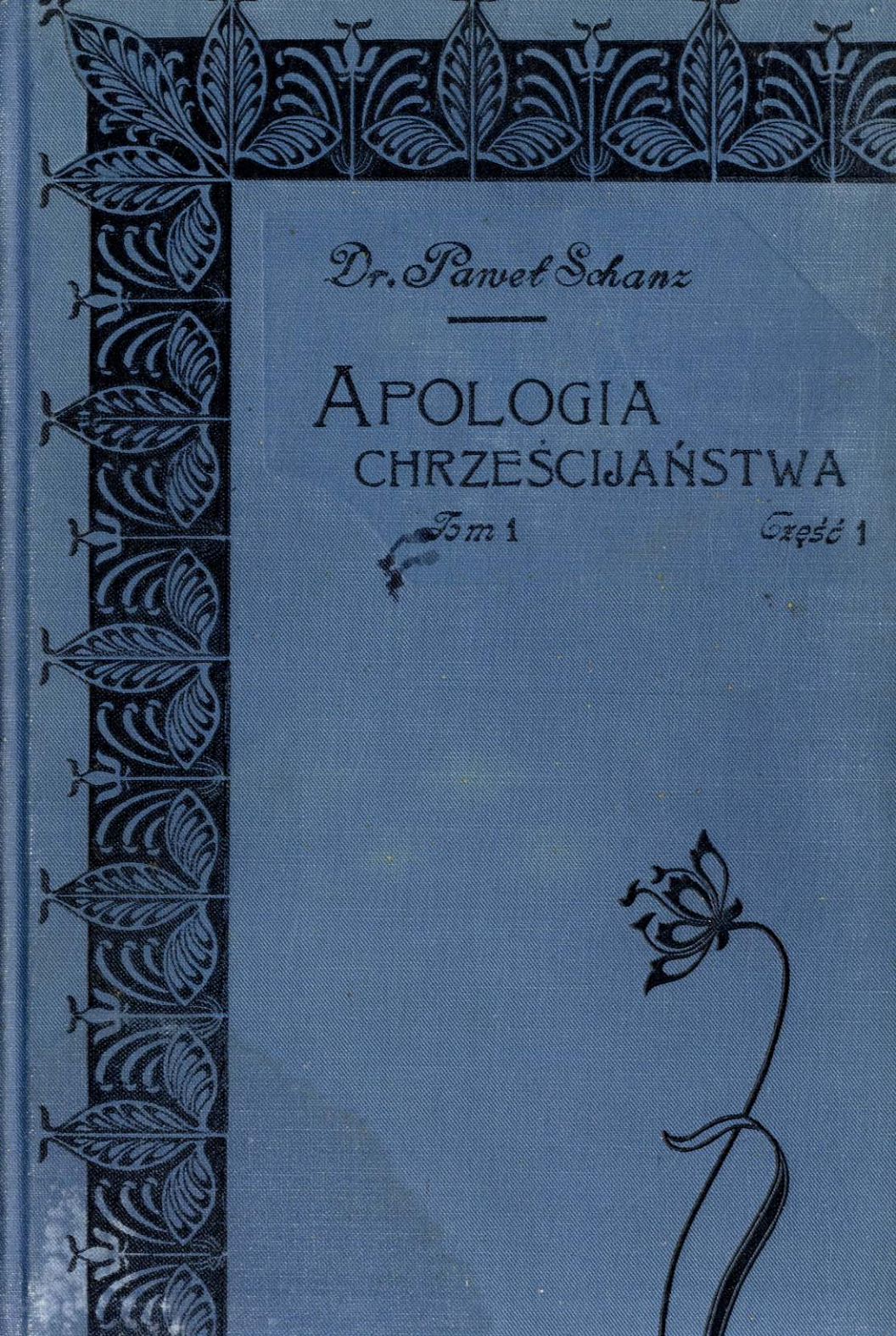




Dr. Paweł Schanz

APOLOGIA
CHRZEŚCJAŃSTWA

Tom 1

Część 1



BIBLIOTEKA

DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH

Dr. PAWEŁ SCHANZ

Prof. Teologii w Uniw. tubingim.

APOLOGIA

CHRZEŚCIJAŃSTWA.

Część pierwsza.

„Bóg i przyroda”.

Tom I.

Redaktor i wydawca
KS. ZYGMUNT CHEŁMIŃSKI

St. Sawiechowski 1900.

Warunki prenumeraty

BIBLIOTEKI DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH

<i>w Warszawie:</i>		<i>z przesyłką pocztą:</i>	
Rocznie	rub. 6 —	Rocznie	rub. 8 —
w oprowie „	8.40	w oprowie „	10.40
Półrocznie	„ 3 —	Półrocznie	„ 4 —
w oprowie „	4.20	w oprowie „	5.20
<i>w Krakowie i we Lwowie:</i>		<i>z przesyłką pocztą:</i>	
Rocznie	koron 18 —	Rocznie	koron 20 —
w oprowie „	24 —	w oprowie „	26 —
Półrocznie	„ 9 —	Półrocznie	„ 10 —
w oprowie „	12 —	w oprowie „	13 —
<i>w Poznaniu:</i>		<i>z przesyłką pocztą:</i>	
Rocznie	Mk. 16	Rocznie	Mk. 21
w oprowie „	21	w oprowie „	26
Półrocznie	„ 8	Półrocznie	„ 11
w oprowie „	11	w oprowie „	13

Stosując się do wielokrotnie wyrażonych żądań, postanowiliśmy „Bibliotekę Dzieł Chrześcijańskich“ dostarczać także w oprowie.

DOPLATA ZA OPRAWĘ:

Rocznie rub. 2.40—Koron 6—Mk. 5. Półr. rub. 1.20—Koron 3—Mk. 3

Cena pojedynczego tomu Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich w sprzedaży księgarskiej rub. 1, w oprowie 1.20

Adres redakcyi: Podwale № 27

Ekspedycya główna w księgarni Gebethnera i Wolffa
w Warszawie i G. Gebethnera i S-ki w Krakowie

Prenumeratę przyjmują także wszystkie księgarnie w kraju i zagranicą

APOLOGIA CHZEŚCIJAŃSTWA.

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

Dr. Paweł Schanz

Profesor teologii w Uniwersytecie tubingskim.

APOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSTWA

PRZEKŁAD

Walerego Gostomskiego

z trzeciego wydania niemieckiego.

Część I^{sza}.

BÓG I PRZYRODA.

TOM I.

WARSZAWA

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA

KRAKÓW — G. GEBETHNER I S-KA

1905

51165



206873/

cz. 1. t. 1

Дозволено Цензурою
Варшава, 25 Апрель 1905 г.

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
im. Jerzego Giedroycia w Białymstoku



FUW0280987

K-108/91 p

Przedmowa do wydania trzeciego.

Apologia ¹⁾ niniejsza nie potrzebuje nowego usprawiedliwienia. Znalazła je już w dostatecznej mierze w faktach rozwoju wiedzy współczesnej, jakie dają się stwierdzić od chwili pierwszego wydania tej książki. Stan rzeczy w poczynającym się stuleciu jest poświadczeniem prawdziwości tego napozór sprzecznego w sobie zdania, które charakteryzuje ubiegłe XIX stulecie, ja-

¹⁾ Przekład Apologii dr. Schanza dokonany został z możliwą ścisłością i dokładnością. Wszelako ramy, w jakie musiał być ujęty w przystosowaniu do rozmiarów i układu „Biblioteki dzieł chrześcijańskich“, zniewolily tłumacza do pewnych skróceń i odmiennego rozkładu treści na poszczególne tomy. Trzy wielkie tomy oryginalnego tekstu (odpowiadające trzem zasadniczym jego częściom: Bóg i przyroda, Bóg i Objawienie, Chrystus i Kościół) musiały być rozłożone aż na 8 tomów tłumaczenia polskiego, przyczem na dwie pierwsze obszerniejsze części przypadło po trzy tomy, na trzecią mniej obszerną dwa tomy. Dla przybliżonego zrównania ze sobą poszczególnych tomów wypadło nieodzownie poczynić pewne skrócenia i opuszczenia, bardzo zresztą nieliczne i dotyczące mniej ważnych szczegółów. Skrócone też zostały nieco obfite bardzo w oryginale przytoczenia dzieł źródłowych i pomocniczych, o ile te dla czytelnika polskiego nie posiadały donioślejszego znaczenia.

(Przyp. Tłum.).

ko epokę potężnych i trwałych prądów przeciw religijnym, przyczyniającą się jednak do wzmocnienia religii. Wiedza przyrodnicza, historia i krytyka usiłowały podkopać przyrodzone i nadprzyrodzone podstawy religii i pogładowi chrześcijańskiemu na świat przeciwstawiały naturalistyczny i historyczno - rozwojowy. Nowe wyobrażenia o świecie głęboko przenikały w masy społeczne i oddalały je od religii. A jednak nie zdołały one nigdy zadowolnić w pełni umysłu myślącego. Im mniej okazują się podatnymi do rozwiązywania wielkiej zagadki świata, tem bardziej stanowczo zwracają napowrót myśli ludzkie ku religii. Jednocześnie z doznanych zawodów rodzą się prądy pesymistyczne, oraz usiłowania wydobyć się z tego wielkiego przesilenia i z tej niedoli ducha, jaką pesymizm za sobą pociąga. Niekiedy daje się dziś słyszeć zdanie, że instynkt religijny wzmacnia się wprawdzie za dni naszych, ale w teizmie zaspokożenia nie znajduje. Częściej jeszcze spotykamy się z obawą przed potworem starodawnych, szczególnie średniowiecznych form religii chrześcijańskiej, poczytywanych powszechnie za niedające się pogodzić z kulturą nowoczesną. Wszelako nie brak tu wątpliwości, nie brak i punktów styecznych. Apologetyka musi wiedzieć czego ma bronić, musi być pewna środków, którymi się posługuje, w razie przeciwnym smutny byłby jej stan. Nie może ona nawoływać do zgody i porozumienia tam, gdzie zasadnicze, nieprzejednane zachodzą przeciwieństwa. Ale znać musi dokładnie myśli i dążenia przeciwników, rozróżniać starannie prawdę i fałsz wiedzy współczesnej i postęp rzeczywisty uznawać, w jakiegokolwiek dziedzinie on się przejawia. Mając to na względzie, apologetyka nowożytna niejeden przesąd może usunąć i różne starcia pomiędzy wiedzą i Wiarą szczęśliwie rozwiązać, lub przynajmniej złagodzić.

W dwóch punktach apologetyka katolicka posunęła się nieco poza stanowisko, zajęte w pierwszym wydaniu niniejszej apologii: w teorii rozwoju i w konkordatyzmie pomiędzy wiedzą i Pismem św. Konkordatyzm przez wielu poczytywany jest

obecnie za przeżyty i darwinizm w swojej bezwzględnej formie został przewyciężony, ale teoria rozwoju uchodzi za trwały nabitek wiedzy. Te nowe punkty widzenia znalazły należyte uwzględnienie w wydaniu niniejszem, oczywiście przy odpowiednim oświeceniu krytycznem odnośnych teoryj.

Tubinga, 8 września 1903 r.

Autor.



§ 1.

Apologia i apologetyka!

Potrzeba obrony religii.—Znaczenie religii dla doczesnego i wiecznego dobra człowieka. — Różne religie. — Przeciwnieństwo religii objawionej i świata. — Chrześcijaństwo.—Dowód biblijny.—Dążność apologetyczna Pisma św. — Wiara i wiedza. — Brak formalnego dowodu rozumnego, stwierdzającego Objawienie nadprzyrodzone. — Apologia. — Apologetyka.—*Demonstratio christiana, catholica.*—Zadanie apologii i apologetyki.—*Praeambula fidei, motiva credibilitatis.*—Przypuszczenie religii historycznej. — Przyrodzona metoda poznania.—Fakty wewnętrzne i zewnętrzne.—Stara i nowa wiara. — Prawda i błąd. — Podział.

1. Z samej istoty religii wynika potrzeba usprawiedliwienia jej i obrony, tak wobec umysłu wierzącego, jako też wobec umysłowo moralnej świadomości społeczeństwa. Jakkolwiek bowiem różne mogą być wyobrażenia religijne i wymagania moralne, w tem ze sobą się zgadzają, że przechodzą po za kresy doświadczenia zmysłowego i przyrodzonego poznania, oraz że uznają prawo moralne, po nad wolą ludzką stojące. Owóż im więcej człowiek skłonny jest brać swój rozum za miarę wszechrzeczy i swoją wolę za normę wszelkich czynów, tem donioślejsze muszą być zasady i pobudki, które go nakłaniają do poddania swego ducha wyższej Inteligencyi i swej woli silniejszej Potędze.

Od rozwiązywania zagadnień religijnych zależy nietylko do-

czesne szczęście, lub nieszczęście jednostek i społeczeństwa, stanowi ono też dla wierzących konieczny warunek, rozstrzygający o ich losie w życiu przyszłym. Jakkolwiek to znaczenie religii dla ludzkiej doli i niedoli wielu wierzącym i całym społeczeństwom religijnym u ludów niżej w kulturze stojących, raczej instynktownie daje się odczuć, aniżeli świadomie może być rozpoznane — to jednak znaczenie jej tem jaśniej musi się uświadamiać, im wyżej tak jednostka, jako też zbiorowość ludzka wznosi się w dziedzinie poznania przyrodzonego i życia moralnego. Właściwy umysłowi ludzkiemu nieprzeparty popęd do wiedzy nakłania każdego rozumnego człowieka ku głębszym rozmyślaniom nad zasadą i istotą jego przekonań religijnych; udział serca i woli w życiu religijnem pobudza człowieka wierzącego do wykazania harmonii pomiędzy rozumem i sercem, wiedzą i Wiarą; harmonii, mającej jemu samemu i innym ludziom unaocznąć rozumny charakter okazywanej religii uległości.

2. Jednostka jest członkiem społeczeństwa, człowiek jest istotą społeczną. Własne nasze doświadczenie i historia okazują nam, że rodzina, lud, państwo i ludzkość cała podlegają wpływom myśli religijnej i życia religijnego. Pobudki religijne w życiu ludów potężnie występowały zawsze. Najdonioślejsze działania ludów i książąt, dokonywane były pod hasłem religii, odnoszone do woli bogów. To, co w sztuce i w poezji zachwyca nasze oczy i uszy, co w nauce zadawała nasz umysł, ma swe korzenie w gruncie religii i siłę swą żywotną z religijnych natchnień czerpało. Wraz z upadkiem religii upadały też wszelkie szlachetniejsze pierwiastki sztuki i wiedzy. „Wszelkie epoki, w których Wiara panuje odznaczają się świetnością, podnoszą serce i płodne są dla świata współczesnego i przyszłego. Wszystkie natomiast epoki, w których niewiara nędzne swe święci tryumfy, chociaż pozornym blaskiem jaśnieją, bez znaczenia są dla przyszłości, nikt bowiem nie zadowoli się tem, co bezpłodne“¹⁾.

Historia i etnografia uczą nas, że systemy religijne różnorodne często sprzecznie kształtują się, odpowiednio do rozwoju dziejowego, warunków miejscowych i innych wpływów zewnętrznych. Lingwistyka i mytologia porównawcza poczęści odchyli-

¹⁾ Goethe, Westöstlicher Divan (Israel in des Wüste) Werke XIV (1868), str. 194.

ły zasłone, zakrywającą przed nami dotąd początki życia religijnego starych ludów kulturalnych, przez to pobudziły do porównania różnych systemów religijnych i do obrony własnej Wiary. Okazały one też, że różnice religijne najsilniej pobudzały ludy do walk wzajemnych. „Istotny jedyny temat dziejów wszechświatowych, któremu wszystkie inne się podporządkowują jest starcie Wiary z niewiarą.“¹⁾

3. Jeśli religia, jak to nazwa jej poucza, jest łącznikiem pomiędzy człowiekiem i Bogiem, jeśli zadanie jej polega na prowadzeniu człowieka do Boga i do wiekuistego z nim połączenia, to takie jej znaczenie samo przez się już pierwotną łączność przypuszcza. Wszystkie znane religie wyprowadzają swój początek z Objawienia bożego. Jeśli religia, choćby tylko podmiotowo, zstępuje na ten zmysłowy ziemski padoł z wyższej sfery, aby człowieka z więzów świata wyzwolić, to nieodzownie staje w sprzeczności z istniejącą w danej chwili rzeczywistością światową i z władnącą w niej zmysłowo - ziemską naturą ludzką. Toczy ona walkę w sercu człowieka, rodziny i społeczeństwa; tym więcej przeto musi ona zjawiać się przed obliczem przyrodzonej umysłowości ludzkiej grzesznego świata, jako prawdziwa córa niebios. Religia nadprzyrodzona i objawiona tembardziej przekonywające musi przedstawić dowody, aby ziemski umysł ludzki dobrowolnie jej się poddał i samolubna wola ludzka ku niej się nakłoniła.

Do istoty prawdziwie nadprzyrodzonej religii należy jednolitość i nieomylność. Nakłada ona wszystkim bez wyjątku pewne zobowiązania, jednakie zarówno dla wszystkich i powszechne po wszystkie czasy. Formy jej zmieniają się odpowiednio do czasu i okoliczności; prawda jej pozostaje niezmienna. Religia nadprzyrodzona musi być nie tylko prawdziwa, lecz i jedynie prawdziwa. Wszelkie inne religie wobec niej okazują się mniej, lub więcej fałszywymi albo sfałszowanymi, o tyle tylko zawierającymi prawdy, o ile się z nią zgadzają, o ile z niej zaczerpnęły. Im wyższa jest powaga, na którą powołuje się religia objawiona, im wyższe są wymagania, które ona myśli i woli wierzących stawia, tym bardziej przekonywujące i zniewalające muszą być zasady, na których jej wymagania się opierają. Stosu-

¹⁾ Goethe w dziele przyt. — Rocholl, Die Philosophie der Geschichte II (1833), 498.

je się to szczególnie do chrześcijaństwa, które, jako ostatnie, najzupełniejsze Objawienie boże, jako nowa instytucja boża, w rozwoju wszechdziejowym wystąpiło. Praobjawienie, którego szczątki w religiach pogańskich znajdujemy i Objawienie Starego Testamentu są tylko stopniami wstępnymi do Objawienia zupełnego.

4. To, co się okazuje koniecznem w teorii etycznej, w rozważaniu, potwierdziły dowody dziejowe. Można by w historii wszystkich religii okazać, że założyciele ich powoływali się zawsze na Oświecenie boże i różne cudowne stwierdzenia swej nauki; poprzestaniemy tu wszakże na wskazaniach, poczerpniętych ze znanej historii Objawienia. Skoro Bóg objawił się Mojżeszowi, zjawił się mu w krzaku płomienistym. Mojżesz widział, że krzak płonie, ale się nie spala (Exod. 3, 2). W ten sposób Mojżesz przygotowany został do przyjęcia Objawienia. Cud przekonał go o prawdzie takowego. Ale jak miał stwierdzić ją wobec ludu. „Nie uwierzą mi i nie usłuchają“ głosu mego „ale rzeką: Nie ukazał się tobie Pan“ (Exod 4. 1.) I Pan dał Mojżeszowi trojaki znak: przemianę laski w węża, okrycie ręki trądem i przemianą wody w krew, „aby uwierzyli, że Pan mu się ukazał Bóg ojców ich, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakóba.“ Toż samo się powtarza u proroków Starego Zakonu. Sami oni są przekonani o ukazaniu się Boga i prawdzie Objawienia i mogą udowodnić swe posłannictwo w obliczu ludu.

W Nowym Testamencie Jezus, w postaci ludzkiej zjawiający się Syn Boży, jest sam objawiającym się Bogiem. Gdy przedtem Bóg przez proroków wielorakim sposobem do ludu przemawiał, ostatniemi czasy, przemówił do nas przez Syna swego (Hebr 1, 1). Wszelako i Jezus nie zaniechał uwierzytelnienia swego posłannictwa. Cały Stary Testam. wskazywał na niego jako na przyobiecane Messyasza. Jego poczęcie i narodzenie cudami otoczone zostało, a przy chrzcie w Jordanie uroczyscie na swe posłannictwo messyaniczne został poświęcony. I sam Jezus przez słowa swe i uczynki wielokrotnie dowodził, że jest obiecanym od dawna przez Ojca Messyaszem i Synem Bożym. Występował On przed ludem jako Ten, co moc posiada i nie zaniedbał stwierdzić jej cudami. Bronił siebie i swych uczniów (Mat. 9, 1; 11, 2; 12, 25; Jan 5, 14 i t. d. I uczniów swoich uzbroił Jezus w siłę wyższą, przez którą mieli oni okazać zdumionym poganom, że głoszona przez nich nauka jest prawdą z nieba pochodzącą,

że przed nią cienie i ciemności ustąpić muszą. I głosili oni światu tę naukę, a Pan znakami cudownemi słowa ich potwierdza (Mar. 16, 20). Usiłowali także pokonać niewiarę żydów i pogan za pomocą dowodów rozumowych i faktów historycznych. (Dzieje Ap. 2, 14; 3, 12; 4, 8; 13, 16; 17, 22).

5. Jeśli bezpośredni głosiciele Objawienia nadprzyrodzonego potrzebowali szczególnych dowodów, stwierdzających prawdę ich boskiego posłannictwa i boskiej nauki, aby w ten sposób skutecznie zwalczać opór wrogiego świata, to im bardziej religia Objawiona oddala się od swego źródła, tem więcej dowodów potwierdzających potrzebuje. Widzimy też, jak wielkie posiada znaczenie czynnik apologetyczny w Pismach Starego i Nowego Testamentu. Jest to znanym i powszechnie uznanym faktem, że Pismo św. podporządkowuje celom religijnym światowe sprawy i nauki. Nie mniej powszechnie znanym, choć nie tak już powszechnie uznanym, jest ten drugi fakt, że owe cele religijne ściśle się łączą z zadaniami apologetycznymi. Już pierwszy rozdział księgi Genezis tylko w przeciwieństwie do politeizmu ubóstwiającego przyrodę należycie zrozumiany być może. Zasadniczy rys całego Starego Testamentu: Wiara w jednego prawdziwego Boga, przypomina zawsze fałszywych bogów pogaństwa. „Nie będziesz miał bogów cudzych przedemną“ — tak brzmi nakaz boży i cała historia Izraela, w istocie swej nie czem innem jest, jak historią zachowania się ludu względem tego nakazu. Dola jego i niedola od ufności w Bogu zależy. Stary Testament jest zatem jedną wielką Apologią Objawienia bożego wobec pogańskiego bałwochwalstwa.

W Nowym Testamencie panuje takież sam kierunek apologetyczny. Św. Paweł w większości swych listów występuje w obronie swej osoby, swego posłannictwa, Ewangelii i prawdy chrześcijaństwa, przeciwko napaściom żydów i pogan. Z własnego doświadczenia zaczerpnął on przekonanie, że wierzący musi sobie dokładnie zdać sprawę z treści i zasady własnej swej wiary. To też wymaga on od presbytera, aby ściśle stosował słowa swe do nauki w celu pociągania do niej ludzi i zwalczania jej przeciwników (Tit. 1, 9)¹⁾. Św. Piotr powołuje się na Zmartwychwstanie Pana (Dz. Ap. 2, 24; 10, 40) i stara się nie tylko pocieszać wiernych cierpiących, powołując się na nadzieję

¹⁾ Por. Kol. 4, 6.

chrześcijaństwa, lecz nadto poczytuje to za obowiązek wierzących, aby byli zawsze gotowi do usprawiedliwienia się wobec każdego, kto wymaga uzasadnienia nadziei chrześcijan (1 Petr. 3, 15). Wstęp Ewangelii św. Łukasza i zakończenie Ewangelii św. Jana wskazują też na cel apologetyczny, jakkolwiek ten w Ewangeliach mniej wyraźniej daje się rozpoznać.

5. Ale czyż religia nie wymaga wiary? Czyż Objawienie nadprzyrodzone przez rozum przyrodzony udowodnione być może. Uznana z jednej strony, jako konieczna, obrona religii, z drugiej strony wszelka apologia niemożliwą i złudną się wydaje. Jakoż nie brakło nigdy głosów, które metafizyczne i racjonalne dowody wiary, jako nieużyteczne odrzucały¹⁾. Pascal zaznacza, że nie zamierza udawadniać przyrodzonymi dowodami ani istnienia Boga, ani Trójcy św., ani nieśmiertelności duszy, ani żadnej innej tego rodzaju prawdy religijnej, nietylko dlatego, że nie czuje się zdolnym, ażeby w dziedzinie przyrodzonej mógł dowodami przekonać ateusza, lecz i dlatego, że wszelkie podobne poznanie bezpożyteczne byłoby i bezpłodne. Gdyby jakiś człowiek przekonany był, że stosunki liczbowe są niematerialnymi wiecznymi prawdami, zależnymi od prawdy pierwotnej, w której istnieją, to wiadomość ta dla zbawienia jego byłaby bezużyteczna²⁾. Podobnie cała teologia protestancka wedle zasady Melanchtona: *de Deo sentiendum, sicut se patefacit*, szczególnie od czasu Kanta i Schleiermachera, bardzo sceptycznie zapatruje się na wszystkie dowody metafizyczne. Do tego samego wyniku, z przeciwnego punktu wychodząc, dochodzą racjoniści i pozytywiści.

Wszystkie te zarzuty nie przynoszą ujemy rozumnej i zdrowej apologetyce. Posiada ona jasną świadomość tego, że najwyższa metafizyczna istota i Bóg religijny zupełnie inne działanie na serce nasze wywierają. Wie ona, że metafizyka w żadnym razie niezdolna jest wznieść się do religijnego pojęcia Bóstwa nawet w najogólniejszej jego postaci. Ale jakkolwiek uznaje ona w tych rzeczach niezaprzeczane prawa serca ludzkiego, które ma własne swe dowody, to jednak nie może się zrzec dowodów metafizycznych. Wiara żywa potrzebuje rozumnego poparcia i pośrednictwa. Zakaz rozmyślania nad treścią wiary tak u je-

dnostek, jak i u całych społeczeństw jest zawsze oznaką słabości i nieufności.

Jesli dla umysłu pospolitego wiara wystarcza dla zaspokojenia dążeń poznania, umysł wykształcony potrzebuje udowodnienia zasad swej wiary¹⁾. Niedostateczność dowodów nie może powstrzymywać apologetyki w jej dążeniach, niedostateczność ta właściwa jest zresztą wszelkiemu poznaniu ludzkiemu²⁾, jakkolwiek w poznaniu religijnem najdobitniej istotnie występuje. Wszakże nawet dla najwyższego posuniętego poznania Boga na podstawie Objawienia, słuszne jest zdanie św. Augustyna: Bóg jest prawdziwiej pomyślany, aniżeli wyrażony, a prawdziwszy jest w swej Istocie aniżeli w naszej myśli³⁾. Jakkolwiek niejednen ze scholastyków wraz z św. Tomaszem przeceniał siłę tych dowodów metafizycznych, to żaden z nich jednak nie uznawał przez to wiary za zbyteczną.

Życie religijne w swej istocie zależy od woli, stwierdzonej w akcie wiary. Dlatego różni teologowie, jak: St. Victor, Piotr Lombardski, Albert Wielki, Aleksander z Hales, Bonawentura, dzisiaj z wyjątkiem tomistów, wszyscy prawie teologowie wyrażają zdanie, że wszelka wiedza przyrodzona w treści swej może też być przedmiotem wiary. Wiara i wiedza w poznaniu religijnem w stosunku do tegoż samego przedmiotu i podmiotu współrzędnie istnieć mogą, nietylko dlatego, że wiarę wzmacniają pobudki zewnętrzne, lecz także i dlatego, że w istocie tego, co jest poznane przez odniesienie go do prawd nadprzyrodzonych, zawsze pozostanie jakaś głębia tajemnicza, jakaś nieokreślona reszta. W rzeczach czysto przyrodzonych nie można równocześnie wierzyć w to, co się wie, jakkolwiek bardzo niewielu tylko ludzi osiąga niewątpliwe i pewne poznanie istoty rzeczy. Niektórzy tak dawniejsi, jak nowsi filozofowie w wszelkiem poznaniu dopatrywali się pewnego rodzaju wiary. „Nie bez słuszności twierdzą, że cokolwiek wiemy, w to wierzymy zarazem, ale nie wszystko, w co wierzymy, wiemy również“, mówi

¹⁾ Cicero, *De nat. deor.* 3, 2, 6.—Kuhn, *Einleitung in die Kathol. Dogm.* 1859, 245.

²⁾ S. Thom. *C. gent.* 1, 4. Goethe, *Gespräche mit Eckerman* 1837, 1, 347; II, 148.

³⁾ *De trin.* 7, 4, 7.

¹⁾ Por. Grzegorz IX do Uniwersytetu paryskiego 1288 (Denzinger, *Enchiridion*, 379.

²⁾ Pascal, *Pensées sur la religion* 1758, préface.

św. Augustyn, stosując te słowa do poznania Boga ¹⁾). Dla prawd metafizycznych wiara zastępuje oczywistość spostrzeżenia zmysłowego. W dziedzinie nadprzyrodzonej zachodzi to w nierównie wyższym jeszcze stopniu. To, co tu rozpoznajemy, jest tylko cieniem, zarysem prawdy zupełnej; dopiero wiara niebądną wcale tem samem, co przekonanie rozumowe, w boskim autorytecie czerpie pełną siłę przekonania co do prawdy dostępnej umysłowi ludzkiemu. Poznanie Boga należy do obu dziedzin, do rozumu i Wiary. Ponieważ działalność ich uzupełnia się nawzajem, nie zachodzi przeto obawa, aby właściwa treść religii „zamieniła się na bezkształtną masę“ (Strauss), „ani też nie potrzeba się lękać, aby wilk wiedzy pożarł owieczkę religii (Schoenhauer).

6. Sprzeciwieństwo między dążeniami apologetyki i wymaganiem Wiary wtedyby tylko zachodziło, gdyby żądano formalnych dowodów rozumowych dla prawd nadprzyrodzonych i gdyby wiara w Objawienie nadprzyrodzone w swej istocie i w swem znaczeniu dla zbawienia uzależniona została od takich dowodów. Wszelako obrona przypuszcza już istnienie przedmiotu bronionego i stawia sobie za zadanie odparcie zarzutów, przeciw niemu stawianych i okazanie odpowiedniości jego dla rozumu i serca ludzkiego. Jest to istotny cel obrony apologetycznej. Jeśli filozoficzne poznanie świata i Boga do religii nieodzownie prowadzi, apologetyka bierze je za punkt wyjścia. Jeśli rozum dla poznania najwyższej prawdy potrzebuje pomocy Objawienia, to prawda objawiona o tyle przystępna być musi rozumowi, o ile to jest konieczne dla zaspokojenia istotnych jego potrzeb i dążeń ²⁾). Objawienie nie zastępuje i nie usuwa poznania rozumowego, owszem przypuszcza jego istnienie i posługuje się nim.

Chrześcijaństwo wedle apologetów jest najwyższą filozofią życia, ponieważ nie tylko posiada treść racjonalną, lecz i na te pytania zadawalniającą i dostępną dla wszystkich, daje odpowiedź, które po wszystkie czasy najsilniej poruszały serca i umysły ludzkie; jest ono dlatego filozofią, że rozwiązuje na gruncie Objawienia zasadnicze zagadnienia bytu, które poznanie

¹⁾ Solilog. I, 3, 8.

²⁾ Lotze, Mikrokosmos III, (1884), 550.

przyrodzone tylko przeczuwać i zaznaczać jest zdolne. Jako filozofia życia opiera się ono na przyrodzonym poznaniu rozumowym, jako jedyna nieomylna filozofia, słowo boże ma za swą podstawę. Ostateczną zasadą pewności, źródłem wszelkiej enoty i błogości, może być tylko prawda bezwzględna i zupełna świętość.

7. Jeśli Apostoł pisze do Koryntyan, że Bóg nie na to go posłał, „aby w mądrości słowa Ewangelii opowiadał, lecz aby nie stał próżnym krzyż Chrystusów i dlatego Chrystusa ukrzyżowanego opowiada, który Żydom jest zgorszeniem, a poganom głupstwem (1 Kor. 11, 7, 23), to może zbyt ostro wypowiada przeciwieństwo Ewangelii z wiarą Żydów i mądrością Greków, ale niemniej przeto wyraża myśl zasadniczą o Ewangelii, głoszonej biednym i o Królestwie bożem nie z tego świata.

Nie prawdziwą zwalczał on mądrość, lecz tęjeną, która stworzenie w dumę wbija i odwraca je od Stwórcy. Biorąc za punkt wyjścia Ewangelię, jako siłę bożą każdemu, kto w nią wierzy, okazać usiłował, jak chrześcijaństwo przez swoją naukę nadprzyrodzoną i łaską Bożą zdolne jest rozwiązać zasadnicze zagadnienia życia ludzkiego. Okazuje nicość, bałwochwalstwo i głupstwo nadziei żydowskich; konieczność zbawienia i łaski udowadnia tak doświadczalnie, jak psychologicznie. Pomimo swej wiary niewzruszonej i niezłomnego przekonania, że wiara w Chrystusa daje zbawienie, nie zapoznaje koniecznych zasad tkwiących w sercu i w duszy człowieka. Uczy mądrości wśród doskonałych i żąda rozumnego posłuszeństwa. Posługuje się również faktami z życia Jezusa dla okazania prawdziwości obietnic chrześcijańskich.

Można zatem powiedzieć z Ojcami zwalczającymi Gnozę, że w naturze chrześcijaństwa tkwi zdolność przekonywania przez wiarę bez dowodów rozumowych, ale z tymiż Ojcami trzeba sobie zdawać sprawę z tejże wiary. Św. Augustyn mówi: „Jakkolwiek słuszne i rozumne jest, że w pewnych rzeczach wielkich, których pojąć nie zdołamy, wiara winna mieć pierwszeństwo przed rozumem, to niewątpliwe jest, że rozum, który nam to doradza, jakkolwiek słaby być może, wiarę uprzedzać musi“ ²⁾). „Dobrze jest, abyśmy mogli obronić to, w co wierzy-

¹⁾ Kor. 2, 6—10; Rzym. 12, 1.

²⁾ Św. Aug. Ep. 120, 3.

my" (1 Petr. 3, 15; Kol. 4, 6). Objawienie i rozum, Wiara i wiedza nie wykluczają się, lecz uzupełniają nawzajem. Ażebyśmy mogli być posłuszni wierze wedle wymagań rozumu, Bóg połączył z wewnętrznymi zewnętrzne dowody. Objawienie, mianowicie czyny boże, szczególnie cuda i proroctwa, które, okazując potęgę i nieskończoną mądrość Boga, są pewnemi i przystępnemi powszechnemu poznaniu, oznakami Objawienia¹⁾. Objawienie boże o stworzeniu i o zbawieniu dosyć jest jasne, aby mogło być poznane przez tych wszystkich, którzy Boga szukają i aby wiarę w nich zdolne było wzbudzić; wszelako można powiedzieć, że jest ono też o tyle ciemne, iż wzbudza wątpliwości w tych, którzy nie mają dosyć dobrej woli. „Albowiem w religii jest tak coś wielkiego, że ci, którzy nie zadają sobie dość trudu, aby ją bliżej poznać, słusznie z niej są wykluczeni“²⁾.

8. Obrona wiary zowie się apologią. Jest ona przede wszystkim obroną przed oskarżeniem i zarzutami (1 Kor. 9, 3; Dz. Ap. 22, 1; 25, 16, 2; Tym. 4, 16; por. Apologie Sokratesa, Apologię Atanazego i Apologeticus Grzegorza z Nazyanzu); następnie zdaniem sprawy z myślenia i działania (1 Petr. 3, 15), wreszcie formalnem, lub faktycznem świadectwem o prawdziwości wiary i życia (Fil. 1, 7, 16). Nauka, pisma, życie i dążenia Apostołów były apologią chrześcijańską. Obejmowała ta apologia poszczególne prawdy wiary, lub całe chrześcijaństwo. Św. Paweł (1 Kor. 15) udowadnia zmartwychwstanie zmarłych zmartwychwstaniem Chrystusa; znaczenie chrztu Jego śmiercią i zmartwychwstaniem; pewność wiary chrześcijańskiej czynami Zbawiciela. Apostołowie w Dziejach Apostolskich przytaczają wielokrotnie dowody z proroctw Starego Zakonu, świadczące o Bóstwie Chrystusa.

Starzy apologeci bronią chrześcijaństwa przeciwko różnym zarzutom żydów i pogan. Apologie ich odpowiednio do potrzeb, które je wywołały, są prostsze, popularne, lub też głębsze i wielostronnie opracowane, bądź do podstaw Wiary zwrócone, bądź też do jej treści, zazwyczaj wszakże nie wykraczają one po za obręb poszczególnego wypadku, lub oznaczonego stosunku i mniej, lub więcej z polemiką są połączone. Od nauko-

wego wykładu przedmiotów wiary różnią się one przez praktyczne ujęcie swych tematów i język popularny. Jeśli najważniejsze zagadnienia chrześcijaństwa rozpatrywane będą kolejno w poszczególnych apologiach, to powstanie wtedy Apologia całego chrześcijaństwa.

9. Skoro apologia pomijając zagadnienie poszczególne ma na widoku tylko najogólniejsze, to staje się Apologetyką (*apologetikē epistēmē* od *apologeistai*, bronić). Ta w późniejszym czasie dopiero rozwijająca się nauka teologiczna ma za zadanie przedstawić metody, nadające się najbardziej do obrony chrześcijaństwa. Podobnie wszakże, jak: dogmatyka, etyka, estetyka i noetyka, nie jest ona tylko nauką o metodzie, ma też własną pozytywną treść, jest zupełną i wszechstronną obroną. Jest ona wiedzą apologii, podobnie jak dogmatyka jest wiedzą dogmatu, stanowi zasadniczą naukową obronę praw boskich i wskazuje wytyczną drogę dla wszystkich ludzi.

Ze względu na jej stosunek do nauki o Wierze, bywa ona także nazywana teologią zasadniczą (nauką o zasadach) mniej słusznie dogmatyką, ogólną. Celem jej nie jest przedstawienie nauk poszczególnych o chrześcijaństwie, lecz wykazanie źródeł i całego charakteru chrześcijaństwa, wraz z jego prawami do wyłącznego dla ludzkości znaczenia. Stąd czerpią swe zasady wszystkie pozostałe nauki teologiczne. Przedstawienie chrześcijaństwa, jako prawdy boskiej, jest w samem jego pojęciu zawarte, ale samo przez się nie wystarczające.

10. Jeśli apologetyka pozostaje na usługach jakiegoś kościoła, lub wyznania, to zadaniem jej będzie sposób pojmowania tego kościoła w nauce i w życiu, jako odpowiadający Objawieniu, udowodnić. Owóż apologetyka katolicka jest zarazem nauką, mającą udowodnić, że Kościół katolicki jest, prawdziwą to jest, przez Chrystusa postanowioną i ożywioną duchem jego, instytucją religijną, w której prawda, przez Zbawiciela objawiona i przez Apostołów głoszona, wiernie przechowana została. Ogólna *demonstratio christiana* (evangelica) łączy się tu ze szczególną *demonstratio catholica*. Podobnie każde wyznanie, które naprawdę ufa swej wierze, z badaniem ogólnej istoty chrześcijaństwa łączy zawsze obronę właściwego sobie sposobu pojmowania jej. Jeżeli przeciwko temu twierdzeniu oświadczają się liczni apologeci protestancy, wynika to raczej z przy-

¹⁾ Petr. 1, 19.—Vatic. III, 3.

²⁾ Pensée sur la religion II, 17, 18.

czyn formalnych. Polemika ewangeliczna uzupełnia braki ich apologetyki.

Nie wyklucza to, że pozytywne przedstawienie prawdy chrześcijańskiej i wyjaśnienie jej w świetle zasad rozumu i wiary najlepszą jest obroną. Pewną jest rzeczą, że polemika i spory nie są pożądane i stanowiły smutną konieczność epoki porzynającego się rozdziału Kościoła, obecnie, gdy pomiędzy różnymi wyznaniem unormowały się pewne stałe stosunki, mniej są one potrzebne. Ten „wewnętrzny komunizm“, który wspólność prawdy chrześcijańskiej, w odróżnieniu od odrębnego jej w rozmaitych wyznaniach pojmowania, uwydatnia i wyjaśnia, byłby bardzo do zalecenia, ale, najnowsze doświadczenie okazuje niestety, że optymizm w tym względzie nie może dotrzymać kroku surowej rzeczywistości. Teologia chrześcijańska powstała, jako apologetyka i nigdy się bez niej nie obejdzie. Wyznania poszczególne i biblijnie i historycznie zasady swe muszą usprawiedliwić.

11. Takie jest zadanie apologii i apologetyki. Może ono być jeszcze rozdzielone na dwie części. Jedna z nich przyspasa-bia w umyśle ludzkim grunt Objawieniu, druga pobudza do wiary w nie i umacnia, wynikające stąd przekonania.

Wedle starego zwyczaju ¹⁾ przedmiot pierwszej części zowie się: *praeambula fidei*—drugiej części: *motiva credibilitatis*. Niezależnie od ogólnej dążności całej nauki zadanie jej w pierwszej części może być nazwane pozytywnem, gdy w drugiej części zajmuje się więcej odparciem napaści na Objawienie.

Wiara opiera się na rozumie, na nakazie wolnej woli. Objawienie przypuszcza uprzedzające ją stworzenia. Człowiek przychodzi na ten świat z właściwymi sobie zdolnościami, zdobywa sobie tamten świat, skoro z jednej strony duch jego ku owemu wyższemu światu się zwraca i na rzeczy boskie jest wrażliwy, a z drugiej strony skoro świat doczesny w całym swym układzie jest odbiciem świata wiecznego. Oświecony wiarą chrześcijańską człowiek musi we własnej swej istocie i w otaczającym go świecie odnaleźć naczelne zasady Objawienia i religii. „Przed przybyciem Zbawiciela, mówi Klemens Alexandryjski, filozofia dla Greków była podstawą sprawiedliwości; obecnie stanowi ona przygotowanie do religii dla tych, którzy za pomocą dowodów osiągną wiarę.“

¹⁾ Por. S. Thom S. th. 1, q. 2, a 2 ad. 1.

Apologetyka zadawała się zasadami, apologia zajmuje się poszczególnymi przedmiotami jak: przyrodzone poznanie Boga, przeznaczenie człowieka, nieśmiertelność duszy, nauka o stworzeniu i przedmioty te poszczególnie rozpatruje, nie zapominając przytem o łączeniu ich w jeden system. Objawienie przyrodzone jest wstępem do Objawienia nadprzyrodzonego, podobnie poznanie rozumowe powinno prowadzić do Wiary. Kto w zasadzie odrzuca wszelkie objawienie, musi też odrzucić i Objawienie chrześcijańskie. Pierwsze zatem pozytywne zadanie apologii i apologetyki polega na okazaniu, jak dalece bezrozumne są podobne przeczenia, i jak dalece byt Boga nieodzownie wynika z rozumnego na świat poglądu.

Przez rozwiązanie powyższego zadania zdobywamy już podstawę dla drugiego zadania apologetycznego. Jeśli Objawienie nadprzyrodzone jest istotnie darem, który osiąga duch do prawdy dążący i w którym serce, pokoju spragnione, zadowolenie swe znajduje, to w tem już, zawiera się silna pobudka do przyjęcia treści Objawienia bez pośrednictwa racjonalnych dowodów ¹⁾. Wszelako ta pobudka wewnętrzna może być i z zewnątrz wzmocniona. Objawienie nadprzyrodzone w świecie zewnętrznym posiada też kryteria swojej wiarogodności. Te z nich, które należą do dziedziny cudów i prorocत्व, mogłyby być przedstawione wystarczająco historycznie, gdyby przecząca krytyka nie usiłowała z tego właśnie punktu je podkopać. Powaga boska posługiwała się ludzkimi organami w swem Objawieniu i do pojęcia ludzkiego się przystosowywała. Zadanie apologii polega na udowodnieniu prawdziwości nadprzyrodzonego Objawienia chrześcijańskiego, oraz obecnej formy chrześcijaństwa, jako koniecznej postaci prawdy wiekuistej. Nauka o Piśmie św. i tradycji, o życiu, charakterze Jezusa, o dziełach jego i przedłużeniu ich w Kościele, określa granice tego rozległego zadania.

Odwroćcie tego następstwa, jak to nowszymi czasy we Francji probowano, pozostaje w przeciwieństwie z przyrodzonym postępem poznania. Jeśli człowiek wykształcony naszych

¹⁾ S. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 5 ad 2: *Rationes non demonstrativae sed persuasiones.*



czasów z większą nieomal trudnością wierzy w Boga chrześcijańskiego, aniżeli w tajemnicę chrześcijaństwa ¹⁾, to słusznem byłoby, aby tezę monoteizmu poprzedzać zasadami transcendentnymi chrześcijaństwa; ale pytanie, czy krytycy pozytywistyczni wiele na tem zyskają? Zasady te na równi z metafizyką staną się dla nich kamieniem obrazy. Podobne zasady przytaczane są i dla etyki. Nie rozum, ale serce stanowi tu główną trudność. Ta dotyczy nie prawd wiary nadprzyrodzonej, lecz zadań przyrodzonych, które przed naszym rozumem się otwierają.

12. Apologetyka dany ma swój przedmiot w samej treści religii historycznej. Ma ona wypełnić swoje zadanie w stosunku do pewnej danej religii i tem się różni od filozofii religii, która bez żadnych z góry przyjętych zasad do dzieła swego przystępuje. Apologeta wszystkiego próbuje, aby najlepsze wybrać i zachować, ale próby jego nie są wolne od powziętych z góry wskazówek, ani przez dążność do czystego poznania uwarunkowane; pobudką ich jest dążność do zwalczania określonych napaści na pozytywne dziedziny religii chrześcijańskiej. Apologeta zatem nie temi samemi powoduje się zasadami, jakie przewodniczą innym naukom teologicznym. W dowodzeniu swoim musi się on posługiwać przyrodzonymi metodami poznania, których mu dostarczają nauki racjonalne i doświadczalne. Nie może on wiary wymuszać, nie może też z wiary czerpać swych dowodów ²⁾. Jeśli zasadnicze zagadnienia pozostawia filozofii i historii religii, to musi jednak zaczepiać o ogólne wyniki filozofii religii, gdyż te nigdy bez uwzględnienia rozwoju historycznego i ogólnej świadomości religijnej nie mogą być zdobyte. Przyrodzone poznanie filozoficzne musi się łączyć z uczuciem religijnem i z religijną wiedzą, obok zewnętrznego Objawienia postawić należy wewnętrzne doświadczenie obmyślanego na świat poglądu i rozwoju historycznego.

Jeśli Lessing zbyt jednostronnie ze stanowiska Reformacji i religii uczuciowej, ale w przeciwieństwie do poglądu Apostoła (1 Kor. 2, 4; 1 Thes. 1, 5), zalecał teologii protestanckiej ³⁾

¹⁾ Broglie, *Annales de philos. chrét.* I (1884), 458; II (1894) 5. Schanz, *Über neue Versuche des Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus* (1897), 86.

²⁾ Schmidt, *Wissenschaft Richl.* 180. Kleutgen *Philosophie der Vorzeit* I (1878), 587.

³⁾ Orig., *C. Cels.* 1, 2: wróżba i cud. Eus. *Praep. ev.* 1, 3. Danzinger,

dowód ducha i siły, jako najlepszy i najpewniejszą dający rękojmię, to jednak trzeba przyznać, że w nim znalazł słuszenie jeden z najistotniejszych dowodów apologetyki. Przyznać trzeba, że czysta abstrakcja i samo działanie rozumu nie są zdolne stwierdzić rzeczywistości pojęć. Objawienie chrześcijańskie, mające stanowić punkt środkowy całej apologetyki, winno być przede wszystkim rozważane jako czyn zbawienia, który ludzi z niewoli grzechu i błędu wyzwolił, jako duch boży, napęłniający duszę i serce człowieka. Cuda, w duszy się pojawiające, żywiej poruszają nas, aniżeli zewnętrzne, fizyczne.

Z drugiej strony wszakże zapominać nie należy, że apologetyka i apologetyka wprawdzie przeważnie, ale nie wyłącznie zwracają się do tych ludzi, którzy wpływ całej siły Ewangelii w swej duszy doznają, albo doznali. Uczucie i wyobrażenia podlegają nie tylko mniej surowym prawom aniżeli czynności myśli, lecz także różnym zewnętrznym i wewnętrznym poddane są wpływom, które pewność jakiegoś stanu ducha znacznie osłabiają. Jeżeli, idąc za przykładem starych i nowych Gnostyków, wyrzeklibyśmy się wszelkich dowodów zewnętrznych, zawierając jedynie duchowi własnemu i zasadom, tkwiącym w wierze religijnej, to nie moglibyśmy zdobyć ogólnej normy dla wiary i życia. Gdyby prawdziwa religia polegała jedynie na rozpoznaniu koniecznych praw rozumu, to nie tylko wiara w fakty, ale także wszelka wiara musiałaby być zupełnie wykluczona.

13. Racyonalista czyni ujmę prawdzie objawionej, skoro wedle miary swego rozumu o treści jej sędzi; przeciwnie nadnaturalista odrzuca wszelkie stwierdzenie tej treści, skoro nie uznaje możliwości apologetycznego udowodnienia zewnętrznych Objawień nadprzyrodzonych. Prawda, że najwyższe dobro, które od chrześcijaństwa otrzymujemy, tylko przyjęte może być przez nas, nigdy udowodnione, ale podobnie, jak samo chrześcijaństwo, może ono być przez nas zewnętrznie rozpoznane. Wola boża, przez tego najlepiej może być oceniona, kto ją pełni, ale ten, kto ją oznajmia, musi dać zewnętrzną jej rękojmię. To też sobór watykański potępia tych, którzy utrzymują, że Objawienie boskie przez zewnętrzne znaki nie może być stwierdzone

Vier Bücher v. d. rel. Erk. I, 24; II, 300, 319.—Derner, *Geschichte der protest. Theologie* (1867), 736, 803.

i że ludzie pociągani są do wiary jedynie przez wewnętrzne uświadomienie duchowe (Vatic. III, 3 can. 3).

Słusznem jest, aby oba wspomniane sposoby dowodzenia: zewnętrzny i wewnętrzny w równej mierze zostały uwzględnione. Podobnie jak wrażenie i uczucie uprzedzają pojęcie i sąd rozumu i religia jest naprzód sprawą serca, a następnie przedmiotem refleksyi. Religia nie jest wytworem poznania Boga, lecz odwrotnie ono jest wytworem religii. W praktyce zatem słusznem jest najprzód do serca się zwracać, a następnie działać siłą przekonania na umysł. Na ogół łatwiej poruszyć poczucie moralne, aniżeli przezwyciężyć powzięte przekonanie. Dowody istnienia Boga z przyrody brane, zbyt słabe są dla tych, którzy Boga w całej przyrodzie rozpoznają. nie czynią zaś wielkiego wrażenia na tych, którzy naturę z innego, bezbożnego stanowiska nawykli rozważać. Oziębłość ich duchowa uczyniła ich głuchymi na głosy przyrody, chociaż te ciągle do nich przemawiały. Człowiek wykształcony nie powinien wrażeń przyrodzonych człowieka niewykształconego oceniać wedle własnych doświadczeń ¹⁾. Inaczej rzecz się ma często w dziedzinie wiary. Nie mniej przeto metody naukowe powinny się zasadniczo różnić od katechizmowych i homiletycznych: powinny one naprzód badać zasady wszelkich nakazów moralnych. Niewątpliwie obraz boży u chrześcijanina zupełnie jest inny, aniżeli u wyznawców etycznego deizmu. Bóg chrześcijanina napęcza duszę i serce tego, którego posiada. Komuż jednak nie wiadomo, jakie walki wewnętrzne stoczyć potrzeba zanim się dojdzie do tego stopnia świadomości religijnej i jak często dusza waha się pomiędzy obawą i nadzieją, pomiędzy wiarą i zwątpieniem. Bez dowodów metafizycznych psychologiczne zagłębianie się w siebie nie może wystarczyć do utrwalenia w nas przedmiotowej religijności.

