłości chrześcijańskiej, podnoszącej w niej cierpiących, nieszczęśliwych i upośledzonych. — „Nie grzechy wasze, — mówi Zaratustra, — ale wasze przestawanie na małym woła do nieba, wasze skąpstwo nawet i w grzechu, oto co

woła do nieba... Dawniej miałeś namiętności i zwałś je ziemi. Teraz masz jedynie swe cnoty i wyrosły one z twych namiętności. Wytknąłeś cel najwyższy swym namiętnościom i oto stały się cnotami i uciechą twoją. I choćbyś był z rodu zapalczywych w gniewie, w lubieżności tonących, z wiary się wściekających, pomsty żadnych: wszystkie twe namiętności stały się twymi cnotami, wszystkie twe djabły — aniołami... Was nie wzywam ja do pracy, lecz do walki. Was nie nawołuję do pokoju, lecz do zwycięstwa. Waszą pracą niech będzie walka, waszym pokojem — zwycięstwo. Winnicie miłować pokój, jako środek nowej wojny. Zaś pokój krótki — bardziej, niż długi. Można milczeć i siedzieć cicho tylko wówczas, gdy się ma łuk i strzały przy sobie... Powiadacie, iż słuszna sprawa uświęca nawet wojnę. Ja wam mówię: — dobra wojna uświęca każdą sprawę. Wojna i męstwo uczyniły więcej wielkich rzeczy, niżli miłość bliźniego. Cóż jest dobrem? — pytacie. — Walecznym być. Niech młode dziewczęta szepcą do siebie: „dobre jest to, co jest ładne i wzruszające zarazem"... Wam wolno mieć tylko wrogów, których nienawidzić należy, przenigdy takich, którymi gardzić trzeba. Winnicie być dumni z wroga: — wówczas staje się wroga waszego powodzenie i waszem powodzeniem. Wzywałbym ja was ku miłości bliźniego? Wolę stokroć podmawiać was ku ucieczce od najbliższych i umiłowanie najdalszych!... Pragnąłbym, abyście ścierpieć nie mogli żadnych bliźnich, ani ich sąsiadów. Zaprawdę, nie znoszę tych miłosiernych, których własna litość błogością przejmuję. Przeto umywam rękę, co spomagała cierpiących, przeto rad obmywam i duszę. Bo iżem cierpiącego w cierpieniu widział, tego się wstydzę w imię jego wstydu, a gdy mu pomagał, zawiniłem ciężko przed jego dumą... Nie chcieć pomóc — bywa rzeczą dostojniejszą, niżli owa cnota, zawsze do pomocy skora".

Z przytoczonych ustępów z Zaratustry widać, że cała doktryna Nietzschego jest przekreśleniem wszelkiej moralności, a w szczególności chrześci-

jańskiej, do której on uczuwa nienawiść. Zarzuca jej, że ona przez cnotę miłości bliźniego, miłosierdzia, litości, wstrzymywała rozwój ludzkości w kierunku nadczłowieczeństwa. „Litość krzyżuje prawo rozwoju... utrzymuje ona przy życiu to, co do śmierci dojrzało... niema nic niezdrowszego wśród naszej niezdrowej nowoczesności nad litość chrześcijańską. Tu trzeba być lekarzem nieubłagany, tu krajać nożem — to nasze zadanie, to nasz rodzaj miłości człowieka, — przez to jesteśmy filozofami” („Antychryst”).

I dlatego nazywa etykę chrześcijańską — etyką słabych, małych duchem, niewolników, — przeciwstawiając jej — etykę silnych, panów, którym w walce o byt nie tylko że można, ale trzeba korzystać ze wszelkich środków, wzmacniających swe stanowisko w społeczeństwie, by tą drogą mogła powstać w pełni swego rozwoju siła i potęga.

Najbardziej występuje, — w sposób już graniczący z obłędem, — przeciwko podstawie i źródłu etyki chrześcijańskiej, wierze w Boga. „Niegdyś mawiano Bóg, gdy spoglądano na dalekie morze — mówi Zaratustra — ja was nauczyłem mawiać nadczłowiek. Bóg jest domniemaniem, lecz ja pragnę, aby domniemania wasze nie sięgały dalej, niżli wasza wola twórcza. Czybyście zdołali Boga stworzyć? Więc zmilczcież mi o wszystkich bogach! Wszakże nadczłowieka stworzyć zdołacie. Być może, że nie wy sami — bracia moi! — Lecz na ojców i przodków nadczłowieka przetrworzyć się możecie, niechże to będzie waszą najlepszą twórczością... Wreszcie, abym wam, przyjaciele, całkowicie swe serce objawił: jeśliby bogowie byli, jakżebym ja zniósł, abym bogiem nie był: Przeto niema bogów”.

Zarzuca dalej chrześcijaństwu wiarę w nieśmiertelność duszy, zwrócenie całkowitej uwagi na rozwój ducha, kosztem — jak mówi — ciała. „Ciałem jestem i duszą” — mówi dziecko. Lecz człek ocknięty i uświadomiony powie: — ciałem jestem nawskroś i niczem ponadto. Ciało jest wielkim rozumem... więcej rozsądku jest w twym ciele, niżli w twej największej mądrości... drogą waszą tu nie pój-

dę, wy ciała gardzicie. Nie jesteście wy dla mnie mostem ku nadczłowiekowi!”

Występując przeciwko całemu chrześcijaństwu, Nietzsche nie pominął swego odmiennego stosunku do kobiety. Nauka Chrystusa otoczyła kobietę należyłą czcią, widząc w niej nie niższą istotę z powodu słabszej budowy fizycznej, ale równą mężczyźnie przez istnienie w niej równej w swojej godności duszy nieśmiertelnej. „Lecz czemuż jest kobieta dla mężczyzny? — pyta Zaratustra. Dwu rzeczy pragnie prawdziwy mężczyzna: niebezpieczeństwa i igraszki. Powierzchowny jest duch kobiety, ruchliwy, burzliwy powłoką płytkich wód. Zaś duch mężczyzny głęboki jest: prądy jego szumią w głębokich jaskiniach; kobieta przeczuwa jego siłę, lecz go nie pojmuje. Przez to ulegać musi kobieta i znaleźć głębie dla swej powierzchni. Mało rozumie kobieta na czci... Idąc do kobiet, nie zapomnij bicza”...

Ocena.

„Nie potrzeba rozległej wiedzy, ani szczególnej bystrości krytycznej, aby wykazać kruchość i naukową bezpodstawność teorii Nietzschego, że pomnę tu już dla każdego widoczną ich potworność. Wzięte z punktu widzenia naukowego, są to poprostu samowolne i nader fantastyczne hipotezy, o których nie można powiedzieć, aby były płodem oryginalnej pomysłowości”. Tak ocenia Nietzschego krytyk Walery Gostomski.