14. Jeżeli metoda antropologiczno - psychologiczna sama przez się w sprawie uświadomienia religijnego nie wystarcza, to niedostateczność jej tem więcej występuje, jeżeli będziemy mieli na względzie nowoczesną wiedzę antyreligijną. Wiedza ta usiłowała wszelkie wielkie zagadnienia o świecie i życiu samodzielnie rozwiązać. Doświadczenie przemożne osiągnęło w niej znaczenie. Owóż skoro przeciwstawiamy wiarę zewnętrznemu doświadczeniu, musimy koniecznie przeprowadzić ścisłą granicę pomię-

¹⁾ Pascal, *Pensées sur la religion* II, 20. Lotre, *Mikrokosmos* II, 359.

dzy poznaniem przyrodzonym i religijnym. Metoda w tym względzie wskazana jest przez wiedzę przyrodniczą inna zupełnie dziś, aniżeli dawniej. Kierunek pozytywistyczny i nihilistyczny o wszystkim wątpi, na wszystko żąda dowodów z doświadczenia i rozumu. Poczytuje on metafizykę za filozofię niewiadomości, a prawdziwą filozofię widzi tylko w wiedzy pozytywnej. W szerokich kołach tylko wiedza doświadczalna cieszy się uznaniem. Fetyzizmowi, empiryzmu odpowiada sceptycyzm metafizyczny. Powołanie się na jakąkolwiek powagę poczytywane jest za abdykację z praw własnego rozumu.

Wobec tego powinien apologeta w samej naturze rzeczy odnajdywać dowody wiary, powinien krok w krok postępować za wiedzą nowoczesną. Nowe zagadnienia, o których dawniej nie miano zgola pojęcia, nowych teraz wymagają metod. Ojcowie Kościoła, aby odwrócić serca ludzkie od rzeczy stworzonych i ku Stwórcy je skierować nauczali przedewszystkiem pogardy bałwochwalstwa, a następnie dowodzili jako Ten, który był przyobiecany, istotnie przybył i powoływali się przytem na prorocтва, na świadectwa Ewangelij i pism apostolskich ¹⁾. Obok tego wszakże swym przeciwnikom filozoficznym musieli głębsze przeciwstawiać dowody. Św. Anzelm żąda uwzględnienia zarzutów niewiernych, gdyż nie nawrócą się oni, skoro rozumowo przekonani nie zostaną. Apologeta nowoczesny musi przedewszystkiem zwalczyć dążność do zmateryalizowania ducha i do ubóstwiania przyrody; potem dopiero przyjsć może do prawd pozytywnych ²⁾. W pewnym względzie można jednak twierdzić, że zadania apologetyki w istocie swej pozostały te same. Naturalizm współczesny zwalcza naukę o stworzeniu w ten sam sposób, co dawna filozofia agnostycyzm, a współrzędny mu pozytywizm podobnie

¹⁾ Orig., *C. Cels.* 3, 15.

²⁾ Wiseman. „*Wissenschaft und Offenbarung*“ (1856), 596. Duilhé de St. Projet, „*Les conditions nouvelles de l'apologétique et de l'exégèse à l'heure présente* (La Controverse 1884, Avril); „*Apologie scientifique de la Foi chrétienne*“ (1897). Hamard, „*Les sciences et l'apologétique chrétienne*“ (1886). Schmid, „*Apolog.*“ — Ze strony protestanckiej: Steude „*Beiträge zur Apologetik*“ (1884); Evangelische Apologetik“ (1892); „*Christentum und Naturwissenschaft*“ (1895); „*Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften*“ (1885), 191. Kessler, „*Das Wunder des Glaubens und sein Selbstzeugnis.* — O. Nitschl, „*Die christl. Apologetik in der Vergangenheit und ihre Aufgabe in der Gegenwart*“ (1892). Wobbermin, „*Theologie und Metaphysik*“ (1890).

jak dawna akademia to tylko uznaje, co przez zmysły może być rozpoznane; racjonalizm nowożytny krytykuje prorocstwa i cuda, podobnie jak starożytny sceptycyzm; obecna krytyka biblijna odrzuca wiarogodność Pisma św., jak ongi: Celsus, Porfirius, Hierokles; nasi epikurejczycy wyszydza życie chrześcijańskie, jak to czynili ich poprzednicy rzymscy. Wobec tego możemy powiedzieć z Goethem: „Należy wciąż powtarzać prawdę, ponieważ błąd dokoła nas wciąż jest powtarzany.“ Ale jakaż musi być różnica w metodzie dziś i ongi. Dość wskazać na stan obecny nauk przyrodniczych, na lingwistykę i porównawczą naukę o religii.

Umysłowość ludzka czyni postępy. Jesteśmy takimi samymi ludźmi, jak nasi przodkowie, ale na wszystko inaczej patrzymy. Każde stulecie ma swój gust, swoje potrzeby, swoje skłonności, upodobania, które ulegną zmianie w późniejszych pokoleniach. Teologia może się zawsze zajmować starodawnymi zagadnieniami, apologeta jest człowiekiem teraźniejszości, musi na współczesnych oddziaływać. Jakkolwiek zapatrywać się będziemy na sprawę pogodzenia kultury z chrześcijaństwem i katolicyzmem, jako na główną zadanie XX wieku, t. j. niewątpliwie, że kto w tym kierunku oddziaływać pragnie, epokę swą znać powinien i do potrzeb jej się stosować.

Leibnitz mówił: ¹⁾ „Jeżeli o to chodzi, aby udowodnić prawdę religii chrześcijańskiej, to więcej potrzeba na to materyału aniżeli n. p. do filozoficznego udowodnienia bytu Opatrzności bożej; nie dość tu być filozofem, trzeba być też uczonym i to w wysokim stopniu. A uczonym nazywam tego, który wszelkie ważniejsze fakty światowe, jakie w pamięci ludzkiej się przechowały, dokładnie poznał i porównał; tego, który główne zjawiska ziemi i niebios, historii, przyrody i sztuki, wędrówek ludów i obecnego stanu świata jasno sobie uprzytomnia; czyli, krótko mówiąc, posiada wszelkie wiadomości, które nie są tylko czystym wytworem wewnętrznej pracy ducha, lecz z rozważania rzeczy świata i z opowiadań ludzkich zostały poczerpnięte.“

15. Wedle św. Tomasza, mędrzec podwójne ma zadanie: stwierdzać prawdę i zwalczać błąd. Musi czynić to jednak, biorąc za punkt wyjścia główne zasady rozumowe, ponieważ poszczególne błędy nie zawsze są wiadome, a niewierni Pisma św.

nie uznają. Wiara poprzedzona jest przez poznanie „Świadectwa“, ponieważ wiara opiera się na powadze objawiającego się Bóstwa. Powaga owa dla tych będzie tylko rozstrzygająca, którzy Boga w jego doskonałości rozpoznają. Dla metody apologetycznej obojętne jest, czy to poznanie uznamy tylko za warunek, czy też przypiszemy mu wpływ przyczynowy, postępuje ona w każdym razie od ogólnych prawd rozumowych do poszczególnych prawd religijnych, od ogólnych wymagań moralnych woli ludzkiej stwarzanych do poszczególnych zadań chrześcijańskich.

Ponieważ obrona wiary może być przeprowadzona skutecznie jedynie przez wierzących, więc i w nauce ogólnej musi pozostawać pod kierunkiem oświeconego religijnie umysłu. Nie wynika stąd, aby cała apologetyka miała być traktowana ze stanowiska teologicznego, ale nie należy w niej też odrzucać wskazówek z Objawienia wziętych. Metoda jej winna stosować się do przeciwnika bez rozróżniania pomiędzy tem, co należy do walki, a co do nauki (pomiędzy *dogmatikos* i *gymnastikos*). Lotze zamyka swoją filozofię religii wymaganiem, aby uczoność teologiczna na równi z niereligijną wiedzą przyrodniczą wyrzekały się sądu o rzeczach, o których rozstrzygać nie są zdolne. W uznaniu tajemnic moralnych życie religijne powinno się rozwijać wedle pseudo augustyńskiej zasady: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* (w koniecznych rzeczach jedność, w wątpliwych wolność, we wszystkich miłość ¹⁾).

16. O zasadach podziału wtedy tylko może być mowa, gdy mamy na widoku apologetykę naukową. Jeżeli w apologii naukowej układ systematyczny zewnętrznie mniej jest widoczny, to wewnętrznie z układem apologetyki zgadzać się powinien. Apologia ma za punkt wyjścia fakt religii i początek jej tak potwierdzająco, jak wyłączająco wyjaśnić usiłuje. Rozkładając pojęcie religii na poszczególne działy, zniewolona jest poddać ściślejszemu badaniu wiarę w Wyższą Istotę, w nieśmiertelność duszy, w nagrody i kary wiekiuste. Prawdy te wszakże wtedy tylko okażą się zrozumiałe, kiedy świat uznany zostanie za twór, za objawienie Boga wszechmocnego. Porównanie powieści biblijnej o stworzeniu z wynikami wiedzy doświadczalnej uzupełni badanie nad objawieniem przyrodzonym

¹⁾ List do Huetius'a z powodu jego: *Demonstratio evangelica*.

¹⁾ Por. Morin, *Revue d'histoire et de littérature* (1902), 147.

i stanowić będzie zarazem przejście do nauki o nadprzyrodzonym Objawieniu.

Środkowy punkt tej drugiej części apologii, stanowi chrześcijaństwo z nauką swą i ze swem życiem. Pismo św. i żywot Jezusa dostarczają nam tak bogatej treści do rozważań i do obrony, iż ta część apologii chrześcijaństwa za dni naszych słusznie najwięcej jest uwzględniana. Inne religie nie mogą przynosić ujmy chrześcijaństwu nawet wtedy, gdyby się okazało, że zawierają one więcej prawd ogólnych, aniżeli dotąd sądzono. Znaczenie ich dopiero w świetle chrześcijaństwa należy cię może być rozpoznane. Wszelkie w tym względzie zestawienia powinny służyć ku tem zupełniejszemu wyjaśnieniu istoty chrześcijaństwa.

Część trzecia zajmuje się Kościołem, wyjaśnieniem jego kierownictwa, zadań, urzędów i środków. W tej części najtrudniej oddzielić zadanie apologetyczne od dogmatycznego. Tutaj dowodnie się okazuje, że apologetyka nie może być uznawana za naukę li tylko historyczno-filozoficzną. Z powodu wszakże innych swych zadań, nie jest ona też czysto-teologiczną (Kuhn, Mattes), ani filozoficzną i teologiczną (Franzelin, Heinrich), ani dogmatyce, lub etyce podporządkowaną (Lemme), ani też z nauką teologii praktycznej utożsamioną (Steude). Stanowi ona dla obu tych nauk przygotowanie i wstęp, sama jest podstawową i samoistną gałęzią wiedzy (Drey, Schmid).

§ 3.

Historia apologetyki.

Apologetyka tak stara, jak religia. — Apologetyka żydowska. — LXX-u, Filo, Parafrazy, Talmud, Józef Fl. — Apologetyka chrześcijańska. — Podział. — Okres pierwszy. — Żydzi i poganie. — Apologia przeciw żydom. — Obrony filozoficzno-etyczne i prawno-polityczne. — Obrona ogólna nauki i obyczajowości chrześcijańskiej. — Gnostycy. — Apologie naukowe. — Neoplatonizm. — Przewaga chrześcijaństwa od czasów Konstantyna. — Polemika. — Apologeci armeńscy i syryjscy. — Dziejopisarstwo apologetyczne. — Okres drugi. — Islam i żydostwo. — Talmud i Kabała. — Jan Damasceński. — Scholastyka. — Odrodzenie we Włoszech. — Humanizm. — Humanizm niemiecki. — Reformacja. — Okres trzeci. — Apologetyka katolicka i protestancka. — Teologia aryańska i socyńska. — Sceptycyzm. — Deizm w Anglii, we Francji, we Włoszech, w Niemczech. — Wiek XIX. — Racyonalizm, Panteizm, Naturalizm, Dwinizm. — Francja. Anglia, Włochy, Hiszpania, Niemcy.

I. Przegląd i podział.

1. Apologia tak stara jest, jak religia. Nie trudno byłoby udowodnić, że pisma kanoniczne starych ludów kulturalnych im więcej oddalają się od źródeł religii, tembardziej zwracają uwagę na mniemania, od głównych jej zasad odstępujące i na zarzuty, przeciw niej zwrócone. Grecy i rzymscy pisarze nieraz występowali w obronie religii przeciw niewiernym i sceptykom¹⁾. Skoro w czasach późniejszych literalnie pojmowana mi-

¹⁾ Cicero, „De nat. Dei“ 2, 67.

tologia stała się celem szyderstwa, usiłowali ci pisarze jądro jej zasadnicze obronić za pomocą moralizatorskich i alegorycznych wyjaśnień i dla moralności je zachować¹⁾.

2. I Żydom nie brakło obrony religii i polemiki, zwróconej w jej sprawie przeciw poganom. Zresztą tylko Żydzi posiadali możność udowodnienia prawdy swej wiary przez cuda i prorocstwa. Skoro w późniejszych czasach wpływ greckiej literatury i cywilizacji nie dał się powstrzymać, usiłowali apologety żydowski uczynić dla religii nieszkodliwym i w tym celu dowodzili, iż Grecy mądrość swą przeważnie ze Starego Testamentu zaczerpnęli. Wszelako usiłowali oni też pewne wyobrażenia swej religii narodowej przystosować do filozoficznych pojęć wykształconych Greków, a nawet usuwali z niej to, co obyczaj i smak dobry w Grecji raziło²⁾.

Takie usiłowania można już zaznaczyć w greckim przekładzie Septuaginty, w której swobodnie w wielu miejscach tekstu pierwotnego odtwarzanie świadczy o pewnych wpływach aleksandryjskiej filozofii religijnej. Księgi greckie, a osobliwie Księga mądrości, Sybille żydowskie, a także cały szereg pism helenistycznych, od połowy trzeciego stulecia łączyły apologetykę z polemiką przeciw zabobonom i zepsuciu obyczajów świata pogańskiego.

Główny przedstawiciel filozofii żydowsko - aleksandryjskiej Filo stawiał sobie za zadanie pogodzić wiarę religijną z wiedzą fizyczną swej epoki. Jakkolwiek nie jest on wolny od zarzutu zaciemnienia przez swój wykład starotestamentowych pojęć o stworzeniu, niemniej przeto dał on pobudkę do wyjaśnienia Starego Testamentu, oddziaływającą przez wiele wieków w Kościele chrześcijańskim. Na ojcystym gruncie w Palestynie, w ciśniejszych granicach do tegoż celu dążył prawowierny judaizm. Parafrazy poszczególnych Ksiąg Starego Testamentu miały na celu łagodzenie rażących na pozór wyrażań Pisma św. Antropomorfizmy uległy ograniczeniu, o ile się to dało osiągnąć. Szkoły w Jamnii, w Tyberyadzie, w Babilonie dalej się jesz-

¹⁾ Müller, „Essays“ II.

²⁾ Langen, „Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi (1886), 396. Schürer, „Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitaltern Jesu Christi“ II, (1886), 770. Mas-sebjeau, „Revue de l'histoire des religions“ XVI (1877), 180. Gelbhaus, „Die Apologetik des Judentums in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1897).

cze posunęły, ale zamiast wyjaśnić Stary Testament, otoczyły go jakby parkanem, przez który nieliczni tylko uczeni przedostać się mogli. W czasach następnych Talmud zastąpił Pismo św. dla teologów żydowskich. Wszelako i ci, którzy nie odrzucają go bez badania i sprawdzianu odpowiedniego i nie jedno dobro w nim znajdują, nie mogą go nie uznać za zboczenie od teologii prorockiej, a we względzie kultu i moralności za zboczenie od zdrowego religijnego uczucia. Ponieważ wspomniane szkoły występowały bardzo wrogo przeciwko chrześcijaństwu, więc dla apologetyki chrześcijańskiej z pism ich, co najwyżej negatywny można osiągnąć pożytek; oraz dowód, że stanowisko Judaizmu za przewyciężone może być uznane. Tylko egzegeza religijna może z tych pism niejaka pozytywną wyciągnąć korzyść.

Natomiast apologia Józefa¹⁾ przeciwko Apionowi w wielu względach służyć może za pierwowzór apologetyki chrześcijańskiej; broni on Żydów przeciw zarzutom nowości, zepsucia obyczajów i ateizmu, przedstawia czystość ich kultu religijnego i usprawiedliwia wstąpienie do uczestnictwa w ofiarach pogańskich i w kulcie cesarza, wspominając jednocześnie o ofiarach żydowskich za cesarza składanych i o humanitarnem wobec cudzoziemstwa prawodawstwie Żydów.

3. Możemy przeto nasz przegląd historyczny ograniczyć do apologetyki chrześcijańskiej. Jakkolwiek zrazu nie występowała ona samodzielnie, jako odrębna nauka, niemniej przeto kierunek apologetyczny w pismach Ojców Kościoła wyraźnie się zaznacza. Nieliczni tylko pomiędzy nimi poczytują samo przedstawienie prawdy religijnej za jedyną słuszną jej apologię i w polemice przeciw poganom i heretykom widzą dla prawdy niebezpieczeństwo. Wynikało to z samej natury stosunków. Trzeba tu jednak mieć na względzie, że cała nader bogata literatura drugiego stulecia, zajmująca się przedmiotami teologicznymi i kościelnymi, zupełnie dla nas przepadła.

Podział historii apologetyki w istocie swej schodzi się z podziałem Kościoła. Zgodnie z Drey'em dzieli historię apologetyki na sześć okresów. Pierwsze dwa okresy przypadają na czasy sy starożytne i rozróżniane bywają bądź wedle zewnętrznych (hi-

¹⁾ Pos. Eus., „Praep. ev.“ 8, 6, 7. Dembowski, „Die Quellen der christlichen Apologetik“ (1878).

storycznych), bądź wedle wewnętrznych (filozoficznych) metod naukowych. Okres trzeci obejmuje wieki średnie, gdy chrześcijaństwo bronić się musiało przeciw żydostwu i mahometaństwu; czwarty okres przypada za czasów walki przeciw humanizmowi i naturalizmowi; piąty okres nacechowany jest napaściami na chrześcijaństwo deizmu XVIII w.; w szóstym okresie wreszcie wre walka z racjonalizmem, materjalizmem i naturalizmem w. XIX. Podział ten o tyle jest usprawiedliwiony, o ile pomijamy tak zwane demonstratio - catholica i opieramy się przeważnie na metodach religijno-filozoficznych. Ponieważ wszakże apologetyka z treści swej jest nauką pozytywną, miarkowaną przez rozwój chrześcijaństwa i Kościoła, słuszną więc jest rzeczą uznać za główne zwrotne jej punkty dwa wielkie w historii Kościoła fakty: uznanie chrześcijaństwa za religię państwową przez Konstantyna i wybuch reformacji protestanckiej w XVI wieku. Pierwszy z tych faktów znajduje główny swój wyraz w soborze nicejskim (325 r.), drugi w soborze trydenckim (1545—1563 r.). Oba zwracają apologetykę ku wewnętrznym w łonie chrześcijaństwa walkom i polemikom. Zresztą i zewnętrznie zwrotne punkty są bardzo znaczące. Do Konstantyna W. Kościół prześladowanie znosił od potęgi po za chrześcijaństwem; od tej epoki do czasów Reformacji stanowił on w dziedzinie religii siłę panującą. Od Reformacji poczynają się walki różnych wyznań chrześcijańskich. Dotyczą zaś one nie zewnętrznych spraw kościelnych, jak walki między Wschodem i Zachodem, lecz samej istoty Kościoła, a nawet podstawowych dogmatów chrześcijaństwa. Wszelako powyższe granice nie mogą być zupełnie ścisłe, przejście od jednego okresu do drugiego stopniowe jest, dokładnie nie daje się oznaczyć. Stosuje się to szczególnie do okresów początkowych, gdyż nawrócenie na chrześcijaństwo wielkich mas ludowych zajęło znaczne czasu obszary.

II. Okres pierwszy (patrystyka).

Przeciwnikami chrześcijaństwa w pierwszym okresie byli Żydzi i poganie. Do tych ostatnich zaliczyć także można Gnostyków i Manichejczyków, którzy „od nas wprawdzie wyszli, ale

nie z nas się poczęli¹⁾. Stosunek Żydów i pogan do nauki Ewangelicznej charakteryzuje Apostoł w następujących słowach: „Ponieważ i Żydowie cudów się domagają i Grekowie mądrości szukają. A my przepowiadamy Chrystusa ukrzyżowanego, Żydom wprawdzie zgorszenie, a Grekom głupstwem“ (1 Kor. I, 22, 23).

Zasłепienie i oporność żydów w Nowym Testamencie, aż nadto są widoczne. Jezus sam, Apostołowie, a szczególnie Paweł św. o prześladowaniach ze strony Żydów wielokrotnie opowiadają. Nie inaczej dźiać się musiało w czasach późniejszych. Krew ukrzyżowanego, którą zasłепiony lud w nieszczęsnej swej godzinie na głowę swoją i swych dzieci przyjął, ciążyła tak bardzo na jego sumieniu, że miał on tylko do wyboru albo zupełne nawrócenie się, albo bezwzględne prześladowanie nowej „sektę“. Żydzi przyjęli drugą alternatywę. Nie ograniczali się jednak na przemoc, usiłowali także pokonać „Galilejczyków“ środkami duchownymi, wśród których nie obyło się bez kłamstw i oszczerstwa. Jakkolwiek nie można Ewangelii św. Mateusza bezwzględnie poczytywać za obronę przeciw podejrzeniom żydowskim, to jednak troskliwość jej w zaznaczeniu prorocत्व me-syanicznych wskazuje na apologetyczny kierunek. Na przykładzie okazuje apostoł dowodnie właściwy Żydom sposób prowadzenia walki. Oto faryzeusze przekupują straż grobu Chrystusowego, aby kłamliwie zeznawała, iż ciało Jego przez uczniów skradzione zostało. „I rozeszło się to słowo u Żydów, aż do dnia dzisiejszego“ (28, 15).

Stanowisko chrześcijaństwa wobec prawa obyczajowego wraz z obrzezaniem powodowało liczne na niego napaści Żydów. Widać to z listów św. Pawła do Hebrajczyków, a jeszcze bardziej z listu Barnaby. Zawarte w tych listach poglądy, usprawiedliwiające odrzucenie prawa obyczajowego przez alegoryczny jego wykład daje się wyjaśnić tem, że niewierni Żydzi, nakłaniaли żydów-chrześcijan do odstępstwa, przypisując chrześcijaństwu zdrożności pogańskie. O tych usiłowaniach żydostwa wyraźnie świadczy Justyn. Opowiada on²⁾, że Żydzi wysyłali swoich emisariuszów, którzy podawali w podejrzenie naukę Apostołów o Ukrzy-

¹⁾ Justin., „Dial. c. Typh.“ c. 35.

²⁾ Justin., „Dial. c. Tryph.“ 17, 108—117. Tertull., „Ad nat.“ I, 1, 14; „Adv. Marc.“ 3, 23; „Adv. Jud.“ 13. Eus., „In Is.“ 18, 1.

zowanym i przedstawiali całe chrześcijaństwo, jako stek bezprawia i bezbożności. O tem samym świadczy też Tertulian, który Żydów zowie *seminarium infamiae nostrae*, a także Euzebiusz, wedle którego Żydzi w Palestynie rozsyłali pisma, w których nauka chrześcijańska przedstawiona była, jako nowa bezbożna herezya.

Tem da się wyjaśnić często dysputy między chrześcijanami i żydami, pomimo istniejącego u Żydów zakazu rozprawiania z chrześcijanami. Stąd też wybór formy dyalogowej w najdawniejszych apologiach. Pierwszą tego rodzaju apologią, o ile nam wiadomo, jest dyalog Arystona z Peli gdzie przedstawiony został spór Żyda chrześcijanina, Jasona z żydem aleksandryjskim, Papiskusem, pomiędzy 135 i 170 r. Posługiwał się nim zapewne Evagrius w swoim „*Altercatio Simonis Judaei*“, jeżeli ta istotnie od niego pochodzi, a nie powstała w Hiszpanii w IV wieku. Najlepiej znany jest dyalog Justyna z żydem Tryfonem (około 150), który miał służyć zarazem dla nauczania pogan. Justyn broni naprzód prawa obyczajowego, ponieważ to nadane było Żydom litylko z powodu zatwardziałości ich serc i udawadnia następnie z prorocत्व i typów Starego Zakonu mesyaniczny charakter, narodzonego z Dziewicy, Syna bożego. Wraz z pojawieniem się jego wszelkie prawo obyczajowe, prorocтва i królewskość straciły swoje znaczenie. Żydzi pozbyli się swoich przywilejów i swego prawa do zbawienia. Chrześcijanie są jednym ludem bożym, ludem Słowa (logos), które już w Starym Zakonie się zjawilo; są oni wszakże wyklinani i prześladowani tak przez Żydów, jako też przez pogan.

Obok tych wyczerpujących apologij przeciwko żydom, wspomnieć należy zaginione pisma Miltiadesa i Melitona. Apologia Tertuliana (195/96), podobnie jak inne apologie łacińskie, opracowana jest na podstawie Jasona i Justyna i później (w V w.) była rozszerzona. Św. Cyprian świadczy też o mesyanicznym charakterze Jezusa, wszelako nie tyle w celu apologetycznym, ile dla nauczania neofity, Quirinus. Natomiast pismo przeciw Żydom, przyznawane mu również, nie może być uznane za autentyczne. I Laktancyusz (zm. 330 r.) miał również na widoku apologię przeciw Żydom. Jeżelibyśmy wspomnieli tu i te pisma, które szczegółowiej żydowstwem się zajmują, musielibyśmy dalej jeszcze śledzić za rozwojem historii, w wieku IV i V bowiem nie było ani jednego wybitnego pisarza, któryby nie korzystał ze

sposobności bronięcia chrześcijaństwa przeciwko, łączącym się ze wszystkimi jego wrogami, Żydom.

Historia kanonu Staro-Testamentowego i Egzegezy pozwala rozpoznać, jakimi względami powodowała się nauka chrześcijaństwa w swej polemice przeciwko żydowstwu. Ale liczne antyżydowskie pisma chrześcijan szczególnie na Zachodzie więcej zwrócone są przeciw pisarzom pogańskim. Żydów, jako opornych, pozostawiano własnemu ich losowi. Tylko na Wschodzie i w niektórych pismach zachodniego chrześcijaństwa, byli oni jeszcze uwzględnieni w pismach apologetów, o ile tworzyli większą siłę polityczną¹⁾. „Heretycy, żydzi i poganie, zawarli jedność przeciw jednoci“, jak mówi św. Augustyn.

5. Im więcej chrześcijaństwo oddzielało się od żydowstwa i ku pogaństwu się zwracało, tem więcej apologetci chrześcijanscy musieli usprawiedliwiać swoją religię wobec sumienia i rozumu przeciwników, ażeby przezwyciężyć obojętność i pogardę wykształconych pogan. Chrześcijaństwo przedstawiane było przez nich jako najwyższa prawda oddawna, wszędzie przeżywana i znajdująca potwierdzenie w najwyższych świadectwach; przedstawiali ją też jako filozofię, dającą zadawalające odpowiedzi na przeróżne pytania, podejmowane przez dawnych mędrców; filozofię, która z nieba pochodzi i stamtąd przynosi pieczęć swej prawdy.

Tym przekonywającym dowodzeniem nie mogła się oprzeć żadna filozofia pogańska. To też przez długi czas apologetyka posługiwała się niemi. Monoteizm, uszlachetniona moralność, świadectwa prorocत्व były niezłomnymi dowodami przeciwko politeizmowi świata pogańskiego i jego zepsuciu moralnemu. Przepowiednie samego Chrystusa i siła moralna, rozszerzającego się coraz bardziej, chrześcijaństwa dokonały zwycięstwa jego apologetyki nad mądrością pogańską. Tajemnice nauki i kultu chrześcijaństwa zachowane były dla wewnętrznego jego nauczania i pisma Now. Test. okolicznościowo tylko do pogan były wspomniane. Jeżeli wszakże apologetci ze względu na swój cel stawiali na pierwszym planie idee naturalnej teologii: Boga, cnotę, nieśmiertelność duszy, to nie stali przez to na gruncie racjonalizmu,

¹⁾ Harnack, *Altercatio*. 73—Möhler, „*Patrol.*“ 418.—Rösler, „*Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Klemens*“ (1886), 416. S. Ang. S. 72.

gdyż stwierdzenie i uświęcenie prawd znajdowali w Objawieniu nadprzyrodzonym.

6. Obok tej obrony filozoficzno-etycznej musiała też być podjęta obrona prawnopolityczna¹⁾, tem potrzebniejsza, iż Żydzi nie zaniebdywali oczerniać chrześcijan politycznie przed władzą państwową. Los samego Zbawcy i Pawła św. wymownie o tem świadczy. Św. Łukasz nie bez powodu broni Apostoła i chrześcijaństwo przed podejrzeniami politycznymi, posilając się świadectwem, wziętem z ust urzędników rzymskich. I wezwanie do posłuszeństwa względem władzy (Rz. 13, 1), powtórzone wyraźnie przez św. Piotra (1 Piotr. 2, 13) pozwala nam domyślać się, grożących z tej strony chrześcijanom, niebezpieczeństw.

Oba listy napisane były przed prześladowaniem Nerona. Doprowadziło ono po raz pierwszy do wybuchu nienawiści pogan przeciwko chrześcijaństwu. Ponury obraz życia chrześcijan, rozwinięty przez Tacyta, jest być może kreślony barwami z czasów późniejszych, świadczy jednak w każdym razie o niekorzystnych bardzo mniemaniach o chrześcijaństwie wprośród ludu prostego i warstw oświeconych ówczesnego Rzymu. W starożytności religia jak najściślej z państwem była złączona. Usuwanie się od obowiązków kultu publicznego poczytywane było nie tylko za obrazę bogów, czyli ateizm, lecz także za wykroczenie przeciw państwu i przeciw cesarzowi, któremu boską cześć oddawano, a zatem za obrazę majestatu. Opieka roztoczona przez chrześcijaństwo nad kobietami i niewolnikami zdawała się podkopywać istniejący porządek społeczny. Z drugiej strony odosobnione w ukryciu życie zbiorowe, połączone z tajemnymi praktykami religijnymi budziło podejrzenia w zepsutym świecie rzymskim, niezdolnym do pojęcia prawdziwej enoty i udoskonalenia duchowego. Zadanie apologetów polegało przedewszystkiem na dążności do usprawiedliwienia polityczno-religijnego stanowiska chrześcijan, wobec niesłusznych podejrzeń i prześladowań. Dalsze zarzuty ateizmu i nieobyczajności łatwiejsze były do zwalczania. „Oskarżani jesteśmy o świętokraństwo i obra-

¹⁾ Por. Werner, „Gesch. der Apol. Lit.“ I, 85. Mariano, „Revue d. l'hist. des rel.“ (1885), II, 313.

zę majestatu, mówi Tertulian. Są to główne, a nawet jedyne zarzuty jakie nam czynią¹⁾.

7. Pisma najstarszych apologetów tej epoki zaginęły. Jedno z nich ułożył Quadratus, uczeń Apostołów, drugie z rzędu Aristides²⁾, filozof; tamto zwrócone było do cesarza Hadryana (125), to do Antoniusza Piusa: oba domagały się opieki i obrony dla prześladowanych chrześcijan. Zaginęły też późniejsze apologie, których autorami byli: Melito, Miltiades i Claudius Apollinaris, biskup z Hierapolis; tylko drobne urywki z nich się dochowały³⁾. Posiadamy natomiast dwie apologie Justyna (152/3). Dają one nam pojęcie o metodzie apologetów II wieku, którzy przeciwnika raczej przędnać, aniżeli potępić usiłują. Pierwsza i większa z tych Apologij, przypominająca obronę Sokratesa przez Platona, zwraca się do cesarza Antoniusza Piusa, do jego synów, do senatu i ludu rzymskiego. Zwalcza ona napróżd zarzuty ateizmu, nieobyczajności, politycznego niebezpieczeństwa i udowadnia z drugiej strony na mocy prorocत्व i życia Chrystusa, że chrześcijaństwo nie jest jakąś bezprawną nowością, ani zboczeniem moralnem. Raczej fałszywa religia pogańska została w późniejszym czasie przez demonów prowadzona. Poświęcone służbie bożej zebrania chrześcijan mają na celu zbudowanie i wzmocnienie religijne wiernych. Zawierają one w sobie tem mniej niebezpieczeństwa grożącego państwu, ile że wśród nich odmawiane są modlitwy za wszystkich ludzi a także za cesarza. Niechże więc władza publiczna nie ściąga na państwo kary niebios przez niesłuszne prześladowania i niech trzyma się co najmniej dawniejszych rozporządzeń Hadryana. Tymże samym duchem ożywiony, w ślady swego poprzednika wstępujący, najwybitniejszy apologeta drugiego stulecia Atenagoras⁴⁾, sam został chrześcijaninem, skoro poszukiwał dowodów

¹⁾ Neumann, „Der römische Staat und die Christenverfolgungen (1890), 7.

²⁾ Zachowały się syryjskie i greckie opracowania tych apologij, por. Ehrhard, „Altchristl. lit.“ (1900), 202.

³⁾ Watpliwa apologia Melity w syryjskim przekładzie u Pitra, „Spicilegium II. Por. „Zeitschrift. für wissenschaft. Theologie (1888), 434. Thomas Melito v. Sandes (1893). Harnack, „Chronologie d. altchr. List I (1897), 269. Beurlier, „Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien“ (1891).

⁴⁾ Arnould, „De apologia Athenagorae (1898).

przeciwko pismom, podanym w obronie chrześcijaństwa cesarzom Markowi Aureliuszowi i Kommodusowi (177). Domaga się on od państwa w sprawach religijnych, na ogół bardzo tolerancyjnego, aby nie prześladowało chrześcijan, którzy już dla imienia swego na ucisk są narażeni, którym niesłusznie czynione są zarzuty ateizmu, tyestyńskich uczt i edypowego kazirodztwa.

Tertulian w swoim „Apologeticum“ zwraca się do przedstawicieli państwa rzymskiego i z zupełną świadomością praw własnych, domaga się dla chrześcijan równouprawnienia z innymi obywatelami. Chrześcijaństwo, mówi on, samo przez się nie może być występkiem. Zarzuty, czynione chrześcijanom we względzie moralnym, religijnym i politycznym, są niesłuszne. Jeśli odmawiają oddawania czci bogom, czynią to nie przez nienawiść przeciw państwu, lecz z powodu, że jest ona niedorzeczną i nie nieznaczącą. Jeśli nie składają ofiar cesarzowi to modlą się za niego, i są mu wierniejsi aniżeli pochlebcy. Publiczne i prywatne życie chrześcijan, moralnie czystsze jest aniżeli u pogan. Zarzuty uczt tyestyńskich i związków kazirodczych, które wedle Orygenesesa, Żydzi naprzód przeciw chrześcijaństwu podnieśli i które poganie powtarzają, najmniejszej nie mają podstawy. Inne pismo Tertuliana pod tyt. „Ad Scapulam“ zwraca się do noszącego to imię namiestnika Afryki; aby go przestrzedz przed niesłusznem prześladowaniem chrześcijan. Podobnie pismo Cypryana, „Ad Demetrianum“ (253) wystosowane jest do pewnego urzędnika rzymskiego, któremu zarzuca niesprawiedliwość w tolerowaniu występków pogan i w prześladowaniu prawdziwych czcicieli Boga wśród chrześcijan.

8. Niezależnie od specjalnych swych celów i przeznaczeń, wszystkie te apologie zawierają obronę nauki i obyczajowości chrześcijańskiej, wobec przesądów i zepsucia obyczajowego pogan. Apologeci pisywali także traktaty z ogólnego stanowiska rozumowego w którym wyjaśniali pobudki, nakłaniające ich do porzucenia pogaństwa, lub żydostwa i do przejścia na chrześcijaństwo. Łącząc często z apologetyką polemikę, posługiwali się środkami, mającymi na celu raczej zawstydzenie, aniżeli pokonanie przeciwnika. Wykazują próżnię wewnętrzną i przewrotność filozofii i mitologii pogańskiej, oraz zupełną niezdolność obu do wyjaśnienia najważniejszych zagadnień o Bogu, o świecie, o człowieku i o życiu moralnem. Dowodzą, że prawda chrześcijańska, jasno już w Starym Testamencie wyłożona, starsza jest

nierównie od mądrości pogańskiej i stwierdzona została wielokrotnie, przez spełnienie się w niej dawnych prorocत्व. Chrześcijaństwo zawiera w sobie wszelkie prawdy, utwierdza cnotę, i okazuje swą siłę w zwalczaniu i wypędzaniu demonów. Chrześcijaństwo sięga do początków świata. Wszelka prawda wszelkie dobro, wszystko co serce i ducha podnosi pochodzi z Objawienia i odpowiada ściśle ludzkiej myśli i chęci. Wszystko, co dobre i prawdziwe, jest chrześcijańskie. Chrześcijaństwo jest prawdziwą religią, religią wszechświatową, która w Chrystusie za grzechy nasze ukrzyżowanym wszystkich ludzi zbawia i do Boga prowadzi¹⁾.

Jedną z najstarszych apologii powyższego rodzaju jest list do Diogneta, napisany prawdopodobnie około połowy II wieku. W spokojnym dowodzeniu uwydatniona tu jest wyższość chrześcijaństwa w nauce i życiu, ponad pogaństwem i żydostwem i podjęte jest trudne pytanie, dotyczące zbawienia przez ofiarę Boga. Czem dusza w ciele, tem są chrześcijanie w świecie. Niedawno wynaleziona apologia. Arystidesa z listem tym wiele posiada podobieństwa. Gdyby „Oratio“ i „Cohortatio ad Graecos“, Justyna były prawdziwe, należało by je zaliczyć do tejże epoki. Pierwsze z tych pism, przypominające nastrój Klemensa z Aleksandryi, jako powód przejścia na chrześcijaństwo podaje upadek mitologii i filozofii pogańskiej.

Autentyczna niewątpliwie jest „Oratio ad Graecos“ Tacyana przypuszczalnie z roku 170, (wedle nowszych badań między 152—155 albo 165 rokiem. W tonie sarkastycznym, nietroszcząc się wiele o stylistyczne ozdoby, wykazuje ten autor nicość religii, filozofii i moralności pogan, które ostać się nie mogą wobec prawdy Pisma św. Apologia ta w systematycznym układzie porusza wszystkie wymienione wyżej punkty, można powiedzieć że w 29 rozdziale zawiera *in nuce* teologię apologetów swego czasu²⁾. W podobnym tonie szyderczym pod tyt. „Irrisio gentilium philosophorum“ (w III stuleciu) przemawia filozof Hermias, biorąc za punkt wyjścia trzeci rozdział pierwszego listu do Kon-

¹⁾ O Atenagorasie i Tertulianie ob. Hefele, „Beiträge zur Kierchengesch.“ (1864) I, 60, 86 — O Tertulianie ob. Nöldechen, Tertullian (1890). Schulze, „Elemente einer Theodicee bei Tertullian:“ Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1900, 62. — Szelowski, „Der Apologet Tertulian in seinem Verhältnis zur griechisch röm. phil.“ (1901).

²⁾ Harnack. „Dogmengesch.“ I. 432. — Zahn, Tatians Diatesseron (1881).

ryntyń. W trzech księgach do Autolykusa Teofil z Antyochii ok. 180 odpiiera sarkazmy pogańskiego filozofa, zwrócone przeciw chrześcijańskiej nauce o Bogu i Zmartwychwstaniu.

Tenże sam cel ma na widoku Tertulian nie tylko w swym *apologeticum*, ale także w poprzedzających je pismach, „Ad nationes“, „De idolatria“ i „De testimonio animae“, w których więcej jest nacisku na niedorzeczność przeciwników, aniżeli miłości i dobroci w dążeniu do ich przejednania. Minucius Felix w piśmie p. t. „Octavius“, które niewątpliwie wcześniejsze jest od *apologeticum* Tertuliana, podaje dyalog między poganinem i chrześcijaninem, opracowany w stylu i wedle wzoru Cyserona i zawierający odparcie wszystkich ważniejszych zarzutów. Zarzut, że chrześcijaństwo jest nową religią od niewykształconych ludzi pochodzącą, zbija powołaniem się na powszechne prawo rozumu i na filozofię, która usprawiedliwia wiarę w Boga i potępia szaleństwo pogan. Dziwnie nie przystoją poganom posiadającym tak niemoralną mitologię oszczercze zarzuty przeciw życiu chrześcijan, których nauka jest źródłem owej stoickiej cnoty, jaką we wszelkich okolicznościach życia okazują. I św. Cypryan w piśmie, „Ad Donatum“ i „De idolorum vanitate“ zajmował się tą stroną Apologetyki. W pierwszym z nich przedstawia smutny stan poprzedzający nawrócenie i szczęście będące następstwem chrztu. W dwóch następnych pismach idzie śladem Minucjusza i Tertuliana. Jest tylko jeden prawdziwy Bóg chrześcijański. Chrystus przez swe cuda, a szczególnie, przez swe przepowiedziane Zmartwychwstanie, okazał się prawdziwym Synem Bożym.

9. Szczególną pobudkę do obrony całej w ogóle nauki chrześcijańskiej w drugim stuleciu dali Gnostycy, którzy przeważnie Chrystologię brali za punkt wyjścia, ale swoje zasady czerpali z platonizmu i ze wschodnich systematów religijnych, zasady, dotyczące stosunku między Bogiem i światem, światłem i ciemnością, prawdą i błędem, duchem i ciałem, dobrem i złem. Za pomocą tego kosmologicznego, antropologicznego i etycznego dualizmu, zwalczali oni podstawy chrześcijaństwa, szczególnie naukę o stworzeniu i odkupieniu; przeciwstawiali Nowy Staremu Testamentowi, jako niedające się pogodzić ze sobą sprzeczności i poszczególne pisma Nowego Testamentu do swego systemu starali się przyswoić. Pytanie: Skąd zło? od tego czasu powtarza się we wszystkich walkach piśmienniczych tej epoki, aż dopiero św. Augustyn, przez swoje głębo-

kie pojęcie woli w człowieku i w Bogu odebrał Manicheizmowi prawo bytu, przynajmniej wobec nauki. Mówi on, że w Hiszpanii herezyja Pryscyliana więcej dusz zabiła, aniżeli miecz barbarzyńców¹⁾. To też jeszcze Cezariusz z Arles zwalczać musiał Manichejczyków.

Trzeba mieć na pamięci głębokość i siłę prądów duchowych gnostycyzmu, aby ocenić całą energię, jaką w walce z nimi rozwinęli: Ireneusz, Tertulian, Hipolit, Metody i Efreem. Same podstawy wiary mogły uleść zachwianiu i musiały być bronić przed napaściami przeciwników chrześcijańskich, wyrosłych z pogaństwa. Tej energii zawdzięczać należy, że pod koniec drugiego stulecia, Kościół chrześcijański pomimo wrogich napaści silne i wybitne zdobył sobie stanowisko.

10. Wyższy, bardziej naukowy charakter otrzymała apologetyka skoro chrześcijanie naukowo się umocnili. Wielcy Ojcowie kościoła sami w wiedzy pogańskiej wykształceni posługiwali się jej siłami umysłowymi, aby prawdę chrześcijańską ze stanowiska nauki powszechnej obronić i usprawiedliwić. Jeśli już starym Apologetom (jak Aristides, Tatian, Justyn, Panteusz), czyniono zarzut, że stawiali filozofię grecką na miejscu wiary i chrześcijaństwo helenizowali, to ten zarzut dotyka jeszcze więcej tych, którzy naukę chrześcijańską na system naukowy niekiedy zamieniali. Co prawda zdarzało się nieraz, że apologety przechodzili na chrześcijaństwo, poznawszy niedostateczność filozofii. Późniejsi apologety już z powodu stanowiska swego wśród filozofów pogańskich przeciw nim ich bronią walczyć musieli. Siła moralna chrześcijaństwa i łaska boża mogły działać dostatecznie dla wzbudzenia bezpośrednich nawróceń, ale dla pogłębienia spekulatywnego wiary trzeba było nieraz wiedzą pogańską się posiłkować.

Stało się to tembardziej potrzebne, skoro Celsus, Porphyrius, Hierokles i inni odrzucili popularne oszczerstwa, które i u pogan już powszechną wiarę straciły, ale tem więcej zwalczali chrześcijaństwo, jako system religijny całą mocą swej filozofii i teologii²⁾. To, co apostoł Paweł przytacza jako dowód boskości chrześcijaństwa, że Bóg prostaczków powołał, by mędr-

¹⁾ Ep. 166, 1, 2.

²⁾ Schmidt, Plotins Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentum.

ców zawstydzić — posłużyło przeciwnikom filozoficznemu chrześcijaństwu, aby je, jako bezrozumne, w pogardę podać. Wymaganie wiary zamiast dowodów filozoficznych przedstawiali jako ślepą uległość zasadom niezrozumianym i nierozumnym. Niebezpieczeństwo tem bardziej wzrosło, skoro filozofia zajęła tron cesarski i usiłowała przeszkodzić wzrostowi chrześcijaństwa, za pośrednictwem odrodzenia religii pogańskiej. Chodziło teraz o udowodnienie głębokiej, duchowej treści chrześcijaństwa, ogarniającej w sobie prawdziwą filozofię, a przewyższającą ją wzniosłą swoją pewnością.

11. Uznając zupełnie zasługi filozofii, wykazywali Ojcowie¹⁾ że nie jest ona zdolna prawdy i cnoty w stosunku do życia wiecznego uzasadnić, że więcej zewnętrznego, aniżeli wewnętrznego człowieka uszlachetnia i nie może mu dostarczyć istotnych pobudek moralnych. Klemens Aleksandryjski (um. około 216 r.) w swojej „Cohortatio ad Graecos“ poraz pierwszy zwięźle z punktu widzenia apologetyczno-polemicznego tego dowodził. W swoim „Pedagogus“ wskazuje on w chrześcijaństwie jedyną pewną drogę do życia doskonałego. W innym piśmie p. t. „Stromata“ usiłuje przez wiarę do prawdziwego poznania czyli gnozy podnieść wierzącego. Daje on tu systematyczny pogląd, wysnuty z filozofii greckiej, w którym skupia rozproszone w niej pierwiastki prawdy, w chrześcijaństwie dopiero zupełny osiągające rozwój. *Lógoi spermatikoi* wśród pogan podobne są pojedynczym gwiazdom świecącym na ciemnym niebie, promieniom zapowiadającym słońce chrześcijańskiego *lógos*. Jak Żydom prawo, tak poganom filozofia służyła za przewodniczkę do chrześcijaństwa. W niem dopiero łączy się wiara z wiedzą, wiara wznosi się do prawdziwej wiedzy, do gnozy.

Uczeń Klemensa, Orygenes (zm. 254 r.) założyciel teologii chrześcijańskiej, był też znakomitym polemistą. Platonik Celsus w swoim „Słowie prawdziwym“ skupił wszelkie zarzuty, które poganie przeciwko Pismu św. i historii zwracali. Wywody jego zwalcza Orygenes i daje nam najobszerniejszą i najdonioślejszą apologię chrześcijaństwa w najdawniejszych jego czasach. Wprawdzie utrzymuje on, że chrześcijaństwo przez życie doskonałe swych wyznawców najlepiej jest broniące, ale nie mniej przeto czyni zadość prośbom Ambrożjusza, ponieważ i w chrześcijań-

stwie są słabi, którzy dowodami Celsusa zachwiani być mogą. Wiara chrześcijańska nie wymaga zrzeczenia się prawdziwej mądrości, żydowskie jej pochodzenie nie przynosi ujmy; ubogie życie Jezusa nie jest dowodem, przeciwko wzniosłości Jego osoby. Stary i Nowy Testament zawierają pewne prawdy o stworzeniu, o Aniołach, o Zmartwychwstaniu, o końcu świata, które niezmiennie wnoszą się po nad marzenia Celsusa. Prorocy starsi i mędrsi są od Platona. Imię Jezusa potężniejsze jest od imion wszystkich bogów mitologii. Pomimo wszelkich napaści oszczerstw i prześladowań pogardzane dziś chrześcijaństwo stanie się kiedyś panującą religią ziemi. Aleksandryjska szkoła katechetów nie małe położyła zasługi. Przewyciężyła ona politeizm, chrześcijaństwu wszechświatowe dała znaczenie i wiarę z wiedzą pogodziła. Jasny chrześcijański pogląd na świat przez żadną filozofię prześcignięty być nie może.

12. Podobnie jak Celsus, większość filozoficznych wrogów w starożytności pochodziła z pośród platoników¹⁾. Neoplatonizm, który ze swoją emanacyjną filozofią, religią i nauką o Objawieniu równocześnie prawie w Aleksandryi ze szkołą chrześcijańską kwitnął, usiłował współzawodniczyć z chrześcijaństwem przez odnowienie religijno-moralne pogaństwa i wskrzeszenie jego misteryj. Może być on poniekąd poczytywany za religię przeciwhrześcijańską. Plotin, albo Chrystus! takie było hasło. Neoplatonicy posługiwali się nieraz „Nowym Słowem“ Celsusa, przeciw nim zwracają się ówczesni apologety, jak: Metody z Tyru, Apolinary młodszy, Euzebiusz, Filostorgius. Głównie zwalczają Porfiryusza (um. 305 r.) najuczciwszego z filozofów i najzaciętszego wroga chrześcijan (Augustyn). Teodozjusz II w r. 448 rozkazał spalić wszystkie pisma Porfiryusza, zwrócone przeciwko religii chrześcijańskiej. Około r. 500-go pisał Eneas z Gazy przeciw neoplatonizmowi. Przeciwno „Prawdównym słowom“ (*lógoi philalétheis*) Hieraklesa, namiestnika Bitynii (303) pisał Euzebiusz, zwalczając zestawienie Chrystusa z Apoloniuszem.

Nieudaną próbę podjął Julian Apostata, skoro przeciwstawił chrześcijaństwu mieszaninę oczyszczonej religii pogańskiej

¹⁾ Möhler, „Patrologie“, 418.—M. de Faye, „Clément d'Alex.“ (1899).

¹⁾ Kleffner, „Porphyrius, der Neuplatoniker und Christenfeind“ (1896). — Schmidt, „Plotins Stellung zur Gnosticismus und Kirchl. Christentum“ (1901).

z nauką neoplatonizmu²⁾. Jego zakaz, niedopuszczający chrześcijan do wykładów naukowych w szkołach, oddawał je napowrót w ręce pogan. Cyryl z Aleksandryi w r. 433, wystosował pismo w obronie religii „bez bogów“, przeciwko bezbożnemu Julianowi. Prócz tego Efrem, Ambroży, Prudencyusz, a później Theodoret i Focyusz zwalczała napaści Juliana. Cyryl i inni apologetci odpowiadają na poglądy Juliana, przedstawiającego chrześcijaństwo, jako wynalazek ludzki i usiłującego ośmieszać święte Księgi chrześcijańskie. Koniec odstępczego cesarza stwierdził zwycięstwo „Galilejczyka“, chociaż przytaczany nieraz wykrzyknik umierającego Juliana, historycznie nie jest udowodniony. Stara historia, a z nią kultura świata greckiego upadły i nie powstały więcej. Nowa wiara, obdarzona nieskończeniem wyższymi siłami, aniżeli wszystkie dawne religie odniosła zwycięstwo (Grzegorz Naz.).

13. Uznana od czasów Konstantyna supremacya chrześcijaństwa nad pogaństwem, musiała być też naukowo usprawiedliwiona. Apologetyka staje się przeważnie polemiką; prześladowane dotąd i napastowane zewsząd chrześcijaństwo, w przeświadczeniu o bezwzględnej swej prawdzie i w poczuciu swej siły, przemagającej nad większością pogańską, usiłuje zwycięzko zdobyty swój stan posiadania nie tylko utrzymać, lecz umocnić i rozszerzyć. Przejście stanowią instytucje Lanktancyusza (ok. 307—311), który w polemice silniejszy, aniżeli w obronie usiłował okazać wykształconym prawdziwą filozofię, a nie wykształconym prawdziwą religię, ponieważ w ten sposób łatwiej, jak mniemał, pokona niewiarę, aniżeli przez przytaczanie Pisma św. Wiele zaczerpnął z Cyserona (*De natura deorum*). W swym piśmie „*De mortibus persecutorum*“ z tryumfem sławi zwycięstwo chrześcijaństwa nad jego prześladowcami i w ponurych barwach kreśli obraz sądu bożego nad nieprzyjaciółmi Kościoła, sprawdziło się to, co Tertulian przepowiadał już w swym piśmie „*Ad Scapulam*“.

Jako ojciec systematycznej apologetyki, może być wymieniony Euzebiusz (um. 340 r.). W piśmie „*Praeparatio evangeli-*

²⁾ „*Juliani imperatoris librorum contra christianos, quae supersunt ed.*“ Neumann (1880). Schulze, *Gesch. d. Untergangs d. Heidentums* (1887), I, 133. Allard, „*Le paganisme au milieu du IV siècle: Revue des questions hist.*“ 1895, 353; „*Julien l'apostat*“ 1900, 1903). Müller, „*Julianus*“ (1902).

ca“, wyciągnął on najistotniejszą treść z całej przedchrześcijańskiej historii religijnej, aby przeciw poganom i Żydom, udowodnić prawo chrześcijan do utworzenia nowego społeczeństwa religijnego, które nie z greckiej filozofii i religii, lecz ze starożytnego żydowstwa wynikało. W „*Demonstratio evangelica*“ na drodze historycznej wykazuje on całą wewnętrzną zawartość prawdy chrześcijaństwa, jego łączność z żydowstwem, oraz odrębność od niego. Najistotniejszą treść obu dzieł, skupia w „*Theophanii*“, wyróżniającej się logicznością, dobitną w przedstawieniu rzeczy i trafnym wyborem przedmiotów.

Dopełnieniem tej metody historyczno-filozoficznej, panującej przeważnie w apologetyce była obrona filozoficzno-spekulatywna św. Atanazego (um. 373 r.). W swoich pismach młodzieńczych (przed 325 r.) wykazuje on prawdy chrześcijaństwa na mocy zasadniczych punktów jego nauki. W swym piśmie „*Oratio adversus gentes*“, zwraca się przeciw zamierającemu pogaństwu, którego opuszczone bożyszcza często jeszcze widywał. W innym piśmie „*Oratio de incarnatione Verbi*“¹⁾, wyjaśnia całe dzieło zbawienia. W duchu szkoły aleksandryjskiej zasadę chrześcijaństwa wyprowadza z Logosu, który jako *ásarkos* przed wcieleniem się człowieka), przygotował dzieło zbawienia upadłej ludzkości, a jako *énsarkos* (w człowieczeństwo wcielony) dokonał go i ludziom ich godność pierwotną przywrócił. Boska natura Logosu jaśnieje z jego cudów i z jego charakteru, boskość chrześcijaństwa ujawnia się w jego działaniu na życie jednostek i całego społeczeństwa.

Pośrednie stanowisko między obu kierunkami apologii zajmuje śmiały bojownik przeciw Żydom i Heretykom Teodoret, autor [pisma „*Curatio affectionum, graecorum*“ (429—437). Posługując się apologetyczną literaturą grecką, usiłuje on zwalczać wszelkie przesady pogan i w streszczeniu przedstawia wszystkie główne punkty, wykazujące wyższość chrześcijaństwa nad mądrością pogańską. W dziesięciu swoich mowach o Opatrzności broni nauki chrześcijańskiej przeciwko racjonalistycznemu pogładowi na świat.

14. Nie wiele nam pozostało z pism dzielnych obrońców

¹⁾ Zob. Hoss, „*Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*“ (1899). — Stülcken „*Athanasiana*“ (1899).

chrześcijaństwa przeciwko zoroastryzmowi i złączonemu z nim manicheizmowi. Najwięksi jednak mistrze kościoła armeńskiego i syryjskiego zwalczali ten kierunek. Wspomnimy tu z pośród Armeńczyków św. Mesropa (zm. 441) i ucznia jego Eznika. Po pierwszym została „Homilia,” wykazująca błędy bałwochwalców, czczących wodę i ogień. Eznik napisał bardzo cenną rzecz pod nazwą: „Odparcie błędnych nauk” (między 441—448). W pierwszej księdze tego dzieła powstaje na sekty pogańskie, przyznające wieczność materii, druga zwrócona jest przeciwko religii Persów. Nie jest to jednak stara wiara Awesty, lecz tak zwany Zerwanityzm, t. j. system religijny, panujący za czasów Sassanidów. Trzecia księga obala zasady różnych greckich szkół filozoficznych, czwarta zawiera odparcie sekty Marcjona. Z jednej strony pewna naiwność i pewien daleko idący naturalizm, z drugiej strony bystrość spekulacji Eznika, stawiają jego pisma na bardzo wyjątkowym miejscu w całej literaturze patrystycznej. Jest to pierwsza próba zbudzonego z barbarzyństwa do chrześcijańskiej myśli ludu, zmierzająca do zwalczania spekulatywnych światopoglądów pogańskich w głównych ich systematach.

15. Starzy Rzymianie szczycili się tem, że są najreligijniejszym ludem na świecie, swoje powodzenie polityczne i tryumfy wojenne poczytywali za dar bogów. Klęski, poniesione w drugiej wojnie punickiej, przypisywali zubożeniu ludu dla bogów i starali się łaskę ich, przez modły i ofiary publiczne odzyskać. Mnożyli je tedy bez końca, wypełniali ściśle niezliczone przepisy i ceremonie publiczne i przekonani byli, że wszechświatowe panowanie Rzymu niezwalczone jest i wieczne. Nawet wolnomysłni i sceptyczni pisarze jak: Cycero i Sallustius nie ośmielali się podawać w wątpliwość powszechnej wiary tłumowi w opiekę bogów nad Rzymem. Umocniona została ta wiara jeszcze, przez powodzenia wojenne i polityczne II wieku, Trajana, Hadryjana, Marka Aureliusza. Pomimo tego wszakże, blizki był upadek Państwa. Po świetnym rozkwicie politycznym, artystycznym, literackim od połowy II wieku, daje się widzieć ruch wsteczny we wszystkich dziedzinach. Upadło zaufanie we własne siły. Najprostszym było, przypisać ten upadek zewnętrznym wpływom, a szczególnie wzmagającemu się w tej epoce chrześcijaństwu, któremu wszystkie nieszczęścia państwa przypisywać poczęto.

Apologeci mieli teraz trudne zadanie bronięcia chrześcijaństwa przeciwko zasłепionemu fanatyzmowi mas. Minucyusz Feliks, Tertulian, Cyprian wskazują prawdziwe przyczyny nieszczęść i upadku i stawiają poganom przed oczyma okrucieństwa ich popełniane względem chrześcijan.

Położenie stało się jeszcze krytyczniejsze, skoro po urzędowym uznaniu chrześcijaństwa rozstrój i słabość wewnętrzna dalszym ciągu postępowały. Potężne zawsze jeszcze w tej epoce pogaństwo, podniosło znów głowę, jak to widzimy n. p. w pismach Symmachusa, którego zwalczali Ambroży i Prudentyusz. Ale i niektórzy chrześcijanie zachwiali się w wierze, gdy nie mogli się doczekać przyobiecane go złotego wieku, inni wyglądali blizkiego końca świata. Wobec tego zwrotu ku pogaństwu Firmicus Maternus wzywa Cesarzy Konstantyna i Konstansa do tępienia bałwochwalstwa. Gdy starzy apologeci za przyczynę upadku, podawali niemożliwość opieki fałszywych bogów nad ludami, teraz trzeba było cały rozwój dziejowy z moralno chrześcijańskiego stanowiska oświecić, wskazać działanie Opatrzności w pozornie przypadkowych zdarzeniach i źródła wszelkiego rozstroju wykazać w powszechnem zwyrodnieniu społeczeństwa.

16. Zadanie to spełnili: Arnobius, Orozyusz i Augustyn. Arnobius (zm. ok 325) napisał swoje „Disputationes adversus nationes,” przypuszczalnie przy końcu IV wieku. Tylko pierwsza księga tego dzieła zawiera obronę chrześcijaństwa przeciw czynionym mu zarzutom, w innych księgach znajdujemy druzgoczącą krytykę bałwochwalstwa. Arnobius okazuje tutaj dokładniejszą nieomal znajomość religii i misteryi pogańskich, aniżeli religii chrześcijańskiej. Idąc za radą św. Augustyna, podjął hiszpan Orozyusz z historyczną obronę chrześcijaństwa przeciwko poganom, którzy zniszczenie „wiecznego miasta przez Alaryka (410) przypisywali religii chrześcijańskiej. Wylicza on tu wszystkie nieszczęsne katastrofy, które spadały od najdawniejszych czasów na świat pogański.

Zadanie Orozyusza prowadził dalej św. Augustyn ¹⁾ i po mi-

¹⁾ Aug., *Retract.* 2, 43; *Ep.* 118, 2, 136. Ps 30, 37; Ps 80; Schultze, *Gesch. d. Unterg. d. Heidentums* 12, 230, 406. — Por. dawniejszych apologetów szczególnie Cypryana, „*Ad Demetrianum.*” gdzie znaleźć można pierwszy wyraz idei państwa bożego. — Schmidt, „*Die Apologie der drei ersten Jarh.*” (1890). — O Arnobius: Röhricht, „*De Clemente Alex. Arnobii*” (1893). — O Augustynie:

strzowsku je rozwiązał w wiekopomnym swym dziele p. t. „De civitate Dei“ (413—427). Już sam tytuł tej pracy wskazuje na nowy punkt widzenia, zajęty w niej przez autora. Spojrzenie jego zwraca się tu od ziemskiego państwa ku państwu bożemu. Pierwsze dziesięć ksiąg wykazują niezdolność pogańskiego rzymskiego państwa do ugruntowania zewnętrznego i wewnętrznego szczęścia obywateli. Bogowie nie sprzyjają ziemskiemu szczęściu, jak to sama Mytologia przyznaje (księgi: 1—5), a bałwochwaltwo nie daje zadośćuczynienia w wieczności za wszelkie zło w życiu doczesnem doznane (księgi: 6—10).

„Te pięć ksiąg to ostatni akt wielkiej walki, która przez trzysta lat trwała i w której różni apologeteci mniej, lub więcej świetnie się odznaczyli. Po raz ostatni Kościół tu uznał za potrzebę zwalczać starą religię w znakomitem dziele naukowem. Po tem dziele o Państwie Bożem walka mogła być uznana za skończoną i roztrzygniętą na korzyść chrześcijan (Boissier). W dwunastu dalszych księgach przeciwstawia Augustyn społeczeństwo (societas) powołane do życia wiecznego, temu które na wieczne męki jest przeznaczone — t. j. chrześcijaństwo jako państwo boże, państwu tego świata. Część ta jest wspaniałą teodyceą prawdziwego chrześcijaństwa wedle jego nauki, życia i dziejów; tak potężne w całości czyni ona wrażenie, że wobec tego poszczególne słabsze jej strony nie dają się dostrzedz. To czego św. autor doznał we własnem życiu, ukazuje też na wielką skalę w historii świata. Życie jego jest potępieniem pogańskiej religii i filozofii, a zarazem apologią chrześcijańskiej prawdy i łaski, dowodem cudownej i miłosnej opieki bożej. Toż samo wierzący badacz znajduje też z zamęcie dziejów. Bez wiary w Opatrzność wydaje się on niemożliwym do rozwikłania w świetle tej wiary okazuje się Opatrznościowy wpływ wychowawczy na człowieka.

Reuter, „Augustinische Studien“, (1887). — Boissier Gaston, „Le christianisme et l'invasion des barbares:“ „La cité de Dieu de St. Augustin:“ „Revue des Deux Mondes“ (1890) I, 345; „La fin du paganisme“ (1891, 1894). Bury, „History of the later Roman Empire“ (1889) — Weiss, Apologie III, 96.

III. Okres drugi (wieki średnie).

17. Gwałtowne walki kościelne, przez które arianizm, nestorianizm, monofizytyzm, wstrząsnęły Kościołem wschodnim, a Zachodniemu Kościołowi znaczne przyniosły szkody, jako też spór Donatystów w Afryce, jedność Kościoła naruszający, nie należą do historii apologetyki. Muszą tu być wszakże wspomniane, nietylko bowiem wystawiały one chrześcijaństwo na szyderstwo Żydów i pogan, ale także paraliżowały siłę wiary, osłabiały potęgę cesarstwa chrześcijańskiego, a przez to przygotowały na Wschodzie i w Afryce grunt dla nowego niebezpiecznego wroga: Islamu. Możemy tu rozpocząć okres drugi, wtedy bowiem dalsza budowa gmachu nauki chrześcijańskiej, pochłaniała całe zainteresowanie naukowe. Tylko na Wschodzie, w Persyi i w Indyi toczyła się dalsza polemika. Wystąpienie Mahometa i szybki rozwój Islamu skłoniły świat chrześcijański do zaniechania wewnętrznych sporów i wspólnej obrony ogólnego dobra. Z Islamem łączył się i mozaizm: obu wspólny był bezwzględny monoteizm, oba odrzucały wcielenie Słowa bożego i nakłaniały się ku pewnego rodzaju naturalizmowi wschodniemu. Wreszcie oba wyznania jednaką dla Kościoła katolickiego żywiły nienawiść. Zrzadka tylko niektórzy Żydzi mieli odwagę wyrzec się swych przesądów i przystąpić do wiary w Chrystusa. Żydostwo, pozbawione potęgi, fizycznej zwalczało chrześcijaństwo na polu wiedzy, Islam posługiwał się przemocą, a także zwrotem ku zmysłowości, która we wschodnich i greckich religiach zawsze wielką odgrywała rolę. Później dopiero w krajach mahometańskich, a szczególnie w Persyi i w Hiszpanii, powstały szkoły naukowe, które grunt siłą zdobyty na chrześcijaństwie starały się opanować także za pomocą oręża wiedzy.

Ponieważ w roku 1492 judaizm i mahometanizm w Hiszpanii zewnętrznie zniweczone zostały, więc na koniec XV-go wieku przypada tutaj kres danej epoki, jakkolwiek walka umysłowa częściowo i później się toczyła na gruncie hiszpańskim. Inaczej przedstawiają się rzeczy na Wschodzie. W r. 1453 zdobyli Turcy Konstantynopol i posuwali odtąd swe zdobycze

coraz bardziej ku Zachodowi. Równocześnie z tym nastąpił upadek cesarstwa wschodniego i kościoła greckiego. Próby unii kościelnej nie zdołały powstrzymać upadku Konstantynopola. Kościół zachodni sam podlegał naówczas gwałtownemu wrzeniu. Reformacya i protestantyzm zachwiały jego podstawę. Sobory w sprawie reformy nadały wiekowi XV jego odrębne znaczenie. Jeśli do tego dodamy odkrycie Ameryki i drogi morskiej do Indyj, które i wiedzy kościelnej widnokrąg znacznie rozszerzyły, to będziemy mieli dosyć powodów do naznaczenia w tym czasie granicy okresu drugiego w historii apologetyki. Niektórzy wobec budzącego się nowego ducha w odrodzeniu wiek XIV i XV uważają za początek czasów nowych; inni (Chamberlain) przenoszą ten początek na wiek XII, z powodu stopniowego wtedy rozszerzenia się kultury w krajach niemieckich.

Historya okazuje, że w tym okresie zachodni, a mianowicie rzymski Kościół, stanowił główne ognisko obrony chrześcijaństwa, przeciwko wewnętrznym i zewnętrznym wrogom. Rozdział Kościoła nie mało się przyczynił do upadku państwa wschodniego, potęga Kościoła dawała wtedy skuteczny odpór barbarzyńcom i mahometanom. Potęga ta tak przeniknęła naówczas całą świadomość wierzących, że i apologetyka przeważnie na niej się opierała, a mniej troszczyła się o dowody filozoficzne i historyczne. Ten stan rzeczy zmienił się pod wpływem odrodzenia, zwalczającego tradycję w Kościele i nauce, oraz wobec Reformacji, kwestyonującej wogóle byt Kościoła widzialnego. Wtedy apologetyka nowy otrzymała kierunek. Dogmatyczną jej podstawą w obrębie katolicyzmu stały się ustawy soboru trydenckiego, które wszelkie wyniki wiedzy średniowiecznej zużytkowały dla ustalenia wiary kościelnej.

18. Z licznych apologii przeciw żydostwu zwróconych wnosć można, że i w tym okresie jeszcze stanowiło ono pewną potęgę. Obrona streszczała się oczywiście głównie w dowodzie, że Messyas oddawna zstąpił na ziemię i dawny zakon unieścił. Ponieważ jednak Żydzi mieli teraz w Talmudzie cały kodeks swych ustaw i zbiór swej wiedzy, a w Kabale skupili swoją tradycję mistyczną, więc apologetyka przeciw żydowska miała teraz rozleglejsze aniżeli poprzednio zadanie. Miała też więcej sposobności do posługiwania się bronią ironii i szyderstwa, na której zresztą jej dawnym klasykom nie zbywało. Główne zadanie przypadło naówczas Zachodowi. Na Wschodzie

godni tylko wspomnienia: Gregencyusz z Tafry w VI w., Leoncyusz z Cypru w VII w., Anastazy w IX lub X w., cesarz Andronikus Comnenus w XIV wieku. W językach syryjskim i arabskim powstała wtedy wprawdzie bogata literatura polemiczna i apologetyczna, dotycząca sporów pomiędzy sektami Jakobitów, Nestoryanów i Melkitów, oraz wszystkich tych trzech sekt z Żydami i Mahometanami, ale cała ta literatura mało dotąd jest znana. Niedawno dopiero przetłumaczone zostało na język niemiecki pismo metropolity Eliasza z Nisibis (zm. około 1049 r.) „O dowodzie i prawdzie wiary“, którego część pierwsza zawiera odparcie błędów mahometańskich i żydowskich.

Na Zachodzie¹⁾ niezmiernie ważna była obrona chrześcijaństwa przeciwko żydom, którzy naówczas w Hiszpanii głównie, a po części też w Italii i Galii, na polu wiedzy, sztuki i handlu ogromnym cieszyli się wpływem. Już w IV wieku doszli oni do takiego znaczenia, że usiłowali judaizować kraje chrześcijańskie. Z pośród przeciwników ich godzien wspomnienia przedewszystkiem: Izydor z Sewilli, najznakomitszy pisarz VII w. (zm. 636). Jakkolwiek był on tylko kompilatorem, wywierał ogromny wpływ i w czasach późniejszych. W dwóch księgach zatytułowanych: „De fide catholica adv. Judaeos“ udowadnia on fakty życia Jezusa, odrzucenia Żydów i powołania pogan, z prorocत्व Starego Testamentu. Talmud uwzględnił po raz pierwszy Agobard z Lyonu (876) w piśmie p. t. „De Judaeis superstitionibus“. Godni też wspomnienia: Rab. Maurus, Gilbert z Westminster, Rupert z Dentz, Piotr Venerabilis, Gualterus z Chatillon i Mikołaj z Liry. Szczególniej ważne są pisma apologetyczne nawróconych żydów, z literaturą talmudyczną i z życiem swych dawnych wyznawców dokładnie obznajmionych. Ci mogli najlepiej obalić zarzut, stawiany jeszcze i w nowszych czasach, że Kościół wschodni usiłował zniszczyć całe żydostwo, ponieważ samo istnienie jego stanowiło protest przeciwko nauce katolickiej. Jak wiadomo, niektórzy egzegeci średniowieczni np. Mikołaj z Liry, posługiwali się nauką żydowską i studyowali żydowskie komentarze.

Pomiędzy nawróconymi żydami zasługuje szczególnie na

¹⁾ Mocatta, „Die Juden in Spanien und Portugal“ (1878). Chamberlain, „Die Grundlagen des 19 Jahr.“ (1900), 323.

wspomnienie (obok Samuela z Maroko, Piotra Alfonsa i Hermana z Kolonii) Josua Burki, przyboczny lekarz schizmatycznego papieża Benedykta XIII (Piotra de Luna). Jako chrześcijanin, zwany Hieronymus a sancta Fide, w r. 1413 w Tortozie wedle obyczaju średniowiecznego wiódł on liczne dysputy z rabinami na skutek których wielu żydów się nawróciło. Jeden z rabinów nienawróconych Józef Albo, napisał traktat polemiczny, w którym oprócz jedności Boga, boskiego pochodzenia prawodawstwa Mojżeszowego, nagród i kar pośmiertnych, wszelkie inne zasady religijne za drugorzędne poczytuje. Przeciwno Majmonidesowi, który wiarę w przyszłego Messyasza uważa za zasadniczą, zwrócił się Hieronim z dwoma swoimi księgami: „Contra Judaeorum perfidiam et Talmud“. W polemice tej zbija wiarę w przyjście Messyasza i w trwałość Starego Zakonu. Potępia egzegezę żydowską z powodu jej niewolniczego trzymania się litery Pisma i odrzucania wszelkiego duchowego wykładu jego tekstów. W zakończeniu podaje różne niedorzeczności, wyciągnięte z Talmudu. Pismo to często przez rabinów zwalczane bywało. Najuczeńszy nawet z uczonych żydowskich z XV wieku I. Izaak Abravanel (zm. 1508 r.) usiłował jeszcze je zwalczać. Natomiast Paweł z Burgos (zm. 1437 r.) nawrócony na chrześcijaństwo egzegeta żydowski, wstępował w ślady Hieronima i napisał „Dialogus Sauli et Pauli contra Judaeos“. Podobnie pewien nawrócony żyd włoski, Minorita Galatinus występował jako apologeta chrześcijański przeciwko żydom¹⁾. Równocześnie z nim czynni byli apologety: Petrus Niger, Pfefferkorn, Wiktor a Carbe, Paweł Weidner, Paweł Ricci, Paweł Elhanon i Krystyn Gerson. W późniejszych czasach czynni byli: Voisin (1647), Wagenseil (1681), Pfeiffer (1687) i Eisenmenger (1700).

19. Przeciw Islamowi z natury rzeczy Apologety Wschodni najprzód występowali. Atoli panujące na Wschodzie stosunki kościelno - polityczne dla tamiecznego chrześcijaństwa ze wszechmiar naówczas były niekorzystne i nie dopuszczały energicznej walki przeciw nieprzyjaciołom zewnętrznym. Nienawiść pomię-

¹⁾ Por. Wolffa, „Bibliotheca Hebraica“ II, 1048. I. B. de Rossi, „Bibloth. Judaica antichrist.“ (1800). Werner, Gesch. d. apolog. und polem. Lit. der christl. Theol.“ I, (1861). Karpelles, Gesch. der judischen Lit.“ (1886). Guttman, „Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur judischen Literatur“ (1891).

dzy wszystkimi sektami chrześcijańskimi przewyższała niekiedy odrazę do niewiernych. Zdarzało się, że poszczególni sekciarze napadali na Kościół chrześcijański, wychwalając tolerancję Mahometanów, z którymi tylko sprzeczały się o Tróję św. i inne dogmaty. Nie trudno były wprowadzić wykazać, różne słabe strony Islamu, jak wiarę w ślepy fatalizm, poniżenie kobiety, posługiwanie się przemocą w sprawach religijnych i t. p. Ale siła i pokusy zmysłowe Islamu odnosiły zwycięstwo i pociągały ku niemu. Najwybitniejszym Apologetą zwalczającym Islam był scholastyk grecki, Jan z Damaszku (zm. 756 r.) autor pisma: „Disceptatio Saraceni et Christiani.“ W ślady jego wstępował Teodor Abukara. Później odznaczali się Samonas z Gazy i Jan Kantakuzenus. Najobszerniejszą apologię byzantyńską przeciw Islamowi, napisał cesarz Manuel II Paleolog (zm. 1425 r.). Na Zachodzie walka polemiczna z Islamem później się rozpoczęła. Pierwszy pisał przeciw niemu, wspomniany już poprzednio, uczony Opat z Cluny, Piotr Venerabilis (zm. 1156 r.) traktat: „Adversus nefandam sectam Saracenorum.“ Z jego inicjatywy Koran po raz pierwszy na język łaciński został przełożony. Liczni pisarze scholastyczni występowali z Apologiami przeciw Żydom i Mahometanom, albo przeciw niewiernym wogóle. „Alanus ab Insulis“ (zm. ok. 1202 r.) napisał Summę przeciw różnym heretykom: Katarom, Waldensom, Żydom i Mahometanom¹⁾.

Bez przesady powiedzieć można, że podobnie jak ongi literatura patrystyczna, tak później cała Scholastyka wywołana została przez potrzeby obrony wiary. Abelard racjonalista z XII wieku, zwrócił oręż dyalektyki i filozofii przeciw niewiernym. Traktat św. Anzelma p. t. „Cur Deus Homo,“ okazuje z jaką gruntownością rozpatrywane były naówczas zasadnicze prawdy wiary chrześcijańskiej. Poczytuje on za niedbalstwo niezdawanie sobie sprawy ze swej wiary. Widać z tego jak w rozwoju świadomości religijnej wobec napaści niewiernych występowała potrzeba apologetyki. Jeśli w ciągu dwustu lat zaniedbano rozmyślanie nad wiarą i opierano się tylko na powadze Kościoła i Pisma św., to teraz tem bardziej opierano swoją wiarę na wiedzy kościelnej.

¹⁾ Baumgartner „Alanus de Insulis im Zusammenhang mit den Anschauungendes XII Jarh. dargestellt“ (1896).

20. Metoda ta narzucona została apologetom chrześcijańskim przez przeciwników. Panowanie arystotelizmu w filozofii i teologii scholastycznej, wywołane było przez wpływ arabskich i żydowskich filozofów, który nietylko w Hiszpanii, lecz także we Francji i we Włoszech dawał się uczuć. Za czasów i pod protektorem arcybiskupa Raimunda z Toledo (1126—1151), poczęto gorliwie tłumaczyć w krajach Zachodnich znaczniejszych filozofów arabskich. Wprawdzie i niezależnie od nich, filozofia Arystotelesa rozpowszechniała się w Hiszpanii chrześcijańskiej od czasów Izydora z Sewilli, nie mniej przeto Arabowie bardzo przyczynili się do spopularyzowania jej, szczególnie w zakresie przyrodoznawstwa. Averoizm był nieczem innym jak niewiarą występującą pod pokrywką filozofii ¹⁾. Z Hiszpanii Arystoteles przedostał się do pism chrześcijańskich najprzód w antychrześcijańskim charakterze. Stąd zakazy kościelne przeciwko jego filozofii. Następnie dopiero Arystoteles przyswojony przez myślicieli chrześcijańskich przedostawał się od nich do nauki niewiernych. Najznacześniejsze pisma św. Tomasza, Alberta W. Wilhelma z Okkam tłumaczone były na język hebrajski. Jeżeli zważymy jak liczne były pisma scholastyków przeciw filozofom arabskim i żydowskim zwrócone, to nie będziemy powątpiewali o apologetyczny kierunek całej wiedzy scholastycznej. Apologetyka występuje przeważnie w pismach filozoficznych, natomiast Summy teologiczne stanowią zbiór zasad pozytywnych w rozwinięciu systematycznym wszystkich prawd chrześcijańskich.

Aby jeden przykład wystarczający przytoczyć, wspomnijmy obie Summy św. Tomasza, „Summa contra gentiles“, wywołana przez Raimunda z Pennaforte omawia w ogóle całą naukę chrześcijańską. Pierwsza księga traktuje o Bogu, druga o stworzeniu, trzecia o ostatecznym celu wszechrzeczy, czwarta o wybawieniu przez Chrystusa. Metoda jest tu zupełnie różna od metody Summy teologicznej. Błąd jest tu zwalczany przez dowody rozumowe, ponieważ Mahometanie i poganie Pisma św. nie uznawali. Św. Tomasz, dowodząc zasadniczej zgodności pomiędzy rozumem i Objawieniem, jako mającemi wspólne źródło

w Bogu, stał się pierwowzorem dla całej późniejszej Apologetyki. Różnica pomiędzy *Præambula fidei*, a *motiva credibilitatis* oznacza nie co innego jak to, że rozum stanowi przygotowanie dla Objawienia i podstawę jego wiarygodności. W związku z metodą filozoficzną pozostaje ta okoliczność, że w dwóch pierwszych częściach, odnoszących się do siebie jak analiza do syntezy wobec formalnych warunków bytu (*movens mobile* i *movens immobile*) natura rzeczy (*natura rerum*) za mało jest uwzględniona. I w tem przecenianiu elementu formalnego pozostał św. Tomasz wzorem dla apologetyki, może nazbyt naśladowanym, chociaż nie jest odpowiedzialny za późniejszy formalizm i wygórowane subtelności swych epigonów. W żywym poczuciu wiary jego epoki i szczegóły drobne miały swoje znaczenie, a pojęcia przybierały charakter realny. Przeciwno wszystkimidztwu zaś św. Tomasz zarówno stanowczo występował, jak jego przewodnik Arystoteles. Duns Skot stał się zawziętym przeciwnikiem św. Tomasza. Przeciwnictwo obu ich szkół realizmu i nominalizmu przygotowało antykościelne prądy w humanizmie i we współczesnej mu filozofii.

21. W Hiszpanii Raimund z Pennaforte (zm. 1275), sam bardzo czynny w nawracaniu Maurów, zachęcony przez królów Kastylii i Aragonii, zakładał szkoły w miastach z przemagającą ludnością maurytańską dla studyów nad językami wschodnimi, mającymi służyć pomocą apologetom. Jednym z pierwszych wychowalców tych szkół był Raimund Martini, który napisał „*Pugio fidei adversus Mauros et Judæos*“, gdzie zwalcza przeciwników objawienia chrześcijańskiego. Dzieło to tak wielki wpływ wywarło, że do dziś dnia uczeni żydowscy „trucizną“ je nazywają. W 1642 i 1651 r. wydane było w Paryżu, a w 1687 r. w Lipsku. Wspomniany już Galatinus, posługiwał się niem w swoich „*Arcana veritatis catholicae*“. Raimund Lullus (zm. 1315 r.) w piśmie „*Ars universalis*“ usiłował dowodami logicznymi nawracać niewiernych na chrześcijaństwo. Założył klasztor Franciszkański dla badania arabskiego języka w celu nawracania Mahometan. Zwracał się też w tym celu do uniwersytetu paryskiego i do koncylium w Vienne. To ostatnie w 1312 roku postanowiło, ażeby w siedzibie kurii rzymskiej, oraz w szkołach w Paryżu, w Oxfordzie, w Bolonii i w Salamance założone były dla wyjaśnienia Biblii i nawracania niewiernych katedry hebrajskiego, arabskiego i chaldejskiego języka i aby

¹⁾ Müller, „Averroes“ (1875). — Baumgartener „Waltliteratur“ I, 372 — Mandonnet, „Ligue de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII siècle“ (1899 — „Bäumler Impossibilia des Liger von Brabant“ (1898).

dla każdego z nich dwaj profesorowie byli przeznaczeni. Franciszkanin Alfons ze Spiny, nawrócony z judaizmu, napisał: „*Fortalitium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque christianae fidei inimicos*“. Odznaczyli się też w tej epoce apologeti: Dionysius Carthusianus, Petro de la Cavalleria, Andreas (Abdallah) i Mikołaj z Kuzy, Savonarola, Turrecremata i inni. Zbiór ich dzieł wydali Bibliander i Sylburg¹⁾. Na uwagę szczególnie zasługuje pismo słynnego orientalisty Gnadagnolo, który z polecenia Urbana VIII, napisał odpowiedź na replikę pewnego Persa i spowodował przez nią nawrócenie wielu jego współrodaków. Pamiętne też jest w późniejszych czasach tej epoki opracowanie Koranu przez Maracciusa (Padwa 1698).

22. Stosunki pomiędzy Wschodem i Zachodem, spowodowane przez wyprawy krzyżowe, pociągnęły za sobą nie tylko złagodzenie wyznaniowych przeciwieństw religijnych, lecz także zapoznanie się bliższe ludzi z Zachodu, a mianowicie Włochów, ze starożytnościami greckimi¹⁾. Zajęcie niemi wzmogło się na Zachodzie, w miarę tego, jak wschodnie cesarstwo zbliżało się do upadku. Wielu uczonych bizantyńskich z bogatymi skarbami literackimi przybywało do Włoch i rozpowszechniali znajomość języka i literatury dawnych Greków, ale razem z tem także szerzyli wpływ pogańskiej starożytności, który w Bizancjum nigdy całkiem nie zamarł. Peurbach i Regiomontanus od Bessariona nauczyli się języka greckiego. Mikołaj z Kuzy zapoznał się z wiedzą starożytną i wychwala Mikołaja V, humanistę, na Stolicy Piotrowej z powodu jego dbałości o rozpowszechnienie tej wiedzy. Kopernik uczył się we Włoszech po grecku i studyował też zapewne filozofię. Wyższe sfery Włoch ówczesnych z wielką żarliwością zajmowały się filologią klasyczną i najznakomitszym jej przedstawicielem Platonem.

Dante, któremu Arystoteles za mistrza służył w metafizyce, a Wirgiliusz w sprawach rozumu ziemskiego, opiera się w teologii na św. Tomaszu. Inaczej już przedstawia się ten stosunek u Petrarce i Boccaccia, przewodników odrodzenia w literaturze. Petrarca był jeszcze wiernym synem Kościoła, stawiał

¹⁾ „*Syntagma scriptorum antimuhameticorum*“ (1543).

²⁾ Gouizot, *Hist. de la civilisation en Europe* (1883), II, 43.

prawdę chrześcijaństwa ponad mądrość starożytną, jako apologeta, w obronie jej występował. Jakkolwiek ulegał namietnościom zmysłowym, nie dał jednak do swej poezji dostępu płochy lubieżności. Inaczej Boccaccio, który jakkolwiek nie zerwał z wiarą, daleki był od przestrzegania zasad moralności chrześcijańskiej i wprowadził swych czytelników w duszną atmosferę pogańskiej zmysowości. W nowelach swych wielokrotnie wyszydza duchowieństwo. Później wprowadził się nawrócił i ostrzegał przed czytaniem tych pism. Z natury jednak stosunków ówczesnych i usposobień ludzkich wynikało, że kierunek zmysłowy stopniowo brał górę. Panujące w tej epoce metody naukowe i warunki polityczne ułatwiały jeszcze rozwój nowego kierunku. Odrodzenie rozpoczyna okres nowożytny.

Wszelako ówczesni Włosi nie myśleli zrywać z Kościołem i chrześcijaństwem, usiłowali owszem godzić wiarę z racjonalizmem, nie mieli skłonności ani do herezyi, ani do mistycznych dążeń, a zachowali przywiązanie do Kościoła. Atoli walka humanizmu, przeciwko dawnym przeżytkom form w znacznej części usprawiedliwiona, pociągnęła za sobą wraz z przejściem się kulturą starożytną gorący zapal dla starożytnych pogańskich ideałów. Humanisci czuli wstręt do form wyrodniałej wówczas scholastyki. W akademii platońskiej we Florencyi i w szkole arystotelesowskiej w Padwie, filozofia starożytności wyzwolona została z pod wpływów scholastycznych. Grek Gemistus Plethon wysławiał Platona, a Pomponatius, profesor z Padwy, opierając się awerroizm, wystąpił jako przewodca nowych arystotelików.

Z Włoch nowy kierunek przedostał się do Francyi. W obu krajach panujący gorliwie ten kierunek popierali. Wszelako strona jego czysto-naukowa i filozoficzna w zasadzie nie zrywała jeszcze z formami scholastycznymi, natomiast w życiu w obyczaju, tak w Kościele, jak i w państwie, powaga wiary i tradycyi dawnej ogromnie osłabła. Epikurejski sposób życia stał się panującym wśród uczonych i na dworach książęcych. Wyzwolenie jednostki uznano za główne zadanie odrodzenia. Tryb życia ówczesnego odznaczał się żywym, wesołym, często lekkomyślnym tonem. Laurentius Valla w swej książce „*O rozkoszy*“, stał się rzecznikiem całego tego kierunku i wynosił zmysłowy epikureizm ponad stoicyzm i chrześcijaństwo, a naturę prawie porównywał z Bogiem. Konsekwencye, stąd wynikające w życiu kościelnem, sam on w innych swoich pismach wysnuwał. Jego

uczniowie, na których czele stał Pomponius Laetus, wyrażali nieraz pogardę dla dogmatów i hierarchii Kościoła, a Mojżesza, Chrystusa i Mahometa w równej mierze za oszustów podawali ¹⁾. W całej historii humanizmu widzimy wiele talentów, mało charakterów. Przyzwyczajono się wówczas do moralności bez wiary i łaski, do historii bez Boga, co prowadziło do buntów racjonalistycznych, oraz do krańcowego sceptycyzmu ²⁾.

23. I w tym względzie apologetyka w swych obronach do napaści stosować się musiała. Bezcelowem i niedorzecznem zgola byłoby stosować dawne jej formy i sposoby. Humanizm przeniknął już wszystkie kulturalne warstwy społeczne, stanowił on znaczny postęp w kulturze i wiedzy i mógł się powołać na wysoką ocenę naśladowanej przezeń starożytnej cywilizacji, jaką u niektórych Ojców Kościoła (np. u Bazylego, Grzegorza Nazyjanzeńskiego i innych) napotykaemy. Obok odrodzenia pogańskiego, rozwijało się też odrodzenie chrześcijańskie, które w Platonie i u nowoplatoników szukało dowodów, stwierdzających religię. To też Marsilius Ficinus (ur. 1433 r.), jeden z głównych ówczesnych przedstawicieli platonizmu usiłował objaśnić Objawienie chrześcijańskie za pośrednictwem idei o Bogu, w platońskim duchu pojętej. O nim i o podobnych mu humanistach można powiedzieć to, co św. Bernard wyrzekł o Abelardzie: „Gdy Abelard usiłuje Platona uczynić chrześcijaninem, sam poganinem się staje“ (Ep. 120). Zresztą i Ficinus nie mógł zupełnie zerwać z arystotelesowskim duchem szkół średniowiecznych i na św. Tomaszu nieraz się opierał.

Uczeń jego Picus z Mirandoli (zm. 1494 r.) również platońską i arystotelesowską naukę dla dowiedzenia prawd chrześcijańskich stosował. Posiadał on rozległe wiadomości lingwistyczne i historyczne; chrześcijaństwo usiłował uzasadniać z religijno-dziejowego stanowiska. Chrześcijaństwo w swej istocie powstało równocześnie z wszelką religią i samą ludzkością. Wszelkie prawdy religijne w wyznaniach niechrześcijańskich z chrześcijaństwa tylko mogą pochodzić. Filozofia poszukuje prawdy, teologia ją znajduje, religia ją posiada. Picus posługuje się nieraz, budzącą wtedy żywe zajęcie, Kabałą żydowską, która najistotniejsze dogmaty chrześcijańskie z odwiecznej tra-

dycy judaizmu wyprowadza. Tą samą drogą postępowali: brat poprzedniego, Steuchus Eugubenus, który przeciwko mądrości pogańskiej powołuje się na ustawy piątego laterańskiego koncylium i Wilhelm Postellus. Pośrednie stanowisko pomiędzy platońską filozofią i tomistyczną teologią, ze szczególnem uwzględnieniem moralnej strony chrześcijaństwa, zajmuje Savonarola (zm. 1498) w swoim piśmie p. t. „Triumphus crucis contra saeculi sapientes“ ¹⁾.

24. Stronę przyrodniczo-naukową uwzględnił hiszpan Raimund z Sabundy (zm. 1463 r.) ²⁾, który wedle zasad Bakona, usiłował zbudować system przyrodniczo-teologiczny w formie arystotelesowskiej scholastyki. Łączył on rozległą swoją wiedzę przyrodniczą z erudycją teologiczną w celu wyjaśnienia dogmatów chrześcijańskich, na podstawie Objawienia w przyrodzie widzialnej do nas, przemawiającego. Księga przyrody wszystkim ludziom jest dana i zawiera nieomylnie prawdy, ujawniające się nam w wewnętrznym i zewnętrznym doświadczeniu. Księga Pisma św. dana ludziom została wtedy, gdy w Księdze przyrody nie mogli już czytać. Pismo to zostało pomieszczone na indeksie z powodu zbyt wielkiego nacisku, położonego w nim na teologię przyrodzoną. Zökler podnosi, je jako program reformatorski, jako jeden z objawów poprzedzających protestantyzm. A czyż Reformacja opierała się na teologii przyrodzonej? Przez połączenie wiedzy przyrodniczej z prawdami objawienia teologii mistycznej, zbliża się do Raimunda Mikołaj z Kuzy (zm. 1464 r.).

Najwybitniejszym apologetą tej epoki był Ludwik Vives (zm. 1540 r.). Urodzony w Hiszpanii 1492, studyował on w Paryżu i pod wpływem tamecznych nominalistów, stał się zawziętym wrogiem scholastyki. Następnie, zapoznawszy się z humanizmem, posługiwał się zaczerpniętymi zeń dowodami przyrodniczymi i literackimi w swojej walce z systemem scholastycznym. Ponieważ wszakże znalazł go tylko w postaci zwyrodniałej, więc sądził o nim w sposób jednostronny i niesprawiedliwy. Melchior Canus, który zboczenia scholastyki surowo potępił, wykazuje jednostronność w zapatrywaniu na nią Vivesa. Wszelako w pi-

¹⁾ „De tribus impostoribus“ (1598, wyd. 2, 1876).

²⁾ Chamberlain, „Die Grundlagen des 19. Jahrh.“ (1900), 693.

¹⁾ Glassner, „Savonarola. als Apologet und Philosoph“ (1898). Villari, „Savonarola a l'ora presente“ (1898).

²⁾ „Liber creaturarum sive de homini.“

śmie swem przeciwko Henrykowi VIII, okazuje Vives, że zwalczać zamierzał tylko formę, nie istotę dawnej wiary. W jego Apologetyce gorliwość w obronie prawd chrześcijańskich nie ustępuje miejsca gruntownej znajomości rzeczy. Głębokość poglądu i siła wiary łączy się tu z zaletami stylu ¹⁾. Przez swoje stosunki z Erazmem Roterdańskim, zbliżał się Vives do humanistów niemieckich.

25. W Niemczech humanizm później wystąpił, ale wcześniej zwrócił się przeciwko pozytywnej wierze. Gdy starszy górno - niemiecki humanizm stanowił usprawiedliwioną reakcję przeciwko dotychczasowym metodom teologicznym, i dążył do odrodzenia teologii tomistycznej w zupełnej zgodzie z Kościołem; u późniejszych humanistów w miarę, jak coraz bardziej przejmowali się uwielbieniem dla klasycznej starożytności, słabło poczucie religijne. Luźny związek pomiędzy humanizmem i scholastyką, rozwiązany został w pismach słynnego Erazma, (a osobliwie w jego „pochwale głupstwa“). Ten nowy humanizm zajął stanowisko opozycyjne względem istniejących stosunków wiary, obyczaju, wiedzy i Kościoła ²⁾. Przygotowywał on Reformację. Przedstawiciele jego przeszli później z racjonalizmu Erazma, na wiarę Lutra. Odtąd kto chciał występować w obronie chrześcijaństwa i Kościoła uwzględniać musiał nowe kierunki duchowe. Okazuje się to w pismach: Mikołaja z Kuzy, Piotra d'Ailly i Jana Gersona, którzy dążyli do odnowienia wiedzy, gdyż dotychczasowa teologia w ich działalności apologetycznej nie mogła im wystarczyć. Jakkolwiek „Loci theologici“ Melchiora Canusa, później nieco powstały, to jednak przez swoją metodę i swą bardzo warunkową obronę teologii scholastycznej okazują, że najgłębsze umysły ówczesne, pod wpływem humanizmu zwracały się do skuteczniejszej metody w teologii i Apologetyce. Można to najlepiej udowodnić w ekzegezie, krytyce i archeologii ówczesnej. To co Erazm i Kajetan zapoczątkowali, zostało wyzyskane jednostronnie przez reformatorów, na Trydenckim sob. doprowadziło do ustalenia Kanonu biblijnego. Na Trydenckim sob. zagadnienia, dotyczące łaski, grzechu i wolności tak jasno w duchu dawnej nauki kościelnej zostały sformułowane i rozwiąza-

¹⁾ Dzieło jego „De veritate fidei christianae“, poświęca on w r. 1843 Pawłowi III wdowa zmarłego już wtedy autora.

²⁾ Janssen, „Gesch. des deutschen Volkes“ (1878) I, 47.)

ne, że odtąd Apologetyka zdobyła sobie silną podstawę i rozległe pole działania.

IV. Okres trzeci. (Czasy nowe).

26. Reformatorowie nie wiele dla apologetyki zdziałali. Dawali oni tak dalece pierwszeństwo wierze przed wolnością i wolą, a teologii przed religią, że wszelkie wywody naukowe w sprawach religijnych początkowo w najskromniejszej mierze nie były możliwe, ani nawet pożądane. I biblijna ich krytyka nie była naukową, lecz dogmatyczną; owszem krytyka wywoływała i potrzebowała pomocy apologii. Nie tylko wyrzeczono się przedmiotowego uzasadnienia prawd chrześcijańskich, ale wszelkie usiłowania w tym względzie, poczytywano za niepotrzebne subtelności scholastyczne. Owszem reformatorowie uznawali, podobnie jak humaniści, przeciwieństwo pomiędzy wiarą i rozumem, z tą różnicą tylko, że wierze dawali pierwszeństwo. Konsekwencya nominalizmu, uznająca możliwość sprzeczności pomiędzy wiarą i wiedzą, traciła swoje znaczenie, skoro filozofia nie była zgola uznawana. Luter wyrażał się o wyroku Sorbony, potępiającym ten pewnik nominalistyczny, z największym oburzeniem, jako o „haniebną naukę“, przez którą przyznane zostało, że prawdy wiary mają być poddane rozumowi ludzkiemu. Malancton był w tym względzie ostrożniejszy; uznawał prawa rozumu, pozostał w gruncie arystotelikiem i nsiłował oprzeć się na zasadach wiedzy ludzkiej. Zwingliusz mógłby być obok niego postawiony, gdyby nie to, że przez swe obniżenie prawdy chrześcijańskiej i zapoznawanie łaski bożej jego nauka wszelkiej apologetycznej wartości pozbawiona została.

Tem więcej za to reformatorzy przyczynili się do wyrobienia apologetyki katolickiej. Prawa rozumu, prawdy tradycji, powaga całości Pisma św., Kościół, jego ustawy łączą się wprawdzie bezpośrednio z nauką wiary, ale znaczeniem swem zasadniczym, należą też do Apologetyki. Podobnie jak w IV i w V stuleciu rozwijała się teologia przeważnie w sporach, Apologetyka w polemice. Zbyteczne tu wymieniać nazwiska. Cała teologia ówczesna brała udział po obu stronach w walce wyz-

naniowej ¹⁾. Przypomnijmy tylko takich pisarzy jak: Andrada, Bellarmin, Ebermann, Gretser, Stapleton, Becanus, Suarez, Bellarmin jest szczególnie ceniony z powodu swego bezstronnego traktowania protestantyzmu. Gretser za mało jest uwzględniony.

U katolików i w tym okresie apologetyka w głównych swych zadaniach szła ręką w rękę z polemiką. Scholastyka schyłkowej swej epoki, uprawiana szczególnie w Hiszpanii, rozwijała dalej swą filozoficzno-spekulatywną obronę wiary. Studya biblijne tak tam, jak i w innych krajach, miały głównie na celu nawracanie żydów. Sykstus ze Sieny, sam nawrócony żyd, stał się założycielem podstaw wiedzy biblijnej. Melchior Canus w swoich „Locis“ podał klasyczne wskazówki o metodach i głównych zagadnieniach Apologetyki, to też uważany jest powszechnie za pierwszego założyciela naukowych metod w badaniu zasadniczych prawd nauki chrześcijańskiej. Teologiczne dowody opierają się na powadze i na rozumie. Tamta przewodniczy, ten wiernie za nią postępuje. Nie może być dowodów wiary ale mogą istnieć argumenty rozumowe, przez które niewierzący nakłonieni są do wiary, a wierzący w niej umocnieni. Pierwsze zadanie teologów polega na wyjaśnieniu nauki zawartej w Pismie św. i w tradycyi, drugie na obronie naszej wiary przeciw herezykom, trzecie ma na celu uzasadnienie nauki Kościoła, o ile to jest możliwe za pomocą wiedzy świeckiej. Zbudzony na nowo, duch apostołstwa misyjnego znajdując obszerne pole działania w Ameryce i w Indjach, nie mało się przyczynił do rozwoju Apologetyki.

27. Protestanci przez długi czas zajmowali się wyłącznie polemiką przeciwko Rzymowi. W uniwersytetach protestanckich zakładane były w tym celu oddzielne katedry. Pierwszym znacniejszym apologetą protestanckim był Filip de Mornay, który, obok walki przeciwko Kościołowi katolickiemu, toczył też walki piśmiennicze w obronie chrześcijaństwa przeciw niewiernym. Jest to też pierwszy apologeta, posługujący się językiem krajowym ²⁾, z wyjątkiem Andrzeja Abdala, którego traktat apologetyczny, najprzód w hiszpańskim języku się pojawił.

¹⁾ Hurter. Nomenclator (1892) — Werner, Fr. Suarez (1860). — Jansen, „Gesch. des deutschen Volkes“, VII, 445, 498.

²⁾ „La vérité de la religion chrétienne contre les Athées, Epicuriens, Payens, Juifs“ etc. (1581).

Największą sławę wśród apologetów protestanckich zdobył sobie Hugo Grotius, którego apologia: „De veritate religionis christianae“ (1627) na wiele języków przełożona została. Grotius przez zwrot do starożytności, przez uwzględnienie nauk wspólnych różnym wyznaniom chrześcijańskim, wreszcie przez obiektywny swój ton usiłował wpoić swoim czytelnikom zasadnicze prawdy chrześcijańskie. Dla tego pierwotnie usunął wszelką dogmatykę ze swej apologii, pozostawiając w niej to tylko, co ludziom pokój, pociechę i radość w życiu doczesnem przynieść mogło, i co otwierało im jasne widnokręgi w nieskończonych obszarach pozagrobowej przyszłości. Pierwsza księga traktuje o Bogu, o stworzeniu, o cudzie; druga o Chrystusie i doskonałości religii chrześcijańskiej; trzecia o Pismie Św.; czwarta, piąta i szósta zwrócone są przeciw poganom, żydom i mahometanom. Dowodzenie opiera się więcej na argumentach historycznych i rozumowych, aniżeli na doświadczeniu wewnętrznym. Do Grotiusa zbliża się armilniański teolog Limborch w swojej rozprawie z pewnym uczonym żydem (1687). Jakób Labbadie, najprzód jezuita, potem karmelita, a w końcu reformatorski kaznodzieja, uzupełnił dogmatyczną część Grotiusa, przez swą pseudomistykę. ¹⁾

28. Francuzi usiłowali zwalczać reformatorów, głównie ze stanowiska Pisma Św. Szczególny rozgłos zdobył sobie w tym względzie Veronius z Paryża, którego podręcznik w latach 1615—1639, aż dwadzieścia jeden miał wydać. Tymczasem od wystąpienia Descartesa, metoda filozoficzno-matematyczna, coraz większe zdobywała sobie uznanie. Znakomity matematyk, a przytem głęboki myśliciel i świetny stylista, Pascal (zm. 1662), w swoich niedokończonych „Myślach“, ²⁾ pod postacią aforyzmów zwalczał sceptycyzm wolnomysłnego kierunku. Potępiał on panujący ówczesnie zwyczaj powoływania się na powagi starożytne i w tych rzeczach, które najmniej dowodzenia potrzebowały. Nie myślał on osłabiać znaczenia historii, ale pragnął przywrócić wagę rozumowania. Z ogromną bystrością sądu i głębią

¹⁾ „Zur älteren lutherischen Apologetik“ ob. Bauer, „Dogmengesch.“ (1869) III, 28.