I słusznie. Podstawy, na których opiera swoją teorię, nie są oryginalne, wzięte bowiem z materializmu i naiwnego ewolucjonizmu naturalnego, głoszonych daleko przed nim, a o których nauka sąd swój już wypowiedziała, zaliczając je w szeregi przestarzałych hipotez.

Sama idea nadczłowieka również nie jest oryginalna. Sięga ona bowiem początkiem swoim kolebki rodzaju ludzkiego, kiedy to Bóg w dobroci swojej podniósł człowieka do godności nadprzyrodzonej, a czemu na

przeszkodzie stanął grzech. I od tego czasu ta idea nie daje ludzkości spokoju. W mitologii, poezji, filozofii klasycznej raz po raz, nieraz pod postacią fantastycznych legend, występuje w świadomości społeczeństwa, aż wreszcie znajduje swój pełny wyraz w objawieniu chrześcijańskim, — „*Bądźcie doskonali, jak Ojciec wasz w niebiesiech doskonałym jest*“, która podaje naukę o nadprzyrodzonym celu człowieka i środki do jego osiągnięcia. (Patrz wykład: — Chrześcijański charakter człowieka.)

Od czasu chrześcijańskiego objawienia idea nadczłowieka ujmowana jest w podwójny sposób: a) jako dążność do jak najpełniejszego rozwoju życia ludzkiego wyłącznie w ziemskim zakresie i b) jako wiara w nadziemskie, a nawet w nadprzyrodzone przeznaczenie człowieka. Starcia wrogie tych dwóch wprost przeciwnych sobie prądów chrześcijańskiego i pogańskiego humanitaryzmu stanowią najważniejsze momenty w dziejach kultury i życia nowoczesnego.

Nietzsche stanął po stronie pogańskiego humanitaryzmu, wierząc, że na podstawie naturalistycznej ewolucji, zapomocą siły w walce o byt powstanie nowy typ człowieka. Oryginalną więc u Nietzschego jest nie idea nadczłowieka, lecz raczej jego psychika, która umiała z podstaw przejętej przez siebie filozofii wyprowadzić logiczne wnioski. Skoro stanął na gruncie materializmu i ewolucji, mógł w spotęgowanym egoizmie upatrywać twórczy środek do rozwoju człowieczeństwa. Prawda, znamy już inną formę również logicznego wniosku z podstaw materializmu, a mianowicie skrajny i umiarkowany hedonizm, lecz ten psychice Nietzschego nie odpowiadał. Miał on bowiem w duszy swój kult dla siły, mocy, a pogardę dla zwierzęcego używania, jak również naiwną wiarę w rozwój człowieczeństwa zapomocą tak potwornie pomysłanych środków.

W badaniu jego teorii nadczłowieczeństwa nasuwa się pytanie, jak mógł umysł nieprzeciętny podać naukę, gra-

niczącą z obłędem? Odpowiedzi trzeba szukać częściowo w atmosferze pychy współczesnego mu spoganiałego społeczeństwa, które, usunąwszy Boga ze świadomości życia ludzkiego, postawiło na jego miejsce człowieka, którego samoubóstwienie było coraz bardziej podniecane w miarę postępu technicznego i wiary w nieograniczoną niczem ewolucję. Jeszcze łatwiejsza będzie odpowiedź, jeśli się weźmie pod uwagę fakt, że Nietzsche umarł na chorobę umysłową, której początki mogły sięgać daleko przed ostatecznym załamaniem się władz myślowych.

Nietzsche nie znał człowieka — jego natury, skoro mógł przypuszczać, że doktryna jego może wytworzyć typ nadczłowieka. — Czyż raczej nie powinienby mu nasunąć się wniosek, że przeciwnie, — gloryfikacja egoizmu i życie wyłącznie ziemskie rozpęta w człowieku najdziksze barbarzyńskie instynkta, — czyż nie powinien był przypuszczać, że każdy potwór moralny może w świetle jego zasad uświęcać wszelkiego rodzaju mordy, gwałty, jako przejaw siły potęgującego się nadczłowieka? — Gdyby żył jeszcze Nietzsche, czyby się nie przestraszył tego morza krwi, przelanego przez katów bolszewizmu, którzy, jak wiadomo, i w teorii i w praktyce byli wiernymi uczniami autora Zaratustry.

Nietzsche nie znał chrześcijaństwa, skoro mu czyni zarzuty słabości. Zapewne, chrześcijaństwo nie upatruje w pięści, w gwałtach przejawów siły — przeciwnie, bierze to za słabość, a siłę widzi jedynie w potędze ducha, w zaparciu się, w poświęceniu się na rzecz bliźniego; — postęp upatruje wyłącznie w doskonaleniu się ducha, ustawicznym jego zbliżaniu się do Boga. — Dla chrześcijaństwa Święci są tymi heroldami po chrześcijańsku pojętego postępu, opartego na miłości, równości i wolności ducha.

Nietzsche niesłusznie zarzuca chrześcijaństwu, że ono pogardza ciałem. Przeciwnie, upatruje ono w ciele wielką godność, „*Świątynię Ducha Świętego*“ (I Kor. VI, 15), które wraz z duszą będzie brać udział w szczęśliwości wiecznej;

potępiło herezję gnostyków i albigensów, uczących że ciało jest pierwiastkiem zła. Chrześcijaństwo jedynie żąda podporządkowania zapomocą ascezy ciała duszy, co w skutkach i duszy i ciała wychodzi na dobre. Psychologia, higiena, medycyna dostarczają nam moc dowodów prawdziwości chrześcijańskiego poglądu.

Nietzsche jest wzorowym przykładem, do jakich wniosków może doprowadzić doktryna, pozbawiona ducha nauki Chrystusa, a mianowicie do zaprzeczenia wszelkiej moralności. Słusznie zaznacza prof. Kozubski, — że „Nietzsche głosił wolę mocy, potęgowania się życia przez hodoowanie i pielęgnowanie wszelkich instynktów życiowych, chociażby ze szkodą bliźnich; jego droga do potęgi wiedzie przez gruzy i trupy; w jego moralności istnieją typy wyższe, arystokratyczne, nie krępujące się żadną etyką — jednym słowem etyka nietzscheizmu to diametralne przeciwieństwo etyki chrześcijańskiej i nauki Kościoła, głoszącej równość przed Bogiem, panowanie nad instynktami, miłosierdzie i litość dla biednych istot” (Fryderyk Nietzsche i jego etyka).