²⁾ „Pensées sur la religion (1669) — Weingarten, Pascal als Apologet. (1863) — Prudhomme, Le Pyrrhonisme dans Pascal: Revue des Deux Mondes (1890) V i 761 — Boutroux, Pascal (1900).

myśli bronił zasadniczej treści chrześcijaństwa, nie pomijając przytem dowodów z historii, z Objawienia, z dziejów i z ustaw Kościoła. Biorąc za punkt wyjścia obecny stan człowieka, z licznymi przeciwieństwami jego myśli i woli, wykazuje on, jak połączona ze świadomością dążność do poznania początku i celu bytu ludzkiego, ani przez systematy filozoficzne, ani przez wyznania religii niechrześcijańskich wszystkich czasów i ludów nie mogła być zadowolona. Tylko Pismo Św. w swojej nauce o stworzeniu daje nam poznać początek i koniec wszechrzeczy, a przez naukę o grzechu pierwotnym wyjaśnia upadek człowieka i obecną jego nędzę. Doniosłość Pisma Św. tem jest większa, że ono jedno tylko w miłości ku Bogu daje nam, daremnie gdzieindziej poszukiwany, wątek prawdziwy religijności. Bóg przygotował zbawienie ludzkości i przed wiekami je zapowiedział. Nowy Testament przedstawia nam Boga - Człowieka w tak prostych, a tak porywających obrazach, w tak przystępnej o najwyższych rzeczach mowie, że tylko Bóg mógł połączyć panującą tu wzniosłość tonu z niezmierną prostotą. Apostołowie i Kościół prawdę chrześcijańską jeszcze bardziej umocnili. W tem świetnem przedstawieniu rzeczy, Pascal miał na celu nie tyle oddziaływać przez oczywistość naturalną i spekulację metafizyczną, ile pociągnąć serca przez argumenty moralne. Przekonany on był, że namiętności serca więcej szkodzą religii, aniżeli dowody rozumu. Jeżeli człowiek pozna całą swą nędzę, to będzie pragnął zbawienia i znajdzie je niewątpliwie.

Daniel Huet zbliżony do tak zasłużonego w apologetyce biskupa Bossueta, w swem klasycznym piśmie: „*Demonstratio evangelica* (Paryż 1679) zastosował ścisłą metodę naukową do dowodzenia historycznej prawdy Starego i Nowego Testamentu i w przeciwieństwie do Grotiusa, przepowiednie messyaniczne za bezpośrednie proroctwa uznał. Podobnie zresztą, jak Grotius poczytuje on pogańskie przedchrześcijańskie religie za uboczne wpływy mozaizmu. Jest on zatem sceptycznym nieco poprzednikiem francuskiego tradycjonalizmu. W jednym ze swoich pism konieczność wiary w Objawienie ze sceptycyzmu filozoficznego wyprowadza. Podobnie jak Pascal i Ludwik Bastide w ziszczeniu się przepowiedni biblijnych, uznaje najwyższe stwierdzenie wiary chrześcijańskiej. Ponieważ punkt ten przez krytyczne metody Grotiusa i Ryszarda Simona został osłabiony,

polemizuje przeciw obu Baltus, a Bossuet przeciwko Simonowi bronił tradycyi i Ojców.

29. To, co zapoczątkowane zostało przez humanizm, rozwijane było dalej przez subiektywizm. I powaga słowa biblijnego nie mogła się ostać w obec wątpliwości racjonalistycznych. Liczne spory i wojny religijne, musiały się przyczynić, do zachwiania samych podstaw religii. Szczególniej teologia arminiańska i socyniańska w drugiej połowie XVIII-go wieku podkopały podstawy Objawienia Kościelnego wraz z historyczną ich podwaliną. Nauka o łasce, bóstwo Chrystusa, wszelkie wyobrażenia nadprzyrodzone zostały zakwestyonowane. Podobnie, jak to czyni dziś racjonalistyczny kierunek teologii, usiłowano naówczas, wszelkie prawdy nadprzyrodzone wytłumaczyć przez wpływ platonizmu na Ojców Kościoła. Jezuita Baltus występował w obronie Ojców Kościoła, których powagę podawali w wątpliwość: Whitby, Leclerc, Souverain i inni, oraz wykazywał właściwy stosunek Ojców Kościoła do filozofii i moralności pogańskiej. Podobnie Remy Ceillier, Buddeus, Stäudlin popierali go, zwalczając napaści Barbeyraka, na moralność Ojców Kościoła. Protestanci usiłowali pośredniczyć między krańcowymi przeciwnikami. Te spory doprowadziły stopniowo do zwalczania samych podstaw religii moralności i Kościoła chrześcijańskiego. Tak się rozpoczął sceptycyzm, który w zasadzie antyreligijny, podjął otwartą przeciw chrześcijaństwu wojnę.

Działy tu wszakże i inne czynniki, przygotowujące ten wybuch sceptycyzmu i sprzyjające jego rozwojowi. Przejście od średnich do nowych wieków zaznacza się nie tylko reformacją kościelną. Podobnie, jak zwrot starożytności klasycznej i rozszerzenie widnokregu geograficznego, wskutek wielkich odkryć ówczesnych przygotowało nowe kierunki ludzkiej myśli. System Kopernika zachwiał wszelkimi wyobrażeniami ówczesnymi o świecie. Powstały nowe kierunki wiedzy przyrodniczej i filozofii przyrody. Znaczenie autorytetu i tradycyi w nauce upadło. Słowa mistrzów straciły dawną swą wagę, niezawisłe swobodne badanie umysłowe podniesione zostało do godności najwyższej zasady całej wiedzy nowożytnej. Nauki matematyczno-doświadczałne wywarły ogromny wpływ na filozofię. Metoda induktywna pociągnęła za sobą niebezpieczeństwo naturalizmu.

30. Franciszek Bacon i Kartezjusz mogą być uznani za

głównych przedstawicieli tego nowożytnego kierunku myśli. Bacon (zm. 1626) przez swoje teorie, dotyczące metody nauk przyrodniczych, przygotował nie tylko panowanie empiryzmu, ale także naturalizmu i sensualizmu. Z tego ostatniego, z jednej strony powstał idealizm krańcowy, a z drugiej strony materjalizm, z obu zaś wynikał sceptycyzm. Przedstawicielem naturalizmu na podstawie bakońskiej, był Hobbes, sensualizmu Locke, idealizmu Berkeley. Materjalizm francuskiego „oświecenia“ przez Woltera od Locke'a pochodzi, a w Condillac'u kulminacyjny punkt osiąga, ¹⁾ w systemach Helvecyusa, Diderota, de la Meittrie dalej się rozwija i krańcowy swój punkt osiąga. Takim sposobem francuska filozofia jest jedną z gałęzi empiryzmu nowożytnego. Jego angielscy przedstawiciele, oddając swą filozofię i wiedzę na usługi państwa, przygotowywali wrogi religii i Kościołowi absolutyzm państwowy. Bacon popierał rządy Elżbiety i Jakóba I. Hobbes restaurację Stuartów, Locke rządy Wilhelma III.

Filozofia Kartezjusza (zm. 1650), która szerokie koła ogarnęła, przyczyniła się do rozwoju kierunku monistycznego i sceptycyzmu. Każdy bowiem dualizm dąży do monizmu, a wątpliwości metodologiczne pociągają za sobą rzeczywiste zwątpienie. Wprawdzie sam Kartezjusz broni się przed zarzutem sceptycyzmu i sceptyków zwalcza, odpiera też czyniony mu nieraz zarzut ateizmu, ponieważ dowodzi istnienia Boga, wszelako konsekwencje jego systemu do obu tych błędów doprowadzić musiały. Spinoza (zm. 1677) uzupełnił zasadę Kartezjusza, biorąc rozum za jedyną miarę twierdzeń filozoficznych i uznając li tylko matematyczne dowody. Zaprzeczanie cudu, jako czynnika nadprzyrodzonego, jako przerwę w ciągłości zjawisk przyrodzonych, nigdy dotąd tak zasadniczo ogłoszone nie było. Uznawana przez Spinozę jedność substancji, a dwoistość atrybutów, (myślenia i rozciągłości), stanowi podstawę panteizmu, której nawet Leibnitz, podobnie jak Locke przez rozróżnienie między *contra* i *supra rationem* pogodzić rozum z wiarą usiłujący, nie mógł się całkiem wyprzeć. Ponieważ Kartezjusz duszę umieszczał w oznaczonym miejscu, wnioskował stąd de la Meittrie, że jest ona częścią mózgu, a Condillac, uznając ducha za próżnię, wszelkie zjawiska życia ludzkiego z cielesnej tylko wyprowadzał na-

tury. Takim sposobem materjalizm francuski od Kartezjusza i Locke'a ród swój wyprowadza.

31. W Anglii, która na skutek wielokrotnych przewrotów kościelnych i państwowych i połączonej z fanatyzmem obłudy panującego Kościoła, stanowiła najprzyjaźniejszy grunt dla rozwoju niewiary, rozpowszechnił się deizm, którym to mianem od r. 1563, oznaczano epikurejską niewiarą ówczesną. Herbert, Cherbury, Hobbes, Blount, Lyons, Toland, Collins, Woolston, Tindal, Chubbs, Morgan, Chaftebury, Mandeville, Gibbon, Bolingbroke podkopali podstawy wiary, aż po r. 1742 wyznawany przez nich deizm w sceptycyzmie Hume'a ostatecznie się rozplynął. Początkowo ci myśliciele, unikając krańcowych konsekwencji swych zasad, wyjaśniali religię nadprzyrodzoną przez alegoryę i symbolikę, ale właściwie burzyli ją zupełnie, stawiali na jej miejscu czystą abstrakcję, martwy kościotrup religii naturalnej, rzekomą sumę wszelkich prawd przyrodzonych i przyrodzonej moralności, określaną przez nazwę naturalizmu i deizmu. Chrześcijaństwo w jego historycznej postaci zwali deiści zabobonem (Toland), albo co najwyżej poczytywali je za jeden z objawów religii przyrodzonej (Tindal, Morgan). Wszelka religia pozytywna napiętnowana była, jako oszukańczy wymysł kapłanów.

Istnieniu cudów przeczyli zawzięcie, Connor, Collins, Woolston, Annet, Bolingbroke, Hume, wszelkim dowodom z prorocत्व starego Testamentu zaprzeczali Whiston, Craig, Toland, Collins, a powagę Pisma św. odrzucali wszyscy, szczególnie zaś Chubb i Morgan, których „Ewangeliczna rozumowa“ opierała się na moralności przyrodzonej i na wierze w doczesne zadośćuczynienie. Ostatecznym wynikiem tego deizmu był naturalizm epikurejski, lub hylozoizm materjalistyczny. Wszelka bowiem „religia przyrodzona“ jako moralne i historyczne przeciwieństwo chrześcijaństwa jest też przeciwieństwem religii pozytywnej i Kościoła i jako czysto negatywna abstrakcja płytkiej myśli filozoficznej, nie zdolna jest dostarczyć podstawy jakiegokolwiek życiu moralnemu.

32. Odpowiednio do różnorodnych napaści i obrona różnorodna być musiała. Wspólne jest wszystkim apologetom to, że czynili ustępstwa głębszym prądom religii naturalnej, dając pierwszeństwo dowodom rozumowym i historycznym. Skoro Franciszek Bacon (który osobiście religię nadprzyrodzoną bardzo wy-

¹⁾ K. Fischer, Fr. Bacon (1875). — Heussler Francis Bacon (1889).

soko stawiał i ateizm uważała za skutek nie głębszych badań, lecz skrzywionej woli, uznaje sprzeczność między rozumem i wiarą, przyczem wierze daje pierwszeństwo, — to łatwo można stąd wyrozumieć, co znaczy pewnik, że wiele filozofii do Boga doprowadza, a powierzchowne z nią zetknięcie od Boga odciąga. Bacon oddziela religię od filozofii, nie dopuszcza się wprawdzie krytycznych sądów o wierze, ale domaga się swobodnego rozwoju nauki, wbrew nawet postulatowi religii i państwo stawia ponad Kościołem. Apologetyka chciała wiarę przez rozum modyfikować. Nauka o nieśmiertelności duszy i o życiu wiecznym przeciwstawiona została pogańskiej w tych rzeczach niewiedomości, a chrześcijańska moralność, moralności starożytnych pogan. Chrześcijaństwo w myśl Locke'a i Grotiusa uważane było za instytucję bożą, przez cudy i proroctwa stwierdzoną. Prowadzi ono do tych samych celów, co religia przyrodzona, lecz pewniej i pręcej je osiąga. Teorya poznania bez metafizyki i doświadczenia, które nie wyczerpuje rzeczywistości i wiary z 39 artykułów nie wyklucza, pozostały w Anglii panujące.

Przedewszystkiem apologetyci zwalczać musieli ateizm. W tym celu Robert Boyle (1626—1691) sam „magnus experymentator“ i zwolennik poglądu na świat w duchu materyalistycznym, przeznaczył fundusz na stałe kazania i nauki apologetyczne w Londynie, dla obrony religii przyrodzonej i prawd chrześcijańskich przeciwko błędnemu poglądom ateistów, teistów, pogan, żydów i mahometanów. Z pism, które tej instytucji zawdzięczały swe powstanie, najgodniejsze uwagi ogłoszone zostały przez Bentley'a, Clarke'a („ojca racjonalizmu angielskiego“) i Derhama. Wszystkie mają na widoku obronę tak przyrodzonego, jak nadprzyrodzonego Objawienia. Dowód konieczności i potrzeby objawienia nadprzyrodzonego usiłowali ci pisarze wyprowadzić z uznawanej także przez przeciwników religii przyrodzonej, a także ze względów użyteczności. W tym kierunku apologetyki, odpowiadającym ich wrodzonemu usposobieniu, Angliecy znaczne położyli zasługi. W obronie cudu występowali: Leland, Simalbroke, Pearce, Adams, Lardner, Georg Campbell, Farmer, Paley, Addison. O cudzie Zmartwychwstania rozprawiali: Ditton, Sherlock, Gilbert Whest, Chandler. O proroctwach: Whiston, Clarke, Sykes, Chandler, Jeffery, Bullock, Newton, Hurt. Wiarygodność historii Nowego Testamentu najlepiej broniona była przez Natanaela Lardnera. Humphred Prideaux i Samuel Shuk-

ford podjęli takąż obronę całej w ogóle historii biblijnej. Podobnie Al. Gerard podnosił wewnętrzne dowody prawdy ksiąg Nowego Testamentu. Godni jeszcze są uwagi wespół tych apologetów angielskich: Jennings, Stackhouse, Champman, Bryant, Werburton; w wieku XIX: Porteus, Everett, Haldane. Inni bronili chrześcijaństwa ze względu na jego treść wewnętrzną, podnosząc zgodność jej z wymaganiami rozumu ze stanowiska zasad ogólnie moralnych. (Hammond, Locke, Benson, Bennet), albo też wewnętrzną doskonałość nauki chrześcijańskiej (Robinson, Jennings), albo odpowiedniość jej dla natury ludzkiej (Arch. Campbell i Williamson), albo analogię jej z przyrodą (Butler, Brown). Z pośród pogromców deizmu XVIII wieku, Butler był jedyny, który kładł nacisk na treść nadprzyrodzoną chrześcijaństwa, chociaż równocześnie religię przyrodzoną poczytuje za podstawę i główną część religii chrześcijańskiej. Jego apologia ¹⁾ i dzisiaj jest zaliczana do liczby dzieł zasadniczych. Gladstone ogłosił jeszcze nowe jej wydanie. Wesley i Whitefield około połowy XVIII wieku, wywołali żywy ruch odrodzenia religijnego, ale ten nie mógł powstrzymać moralnego upadku. Dwór królów hanowerskich grzeszył ogromną płochością. Pijaństwo, rozpusta, zepsucie, przekupstwo powszechnie w jego otoczeniu panowały.

33. I we Francji wystąpił wcześniej kierunek wrogi chrześcijaństwu. Stary nominalizm (Okkam, Mikołaj d'Autrecourt Piotr d'Ailly) zagrażał tajemnicom wiary; zamęt filozoficzny na schyłku XV wieku wywołał sceptycyzm, który przez empiryzm i tradycjonalizm przeszedł do Jansenizmu (Pascal, Quesnel), a w końcu wystąpił znów pod postacią tradycjonalizmu średniowiecznego. Smutny był stan religijny Francji na początku wieku XVII. Wiek XVII poczytują niektórzy z powodu Jansenizmu, za reakcję przeciw Kartezjanizmowi, inni za dobę rozkwitu wpływów katolickich. ²⁾

Bodin (1530 — 1596) Montaigne i Charron w wieku XVI, Fr. Sanchez i La Mothe, le Bayer w wieku XVII, wystąpili jako sceptycy religijni. Kartezjusz zwątpienie filozoficzne (metodologiczne) podniósł do godności zasady, aby pewnej podstawy

¹⁾ „The analogy of religion natural and revealed“ (1736).

²⁾ Pierwszy pogląd u Brunetiera w „Revue des Deux Mondes“ 1888 II; drugi u Lallemand'a, „L'université catholique“, 1889, Avril.

wiary szukać w świadomości własnej i poznaniu przez nią Boga. Wielu wpadało w sceptycyzm, nie mając tej podstawy we własnym ja, inni pozostawali na gruncie empiryzmu filozoficznego. Filozofia kartezjańska przez całą epokę Ludwika XIV, przemagająca miała znaczenie i zachowała je aż do czasów najnowszych. Monarchizm absolutny, galikański kierunek duchowieństwa, długie walki z różnymi herezjami, okropne zepsucie moralne w życiu publicznym i prywatnym otworzyły we Francji drogę angielskiemu deizmowi. Sceptycyzm i płochość pod pokrywką światowego chrześcijaństwa, podkopywały w wyższych warstwach społecznych podstawy wiary i moralności; egoizm powszechnie zapanował.

I Holandia wywierała wpływ szkodliwy (Bayle, Mandeville). Bayle (zm. 1706) pierwszy stwierdził we Francji, podobnie jak Dodwell w Anglii, sprzeczność pomiędzy wiarą i rozumem; sprzeczność, która prowadziła do sceptycyzmu. Skutkiem tego był płytki kierunek „oświecenia“, odrzucający wszelką religię jako przesadę, zabobon, obłudę i oszukaństwo księży. Punkt kulminacyjny osiągnęło to szyderstwo „oświatowe“ w deizmie Woltera (zm. 1778), który, ulegając we względzie religijnym wpływom angielskim, pierwszy rozpoczął we Francji walkę przeciwko chrześcijańsko-teologicznej szkole Kartezjusza, a równocześnie z tem wystąpili sensualiści i encyklopedyści.¹⁾ Literacki, płytki ateizm był dziełem encyklopedystów; deizm rozpowszechniony został przez Jana Jakóba Rousseau. Już Anglicy deiści usiłowali Stary Testament wytłumaczyć w sposób naturalistyczny. Wolter podawał Mojżesza za postać mytyczną, a Pięcioksiąg za zbiór bajek arabskich. Inni Księgę Rodzaju przedstawiali, jako historycznie rozwinięty system astronomiczny.

Najbardziej krańcowym plodem niewiary francuskiej, wzbudzającym nawet oburzenie w Wolterze, było wydane w Londynie w r. 1767, pismo Holbacha pod tytułem „Le christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne.“ Stopniowo filozofia nakłaniała się do grubego materjalizmu. Condillac wrażenie zmysłowe uznawał za źródło wszelkiego życia duchowego, de la Mettrie głosił materjalizm

antropologiczny („l'homme-machine“); Holbach zaś wraz z Diderotem kosmologiczny („Système de la nature“). W wydawanej przez Diderota i d'Alemberta i rozchodzącej się w 30 tysiącach egzemplarzy „Encyklopedyi“ sensualizm francuski zyskał ogromne rozpowszechnienie. W tem wydawnictwie encyklopedya bakońska prowadzone dalej w Dykcyonarzu Bayle'a, osiągnęła kres swego rozwoju, jako w głównym zbiorniku tak zwanego „oświecenia.“ Niewiara z pałaców przeszła do chat. Salony ówczesne nią się chlubiły. Nie trzeba było być prorokiem, aby przepowiedzieć powszechną katastrofę.

34. Najdzielniejszymi obrońcami chrześcijaństwa za czasów Ludwika XIV byli: Bossuet i Fénelon. Obaj bronili skutecznie nie tylko wiary katolickiej przeciwko Hugenotom, ale także przez jasny wykład jej zasad, na mocy Pisma Św. i tradycyi, bronili w ogóle całego chrześcijaństwa. Zasługi Bossueta są niepożyte. Przyczynił on się do nawrócenia wielu niewiernych i błądzących. W filozofii był kartezjaninem, w teologii tomistą. Apologetci ci widząc zbliżające się klęski, w filozofii kartezjańskiej spodziewali się znaleźć środek przeciw sceptycyzmowi i materjalizmowi. Byłoby to słuszne, gdyby słuszność miał Malebranche,¹⁾ który z idealizmu kartezjańskiego wyprowadzał rozważanie wszechrzeczy w Bogu.

Przeciwko wzmagającemu się sceptycyzmowi (Bayle) walczyli ze strony reformatorskiej: Abbadie, Leclerc, de la Placette, Pictet, Bernard, Turretin, Lemoine, Holland i inni; ze strony katolickiej: Houteville, Dutertre, Tournemine, Lefèvre, Lamy Bergier, Dubois du Launoy. Metoda ich zwykła: wiarogodność Pisma Św., sprawdzenie się proroctw, cuda. Przeciwko Wolterowi liczni apologetci bronili chrześcijaństwa, szczególnie: François, Gauciat, Nonnotte, Guenée, Pompignan, d'Auguesseau i inni. Szczególnie godne uwagi są ze względu na treść swą i formę dzieła apologetyczne Bergier'a,²⁾ którego jeszcze koncylium w Reims (1883), poleca jako znakomitego apologetę. Odpiera on najprzód poszczególne napaści na Objawienie, a następnie w obszernem dziele przedstawił całą treść prawdziwych wierzeń religijnych. Inną drogę obrał Chateaubriand, który nie tyle

¹⁾ Kreiten, „Voltaire, ein Beitrag zur Entstehungsgesch. des Liberalismus“ (1878). — Nourison, „Voltaire et le Voltairianisme“ (1896). — Crouslé, „La vie et les oeuvres de Voltaire“ (1899).

¹⁾ Joly, „Malebranche“ (1901).

²⁾ Traité historique et dogmatique de la vraie religion“ (1780); „Dictionnaire de Théologie. Nouv. éd. 1888.“

przez rozum, ile przez serce usiłował nawracać wolnomyślicieli. W tym celu szyderstwom Woltera i wierze p. de Stäel w zbawienie przez filozofię, przeciwstawił prawdziwe chrześcijaństwo z religijnymi, etycznymi i estetycznymi jego pięknosciami ¹⁾. Jego metoda, tak odpowiadająca usposobieniu francuskiemu, do dziś dnia licznych znajduje we Francji naśladowców. Rozum okazał się niezdolnym dostarczyć społeczeństwu religijnemu i państwowemu pewnej podstawy. Rewolucja była bankructwem jednostronnej myśli humanitarnej, myśl ta pozbawiona religijnego uświadczenia, prowadziła do despotyzmu i zwierzęcości.

35. Francuzi niejednokrotnie wysławiali wiek XVIII, jako „najbardziej niechrześcijańskie ze wszystkich stuleci“ (Ehrhard). Upodobniali je do wspaniałej akty dramatycznej. W tym charakterze, przedstawiał się on, jako wspaniałe przedstawienie dramatyczne. A przytem uchodził on za kulminacyjny punkt francuskiej mowy i rasy, za epokę, w której „Francja była najwięcej francuską“. Dla wielu główną jego zasługą jest to, że był poprzednikiem wieku XIX. „Zły on, czy dobry musi być uznany za naszego ojca, jesteśmy tem, czem on nas uczynił“ (Filon) ²⁾. Guizot podziwiał prawdziwą umiejętność życia, sztukę zabawy, w ogóle geniusz towarzyskości, który Francję w XVIII wieku tak pociągającą uczynił w przededniu swego upadku ³⁾. Renan wysławia filozofię XVIII w., zato więcej zdziwiała, aniżeli Luter i Kalwin.

Trzeba jednak przeczytać choćby „Emila“ Rousseau, aby dostrzedz ogromne cienie tej świetności. A zresztą koniec jej najlepszym jest dowodom tkwiących w niej błędów. „Nauka Rousseau'a i filozofów XVIII wieku o przyrodzonej dobroci człowieka tak bezwzględnie przez doświadczenie obalona została, że można ją poczytywać za jedno z największych głupstw, jakie kiedykolwiek całemi pokoleniami ludzi ośwładnęły“ ⁴⁾. Kościół katolicki zachował w tej epoce tylko pozór władzy nad społeczeństwem, w istocie utracił wszelkie znaczenie w duchowym

¹⁾ „Génie du Christianisme“ (1802). Bertrin, „La sincérité religieuse de Chateaubriand“, (1900). Baumgartner, „Chateaubriands Apologie des Christen-tums: Stimmen aus Maria-Laach“ I, (1902), 61, 206. Aubry, „Essai sur la méthode des études ecclésiast. en France“ I, 231, 264.

²⁾ „Revue des Deux Mondes“ II, (1888), 66, 70.

³⁾ „Hist. de la civil.“ II, 155.

⁴⁾ Leroy-Beaulieu, „Revue des Deux Mondes“ I, (1889), 287.

jego życiu. „Nie znajdujemy naówczas, przynajmniej we Francji ani jednego znaczniejszego dzieła w duchu chrześcijańskim napisanego, ani jednego systemu filozoficznego przez chrześcijaństwo natchnionego, ani jednego mówcy, ani jednego tworu poezji, lub sztuki, duchem chrześcijańskim ożywionego“ (Janet). W podobnie ostrym tonie wyraża się też Broglie, który ubolewa, że wierzący katolicy ówczesni, jako zwolennicy dawnego rządu, (ancien régime), już przez to samo bezsilni byli wobec nowych prądów.

36. We Włoszech kierunek pogański humanizmu długo jeszcze oddziaływał. Nie pozostał też bez śladów wpływ Francji, ale Włosi, przywiązani do wiary, mniej wpływom obu tych prądów ulegali i obojętniej względem nich się zachowywali. To też historia apologetyki mniej w tej epoce we Włoszech ma do zanotowania. Wiek XVII, jak wiadomo, upamiętniony został walkami, spowodowanymi przez system świata Galileusza i Kopernika, ale te dotyczyły tylko kwestyi egzegetycznej - naukowej. Że jednak łączyły się z nimi, dalej idące dążenia filozoficzne, dowodem Giordano Bruno. Szyderstwa, któremi Galileusz i jego stronnicy obrzucali scholastykę, nie mało się przyczyniły do zachwiania powagi teologii i wiary. Potępienie Galileusza wywarło też swoje działanie. Z tem wszystkim nie spotykamy nigdzie we Włoszech otwartej przeciwko wierze walki.

Apologie włoskie utrzymują się wobec tego na stanowisku ogólnych zagadnień i zwracają się często przeciw dawnym odległym wrogom religii. Segneri (zm. 1695 r.) zwalczał niewiarę w ogóle w traktacie: „L'incredulo senza scusa.“ Nicolai, Gotti, Roselli, Cassoni, Ansalde, Taure i inni rozprawiają o istocie religii i chrześcijaństwa. Colbi, Stecchi, Cannetti, Marchetti, Stay - Boscovich, podobnie jak niektórzy Francuzi XVIII wieku (Claude de Genest, M. de Polignac, Racine) posługiwali się w obronie religii poetyckimi z przyrody wysnutymi obrazami. Wśród apologetyków filozoficznych zasługuje szczególnie na uwagę Barnabita i ontologista, Gerdil (zm. 1802 r.) ¹⁾. Podnoszone w różnych jego pismach tematy, skupił Valsecchi w jednym dziele, w którym istnienie (Boga) duchowość i nieśmiertelność duszy, religię jako fakt ogólny życia ludzkiego udawadnia, re-

¹⁾ „L'immortalité de l'âme démontrée contre M. Locke“ (1747); „Della esistenza di Dio“ (Ob. Werner, Geschichte V, 125).

ligię chrześcijańską na mocy prawdy jej nauki, jej szybkiego rozpowszechnienia, cudów, prorostw i świadectwa męczenników, jako jedynie prawdziwą uznaje. Część trzecia jego dzieła, traktującego o niereligijności, zwraca się przeciw Baylemu.¹⁾ Przeciwno Rousseau napisał swego „Anti - Emila“, jedno z najlepszych dzieł apologetycznych. Zazwyczaj dogmatycy włoscy apologetykę, jako podstawową teologię, łączą z dogmatyką (Perrone).

37. I dla Niemiec, jak w r. 1671 pisał Leibnitz, zaświtał wiek filozoficzny, który coraz bardziej ku racjonalizmowi i naturalizmowi się nakłaniał. Szkoła Leibnitza i Wolffa uznawała objawienie obok religii przyrodzonej i tę ostatnią brała w obronę przeciwko ortodoksji. Leibnitz (zm. 1716 r.) w swojej Teodycei występuje jako wymowny obrońca religii przyrodzonej i objawienia przeciw Baylemu, a z drugiej strony stawał się rzecznikiem unitarnych dążeń swej epoki¹⁾. Ale połowiczność obu tych kierunków zemściła się na nim, jakkolwiek skądinąd wielkie mogą być zasługi tego wierzącego filozofa. Kierunek filozoficzny i deistyczny zbliżał się do racjonalizmu. Około połowy XVIII wieku zapanował on w całej protestanckiej teologii (Tomasius i Francke w Halli) z wyjątkiem kół pietystycznych, które wszakże przez swój subiektywizm ku racjonalizmowi także się nakłaniały. I na katolicką teologię oddziałał ten ostatni dość znacznie w Niemczech. Semler i Ernesti wprowadzili racjonalizm do zaniedbanych przedtem studyów biblijnych. Reimarus - Lessing przez słynne „urywki wolfenbutlerskie“ („Wolfenbüttler Fragmente“) podkopał ku uciesze wszystkich racjonalistów chrześcijańską wiarę w cuda.

Epoka płytkiego „oświecenia“ zapanowała powszechnie i dosięgnęła nawet tronów (Fryderyk II, Józef II). Podobnie, jak niegdyś sofiści wszystko zasadzali na rozumującym podmiocie i cnotę za przedmiot nauki poczytywali, „oświeciciele“ i mędrkowie XVIII wieku racjonalistyczne swe światło wszędzie szerzyć usiłowali. Głównym ich orężem było, płytkie rozumowanie. Rozum uznany został za rozjemcę we wszelkich kwestiach religijnych. Natechnienie, objawienie przyrodzone, boskie kierownictwo Kościoła, poświęcone zostały zupełnie wierze rozumowej. Układano naówczas religie przyrodzone wbrew historii,

¹⁾ Erdmann, „Gesch. der Philosophie“ II, 238, 254 — Paulsen, Gesch. d. gel. Unters“. I, 521, II, 198.

usuwając z Pisma św. wszystko, co nadprzyrodzone, cudowne, niezgodne z rozumem i wierzone, że w tych pozostałościach racjonalnej analizy zawiera się religia przez rozum uwarunkowana, że ta jest najskuteczniejszą bronią przeciw zupełnemu brakowi wiary. Dążenia filantropijne i różne bardzo fantastyczne doświadczenia miały sprowadzić wymarzony przez Rousseau stan przyrodzony. „Takim sposobem wytworzyła się ta atmosfera niewiary i lekceważenia chrześcijaństwa, w której pogaństwo, lub Islam pogodniejszymi, bardziej ludzkimi i poetyczniejszymi się wydawały, aniżeli posępna „nauka galilejska“, o rezygnacji i zbawieniu (Doellinger).

W powyższem określeniu zawiera się już charakterystyka nauki apologetycznej owego czasu. Rzadko spotykamy wtedy, z głębi przekonania wysnutą, gruntownie przemyślaną, ze źródeł wiary poczerpniętą obronę chrześcijaństwa. Najlepsi nawet apologetyci kładą zazwyczaj nacisk na intelektualną stronę objawienia. Pfaff, Mosheim, Haller, Zimmermann pisali przeciwko tym, którzy zaprzeczali wierze objawionej. Obszerne dzieło Lillienthala¹⁾ może być postawione obok pism Lardnera i Bergiera, ale nie posiada ich precyzji układu. Nessel, Less, Jerusalem, Spalding odznaczają się większym porządkiem wykładu, ale też więcej ulegają wpływowi racjonalizmu. Herder i Lessing w swoich ideach o wychowaniu rodzaju ludzkiego i o religii ludzkości szukają kompensaty za poderwaną przez krytykę wiarę w Pismo św.

Prawda chrześcijańska wedle wiedzy rozumowej miała być oddzielona od historycznych form chrześcijaństwa. Taki rozdział dla wiary równa się jej unicestwieniu. To też przeciwko zalecającym go „Fragmentom wolfenbutlerskim“ występowali: Tobler, Döderlein, Less, Michaelis, Semler; przeciwko innym pismom tego kierunku: Lüderwald, Seiler, Maass. Ogólniejsze traktaty apologetyczne pozostawili: Seiler, Kleuker, Reinhard, Köppen.

Teologia katolicka, nie podlegała tak bezpośrednim napędom, to też w apologetyce utrzymywała się więcej w zakre-

¹⁾ „Die gute Sache der Offenbarung“ 1750 — 1782, 16 części. — Jerusalem, „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der christlichen Religion“ (1768) (Ob. Werner, „Geschichte“ V, 131). K. Fischer, „Geschichte der neueren Philosophie“ (1882) III, 37, 457 — Goethe — Eckermann II, 169; „Aus meinem Leben“, Werke XI, 233, 284: XII, 32, — Dölinger, Kirche, 388.

się ogólnych zagadnień. Jezuita Fibs (zm. 1706 r.) napisał apologię ogólną w duchu św. Augustyna przeciwko ateuszom, poganom, żydom i heretykom. Scheffmacher (zm. 1733), był wybitnym obrońcą Wiary. Opat Gerbert ugruntował naukę zasadniczą, pozostawił pierwszą próbę ogólnej apologetyki chrześcijaństwa i Kościoła, przytem wprowadził symbolikę do szkół katolickich¹⁾. Niebawem wszakże i w obrębie katolicyzmu dały się widzieć oddziaływania epoki filozoficznej. Wykształcony w duchu filozofii Wolffa, Stattler²⁾ napisał systematyczną obronę chrześcijaństwa ze znaczącym motto: „Haereticorum patriarchae philosophii“ (Tert.). W przeciwieństwie do religii przyrodzonej i naturalistycznego teizmu, usiłuje on wykazać niedostateczność dowodów rozumowych w zagadnieniach wiary i kładzie główny nacisk na wykazanie możliwości i konieczności objawienia, którego zachowawcą i tłumaczem jest Kościół katolicki. Duży rozgłos zdobyła sobie pierwsza, wyczerpująca, systematyczna apologetyka Bedy Mayera³⁾. Powołując się na Bergiera, Döderleina, Lessa, Eichhorna, Kleukera i innych, zwalcza on w jasnym i starannym wykładzie francuskich i niemieckich wrogów Objawienia. Obszerniejsze jeszcze dzieło Storchenaus'a⁴⁾. Pismo św. bronione było przez Veitha i Sandbichlera. Wszelako i katolicka apologetyka tej epoki nie zdobyła się na zupełnie wyczerpującą obronę chrześcijaństwa ze stanowiska Kościoła, jako społecznej potęgi człowieczeństwa i jako objawienia się Boga - człowieka, Jezusa. Wskazywano na dobrodziejstwa kultury chrześcijańskiej, nie zdołano jednakże wykazać bezpodstawności zarzutów przeciw poszczególnym zjawiskom rozwoju chrześcijaństwa; nie umiano dać właściwego oświecenia całego życia chrześcijańsko-kościelnego. Wierzący duch ludu lepiej, aniżeli teologia, zdołał przechować religijne dziedzictwo Chrystusowe.

38. W wieku XIX apologetyka miała przedewszystkiem do zwalczania w różnych dziedzinach życia duchowego oddzia-

¹⁾ „Principia theologiae symbolicae“ (1758). „Demonstratio verae religionis, veraeque ecclesiae contra quasvis falsas“ (1760), „De radiis divinitatis in operibus naturae providentiae et gratiae“ (1762). Por. Werner, „Gesch. der kath. Theol.“.

²⁾ „Domonstratio evangelica (1770) catholica“ (1775). Dostał się na indeks.

³⁾ Verteidigung der natürlichen, christlichen und katolischen Religion“ (1787—1789).

⁴⁾ „Philosophie der Religion“ (1772—1789), 11 tomów.

ływanie racjonalizmu. W filozofii zastąpiony on został później przez panteizm, w krytyce biblijnej przez szkołę historyczną krytyki tendencyjnej w jej związku z hipotezami mytów. Jeszcze niebezpieczniejsza była dla religii, wroga Objawieniu, nowoczesna wiedza przyrodnicza, która przez swe zdumiewające postępy i ścisłe metody, zjednała sobie umysły, skoro zapoznając swe granice, wszystkie dziedziny życia duchowego do zakresu swego wciągnąć usiłowała. Z jednej strony występuje w niej sensualizm, który, jak pozytywizm wedle starej zasady „jakże mamy wierzyć w to, czego nie widzimy“—zaprzecza możliwości poznania wszystkiego, co idealne i nadprzyrodzone i prowadzi do naturalizmu i materyalizmu. Z drugiej strony rozpowszechnia się w niej teoria rozwoju, dająca rzekomo pozytywne wyjaśnienie zagadki świata. Teoria nowa nie utrzymuje się na gruncie przyrodoznawczym, stopniowo przenika w dziedziny: lingwistyki, historii, socjologii. Nie można zaprzeczyć, że pod działaniem tych nowych prądów, dokonał się bardzo doniosły przewrót w myśleniu i życiu, który wywierał tem znaczniejszy wpływ na wiedzę teologiczną, iż zasadniczo wrogi był chrześcijaństwu i dążył do zniweczenia go. Wszystkie świeckie nauki: fizyka, chemia, astronomia, filozofia, lingwistyka, archeologia, historia i t. d., jakby sprzysięgły się przeciw niemu.

Ten stan rzeczy określa jasno zadanie apologetyki. Nie bez wpływu wrogich czynników „oświecenia“ w XVIII wieku, filozofii spekulatywnej w pierwszej, a nauki ścisłej w drugiej połowie XIX wieku, rozwinęła się ona w kierunku filozoficzno-teologicznym i dążyła do wyrównania wszelkich sprzeciwieństw, pomiędzy logiką i nauką świecką, pomiędzy wiarą i wiedzą. Duch bakoński stał się znów potężny. Niektórzy ostrzegają przed wszelkiem panowaniem jego wielkich prądów, które powstrzymane w swym biegu, mogą zamienić się w istną kolumnę herkulesową, której nie obalić nie zdoła. Apologetyka może wyciągnąć stąd tę przynajmniej naukę, że powrót do dawnych jej metod dziś jest niemożliwy. Tylko przez uwzględnienie zdobytych nowszej wiedzy, przez wniknięcie w nowożytny kierunki myślenia, może ona skutecznie bronić poruczonych jej straży dziedzin i na panujące, a groźne im prądy oddziaływać.

39. We Francyi początek ubiegłego stulecia upamiętniony został stopniowem przywróceniem, obalonego przez re-

wolucję porządku religijnego. Apologetyka, zwalczająca niegdyś pogan, musiała teraz zwalczać niewiernych chrześcijan. Poczyła ona znów od zasad naczelných, w duchu Bossueta, Fenełona, Chateaubrianda; oddziaływała estetycznie i psychologicznie na umysły duchem antyreligijnym zarażone.¹⁾ W obec ruin pozostawionych przez rewolucję, nie trudno było wykazać, znaczenie dodatnie chrześcijaństwa, dla życia praktycznego i państwowego (Trayssinous, de Maistre).²⁾ Starano się przede wszystkim o godzenie sprzeczności. Pod monarchią legitymistyczną przywrócona została pozorna zgoda pomiędzy królewskością i duchowieństwem, faktycznie jednak Kościół był ujarzmiony. Za monarchii orleańskiej Kościół podawany był, jako czynnik wysoce cywilizacyjny; za cesarstwa religia służyła nieraz, jako narzędzie polityki. Lammenais, zrazu czciciel tradycji, następnie żarliwy rzecznik wolności, wyrwał wiele dusz z więzów indyferentyzmu i Galikanizmowi zadał cios śmiertelny. On i Gerbet wprowadzają nową metodę do apologetyki, mającą na widoku problemat pewności. Uczniowie Lamennais'ego zachowali jego zapach, ale uniknęli jego błędów. Chrześcijaństwo zostaje usprawiedliwione w obec form rozumu (De Maistre, Montalembert, Dupanloup, Barran, Panvert, la Chadenède) cała filozofia chrześcijańska ujęta zostaje w jednolity system (Nicolas). Nauka Kościoła przedstawiona zostaje w sposób racjonalno-spekulatywny (Laforet). Martinet, Louay, Chassay, Deschamps, opraco-

¹⁾ Werner „Gesch. der apolog. Literatur“ V, 197. Longhay, „Dix neuvième siècle“ (1900).

²⁾ „Défense du Christianisme ou Conférence sur la religion“ 1803—1809, 1814—1822 (1825) — Por. „Université cathol.“ II (1892) — Lamennais, „Essai sur l'indifférence en matière de la religion“ (1817) — Por. „Revue des Deux Mondes“ (1889) I, 549 i II, 165; (1890) II, 391. — Dupanloup, „Le Christianisme présenté aux hommes du monde par Fénelon“ (1847). — Delfour, „Dupanloup Polémiste i L'Univ. cathol.“ (1897) 439. — Nicolas, „Etudes philosophiques sur le Christianisme“ (1850; wyd. 17, 1885). — Haussouville, „Lacordaire“ (1895). — Por. też czasopisma: „La Controverse, L'Université catholique, Annales de philosophie chrétienne, Revue des questions historiques, Revue des religions, Revue thomiste, Revue biblique, La science catholique. W Paryżu wychodzi 10 czasopism naukowych katolickich. — Por. Schanz, „Die französische Theologie der Gegenwart. Theol. Quartalschr.“ 1883. — Caussette, „Die Vernünftigkeit des Glaubens, Apologie des Christentums und der kathol. Kirche (1888). — Jaugey, „Dictionnaire apolog. de la foi cathol. (1890). — Broglie, „Problèmes et conclusions de l'histoire des religions“ (1886). — Duplassy, „Les Apologistes laïques au XIX siècle (1893).

wują formalną apologetykę chrześcijaństwa. Ravignan, Ventura, Lacordaire, P. Felix, Vermilloud, Hyacinthe posługują się konferencyami, aby zagadnienia prawdy i wolności omawiać w świeżych i porywających przemówieniach.

Większe jeszcze znaczenie osiągnęła apologetyka we Francji w nowszych czasach. Do prądów wrogich Kościołowi w czasie i po rewolucji przybyły nowe napaści ze strony nauki doświadczałnej (pozytywizm, agnostycyzm, darwinizm) i krytycznej historii religii (renanizm). Badacze wierzący, o ile żywili jeszcze nadzieję wyleczenia ciężkich ran religijnych, zadanych społeczeństwu francuskiemu, posługiwali się w tym celu różnymi nowymi środkami: wydawali specjalne czasopisma apologetyczne, zwoływali kongresy międzynarodowe (w Paryżu 1888 i 1891, w Brukseli 1894, we Fryburgu szwajcarskim 1897, w Monachium 1900, w Rzymie 1903) ze ściśle określonym celem propagandy apologetycznej. Okazały się te środki tem potrzebniejsze, skoro nie tylko w Kolegium francuskiem, w roku 1879, powstała katedra specjalna dla wykładów porównawczej nauki religijnej, lecz także w roku 1886, utworzona została odrębna sekcja dla takichże badań, w celu zerwania raz na zawsze z wyznaniem nauczaniem wiedzy religijnej. Państwo ześwieczone stało się niebawem ateistycznym. Wolność nauczania, o którą walczyli Montalembert i Lacordaire, zgębiona została przez bezwyznaniową szkołę państwową. Od r. 1896 wolnomularze francuscy usunęli z nauki wszelki deizm (Boga, nieśmiertelność), stawiając natomiast moralność niezależną i nauczanie bezreligijne. Prawo z r. 1901 ma na celu stłumienie wszelkiej działalności nauczającej kongregacji duchownych. „Ateizm jest wielką raną Francji i wielkim występkiem narodu francuskiego“, pisze biskup z Bayeux.¹⁾

Wśród apologetów na polu wiedzy przyrodniczej, zasługują szczególnie na uwagę: Moigno, Eli de Beaumont, Quatre-fages, Lenormant, Harmard, Bourgeois, Haté, Motais, Janet, Raingeard, Guibert; wśród antypozytywistów: P. de Bonriot, Pernet, Broglie, Duilhé, Pressensé, Arduin, Bobiou, Jacquinet, Bougaud. I filozofowie spirytualiści (Carot, Simon, Janet, Remusat i inni) służą sprawie teizmu; doprowadzili oni do tego

¹⁾ „L'enseignement de la philosophie, lettre de l'évêque de Bayeux“ (Ann. de phil. chret. I, 1894).

przynajmniej, że dzisiaj ludzie światowi we Francji nie wstydzą się być chrześcijanami. Ponieważ wolnomyślni pisarze francuscy: Cousin, Renan, Havet, Réville i inni rozpowszechniali radykalną krytykę Biblii, więc w celu przeciwdziałania im, niektórzy apologety jeli gorliwie uprawiać dziedzinę egzegetyki (Faivre, Harlez, de Bonniot, le Hire, Fillion, Fouard, Camus, Lamy, Loisy). Vigouroux w sposób bardziej pozytywny, aniżeli Lenormant bronił autentyczności ksiąg Starego Testamentu, przeciwko różnym napaściom, posługując się przytem najnowszymi odkryciami archeologicznymi w Mezopotamii i Egipcie.¹⁾ „Revue biblique“ od r. 1892 krytycznie i pozytywnie popierała egzegezę.

Belgijczycy francuscy (Carbonelle) wydawali w Brukseli „Revue des questions scientifiques“, czasopismo poświęcone zagadnieniom przyrodniczo-naukowym. W Louvin od r. 1890 istnieje wyższa szkoła filozoficzna, która również wielkie położyła zasługi na polu badań przyrodniczych i filozoficznych (Mercier), w duchu chrześcijańskim prowadzonych. Zajmowano się też gorliwie historią religijną, w celu zaprzeczenia poglądom wolnomyślicieli, co do cofania się kultury w krajach katolickich. Że katolicyzm nie w tem nie zawinił, dowodzi świetna historia krajów romańskich i obecny stan Belgii.

40. W Anglii, podobnie jak we Francji, życie religijne straciło na rozciągłości, ale osiągnęło większe natężenie. Nie-wiara coraz bardziej się rozpowszechnia. Ze strony katolickiej potężne usiłowania, w celu emancypacji katolików, wywołały długi szereg pism, które głównie miały na widoku *demonstratio catholica*, ale równocześnie podejmowały i zasadniczą obronę religii chrześcijańskiej (Fletcher, Milner, Baines, Butler, Moore, Mac Hale, Cooper). Doniosłe szczególnie znaczenie mają pisma Wisemana, Manninga i Newmana.²⁾ Polemiczny bardziej cha-

¹⁾ Por. Schanz. „Ueber neue Versuche der Apologetik gegenüber Spiritualismus und Naturalismus“ (1897).

²⁾ Por. Werner, „Gesch. d. apol. Lit. V, 210“. — Wiseman, „Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung.“ — Mivart, „The Genesis of species (1871). — Hurter, „Nomenclator“ III² (1895) 1186. — Zahm, „Science and the Church.“ (1896). — Hogan, „Clerical Studies“ (1898). — Tyrell, „The Faith of the millions“ (1901). — Do literatury protestanckiej w Anglii por.: Bruce, „Apologetics, or Christianity defensively stated“ 1892. — Momerie, „Immortality and other sermons“ (1901).

rakter mają pisma Murray'a. Starszy Ward (zm. 1882), główny przedstawiciel ruchu oxfordzkiego, i syn jego, z gorliwością i odwagą w obronie Kościoła i chrześcijaństwa występowali. W nowych czasach, podobnie jak wszędzie, i w Anglii, jako w ojczyźnie darwinizmu, na pierwszy plan wystąpić musiała obrona chrześcijaństwa przeciw teorii rozwojowej. Odznaczyli się na tem polu, szczególnie ze strony katolickiej: Mivart i biskup Clifford. Istnieje też w Anglii odrębne stowarzyszenie „dla obrony prawdy katolickiej“.

Ze strony protestanckiej wydawnictwa Bridgewatera duże w Apologetyce miały znaczenie. Przez fundacye (zm. 1821) Bridgewatera pobudzeni, usiłowali protestanci angielscy rozwijać różne gałęzie teleologicznej teologii, dla popierania chrześcijańskiego poglądu na świat. Obecnie zajmuje się to wydawnictwo głównie darwinizmem ze stanowiska historii stworzenia. Z tem wszystkim postępujący wciąż rozkład anglikańskiego Kościoła nie może być powstrzymany przez te prace apologetyczne. Zewnętrzne formy „wysokiego Kościoła“ i wiara „niższego Kościoła“ upadają stopniowo w obec religii zdrowego rozumu ludzkiego w „szerokim Kościele. W Ameryce na polu wychowania i polityki panuje duch antykatolicki i massoński, przeciwko któremu katolicy z wielkimi ofiarami walczyć muszą.

41. We Włoszech przy ich dzisiejszym bardzo smutnym stanie socyalnym, więcej niż przedtem, zachodzi potrzeba walki przeciw objawom indyferentyzmu i niewiary. Z Niemiec przedostały się do Włoch prądy hegelianizmu, kantyzyzmu i materjalizmu, z Francji przybywa pozytywizm i sceptycyzm; a oprócz tego nauki przyrodnicze, w duchu materjalistycznym rozwijające się, i porównawcza nauka religii podkopują wiarę w kołach wykształconych. Te postępy dążeń antyreligijnych tem znaczniejsze były we Włoszech, ile że apologetyka tameczna trzymała się starych, przeżytych metod, a teologia zwyrodniała w formalizm. Idealizm spekulatywny psychologów i ontologów pociągał za sobą nieraz zatargi z Kościołem. Dopiero w najnowszych czasach na polu apologetyki silniejszy duch się obudził. Nardi napisał *demonstratio catholica*, Alberi traktat zwrócony przeciw naturalizmowi. Przeciwno pozytywizmowi w nauce i literaturze, wystąpili: Sanseverino, Prisco, Maugeri, Barberis. Zigliara, Schiffini i inni zajmowali się teologią prope-deutyczną. Palmieri, Tongiorgi, Stoppani, usiłowali doprowa-

dzić do zgody chrześcijańską naukę o stworzeniu z wynikami wiedzy nowoczesnej. Cornoldi przygotował odrodzenie filozofii tomistycznej i dla obrony Kościoła założył pismo: „Civiltà catholica”. Secchi¹⁾ podjął rozległe zadanie rozwinięcia światopoglądu, mającego ogarnąć cały wszechświat.

Nowszymi czasy, na skutek Encykliki Leona XIII zapanał ponownie tomizm w obrębie teologii. W akademiach i pismach tomistycznych arystoteliczno-scholastyczna filozofia natury podawana jest, jako najlepsze rozwiązanie nowoczesnego zatargu pomiędzy wiarą i wiedzą. Nawet dawni racjonalści, jak Franchi, szukają w św. Tomaszu obrony przeciw materyalizmowi. P. de Cara skutecznie zwalczał burzące tendencje lingwistyki i porównawczej nauki religii. Z początkiem obecnego stulecia powstało we Florencji czasopismo, mające na celu pogodzenie wiedzy z wiarą. Mariano w Neapolu ogłosił dzieło o budyzmie i chrześcijaństwie (1901), w którym pisze, że poprzednio jedyne zboczenie Włoch widział we wprowadzeniu reformacji, ale obecnie przekonał się, że jedynie rozbudzenie klera skuteczną pomoc przynieść może.