Pytania. W jakiej pracy Nietzsche wypowiedział swoje poglądy na zagadnienie moralności; na jakich podstawach filozoficznych oparł swoją doktrynę; w czym się różni od poglądu Darwina na ewolucję; co jest ideałem w etyce Nietzschego — jak on go rozumie; zapomocą jakich środków ma być zrealizowany ten ideał; stosunek jego do etyki chrześcijańskiej; jakie stawia jej zarzuty; szczegółowa ocena tej etyki; co w niej jest oryginalnego; jaki wpływ na życie indywidualne i społeczne może mieć etyka Nietzschego?

Lektura. „Fryderyk Nietzsche i jego etyka” Dr. Zygmunta Kozubskiego, 1924. „Św. Katarzyna z Geny”, z pracy — „Chrystus a życie ludzkie” — Foerster (str. 39—50).

LEKCJA XLVI i XLVII.

Podstawy etyki Chrystusa.

Rozpatrzyliśmy szereg systematów etycznych. Zastanowiliśmy się nad ideałami, które głoszą ich założyciele, i nad środkami, podawanymi przez nich w celu zrealizowania

tych ideałów. Widzieliśmy, że pomimo niektórych zalet, te wszystkie systemy nie mają w stosunku do człowieka żadnej twórczej mocy, nie są w stanie porwać go do intensywnej pracy nad spotęgowaniem życia moralnego. Dlaczego? Przecież tyle umysłów wielkich omawiało zagadnienia moralne, siliło się nad podniesieniem życia moralnego, — a jednak przy głębokim wnikięciu w treść głoszonych zasad, jakże łatwo stwierdzić, że ich wezwania nie mają dostatecznej siły do dźwignięcia woli człowieka w kierunku intensywnej pracy nad opanowaniem niższych instynktów swojej natury, że nie przekroczyły one granic zwykłych systemów etycznych, o których dyskutować można dużo, ale z których do wyższego życia nie możemy zaczerpnąć żadnej silniejszej pobudki. W ciągu całych wieków najrozmaitszych doświadczeń licznych filozofów powtórzyło się w całej pełni to, co już obserwowaliśmy w starożytności, — że filozofia po oddaleniu się od religii nie ma w sobie żadnej twórczej siły — pomimo nieraz wybitnych myślicieli w dziedzinie zagadnień etycznych. Dlaczego? — Odpowiedź jasna. Filozofowie w swoich systematach etycznych głosili mgliste ideały, które nie mogły przemówić do duszy człowieka i pobudzić wszystkich jego władz duchowych do wyteźonej pracy nad kulturą ducha własnego, czyli że te ideały nie miały w sobie życia, były obce naturze człowieka. A jeśli i przemawiały do umysłu ludzkiego, to nie sięgały do dziedziny uczuć i woli; nie mogły, z powodu braku środków, odpowiadających naturze człowieka, skomponować w jedną całość wszystkich władz duszy — rozumu — uczucia i woli, bez czego najlepszy system etyczny będzie tylko abstrakcyjną filozofią, pozbawioną twórczego wpływu na całość życia ludzkiego. I dlatego że zasady, głoszone przez nowoczesnych filozofów, stojących poza chrześcijaństwem, nie odpowiadały naturze ludzkiej, człowiek pozbawiony ożywczej mocy ducha nauki Chrystusa cofał się w swoim rozwoju duchowym. To też obecnie, kto tylko ze znajomością człowieka pracuje

nad odrodzeniem moralnem, całą swoją nadzieję pokłada w etyce Chrystusa. I coraz częściej daje się widzieć, jak ten nowoczesny syn marnotrawny po roztrwonieniu swoich skarbów duchowych ze skrucą przychodzi do Chrystusa, by poddać się jego Boskiemu kierownictwu.

Jakież to są podstawy, a jednocześnie zalety etyki Chrystusa, które ją czynią nieśmiertelną i niezastąpioną żadnym systemem filozoficznym?

I) Istotną podstawą, a jednocześnie najważniejszą zaletą etyki Chrystusa jest to, że ona ma tak jasno sprecyzowany najwyższy cel życia ludzkiego, a mianowicie: Bóg i Jego Królestwo. Bez naczelnej tej idei, jak już widzieliśmy, niesposób budować życia indywidualnego i społecznego. Jedynie w Bogu wszelkie wysokie ideały, jakie nakreśla sobie człowiek, mają siłę, oparcie i źródło.

II) Bóg w etyce Chrystusa jest nie tylko najwyższym celem, — lecz i miarą, normą moralności — a to dlatego że Bóg jest Absolutem Dobra, — najwyższą doskonałością. — „*Bądźcie doskonali, jak i Ojciec wasz w niebieściech doskonałym jest*“ (Mt. V, 48).

To też przykazania, które nakazuje człowiekowi wola Boża, — nie tylko dlatego powinny być zachowywane, że ta wola jest wszechmocna, że Bóg jest naszym Stworzycielem, ale też i dlatego że ta wola Boża jest źródłem wszelkiej doskonałości, że Bóg jest twórcą i źródłem moralności.

Chrystus poleca w modlitwie prosić Boga: „*Bądź Twa wola, jako w niebie, tak i na ziemi*“ (Mt. VI, 10), nakazuje człowiekowi uzgodnić swoje postępowanie z wolą Boga (Mt. XXI, 31, Mk. X, 9, Mt. VII, 21). — A to normowanie woli człowieka — wolą Bożą — jest koniecznym warunkiem do nawiązania duchowej łączności z Chrystusem. „*Ktoby czynił wolę Bożą — ten brat mój i siostra moja i matka jest*“ (Mt. III, 31—35).

III) Bóg w etyce Chrystusa jest nie tylko najwyższym celem, normą moralności, ale też przez to, że jest najwyż-

szą dobrocią i miłością, Ojcem naszym, stał się też przepotężnym — niczem niezastąpionym bodźcem dla woli człowieka w jego walce o ideał dobra. Pojęcie Boga, jako Ojca, ileż zawiera w sobie ciepła, — nadziei, zachęty dla słabej, nieraz ułomnej woli człowieka?!

W tej etyce zimne, stoickie „*musisz*“ jest uzupełnione ciepłem „*możesz*“. Obok kategorycznego imperatywu woli Boga stoi w etyce Chrystusa wiara w pomoc, miłosierdzie, miłość Boga-Ojca, która budzi w człowieku przeświadczenie, że on nie tylko musi, ale też i może wykonać prawo Boże.

IV) Jedynie etyka Chrystusa, wyprowadzając moralność z wszechmocnej i najświętszej woli Bożej, zdolna jest wytłumaczyć istotę i siłę głosu sumienia i poczucia obowiązku w człowieku. Nie tylko tłumaczy, ale posiada odpowiednie środki do kształcenia tych władz w duszy człowieka, bez czego etyka nie ma żadnej siły do przeprowadzenia w życiu swoich zasad.

Już nawet człowiek zamierzchłej przeszłości zwrócił uwagę na istnienie w nim tajemniczego, wewnętrznego głosu, który mu wskazuje, co jest dobre, a co złe, że czynom dobrym towarzyszy wewnętrzne zadowolenie, a złym — niepokój. Spostrzeżono, że ten głos jest powszechny, odzywa się w duszy każdego człowieka i staje się jaśniejszy i pewniejszy w miarę rozwoju rozumu, i że jest w istocie swojej niezmienny. A wreszcie, spostrzeżono, że ten głos przemawia do człowieka rozkazująco, jak prawodawca jaki, że żadną potęgą ludzką, żadną sofistyką, podyktowaną namiętnościami, nie da się usunąć ze świadomości naszej. Ten głos już filozofowie starożytni nazwali sumieniem. Otóż istoty i siły głosu sumienia i poczucia obowiązku nie da się wytłumaczyć żadną ewolucją materialnie pojętą, jak tylko wszechmocną, najświętszą wolą Boga.

To też św. Paweł w liście do Rzymian powołuje się na sumienie, jako na wewnętrzny głos w duszy człowieka,

jako na naturalny dar ze strony Boga, dany człowiekowi do poznania głównych zasad moralnych i do wprowadzenia ich w życie. „*Poganie, którzy nie mają zakonu (ogłoszonego prawa) z przyrodzenia czynią, co zakon ma i tacy zakonu nie mający sami sobie są zakonem, którzy okazują dzieło zakonu napisane na sercach swoich, gdy im sumienie ich świadectwo daje i myśli między sobą różne, albo ich oskarżające albo też wymawiające*” (Rzym. II, 14—15).

Etyka chrześcijańska, określając sumienie, jako praktyczny sąd rozumu o moralności naszych czynów, stoi na stanowisku, że ta władza, zaszczerpiona duszy naszej może i powinna być kształcona zapomocą wszystkich przyrodzonych i nadprzyrodzonych czynników. (Patrz lekcję o kształceniu przyrodzonego i chrześcijańskiego charakteru.)

To też sumienie, ukształcone na miarę zasad podanych przez Chrystusa, staje się dla chrześcijanina praktyczną normą moralności. To znaczy, że co sumienie ukształcone, subtelne i pewne podaje człowiekowi w jego codziennym, praktycznym życiu jako dobre, — to może i musi się stać drogowskazem w jego moralnym postępowaniu.

U w a g a: powtórzyć z kursu kl. VII dowód moralny istnienia Boga.

V) Etyka Chrystusa wprowadzając do swoich podstaw sankcję religijną, przysparza człowiekowi w jego walce o ideał dobra niespożyta siłę i wykazuje głęboką znajomość natury ludzkiej, która potrzebuje pobudki, przekraczającej granice życia ziemskiego.

Przez sankcję należy rozumieć nagrodę lub karę, jaka według woli prawodawcy czeka poddanego za zachowanie, względnie przekroczenie obowiązującego go prawa. Już każdy prawodawca ziemski stara się sankcją skłonić człowieka do zachowania praw; to samo czyni najwyższy Prawodawca — Bóg. Wykonywanie bowiem zasad życia moralnego połączone jest z olbrzymimi trudnościami. Trzeba

zatem nadzieją nagrody ożywić słabnące siły ustających w walce, a obawą kary wstrząsnąć sumieniem tych, dla których miłość cnoty zaczyna tracić swój urok.

Rozróżniamy sankcję ziemską — doczesną, i zaziemską — religijną. Otóż doświadczenie wykazuje, że sankcja doczesna często towarzyszy naszemu postępowaniu już tu na ziemi, — lecz niestety, niezawsze. — Nie ma ona bowiem charakteru powszechnego. Dość często można spostrzec, że dobremu, moralnemu życiu towarzyszą cierpienia, a złemu — do pewnego stopnia powodzenia. „Życie cnotliwego jest często — jak słusznie zaznacza Cathrein — jednym pasmem cierpień, ucisków i prześladowań wszelakich. Podczas, gdy występki triumfuje i chełpi się ze swej nieprawości, niewinność jest deptana. Gdy Henryk VIII życie pędzi na tronie, wszelkich zażywając rozkoszy, a wkońcu umiera na łożu w spokoju, — setki niewinnych ofiar jęczy w więzieniach, a z cierpień ma ich uwolnić dopiero śmierć na szafocie. Ten obraz stawia nam często przed oczy historia świata. Czyżby ci ludzie wyuzdani, którzy uniknęli na świecie wszelkiej kary, nie mieli odpokutować swych zbrodni nigdzie? Czyżby cnotliwi, którzy dla sprawiedliwości prowadzili życie pełne udręceń i prześladowań, nie mieli za to otrzymać żadnej nagrody, oprócz ubóstwa, poniżenia i hańby, jaką otoczono nawet ich śmierć? Ktoby to chciał przyjąć, musiałby cnotę uznać za głupstwo, a tego za szczęśliwego i najmądrzejszego uważać, kto, nie troszcząc się o żaden porządek moralny, stara się o możliwie największe użycie dóbr tego świata” (Filozofia moralna).

To też sankcja religijna jest nietylko pobudką do zachowania cnoty, lecz również wyrazem bezwzględnej sprawiedliwości, którą w życiu ziemskim niestety tak rzadko spotykamy.

VI) Etyka Chrystusa, opierając życie moralne na Bogu — Absolutie Dobra, na sankcji religijnej, daje sumieniu i poczuciu obowiązku silne podwaliny, odpowia-

dając przez to naturze człowieka. Siega bowiem ona do głębi duszy ludzkiej, pobudzając i sprzęgając do współpracy wszystkie władze duszy: rozum, uczucie i wolę. Rozum w świetle tej etyki wie, skąd prawo moralne bierze początek, sumienie i obowiązek mają oparcie w najświętszej woli Boga, uczucie jest obudzone miłością i dobrocią Boga, oraz świadomością, że człowiek w łączności z Bogiem dąży do wiekuistego oglądania Boga „twarzą w twarz”, a wola doda mu siły do naśladowania Istoty Najdoskonalszej, którą jest Bóg!!

VII) Etyka Chrystusa, odpowiadająca zasadami swymi naturze człowieka, staje się przez to etyką powszechną. Wszędzie bowiem natura ludzka w swojej istocie jest jednaka, wszędzie szuka szczęścia i dąży do najwyższego swego ideału.