42. Podobnie przedstawiają się stosunki w Hiszpanii. I tutaj podjęto usiłowania w celu wydobywania się z zastoju umysłowego. Odrodzony tomizm podawany jest za najskuteczniejszy środek przeciw napaściom materyalizmu współczesnego. Prace Balmesa w tym przedmiocie i za granicą Hiszpanii licznych pozyskały czytelników.²⁾ Toż samo i nowsi pisarze tomistyczni, jak np. Gonzalez, autor dzieła o filozofii św. Tomasza i Orti y Lara, autor apologetyki. Ta ostatnia spowodowana została przez zadanie konkursowe, jakie ogłosiła akademia królewska na sku-

¹⁾ „Jedność sił przyrody“ (1876), „Jedność stworzenia“ (1882) i inne dzieła treści astronomicznej. — Giovanni, „Scritti apologetici“ (1875). — Franco, „Risposte popolari alle obiezioni piu comuni c. religione“ (1878). — Werner, „Die italienische philosophie des 19. Jarh.“ (1884 — 1886). — „Studi religiosi Rivista critica c. storica promotrice della cultura in Italia“ I, 1901. — Franchi, „La filosofia delle scuole italiane“ (1889).

²⁾ Niemieckie ich przekłady: „Briefe an einen Zweifler“ (1885); „Vergleichung des protestantismus mit dem Katholizismus in ihrer Beziehung zu der europäischen Zivilisation“ (1845 wyd. 2-e 1888); „Weg zur Erkenntniss des Wahren“ (1896). — Hermandes y Fajarnés, „Estudios criticos sobre la filosofia positivista“ (1883). — Gonzalez, „La Biblia y la ciencia“ (1891); „La crisis cientifico-religiosa“ (1901). — W Madrycie wychodzą czasopisma: „La Controversia, Revista religiosa, cientifica y politica, Revista Ibero-Americana.

tek wydanego w tłumaczeniu hiszpańskim i wrogięgo Kościołowi dzieła Drapera o dziejach zatargu między wiedzą i religią. Gonzalez Arintero w Valladolid usiłuje ożywić studia exegetyczne i apologetyczne.

43. Wiele okoliczności na to złożyło się, aby w Niemczech podnieść obecnie doniosłość i znaczenie apologetyki. Krytyka Kanta nie tylko zadała cios śmiertelny filozofii dogmatycznej, ale zachwiała też wiarę w przedmiotowe poznanie Boga. Kant i Hume spowodowali rozwiązanie kompromisu pomiędzy teologią i wiedzą racjonalistyczną w duchu Locka i Leibniza. Krytyka czystego rozumu (1781) i Dyalogi Hume'a o religii przyrodzonej (1780) prawie jednocześnie się pojawiły. Kant podjął na nowo pierwotny kierunek reformacji luterskiej i doprowadził go do końca, do zupełnego rozłączenia wiary religijnej od wiedzy teoretycznej.

Nawet poezya uległa silnemu wpływowi tego krytycyzmu (Schiller, Goethe) i złączyła się z neohumanizmem, zrywając z teraźniejszością i w kulcie hellenizmu szukając swej religii. Zawód teologa poczytywany był nieomal za hańbiący.¹⁾ Rozwój filozoficzny, poczynający się od Kanta, u Fichtego i Hegla, dochodzący do panteizmu, a u Schellinga do naturalistycznego mistycyzmu, nie mógł pozostać bez wpływu na teologię i Wiarę. Tak zwany kierunek historyczny w teologii biblijnej usiłował wyjaśnić dzieje, jako proces dyalektyczny pewnych idei, a historię religijną chrześcijaństwa podprowadzał pod mniej lub więcej mytyczny rozwój dawnych religii. Poczucie bezwzględnej zawisłości, przez które Schleiermacher usiłował pogodzić religie z wiedzą, czyni doświadczenie religijne podmiotowe jedyną miarą sądu i wyrzeka się wszelkiego obiektywnego sprawdzania faktów i prawd metafizycznych. I krańcowe kierunki nauk przyrodniczych znalazły w Niemczech więcej, niż gdziekolwiek, zwolenników i przedstawicieli. Najwyższy punkt w tym względzie osiągnął Nietzsche w swoim „nadezłowieku“.

Naszkicowaliśmy już w tym poglądzie rozwój apologetyki niemieckiej. Więcej do filozofii religijnej należą tacy pisarze,

¹⁾ Paulsen, „Gesch. d. gel. Unterr.“ r. II; 208, 308. — Weiss, „Apol.“ III, 883. — Eucken, „Der Kampf um den geistigen Lebensinhalt.“ — Ziegler, „Geist. Ström.“.

jak Drey,¹⁾ Staudenmaier, Denzinger, Gutberlet. Zasadnicze teologiczne dzieła opracowali: Liebermann, Klee, Reinerding, Schwetz, Ehrlich, Sprinzl, Hettinger, Egger, Hontheim, Ottiger, Wilmers. Najogólniej przeprowadzone jest zadanie apologetyczne u Hettingera i Vosena. Z punktu widzenia nauki moralności występował w obronie chrześcijaństwa Weiss. Dla szerszych kół pisał swoje apologetyczne traktaty Hammerstein. Przeciwno wolnomyślniej krytyce Biblii Straussa, Renana i innych, pisali: Hug, Haneberg i Brunner. Obronie chrześcijaństwa przeciw napaściom materyalistycznej wiedzy przyrodniczej poświęcone jest czasopismo, założone przez Michelisa: „Przyroda i Objawienie“ (Natur und Offenbarung). Od r. 1897 wychodzi też „Natura i wiara“ (Weiss). Z pisarzy religijnych wymieniamy jeszcze następujących: Reusch, Huber, Michelis, Veith, Westermaier, Hummelauer, Güttler, Lorinser, Schäfer. W zasadniczych zagadnieniach naturalistyczno-przyrodniczych zabierali głos nowszemi czasy Jezuitów: Pesch, Dressel, Epping.

W obozie protestanckim wpływ Kanta, Schleiermache-ra i Hegla oddziaływał wciąż jeszcze na rozwój nowszej teologii. W szkole Ritschl'a kantyzm do dziś dnia jeszcze się przejawia. W ogóle apologetyci protestanci zgadzają się na to, że nie należy uwydatniać szczególnie zewnętrznych dowodów istnienia Boga i Objawienia, że lepiej jest w tym względzie powoływać się na wewnętrzne doświadczenie religijne. Apologetyka nowoczesna, usiłująca pogodzić naukę Kościoła z zasadami niezależnych od niej światopoglądów, uchodzi obecnie w sferach protestanckich za przestarzałą. Życie religijne stwierdzone faktami wiary, stawiane jest na pierwszym miejscu i niezależne od wszelkich stosunków i objawów zewnętrznych, ma

¹⁾ Apologetik (1844). — Staudenmaier, „Phil. d. Christ.“ (1840). — Denzinger, „Vier Bücher v. d. rel. Erk.“ (1857). — Gutberlet, „Lehrb. d. Apologetik“ (1895); „Theodicee“ (1890); podręczniki i monografie filozoficzne o „wolności woli“, o „monizmie“, o „człowieku“. — Ehrlich, „Fundamentaltheologie“ (1859). — Hettinger, „Apol. d. Christ.“ (1900). — Egger, „Euchiridion Theol. dogm. generalis“ (1893). — Weiss, „Apologie d. Christ. vom Standpunkte der Sitte und Kultur“ (1894). — Bautz, „Grundriss d. Apologetik“ (1893). — Ottiger, „Theologia fundamentalis“ (1893). — Wilmers, „De religione revelata“ (1897). — Reusch, „Bibel und Natur“ (1876). — Pesch, „Die grossen Welträtsel“ (1892). — Vosen, „Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner“ (1881); „Der Katholizismus und die Einsprüche seiner Gegner“ (1885).

ono tylko świadczyć, że religia chrześcijańska w zasadzie znajduje przystęp do duszy ludzkiej. Z tem wszystkiem nawet w szkole Ritschl'a daje się uczuwać potrzeba utrzymania pewnego związku teologii z pozostałą wiedzą. I w badaniach biblijnych poczyniono znaczne ustępstwa nowoczesnemu kierunkowi krytycznemu. Trzeba wszakże przyznać, że nowszemi czasy dają się dostrzedz pozytywne dążenia religijne w celu utrzymania się na spornym gruncie. Niezależnie od licznych życiorysów Jezusa i bogatej literatury egzegetycznej, godni uwagi są następujący pisarze apologetyczni:

Autor pierwszej wyczerpującej apologetyki Sack, dalej Delitzsch¹⁾, Luthardt, Düsterdieck, Zezschwitz, Voigt, Frank, Ebrard, Baumstark, Dorner, Steude, Kaftan. W kierunku przyrodniczo-naukowym najwybitniejszym apologetą jest Zöckler, w piśmach którego znajdujemy wykaz bogatej literatury odnośnej. Wydaje on też czasopismo p. t. „Dowód wiary“ (Beweis des Glaubens). Z pośród pisarzy przyrodoznawców, zwalczających darwinizm, najwybitniejsi są: Wigand, Baer, Pfaff, Ranke. Literatura w przedmiocie porównawczej nauki religii, zapoczątkowana została przez Maksa Müllera. Historia religijna tem godniejsza obecnie jest uwagi, skoro w misjach wschodnio-indyjskich, nowe dla apologetyki otworzyło się pole działalności, przypominające z wielu względów czasy przedniejskie.

Wszystkie oceny i roztrząsania apologetyczne, dotyczące wieku XIX, jakkolwiek brzmią rozmaicie, nie odznaczają się tonem radosnym²⁾. Niewątpliwem jest, że pomimo wszelkich prądów religijnych, występujących ostatnimi czasy, stulecie dwudzieste dla Kościoła chrześcijańskiego wrogo się zapowiada. Niektórzy wróżą w dwudziestym stuleciu wielkie przesilenie religijne i kościelne, jeżeli chrześcijaństwo do wymagań kultury

¹⁾ „System der christ. Apologetik“ (1869). Luthardt, „Apolog. Vorträge“ (1889). Düsterdieck, „Apolog. Beiträge“ (1865—1872). Zezschwitz, „Zur Apologie d. Christ.“ (1866). Frank, „System d. Christ. Gewissheit“ (1881). Ebrard, „Apologetik“ (1881). Baumstark, „Christ. Apologetik“ (1889). Dorner, „Grundlegung d. Apolog.“ (1886). Kaftan, „Die Wahrheit d. Christ. Rel.“ (1888). I. Ranke, „Der Mensch“ (1894). Pfaff, „Schöpfungsgesch.“ (1882).

²⁾ Schanz, „Die geistigen Strömungen der Gegenwart“ (1899). Schneider, „Kulturgesch.“, „Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit“ (1900). Chamberlain, „Die Grundlagen des 19. Jahr.“ (1901).

nowoczesnej nie zdoła się lepiej przystosować. Szczególniej we Francyi, w Ameryce zdanie takie często się daje słyszeć i równocześnie z tem występują projekty nowej apologetyki przyszłości. Wszelako i w Niemczech u kresu stulecia, pomimo uznania dla znacznych w jego przeciągu postępów katolicyzmu, wypowiedane jest z naciskiem żądanie, aby ze strony katolickiej starano się lepiej wyzyskiwać czynniki nowożytnego życia kulturalnego w celu zapewnienia Kościołowi silniejszego wobec społeczeństwie stanowiska. Zdania w tym względzie są bardzo podzielone, a jedno wszakże jest niewątpliwe! Kościół jedynie przez swój nieomylny urząd nauczania i przez swą silną organizację wśród napierających nań ze wszech stron fal nieprzyjaznych, może utrzymać się, jako niewzruszona skała, i prawdy chrześcijańskiej skutecznie bronić. Znaczącem jest, że właśnie dzisiaj i mianowicie we Francyi, odzywają się coraz częściej głosy protestu przeciw zbyt znacznym ustępstwom Kościoła na rzecz kultury nowożytnej.

§ 3.

Religia i Historia.

Historia religii jest historią ludzkości.—Kultura i ludy dzikie.—Niema ludu bez religii.—Nieznajomość języków i życia dzikich, przyczyną fałszywych wiadomości.—Przesady. Ofiara i modlitwa.—Wiara w nieśmiertelność.—Kult zmarłych.—Wyobrażenia moralne.—Ludożerstwo.—Pojęcie religii w obszer-
nem znaczeniu „Consensus gentium“.—Ateizm jednostek i całych ludów.—Wyjaśnienia.—Czynniki zastępujące wiarę. — Buddyzm.—Moralność niezależna.—Rousseau i Renan.—Nowy Meksyk.—Kultura etyczna.—Lange.

1. W dziejach kultury, religia jest najogólniejszym zjawiskiem i najdonioślejsze pociąga za sobą skutki. Najstarsze ślady kultury duchowej i materialnej świadczą o religijnem pochodzeniu wiedzy ludzkiej i życia moralnego, najpierwsze twory poezyi z religijnego wyniknęły uczucia, najwcześniejsze zaczątki sztuki miały na widoku potrzeby kultu, najcenniejsze odkrycia i podstawowe urządzenia społeczne i moralne wprowadzane były dla bogów. W którąkolwiek zwrócimy się stronę przeddziejowej przeszłości, czy do zabytków irańskich i indyjskich, czy chaldejskich napisów klinowych, czy do hieroglifów egipskich, czy do pieśni starogreckich: wszędzie napotykamy religię, jako podstawę kultury, jako główny czynnik w życiu rodzin i ludów. Prawdziwa historia ludzkości jest historią religii. W tej ostatniej znajdujemy klucz do zrozumienia życia ludów i całego rodzaju ludzkiego. Nawet niewierzący (np. Proudhon, Mazzini) przyznają, że zagadnienie religijne jest podstawą i jądrem wszelkich

zagadnień¹⁾. Wszelkie badania pierwotnej starożytności nie zdołają wyjaśnić początku religii; mogły tylko stwierdzić fakt jej istnienia i doniosłość tego faktu w najodleglejszej przeszłości.

2. Stosuje się to nie tylko do tak zwanych ludów kulturalnych, lecz i do ludów pierwotnych, dzikich²⁾. Jeśli starożytni, którzy szczególnie za czasów rozkwitu filozofii stoickiej, wielki kładli nacisk na doniosłe znaczenie zgodności wszelkich ludów w zasadniczych zagadnieniach bytu, jeśli oni utrzymywali, że niema na świecie tak dzikiego ludu, któryby pozbawiony był bogów, to możnaby ten wniosek przypisywać zbyt ograniczonym wiadomościom etnograficznym. I ludy średniowieczne nie wiele rozleglejszą pod tym względem posiadały wiedzę. Inaczej rzecz się ma w czasach nowożytnych. Odkrycie dwóch nowszych części świata i niezliczonych wysp, a także zbadanie wszelkich „najczarniejszych“ nawet zakątków ziemi rozszerzyły olbrzymio zakres wiedzy etnograficznej. Owóż wszelkie badania etnografii, antropologii nowożytnej, potwierdziły przytoczone wyżej zdanie starożytnych. Nie znaleziono dotąd na ziemi ludu, któryby żył bez wszelkiej religii.

3. Wprawdzie darwińscy (Lubbock, Häckel) utrzymywali że w południowej Azji, we wschodniej Afryce, ludzie stadami żyją, wspinają się na drzewa i karmią się tylko owocami, nie znają ognia i za broń kamieni używają, podobnie jak to czynią małpy wyższego gatunku. Taki żywot wieść mają Tasmańczycy (w Australii), Melanezyjczycy, Araukanie, Weddasowie, Akkasowie, Wamputysowie, Buszmanowie, Hotentoci, mieszkańcy Ziemi Ognistej, Botokudowie, Minkopowie, Lappenowie. Wszelako inni darwińscy, jak Hellwald i Caspari utrzymują, że wiadomości, podawane o zwierzęcem bycie tych ludów, więcej do dzieziny romansu, aniżeli do nauki zaliczyć można. Rzekomy byt zwierzęcy pierwotnych ludów, jest pono tylko wytworem fantazyi; w rzeczywistości nigdzie na ziemi nie został stwierdzony. Są to „baśnie sensacyjne“, które jeszcze przed dwudziestu laty były możliwe, dziś nie zasługują na wiarę (Ranke). Po wszyst-

¹⁾ M. Müller, „Essays I, 19. Wellhausen Gesch. Israels“ III (1884), 13. Orelli, „Alg. Religionsgesch.“ (1899), 7.

²⁾ Odysea 3, 48. Aryst., „De coelo“ I, 3. Cyro, „De nat. deor.“ I, 16, 17, 23; II, 4, 5. „De leg.“ I, 8. Tusc. I, 13, 30. Seneka, „Ep.“ 110, 117. Schneider, „Die Naturvölker“ II, (1886), 347. Ratzel, „Völkerkunde“ I, (1894) 19.

kie czasy sceptycy (Bayle, Socin) labili usprawiedliwiać swój ateizm, powołując się na rzekomo bezreligijne ludy pierwotne. Ale już Bacon na podstawie wiadomości z Indji wschodnich poczerpniętych, zbijał podobne twierdzenia. Darwin widział się też zmuszony ograniczyć je bardziej jeszcze. Najdziksze nawet ludy mają pewne wyobrażenie o religii, chociaż ich sobie jasno nie uświadamiają. Tak więc dżicy ludzie wspólnie z najmądrszymi filozofami, faktami swego życia duchowego zwalczają ateistów.

Prawda, że i poważni badacze mówili nieraz o ludach bezreligijnych. Za takich podaje Liwingstone Bechuanów w Afryce południowej. Toż samo mówią: Baker, Dalton Lichtenstein, o niektórych ludach afrykańskich i amerykańskich, a Messenger, Bradley o pewnym plemieniu australickim. Lubbock powołuje się nawet w tym względzie na świadectwo misjonarzy katolickich i protestanckich. P. Berenger mówi o Arrakanach w Bengalu, że nie znają oni żadnej wyższej istoty, tylko w strumieniach, drzewach i t. p.¹⁾, dopatrują się jakichś tajemniczych duchów. Mgr. Bourdon, wikaryusz apostolski z Birny, pisze, że Kakerowie nie mają najmniejszego pojęcia o Bogu Stwórcy i zachowawcy wiekuistym, nieskończonym, wszechmocnym nagradzającym dobro i karzącym zło. To samo można powiedzieć o Annamitach. Wierzą oni wprawdzie w duchy wyższe zazwyczaj zle i okrutne, ale ta wiara nie może być wyprowadzona z poznania Boga.

4. W tem ostatniem zdaniu zawiera się przyczyna twierdzeń o istnieniu ludów bezreligijnych. Istotnie jeśli przez religijność pojmujemy nieodzownie ideę najwyższej Istoty, tworzącej niebo i ziemię i władającej niemi, to nie zawsze odnaleźć ją można u ludów dzikich. Nie należy wszakże wedle miary tej wykształconej zupełnie idei Boga, sądzić o wierze ludów dziczych, których wyobrażenia religijne, nie łatwo dają się dostrzedz w niezrozumiałych nam często i ukrywanych umyślnie obrzędach. Wobec tego wiadomości, podawane przez podróżników i misjonarzy, nie zawsze są pewne. Tylko długoletnie spostrzeżenia i dokładna znajomość języka dzikich mogą doprowa-

¹⁾ Schneider, „Natur völker“ II, 361 — Theol. Quartalschr. 1883, 100. O Buszmanach i Hotentotach ob. Ratzel. Völkerkunde I, 678, 705.

dzieć do poznania istotnych ich wyobrażeń religijnych i uchronić od błędnych w tej mierze wniosków.

Z tych przyczyn pochodzą też sprzeczne sądy. Przed niedawnym czasem¹⁾ odmawiano Zulusom wszelkich w ogóle wyobrażeń religijnych. Obecnie wiemy, że pytaniami swojemi w sprawie religii wprowadzają oni nieraz w kłopot samych misjonarzy. Wierzą oni w niewidzialnego Boga, Stwórcę wszech rzeczy, który w niebie mieszka i sprawami ludzkiemi rządzi¹⁾. U wszystkich dzikich, nawet u ludożerców, spotykamy poznanie bytu Boga i nieśmiertelności. Roskoff szczegółowo wykazał bezpodstawność przeciwnych temu pogładowi wiadomości u Lubbocka. Quatrefages poddał krytyce tego rodzaju wiadomości nawet u misjonarzy. W podobnym duchu wyrażają się Tylor, Peschel i M. Müller²⁾.

Spór w tym przedmiocie skupia się dokoła pytania o istocie religii. Lubbock sam przyznaje, że twierdzenie o istnieniu ludów bezreligijnych z trudnością może być dowiedzione, jeżeli wszelkie czarodziejskie praktyki za religię mogą być uznane. Przyznaje on, że religia wspólną jest wszystkim ludziom, o ile przez nią rozumiemy prostą obawę wobec jakichś potężniejszych istot, przebywających obok człowieka. W tym twierdzeniu w zasadzie przyznana już jest powszechność religii. Ogólna wiara w duchy, jest już pierwiastkiem religijnym. Jeśli np. Stanley w swoim dziele „W najczarniejszej Afryce“, mówi o Wahumanach, w pobliżu gór Księżycowych, że nie znalazł u nich żadnych śladów religii, ale zauważył wiarę w jakieś złowrogie wpływy w postaci człowieka, oraz w czarodziejstwo i czarownice, to oczywiście sam sobie przeczy. Jeśli o Negrach australskich można powiedzieć, że niema u nich czci bóstwa, to nie idzie za tem, aby ich za bezreligijnych poczytywać. Nieraz u ludów, nieznanających żadnego kultu, ani bałwanów, spotykano całą mythologię.

5. Wogóle każdy przesąd z zabobon, świadczy o istnieniu wiary, każde czarodziejstwo jest dowodem religii, jakkolwiek ta i tanta zwyrodniałemi się tu ukazują. Zabobon świadczy o wie-

¹⁾ M. Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft (1874) 52, 232 — Kathol. Missionen 1889 N. 10; 1890, N. 3. 5,

²⁾ Roskoff, Die Religion der rohesten Naturvölker (1880) — Quatrefages, *Espèce humaine* i *Hist. gen. de races humaines* (1887).

rze, podobnie jak sceptycyzm o krytycznem badaniu, nadużycia o użyciu. Karykatura, wykrzywienie i przesada, nigdzie nie są zjawiskami pierwotnemi, prostemi, naturalnemi. Zresztą wszelkim zabobonom i czarodziejstwom towarzyszą ofiary i modły, które Plato już poczytywał za służenie bogom. Jakkolwiek mogą one być zwyrodniałe, beztreściwe i mechaniczne, zawsze świadczą o stosunku człowieka z jakąś wyższą istotą, o zależności jego od wyższej potęgi i o potrzebie jej przejednania. Prawda, że u wielu ludów dzikich objawy czci i ofiary mają na celu zjednanie duchów złych i w niższych formach religijnych nie znajdujemy czasem żadnych śladów modlitwy, ale wytłumaczyć to można przez nędzę i poniżenie duchowe, wśród których trwoga prze-możnie panuje, a pragnienia serca nie mogą uświadomić się i w słowie wypowiedzieć. Pamiętajmy też, że mamy tu do czynienia z ludami upadłymi. Dodać trzeba i tę okoliczność, na którą już św. Augustyn zwrócił uwagę, że nigdzie człowiekowi ofiar nie składano. Człowiek chce zawsze bóstwo ku swemu pożytkowi i dobru nakłonić, a przedewszystkiem zło przy jego pomocy od siebie odwrócić. Dla tego też w kultach pogańskich wzywanie bogów i ceremonie przeważnie mają znaczenie; dopiero w chrześcijaństwie modlitwa, jako duchowy stosunek do Boga, na pierwszy plan występuje. Chrześcijaństwo jest religią modlitwy i ofiary¹⁾.

6. Nierozdzielną z wiarą w Boga i duchy jest wiara w nieśmiertelność. Jakkolwiek tę ostatnią wyjaśniać będziemy, łączy się ona zawsze ściśle z wyobrażeniami o życiu zagrobowem pośród duchów, niewidzialnych dusz przodków. Stąd kult zmarłych właściwy wszystkim ludom pierwotnym i będący głównym celem ich obrzędów religijnych. Tylko u Negrów niektórzy badacze nie dostrzegli wiary w nieśmiertelność. Ale niewątpliwem jest że i tej rasie nie jest ona obca. Różne zwyczaje pogrzebowe w Afryce i na wyspach Oceanu południowego, obyczaje tak nieludzkie często, świadczą o wierze i życie po za grobem. Niesłusznem jest przeto poczytywać religie afrykańskie jedynie za zabonny fetysyzm. W zamaconych wierzeniach tego czarnego ludu, odnajdywano nieraz pozostałości kultu węzów, czci przodków, niejasnej wiary w życie przyszłe, a nawet jakiegoś mętnego wspomnienia o Bogu najwyższym. Ojcu zarówno czar-

¹⁾ S. Aug., *De util. cred.* I, 7, 14.

nych i białych ludzi ¹⁾. I mieszkańcy wysp rozproszonych na oceanie: Papuasowie, Malajczycy, Polinezyjczycy przechowują głuchą wieść o istocie bożej, nadziei w życie przyszłe, odbywają pewne ofiary i modły. Nawet jeśli się cofniemy w odległą przeszłość naszej ziemi to w badaniach archeologicznych znajdziemy ślady progrobów.

7. Niema też na ziemi ludu, pozbawionego wyobrażeń moralnych. Wśród filozofów Sokrates pierwszy filozofię ograniczył do etyki, ale i filozofia ludowa od niepamiętnych czasów w niej posiadała swój punkt ciężkości. Moralność przez wiarę jest uwarunkowana, życie moralne jest dowodem i wytworem wiary. Jakkolwiek wyobrażenia religijne o wiele poprzedziły świadomość różnicy pomiędzy złem i dobrem, a stosunek moralności do religii w kulturach pierwotnych luźny jest bardzo, często niedostrzegalny, to jednak niewątpliwie bieg życia ludzkiego, po wszystkie czasy przez religię był określony. Pilność w wykonywaniu przepisów religijnych, każe już przypuszczać świadomość obowiązku i odpowiedzialności. Uczucie zawisłości własnej woli człowieka od zobowiązań względem jakiejś wyższej powagi zawsze istnieje, jakkolwiek różna może być treść tych zobowiązań. Forma moralna wrodzona jest naturze ludzkiej, choć treść jej od zewnętrznych warunków zależy. Człowiek pierwotny w zasadniczych wyobrażeniach moralnych i poczuciu zasadniczych swych obowiązków, zbliża się do człowieka kulturalnego i stosuje się do głównych praw rozumnego trybu życia, pojętych, jako nakazy jakiejś woli nadprzyrodzonej.

Zaprzeczają wprawdzie temu pogładowi niektórzy antropologowie i filozofowie religijni, jak: Tylor, Waitz, Ratzel, Trendelenburg, ale i tutaj wszystko zależy od określenia odnośnych pojęć. Moralność polega często na zewnętrznościach nie znaczących, niemniej przeto rozróżnienie pomiędzy złem i dobrem w odniesieniu do jakiejś wyższej, niezależnej od człowieka potęgi, zawsze w niej jest zawarte. Łączą się z nim zazwyczaj obawa przed karą, pragnienie oczyszczenia i zbawienia. Zapełnione wyobrażenia moralne u wielu ludów dzikich, posępne bywają często i odrażające. Ale czy ludy kulturalne lepsze były? Zresztą i w największym zamęciu wyobrażeń moralnych, daje

¹⁾ M. Müller, *Natürliche Religionen* 108.

się dostrzedz idea religijna, która niegdyś może pełna była szlachetności i z czasem uszlachetniona znów być może.

8. Ofiary z ludzi połączone nieraz z ludożerstwem powszechne były w czasach pierwotnych w Azji i w Europie, a wśród tej ostatniej w Grecyi, w Italii, we Francyi, w Anglii, w Niemczech. Niektórzy pozostałości takich ofiar dopatrują się i w religii Starego Testamentu; w Ameryce napotymano je w pełnym rozkwicie przy jej odkryciu. W Afryce (Niger, Kongo) w Australii, a nawet w Azji i dziś jeszcze istnieją. Obecnie liczą przeszło pięć milionów ludzi, którzy hołdują temu zboczeniu. Przyczyną jego często może być głód, chęć pomśczenia się nad wrogiem i zniszczenia go, ale w zasadzie leży tu motyw zaboronny i religijny, jak o tem świadczą najlepiej ofiary przy zakładaniu miast i świątyn. Ludzie bogom przypisują swoje własne okrucieństwo i przez ofiary ludzkie chcą ich przejednać. Meksykanie ofiarowywali bogom serca, aby przez nie odświeżać i odmładzać wszystkie siły przyrody i brali w tym celu serce najszlachetniejszej z istot żyjących, człowieka. Idea ta była głównem źródłem pełnych grozy ofiar ludzkich; u Azteków najzupełniej się przejawiała i od nich przeszła do innych plemion, ulegając coraz większemu zwyrodnieniu. Asamowie lud w Indyach, przy zakładaniu nowych siedzib zakopuje czaszki ludzkie, aby sobie powodzenie i pokój zapewnić. Wierzy on też, że ofiara takiej czaszki najlepszym jest środkiem przeciw chorobom zaraźliwym i posusze, ponieważ duch zabitego z czaszką złączony, odstrasza złe duchy, przynoszące szkodę zbożom, ludziom i zwierzętom domowym ¹⁾.

Wszelkie podobne zdziwale wyobrażenia mogą być wytłumaczone przez szczególne mniemanie o wartości życia i o istnieniu zagrobowem. Różne odrębności bytu rodzinnego i plemiennego powodują też wynikające z tych wyobrażeń okropne zwyczaje. Historia okazuje, że ofiary z ludzi, jakkolwiek dawne są i powszechne, za objaw zwyrodnienia poczytywane być muszą. Ludy, u których one najbardziej zapanowały (Fenicjanie, Etruskowie, Celtowie, Aztekowie) znajdowały się już w stanie zwyrodnienia w epoce, w której te ofiary z wyrafinowanymi okrucieństwami u nich nastąpiły. Pierwotnie zabijano na ofiarę bogom jedynie zbrodniarzy i jeńców wojennych, w następstwie

¹⁾ Klein, „Allgen. Zeit.“ 1899, N. 186, Beil.

takie dopiero ofiary stały się nieodzowną częścią kultu; zawsze zaś złączone były z czcią bałwanów.

9. Jeśli tedy religię weźmiemy w najszerszym jej zakresie, jako nieodłączną od rozróżniania zła i dobra, od wiary w Istotę wyższą, oddziaływającą na losy ludzkie i w nieśmiertelność duszy, to niewątpliwie religia tak dawna jest, jak ludzkość sama; w każdym razie, jak wszelka znana nam ludzkość.

Już starożytni wnosili stąd, że wspólna podstawa wszelkich religij zawiera w sobie pewną ilość prawd niewątpliwych. Sam fakt istnienia powszechnego religii przytaczany był jako dowód istnienia Boga. Wprawdzie ten dowód *ex consensu gentium* poddawany był nieraz w wątpliwość, ponieważ przeciwko niemu ma świadczyć powstanie religii ze wspólnych warunków i doświadczeń życiowych, jako też omyłność „głosu ludu“. „Wśród ogółu, mówią niektórzy, głupstwo panuje; rozum zawsze był udziałem niewielu. Czy więc jednostka, czy ogół żywi jaką wiarę, nie stanowi to o jej wartości i liczba nie może być dowodem pewności obiektywnej.“ Owóż pierwsze z tych twierdzeń nie jest dowiedzione, drugie może prowadzić do zupełnego sceptycyzmu, żadna prawda bowiem nie została uznana powszechnie, tak przez umysły wyższe, jak pospolite. Głos ogółu jest pewniejszym nieraz sprawdzianem prawdy, aniżeli dyalektyka umysłów wybranych. Tak samo też wszelkie zboczenia religij pierwotnych i kulturalnych nie mogą być poczytywane za dowody przeciwko powszechności faktu religijnego i przeciw jego znaczeniu w życiu człowieczeństwa. Sam błąd bowiem świadczy o prawdzie.

Już Roselli broni dowodu *ex consensu gentium* przeciw Baylemu i wykazuje, że ten niesłusznie powołuje się na świadectwo Seneki, który wprawdzie doradza, aby nie postępować za tłumem (*De beata vita*), ale odróżnia od opinii tłumu wyobrażenia, wynikające z powszechnych usposobień ludzkich. (E. 117). M. Müller utrzymuje, że historyczny dowód istnienia Boga, z dziejów religijnych świata wysnuty, nigdy nie został obalony i obalony być nie może. Stanowi on podstawę wszelkich innych dowodów, a właściwie zamyka je w sobie i czyni je zbytecznymi¹⁾. Nie należy zapominać, że wszelkie religie z wiary ludowej powstały, a filozofia w religii ma swoje korzenie. Każdy światopogląd jest wynikiem całego rozwoju umysłowego ludzkości. Tam gdzie chodzi o świat poza ziemski, tem więcej wyobraże-

nia jednostkowe, lub zbiorowe muszą się opierać o całokształt myśli wszech ludzkiej, jak ona się rozwijała w czasie i w przestrzeni¹⁾.

„Religie ludów w zaraniu kultury zawierały już w sobie pierwiastki wspaniałego rozkwitu najwyższych dążeń duchowych. Z nich powstała nie tylko teologia i filozofia, lecz także sztuka i wiedza i w ogóle nie było w tych zaczątkach życia duchowego idealnej treści, któraby w religii nie była zawarta. Nikt nie wątpi o powszechnej mowie rozumu, dlaczegoż powątpiewać o powszechnem istnieniu religii?“ (Ratzel).

10. Ale czyż ateizm, nie panuje w nowożytnym społeczeństwie? Czyż nasi filozofowie nie głoszą zasad moralności niezależnej. Można by odpowiedzieć tu odwrotnym pytaniem.

Czyż po wszystkie czasy, i we wszystkich krajach nie napotykamy ludzi wyższego ducha i rozległej wiedzy, przenikniętych wiarą w nadprzyrodzoną? Renan przez ten fakt powszechny czuł się zachwiany w swoim deizmie. Littré poczytywał tenże fakt za niewzruszony. Sam zresztą, podobnie jak Heine i wielu innych, nawracając się przy śmierci, tembardziej wzmocnił jego dowodność. U wielu jak np. u Renana, który z góry już zastrzegł się, że nie chce należeć do liczby tych „którzy tylko przy urodzeniu i śmierci są chrześcijanami“. (Aubry); — jak u Straussa i innych nie spotykamy takiego nawrócenia, ale np. stan przedśmiertny Schopenhauera daje poznać wyraźne objawy niepokoju. Wedle Platona ateizm jest chorobą duszy. Utrzymuje on, że nikt od młodości do końca życia nie wytrwa w niewierze²⁾.

Świadome zaprzeczenie bóstwa w obrębie kultury tam się pojawia, gdzie zachodzi rozdział pomiędzy wiarą i wiedzą i gdzie wolność nie nakłania się na stronę wiary. Wszelako sam ten wynik ujemny wewnętrznych sprzeczności w człowieku, świadczy, iż religija jest genetycznym i pierwotnym czynnikiem duszy ludzkiej. Ateizm zatem swoją negatywnością przemawia za wrodzonym naturze ludzkiej usposobieniem religijnem. W tem zawiera się jego naukowe wyjaśnienie. Wprawdzie poczytuje on religie za złudzenie, rozwiewające się przy zetknięciu z myślą

¹⁾ Paulsen, „Einleitung in die Philosophie (1892) 275.

²⁾ Por. Goethe, „Werke“ XIII, 209, (1892). Paulsen, „Einleitung in die Philosophie“, 336.

rozumną, ale wtenczas możnaby tylko uznać ten pogląd za słuszny, gdyby doświadczenie zmysłowe było jedynym sprawdzianem wszelkiego poznania. Przeciwno temu świadczy wszakże całe życie duchowe człowieka, a szczególnie powszechna świadomość religijna. Ateizm nie może przytoczyć powodów, któreby wyjaśniły, dla czego rozum pewną właściwość nieodłączną prawie od istnienia zmysłowego człowieka t. j. właściwość religijności nieodzownie uznać musi za coś poza zmysłowym światem istniejącego ¹⁾.

Za czasów przekwitania kultury grecko-rzymskiej zwątpienie zapanowało powszechnie w wierze i poznaniu, ale oświle ono tylko klasami wyższymi, temi mianowicie wśród nich jednostkami, które najbardziej uległy zwyrodnieniu moralnemu. Plato z najwyższą niechęcią wyraża się o pismach, podkopujących poszanowanie religii, oburza się na tych, którzy przez swe napaści na religię, spowodowali potrzebę udowodnienia bytu bóstwa, albowiem prawda ta i zobowiązanie z niej wynikające dla każdego bezpośrednio widoczna być powinna. Skoro Cycero mówi, że ci, którzy filozofii się poświęcają, nie wierzą w istnienie bogów, to stwierdza upadek politeizmu, ale niekoniecznie powszechne panowanie ateizmu. I wątpiący akademicy nie mogli zupełnie wyzwolić się z pod wpływu uczuć religijnych. Epikurejczycy i stoicy wierzyli wprawdzie, że ze śmiercią wszystko się kończy, ale teorie ich w praktyce nie miały znaczenia. Wiara religijna i zabobon panowały wśród ogółu, nawet wśród ogółu wykształconego. Cycero czyni uwagę, że nie spotkał jeszcze człowieka, któryby w tym stopniu co bezbożni, obawiał się dwóch rzeczy: śmierci i bogów. Podobny objaw powtarza się wielokrotnie wśród podobnych stosunków. Goethe utrzymuje, że zabobon należy do istoty człowieka i stanowi poezję życia: „Właściwie, mówiąc, zabobon chwyta się tylko fałszywych środków, aby zaspokoić prawdziwą potrzebę duszy ludzkiej i dla tego nie zasługuje tak dalece na nagane, jak to powszechnie sądzą i nie jest tak rzadki w oświeconych epokach i wśród oświeconych ludzi“. „Mówiono nieraz i nie bez słuszności, że niewiara jest odwróconym zabobonem i właśnie w naszych czasach w tej postaci najbardziej daje nam się odczuwać.“ „Zabobon jest właściwy naturom silnym, energicznym, dążącym przed siebie, niewiara spo-

¹⁾ Sibeck, „Religions philosophie“ 1893, 343.

tyka się zazwyczaj u ludzi słabych, o niskim nastroju duchowym w ciasnym zamkniętych kole“ ¹⁾.

11. Stąd można wnosić, że prawdziwych i zacieklej ateuszów mniej jest na świecie, niż to się może wydawać. Istnienie ich nie może służyć za dowód przeciwko powszechnemu faktowi wiary, podobnie jak ludzie bez sumienia nie są dowodem, że sumienia w ogóle niema. Wychowanie, przykłady, przesady, stosunki zewnętrzne, nadużycia i wykrzywienia religii, przecenianie siebie samego i zboczenia moralne, jednostronne studia i zajęcia, wszystkie te warunki tak wielki wpływ wywierają, iż mogą same już tłumaczyć czasowe rozpowszechnienie się ateizmu wśród wyższych, lub niższych klas społecznych. Ale i w tych wypadkach wrodzone usposobienie religijne domaga się zastąpienia czemś utraconej wiary. Nie mówiąc o zwykłych wśród zubożniałego społeczeństwa zabobonów, jak np. stoliki wirujące i podobne sztuczki spirytystyczne, mające ludzi wprowadzać w stosunek ze światem pozaziemskim, czyż ubóstwianie własnego umysłu, i ducha nie jest poniekąd kompensatą za utraconą wiarę? Arystoteles zalecał, jako środek przeciw namiętnościom, studyowanie filozofii. Odrodzenie na miejsce kultu Ukrzyżowanego stawiało kult greckiego piękna.

Strauss mówi: „Domagamy się dla wszechświata tego samego petyzmu, z jakim zwolennicy dawnej wiary zwracali się ku Bogu. Na pytanie: czy mamy jeszcze religię? odpowiemy: tak, albo nie; zależnie od tego, jak je będziemy rozumieli“. Czyż w tych słowach zawołanego sceptyka nie zawiera się wyraźny rys religijnego popędu serc ludzkich. Comte ukoronował swój pozytywizm, przez naśladowany z katolicyzmu kult ludzkości. Littré pograżał się w kontemplacji „niepoznawalnego“, a Spencer temuz „niepoznawalnemu“, jako nieznanemu Bogu, wznosił ołtarze ²⁾. Słusznie uważa Lotze, że życie zawsze silniejszym się okazuje, od wszelkich panteistycznych i materyalistycznych systemów. Jeśli tedy nie wszyscy są wierzącymi chrześcijanami, to wszyscy prawie w ten, lub ów sposób wierzącymi pozostają. Na

¹⁾ Goethe Werke (1868) XI, 188; XIII, 130; XXXIV, 11; XXXV, 55, 227. Cicero. De nat. deor., I, 17, 23, 31, 36; Tusc. I, 12, 30 — Plato, De leg. 10, 3, 4 — Friedländer, „Sittengesch. Roms“ III, (1896) 589.

²⁾ Blondel, „L'Action“ (1893), 34, 314. Gruber, A. Comte (1892). Schneider, „Der neuere Geistesglaube“ (1885).

początku dwudziestego stulecia słyhać nawet zewsząd o nowym zwrocie ku religii.

Pewien zagorzały darwinista mówi, że ci, którzy religię i moralność lekceważą, nigdy nie mogli być wielkimi badaczami przyrody. Ci ostatni nadto przejęci są wielkością przyrody i wiedzą zbyt dobrze, że doskonałego poznania nie zdołamy osiągnąć, aby mogli inaczej niż z największą skromnością i wzmagającym się wciąż religijnym podziwem pracować nad rozwiązaniem jej zagadki¹⁾.

12. Czy wszakże ta nowa wiara, potrzebom ducha i serca również odpowiedzieć zdoła, jak stara wiara? jest to pytanie nie-trudne do rozwiązania. Zaiste kult geniuszu, estetyczne i literackie zachwyty nie mogą dać oparcia człowiekowi w walce przeciw zmysłowości, ani pociechy w niedoli. Sam Strauss tak się wyraża: „Tylko zasklepiiony w księgach uczony może sobie wyobrazić, że poezja i filozofia religię naprawdę zastąpić są zdolne“. Podobnie mówi Du-Bois-Reymond. „Nawet La Mettrie nie ośmieliłby się twierdzić, że poezja i muzyka tej samej pociechy, co religia, dostarczyć mogą“²⁾. Jakżeż lekkomyślnie wobec tego Renan obok cnoty, prawdy i sztuki, stawia kobietę, zbytek i alkohol!

A jak nie wielu ludzi po za owymi renanowskimi „dzieścioma tysiącami“, zdolni są podobnych pociech doznawać. Ale właśnie wśród mas niewierzących okazuje się, że niedola i nędza, wychowanie i złe przykłady, muszą wprzód przytępić uczucie religijne, zanim ateizm się pojawi. Miejsce religii zajmuje wtedy nienawiść przeciwko niej, fanatyzm antyreligijny i zdziwienie moralne. Przewrotność wszelkich pojęć ludzkich świadczy, że w tym wypadku mamy do czynienia z zepsuciem, które tak samo, jak przeciw religii, przeciwko wszystkiemu co ludzkie się zwraca (Jan 3, 20; 1 Tym. 1, 19). Plutarch poczytuje ateizm za coś zwierzęcego, za wyparcie się natury ludzkiej³⁾. Apulejus mówi: Wszyscy obawiają się bogów przez nieświadomość, zaprzecza ich niewielu przez bezbożność. Św. Augustyn taką czyni uwagę: „Na tem polega siła prawdziwego bóstwa, że nie może ono ukryć się przed istotą rozumną, która rozumem swym

się posługuje. Z wyjątkiem niewielu, których natura ulega wielkiemu zepsuciu, cały rodzaj ludzki uznaje Boga za sprawcę świata“¹⁾.

Bacon utrzymuje, że ci tylko przeczą istnieniu Boga, którzy w tem mają swój interes. Cherbury zwalcza twierdzenie, że istnieją ludy zupełnie bezreligijne, gdyby zaś istnieli bezwzględni ateści, to wśród ogółu rozumnych i myślących ludzi, powinni być uznani za szaleńców i obłąkanych. Bossuet przekonany był, że każdy co utracił wiarę, musiał wprzód być wielkim grzesznikiem. Sabatier²⁾ powiada, że tylko człowiek płochy może być ateuszem. W każdym razie pewną jest rzeczą, że ogromna większość dzisiejszych wrogów religii, składa się z takich, co ani chrześcijaństwa, ani filozofii poważnie nie badali.

13. Jeśli pojęcie ateizmu rozszerzymy na całe ludy, jak np. na buddystów, to otrzyma on inne znaczenie. Buddyzm nie jest ateizmem w zwykłym znaczeniu tego wyrazu, jakkolwiek ma on za punkt wyjścia zaprzeczenie ówczesnych bogów indyjskich. Usunięcie bóstwa ze świątyni serca, wynikało tu z motywu moralnego i było przemijające. Buddyzm pozbawiony jest abstrakcyjnego pojęcia religijnego, ale jego ubóstwienie nicości jest tylko przekształceniem dawniejszych, religijnych wyobrażeń i w praktyce doprowadziło do nowych wierzeń i nowych praktyk religijnych.

14. I moralność niezależna nie może świadczyć przeciw powszechnemu faktowi religii. Jest ona reakcją filozoficzną (Paulsen, Jodl, Volkert, Wundt), przeciwko jednostronnemu podnoszeniu religii i wiary, jest ustępstwem ze strony niewiary na rzecz świadomości moralnej. W ogóle filozofia jest dopiero następstwem moralności, a ta wynika z religii, to jest z odczucia stosunku człowieka do Boga i świata. Ogół ludzki odmiennie tu się zapatruje, aniżeli filozofowie: widzi on już w zasadniczym fakcie sumienia ścisłą łączność moralności i religii. Powstanie moralności bez religii nie daje się wyjaśnić.

Starożytni nic o takim rozdziele nie wiedzieli, jakkolwiek nie posiadali wcale dogmatyki, poczytywali taki rozdział za ruinę moralności i życia praktycznego. Faktycznie wszystkie żywotniejsze okresy dziejów łączyły się z rozkwitem życia religijnego,

¹⁾ Weisman, „Neue Gedanken zur Vererbungsfrage“ (1895), 67.

²⁾ Hausrath, D. Fr. Strauss (1878), II, 372.

³⁾ Plut., „De Iside“ 71.

¹⁾ Aug., „In Joan. tr.“ 106, 4 ad 17, 6. Por. Kleutgen, „Philosophie der Vorzeit“, 1878, I, 347.

²⁾ „Esquisse d'une philosophie de la religion (1897), 24.

wszystkie epoki upadku z jego stłumieniem. Niewątpliwem jest, że Odrodzenie i cała kultura nowożytnej ludzkości rozwija się równomiernie z rozwojem ludzkości. Wszelako i te koła społeczne, które od chrześcijaństwa się odwróciły i niezależnie od obowiązków człowieka względem Boga i wiary przepisy moralności przestrzegają i niekiedy nawet w tem niewierzących zawstydzają, uległy wpływowi, że się tak wyrazimy, sekularyzowanej atmosfery chrześcijańskiej, w której cała kultura nowożytna się rozwinęła i która przenika całe nowożytne społeczeństwo. Podobnie jak Julian Apostata mimowoli chrześcijańską moralność wprowadzał do wskrzeszonego przez siebie pogaństwa i bezwyznaniowa filantropia współczesna, bezwiednie, lub świadomie sama siebie oszukuje, gdy rabuje etykę chrześcijańską, aby resztkami jej się przyodziewać. Oczywiście jednak, że przez to tylko zewnętrznie upodobnia się do moralności chrześcijańskiej. Czyby jednak mogła ją zastąpić, gdyby chrześcijaństwo było zupełnie z życia jakiegoś narodu wyplenione. Pewne objawy nihilizmu i anarchizmu dają nam przykłady przerażających iście skutków takiego usuwania wszelkich resztek chrześcijańskiej zasady, Beaulieu słusznie powiedział: „Przez istne cuda abstrakcyi, wysiłku duchowego i baczności na wszystkie swoje słowa i czyny, zaledwie człowiek prywatny mógłby życie swe wedle zasad pozytywizmu urządzić, społeczeństwo całe nigdy wedle nich żyćby nie mogło“¹⁾.

15. Rousseau²⁾, mało okazujący upodobania dla dogmatów chrześcijańskich, wysławia religię, która naucza nas o istnieniu Sędziego najwyższego, zaleca sprawiedliwość, miłość, litość, która nam okazuje znikomość dóbr doczesnych i oznajmia o wiecznem życiu, gdzie dobro wszelkie otrzyma nagrodę, a złemu będzie wymierzona kara. Żąda on, ażeby podobne zasady zaszczerpione były młodzieńcom i polecane wszystkim obywatelom kraju. Ktokolwiekby się im sprzeciwiał winien być poskromiony, jako wróg porządku publicznego i szkodliwy członek społeczeństwa. Skoro Robespierre przekonał się o okropnych skutkach społecznych zupełnego usunięcia religii, zniósł kult rozumu i ogłosił istnienie Najwyższej Istoty. „Bóg musi istnieć, a gdyby go nie było, trzeba Go wynaleźć“, tak się wyraża szyderca

¹⁾ „Revue des Deux Mondes“ I (1889), 285.

²⁾ „Emile“ 3, 129.

Wolter, powodowany względami użyteczności, t. j. potrzebą utrzymania na wodzy ludu¹⁾. Wielu przedstawicieli moralności niezależnej we Francyi doszło do przekonania, że państwo ateistyczne podkopuje własne swe fundamenty.

„Cóż wynika ze wszystkich błędów i zboczeń pogaństwa, mówi Renan; niekoniecznie pogarda i litość, zawsze przekonanie o tym fakcie doniosłym, że ludzkość z natury swej jest religijna“. Najgodniejszą uwagi próbą utworzenia religii czysto filozoficznej był neoplatonizm, ale próba ta nie udała się, ponieważ, jak mówi św. Augustyn, brakło tu rękojmi wiary i nadziei; brakło środków, któreby mogły pociągnąć tłumy nierozumujących²⁾. Tylko niektóre szkoły filozoficzne usiłowały wyprowadzić zobowiązania moralne z zasad zupełnie obcych wszelkiej religijności.

16. W r. 1880, założono w nowym Meksyku państwo Liberal Ateistów. Wedle świadectw amerykańskich, nędznie się ono rozwijało. Nie można ściśle oddzielić wykształconych od ludu, choćby tamci mieli się obywać moralnością bez religii, co nie jest wcale przez doświadczenie udowodnione, jako możliwe. Jeśli Goethe mówi: „Kto posiada wiedzę i sztukę, ten ma w nich religię; kto ich nie posiada, ten musi mieć religię,“ — to przeoczył on oczywiście doniosłość zagadnienia. Wszystko świadczy, że wiedza bez wiary, religii nie zastąpi, owszem masy do zupełnej niereligijności i niemoralności prowadzi. Scylla egoizmu i Charybda socjalizmu, zarówno burzą porządek społeczny. Ci nawet, którzy pytanie: czy jesteśmy jeszcze chrześcijanami? przecząco skłonni są rozwiązać, przyznać muszą, że niemożność oddzielenia ideału moralnego od wiary chrześcijańskiej, jest punktem wyjścia usiłowań, zmierzających do odzyskania tych, co od niej odpadli. Kultura etyczna, która dąży do zakładania społeczeństw niereligijnych w Ameryce, musi dopiero dowieść, że posiada potemu jakąkolwiek możliwość³⁾.

Przytaczamy tutaj, powtórzone też przez Pfleiderera, zdanie Langego, uwydatniające znaczenie idei chrześcijańskiej: „W pe-

¹⁾ Kreiten, „Voltaire“ (1878), 310.

²⁾ Ep. 118, 17, 33; 119, 1.