A czyż zasady, normy moralności, rozpatrywane przez nas w poprzednich wykładach, mogą mieć charakter powszechny? Czyż odpowiadają one całej naturze człowieka? Czyż nie uwzględniają one jednej tylko z władz duszy, jako to uczucia (normy uczuciowe), czy też tylko rozum, (etyka Kanta), czy też jakąś ślepą wolę (etyka Spencera i Nietzschego? — Uwzględniają więc tylko część natury człowieka. Nie mogą dlatego też nigdy stać się powszechną normą moralności, nie mówiąc już o tem, że i ideały, przez nich głoszone, nie odpowiadają całej naturze człowieka. Są bowiem zaledwie cząsteczką tego, do czego dąży cały człowiek — ze swoim rozumem, sercem i wolą, z pragnieniem osiągnięcia własnego szczęścia, oraz z dążeniem do pomyślności społecznej. To też dlatego te wszystkie normy nie mogą porwać człowieka do wyższego życia moralnego. Uczyniła to etyka Chrystusa. Ona, — odpowiadając naturze człowieka, jest dla wszystkich dostępna: dla dziecka, dorosłego, dla prostaczka i mędrca; jedynie ona potrafiła pogodzić dobro jednostki z dobrem ogółu, — czyli uwzględnić stronę indywidualną i społeczną natury człowieka.

VIII) I wreszcie etyka Chrystusa, sprowadzając wszystkie nakazy moralne do dwóch naczelných przykazań — miłości Boga i bliźniego, jest przy swojej głębi taką łatwą do zrozumienia, pełną wzniosłej prostoty, co ją i przez to jeszcze czyni dostępną dla wszystkich, a więc i powszechną.

Czyż można prostotę, a zarazem i głębię etyki Chrystusa zestawić z sofistyką filozofów, usiłujących płytkość swoich zasad ratować napuszoną frazeologią? Czyż można przypuścić, iż ich zawile, dla nich samych mało zrozumiałe argumentacje, staną się powszechną normą moralności, co jest i powinno być ambicją każdego systemu etycznego?

To są podstawy i główne zalety etyki Chrystusa. W zestawieniu ich z ułamkowemi zaletami norm moralnych, omawianych poprzednio, a tem bardziej z olbrzymiemi wadami, jakie te normy w sobie zawierają — widoczne jest, że *etyka Chrystusa nie ma sobie równej*. Wszystko co umysł ludzki wymyślił w dziedzinie moralności jest w najlepszym razie tylko słabym promykiem słońca nauki Chrystusa!!!

Jakże są słuszne słowa Goethego: — „Ludzkość w dziedzinie techniki może czynić olbrzymie postępy — ale w dziedzinie moralności nigdy nie przekroczy granic etyki Chrystusa”.

Pytania. Dlaczego omawiane dotychczas systemy etyczne nie mają w sobie siły żywotnej; jakie są główne podstawy i zalety etyki Chrystusa; szczegółowo omówić i umotywić; co stanowi normę teoretyczną i praktyczną w etyce Chrystusa; pojęcie sumienia; dlaczego jego istotę i siłę tłumaczy jedynie etyka oparta na zasadach Chrystusa; komentowanie tekstu św. Pawła, Rzym II, 14 — 15; czy można sumienie kształcić; jeśli tak, to za pomocą jakich środków; jakie sumienie może się stać praktyczną normą moralności; pojęcie sankcji; jaka zachodzi różnica pomiędzy sankcją doczesną a religijną; dlaczego etyka domaga się sankcji religijnej; przez co etyka Chrystusa odpowiada naturze człowieka; dlaczego tylko etyka Chrystusa zawiera w sobie konieczne warunki do podniesienia w człowieku poziomu duchowej kultury?

Lektura. Prof. Kozubski: „Geneza i istota sumienia”
Lwów, 1922 r. „Sumienie, obowiązek, sankcja” z pracy: „Źródła moralności” prof. Zegarlińskiego.

LEKCJA XLVIII i XLIX.

Wpływ etyki Chrystusa na życie.

Niezerównaną wartość etyki Chrystusa sprawdza samo życie. Człowiek w starożytności poniżony w swojej godności moralnej i społecznej, napróżno od filozofii mędrców oczekiwał drogowskazu i siły do odrodzenia się duchowego (patrz wykład: Wpływ etyki starożytnej na życie). To też uważnie zaczął się przysłuchiwać nowym zasadom nauki Mistrza z Galilei, poddając powoli swój rozum, uczucie i wolę pod wpływ Ewangelji — tej Dobrej Nowiny, przekształcając w ten sposób swoją duszę na miarę jej zasad.

Nawoływanie św. Pawła do zrzucenia z siebie w imię zasad Chrystusa starego człowieka, a obleczenie się w nowego, stało się nakazem każdego głębszego sumienia. „*Abyście złożyli według dawnego obcowania starego człowieka, który się psuje według żądź błędu, a odnowicie się duchem umysłu waszego i obleczcie się w nowego człowieka, który według Boga stworzony jest w sprawiedliwości i świętobliwości prawdy*” (Efez. IV, 22—24).

Wyniki tej pracy duchowej były imponujące. „Naprzeciw ohydnej religji pogańskiej społeczności, nowa społeczność chrześcijańska stawia Religję Świętą, naprzeciw szatańskiej pysze — pokorę, przeciw zbytkowi — skromność, przeciw rozpucie — powściągliwość i posty, przeciw bezwstydnemu — anielską czystość, przeciw chciwości złota — dobrowolne ubóstwo, przeciw wszelkim zbrodniom — mądrość i łzy, przeciw okrutnym ciemniącym i nienawistnym prawom tamtej — prawo miłości powszechnej” (Gaume).

Odrodzenie duszy ludzkiej było tak widoczne, że stało się dla pogan narazie podziwem, a potem potęgą rozbra-

jającą legjony rzymskie, usuwającą zwietrzałą filozofję, aż wreszcie zniewalającą do przyjęcia zasad Chrystusa.

Plinusz Młodszy — poganin — rządcą Bitynji w r. 111 w liście do cesarza Trajana chlubnie daje świadectwo o moralnym poziomie chrześcijan: „mają zwyczaj zgromadzać się przed wschodem słońca i podzieliwszy się na dwie części, śpiewać pieśni ku czci Chrystusa, swego Boga, obowiązuje się pod przysięgą nie do żadnej zbrodni, lecz do tego, aby nie zabijać, nie kraść, nie cudzołożyć, nie oszukiwać w mowie, ani zapierać się tego, co ich straży poruczone zostało”... Minucjusz Feliks — nowonawrócony adwokat wieku II, z jakąż siłą podkreśla wysoki poziom moralny chrześcijan: „My czystość naszych obyczajów nie nazewnątrz okazujemy, ale w sercu chowamy. W okowach jednego małżeństwa chętnie zostajemy, z chęci zostawienia potomstwa, albo jedną kobietę znamy, albo żadnej. Uczujemy nie tylko skromnie, ale trzeźwo; nie hołdujemy bowiem biesiadom, ani uczt przy winie nie przeciągamy, ale powagą łagodzimy wesołość. Wielu jest takich, co skromni w rozmowie, jeszcze skromniejsi ciałem wieczne dziewictwo bez skazy noszą, wcale się tem nie chełpiąc... To, że z dnia na dzień liczba naszych członków rośnie, nie jest dowodem zabobonu (jak sądzili poganie), ale świadectwem dobrej sprawy. Albowiem tylko przy cnotliwym sposobie życia trwają starzy przyjaciele wiernie, a przyłączają się nowi. Poznajemy się nie po zewnętrznych cechach, jak wy (poganie) sądzicie, ale po znakach niewinności i skromności odszukujemy się łatwo i tak kochamy się wzajemną miłością, ponieważ nienawiści nie znamy; nazywamy się, czego wy nam zazdrościcie, braćmi, jako dzieci jednego Boga-Ojca, jako współtowarzysze wiary, jako współdziedzice nadziei. Wy bowiem ani nie szanujecie się nawzajem, nienawiścią pałacie jeden do drugiego i nie rozpoznajecie w sobie braci, chyba dlatego, by spełnić bratobójstwo...”

„Ponieważ dla nas obyczajność i wstydlivość jest miernikiem wartości człowieka, dlatego słusznie trzymamy się zdala od waszych przeklętych rozkoszy, od waszych

pochodów i teatrów. Na wyścigach w cyrku któż nie patrzy z przerażeniem na szal zwalczającego się tłumu, a w czasie walk gladiatorów na zawodowe mordowanie ludzi? Także na scenicznych przedstawieniach szal nie mniejszy, demoralizacja jeszcze większa, gdyż zniewieściały aktor, przedstawiając miłość zmysłową, budzi w widzach namiętność...

„My w pogardzie mamy zarozumiałych filozofów, o których wiemy, że są gorszycielami, cudzołózcami, tyranami, a zawsze wymownymi na skarcenie błędów, które sami popełniają. My, którzy nie w stroju filozofa, ale w sercu mądrość nosimy, którzy nie mówimy frazesów, ale żyjemy uczciwie, możemy z dumą powiedzieć o sobie, żeśmy osiągnęli to, czego oni z całym wysiłkiem szukali, ale znaleźć nie mogli” (Minucjusz Feliks — „Octavius”).

Taką była moralność w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Wcielona w codzienne czyny każdego wieku i każdego stanu, opromieniona miłością Boga i bliźniego, czyniła olbrzymie postępy we współczesnych duszach. To też słusznie woła pisarz tego wieku, że: „Wczorajsi dopiero jesteśmy, a napęłniamy wasze miasta, twierdze, osady, miasteczka, obozy, wasze pałace, wasz senat i ratusz, zostawiając wam tylko świątynie wasze” (Tertuljan).

W pracy nad przekształceniem dusz etyka Chrystusa nie tylko wytrzymała próbę przeszkód, piętrzących się w zmysłowej, spaczony naturze człowieka, ale również wytrzymała w okresie okrutnych prześladowań próbę krwi. W obliczu śmierci i okrutnych tortur w duszach dzieci, niewiast i starców widzimy jakąś przedziwną stałość — hart bohaterów. Nie jest to zachwalana nieugiętość woli stoików, która miała jedynie teoretyczną wartość, ale jest nią siła miłości Boga i ludzi, obejmująca nawet prześladowców. Ona właśnie hartowała wolę ludzką i zapalała serca do bohaterskich czynów.

Św. Ignacy, biskup antjocheński z II wieku, skazany na śmierć, z drogi do Rzymu, gdzie ma być wyrok wykonany, pisze list do wiernych z prośbą,

żeby oni, powodowani miłością dla niego, nie używali swoich wpływów dla uratowania go od śmierci. Przeciwnie, prosi, by spokojem swoim dali jemu możność przez śmierć męczeńską dać świadectwo miłości swojej dla Chrystusa. „Oddajcie mi przysługę największą — pisze święty — i pozwólcie mi złożyć siebie samego Bogu w ofierze, jako że ołtarz jest już przygotowany. Wy tedy, miłością przepojeni, stańcie chórem i śpiewajcie w Chrystusie Jezusie Ojcu na chwałę, że Bóg biskupa Syrii raczył wyszukać... Piękna to rzecz zejść z tego świata dla Boga, by znów powstać ku Niemu... Zaklinam was, nie okazujcie przedwczesnej życzliwości. Pozwólcie mi być żerem dzikich zwierząt... Jestem pszenicą Bożą i na mąkę niech mnie ścierają zęby dzikich zwierząt, bym się stał czystym chlebem Chrystusa. Tedy naprawdę będę uczniem Jezusa Chrystusa, gdy świat ciała mojego nawet widzieć nie będzie”.

Przykładów o takim i podobnym poziomie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa historia liczy na miliony. A jeszcze są liczniejsze, o nie mniejszej wartości duchowej — przykłady cichego bohaterstwa świętych w ich codziennej walce ze złem w duszy własnej i innych.

Chrystus, przestrzegając wiernych przed fałszywymi prorokami, zaznaczył, że należy zwracać uwagę na skutki ich postępowania i ich doktryny: „z owoców ich poznacie je — wszelkie drzewo dobre, owoce dobre rodzi, a złe drzewo owoce złe rodzi” (Mt. VII, 16—17).

Jakież bogate są owoce etyki Chrystusa! — Niezliczone są bowiem szeregi wyznawców, męczenników rozmaitego stanu, wieku, wykształcenia; całkowite odrodzenie stosunków społecznych, — słowem odnowienie człowieka w jego życiu indywidualnym i społecznym.

A może ta imponująca przemiana już należy do przeszłości, może to było tylko w pierwszych wiekach chrześcijaństwa? — Gdyby to nawet było prawda, etyka Chrystusa miałaby już w życiu wielki sprawdzian swojej wartości. Obecnie byłaby jedynie mowa o zaniku błogosławionych wpływów etyki Chrystusa na skutek od-

dalenia się człowieka od jej zasad. — Lecz wartość tych zasad byłaby już stwierdzona przez życie samo.

Historja jednak mówi inaczej. Przez wszystkie wieki etyka Chrystusa te same cuda sprawiała w duszach ludzkich, jeśli tylko w duszach ich była chociaż odrobina dobrej woli. Przez wszystkie bowiem wieki, aż do dni dzisiejszych, historja mówi o wielkich świętych, o cichych wyznawcach, o męczennikach, umierających w obronie zasad Chrystusa, nie z mniejszem bohaterstwem, niż to było w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Jednym z dowodów niech nam służy współczesna praca katolickich misjonarzy, wśród warunków podobnych często do tych, jakie były w odległej starożytności. To też należy zapamiętać statystykę misyjną za rok 1923, żeby uświadomić sobie, że i w dobie obecnej sztandar Chrystusa powołuje do samozaparcia się w imię miłości bliźniego. I tak wszystkich pracowników misyjnych było 106.475, szpitali — 587, — chorych w tych szpitalach 71.128, sierot — 1.365, dzieci w nich — 73.719, szkół ludowych 20.878 — dzieci 1.123.397; szkółek katechizmowych 20.277 — dzieci w nich 500.983, — aptek 1.786 i t. d.