³⁾ Pfleiderer, „Religionsless Morality: The American Journal of Theology“ 1899, 225.

wnem znaczeniu, powiedzieć można, że ideały religijne są niezniszczalne. Któż zdoła odeprzeć Mszę Palestryny, albo kto zarzucić może bezpodstawność Madonny Rafaela. *Gloria in excelsis*, pozostanie zawsze wszechświatową potęgą i brzmieć będzie przez stulecia, dopóki dusza ludzka pozostanie wrażliwą na działanie wzniosłości. A owa prosta myśl zbawienia, która jednostkę ludzką przez poświęcenie samolubstwa nakłania ku woli tego, co całą kieruje, owe obrazy śmierci i Zmartwychstania, wyrażające najwyższe i najbardziej porywające idei, które sercem ludzkim wstrząsają, owe nauki, które nam nakazują z głodnymi chleb nasz dzielić, i nędzarzom radosną wieść zwiastować — nie znikną zaiste, aby ustąpić miejsca dążeniom społeczeństwa, które cel swój osiąga, gdy za pomocą rozumnych urządzeń zapewni sobie porządek wewnętrzny i za pomocą coraz to nowych wynalazków coraz to nowe potrzeby zaspakaja¹⁾. I Strauss musi się na to zgodzić, skoro uznaje, że kultura zachodnia nigdy idei chrześcijańskiej całkiem się nie pozbędzie; i skoro przyznaje, że rozdział o moralności „W starej i Nowej Wierze” najmniej mu się udał. Pewnem jest przeto, że moralność bez religii również jest niemożliwa, jak myśl bez wrażeń zmysłowych, rozumne działanie bez myśli i świadomego celu. Odwieczna dążność człowieka ku Bogu była i jest zasadą i treścią prawa moralnego. Wszystkie wymagania moralne z miłości ku Bogu dadzą się wyprowadzić.

¹⁾ Lange, „Gesch. d. Materialismus“ (1875) II, 561.

§ 4.

Religia i człowiek.

Starożytność religii. — Etymologia. — Pismo Święte. — Pojęcie. — Przyczyny zewnętrzne. — Meżowie stanu. — Kapłani. — Układ między władcą, kapłanem i ludem. — Stosunek człowieka do przyrody. — Wyobrażenia o przyrodzie. — Klimat. — Obawa. — Poczucie zależności. — Podstawa psychologiczna. — Objawienie. — Doświadczenia życiowe. — Obawa przed śmiercią. — Kult przodków. — Przyczyny wewnętrzne. — Uczucie i fantazja. — Rozum. — Wyobrażenie przyczynowości. — Wiara. — Mytologia. — Religia u wyższych ludów kulturalnych. — Wola. — Świadomość moralna. — Idea moralna porządku świata. — Sumienie. — Grzech. — Wyjaśnienie ewolucjonistyczne. — Instynkt zwierzęcy. — Fetysyzm. — Animizm. — Rozwój religijny ze stanowiska historii i nauki przyrodniczej. — Niemożliwość religii czysto przyrodzonej. — Celem religii łączność z Bogiem.

I. Pojęcie i istota religii.

1. Gdzie człowiek się pojawia, tam znajduje się religia; gdzie człowiek się kończy, tam religia znika. Religia jest przeto tak dawna, jak rodzaj ludzki. Kto dzieje ludzkości chce wyjaśnić, musi przedewszystkiem wyjaśnić religię, którą spotykamy w początkach historii w całym rozwoju, jak i u jej kresu. Poczytywać religię po prostu za zabobon, jako taki usuwać na stronę byłoby świadectwem nieudolności i zuchwalstwa wiedzy; — wyprowadzać ją z pobudek czysto światowych, byłoby zapoznawaniem istoty zagadnienia religijnego. Tem trudniej jest wszakże początek religii zadawałająco wyjaśnić. Mowa i religia wpro-

wadzają nas w taką zamierchłą przeszłość, z której żadna wieść do nas nie dochodzi. Gdy jednak w mowie śledzić możemy zaczątki pierwotnych jej formacji, dla historii religii brak nam wszelkiej pierwotnej podstawy. W wielu miejscach znikły od dawna ruiny starożytnych świątyń, nawet imiona starych bogów utonęły w pomroku wieków. Możemy tylko wnosić coś o tych dawnych religiach na podstawie analogii z istniejącymi religiami. Atoli tak aryjskie, jak i semickie religie, nawet w imionach swych bogów, uprzytomniają nam prastarą przeszłość, poprzedzającą podział na narzecza i plemiona zasadnicze ludzkości. Początek religii leży zatem po za wszelką znaną nam historią.

2. Zanim zajmimy się pytaniem o początku religii, musimy się zastanowić nad jej istotą, dokładniej aniżeli to powyżej było uczynione. Co to jest religia? W odpowiedzi na to pytanie, nowożytna nauka o religii, dwiema postępowała drogami, uzupełniającymi się nawzajem; drogą analizy psychologicznej z życia religijnego, jak ono uprzytomnia nam się w poszczególnych wierzących jednostkach; – i drogą porównawczego badania społeczeństw religijnych w przeszłości i w teraźniejszości. Trzeba przedewszystkiem zastanowić się nad znaczeniem wyrazu *religia*.

Rzymianie starożytni trojaki wyrazu tego dali wyjaśnienie. Cycero wyprowadza go od *relegere* (*retractare: religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, tamquam a diligendo diligentes*). Ponieważ religia za główną rzecz podaje kult bogów, który poważnego zastanowienia się i zagłębienia się w przedmiot wymaga, religia więc polega wedle niego, odpowiednio do prawnego i praktycznego charakteru religii rzymskiej, na bojaźni i czci w obec bogów, na ceremoniach w zastosowaniu do czci istoty bożej. To też religię wiąże on ze sprawiedliwością, jako cnoty nierozdzielne. Obowiązek czci bogów, równoległy jest obowiązkowi względem ludzi. Łacinnicy przeważnie zgadzają się z Cyceronem w słownem i rzeczowem określeniu istoty religii.

Inne lingwistycznie możliwe, ale dość wyszukane wyjaśnienie, daje Laktancyusz, który *religio* od *religare* (= obligare) wyprowadza, jak *optio, potio, rebelio, internecio, postulio*. Przez ten związek pobożności jesteśmy względem Boga zobowiązani i z Nim niejako związani, skąd ma nazwa religii pochodzić. Zgadzają się z tem wyjaśnieniem św. Hieronim i św. Augustyn. To też Augustyn określa religię, jako naukę o czci i poznaniu

Boga. Wszelako podaje on i trzecie, filologicznie niedopuszczalne wyjaśnienie, gdy wyraz *religio*, od *relegare* wyprowadza, ponieważ Boga, któregośmy utracili ponownie, niejako sobie za przedmiot czci obieramy. Wprost odwrotnie w sposób zupełnie niezrozumiały, Sabinus u Aulusa Gelliusa i Servius Sulpitius u Makrobiusa *religio* od *relinquere* wywodzą, ponieważ ma ona oznaczać coś będącego na stronie, jako zbyt święte dla codziennego użytku. Św. Tomasz zestawia trzy pierwsze wyjaśnienia i daje określenie: *religio proprie importat ordinem ad Deum*. Ponieważ za pierwiastkiem *leg* przemawia, historycznie przekazane, znaczenie w związku ze znaczeniem zasadniczym obu pierwiastków (*relegere, religare*), więc *relegere* (=powtórnie brać, zbierać), dobrze zważywszy, należy przyjąć za najsluszniejsze.

Za tem wyjaśnieniem przemawia także fakt historyczny, że wszędzie zewnętrzna strona religii na pierwszy plan występuje i wnioski dopiero za sobą pociąga. Pierwotna istota religii przedewszystkiem w kulcie daje się rozpoznać. Praktyka kultu zachowuje się trwale, chociaż sama religia zmieni już swój charakter. Natomiast myt jest młodszy i wraz z religią zmianom podlega. Religia oznacza tedy pierwotnie dbałość, sumienność, poważanie, cześć, stopniowo jednak już u Cycerona nawet brana jest w wyłącznem znaczeniu wewnętrznego uczucia czci bożej, oraz ujawnienia w ofiarach i modłach tegoż uczucia na zewnątrz. To stwierdzenie uczucia religijnego występuje, jako obowiązek sprawiedliwości względem Boga. *Religio est, per quam redditur debitum Deo* (Thom.). To ścisłejsze znaczenie zawiera dwa związane nierozdzielnie pojęcia: poddanie się mocy i Majestatowi Bożemu i wynikającą stąd cześć Bożą, jako szczególną cnotę, regulującą stosunek nasz do Boga.

3. W Piśmie św. nie znajdujemy żadnego wyjaśnienia dla wyrazu i pojęcia religii. Łaciński przekład biblii greckiej *λατρεία* (Plato: *θεραπεία τῶν θεῶν*) tłumaczy przez *religio* (Ex. 12, 26), ale używa także innych wyrazów, jak: *caerimoniae, lex, mos sacrorum* i t. d. W Nowym Testamencie używa się *λατρεία* (*obsequium*) w znaczeniu służby bożej (Rzym. 9, 4) wraz z jej zobowiązaniami (Hebr. 9, 1), szczególnie o służbie kapłanów (tamże 9, 6). W przenośnym sensie oznacza ten wyraz każdą ofiarę Bogu składaną (Jan 16, 2. Rzym. 12, 1). Jeszcze wyraźniej uwydatnione jest pojęcie zewnętrznej czci bożej, przez *θρησκεία*, który to wyraz oddany jest przez (idolorum) cultura (Ks. Mądr.

14, 27), ale także i przez: *religio*, dla oznaczenia wszelkiego rodzaju czci bożej (Jak. 1, 27). Apostoł oznacza w ten sposób służbę aniołów (*Religio angelorum* Kol. 2, 18), ale także i kult żydowski (Dzieje ap. 26, 5). Także Józef, który używa go na przemian z *εὐσεβεία* (*pietas*); *θρησκεία* u Ojców Kościoła tłumaczone jest też przez *religio*. Znajomość Boga pojęta bywa, jako posłuszeństwo względem Boga (Os. 4. 1, 6), albo jako dążność, rozważa, zachowanie obowiązku względem Boga (*religio*). Pobożność (*pietas*) względem Boga zawiera w sobie szacunek dla Niego, a także pokorną bojaźń w obec Majestatu Bożego.¹⁾

4. Jeśli w ten sposób religia w duchu starożytnych przeważnie oznaczona jest, jako cnota praktyczna, jako prawo sprawiedliwości, jako czynność ku czci bożej, jako postępowanie wedle woli i upodobania bogów, to wszystkie te pojęcia przypuszczają istnienie wiary i sposobu działania, prowadzącego od właściwego kultu do ogólnego stosowania cnoty religijnej, chociaż nie zawsze przytem przypuszczone jest odpowiednie usposobienie wewnętrzne. Znana definicya: *religio est modus cognoscendi et colendi Deum*, służy za dowód połączenia praktycznej i teoretycznej strony, chociaż niekoniecznie w ścisłej logicznej ich jedności.²⁾ U ludów pierwotnych, a także u wielu ludów kulturalnych przemagającą pobudką jest bojaźń, która i w Starym Testamencie miarodajne posiada znaczenie. Z uszlachetnieniem pojęcia Boga uszlachetnia się też motyw czci bożej. Bojaźń staje się początkiem mądrości, miłość łączy się z nią w jakiejś formie, cel człowieka w życiu przyszedł jest lepiej rozpoznany i pożądaný goręcej. Religia zjawia się tedy z jednej strony, jako przekonanie o pochodzeniu i zależności od Boga, z drugiej strony, jako środek pozyskania opieki i pomocy Bożej w życiu doczesnem, oraz połączenia z Bogiem w życiu wiecznem. W ten sposób ciśniejsze pojęcie religii, jako kultu,

¹⁾ Cicero, De nas. deor. 2, 28; De inv. 2, 22, 53; De leg. 1, 25. — Arnob., Adv. gent. 4, 40. — Lact., De inst. 4, 28. — Hier., In Am. 9, 6. — S. Aug. De vera rel. n. 55. — Od *religere*: S. Aug., De civ. Dei 10, 3. — Od *relinquere*: Gell., Noct. Att. 4, 9; Macrobi., Saturn. conv. 2, 3. — Plato, Entyphr. 12. — Jos. Flav. Antiq. 8, 11, 1; 12, 5, 4; 13, 8, 2. — S. Thom., S. theol. 2, 2, q. 81, a. 1, 3; 1, 2, q. 60, a. 3. — Schanz, Die natürliche Religion: Theol. Quartalschr. 1889, 179. — Bougaud, Les christ. et. les temps présents I. — M. Müller, Naturl. Religion (1890). — Clemen, Der Begriff Religion: Stud. u. Krit. (1896).

²⁾ S. Aug., De util. cred. 12, 27.

rozszerza się stopniowo do obszerniejszego pojęcia jej, jako zbiorów prawd i przepisów, w które wierzyć i do których stosować się należy, dla osiągnięcia życia wiecznego. Religia jest tedy osobistym stosunkiem do Boga całego człowieka, stosunkiem, który powoduje człowiekiem w ciągu całego jego życia przez poznanie, wolę i uczucie.

Jeżeli nawet mamy na uwadze niższe formy religijne, zawsze osobisty w nich stosunek do Boga musi być uwidatniony, ponieważ w Nim tkwi całe znaczenie religii dla człowieka, o ile ona subiektywnie będzie stwierdzona. Max Müller, takie daje określenie: Religia wynika z przejęcia się ideą nieskończoności w pośród objawów, zdolnych oddziaływać na moralny charakter człowieka. W tej definicyi idea nieskończoności jest zbyt nieokreślona, jakby w obłokach zawieszona. W Teozofii oznacza on religię, jako system stosunków między Bogiem i człowiekiem, powołując się przytem na Newmana. Ratzel mówi: „Najwłaściwiej określano religię, jako twierdzący stosunek świadomości ludzkiej do czegoś odczuwanego przedmiotowo, czegoś, co wszystkie rzeczy określa i z czem człowiek w osobistym pozostaje stosunku.“¹⁾ To znaczenie religii ma swoją podstawę w poczuciu, które sprawia, że wolny i świadomy siebie człowiek nie osiąga zadowolenia w poznawaniu siebie, jeżeli w wyższym, absolutnym rozumie nie rozpoznaje przybytku i źródła wszelkich prawd i celu wszystkich dążeń duchowych; oraz w poczuciu potrzeby nadziemskiego poparcia i siły moralnej w walce z potęgami ziemskimi; wreszcie w poczuciu rękami przyszłej nagrody za swoje dobre czyny, oraz pomocy zbawczej w obec upadków grzechowych, przytłaczających jego serce ciężarem winy, i niepokojących jego sumienie. W obec tych wszystkich uczuć i wynikających z nich pragnień, potrzeb natury ludzkiej, zwraca się ona ku Bogu, aby w Nim pociechę i umocnienie w walce życia znaleźć.

II. Zewnętrzne przyczyny powstania religii.

5. Religia ma zatem dwie strony: zewnętrzną i wewnętrzną. Przejawia się ona w symbolice, w sztuce, w mytologii, w kul-

¹⁾ Völkerkunde I 41.

cie, w życiu, we wrażeniach, ale istotną swą dziedzinę ma w idei, w myśli i w uczuciu człowieka. Obie strony są zarówno koniecznymi warunkami tego samego pojęcia, nierozdzielnie złączonymi, jak dusza i ciało w człowieku. Podobnie, jak czynności duszy poczynają się we wrażeniach zmysłowych i wyrażają się za pomocą organów ciała, i idea religijna znajduje swój wyraz w kulcie zewnętrznym (w modłach, ofiarach, sakramentach), a przez zewnętrzne życie religijne pobudzana jest i rozwijana. Wynika to wszakże z natury człowieka, że ta zewnętrzna, pod zmysły podpadająca, strona zazwyczaj przemaga, że motywy i formy zewnętrzne zaciemniają, a nieraz tłumią wewnętrzną istotę. Tem można wytłumaczyć, dlaczego początku religii szukać musimy zazwyczaj w przyczynach zewnętrznych. Gdyby uwzględnić twierdzenia deistów i filozofów oświecenia, można by nad tym punktem przejść do porządku dziennego. Nowsi wszakże filozofowie religii mniej tu okazują się powierzchownymi i nie tyle początek, ile ukształtowanie się religii tłumaczą przez przyczyny zewnętrzne, wszelako uboczną drogą do tego samego dochodzą wyniku. Zewnętrzne przyczyny bywają dwójakiego rodzaju: o ile pochodzą z ludzkiego egoizmu, świadomego lub bezwiednego; albo ze stosunku człowieka do przyrody. Egoizm, żądza zaszczytów i władzy, występujące u prawodawców i kapłanów, miały dać religii jej formę wrażenia; otrzymywane zaś od przyrody, stać się miały źródłem złudzeń religijnych w umyśle ludzkim.

Już sofiści (Kritias) wygłaszali mniemanie, że prawa wynalezione zostały przez ludzi chytrych, a uzupełnione przez wiarę w bogów, którą wynaleźli jeszcze chytrzejsi. Ścisła łączność między religią i państwem, jako też częste nadużycia, popełniane w imię religii, mogły poniekąd tę myśl nasuwać. Mojżesz, Zoroaster, Numa, ogłaszali swe prawa w imieniu Boga; Solon, Likurg i inni na podstawie religii oparli urządzenia państwowe. Zaprzeczenie uznanych przez państwo bogów, uchodziło za występki przeciwko prawom państwowym. Ale ponad prawem państwowem, jest prawo boże (Antygona). O ile historia nas poucza, prawodawcy i mężowie stanu posługiwali się istniejącą religią dla swych celów, zmieniając ją niekiedy i uzupełniając, jak to czynią np. naczelnicy (kapłani) w Afryce, gdy nowe tworzą fetysze. Jakżeby inaczej dojść mogli do religii i jakżeby mogli posługiwać się nią, jako motywem przy pełnie-

niu prawa? Panujący jest namiestnikiem bożym, jest monarchą z łaski bożej, dlatego że Bóg czczony jest, jako władca najwyższy. Klasyczne zdanie, że prędzej można zbudować dom na piasku w pustyni, aniżeli państwo bez podstawy religijnej, i dzisiaj zachowało swą wagę, ale w tem znaczeniu, że religia państwo poprzedza i ponad niem się wznosi. Żywioł, tworzący społeczeństwo, pochodzi tylko z religii.

A cóż powiemy o ogólnem rozpowszechnieniu religii: czyż ma ono pochodzić z chytrłości mężów stanu? Czyż to samo oszustwo, ten sam szereg oszczerstw, z których jedno mniej wiarogodne jest od drugiego, miały się powtarzać u wielkiej liczby ludów (Schelling)? Trzeba na to całej płochości epoki „oświecenia“, aby wraz z Wolterem i Bolingbrokiem podawać religię, jako zabobon, obłudę i oszustwo hierarchów, jako czysto ludzki samowolny wynalazek. Czyż nie jest prawdopodobniejsze, że potężny czynnik religii, który ludzi w społeczeństwa łączył i silniej, aniżeli czynniki przyrody, ich zjednoczył, umożliwił powstanie związków państwowych. Byłoby więcej niż dziwnem, gdyby ludzie pozwolili się przyodziać płaszczem religii i uznali ją za najważniejszą sprawę ducha i serca, gdyby ona jedynie z przypadkowych przyczyn wynikała, przecież przyczyny przypadkowe nie mogą uzasadniać zjawisk ogólnych, a idee duchowe bez odpowiedniego podłoża w naturze ludzkiej, nie mogą się ogólnie rozszerzać. Zanim pojawili się pasterze ludów i królowie, wierzyli już ludzie w Boga. Przez wiarę w Boga, religia połączyła ludy w państwa, tworzyła prawa i je podtrzymywała. W odległej starożytności nie mogło powstać państwo, jeśli nie było ludu, który odczuwał swą jedność i łączność wewnętrzną, a warunkiem tego połączenia w czasach pierwotnych mogła być tylko wspólna wiara, oddzielająca daną zbiorowość od innej, inaczej wierzącej. W przepisach kultu i ustroju religijnego państwo może wiele zmieniać, może nowych bogów wprowadzać, jak to ongi czynili Rzymianie, a dziś czynią jeszcze niektóre ludy dzikie, ale religii nie może, ani wprowadzać, ani usuwać. Francya już raz to doświadczenie na swoją szkodę zrobiła.

6. Inaczej zdaje się przedstawiać stosunek religii do kapłanów. W starożytności kapłani nieraz bywali narzędnem władzy i samowoli państwowej i sami nieraz tę władzę sprawowali, wszędzie jednak ujawnia się dążenie wyniesienia porządku reli-

gijnego ponad urzędzenia państwowe. I tutaj stajemy nie-raz w obec podobnego, jak powyższy, dylematu. Pewną jest wszakże rzeczą, że nie religia przez kapłanów uczynioną została, lecz odwrotnie, kapłani dla religii zostali ustanowieni. Jako odrębny stan, są oni zjawiskiem historii i to najdawniejszej historii; religia wszakże starszą jest od wszelkich danych historycznych.

Najpotężniejsza kasta kapłańska Braminów, która Hindusów poddała bezprzykładnej niewoli religijnej, powoływała się na religijne księgi Wedy, jako na podstawę swej władzy. Gdybyśmy nawet poczytywali za kapłanów, pierwotnych ojców rodzin, sprawujących obrzędy religijne (Gn. 25, 34), to trudno sobie wyobrazić, jakim sposobem oni przez zewnętrzne przyczyny naprowadzeni być mogli na wynalazek religii. W samym już tym pomysłe bowiem zawierałoby się poczucie potrzeby jakiegoś pośrednictwa pomiędzy Bogiem i człowiekiem, poczucie któremu kapłani służyć by musieli, którym przeto nie mogli się posługiwać. Wprawdzie nieraz kapłani nadużywali religie dla swoich egoistycznych celów, nie mniej przeto religia nie mogła być wytworem ich oszustwa, ani nawet pobożnego oszustwa.

7. Gdyby życie rodzinne miało być podstawą religii, musiałyby przed nią istnieć. Dotąd jednak u najdawniejszych i najprzewodniejszych ludów nie udało się wykazać istnienia życia rodzinnego, pozbawionego podstawy religijnej. Powyżej było wspomniane o bezpodstawnych baśniach, dotyczących rzekomo bezreligijnych plemion u ludów dzikich. W każdym razie pozostaje zawsze otwarte pytanie, postawione już przez św. Chryzostoma: dlaczego zwierzęta pozbawione religii nie zdołały wznieść się do życia rodzinnego? ¹⁾ To jest tylko pewne, że w rodzinach przechowała się odziedziczona po przodkach religia, a także przetrwały tradycyjne praktyki kultu. Ognisko domowe najbardziej się nadawało do przechowania płomienia wiary i do stwierdzenia jej siły.

U wielu ludów nie spotykamy nawet wcale kapłanów, gdyż istniejący wszędzie Szamani nie mogą być poczytywani za przedstawicieli prawdziwego kapłaństwa. A jednak i ta praktykowana przez nich karykatura kultu świadczy o powszechnej potrzebie religijnej serca ludzkiego. Szamani posługują się istniejące-

mi wyobrażeniami religijnymi, ale z pewnością nie są ich wynalazcami. Świadczy o tem choćby zgodność sposobów, jakimi u różnych ludów się posługują. Szaman azyatycki, afrykański, amerykański, australijski, nie tylko w istocie swej i celu, lecz i w swych środkach pomocniczych bardzo są do siebie podobni ¹⁾. Wszyscy oni usiłują zadośćuczynić błędnie skierowanym pragnieniom pomocy nadziemskiej w różnych potrzebach życia. W religiach mytologicznych spotykamy wprawdzie dalsze kształtowanie tych pragnień pod wpływem kapłanów, ale podstawowe wyobrażenia o bóstwach i stosunku do nich człowieka, poprzedzają wszelkie wpływy kapłańskie. Egoizm kapłanów, nie wystarcza nawet do wyjaśnienia narodowej religii żydowskiej, ani żydowskiej symboliki i mistyki.

8. Pośrednią drogę obierają ci, którzy sprowadzają religię do znaczenia umowy bądź kapłanów i władców z ludami, bądź też ludów pomiędzy sobą (Hobbes, Rousseau). W ten sposób miała być w równej mierze zaspokojona właściwa ludziom żądza władzy i potrzeba ulegania. Ale zastanówmy się nad tą sprawą poważnie, a niedorzeczność podobnego jej rozwiązania od razu się okaże. Toż taka umowa mogłaby być tylko bardzo krótkotrwała, jedynie w wyjątkowych wypadkach, pod naciskiem potrzeby mogłaby się utrzymać. Samolubstwo jest zbyt słabym łącznikiem sprzecznych interesów, religia nadto głęboko w sercu ludzkim jest zakorzeniona, żeby z prostej umowy mogła wyniknąć. Podobnie jak człowiek poszczególny, i lud cały nie mógłby powziąć religijnych idei zgodnych z temi, które w odległych czasach i przestrzeniach istnieją, gdyby one z góry nie były podane i nie byłyby zdolne wpoić się innym jednostkom, lub ludom i całej ludzkości zaszczerpić się w najgłębszych sercach tajemnicach. Zresztą, czyżby religia mogła się stać tą idealną potęgą, która świat cały opanowuje, gdyby była tylko prostym wynalazkiem ludzkim, dziełem samolubstwa, lub rachuby.

Związek Jehowy z Izraelem mógłby służyć za pierwowzór religii (Spinoza) ale bez uprzedzającej go wiary w Boga byłby bezprzedmiotowy i bezskuteczny. Prawda, że Bóg religię ustanowił, jako stosunek między sobą i człowiekiem (Tołstoj, ale sta-

¹⁾ In. Joan, Hom. 19, 1.

¹⁾ Ratzel, „Völkerkunde“, 1, 56.

ło się to w chwili stworzenia i w naturze ludzkiej zaszczerpione naówczas zostało.

9. Więcej usprawiedliwionem wydaje się wyjaśnienie religii, jako odbicia stosunku człowieka do przyrody. Z tego stosunku wyprowadzali ją różni uczeni przyrodnicy, lingwiści, historycy kultury ¹⁾. Demonizm poczytują oni zazwyczaj za pierwotną formę religii. Człowiek zależny jest od przyrody. Wytwory jego strefy dostarczają mu pożywienia i odzieży, klimat wpływa na wyrobienie jego charakteru. Wzniosłe zjawiska przyrody (słońce, księżyc, gwiazdy) działają podnosząco na jego umysł, potężne jej wstrząśnienia poruszają głębie jego serca. Jakoż istotnie pewnem jest, że wyobrażenia religijne świata starożytnego i zabobony wielu ludów w zjawiskach przyrody znajdują w znacznej mierze swoje wyjaśnienie. Ugwiazdzone niebo bardzo może pobudzić umysł i duszę i podnieść ją ku niebiańskim boskim strefom. Wielkie przeciwieństwo Iranu i Turanu stało się główną przyczyną do utworzenia dualizmu w religiach irańskich; równiny tropikalne nad Gangesem stanowiły odpowiednie bardzo miejsce dla zatapiania się w sobie; pustynia arabska nakłaniała do kontemplacji. Gorące niebo Arabii, przeniknęło religię Machometa właściwym jej żarem ognistym. W ogóle religie południowe zupełnie odrębny mają charakter od północnych, nawet mytologia grecka była w znacznej części wytworem pogodnego klimatu i pięknej natury greckiej. Założyciele religii przeważnie na Wschodzie się pojawili i w ograniczonej dosyć stosunkowo strefie.

Wszelako mamy tu wszędzie do czynienia nie z początkami samymi religii, lecz z jej przekształceniami, z nowymi formami, które jej nadawano. A nawet te przekształcenia zazwyczaj dość luźno związane są z fizycznymi warunkami danych krajów. Zapewne warunki życia i obyczaje przyczyniły się bardzo do wyrobienia różnych urządzeń religijnych, niesłusznieby było wszakże twierdzić, że sposób życia jakiegoś ludu uwarunkował jego kult religijny i że różne stopnie organizacyi społecznej stały się powodem różnych wyobrażeń religijnych. Wiemy, że mytologie

¹⁾ Siebeck „Religionsphilosophie“ 53. Schultz „Alttestamentliche Theologie“ 1889, 39. — Huit, „La philosophie de la nature chez les anciens: Ann. de phil. (1901) II, 20.

wszystkich ludów wyniknęły ze zbiorowej ich świadomości, ale ta uwarunkowana była przez pewien, niedający się wyjaśnić, nastrój religijny. Piękne niwy Meksyku widziały wszystkie okropności jednej z najdzikszych i najsroższych religij. Żadne plemię i żadna rasa nie ma szczególnych przywilejów w sprawach religijnych. Trzy główne religie monoteistyczne: Judaizm, Chrystyanizm i Islam powstały wśród ludów semickich, wszelako skłonność do monoteizmu nie była nigdy wyłączną własnością ras: inna skłonność występuje u Fenicyan, Chaldejczyków, Assyryjczyków, choć i ci byli semitami. Wędrowni plemion i warunki fizycznego ich bytu, są tylko okolicznościami ubocznymi, nie zaś przyczynami tworzenia się religii. Chrześcijaństwo wyszło z religii wyłącznej, narodowej; ale w swoim rozwoju stało się religią wszechświatową. Nie należy przy wyjaśnianiu początków religii mieszać okoliczności zewnętrznych ich rozwoju z zasadniczymi ich przyczynami.

10. Bezasadnie jest też tłumaczyć powstanie religii przez bojaźń. Prawda, że potężne zjawiska natury przerażają tak ludzi, jak i zwierzęta i mogą nasuwać myśl o tajemniczej potędze, nakłaniającej człowieka do pokory i uległości, to też od Demokryta, Epikura, Lukrecjusza i Petroniusza aż do Hume'a i Straussa przypisywano obawie znaczenie czynnika religijnego. „Primus in orbe deos fecit timor, ardua caelo Fulmina cum caderent“: tak brzmi od czasów Statiusa hasło naturalistów ¹⁾. Atoli bojaźń boża, bojaźń i cześć bogów jest początkiem mądrości, nie trwoga wobec niebezpieczeństw. Jeśli człowiek w tem, co szkodliwe, lub pożyteczne uznaje, działanie potęgi nadziemskiej, to pojęcie tej potęgi przedtem już posiadać musi, przeczuwać musi istnienie jakiejś potężnej, niewidzialnej istoty, od której zależy; w zjawiskach przyrody znajduje tylko dobitny dowód, nie zasadę samą tej niezależności.

Zreszta, trwoga wobec zjawisk przyrody, nie jest wcale ogólną właściwością ludów pierwotnych. Pewien podróżnik opowiada, że w czasie dziesięcioletniego pobytu w Afryce, nigdy mu się nie zdarzyło widzieć krajowców przerażonych groźnymi objawami w przyrodzie. Słuchali oni grzmotów i piorunów bez żadnej oznaki strachu i nic sobie nie robili ze światła błyskawic. Jeśli lękali się wychodzić w nocy, to z obawy przed dzi-

¹⁾ Statius, „Thebais“ 3, 661.

kiemi zwierzętami nie przed widmami, ani demonami. Religia afrykańska dąży wprowadzić do zabezpieczenia człowieka przed gniewem istot nadprzyrodzonych, ale nie wyobraża ich sobie w żadnym związku z grzmotami i błyskawicami ¹⁾. Arabowie milcząco przyglądają się burzy, bez żadnych oznak trwogi religijnej.

11. Poczucie zależności człowieka od przyrody, a wraz z całą przyrodą od ostatecznej przyczyny widzialnego świata jest najgłębszą pobudką religii. To poczucie wzmocnione jest przez doświadczenie, które człowieka poucza, iż istotnie jest zależny od potęg przyrodzonych, które, jako żyjące, sobie wyobraża, ale nie należy sądzić, aby w tem zawierało się źródło trwogi religijnej. Jeśli oddziaływanie groźnych zjawisk natury przeważnie jest szkodliwe, to tem silniej daje się uczuć i tem większą wzbudza trwogę w człowieku pierwotnym. Jakim więc sposobem ma ono być najpierwszą, lub jedyną pobudką uczuć religijnych? Stąd może tylko powstać wiara w złe i dobre duchy, a także zwyczaj składania ofiar i odprawiania modłów, ale wtedy jedynie, gdy wiara w istoty nadziemskie już w umyśle człowieka jest zawarta. Jeśli skłonność do szukania i wzywania pomocy nadprzyrodzonej jest człowiekowi z natury właściwa, to nie wynika stąd, że tworzy on sobie bogów, lecz że ich znajduje. Imiona nie warunkują przecie ich bytu, idea tkwiąca w umyśle ludzkim przez ten byt jest uwarunkowana i ta pozostaje, skoro trwoga przeminie i głębsze poznanie wyjaśnia przyrodzone przyczyny groźnych zjawisk.

Prawdopodobniej byłoby przypuszczać, że cześć dla potężnych, niewidzialnych istot, które w człowieku przyrodzonymi środkami wobec świadomości jego niemocy trwogę wzbudzają, stała się pobudką uczucia religijnego. Ale i w tym wypadku obawa przed tem, co nieznane, niewidzialne, potężne, a niedostępne, musiałaby być wyraźnie stwierdzona. Uczucie nie mogłoby być tylko subiektywnym wyobrażeniem, lecz musiałoby wynikać z istoty samego ducha ludzkiego; w przeciwnym razie w życiu codziennemby się zatarło. Cała siła egoizmu ludzkiego (Hartmann) nie zdołałaby religii utrzymać, skoro doświadczenie okazuje, że nadzieje zostają zawiedzione, a religia od swoich wyznawców licznych i ciężkich wymaga ofiar. Człowiek religijny szuka swego zbawienia nie w doczesności.

¹⁾ „Kath. Missionen“ 1893, Nr 10, 212.

Jakkolwiek może nie mieć słusznego i jasnego o wieczności wyobrażenia, zawsze jednak czuje, że nad tem, co skończone, unosi się jakaś nieskończoność, nad doczesnością wieczność. Wierzący nigdy nie traci poczucia tego, co nieskończone i święte. Człowiek, który Bogu swój byt zawdzięcza, ma poczucie i świadomość zależności od Stwórcy. Wszyscy ludzie potrzebują bogów (Homer). Człowiek tak już jest stworzony, że ze wszech stron czuje zależność swą od czegoś, co jest po za nim. Wszyscy ludzie powtarzają za psalmistą (99, 3; Is. 31): „On nas uczynił, a nie my sami siebie“. To jest pierwsze poczucie boskości, bez którego religia w ogóle jest niemożliwa. Jest to prawo natury, które nie z mniemania naszego wynika, lecz pochodzi z jakiejś tkwiącej w nas siły, która ujawnia się w religii, pobożności, dobroci i prawdzie.

12. Bez podstawy psychologicznej w poczuciu nadprzyrodzoneści i w świadomości zobowiązań moralnych nie daje się pojąć ani początek, ani dalszy rozwój religii. Dusza ludzka i tkwiące w niej siły są zasadą i przyczyną wszelkich wyobrażeń religijnych od najbardziej zmysłowych do najbardziej uduchowionych. Różnorodne wyobrażenia religijne są odbiciem wszechświata, odpowiadającym naturze i sile umysłów ludzkich. Sięgają one przez samą swą naturę po za świat widzialny i doczesne jego stosunki. Objawienie pobudza to usposobienie naturalne, uzupełnia je i podnosi, nietylko dlatego, aby religię utworzyć, lecz także, aby tajemnice jej rozumowi uprzystępnąć. Bez pierwotnej łączności duszy ludzkiej z Bogiem nie byłoby przejścia od objawów natury do pojęć religijnych. Wyobrażenia o bogach łączą się z wrażeniami, wywołanymi przez zjawiska przyrody, ale z nich nie wynikają. Ludzie nie mogliby sobie tych zjawisk wytłumaczyć bez uznania istot wyższych, ale nie wynika stąd, aby same siły przyrody ubóstwiali; ubóstwiają raczej istoty, które są ich sprawcami. Pojęcie Boga poprzedza ubóstwianie przyrody. Światło i ciemności są symbolami radości i trwogi, ale najwyższy Bóg ludów aryjskich: Dyaus, Jupiter, Tyr jest najjaśniejszy, świetlany.

Jeśliśmy, jak Euzebiusz o Grekach podaje (*teós* od ruchu gwiazd) a w nowszych czasach Maks Müller czyni, pojęcie i imię bóstwa z refleksyi nad zjawiskami natury wyprowadzali, to trudno sobie wyobrazić, jakim sposobem cała ludzkość podobnemu złudzeniu uległa mogła. Weźmy np. taką właściwość zasadniczą, jak *bla sk* (dyaus), który, objawiając się w działaniu

ognia (agni), pobudzającego silnie wyobraźnię ludzką w epokach pierwotnych, skłonił umysł do refleksyi pociągającej, za sobą uznanie jakowejś przyczyny, czy też jakiegoś czynnika sprawiającego ogień. A ten czynnik znów przybiera postać zwierzęcą, lub ludzką, to jest postać działającego podmiotu i jako taki w *deva* czyli w „bliższym“ ubóstwiony zostaje.

Czemże innym byłaby taka mytologia jeśli nie doktryną, podobną do dzisiejszej teorii światła i eteru, a czyż wtedy wraz z fizycznym wyjaśnieniem zjawiska, wszelkie jej wyobrażenia o bóstwie natury nie musiały zniknąć. Zresztą jest nieprawdopodobne, aby ludzie pierwotni z rozlicznych ognistych i świetlnych zjawisk natury wysnuli sobie ogólne pojęcie blasku, aby następnie je zamącić i zamienić na jakiś czynnik, stający się *deva*, bóstwem. Wyjaśnienie to dostarcza nam może jakichś wskazówek, pozwalających zrozumieć stopniowe przetwarzanie się religii w mytologię, ale powstania religii nie może ono wyjaśnić. U ludów pierwotnych nie można przypuszczać tak wysoce rozwiniętej refleksyi, a refleksya ludów kulturalnych w podobnych wypadkach wszelaką religię na fizykę musiałaby zamieniać. Jeśli bóstwa indyjskie są istotnie emblematami przyrody fizycznej i nie mogą być wyprowadzone ze wspomnień o duchach przodków, ani z fetyszów, jeżeli Folklor tak niewyczerpany jest w przytaczaniu rozlicznych legend, któremi zjawiska nieba i ziemi natchnęły ludy pierwotne — czyż nie jest to dowodem, niezmiernej starożytności religijnego poglądu na świat. Zresztą, choćbyśmy myty, oparte na przyrodzie, z obserwacyi i wrażeń przyrody wyprowadzali, to towarzyszące im nieodzownie etyczne i estetyczne pierwiastki religii muszą być sprowadzone do jakichś objawów w głębi duszy ludzkiej istniejących, bez czego żadną miarą wyjaśnioneby być nie mogły. Te objawy jej mogły rozmaicie się rozwinąć i niekoniecznie doprowadzić do jasnej świadomości świata zaziemskiego. W każdym razie jednak, jakkolwiek rozwój musiały one osiągnąć i nadać religii charakter, wynoszący ją ponad samą przyrodę. Świadczą one zawsze o istnieniu w duszy jakiegoś wyższego pierwiastku, w którym istotne swoje źródło mają.

13. Tutaj wступujemy już w dziedzinę wewnętrznych doświadczeń życiowych i związanego z niemi samopoznania. Ponieważ w nich czynność podmiotowa związana jest z oddziaływaniami zewnętrznymi, więc prowadzi one nas do właściwego

wyjaśnienia naszego przedmiotu. Jakkolwiek potężne mogą być działania wspaniałych i groźnych zjawisk przyrody, wrażenia przez nie wzbudzone, prędzej, czy później tracą swoją pierwotną siłę, a równocześnie znika trwoga, jaką w sercach ludzkich budziły. Po ulewie i burzy słońce znów jaśnieje, przyroda grożąca zagładą zjawia się teraz pełna uroku i poezyi. Codzienne potrzeby człowieka zostają zaspokajane i mniej dotkliwie dają się odczuwać. Wszelako pewna bojaźń nie opuszcza człowieka nigdy, towarzyszy mu w ciągu całego życia i wciąż przez wrażenia i spostrzeżenia zewnętrzne bywa pobudzana — jest to bojaźń śmierci. Najniżej nawet stojący człowiek nie poczytuje śmierci za zjawisko czysto - przyrodzone. Negrowie wierzą, że śmierć spowodowana bywa przez jakieś złe moce. Nie trwoga wobec zjawisk przyrody jest źródłem zabobonu, lecz trwoga wobec śmierci i zmarłych. „Głównem zadaniem Szamanów i wszelkich podobnych im czarowników, jest wyszukiwanie przyczyn choroby i śmierci, oraz zawiązywanie stosunków z duchami zmarłych, których żywi ich potomkowie zawsze zabobonnie się boją“¹⁾.

W ten sposób daje się wyjaśnić fetysyzm, mający ochraniać od złowrogiego wpływu duchów. Wszelako sam fetysz przypomina zawsze potęgę jakąś zależną od wyższej istoty. Ta istota nigdy za fetysza nie jest uznana. Bogowie zawsze są odróżniani od duchów. Istoty nadludzkie, mające ochraniać od śmierci, same muszą być nieśmiertelne. Jeśli mają być przejeżdżane przez ofiary, to musi być uznana ich władza nad śmiercią i nad duszami zmarłych. Kult duchów sam przez się powodowaćby musiał tylko obawę przed demonami. Wszelkie ofiary i modły każą przypuszczać z jednej strony świadomość winy, jako też wiarę w przebaczącą bóstwo. Misterye towarzyszą nie początkom religii, lecz jej upadkowi. Wyobrażenia, towarzyszące kultowi duchów, mogły tylko wywołać pojęcie względnej boskości wtedy, gdy pojęcie istoty boskiej już istniało. Badanie rozumowe nie może wytworzyć pojęcia absolutnego bóstwa, jeśli niema po temu podstawy w świadomości religijnej. Nie należy zatem wyprowadzać początku religii z grobów, z mieszkań umarłych, z czci bogów ziemskich. Nie należy mieszać wiary z zabobonem.

¹⁾ Ratzel, „Völkerkunde“ I, 41, 54, 130.

14. Kult przodków, uznany przez Fustel de Coulanges'a za religię pierwotną, poczytywany jest przez Tylora za jeden z głównych rodzajów animizmu. Zródłem jego cześć dla rodziców, przodków, a szczególnie dla znamienitych wpływowych przedstawicieli całego plemienia ¹⁾, Jakkolwiek jednak może on bardzo przyczynić się do rozwinięcia szczególnego charakteru religii, początku jej nie tłumaczy nam wcale. Nigdzie nie polega ona litylko na kulcie przodków. On zaś jest znakiem upadającej siły religijnej. Euhemerus usiłował przedstawić całą mytologię jako szereg podań bohaterskich. Ennius wyjaśniał mytologię rzymską jako apoteozę. „Czyż niebo, pyta Cycero, nie zostało zapełnione przez „rodzaj ludzki?“ ²⁾. Wszelako bohaterowie ubóstwiani, pochodzący zarówno z ludzkiego jak i boskiego rodu, odróżniani są od bogów. Duchy zeszlých ze świata zowią się *pitris* (Ojcowie) bogom dawana jest nazwa *devas*, jaśniejący. U Homera i w egipskich księgach zmarłych niema żadnego śladu kultu przodków. Wzmiankę o nim spotykamy dopiero u Herodota. Cycero mówi, że dni poświęcone zmarłym, nie byłyby zrównywane z dniami, które bogom poświęcano, gdyby nasi przodkowie nie pragnęli, aby zmarli za bogów poczytani zostali ³⁾. Jakkolwiek zowią się duchy zmarłych (*lemures*), bądź to, jako dobroczynne (*lares*), bądź też jako straszliwe (*larvae*), bądź też jako obojętne (*manes*), są one bogami domowymi, a nigdy bóstwami ludu całego.

Najbardziej pierwotne, najgrubsze nawet religie zawierają w sobie przynajmniej wzmianki o wierze w istoty nadziemskie, wznoszące się tak nad ludźmi żywymi, jak i nad duszami zmarłych. Z postępem zdziczenia ludów, kult przodków mógł stopniowo wypierać kult bogów i dla tego niektóre ludy uznane zostały za bezreligijne. Atoli i w tem zboczeniu podstawa religijna daje się dostrzedz. Przodkowie zastępują miejsce dawnych bogów jako bogowie nowi, wyższą potęgą obdarzeni. Jeżeli cześć oddawana bezpośredniemu przodkowi jest pierwszą podstawą kultu, to w miarę jak postać jego w szeregu pokoleń coraz bardziej olbrzymieje w perspektywie czasu, staje się on coraz podobniejszym do bóstwa i włada nad całym szeregiem

¹⁾ S. Aug., „De civ Dei“ 7, 35,

²⁾ Tusc., I, 12, 28.

³⁾ De leg. 2, 22.

późniejszych ubóstwionych postaci. Świadomość względnej zależności od przodków, z biegiem czasu staje się świadomością zależności całego plemienia od wspólnego boga, któremu najwyższa potęga jest przyznawana. Nie sobowtóry, które sobie wyobrażano pod wrażeniem samych marzeń, [ani też refleksya nad własnym cieniem, stały się przyczyną kultu przodków, jak utrzymują: Darwin, Spencer, Rohde, Paulsen i inni, ani też kult przodków, stał się źródłem kultu bogów, lecz jeden i drugi, opierają się na wiedzy o istnieniu jakichś istot nadziemskich, to jest dusz ludzkich i bogów. Czyż widok zmarłych nie musiałby raczej budzić wyobrażenia o znikomości życia ludzkiego i nieweczyć wszelką wiarę w potęgę przodków?

Niewątpliwie w głębi serca ludzkiego zawiera się silny popęd, zwracający spojrzenie ku górze i budzący poczucie czci. Ale czyż popęd ten mógłby się stać źródłem religii kultu, czci dla wielkich ludzi przeszłości, gdyby nie był z natury swej religijnym. Ani uwielbienie dla potęg natury, ani cześć dla przodków, nie są pierwotnym objawem uczucia religijnego. Widzimy w nich zboczenie, nie początek religii.

Już Minucyus Feliks następującą czyni uwagę: „Nasi przodkowie ze czcią wspominali dawnych królów i swych drogich zmarłych czcili w obrazach i posągach; stopniowo powstał kult religijny z tego, co pierwotnie było tylko źródłem pociechy. Zanim ludy przez różne, ze sobą stosunki pomieszały swe obyczaje, każdy lud czcil swoich rodowych przodków, jakiegoś wodza słynnego, jakąś królową, która się wznosiła ponad swą pleć, jakiegoś wynalazcę pożytecznych rzeczy, jakiegoś obywatela wielkiej zasługi. Takim sposobem wymierzano zmarłemu sprawiedliwość i w pamięci jego dawano przykład do naśladowania potomkom.“ „Dusza ma być Bogiem, mówi Cycero, ale czyż wtedy wszyscy ludzie nie byłiby bogami.“ Gdy Spencer Zeusa poczytuje za ubóstwionego króla małej Krety, to nawet Lang i Tylor szydzą z jego pomysłu. U dzikich nie ma kultu zmarłych kobiet, a jednak przez długi czas imiona przechodziły u nich w linii żeńskiej. Niektórzy dzieci porzucają starych ludzi, nawet rodziców, a nawet czasem zabijają ich i pożerają (endokanibalizm, rytualna antropofagia rodziców) ¹⁾, a jednak nie są

¹⁾ Mauss, „le religion et les origines du droit pénal:“ „Revue de l'histoire des rel.“ I, (1897) 31.

pozbawieni religii. Można jeszcze zrozumieć że Agni bóg ognia u Indusów powstał z czci potężnego żywiołu, ale poczytywać go za starego mędrca jest to oczywiście wyszydzać indyjską religię i mitologię. W Rigwedzie znajduje się kult przyrody, ale niema ani śladu euhemeryzmu.

W Polinezyi i u Malajczyków cześć przodków połączona z wiarą w wyższe duchy, z którą wiążą się rozmaite czarodziejstwa i zabobony, stanowi główną składową część wyobrażeń religijnych, ale demonizm wraz z kultem przodków nie są jeszcze religią przyrodzoną i z niej nie powstały. Kult przodków, przechodzenie dusz u ludzi i zwierząt, widma i czary, wróżby i cudowne leczenie stanowią wszędzie zasadnicze rysy urządzeń religijnych. Nie są one resztkami pierwotnego ogólnego objawienia, ale nie są też próbami objaśnienia zjawisk przyrody. Najwłaściwiej te zboczenia dają się wyjaśnić przez zaciemnienia pierwotnych objawień; w drodze fałszywego rozwoju wrodzonych skłonności ludzkich. Jeśli Bastian mówi, że dwoma głównymi pierwiastkami religii przyrodzonej są: cześć przodków i uwielbienie zjawisk przyrody, to ma słuszość jedynie w zastosowaniu do zewnętrznych objawów religii upadłych. Ludy z podupadającą, zgrzybiałą i zmartwiałą kulturą, jak: Chińczycy, późniejsi Grecy i Rzymianie, Babilończycy, Egipcyanie i Indusi w schyłkowych swoich epokach najbardziej oddają się kultowi przodków. U Negrów wschodnio-afrykańskich daje się wyraźnie zauważyć stopniowe przejście mytu przyrody w kult przodków. Miano boga najwyższego („starzec“, „praojciec“), jest zarazem u nich nazwą nieba, albo słońca, czyli najwyższej istoty w przyrodzie ubóstwionej.

III. Wewnętrzne przyczyny powstania religii.

15. Od powyższych poglądów, krok tylko jeden do psychologiczno-idealistycznego wyjaśnienia religii. Kolejno źródła jej dopatrywano w różnych władzach duchowych: w uczuciu (Plotin, Schleiermacher), połączeniem z fantazyą (Buckle, Spencer, Feuerbach), z różnemi wyobrażeniami (Hegel, Müller), w rozumie (Lange, Peschel), w woli (Skotus, Kant, Paulsen i inni. Religia ma uczucie za ojca, wyobraźnię za matkę, mówi Strauss.

Najmniej słuszne jest poczytywanie fantazyi, połączonej z uczuciem za istotną przyczynę religii. Uczucie bardzo ważnym jest czynnikiem religijnym, ale samo przez się bez poznania nie może wyjaśnić religijnych idei i obowiązków, fantazyja zaś nie może im dostarczyć trwałej podstawy. Jakim sposobem kapryśne jej igraszki mogłyby wytworzyć zjawiska, które wszędzie wedle tych samych zasad potrzeby serca ludzkiego zaspokajają się zdolne. Czyż cała wiedza ludzka nie zostałaby pochłonięta przez sceptycyzm, gdyby najwyższe idee i najsilniej działające uczucia miały powstać jedynie z wybryków wyobraźni, albo też z jakichś samolubnych motywów, kierujących poszczególnymi jednostkami. Czyżby człowiek w najważniejszych sprawach, w zagadnieniach swego życia miał ulegać halucynacyom.

„W takim razie fantastyczne przywidzenia stanowiłyby istotną treść całej dotychczasowej historii ludzkości. Jest to bowiem faktem niewątpliwym, że wszelkie najdonioślejsze ruchy dziejowe, religijny posiadały charakter. Buddyzm, chrystyanizm, mahometanizm, reformacja: oto są główne tematy dziejów dotychczasowych. Czyżby ludzkość w tych największych swoich dążeniach miała ulegać tylko błędnym porywom wyobraźni. Trzeba zaiste płochości Renana i jemu podobnych, aby religię określać, jako konieczne oszustwo. Najbezcelniejsze sposoby rzućcia piasku w oczy, mogły być zastosowane wobec tak głupiej rasy, jak rasa ludzka, stworzonej dla błędu, niezdolnej przyjąć prawdy ze słusznych powodów, mówi Renan. Na to słusznie odpowiedziano: dwanaście tomów i czterdzieści lat pracy świadczą wymownie, iż to „oszustwo“ sam Renan za najdonioślejszy objaw historii ludzkości poczytywał.“¹⁾

Gdyby wyobrażenia religijne miały być tylko wytworem wyobraźni, to wobec postępu refleksyi, musiałyby stopniowo rozwiewać się i znikać. Czyż mogłyby stać się trwałą podstawą poważnych wysiłków i ofiar w zakresie moralnych dążeń człowieczeństwa. Gdyby je zaś poczytywać za konieczne wytwory wyobraźni, to nie mogły być pustemi fantazyami, musiałyby wynikać z rzeczywistych potrzeb natury ludzkiej i opierać się na faktycznym jej ustroju. Gdyby człowiek sam powo-

¹⁾ „Revue de l'hist. des rel.“ I (1894) 83—Renan, „Hist. du peuple Israel“ (1893) V, 105.

dowany potrzebą wewnętrzną wytworzył sobie umyślną wiarę w przedmioty religijne, to w każdym razie owa potrzeba, która go ku temu pobudziła, nie byłaby jego własnem dziełem. A zatem wytwarzanie wiary, musiałoby wynikać z tej samej realnej natury rzeczy, która wytworzyła człowieka z jego istotnymi potrzebami. Byłoby to istotnem szyderstwem z natury ludzkiej, gdyby religijne jej skłonności uznane zostały za złudzenie fantazyi. Fantazyja ma wprawdzie swój udział w wyrobieniu religijnych wyobrażeń, ale podstawa wiary religijnej niewzruszona jest, podobnie, jak niewzruszonym jest rozum ludzki. W ogóle fantazyja w naszym życiu duchowem doniosłą odgrywa rolę. Podobnie, jak człowiek nie może uciec od swego cienia, nie może też w najbardziej oderwanych dziedzinach, pozbyć się obrazów zmysłowych. Ale forma podmiotowa nie znosi prawdy przedmiotu, choć zdarza się, iż obraz jego wykrzywi. Fantazyje i marzenia same zaczepiają się zawsze o coś danego w rzeczywistości i nie zdołałyby nigdy przekroczyć zakresu wyobrażeń zmysłowych, gdyby nie istniały rzeczy nadzmysłowe. Fantazyja tworzy olbrzymów, potwory, gorgony, ale nie tworzy nigdy bogów. Religie fałszywe nie mogłyby powstać, gdyby nie było religii prawdziwej (Pascal).