Prawda, że historja zna okresy obniżania się poziomu moralnego w jednostkach i społeczeństwach. Były to jednak tylko okresy, na które złożyły się destrukcyjne wpływy błędnych doktryn filozoficznych. Lecz niedługo potem ponowny przychodził powrót do nieśmiertelnych zasad Chrystusa.

I w obecnych czasach, po zbezczeszczeniu duszy ludzkiej egoizmem, spowodowanym materialistyczną filozofją, coraz wyraźniej widoczne się staje, że współczesna nam dusza szuka w etyce Chrystusa oparcia w swoim życiu moralnem.

„Z owoców ich poznać je” — przestrzegał Chrystus przed fałszywymi prorokami. I w naszych czasach ileż aktualności mają te słowa Chrystusa! Gdziekolwiek tylko

na miejsce etyki Boga-Człowieka Chrystusa przychodził ten lub ów systemat etyczny, oparty na ludzkim autorytecie, spostrzegamy obniżenie się duchowego życia w człowieku. W roku 1882 we Francji usunięto ze szkół naukę etyki Chrystusa, a zastąpiono etyką, pozbawioną podstaw religijnych. Rezultaty tego eksperymentu okazały się opłakane, moralność wśród młodzieży podupadła, zbrodnicość szerzyła się z zastraszającą siłą, na co zwrócił uwagę znany socjolog Duprat. Szukając przyczyny tego zjawiska, słusznie stwierdza w swojej pracy p. t. „La criminalité dans l'adolescence”, Paris 1904, że jest nią usunięcie etyki Chrystusa. Inny franc. socjolog Hervé w czasopiśmie: La Victoire z dnia 3 listopada 1922 stwierdza, że: „moralność naturalna stworzyła bankrutów... Duch zeświecczenia ciągle trwa, poddając kraj moralnej i materialnej ruinie, ruch, który wszelką ideę obowiązku, ofiary, poszanowania wypiera taką bronią jaką jest materializm”.

Camille Flammarion (zmarły niedawno astronom) w liście do jednego z belgijskich pisarzy zaznaczył, że „rządy republikańskie we Francji bardzo się mylą, usuwając wszelką myśl o Bogu ze szkół. Nie jest możliwem wychować ludzi bez sumienia, a brak jego tam, gdzie nie ma ideału Boskości”.

Podobnych sądów można przytoczyć mnóstwo. W większym jeszcze stopniu widocznym jest katastrofalny zanik moralności w barbarzyńskiej bolszewji. Naprawdę „z owoców ich poznać je”.

Kończymy rozważania podstaw etyki Chrystusa. Gdy zestawimy z niemi etykę świata starożytnego i etykę liczących, nowoczesnych systemów filozoficznych, to siłą rzeczy narzuci się świadomości naszej wniosek: jedynie etyka Chrystusa, już tyle razy odradzająca oblicze duchowe świata, i w naszych czasach przejawia swoją moc Boską!!!

Na zakończenie zapamiętajmy słowa Chrystusa, których prawdziwość poprzez wieki sprawdza życie jednostek i społeczeństw:

*„Wszelki, który słucha słów moich i czyni je, będzie przypodobany mężowi mądrymu, który zbudował dom swój na opoce i spadł deszcz i przyszły rzeki i wiały wiatry i uderzyły na on dom, a nie upadł, bo był na opoce ugrun-
towany.*

A wszelki, który słucha tych słów moich, a nie czyni ich, będzie podobny mężowi głupiemu, który zbudował dom swój na piasku i spadł deszcz i przyszły rzeki i wiały wiatry i uderzyły na on dom, i upadł i był upadek jego wielki” (Mat. VII, 24—27).

„Jeśli kto zachowa mowę moją śmierci nie ogląda na wieki” (Jan VIII, 51).

„Jam jest Droga, Prawda i Żywot” (Jan XIV, 6).

„Jam jest światłość świata. Kto ze mną idzie, nie chodzi w ciemności” (Jan VIII, 12).

„Jam jest szcep winny, wyście latorośle. Kto mieszka we mnie, a ja w nim, ten wiele owoców przynosi, bo beze mnie nic czynić nie możecie. Jeśliby kto we mnie nie trwał, precz wyrzucony będzie jako latorośl i uschnie i zbiorą ją i do ognia rzucą i zgorzeje” (Jan XV, 5—6).

Pytania. Jaka jest praktyczna wartość etyki Chrystusa; jaki miała wpływ na świat starożytny; świadectwo Pliniusza i Minucjusza o poziomie życia moralnego pierwszych chrześcijan; duch bohaterstwa wśród chrześcijan; święty Ignacy — męczennik; czy wpływ tej etyki sięga naszych czasów; statystyka misyjna za 1923 rok; jakie skutki spowodowało oddalenie od zasad etyki Chrystusa; jaki należy z tego wyprowadzić praktyczny wniosek; dokładne komentowanie słów Chrystusa; Mateusz VII 24—27 Jan VIII, 12—51, XIV, 6, XV, 5—6.

Lektura. „Octavius” Minucjusza Feliksa (Pisma Ojców Kościoła, tom II) str. 66—81. „List św. Ignacego do Rzymian” (Pisma Ojców Kościoła, tom I) „List do Diogneta”.

SPIS ROZDZIAŁÓW.

Lekcja I.	1
Pojęcie etyki. — Podział etyki. — Pełne określenie etyki Chrystusa. — Przedmiot etyki. — Postulaty czyli podstawy etyki. — Aktualność etyki jako nauki. — Komentarz Pisma św. Mt. V, 3	
Lekcja II.	4
Etyka Sokratesa. — Komentarz Pisma św. Mt. V, 4.	
Lekcja III.	7
Komentarz Pisma św. Mt. V, 5. — Lektura	
Lekcja IV.	8
Etyka Platona. — Nauka Platona o ideach. — Etyka indywidualna Platona. — Nauka Platona o karze. — Pogląd Platona na źródło praw moralnych. — Komentarz Mt. V, 6. — Lektura.	
Lekcja V.	13
Etyka społeczna Platona. — Ocena etyki Platona. — Komentarz Mt. V, 7. — Lektura.	
Lekcja VI i VII.	16
Indywidualna etyka Arystotelesa. — Społeczna etyka Arystotelesa. — Ocena etyki Arystotelesa. — Komentarz Mt. V, 8.	
Lekcja VIII.	23
Etyka Epikura. — Ocena hedonizmu czyli utylitaryzmu prywatnego. — Komentarz Mt. V, 9.	
Lekcja IX.	27
Etyka stoików. — Etyka społeczna stoików. — Rzymscy stoicy. — Ocena stoicyzmu. — Komentarz Mt. V, 10-12.	
Lekcja X.	31
Wpływ na życie etyki starożytnej. — Komentarz Mt. V, 13-16.	
Lekcja XI i XII.	36
Nauka Chrystusa o człowieku. — Cel człowieka w nauce Chry-	



stusa. — Wyjaśnienie treści ideału Królestwa Bożego. — Komentarz Mt. V. 17-20.