16. Można tu postawić pytanie: dlaczego w rzeczach religijnych człowiek zwykł uprzedmiotawiać sobie tak ogólnie wytwory fantazyi, dlaczego nie nadaje przedmiotowego charakteru fantastycznemu swym pomysłom w innych dziedzinach? Czyż doświadczenie, jakie nieraz czyni w zakresie tych pomysłów, nie powinno stać mu na przeszkodzie w uznaniu rzeczywistości swych fantazyj religijnych i w łączeniu z niemi najwyższych swych nadziei? Jeśli człowiek w życiu powszednim, skoro dojdzie do wieku dojrzałego, porzuca fantastyczne przywidzenia dzieciństwa i marzenia idealne młodości, a kieruje się trzeźwym rozumem, dlaczegoż nie widzimy tego samego w życiu ludzkości? Im więcej posuwa się naprzód wiedza ludzka, tem prędzej powinnyby zniknąć religia, gdyby była tylko wytworem fantazyi. Owóż dzieje pouczają nas, że u ludów kulturalnych religia najwyższy osiąga rozkwit. Upadek jej równoczesny jest zawsze z upadkiem kultury i moralności. Czyż nie powinno być odwrotnie? Potrzeba ideału jest niewątpliwie źródłem religii, ale sama ta potrzeba świadczy o jakichś zasadniczych siłach ducha ludzkie-

go. Gdyby ideał moralny nie opierał się na faktycznym gruncie poznania i woli, w walce życia nie mógłby się utrzymać.

17. Rozum ludzki podlega panowaniu zasady przyczynowości. Filozofia, wedle Platona i Arystotelesa, ma pierwsze swe źródło w podziwie. Dzieci i dżicy od niego poczynają swe filozoficzne refleksye. Dziecko psuje swą zabawkę dlatego, że poczytna je uważać za jakiś przedmiot zagadkowy i pragnie poznać jej wnętrze, jej istotę, dlatego chłopiec rozbija swój bęben, a dziewczyna rozrywa swą lalkę. Obserwacya przez podziw prowadzi do nauki. „Z natury wrodzone jest człowiekowi pragnienie poznania przyczyny, skoro widzi skutek i stąd powstaje w nim podziw“ (Tom.). Dlaczego, jak, skąd i dokąd? takie pytania nasuwają się wciąż umysłowi ludzkiemu.

Odpowiedź nie zawsze tak łatwo przychodzi, jak pytanie: nie wszystko daje się przyczynowo wyjaśnić. To też pospolity umysł ludzki często ucieka się do samowolnie wymyślonych przyczyn. Biorąc za punkt wyjścia swoje własne ja, stopniowo dochodzi do uznania jakiejś wyższej duchowej istoty, jako przyczyny wszystkich zjawisk. Wyobraża sobie też przedmioty martwe, jak: kamienie, wodę, ziemię ożywionymi, a w żywych przedmiotach, a nawet w jaśniejących na sklepieniu niebieskiem gwiazdach, wyobraża sobie działanie jakiegoś potężnego ducha. Popęd ten zrazu instynktowny, z postępem kultury wznosi się do coraz wyższych i do najwyższych przyczyn. Gdyby umysł istoty rozumnej nie zdołał dojść do ostatecznej przyczyny wszechrzeczy, to wrodzone jego pragnienie pozostałoby niezaspokojone (Tom.). Jednem z głównych źródeł mytologii jest nieokreślona dążność do poznania przyczyny, popęd do wyjaśniania rzeczy widzialnych przez niewidzialne, pragnienie wzniesienia się ponad sferę doświadczeń ludzkich. Najstarsze części Rigvedy i Avesty, przepełnione są pytaniami: skąd i dlaczego? ¹⁾ Pragnienie metafizyki jest główną przyczyną religii (Arystoteles, Hegel, Schopenhauer). Religia jest popularną, alegoryczną metafizyką: ponieważ wiedza zupełna jest niemożliwa, więc występuje wiara. (Kant, Schleiermacher i Liebmann). Człowiek pierwotny zna tylko ludzkie w nim samym działające siły, to też i w naturze wi-

¹⁾ M. Müller, „Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache“ II, 386; „Essays“ I, 27, 119; „Natürl. Rel.“ 99.

dzi wszelkie siły, analogiczne tym, które bezpośrednio w swojej duszy sobie uświadamia: uczucie, rozważę, postanowienie woli, jednym słowem, stany osobiste duchowe, wedle własnej osobistości i własnego ducha wyobrażone.

18. Wszystkim tym wrogom i spostrzeżeniom nie można odmówić słuszności. Umyślnie przytaczałem tu św. Tomasza, gdyż przy dowodzeniu istnienia Boga, nieraz nadarzy się sposobność zbadania dokładnego nacisku, jaki scholastycy kładą na prawo przyczynowości. Ale tu już możemy zauważyć, że wnioski, wyciągane z zasady przyczynowości, daleko po za swój cel sięgają. Jakżeby człowiek mógł dojść do wyjaśnienia sobie zagadki świata, gdyby dany mu był tylko popęd do badania przyczynowości bez idei nadmysłowej, boskiej Istoty? Jakim sposobem zdolny byłby wyobrazić sobie Boga, jako ostateczną przyczynę wszechrzeczy, skoro do pojęcia takiej przyczyny potrzeba już wyrobionego umysłu? Przedmioty przyrodzone nie mogłyby mu się wydać istotami ożywionymi duchowo, gdyby nie wierzył we własną swą duszę, świat nie przedstawiałby mu się, jako dzieło Boga, gdyby nie miał poczucia duchowości, jako najwyższej formy bytu. Ludy nieucywilizowane nigdy nie zdolne byłyby się wznieść na to stanowisko abstrakcyi, a ludy cywilizowane, skoroby je jako takie poznały, musiałyby się pozbyć religijnego poczucia. Pojęcie ostatecznej przyczyny niemożliwe byłoby w dzieciństwie ludzkości, w zakresie czysto-przyrodzonym. Trudnoby dowieść, że pierwsze wrażenie, otrzymane od świata zewnętrznego, mimowoli łączy się z wyobrażeniem początku i celu bytu. Potrzeba całokształtnego poglądu na świat nie jest istną przyczyną religii. Religia nie poczęła się z ubóstwianiem przyrody, ani z kosmologii.

Mytologia nie jest początkiem, lecz zboczeniem religii, jest próbą wyjaśnienia życia bogów, wedle analogii życia ludzkiego. Pobudki po temu znajdują się raczej w fantazyi, aniżeli w rozumie; badanie rozumowe przyczyn później dopiero następuje. Jakkolwiek najstarsze imiona bogów wyrażają istotnie jakąś przyczynowość, zasadę, działalność, siłę i t. p., nie wynika stąd, ażeby religia wywołana została przez popęd do badania przyczyn. Należy odróżniać religię kapłanów i ludu, ale i u tamtych nawet strona praktyczna, liturgiczna starsza jest nierównie od metafizycznej.

Dlatego zawsze religijne wyobrażenia, odnoszące się do

jakiegoś wyższego aurotytetu, najstarsze są i ostateczne? To jest kres całej filozofii: wiedzieć, że wierzyć musimy. Stary wyraz aryjski *sraddha* znaczy wiara, przyczem jednak wierzenie należy od wiary odróżnić. Tylko w odniesieniu do pierwszego słuszne jest zdanie; wiara tam się poczyną, gdzie się wiedza kończy. Wiara religijna, określająca stosunek osobistości moralnej do osobistości absolutnej, niezależna jest od stanu wiedzy, wspiera ją jednak o tyle, że nie służy do zadowolenia ciekawości, lecz ma na celu łączność całego światopoglądu z ostatecznym celem, w którym zawiera się rozwiązanie zagadki świata i bytu ludzkiego. Możliwe jest, że mytologia w najszerszym znaczeniu rozwija się z przeniesienia czynności ludzkich na przyrodę. Nieodzowna przenośnia, albo przenoszenie pierwiastku przedmiotowego na podmiotowość, jest prawdopodobnie kluczem do rozwiązania zagadek mytologicznych. To zaś, co zazwyczaj mytologią zwiemy jest tylko zapewne pozostałością pewnej ogólnej fazy w rozwoju naszego myślenia, pozostałością tego, co ongi stanowiło całe państwo myśli i mowy, jak to M. Müller utrzymuje, ale stąd jeszcze nie wynika, aby i teologia w ten sposób miała być wyjaśniona. W przeciwnym razie bowiem musiałaby zniknąć wraz z mytologią, którą nauka w rozmaity sposób wyjaśniała; tymczasem teologia trwa, i tak samo, jak religia, nieodzowna jest i konieczna.

19. Wyjaśnienie mytologiczne początku religii, obalone już jest przez ten fakt, że religia z postępem kultury, nie rozwiewa się w fantastyce i zabobonach, lecz przeciwnie, coraz potężniejszą się staje. Nie można tego wytłumaczyć, jak to czyni Schopenhauer, przez przyzwyczajenie i kierunek, nadawany w wychowaniu umysłom młodzieńczym. I ludy w najwyższym stopniu kultury posiadają religię bogato rozwiniętą. Najwyższy nawet postęp wiedzy, mający swój szczyt w poznawaniu najogólniejszych przyczyn, nie usuwa potrzeby religii. Zniweczył on poetyczny pogląd na świat, udaremnił mytologię, ale nie mógł odpowiedzieć na najważniejsze pytania bytu, musiał się ograniczyć na powtarzaniu tej ogólnej odpowiedzi: *ignoramus et ignorabimus*. Najpotężniejsze umysły wszystkich czasów, postępując w badaniach przyczyn, zachowały wiarę. Ani teleskopy, mikroskopy i spektroskopy, ani analiza chemiczna i doświadczania fizyczne nie zdołają całkowicie zaspokoić dążności do po-

znania ostatecznej przyczyny. Najświecniejszy nawet umysł potrzebuje wiary dla zrozumienia zagadki świata.

Wiara w Boga, jako Stwórcę i kierownika wszechrzeczy, daje nowy popęd badaniu. Kopernik wysławia, jako główną zdobycz swojego systemu, jednolitą harmonię w całym wszechświecie, która lepiej odpowiada mądrości bożej, aniżeli poprzednie sztuczne wyjaśnienia i zawiłe konstrukcje. Gdyby się udało nauce wszystkie siły sprowadzić do jednej siły zasadniczej, tem wspanialej okazałaby się mądrość Stwórcy, który tak nielicznymi sposobami nieskończoną różnorodność wszechświata stworzył i utrzymuje. Wszelkie badanie ludzkie zawsze o przyrodzony swój kres będzie się rozbijało. „Rodzaju ludzki, poprzestań na tem co wiesz, bo gdybyś wszystko miał poznać, nie potrzebaby rodzić Maryi“¹⁾. „W łonie tajemnicy tem bardziej niedociecznej, im więcej jest badana, tkwić będzie ta absolutna pewność, że człowiek zawsze i wszędzie znajduje się wobec nieskończonej i wiecznej energii, z której wszystkie twory się poczęły“ (Spencer).

20. Rozwiązanie zagadnienia religii przez prawo przyczynowości ma jeszcze jedną złą stronę: jest jednostronnie intelektualne, pomija ważniejsze czynniki woli, świadomości moralnej, celu i zadania. Świadomość religijną ze wszystkimi najwyższymi jej wartościami zatapia w metafizycznym poznaniu świata. Już Seneka czyni uwagę, że wpływ filozofii szkodliwie może oddziaływać na życie moralne, ponieważ nauczyciele jej rozprawiają, a nie uczą żyć. Jej uczniowie starają się kształcić swój umysł, a zaniedbują swą duszę. Św. Augustyn kładzie najsilniejszy nacisk na stronę psychologiczną i moralną. Duns Skotus zarzuca zwolennikowi Arystotelesa, Tomaszowi, że całą teologię i religię przenosi do dziedziny wiedzy i przeciwstawia temu praktyczną potrzebę religii dla szczęścia ludzkiego. Franciszek Salezy, Fenelon i inni uczą, że wiara polega więcej na czynach i woli, aniżeli na inteligencji. Wina jest nie tylko objawem intelektualnym, ma ona też swoją siedzibę w uczuciu i woli, wyraża w sobie człowieka w jego całości.

Bojaźń, dająca się wyprowadzić z myśli o nadzmysłowości, wystarcza za ledwie dla rozróżnienia pomiędzy tem, co pożyteczne i szkodliwe. Miłość dobra, prawdy i piękna, musi nieodzo-

wnie z nią się łączyć. Ta dopiero prowadzi do rozróżnienia pomiędzy słusznem, lub niesłusznem, dobrem i złem, a to rozróżnienie również ogólne jest, jak zasada przyczynowości i nieodzwonnie musi być wytłumaczone. Nie podobna dążeń moralnych całego człowieczeństwa, pragnienia dobra, doskonałości, nieskończoności opierać na fikcyi umysłowej. Umysł nie może stwarzać wartości religijnych. Zaparcie się siebie, wyrzeczenie się siebie, heroizm duchowy i męczeństwo, muszą mieć głębsze motywy, aniżeli złudzenia umysłu i frazesy humanitarne. W przeciwnym razie religia, moralność i cywilizacya, charakter i wyrobienie rozumowe tak u jednostek, jak i u ludów całych zawsze w jednakowych pomiedzy sobą musiałyby być stosunkach. A któż będzie to utrzymywał? Któż tego zdoła dowieść? Historia ukazuje owszem, że okresy najbardziej oświecone, są nieraz okresami religijnego i moralnego upadku. Jednostronne wykształcenie intelektualne przygotowuje zazwyczaj katastrofy społeczne. Ostatecznym okresem najbardziej wyrafinowanej cywilizacji wydaje się być nieraz dążność wsteczna ku zwierzęcości i dzikości. Gdyby człowiek tylko przez rozum religii był poddany, niepodobna by wyjaśnić tej wytrwałości, z jaką całe ludy trwają w swej dawnej religii, gdy cały ich rozumowy pogląd uległ zupełnej zmianie. Stare przysłowie mówi: Każdy wierzy w to, czego pragnie. Jakkolwiek poznanie Boga z rozumu spekulatywnego może wynikać, wiara nie z tego źródła pochodzi. Pierwsza zasada prawa przyczynowości nie pokrywa się całkowicie z tkwiącą już w duszy religijną ideą Boga. Bóg powoływał nieraz słabych i prostaczków, aby zawstydzić mądrych i silnych.

21. Religia opiera się zatem na ogólnem duchowo moralnem uzdolnieniu, które nie może być utożsamione z różnemi władzami duszy, ale wszystkie przenika i całą osobistość ludzką do wyższej działalności usposabia. Bez tego uzdolnienia niemożliwa byłaby zgoda najniższa nawet forma bałwochwalstwa. We wszystkich religiach dosłuchać się można głębokiego, zasadniczego tonu duszy, który się ujawnia w dążeniu do pojęcia tego, co niepojęte i do nazwania tego, co nieznane i który rozmaicie nazwać możemy: pożądaniem, absolutem, tęsknotą za nieskończonością, miłością ku Bogu. Idea moralna ładu wszechświatowego (Opatrzności), jest główną podstawą religijną w pojęciu Boga. Podobnie jak wiara jest czynem woli, moralna uległość człowieka jest jego zwycięstwem nad przyrodą.

¹⁾ Dante, „Divina com. Purg.“ 3, 37—39.

Dążność pierwiastku skończonego do połączenia się z nieskończonością (Pfleiderer, Reville), nie wystarcza jeśli z nią nie łączy się świadomość własnej swej niemocy i ograniczoności. Ta zaś budzi nieodzownie świadomość upadku grzechowego i pragnienie zbawienia. Fakt grzechu, zła i pragnienie usunięcia, zniweczenia tego faktu (Schleiermacher, Hartmann) stanowi niewątpliwie najgłębszy podkład wszelkich religij. Środkowym punktem wszystkich dawnych systemów religijnych, jest uświadomiona potrzeba zbawienia (Lasaulx). To samo poznanie grzechowe ma swe źródło w sumieniu, w walce pomiędzy zewnętrznym i wewnętrznym człowiekiem. Strona moralna: sumienie jest najsłabszym punktem u każdego niewierzącego (Rousseau, Lotze, Vosen, Steude, Kaftan).

Tu należy szukać przyczyny dlaczego Rousseau, a za nim Kant, moralną stronę człowieka niepomiernie kosztem intelektualnej przecenili. Kant nauczył się od Rousseau'a, że moralna wartość człowieka z pierwotnego źródła naszego jestestwa wynika, niezależnie od intelektualnego uszlachetnienia, od wszelkich postępów wiedzy i kultury umysłowej, które nie mogą człowieka uczynić dobrym; tak iż można w niskim i ciemnym stanie wznieść się do takiej dobroci moralnej, jakiej nie zdoła dać rozwinięta najbardziej wiedza ludzka. Dwie rzeczy, mówi Kant, wzbudzają najwyższy mój podziw: gwiazdziste niebo nademną i głos sumienia we mnie. [Przezwyiczywszy racjonalizm, stworzył on jednak przez zasadę prymatu woli, drogę do woltaryzmu.

22. W historii religii samo poznanie nie okazuje się pobudzającym, ani kierującym czynnikiem. Dla człowieka religijnego ważne są tylko prawdy, warunkujące stosunek jego do bóstwa, przyczynowość zjawisk religijnych o tyle tylko go zajmuje, o ile wchodzi w grę osobiste jego uczucie. Jeżeli w najdawniejszych zabytkach świadomości religijnej na pierwszy plan występują prawdy o świecie i o życiu ludzkim, to nie trzeba zapominać, że wyobrażają one pewne fazy w rozwoju myśli refleksyjnej. Pismo św. wskazuje życie wieczne w poznaniu Boga, ale przeważnie praktycznie musi ono być zrozumiane.

Sumienie budzi się w duszy ludzkiej z pierwszym w niej rozbłyskiem idei Boga. Człowiek intuicyjnie bez rozmysłu dłuższego rozpoznaje obowiązek odpowiedzialności, przed wyższą Istotą. Gnębiące go poczucie winy i grzechu, pozbawia go za-

dowolenia wewnętrznego, a instynktywna obawa kary tłumi wszelką radość w jego duszy. I wtedy nawet, gdy treść intelektualna myśli o Bogu ulega zaciemnieniu, moralna jej treść nie przestaje być czynna. Sumienie napominające i zgryzotami trapiące nie tylko budzi świadomość własnej winy, lecz unaocznia ją niejako przed niewidzialnym wzrokiem wyższej duchowej potęgi. Cnota i pobożność Świętych więcej niewiernych pociągnęła ku Bogu, aniżeli największa uczoność apologetów. Lacordaire pisał w r. 1829. „Posiadam pobożną duszę, a nie wierzący umysł, ponieważ w naturze rzeczy jest, że umysł poddaje się duszy, więc mam nadzieję, że kiedyś będę chrześcijaninem“.

23. Lotze przesadza nieco, gdy sumienie poczytuje za całą treść duszy, a za środkowy punkt jej rozwoju uznaje dążność do idei moralnej. Ale znaczenie zasadnicze tych czynników nie daje się zaprzeczyć. Trzeba wszakże, aby idea nadzmysłowości z niemi się łączyła. Wszelako początek religii nie może być wyjaśniany przez zetknięcie się świadomości moralnej z naturalistycznym, albo animistycznym poglądem na świat. (Rauwenhoff). Dążność moralna bez wiary nie daje się wyjaśnić. Nawet Robespierre mówi: „Im więcej człowiek posiada w sobie treści, umysłowej i duchowej, tem więcej miłuje myśli, które uszlachetniają jego istotę i podnoszą jego serce, I dla czegoż te myślenia miałyby zawierać w sobie prawdy. Ja przynajmniej nie pojmuję, jakim sposobem przyroda miałaby wpoić człowiekowi przewidzenia, któreby pożyteczniejsze były od rzeczywistości¹⁾.“ Moralność zadawałająca się w swej religii litylko poetyczną prawdą, nie może być za zdrową poczytana: Człowiek zdrowy pragnie religii, która mu daje prawdę, wierzący wtedy tylko w swem poczuciu religijnem znajdzie źródło cnoty, gdy o prawdzie jego bezwarunkowo jest przekonany. Wobec prawd religijnych i moralnych napotykamy największe trudności, ponieważ tutaj woła i namiętności nasze donioślejszy wpływ wywierają, aniżeli w innych sprawach duszy i prędzej do błędu doprowadzać mogą.

I wtedy, gdy religię uważamy za pogodzenie popełdu do swobody, z poczuciem zależności od światai ze świadomością zależności od Boga wyzw-

¹⁾ U Pescha, „Welträtzel“, II, 508.

lającej nas z pod władzy świata ¹⁾, musimy religię uznać za istniejącą już uprzednio, albo gubimy się w procesie myślenia człowieka, który przeciwieństwo swej istoty ze swem przeznaczeniem przyrodzonym odczuwa, jako siłę zniewalającą go do religijnego podniesienia duszy. Idea moralna i ogólny charakter religii, pozostają w tym razie niewyjaśnione. Okazują one owszem, że przeciwieństwo świata i ducha od początku stanowią zasadniczą myśl świadomości religijnej, i przez żadne postępy kultury nie mogą być usunięte, tylko formę swą zmieniają. Ani jednostka, ani zbiorowość ludzka w pełnieniu zadań życia ziemskiego nie znajdują pełnego zadowolenia. Nawet spełnione w najbardziej idealnej swej formie, pozostawiają te zadania jakąś resztę, zawierającą w sobie i dotkliwie dającą uczuć człowiekowi przeciwieństwo wewnętrzne, pomiędzy ciałem i duchem. Pozostawałaby tylko rezygnacja wobec jakiejś nieprzepartej mocy, a zatem pesymizm praktyczny, nieodzownie stąd musiałby wynikać, gdyby człowiek w pozaziemskim świecie nie dostrzegał wzrokiem duchowym rozwiązania swych wątpliwości i nie osiągał w nim spokoju serca. Skoro rozpoznaje on, w tamtym świecie cel swego życia, świat doczesny, przedstawia mu się, jako środek do tego celu wiodący, a stąd czerpie siłę umacniającą go w walce z żywiołami świata i ciała. W tej myśli znajduje on także rękojmię, stwierdzającą jego przekonanie o celu po za światowym, gdyż ze stosunków tego świata doczesnego, żadną miarą myśli tej wysnućby nie mógł. Wobec tego czyż świadomość religijna, której treścią jest wiara w świat poza ziemski, może być wytworem rozumu, czyż nie włada ona nad całym duchowym życiem człowieka i czy nie określa jego działań moralnych. Religia i prawda religijna są w istocie swej sprawą duszy, a zbawienie, które dusza w nich znajduje, polega na połączeniu się z Bogiem, albo jak św. Augustyn mówi, na pokoju w Bogu.

Prawda Chrystusa czyni wolnymi tych, którzy nie są z tego świata, ale prawda ta nie może być wytworem myśli ludzkiej, jeno siłą z wyżej nam daną. Rozum i wola, wiara i moralność żądają nieodzownie wyższej sankcyi i pewniejszej rękojmi. Te mogą być nam dane jedynie przez religię historyczną, nie przez samowolnie wysnute myśli i obrazy religijne. To co jest

dziełem samowoli, może być zachowane, lub odrzucone. Religia potrzebuje trwalszej i pewniejszej podstawy, a taką może nam dać tylko wiara, w której żyły i umierały liczne pokolenia przodków. Budowy filozofów, teorye uczonych, systemy teologów przemijają, a wielkie symbole trwają, jak gwiazdy na niebie. Nawet fałszywa religia musi zawierać w sobie jakiś pozór autorytetu. Przynajmniej jakieś ziarno prawdy zawiera się w zdaniu, że począwszy od najpierwotniejszego fetysza aż do niematerialnego Bóstwa religii wysoce wykształconych, wiara umacnia wątłe siły wierzących, daje pociechę zgłębnionym ich sercom i w ciemnościach omylnego życia świeci im promieniami nadziei.

24. Stąd już wynika bezpodstawność ostatnich, o jakich tu mówić mamy, idealnych wyjaśnień religii. Jest to wyjaśnienie ewolucjonistyczne, które uwzględnia w równej mierze ogólny charakter religii, jako też intelektualne i moralne jej znaczenie. Religia miała się rzekomo wykształcić z instynktów zwierzęcych, stanowiących zarazem wstępne stopnie duchowego myślenia i chcenia. To wyjaśnienie może w sobie zawierać wszystkie poprzednio wymienione znaczenia i początek religii, wraz z jej rozwojem, wyprowadzać ze współdziałania życia wewnętrznego i zewnętrznego. Ma ona niby otwierać perspektywę na całą naukę o pochodzeniu człowieka, oraz na rozległą dziedzinę porównawczej wiedzy religijnej. Tamta ma udowodniać stopniowy początek, ta zaś postępujący rozwój: obie opierają się na przypuszczeniu, że rodzaj ludzki powstał i rozwinął się z pierwotnego stanu zwierzęcego. Ten kierunek badania religii jest faktycznie przez wszystkich badaczy obrany, którzy religię w sposób czysto przyrodzony starają się wyjaśnić. Szczegółowe rozpatrzenie, dotyczące tych kwestyj, na później odkładamy, tutaj tylko najważniejszych jej punktów dotkniemy.

25. Przedewszystkiem należy przypomnieć, że najniższe nawet ludy posiadają swoje religie, a u najwyższych nawet gatunków zwierzęcych, ani śladu religijnego pocucia nie można się dopatrzeć. Zabawną jest dosyć rzeczą, skoro widzimy tych samych rewolucjonistów, którzy, broniąc mytu o ludach bezreligijnych, wymyślają sobie zarazem jakiś męt o religijnych zwierzętach. W istocie rzeczy zaś nawet u najniżej stojących ludów spotykamy niekiedy bardzo wysoce rozwinięte wyobrażenia religijne i wymagania moralne. W ogóle nie ma ludów zupełnie

¹⁾ Sabatier, „Religionsphilosophie“ (1898) 19.

pozbawionych moralności, podobnie, jak niema ludów bez religii i bez mowy. Jest to błędny pogląd, że niższe formy religijne nie zawierają w sobie wcale pierwiastku religijnego. Owszem godny uwagi rys duszy ludów pogańskich uprzytomnia nam zawsze łączność religijnych wyobrażeń z religijnymi obowiązkami sumienia, na których opiera się moralny i społeczny porządek.¹⁾

Mówiliśmy już poprzednio o Afrykańczykach. I u Indian napotykamy często stosunkowo wysokie wyobrażenia religijne i moralne. Najnowsze badania nad Papuasami spowodowały zasadniczą zmianę w dotychczasowych teoriach, dotyczących poglądu na świat człowieka pierwotnego. W godnych podziwu rzeźbach z Nowej Irlandyi i Nowej Holandyi mamy nietylko objaw wrodzonego zmysłu artystycznego, ale także i myśli odnośnych ludów; myśli, wyrażającej mytologiczne odbicie makrokosmu i mikrokosmu, oraz zawierający zarodki idei, które u ludów kulturalnych spotykamy w pełni rozwoju. Systemat religijny Negrów z Kongo, porównywa Chavanne z wyobrażeniami Greków i Rzymian. W religii Mincopierów znajduje Quatrefrages uderzające popobieżństwo do dogmatu chrześcijańskiego, o Bogu, o przeznaczeniu i o porządku rzeczy. U mieszkańców wysp Salomonowych podróżnicy dopatrzili się godnych uwagi objawów zręczności i dobrego smaku. Wyspiarzom z Fidzi przyznawany jest najwyższy stopień, w rozwinięciu religii papuańskiej, która przez swoje wyobrażenie kosmogoniczne przewyższa słabo rozwinięty kult Boga niebios u większości ludów afrykańskich. Co prawda stan moralny mieszkańców Oceanii przedstawia się pono bardzo niekorzystnie, tak dalece, że kultura nie miała już u nich nic do popucia.²⁾

26. Skala Lubbocka: ateizm, kult zmarłych, czarodziejstwo, bałwochwalstwo, antropomorfizm, Stwórca — zupełnie dobrowolnie i bezpodstawnie została ułożona. Tak samo niesłusznie pozytywiści (a także Schleiermacher, Bender, Paulsen i inni), wszystkie religie z fetyszyzmu wyprowadzają. Fetyszyzm (fetysz =

¹⁾ Schneider, „Göttliche Weltordnung“ 300, 375.

²⁾ Bastian, „Die Inselgruppen in Oceanien“ (1883), IV, 161. „Die heilige Sage der Polynesier“ (1881), 76. — Peschel, „Völkerkunde“ 130. — Ratzel, „Völkerk.“ I, 45; „Natur und Offenb.“ (1887), 175. — Schneider, „Naturvölker“ II, 355. — Nadaillac, „Die ersten Menschen“ 225. — Quatrefages, „Les Pygmées“ (1887). — Pesch, „Der Gottesbegriff in den heidn. Rel.“ (1888) II, 2. — A. Lang, „Myth. Ritual and Religion“ (1899); „Magic and Religion“ (1901).

factitius, portugalskie: feitiço = czary), od czasu Brossesa tak nazwany w początkach swoich nie daje się dokładnie określić. Zawiera on w sobie już pewne historyczne i psychologiczne antecedensy.¹⁾ Żadna religia nie jest zupełnie pozbawiona fetyszyzmu, ale żadna nie jest czystym fetyszyzmem. I religie indoeuropejskie nie usunęły całkowicie naturalistycznych podstaw religii turańsko-mongolskich. Jest to w istocie człowieka ugrunтовane. Człowiek, jako istota zmysłowa, pragnie mieć symbol nadzmysłowego ducha, obecność niewidzialnego Boga uprzytomnia sobie w widzialnym kształcie. Człowiek, jako istota stworzona, aż nadto okazuje się skłonny, aby mieszać Stwórcę ze stworzeniem. Atoli w fetyszach sztuki, czy przyrody, wyobraża on sobie zawsze jakąś istotność wyższą, nadzmysłową. Wychodząc z pojęcia doskonałości, poszczególne jej objawy przenosi na rzeczy skończone. Człowiek uczłowiecza swego Boga i tę uczłowieczoną boskość następnie umieszcza w przyrodzie. To też religia nie może być poczytywana za odbicie człowieka w materii, lecz jest oddziaływaniem duszy na rzeczy materialne, które czyni częścią swej istoty. I dziecko nie może wyobrażać sobie kamienia, jako obdarzonego życiem, wolą, przynoszącego szczęście. Dla Negra fetysz również jest tylko symbolem boskości.

Animizm w połączeniu z fetyszyzmem (Tylor, Tiele), daje wyjaśnienie nie początku, lecz upadku religii. Tylko niewolnictwo zewnętrzne i wewnętrzne mogło naprowadzić umysł ludzki na idee związania bóstwa z przedmiotami zmysłowymi. Im bardziej człowiek oddala się od idei absolutnego ducha, tem skłonniejszy jest upatrywać duchy w przyrodzie i wynajdywać środki zestosunkowania się z nimi. Ale wiarę w duchy musiał już przedtem posiadać, jakkolwiek, powodowany własnem wewnętrznem doświadczeniem, upatruje wszędzie w przyrodzie życie, siłę, wolę, cel i świadomość. W przeciwnym razie trudnem do wyjaśnienia byłoby, dlaczego ludzie nigdy człowieka żywego, jako Boga, nie czcili. Folklorysta (folk = lud, lore = prawo) Lang wyznaje, że u ludów dzikich, tworzących sobie bogów na podobieństwo człowieka, istnieje wiara w potężną, niewidzialną,

¹⁾ Schneider, Religion, 228. — Schultze, Der Fetischismus (1881). — Marillier, La place du totémisme dans l'évolution relig.: Revue de l'hist. (1898) I, 204.

moralną istotę, która kieruje sprawami ludzkimi, nagradzając dobro, a karząc zło. Ale wiara taka w istocie swej teistyczna ujawnia się tylko w nielicznych chwilach egzaltacji religijnej. Do wyjaśnienia tej wiary nie wystarcza też kult przodków. Idea jakiegoś ogólnego fetyszyzmu, o ile istnieje, zupełnie jest przewrotna. „Teoria ta stała się pewnego rodzaju naukowym fetysyzmem, który, jak po większej części wszelki fetysyzm, zawdzięcza swoje istnienie niewiedomości i zabobonowi“¹⁾. Można z Tylorem przyznać trzy takie stopnie: dzikość (życie myśliwskie), barbarzyństwo (życie pasterskie i rolnicze) i cywilizacja (sztuka pisanie), ale nie należy zapominać, że tu chodzi tylko o kulturę zewnętrzną²⁾.

W szczególności życie rodzinne sięga aż początków kultury. Wskazuje też na to prastary kult przodków. Z najniższą formą małżeństwa związane już jest wyobrażenie kazirodztwa, którego zakres rozciąga się nawet po za nasze wyobrażenia o małżeństwie. Przez długi czas poczytywano pierwotnych mieszkańców Australii środkowej za najbardziej pozostałych w tyle po za całą ludzkością, obecnie wiadomo jest, że posiadają oni bardzo ściśle przepisy o małżeństwie, niedopuszczające związków kazirodczych. Wogóle ich wyobrażenia tak są szczególnie skomplikowane, że zdumienie wzbudzają. Mają oni bardzo zawiłą naukę o przechodzeniu dusz i mają też nader wyrobione prawa o małżeństwie. W ogóle dowiedzione jest, że małżeństwo, prawo i państwo, w jakiegokolwiek formie, wszędzie u najmniej nawet rozwiniętych dzikich istnieją³⁾.

27. Im niższym wyobrazimy sobie pierwotny stan ludzkości, tem trudniej wyjaśnić religijny jej rozwój. Dotąd prócz słynnego Münchhausena, nikt jeszcze sam siebie z błota za własną czuprynę nie wyciągnął. A jednak w historii napotykamy od początku ludy kulturalne. Któż je wydobyl ze stanu dzikości? Nowsza etnografia doszła do prawdopodobnych przypuszczeń, że w Ameryce i w Azji kultura o wiele wcześniej była rozpowszechniona, aniżeli to dotąd sobie wyobrażano. W książce, opisującej pielgrzymkę do Indyj pewnego chińczyka buddysty,

¹⁾ M. Müller, „Ursprung und Entwicklung der Religion“ (1880), 59, 89.

²⁾ Tylor, „Einl. in das Studium der Anthropolog.“ (1883), 31.

³⁾ Chamberlain, „Die Grundlagen des 19 Jahrh.“ s. 135.

który w VII w. po Chr. wybrał się tam dla studyowania u źródeł buddyzmu, zawierają się wiadomości o plemionach Azji środkowej, posiadającej w owej epoce nader wysoką kulturę. Hordy tatarskie, które takie spustoszenia czyniły w nowożytniej Europie, miały za przodków nie barbarzyńców, lecz społeczeństwo ucywilizowane, u którego istniały sztuki i inne wytwory wyższej kultury¹⁾. Samarkanda, Buchara, Balk, Merw, Nisapur i Herat stanowiły potężne ogniska handlu, przemysłu, wiedzy. Natomiast w kwitnącej niegdyś ojczyźnie Buddy dzisiaj tylko ruiny znajdujemy. Jeśli nadto wspomnimy jak nawet kultura chrześcijańska w wielu krajach Wschodu, a także w Japonii, a z drugiej strony kultura buddyjska w Mongolii stopniowo podupadły, to nie wyda nam się bezpodstawnem przypuszczenie, że wyznający fetysyzm Negrowie, lub też czczący widma i upiory Hotentoci, mogą być upadłymi pod względem kulturalno-religijnym potomkami wyznawców wyższej wiary. Brak wszelkiego postępu u dzikich w czasie tysiącoleci przemawia także za tem, że są oni zdziczałymi²⁾. Nawet wysoka kultura ludzi z epoki kamiennej (paleolici) osłabła i upadła im bliżej nadchodził koniec okresu lodowego, tak dalece, że można mówić o upadku kulturalnym w epoce, która odpowiada najbujniejszemu rozwojowi naszych stepów i tundrów³⁾.

28. Maks Müller mówi, że na wybrzeżach Oceanu Spokojnego rozpowszechniony jest wyraz *mana*, co znaczy potęga nadprzyrodzona, różna od wszystkich istniejących w naturze sił fizycznych i mogąca być przejednaną za pomocą modłów i ofiar. Odnośne wyobrażenie przeto musiało już istnieć przed rozdziałem ostatecznym plemion Polinezyi, a jednak nie jest to wyobrażenie zasadniczem pojęciem mytologicznem i religijnem rasy polinezyjskiej. Mytologiczna i religijna mowa tej rasy nie może być uważana za pierwotną, nosi ona owszem na sobie cechy długiej przeszłości; tak wiele w niej skamieniało, zatarło się, stało się niezrozumiałe; w porównaniu z nią nawet mowa wedyjska za pierwotną musi być uznana. Nie mogą podzielać

¹⁾ Saussaye, „Lehrb. d. Religion“ I, 24.

²⁾ Koken, „Eiszeit“ (1896), 33.

³⁾ M. Müller, „Essays“ I, 246. Lefman, „Gesch. des alten Indiens (1890). Dahlmann, „Buddha“ (1898). M. Müller, „Natürl. Rel.“. Quatrefages, „Les Pygmées“ str. 585.

mniemania, że myśli plemion dzikich odznaczają się szczególną prostotą i że nas przenoszą w nierównie dalszą przeszłość, aniżeli myśli ludów cywilizowanych. Tak zwani dżicy, o ile nam wiadomo, nie są wcale ani starsi, ani młodszy od dzisiejszych mieszkańców Indyi, Chin, a nawet Anglii; prawdopodobnie przebyły te ludy więcej zmian, aniżeli własni nasi przodkowie, trudno bowiem przypuszczać, aby one przez szczególne jakieś urządzenia na tym samym stopniu rozwoju zatrzymane zostały, albo też specjalnie dla przyszłych antropologów w spirytusie były przechowywane. Quatrefages powtarza za Liwingstonem: „Jakkolwiek zwyrodniałe mogą być ludy Afryki, nie potrzeba im dopiero wpajać idei o istnieniu Boga i życia przyszłego. Obie te prawdy bardzo powszechne są wpośród nich“.

29. Czy się zwrócimy do Biblii, czy do starodawnych za- bytków Wschodu, wszędzie spotykamy wiadomości o ludach, posiadających już wyrobioną kulturę i religię. Wykazanie u ludów pierwotnych wspólności zasadniczych czynników religijnych, jest niewątpliwą zasługą nowożytnej porównawczej nauki o religii. Jeśli będziemy śledzili aż do najdawniejszych czasów trzy główne formy mowy i religii: aryjską, semicką i turańską, zbliżymy się do wspólnego jej źródła, ale nigdy nie napotkamy człowieka pół zwierzę, bez religii i bez mowy. Najstarsze bóstwa są najbardziej duchowe. Tego przeczącego ich teoryom faktu nie zdołają ewolucyoniści przez to osłabić, że przedstawiają stopniowe uduchownienie, jako zadanie nie poszczególnych ludów, lecz całej ludzkości. Jeżeli zachodzi tu wzajemna pomoc, to muszą działać tamująco i wzajemne przeszkody. Prawda, że wszystkie epoki i ludy, posiadające warunki przyrodzone dla rozwoju kultury, współdziałały we wzajemnem zadaniu kulturalnem ludzkości, ale musiała być po temu dana jakaś podstawa i nie obyło się bez jakichś ogólnych środków. Te żywiły tylko rozwijać się mogą, w których zawierają się odpowiednie ku temu uzdolnienia. Współdziałanie sił przyrody w czasie i przestrzeni, współzawodnictwo zwierząt w zdobywaniu sposobów pożywienia i rozmnożenia się nigdzie nie wytworzyły jakiejś wyższej siły przyrodzonej, ani wyższego uobyczajenia. Tylko to, co doskonalsze może podnieść to, co mniej doskonałe i wtedy tylko, kiedy są po temu odpowiednie usposobienia. Któż zdołałby wydobyć pierwszego człowieka ze stanu zwierzęcości?

Inne zagadnienia, dotyczące postępu lub cofania się roz-

woju religijnego, możemy tutaj pominąć. Że ten jednak nie począł się sam przez się, poucza o tem historya. Talenty, zdolności, geniusze spotykamy zawsze na wstępie rozwoju, gdyż każdy ruch postępowy w początkach swoich największej potrzebuje siły pobudzającej. Ta siła pojawiała się też zawsze, gdy ludzkość w dalszym swoim rozwoju i w dalszych jego fazach najwięcej jej potrzebowała. Jako przykład wymowny służy tu fakt chrześcijaństwa. Pojawiło się ono w sprzeciwieństwie do podupa- dłego w danym okresie żydostwa i pogaństwa, zwiastowało nową naukę i nowe nakazy, a przez nie odnowiło społeczeństwo ludzkie. Daremne to usiłowanie wyjaśniać przyrodzonym rozwojem, przemożną mocą Ewangelii.

30. Może naukowo przyrodnicze wyjaśnienia ewolucyonistów lepszymi się okażą, aniżeli historyczne. Jakież są instynkty religijne zwierząt? Przyrodnicy szkoły ewolucyjnej mówią dużo o życiu rodzinnem i społecznem w świecie zwierzęcym, o napotykanym tam cnotach i występach społecznych, o popędach towarzyskich, o współczuciu, miłości, wdzięczności, pokorze, o objawach żalu, wspaniałomyślności, poświęcenia, zaparcia się siebie, jednym słowem o przeróżnych cnotach moralnych i religijnych. Wiele z tego wszystkiego należy do dziedziny anegdoty i bajki, wiele wzięto z domysłów przez analogie z psychicznymi stanami człowieka. Niewątpliwie wszakże znajdzie się tu jakieś ziarno prawdy. Należy je rozpatrywać pod dwoma względami: pod względem stosunku zwierząt pomiędzy sobą i do człowieka. Zwierzęta okazują miłość rodzicielską, lub małżeńską. Wielu gatunkom zwierzęcym nie można też zaprzeczyć popędu towarzyskiego i społecznego. Ale podobne zjawiska nie mają wspólnego z jakąkolwiek ideą moralną i religijną. Trzeba na to dużej miary sentymentalizmu, aby w nich widzieć jakieś ludzkie uczucia. Są to po prostu objawy zmysłu samozachowawczego jednostki, lub gatunku. Skoro cel samozachowania został osiągnięty, popęd ku niemu zwrócony przestaje działać. Miłość małżeńska u zwierząt trwa dopóty, dopóki jest potrzebna dla płodzenia i wychowania potomstwa i objawia się u tych tylko zwierząt, które wspólnymi siłami karmią swoje młode; miłość rodzicielska ustaje wraz z wykarmieniem potomstwa. skoro młode zwierzęta pożywienie same znaleźć mogą, ustaje wszelki stosunek między dziećmi i rodzicami. O wzajemnej pomocy w rodzinie, o czci dla rodziców w świecie zwierzęcym nie

może być mowy. Przytaczane nieraz przykłady dwóch papug w klatce zamkniętych, lub szympansów, poza wspólną kratą trzymany i do śmierci z sobą nierozłącznych bardzo są interesujące, ale dowodzą tylko wpływu przyswojenia, które na cały system nerwowy oddziaływa.

Popęd społeczny występuje szczególnie u pewnych gatunków owadów, ale czyż np. społeczeństwo pszczół, lub mrówek może być porównane choćby z najpierwotniejszym społeczeństwem ludzkim? Wszystko tu jest naturą i instynktem. Bez nauki, bez odpowiedniego wychowania, każda jednostka z tą samą zawsze biegłością, spełnia nieświadomie przyrodzone swe funkcje, do których cała jej organizacja z góry jest przystosowana. Trzeba bardzo poniżać człowieka, i bardzo wywyższać zwierzę, aby porównywać hordy najdzikszych choćby ludzi ze stadami małp¹⁾. Toż przy wszystkich sztucznie przeprowadzanych analogiach, nigdy u najwyższych nawet małp nie trafiono na ślad porozumiewania się za pomocą mowy, ani nie dostrzeżono jakiegokolwiek objawu uczuć moralnych. Życie zwierząt nie przekracza władającego w przyrodzie całej egoizmu. To też ani religia, ani moralność w najbardziej nawet zarodkowej postaci nie mogą się w niem objawić. Nie staje po temu rozumnej osobistości.

I przywiązanie psa do swego pana i objawy wdzięczności dochodzące niekiedy, aż do dobrowolnie ponoszonej śmierci głodowej, jakże dalekie są pomimo wszelkiej idealizacji szopenhauerskiej choćby od najpierwotniejszego fetysyzmu Negrów. Nadaremnie szukalibyśmy w nich jakichkolwiek znamion religijności, jakiejsz idei, wznoszącej się ponad zmysłowość. Prawda, gdyby religia polegała litylko na poczuciu zależności, to możnaby dopatrzyć się u psa pewnych jej analogii. Już Hegel, na tej podstawie wyszydził rozwinięte przez Schleiermachera pojęcie religii. „Pies, mówi on, w duchu tego pojęcia byłby najlepszym chrześcijaninem.“ Wszakże i uczucie zbawienia nie jest mu obce, gdy znajdzie kość zaspakajającą głód, który go trapi“. Atoli uczucie zależności jest tylko jednym ze składników religii, jednym objawem stosunku pomiędzy człowiekiem i Bogiem, pomiędzy Stwórcą i stworzeniem.

Przytem nie jest to uczucie zmysłowe, lecz refleksyjne, jest

¹⁾ Wundt, „Menschen und Thierseele“ (1892) 371.

wyrazem doświadczenia duchowego. Zwierzę i w tym wypadku nie wznosi się ponad zmysłowość. Działa w nim tylko instynkt i wpływ tresury, która powoduje trwałe przywiązanie. Nigdy zwierzę nie zdoła wnieść się do oderwanego pojęcia, do sądu o stosunku ogólnym, nigdy pies nie widzi w swoim panu Boga.

Z tego co się zowie kultem, a co choćby w najpierwotniejszej formie u najdzikszych nawet ludów się spotyka, nigdy ani najmniejszego śladu w świecie zwierzęcym nie stwierdzono. Modlitwa zupełnie jest mu obca, jako też troska o zmarłych, poczucie trwania ich po śmierci. Nieprawdą jest, aby mrówki okazywały jakiegokolwiek uczucie z powodu śmierci swych współtowarzyszek. Mniemane ich pogrzeby ograniczają się na procesie oczyszczania gniazd. Uczucie wstydu, żalu, świadomość grzechu nieznane są też zwierzętom. Pewne ich pozory¹⁾, zależą niewątpliwie od oddziaływań zmysłowych. Nie przed niesprawiedliwością i grzechem, lecz przed karą uczuwają bojaźń zwierzętą. Usiłowaniom zoologów i psychologów zwierząt, zmierzającym do ich uczłowieczenia, można przeciwstawić fakt z życia krańcowego darwinisty Romanesa, który przed śmiercią nawrócił się na chrześcijaństwo, ponieważ duchowe i moralne jego życie nie znajdowało zadowolenia w dziedzinie samego nauko-wo-przyrodniczego myślenia²⁾.

31. Religia nie jest przeto wynikiem historycznego rozwoju człowieczeństwa, ani też udoskonalenia stopniowego instynktów zwierzęcych. Kompetentny badacz racjonalistyczny, Maurycy Vernes³⁾ słuszną czyni uwagę: „Śmiałością już jest mówić o rozwoju i wyrabianiu się religii, ale głosić, że się rzuciło światło na jej początek, jest to istotnie niesłychana zuchwałość“. Nie zdołano się jeszcze zgodzić w poglądach na istotę i źródła religii wedyjskiej, buddyjskiej, egipskiej; — gdzie tu mówić o wyjaśnieniu początków religii w ogóle?! Wszelkie w tym względzie próby zawiodły. Genealogiczna klasyfikacja różnych religii jest czystym złudzeniem; przyjęcie pierwotnych religij-

¹⁾ Darwin, „Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei den Menschen und Thieren“ (1884) str. 394.

²⁾ Romanes, „Gedanken über Religion.“ „Die Religiöse Entwicklung eines Naturforschers vom Atheismus zum Christentum. Übersetzt nach der 7. Aufl. von Dennert“ 1899.

³⁾ „Revue critique“ 1885, 28 Sept.

nych typów oczywiście nadużyciem. Religia może wynikać jedynie z jakiejś przedmiotowej przyczyny, w jestestwie ludzkim tkwiącej, z jakiegoś religijnego uzdolnienia, czy usposobienia, będącego specyficzną natury ludzkiej właściwością. „Religia należy do normalnych funkcji duszy ludzkiej; brak jej świadczy o jakimś zboczeniu w życiu jednostkowym, czy zbiorowym“¹⁾ (Paulsen).

Jeśli ktoś zechce to uzdolnienie nazwać instynktem, wyłączenie człowiekowi właściwym, i wraz z Platonem i Laktancyuszem, człowieka jako „zwierzę religijne“ określi, można się na to zgodzić. Nie chodzi tu o nazwy. W każdym razie instynkt ten uznać należy za największy dar boży, udzielony człowiekowi²⁾. Bez tego daru religia nie daje się wyjaśnić, a historia ludzkości pozostaje zagadką. Dwa czynniki występują nieodwrotnie w pojęciu religii; usposobienie podmiotowe i fakt przedmiotowy. Nedorzecznym jest religię uważać za oszustwo, lub za wielowiekowy błąd, a bezzasadnym wyprowadzać ją z jakiegokolwiek przyrodzonej władzy jestestwa ludzkiego. Religia wtedy tylko może być wyjaśniona, gdy będzie uznana za jakiś czynnik szczególny, tkwiący w istocie wszelkiego ludzkiego czucia, myślenia, działania i cały byt ludzki za podstawę mający, czynnik, ku któremu człowiek bezwiednie się zwraca i który pośrednio i bezpośrednio został mu objawiony. Religia opiera się na pewnym usposobieniu przyrodzonym, ale tylko przy współdziałaniu bożem, mogła się z niego rozwinąć.

32. Tak zwana „religia przyrodzona“, nie istnieje zgoła w życiu ludzkości, chyba, że pod nią rozumiemy przyrodzoną teologię (istnienie Boga, nieśmiertelność, sąd³⁾). Taka teologia jest abstrakcją deizmu, (Socynianie od 1588) ciemnym osadem płytkiego „oświecenia“, które wraz z istotą i motywem wiary wszelką prawdę i wszelkie życie z religii usunęło, aby z resztek,

¹⁾ Ethik I (1900) 417.

²⁾ Dahl, Die Notwendigkeit der Religion, eine letzte Konsequenz der Darwinistischen Lehre (1887), 100.—Podobne zdanie wyrazili: Jäger, Hellwald, Preiss i inni darwiści; por. Pesch, Welträtzel II, 527. — Teichmüller, Religionsphil. 113.—Pesch, Gott und Götter, 26. — Köstlin, Der Ursprung d. Religion: Stud. u. Krit. (1890) 213, 271.—Steude, Christentum und Naturwissenschaft 69.