- Lekcja XIII. 44
O sposobie wcielenia w życie ideału Królestwa Bożego. — Pojęcie charakteru naogół, chrześcijańskiego w szczególności. — Komentarz Mt. V, 21-26. — Lektura.
- Lekcja XIV. 49
Indywidualne i społeczne znaczenie dobrego charakteru. — O sposobie kształcenia charakteru. — Lektura.
- Lekcja XV i XVI. 55
O kształceniu władz duchowych. — Kształcenie rozumu. — Wpływ lektury na kształcenie władzy rozumu. — Komentarz Mt. V, 33-37, 38-42. — Lektura.
- Lekcja XVII. 65
Cnota czystości. — Jak potęgować w sobie cnotę czystości. — Lektura.
- Lekcja XVIII. 71
Jak potęgować w sobie cnotę czystości. — Wpływ modlitwy na kształcenie szlachetnych uczuć, a przede wszystkim uczucia czystości.
- Lekcja XIX. 76
Altruizm jako czynnik uszlachetniający nasze uczucia. — O podstawie chrześcijańskiego altruizmu. — Czem się różni altruizm chrześcijański od altruizmu pogańskiego. — Co jest podstawą miłości bliźniego w nauce Chrystusa. — Co jest miarą miłości bliźniego w nauce Chrystusa. — Jak pogłębiać w duszy chrześcijańskiej altruizm. — Lektura.
- Lekcja XX. 86
O kształceniu woli. — O sposobie kształcenia siły woli. — Czynna postawa wobec życia. — Jak wyrobić czynną postawę wobec życia. — Komentarz Mt. VI, 16-28. — Lektura.
- Lekcja XXI. 92
Chrześcijański charakter. — Czem jest łaska poświęcająca. — Jakie są skutki łaski poświęcającej. — Jak kształtować w sobie nadprzyrodzony chrześcijański charakter. — Lektura.
- Lekcja XXII. 100
Etyka społeczna Chrystusa. — Pojęcie i cel społeczeństwa

w nauce Chrystusa. — Chrześcijańskie pojęcie społecznej wier-
ności. — Komentarz Mt. VI, 10-23. — Lektura.

- Lekcja XXIII i XXIV. 108
Co stanowi istotę rodziny. — Przymioty chrześcijańskiego mał-
żeństwa. — Jedność małżeństwa. — Nierozzerwalność małżeń-
stwa. — Powody dla których Chrystus wydał prawo o nieroz-
zerwalności małżeństwa. — Gdzie jest przyczyna tak zastra-
szającego zjawiska. — Jakie środki podaje nauka Kościoła
dla zapobieżenia nieszczęśliwym małżeństwom.
- Lekcja XXV. 120
Podstawy chrześcijańskiego wychowania w rodzinie. — Cel
wychowania. — Jak realizować chrześcijański cel wychowania.
- Lekcja XXVI, XXVII i XXVIII. 129
Geneza i zadanie państwa w świetle etyki chrześcijańskiej. —
Pojęcie państwa. — Błędne poglądy na genezę państwa i wła-
dzy państwowej. — Ocena teorii Hobbesa. — Ocena teorii
Rousseau'a. — Chrześcijańska nauka o genezie państwa i wła-
dzy państwowej. — Jak należy rozumieć naukę o pochodze-
niu władzy od Boga. — Zadanie państwa. — Błędne pojmo-
wanie celu państwa. — Chrześcijańskie pojęcie celu państwa. —
Komentarz Mt. VI, 24-34. — Lektura.
- Lekcja XXIX i XXX. 142
O miłości ojczyzny. — Jak wcielać w życie cnotę miłości oj-
czyzny. — Komentarz Mt. VII, 1-6. — Lektura.
- Lekcja XXXI. 154
Wzajemny stosunek Kościoła i państwa. — Komentarz Mt.
VII, 13-14.
- Lekcja XXXII. 160
Podstawy demokracji, jako formy ustroju państwowego —
Pojęcie demokracji. — Ocena ustroju demokratycznego —
Jaki jest stosunek etyki chrześcijańskiej do ustroju demokra-
tycznego. — W jakich warunkach demokracja może się stać
najlepszą formą ustroju państwowego. — Religia, konieczny
warunek prawdziwej, zdrowej demokracji. — Komentarz Mt.
VII, 15-29.
- Lekcja XXXIII i XXXIV 166
Zadanie prywatnej własności. — Pojęcie własności. — Głów-
ne teorie ekonomiczne. — Uzasadnienie chrześcijańskiej teorii
własności. — Obowiązki wynikające z posiadania własności. —
Obowiązek państwa względem własności. — Lektura

Lekcja XXXV i XXXVI.	177
Kwestja socjalna. — Czem jest t. zw. kwestja socjalna? — Lektura. — Komentarz. — List św. Jakóba rozdz. V. 1-13.	
Lekcja XXXVII.	187
Utylitaryzm społeczny. — Ocena utylitaryzmu społecznego.	
Lekcja XXXVIII.	193
Norma postępu kultury. — Ocena. — Kierunki etyczne, oparte na uczuciu. — Norma zmysłu moralnego. — Ocena. — Lektura.	
Lekcja XXXIX.	198
Norma, oparta na uczuciu sympatji. — Ocena. — Norma, oparta na uczuciu litości. — Ocena.	
Lekcja XL i XLI.	206
Etyka Kanta, czyli etyka kategorycznego imperatywu.	
Lekcja XLII i XLIII.	218
Etyka ewolucyjna w ujęciu Herberta Spencera. — Ocena. — Lektura.	
Lekcja XLIV i XLV.	229
Etyka Nietzschego. — Ocena. — Lektura.	
Lekcja XLVI i XLVII.	236
Podstawy etyki Chrystusa. — Lektura.	
Lekcja XLVIII i XLIX.	244
Wpływ etyki Chrystusa na życie. — Lektura.	