³⁾ S. Aug, De civ. Dei 8, 9, 12 (naturalis theologia); De util. cred. 1, 9, 21; 10, 23; 13, 29.—Migne, Curs. theol. 2.—Harnack „Dogmengesch.“ II, 49

które po tej operacji pozostały, tworzyć martwy szkielet racjonalizmu, lub moralizmu. Jest też taka teologia postulatem ewolucjonistów, którzy, zapoznając upadek religijny ludzkości, nie rozróżniają specyficznie ludzkiego i specyficznie boskiego pierwiastku w religii. Religia przyrodzona, jak ją wykładają współcześni filozofowie jest racjonalizmem, który pozostał chrześcijańskim, jest herezyą w najściślejszym znaczeniu. Zwolennicy jej zapomnieli, że wiara jest nieodzowną koroną rozumu, zapomnieli, że chodzi tu tylko o kwestyę granic. Tradycja i doświadczenie świadczą zarówno, że obie te siły rozumu i wiary do wzajemnego uzupełnienia się są powołane¹⁾.

„Religia przyrodzona“ jest zrazu tylko zaprzeczeniem religii nadprzyrodzonej, którą ona uznaje, jako czystą funkcję logiczną. Religia w istocie rzeczy pozostaje w związku z bóstwem, nie na podstawie jakiejś pośrednio wyprowadzonej wiedzy, lecz na podstawie bezpośredniego pojęcia przez wiarę ugruntowanego. Jeżeli nie wszyscy założyciele różnych religii, to wszyscy, którzy ją wyobrażali i głosili, powoływali się zawsze na jakieś objawienie. Bez przypuszczenia pozostałości o jakimś objawieniu pierwotnym nie podobna wyjaśnić religijnej kultury ludzkości. Zasady religii przyrodzonej same przez się nie zdołały nigdy wytworzyć jakiejś rzeczywistej i choćby najbardziej ograniczonej formy religijnej. Dowodzą one tylko, że religia objawiona ma punkt oparcia w pewnym przyrodzonym usposobieniu duszy ludzkiej. Jeśli ją kto nazwie realną możliwością religii przyrodzonej, to nie przeciwko temu nie możnaby powiedzieć. Słuszne jest w tem określeniu uznanie zależności człowieka od Boga, swego Stwórcy pojętej, jako obiektywny,—a świadomość grzechu i winy, jako subiektywny czynnik religii przyrodzonej, ale nie wystarcza to do wypełnienia całkowitej treści pojęcia religii. Jeśli każde przekonanie o istnieniu Boga nazwiemy wiarą, to religię przyrodzoną możnaby uznać za religię w najszerszym znaczeniu. Możnaby stąd wyjaśnić, jakby powstała religia, gdyby w sposób nadprzyrodzony nie była nam objawiona.

Religia właściwa rozleglejsze ma zadanie. Musi ona być światłem ducha i siłą woli dla mędrców i prostaków. Musi

¹⁾ Siebeck, Religionsphil. 39, 323. — Drey Apol. 1, 120. — Guizot, L'Eglise et la société chrétienne 1861.

ona człowieka nie tylko o Bogu pouczyć, lecz także przez wiarę we właściwym stosunku do Boga go postawić. Religia pośredniczką jest łaski bożej, wpływającej na człowieka, a zarazem warunkiem osiągnięcia tej łaski, i siłą urzeczywistnienia jej. Łączność człowieka z Bogiem, i zbawienie jego w wieczności jest najwyższym celem w religii. Nie jest ona li tylko ujawnieniem prawd nadprzyrodzonych (supranaturalizm), ani samem poznaniem (Fichte), ani czystą nauką moralną (moralizm Kanta), ani prostem uczuciem zależności (Lessing, Rousseau Scheiermacher, Ulrici, Tyndall), lecz ogarnia wszystkie siły człowieka w całej ich głębi wewnętrznej. Całe jestestwo człowieka uniesione jest przez nią ponad zmysłową, ziemską dziedzinę ku wiecznym, boskim sferom. Jeśli weźmiemy pod uwagę choćby samą modlitwę i ofiarę, to z nich już okaże się nam nieodzowność wyższej sankcji.

33. Podstawą subiektywną religii jest poczucie zależności przez ograniczoność natury ludzkiej i otaczających ją stosunków życiowych uwarunkowane. Już dawni apologety naukę o Bogu-Stwórcy za najpierwszy i najważniejszy składnik wiary poczytywali i wszelkie choćby najwyższe nastroje religijne, tego poczucia pozbawione, uważali za złudzenie. Uczucia estetyczne mogą się tylko przyczynić do okazania tej zależności w miłszem człowiekowi świetle i wspierają rozum ludzki w pojęciu Stwórcy i Pana, oraz w przejęciu się zobowiązaniami moralności, które ze stosunku do niego wynikają, oraz świadczą, że to uczucie zależności, nie ma w sobie nic absolutnego i wolność ludzką krępującego. W ten sposób Stwórca określony jest, jako Sprawca i cel dla skończonego ducha a zarazem jest ustanowiony osobisty stosunek człowieka do Boga. Religia bowiem jest świadomym, wolnym i żywym związkiem pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Tylko przez uwzględnienie wszystkich tych momentów można naznaczyć właściwe stanowisko czynnika czysto-ludzkiego w powstaniu religii.

Inicjatywa wszakże w tym stosunku, podobnie jak w sprawie stworzenia, pochodzi od Boga. Każda religia historyczna ma swe odległe źródło w tradycji, poprzedzającej wszelką historię. Każdy człowiek ma usposobienie i zdolność do religii, o ile, jako człowiek w odróżnieniu od zwierzęcia, wznosi się do samopoznania i do poznania Boga. Mowa i poznanie Boga stanowią początek ludzkości i tak dawne są, jak

one¹⁾. Tylko Bóg mógł nam Boga dać poznać: Wprawdzie ani historia, ani Biblia nie podają nam wiadomości o prareligii, któraby człowiekowi w początkach jego bytu przez szczególne Objawienie daną została, ale Biblia mówi nam o prastanie człowieka, w którym był on takim, jakim być powinien: w nieprzerwanej jedności z Bogiem i z wolą bożą. Objawienie dla nas samych i wobec nas zarówno jest konieczne.

34. To w każdym razie ze wszystkich uwag powyższych wynika, że bez religii niema zadawalającego poglądu na świat. Im mniej jest możliwe za pośrednictwem rozumu przyrodzonego rozwiązać zagadkę życia i świata, byt jednostek i zbiorowości dostatecznymi prawami określić, pragnienia ludzkie trwale ziemskimi dobrami zadowolić, tem konieczniejszą okazuje się świadomość religijna, która duszę ludzką w stosunku do boskiej istoty określa i różnorodne jej czynności reguluje. Z tego wynika, że świadomość owa w samej istocie ludzkiej musi być zawarta i tylko przez wyrzeczenie się rozumu, oraz rozwiązania wszelkich wyższych zagadnień życia można wyrzec się religii i uznać ją za złudzenie niższych stopni naszego poznania. Doświadczenie nie potwierdza tego wcale, aby filozofia w swoich najgłębszych nawet systematach dawała zadawalniające człowieka zupełne przeświadczenie o jego przeznaczeniu, jakie daje wierzącemu religijna prawda chrześcijańska. Świadczy o tem nawet zeznanie Straussa. I niższe formy religijne posiadają w sobie siłę przez tradycję osiągniętą i pozostałą, jako drobna reszta starodawnego daru bożego i w tej sile tkwi możność oddziaływania ich na życie ludzkie w sposób, jaki religia czysto-przyrodzona, ani filozofia nie są w stanie oddziaływać.

¹⁾ Strauss u. Torney, „Essays“ 147. Mach, „Notwendigk.“ 45, 87, 141. E. Fischer, „Heidentum und Offenbarung“ 1878. Köstlin, „Stud. u. Krit.“ (1890), 220. Teichmüller, „Religionsphil.“ 81. Hermann, „Der Ursprung d. Rel.“ (1887). Blondel, „Autant toute religion naturelle est artificielle, autant l'attente d'une religion est naturelle (Ann. de phil. chret.“ 1895, Dec., 230.

§ 5.

Tradycjonalizm i ontologizm.

Pismo św. o przyrodzonym poznaniu Boga.—Stworzenie. — Opatrzność. Sumienie, Wiara i Praobjawienie — Św. Tomasz. — Objawienie prawd przyrodzonych. — Wiara.—Vaticanum. — Tradycjonałści francuscy.—Pobudki zewnętrzne i tradycja historyczna. — Pozytywizm.—Ontologizm. — Idee.—Plato.—Aryanie.—Filo.—Gnostycy.—Neoplatonizm.—Augustyn. — Platonicy średniowieczni. — Reformatorzy. — Kartezjusz. — Stosunek sensualizmu do ontologizmu.—Analogie poznania Boga.—Monoteistyczny popęd serca ludzkiego.—Wrodzona idea Boga.—Czystość serca. — Sumienie i poczucie obowiązku.—Ontologiczny dowód istnienia Boga.—Anzelm. — Kartezjusz.—Leibniz. — Gratry.—Ocena tego dowodu. — Kant i metafizyka. — Odrzucenie przez Kościół tradycjonalizmu i ontologizmu.

1. Tylko szalenieć mówi: niema Boga (Ps. 13, 1; 52, 1). Szaleńcami są wszyscy ludzie, nieznający Boga, którzy nie rozpoznają go w świecie widzialnym i nie dostrzegają go w jego dziełach, a za bogów biorą sobie bądź ogień, bądź wiatr, bądź gwiazdy odległe, bądź fale morskie, lub słońce i księżyc (Mądr. 13, 1; 14, 21), albowiem to, co jest do poznania w Bogu, zostało im przez Niego objawione. Wszakże niewidzialna Jego istota od stworzenia świata w dziełach Jego nam się objawia, to też nie możemy być usprawiedliwieni, skoro widząc Boga w Jego twórcach, jako Boga nie czcimy i hołdu mu należnego nie składamy (Rzym. 1, 19; 1 Kor. 1, 21; 12, 2).

„Mężowie Ateńczycy, we wszystkim was widzę, jakoby zabobonniejszymi. Albowiem chodząc i patrząc na bałwany wasze, znalazłem też ołtarz, na którym napisano było: Nieznajo-

memu Bogu. Co tedy, nie znając, chwalicie, to ja wam opowiadam. Bóg, który uczynił świat i wszystko co na nim, Ten będąc Panem nieba i ziemi, nie mieszka w kościołach ręką uczynionych... I uczynił z jednego wszystek rodzaj ludzki, aby mieszkali po wszystkiej ziemi, zamierzwszy postanowione czasy, i granice mieszkania ich, aby szukali Boga, owaby go snąć namacali, albo naleźli, chociaż od każdego z nas nie jest daleko. Albowiem w nim żywiemy, ruszamy się i jesteśmy“ (Dz. Ap. 17, 22 — 28). „I my śmiertelni jesteśmy, wam podobni ludzi, opowiadając wam, abyście się od tych próżnych rzeczy nawrócili do Boga żywego, który uczynił i niebo i ziemię i morze i wszystko, co w nich jest, który w przeszłych wiekach dopuszczał wszystkim poganom chodzić ich drogami. A iście nie zostawił samego siebie bez świadectwa, czyniąc dobrze z nieba, dając dżdże i czasy urodzajne, napęłniając pokarmem i weselem serca“ (Dz. Ap. 14, 14—16).

„Bo gdy poganie, którzy nie mają Zakonu, z przyrodzenia czynią, co Zakon ma, tacy Zakonu niemający, sami sobie są zakonem. Którzy okazują dzieło zakonu napisane na sercach swoich, gdy im sumienie i świadectwo daje i myśli między sobą różne, albo je oskarżające, albo też wymawiające“ (Rzym. 2, 14, 15). „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają“ (Mat. 5, 8). „Albowiem Jego rodzajem jesteśmy“ (Dz. Ap. 17, 28).

2. W ten sposób święci pisarze zwalczają duchowe i moralne błędy pogan. Okazują oni, że Bóg przed wzrokiem ducha w stworzeniu i w życiu ludzkości, jako sprawca wszech rzeczy i miłościwy Ojciec rozpoznawany być może. W głosie sumienia winni ludzie poznać źródło wszelkiego dobra i wnosić o sędzim wszystkich czynów, albowiem On prawo swoje w sercach zapisał i każdemu siłę do niego daje. Stąd wynika dwojakie przyrodzone poznanie Boga: zawiera ono pierwiastek wewnętrzny i zewnętrzny. Nietylko rozum jest nieodzownym jego pierwiastkiem, ale obok zewnętrznego doświadczenia, którem on się posilkuje i wewnętrzne doświadczenie z niewidzialnego świata serca ludzkiego daje się tu widzieć, niby księga zapisana przez Boga, w której człowiek imię Jego zawsze może odczytać.

3) Dla apologetyki ważna tu jest jeszcze inna uwaga. Pisarze święci nauczają, że Boga z dzieł Jego poznać możemy, a zatem poganin w nieznajomości Jego nie jest usprawiedliwio-

ny; ale nie mają oni przez to na celu uzasadniać wiary w Boga, lecz fałszywej wierze przeciwstawiają wiarę prawdziwą, ubóstwieniu natury i wyobrażającym jej siły bałwanom jedynie prawdziwego Boga. Paganie posiadają religię i wiarę w wyższą istotę, zboczenie bałwochwalstwa przypuszcza istnienie uprzednie prawdziwego Boga. (Rzym. 1, 21). Nawet szaleniec zaprzeczający Boga ma przeciw sobie twierdzenie o Jego istnieniu; twierdzenie starsze jest od przeczenia. Zaprzeczający Bogu szaleńcem jest nie tylko umysłowo, lecz i moralnie¹⁾. Wypowiada on swoje przeczenie, ale sam nie może mu wierzyć, tylko swoją nieprawość niem zasłania, i odpycha od siebie widmo karzącej sprawiedliwości. Pisarze święci pod łupiną błędu odsłaniają głęboko w podstawach duszy leżącą prawdę, aby błąd tem jaśniej wykazać, jako przewinienie moralne. Pierwotnie nie było potrzeba dawać przykazania: będziesz wierzył w jednego Boga. Wszemogącego, i żadnych innych bogów mieć nie będziesz. Wiara pierwotna znajdowała swój wyraz w prostym twierdzeniu, które brzmiało: Bóg jest Bogiem, a wcale nie głosiło, że jeden jest tylko Bóg. To też w najstarszych pismach odrębność i wyłączność Jahwy nie jest tak dobitnie uwydatniona, jak u Jeremiasza i u późniejszych pisarzy. Myśl o wielu bogach jest zboczeniem, które wiarę przypuszcza i dowodzi konieczności religii. (Mądr. 14, 12). Błąd w tej myśli zawarty przez rozważanie przyrody i głos sumienia można rozpoznać.

Historia religijna poucza, że nie było religii, niezawierającej jakowejś prawdy, prawdy, która tych co Boga szukają i Go pragną, usposobia do znalezienia go w godzinę ostatecznej potrzeby. To też tylko przez brak znajomości dziejów religii można wytłumaczyć twierdzenie Filona, oraz wielu Ojców Kościoła i apologetów aż do Leibniza, że wszystko, co jest prawdziwe w filozofii i religii pogańskiej, do Starego Testamentu musi być sprowadzone; ale w tem też mieli słusność, że odrzucali wszelkie samoistne, niezawisłe od Objawienia idee religijne. W Starym Testamencie, jest to jako oczywiste uznane, że Bóg przez człowieka w stworzeniu całem poznany być może. Aby jednak człowiek istotnie Go poznał, na to potrzebuje Jego współdziałania. Początek pochodzi od Boga: Bóg działa, zjawia

¹⁾ S. Aug. In Ps. 52, 1; Serm. 68, 141; De lib. arb. 2, 2, 5. Scheeben, Dogmatik I, 343.

się, mówi; a człowiek słucha, odczuwa, pojmuje. Widok przyrody utwierdza jego wiarę. Jeśli apostoł powołuje się na Objawienie, to nie ma na myśli Objawienia przyrodzonego. Chyba byśmy wraz z Orygenesem i innymi myśleli o objawieniu przez Platona i innych filozofów, (Por. Mądr. 18, 1).

Historia religii musi ostatecznie przyznać słusność Ojcom i Pismu św. Nie tylko bowiem sprowadza ona wszystkie religie do wspólnego początku, ale i tego początku wyjaśnić nie zdoła. Mytologia przypuszcza istnienie religii rozumnej, jak chore ciało świadczy o istnieniu ciała zdrowego. Zanim Grecy słońce i niebo uznali za bogów, musieli posiadać idee bóstwa. Nie mogli mówić o mnogich bogach, dopóki sobie nie uprzytomnili ogólnego predykatu boskości. „Religii powszechnej, wszechczasowej, którą Bóg człowiekowi bezpośrednio oznajmił,“ nie można uważać za wpływ gotowego systematu, lecz trzeba w niej widzieć pobudkę stwierdzającą pierwotne religijne usposobienie duszy ludzkiej. W tej formie twierdzenie powyższe, nie zawiera niczego, na co historia religii nie miałyby się zgodzić¹⁾. Religijne usposobienie w naturze ludzkiej w tych słowach jest uznane, ale przyjęcie jakikolwiek pobudzający ducha ludzkiego pierwiastek zewnętrzny nie znaczy to wierzyć w istotę, która „kwiaty barwami nalała,“ lecz uznawać Pana najwyższego, od którego pochodzi to usposobienie religijne, w stworzeniu się objawiające. Pierwszy człowiek przedstawia się nam, jako dziecko duchowe, ale dziecko boże, wrażliwe na naukę i wychowanie. Wrażliwość przyrodzona uspasabia też człowieka do przyjęcia prawdy nadprzyrodzonej. „Przyroda jest księgą bożą, ale bez Objawienia bożego, chybiają wszelkie próby nauczania, przez doświadczenie ludzkie podejmowane“ (Rückert).

4) Wszystkie religie mają swe źródło w Objawieniu. Powszechna wśród ludzi wiara w pierwotny wiek złoty, wiek szczęścia i niewinności jest zabytkiem zatraconego objawienia, które po przez późniejsze błędy i błędne kierunki, aż do blizkich nam czasów przesyła swoje promienie. Wedle Pisma św. Bóg bezpośrednio oświecił człowieka i nauczył go mowy. Jakkolwiek byśmy tłómaczyli naiwne opowieści o prastarych

¹⁾ M. Müller, „Wissensch. d. Sprache“ II, 387; Einl. 124. — Clem. Alex. Coh. 6. — Orig., C. Cels. 6, 3, 4; 7, 46, 47.

czasach szczęścia i doskonałości człowieczeństwa, nie można powątpiewać, że jest w nich ślad oddziaływań bożych na człowieka pierwotnego.

Pierwiastek tradycji tak wielkie ma znaczenie w wychowywaniu całej ludzkości, że ani jednego nie możemy przytoczyć wyjątku od tej ogólnej zasady. Nietylko człowiek pierwotny pojawił się na ziemi z wykształconymi siłami ciała ducha i z darem mowy, ale musiały nim działać pobudki do stosowania i rozwijania tych wrodzonych uzdolnień. W przeciwnym razie należałoby dowieść, że człowiek, sam sobie poświadczony, mógłby wynaleźć mowę i osiągnąć poznanie zasadniczych prawd religijnych. „Osobliwym jest dziwić się, że dziecko posiada wiadomość o Ojcu w niebiesiech, skoro ta udzielona mu została“ (Staudenmaier).

5) Św. Tomasz rozpoczyna swoje badania, dotyczące istnienia Boga, zapytując najprzód, czy Bóg sam w sobie może być poznany i dowiedziony. Przypuszcza on pierwotne pojęcie Boga, jako ogólnikowe i mętne wyobrażenie, wynikające z popędu do szczęśliwości. Jako przyczynę, dla czego to, co w przyrodzie daje się poznać, musi być przez nadprzyrodzoną wiarę stwierdzone, podaje, że w przeciwnym razie nie wielu tylko ludzi i w późnym bardzo czasie, po wielu błędzeniach, poznanie Boga mogłoby osiągnąć¹⁾. Z tego powodu potrzeba było ludziom, przez pewność wiary stwierdzić przyrodzoną prawdę o rzeczach boskich. Taką wiarę osiągają ludzie przez łaskę bożą i przez nią zdobywają utwierdzenie w tem, do czego przez swój rozum drogą przyrodzoną dojść mogą.

Patryarchowie pierwotni przed pojawieniem się prawa pisanego mieli wiarę w Boga przez żywą tradycję im przekazaną. Ślady tego dziedzictwa przechowały się i u pogan, ale uległy zaciemnieniu wskutek zepsucia obyczajów, które spowodowało także i błędy rozumu. Z nielicznymi wyjątkami (Sokrates, Plato) filozofowie starożytni zapoznawali idee rządów bożych w świecie i ujawniającą się w nich wszechmoc jedyne najwyższego Stwórcy. To też z Ojcami i ze scholastykami musimy wnosić, że i do poznania tej prawdy rozumowej o Bogu

¹⁾ S. th., I, q. 1, a. 1; q. 2, a. 1; 12, q. 109, a. 1, C. Gent., 1, 4; 3, 38. Kleutgen, „Philosophie der Vorzeit. II, 21. — Kuhn, „Einl. in die Kath. Dogm.“ 717.

i o naszym przeznaczeniu do pewnego stopnia potrzebne jest Objawienie. Wyrocznia orficka w zdaniu: Bóg jest początkiem, końcem i środkiem wszechrzeczy — wyraża główny jego rys. Potrzeba ta Objawienia zaświadczone jest nietylko przez rzeczywisty stan pogaństwa, lecz wynika też z przyrodzonej słabości umysłu ludzkiego. Augustyn podaje, że w filozofii Varrosa przytoczono nie mniej jak dwieście osiemdziesiąt osiem sekt, spierających się o istotę dobra najwyższego¹⁾.

6) Nowszymi czasy niektórzy uczeni (Moigno, Secchi i inni), utrzymywali, że nawet zasadnicze zagadnienia o wszechświecie nie mogły być pojęte bez uprzedniego Objawienia. Nam obecnie wydaje się łatwem wyobrazić sobie ziemię, jako kulę, unoszącą się w przestworzu i w sobie samej swój punkt oparcia mającą. A jednak jak naiwne w starożytności wśród najuczeńszych nawet ludzi panowały wyobrażenia o kształcie i położeniu ziemi. Secchi wyraża przekonanie, że prawdziwe w tym względzie wiadomości nie mogą być wynikiem li tylko samostannych badań ludzkich. Przypuszcza on, że są one odgłosem prastarej wiedzy, w którą człowiek pierwotny tak bogato był wyposażony i którą w tradycji przekazał swym potomkom. Świat pogański tradycje te zupełnie zatracił, przechowywała się ona tylko wśród ludu wybranego, przeważnie w mowie niezrozumiałej, którą dopiero wiedza nowoczesna nam wyjaśniła.

Pomijamy tutaj pytanie, czy w powyższym zdaniu stan pierwotnego człowieka nie został przeceniony. W Biblii i w historii nie można w tym względzie rozstrzygającego znaleźć świadectwa. Należy jednak dodać, że badania nad ludami dzikimi zdają się dostarczać potwierdzenia powyższych poglądów. „Fakt, że zasadnicze wiadomości i umiejętności wśród całego człowieczeństwa są rozpowszechnione, zdaje się dowodzić, że zasób kultury u ludów pierwotnych jednolity był i w różnych swych jednolitych pozostałościach na odległych nieraz punktach ziemi do naszych dni się przechował“ (Rafael). Podobnie też twierdzi Livingston, „że rozpowszechnienie pewnych narzędzi u mieszkańców Afryki i w innych nieucywilizowanych częściach świata nasuwa przypuszczenie jakiejś ogólnej nauki w życiu i w zastosowaniu, udzielonej ludziom w pewnym oznaczonym czasie przez jakąś stojącą po nad nimi istotę“.

¹⁾ De civ. Dei 19, 1, 1.

Tem więcej poznanie Boga nieodzownie musiało być powszechne wśród ludzi pierwotnych. Kto do Boga chce dojść, wierzyć musi w Jego istnienie (Hebr. 11. 6). Ta wiara przeto obok naturalnego poznania Boga nietylko musi być możliwa, lecz też i konieczna dla osiągnięcia zbawienia. Większa część ludzi do poznania Boga dochodzi najprzód przez wiarę i większa ich część przez całe życie na tem stanowisku pozostaje. Wiara ta, jak wyżej zaznaczono przenika całą istotę człowieka. Dla wierzącego wszelkie dowody mają znaczenie li tylko analizy refleksyjnej, prowadzącej do utwierdzenia prawdy wiary i do odróżnienia jej od wiary fałszywej. I ci dzicy, którzy wszędzie w przyrodzie przeczuwają jakąś wyższą przyczynę, dopiero przez poznanie Ewangelii doszli do zupełnej świadomości wiary. Niema wszakże dzikich zupełnie niereligijnych. Przykłady, przytaczane przez niektórych misjonarzy, jakoby niektórzy dzicy dochodzili do poznania Boga, li tylko drogą rozumienia ogólnej zasady przyczynowości, nie mogą tutaj mieć rozstrzygającego znaczenia, ze względu na nieodzowne u nich istnienie religii. Dowodzą one tylko, że w owych dzikich umysłach, idea Boga ukryta dopiero na skutek nauki chrześcijańskiej doszła do uświadomienia. Faktycznie wszelkie bałwochwalstwo w kulcie gwiazd ma swoje źródło.

7) Wedle opinii soboru Watykańskiego Bóg jako zasada i cel wszechrzeczy przez przyrodzone światło rozumu ludzkiego w stworzeniu całym może być poznany. Wszelako podobalo się Bogu i na innej, mianowicie nadprzyrodzonej drodze, objawić rodzajowi ludzkiemu siebie samego i wiekuiste swoje postanowienia. Temu Objawieniu bożemu należy przypisać, że to, co w rzeczach bożych dostępne jest umysłowi ludzkiemu, w obecnym stanie jego rozwoju może być z łatwością i pewnością, bez przymieszki błędu rozpoznane. Wszelako Objawienie do takiego poznania przyrodzonego nie jest absolutnie nieodzowne, udzielone zostało przez Boga w jego nieskończonej dobroci człowiekowi, przeznaczonemu do celów nadprzyrodzonych. Natomiast dla rozpoznania nadprzyrodzonych prawd religijnych względnie, mianowicie moralnie, jest ono konieczne. Prawdy te mają tylko drogę torować, umożliwiającą osiągnięcie wiary i utwierdzenie się w niej ¹⁾.

¹⁾ Vaticanum. Sess. 3, c. 2. „De revel. Coll. Lac.“ VII, 127, 150, 238, 520. Martin, „Die Arbeiten des Vatikanischen Concils.“ 1873, 16.

Oprócz tego dla owego przyrodzonego poznania Boga, potrzebny jest dostatecznie rozwinięty rozum. O stopniu i warunkach tego rozwoju sobór W. nie stanowczego nie orzeka. Wykluczony jest tylko krańcowy tradycjonalizm, utrzymujący, że potrzebny dla poznania Boga rozwój rozumu, możliwy jest tylko przez bezpośrednie, lub też przekazane w tradycji Objawienie boże. W ten sposób przez odrzucenie tego zdania, Objawienie nadprzyrodzone za absolutnie konieczne uznane zostało. Tradycjonalizm umiarkowany został pominięty, nie stanowczo twierdzącego, nie przeczącego o nim nie wyrzeczono. Daje się on pogodzić ze zdaniem soboru, o ile poczytuje za przyrodzone Objawienie, dane pierwszemu człowiekowi.

8) Tradycjonalizm zwalczany już był przez św. Tomasza. Im bardziej wszakże filozofia traciła stały grunt poznania rozumowego, tem cenniejszą wydawała się możliwość oparcia prawd religijnych na tradycji. Sceptycy XVI i XVII w. w Objawieniu szukali jedynej podstawy, dla niezawodnego przekonania religijnego. Późniejsi sceptycy wstępowali w ich ślady. W zamiarze obrony wiary przeciwko sceptycznemu racjonalistyczno-panteistycznym dążeniom ówczesnej filozofii, różni teologowie i filozofowie francuscy (Bonald, Lamennais, Bautain, Ballanche, Bonnetty, Leroux, Raynaud), wiarę jako jedyną zasadę poznania religijnego podnosili. Wedle nich nieprzerwana tradycja, zawarta w wierze, jest w ogóle jedynym źródłem poznania, a zatem i poznania religijnego. Praobjawianie i prawiędza mają być konieczną podstawą całego życia duchowego i religijnego, a wiara zasadą filozofii. Zależnie od tego, czy owo poznanie pierwotnego Objawienia wyprowadzali z powszechnego rozumu rodzaju ludzkiego, lub z praobjawienia, nakłaniali się owi teologowie, bądź ku racjonalizmowi, bądź ku supranaturalizmowi.

Bonald (1753—1840)¹⁾, faktycznie i chronologicznie pierwszy rzecznik tradycjonalizmu, bierze za punkt wyjścia powszechność pewnych zasadniczych idei, ale wyprowadza ją z bezpośredniego oznajmienia bożego w mowie i poczytuje tradycję ludzkości za jedyny środek przekazania tej idei. Lamennais²⁾,

¹⁾ Buschbell, Der Traditionalismus Bonalds, „Philosoph. Jahrb.“ 1899, 32.

²⁾ Usprawiedliwienie Lamennais'go podjął Denis: „Ann. de phil. chret.“ 1899—1900. Leon XIII w kwestyach socjalnych usankcjonował wiele potępionych niegdyś poglądów Lamennais'go.

nie polegał na rozumie indywidualnym, lecz w rozumie powszechnym, od Boga pochodzącym i ujawniającym się w zgodnym przekonaniu wszelkich ludów i w przejawach dziejowych szukał rękoi pewności. W drugiej, nieologicznej połowie swej działalności literackiej, w której zasadę autorytetu i wiary zastąpił zasadą wolności, rozpoczyna swoją filozofię od idei bytu, jako najwyższego pojęcia rozumu, ale nie idei absolutnego bytu. Następnie pomieszał obie te idee i w nich Boga jako warunek i środek wszelkiego poznania uznawał. Rozróżnia on wprawdzie lepiej aniżeli Hegel, byt logiczny i czysto idealny, od bytu ogólno-metafizycznego od obiektywnej rzeczywistości. Ale zapoznawał różnicę między nieokreślonym i ogólnym bytem, który nasz umysł w rzeczach poznaje, a bytem transcendentnym nieskończonym, sprawcą wszelkiej rzeczywistości.

Bautain¹⁾ wbrew Lamennais'mu pomija rozróżnienie rozumu indywidualnego i powszechnego i poprzestaje na uznaniu bożego Objawienia w nauce Kościoła, oraz wewnętrznym oświeceniu łaską i w tem widzi sprawdzian wszelkiej prawdy (fideizm). Wszelako podnosząc w ten sposób jednostronnie znaczenie tradycji w poznawaniu, jako zasadę jedyną, zapoznawał drugi nie mniej doniosły czynnik t. j. prawdę rozumową; takim sposobem, pomieszał proces poznania z ontologią²⁾. Ventura i Bonnetty ograniczali tradycjonalizm więcej do wiary pozytywnej. Lowańczycy (Ubahgs) zajęli pośrednie stanowisko pomiędzy tradycjonalizmem Lamennais'go i fideizmem Bautain'a. Uznawali oni Objawienie jako początek, a naukę jako następstwo w rozwoju idei wrodzonych i w dowodzie istnienia Boga.

9) Zapewne bez zewnętrznej podniety niemożliwy jest rozwój duchowy, ale stąd nie wynika, że duch sam przez się zupełnie jest bezpłodny i że wszystko z zewnątrz oznajmione mu być musiało. Jeśli zarodek roślinny dla swojego rozwoju potrzebuje ciepła, światła, pożywienia, to nikt nie będzie stąd wnosił, że życie swoje jedynie tym warunkom zewnętrznym zawdzięcza. I duch ludzki potrzebuje zewnętrznej podniety i zewnętrznego poparcia, ale sam przez się już jest duchem, posiadającym poznanie, które ilościowo i jakościowo przemaga nad tem, co mu z zewnątrz dostarczone zostało. Jego oddziaływania

samoistne zupełnie różnią się rodzajowo od wrażeń zmysłowych. Pojęcia ogólne, które sobie tworzy, idee, któremi się zbogaca, tak istotowo różnią się od tego, co poszczególne wrażenia mu dają, że mogą być wyprowadzone li tylko z jego uzdolnienia do myśli samodzielnej. Bez tego uzdolnienia niemożliwy byłby postęp, niemożliwą wiedza w ogóle, ani wiedza religijna.

Niewątpliwem jest, że posiadliśmy bogate dziedzictwo zdobyczy duchowych. Po Aryach odziedziczyliśmy mowę, po Hamitach (Egiptanach) pismo, po Fenicyanach (Egiptanach, czy Mykeńczykach?) abecadło, po Babilończykach podział czasu, po Hindusach system liczenia. Grecy i Rzymianie przekazali nam kulturę klasyczną, Semici religię, od Chrystusa mamy chrześcijaństwo, od Kościoła i teologię i kulturę religijną. Jednem słowem ze wszech stron spożywamy nieprzebrane zasoby znanej nam i nieznaney pracy dziejowej. Ten charakterystyczny rys naszej kultury tak jest powszechny, że w ogóle możliwość postępu na podstawie przekazanych historycznie zdobyczy poczytywano nieraz za znamię ludzkiego rozwoju, rozwoju życia duszy w sprzeczności do życia zwierzęcego. Całym tym odziedziczonym zasobem kulturalnym posługujemy się, jako naszą własnością, nie myśląc często o tem, jakim olbrzymim nakładem pracy duchowej naszych przodków był on zdobyty. Z tem wszystkim to dziedzictwo musieliśmy zdobyć sobie i przyswoić, aby je posiadać. Musieliśmy powtórzyć pracę myśli wielu tysięcy, aby mogła się ona stać naszą własnością duchową, zdolną do dalszego rozwoju. Gdyby pojęcia i idee wraz z mową przekazane nam zostały, to nie bylibyśmy zmuszeni przyswajać ich sobie na nowo. Człowiek nie mógł by sobie przyswoić tego, co w mowie mu przekazane zostało, gdyby nie posiadał ku temu wewnętrznego uzdolnienia. Wszyscy ludzie w jednakim stopniu i sposobie musieli by posiadać zdobycze przeszłości, gdyby te w tradycji jedynie przekazane im zostały. Człowiek wszakże może słowa tak, lub inaczej wybierać i mowę stopniowo kształcić i przekształcać. Historia mowy świadczy o wielostronnych jej przemianach.

Toż samo stosuje się do religii, która wszędzie przez oznajmianie i tradycje od rodziców do dzieci, od pokolenia do pokolenia przekazywana była. Niemniej przeto zachodzi tutaj ciągle przeróbka duchowa treści wiary, oraz postęp życia i myślenia tradycyjnego. Tradycja o tyle tylko się utrzymuje, o ile

¹⁾ Regny, „Bautain, sa vie et ses oeuvres“. 1884.

²⁾ S. Thom., C. Gent. I, 12.

wspierają ją wewnętrzne zasady umysłu ludzkiego. Temi stałymi zasadami religii są: potrzeba praktyczna i poznanie teoretyczne. Wiara religijna odpowiada uświadomionym potrzebom serca i ducha ludzkiego i przez to staje się dla człowieka konieczną. Im bardziej wiara przekazana tym potrzebom odpowiada, tembardziej się umacnia, jako własność ludzkości. Jakkolwiek podstawy jej są niezmiennie, musi zawsze zachodzić tu rozwój i przystosowanie. Zadanie teologii na tem polega, aby ogólny postęp wiedzy duchowej uczynić płodnym dla poznania religijnego.

10. Tradycjonalizm ma wiele podobieństwa z pozytywizmem. Comte powołuje się na Lamennais'ego: obaj zaprzeczają znaczenia duchowej działalności człowieka. Tradycjonalizm wszystko sprowadza do tradycji, pozytywizm do wrażeń zmysłowych. Oba te kierunki są przeciwieństwem racjonalizmu, a niemniej przeto na jego korzyść nieraz się obracają. Tradycjonalizm przechodzi w racjonalizm, skoro idee z całą ścisłością bierze i w tem pokrewny jest ontologizmowi. Lamennais dochodził do pewnego rodzaju utożsamienia skończonego i nieskończonego bytu. Bautain, obok Objawienia zewnętrznego przyjmuje Objawienie wewnętrzne w świadomości wszystkich ludzi zawarte i oświecenie wewnętrzne przez oddziaływanie od Boga im dane.

11. I ontologizm tak zwany przez Giobertiego (od *ontos on*) utrzymuje, że tylko wiara nadprzyrodzona daje poznaniu niewzruszoną pewność. W idei Boga poznajemy wszystkie rzeczy i z niej czerpiemy wszystkie inne idee. Podobnie, jak tradycjonałisci i ontologisci (Malebranche, Gerdil, Gioberti, Mamiani, Fabre, Branchereau, Hugonin, Rothenflue i inni¹⁾) utrzymują, że dusza nie może wytwarzać idei, ani przez idee wraz z nami stworzone rozpoznawać rzeczy, lecz że wszystkie rzeczy w Bogu widzimy. Idea Boga rozjaśnia nasz umysł i nad wszystkim swe światło rozpościera. W niej dane nam jest wszystko, co prawdziwe i wieczne i co umożliwia nam wszelkie poznanie. Dusza bez wszelkiego pośrednictwa pojmuje Boga, jako byt doskonały, duchowi zawsze przytomny, pojmuje też boskie istotowe doskonałości, wszelako nie pojmuje istoty boskiej, ani jej troistości (Gerdil), albo też pierwszą o tyle tylko pojąć

jest zdolna, o ile istotowo różną jest od ostatniej. Oba te przeciwieństwa: tradycjonalizm i ontologizm, różnymi drogami prowadzą do tego samego wyniku, że prawda nie pośrednio, lecz bezpośrednio zostaje poznana. Tradycjonałisci, jako ostateczny wynik dla przyjęcia tradycji, uznali pierwotne obdarzenie umysłu ludzkiego, tak indywidualnego jak ogólnego; ontologisci biorą je za punkt wyjścia. Oba kierunki nie mogą wyjaśnić istoty poznania, ani też przewyciężyć fałszywego idealizmu.

Ostatnim ich, niewyciągniętym wszakże przez nie wnioskiem byłby idealny panteizm. Na soborze watykańskim wychodzono z tego stanowiska, że ontologizm zacierał różnicę między Bogiem i bytem powszechnym. Tylko z punktu widzenia panteizmu byłoby słuszne utożsamiać logiczny porządek poznania z ontologicznym porządkiem bytu i czynić pierwszy porządek bytu, to jest Boga, pierwszym porządkiem myślenia. Na tem stanowisku daje się pojąć bezpośrednio poznanie Boga, ponieważ świadomy siebie duch w sobie go uznaje. Ale podobnie, jak panteizm, niezdolny jest wyjaśnić doświadczenia i życia zewnętrznego, także i ontologizm; pozostanie on zawsze w sprzeczności z faktami doświadczenia i z empiryczną świadomością. Oba kierunki nie mogą wyjaśnić, jakim sposobem z nieświadomego powstaje świadome, jakim sposobem nie ja może poprzedzać ja żół. Kto z ontologistami przez intuicję Boga i to, co na zewnątrz Boga się znajduje, chce rozpoznawać, ten nieodpownie musi je też ubóstwić. Bóg zaiste jest światłem, oświecającem każdego człowieka na ten świat przychodzącego, ale jest niem przez to, że człowiekowi przyrodzone światło rozumu daje, przez które on rozpoznawać może tak Stwórcę jak i stworzenie. Albowiem i wszelkie światło przyrodzone jest uczestnictwem w świetle wiekuistym (Jan 1, 9; 1 Tym. 6, 17).

12. Z tem wszystkim tak ontologizm, jak i tradycjonalizm zawierają ziarno prawdy. W przeciwieństwie do twierdzeń sensualizmu różnica między prostym wrażeniem zmysłowym i pojęciem oderwanem musi być sprowadzona do ideowej treści rozumu. Stąd występujący wszędzie w historii rys ontologiczny. W formie, jaką nadaje mu Plato, wedle którego dusza przed połączeniem z ciałem miała posiadać poznanie bezpośrednie boskości i idei wiekuistych, idee rzeczy doczesnych w sobie ma zawierać i przez powolne przypomnienie sobie uświada-

¹⁾ Werner, „Gesch. der apologet. Lit.“ V, 59; „Der Ontologismus“ 1885.

miać — w tej formie nauka o ideach ogólnych dziś już powszechnie jest zarzucona. Dusza i ciało nie mogą być zupełnie rozdzielone. To, co nie przeszło przez wrażenia zmysłowe, nie może stać się własnością poznania umysłowego. Ślepy nie ma pojęcia o barwach, ani głuchy o tonach. Oddziaływania na zmysły nie tylko pobudzają duszę w ogóle, lecz także nadają jej pewien określony kierunek. Wrażenia wzroku, słuchu, smaku i t. d. nie tylko budzą odpowiednie idee, ale stają się powodem określonej działalności umysłowej.

Naukę o bezpośrednim poznaniu Boga głosiła też sekta a r y a ŋ s k a, ale pojmowała ją w sposób zupełnie inny od platońskiej nauki o ideach. Aryanie trzymali się od niej zdala i jako bezwzględni zwolennicy arystotelizmu, opierali się na kategoriach logicznych. O ile uznawali istotę Boga w tem, że nie mógł On być poczęty, stwierdzali przez to absolutne poznanie Boga, ale było ono zupełnie puste, jak wszelkie pojęcia absolutne, od rzeczy zupełnie oderwane. Skoro Aryusz nauczał, że Bóg nie może być pojęty, było to tylko odwrotną stroną uznania jego istoty, jako niepoczętej. Już F'ilo z innego zupełnie stanowiska, wyjaśniał niemożność poznania najwyższego dobra. Wedle niego znajduje się ono ponad rozumem, niepojęte dla ludzkich władz poznania. G n o s t y c y razem z nim nauczali, że Bóg nie ma żadnych orzeczeń, że nic o Nim powiedzieć nie można, prócz stwierdzenia Jego bytu. I Ojcowie Kościoła nie zdołali uniknąć tych wyników pojęcia Boga. I oni uznawali istotę Bożą za niedostępną naszemu pojęciu, ale do tego wniosku dochodzili drogą filozofii platońskiej. Mistycyzm Platona widział Boga w jakimś nieokreślonym pół mroku, czynił go zatem przystępnym raczej dla wierzącego umysłu, aniżeli dla rozumu. I wedle nowoplatonizmu, Bóg nie może być odniesiony do żadnej kategorii; jest On idea, przez pół panteistyczną.

13. Obok Grzegorza Nazyazeńskiego powołuje się ontologizm na św. Augustyna. Jakoż nikt, znający jego pisma, nie zaprzeczy, że w swych głębokich zacięvaniach ulegał on wpływowi idei platońskich ¹⁾. Już św. Tomasz zauważył, że Augustyn prze-

¹⁾ Wörter, „Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe“ 1892 — Grandgeorge, „S. Augustin et le Neo-Platonisme“ 1896 — Kauff, „Die Erkenntnislehre des kl. Aug. und ihr Verhältnis zur platon. Phil.“ 1899 — S. Thom., S. th. 2, 2, q. 23, a 1, C. Gent. 3, 47.

pojony jest ideami Platona, co niektórzy zapoznawali i w skutek tego wpadali w błędy. Malebranche i Rosmini powołują się nie na Platona, ale na Augustyna. Jakoż cały rozwój duchowy biskupa z Hipony zwracał go ku platonizmowi. Wyzwolił się on z więzów sceptycyzmu, szukając przed nim ocalenia w dowodach życia wewnętrznego. Dowody te ukazały mu zasadę pewności w Bogu. *Deum consulendo intellegimus*, „Bogapoznajemy przez pytania.“ Skoro następnie wspomnienia platońskie z właściwościami tej nauki odrzucił i idee (*rationes, formae, species, rationes aeternae*), jako prapojęcia istoty, oraz prawzory piękności i prawdy w Bogu umieścił, mógł Boga nie tylko jako najwyższą piękność, prawdę, dobroć i doskonałość przyjąć, ale także w Nim pierwowzór wszech rzeczy uznać i widzieć w połączeniu z Bogiem, przez miłość i w oświeceniu, od Boga pochodzącem, drogę do poznania wszystkich rzeczy.

Wszelako cały bieg myśli Augustyna dowodzi, że nie był on ontologią. Nie uznaje on punktu wyjścia w kontemplacji Boga „lecz, odpowiednio do natury ludzkich władz poznawczych, w ogólnej idei jedności prawdy, piękna, dobra; od nieokreślonej abstrakcji prawdy, piękności i dobroci wznosi się do prawdy absolutnej, którą pojmuje, jako konkretny absolut, łączący w sobie wszelkie doskonałości. Ostateczną zasadą wszelkiej prawdy obiektywnej jest Bóg, ale z tego nie wynika, że Bóg jest obiektem, w którym tę prawdę wprost poznajemy. Augustyn zatem, nie mówi o bezpośredniej kontemplacji Boga, i w Nim wszystkich rzeczy. I wtedy gdy poznanie idei zowie oświeceniem i Objawieniem bożem, uwydatnia przez to tylko ogólne oddziaływanie Boga na nasze władze poznania, oraz wewnętrzne doświadczenie przez Boga stworzonej duszy. „Boga i duszę poznać pragnę; po zatem nic, zupełnie nic!“ — To było jego hasło. „Nie obawiam się, mówi dalej, aby nie powiedziano: a może się mylisz. Jeśli się mylę to znaczy, że jestem, gdyż ten, co nie istnieje, nie może się mylić, i właśnie przez to, że się mylę, istnieje.“

Św. Augustyn ob staje przy tem, że znaczną część naszego poznania osiągamy bez pomocy obrazów zmysłowych i zalicza idee do rzeczy, które nie przez zmysły, ani przez przypomnienie wrażeń zmysłowych, lecz w wyższem świetle rozpoznajemy. Ten dowód ideologiczny, jeśli go tak nazwiemy, świadczy, że Augustyn poznanie Boga nie wyjaśnia litylko *a posteriori*, lecz

duchową treść rozumu za najwyższą, w tym względzie instancję uznaje. Nie mniej przeto daleki był do przyjmowania pojęcia logicznego, za punkt wyjścia dla ontologii. Gdyby umysł nie zawierał w sobie żadnej prawdy, nie mógłby rozpoznać prawdy samej w sobie; gdyby w umyśle ludzkim nie było aprioricznej idei prawdy, ocena naszej wiedzy i rozwój jej byłyby niemożliwe. Bez idei prawdy, dobra i piękna, nie miałby człowiek żadnej miary do sądzenia, żadnej pobudki dla swego poznania i chcenia. Przy współdziale tej idei podnosi się on do coraz wyższej pewności, do idei Boga, jako absolutnego źródła prawdy, dobra i piękna. Dlatego słusznie poczytywany jest Augustyn ze swoim głębokim subiektywizmem za jednego z najdzielniejszych mistrzów w badaniu zasadniczych zagadnień religii.

14. W tej samej mierze, jak filozofia platońska została wyparta przez filozofię Arystotelesa i nauka o ideach, ustąpiła miejsca categoryom, chociaż nigdy całkowicie nie znikła. Anzelm zbliża się w tym względzie do Ojców Kościoła. Duch augustyński powrócił też u Aleksandra z Hales i w szkole franciszkańskiej. Po zatem nie zawierała ona wszakże neoplatońskiego panteizmu, ani zabarwienia ontologicznego. Henryk z Gandawy wyjaśniał św. Augustyna w duchu Platona i poznanie z bezpośredniej kontemplacji Boga wyprowadzał. Humanisci wznowili znów naukę platońską. Za głównego wśród nich przedstawiciela kierunku apologetycznego uchodzi nowoplatonczyk, Marsyliusz Ficinus. Teologia luterska bierze wprawdzie za punkt wyjścia niezdolność rozumu ludzkiego do poznania i miłowania Boga, niemniej przeto ze stanowiska wiary podnosi właściwą człowiekowi zdolność poznania. Sam Luter mówi o pojemności natury ludzkiej w ogarnięciu bóstwa, a Melancthon z najwyższym uznaniem odzywa się o neoplatońskim określeniu Boga. Bóg jest dla niego wiekuistym rozumem, źródłem wszelkiego dobra; nie uznaje wszakże Objawienia w szczególności za źródło tego poznania.

Dalej posunęła się jeszcze szkoła kartezjańska. Wszelkie poznanie intelektualne wyprowadzała ona nie tylko z idei wrodzonych, lecz z właściwej istotowo naszemu umysłowi kontemplacji bóstwa. Jest to dotąd przedmiotem sporu, czy Kartezjusz uznawał idee uświadomione. O ile się zdaje poczytywał on za wrodzoną zdolność umysłu dochodzenia do pewnych pojęć, niezależnie od zewnętrznego doświadczenia. Późniejsi myśliciele

wprowadzili wyobrażenia bezwiedne. I idee wrodzone poczytywali za ukryte w umyśle. Leibniz utrzymywał, że takie idee muszą istnieć, gdyż bez nich niepodobnaby wyjaśnić zasadniczych prawd logiki i matematyki.

15. Pomiedzy obu krańcami sensualizmu i ontologizmu, musi się znajdować jakaś dziedzina pośrednia. Abstrakcja i intuicja poznającego rozumu współdziałać mogą bez uprzedniej intuicji Boga. Nie powinniśmy zapominać, że wedle starej zasady: „*nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*“, nie może istnieć w umyśle, co nie pochodzi ze zmysłów, to jest, że samo poznanie intelektualne bez zmysłowych wyobrażeń rozwinąć się nie mogło. Poznanie nasze poczyną się od wrażeń zmysłowych. Nawet najbardziej oderwane teorie naukowe posługują się symbolami ze świata zmysłowego. Cała nasza mowa, tak ludowa, jak i naukowa, aby być zrozumiałą, posługiwac się musi symbolami zmysłowymi.

Wszelako zasady i formy poznania, czyli prawidła myślenia (categorye) w umyśle naszym są trwałe, istnieją *a priori* i sięgają poza obręb poznania zmysłowego. I scholastyka arystotelesieczna uznawała umysł z jego pojęciami ogólnymi za pierwsze źródło poznania. Prawo tożsamości, sprzeciwieństwa i przyczynowości, jednakie posiadające znaczenie tak dla myślenia jak dla poznania, a także pojęcia istoty i przymiotu są zasadami, które same przez się uznane zostają i żadnego dowodu nie potrzebują, ponieważ je każdy we własnym doświadczeniu wewnętrznym poznaje. Te prawa i pojęcia dane są wraz z umysłem. Szczególniej św. Tomasz usiłuje pogodzić Arystotelesa z platonizującym Augustynem. Wedle niego z natury właściwa nam jest zdolność ze szczegółów i w szczegółach wyciągać pojęcia aprioryczne, oraz zasady matematyczne i ontologiczne („*habitus innatus principiorum rationis speculativae*“), a także w poszczególnych czynach pojmować apriorystyczne zasady moralności („*habitus innatus operabilium synteresis*“). W następstwie Leibniz, wobec zbyt daleko posuniętej kartezjańskiej naki o ideach, uwydatnił istniejące w rozumie zasady i działania ogólne. „*Nihil est in intellectu, nisi ipse intellectus*“, wszystko polega na doświadczeniu, oprócz zdolności nabywania doświadczeń. Teoria rozwoju stara się tę zasadę na swoją korzyść zużytkować, umieszczając w umyśle formy wyobrażeń i myśli, drogą dziedzictwa przez system nerwowy zachowane.

16. Jeśli te zasady zastosujemy do poznania Boga, to uznać musimy, że nie jest ono bezpośrednie, lecz analogiczne, z rozumowego rozważania świata wyprowadzone. Boga nikt nie widział, przebywa on w niedostępnym nam świetle, a jednak każdemu jest bliski, kto go szuka. W sercu ludzkim on mieszka, im czystsze jest to serce, tem jaśniejsze wyobrażenie Boga. „Z natury wiemy, że bogowie istnieją, jakimi zaś są, poznajemy przez rozum“, mówi Cycero. Inni przyjmują przeczenie milczące, przypuszczenie boskości w duchu ludzkim, i w ten sposób wyjaśniają fakt religii. Jeśli, wedle platonizujących Ojców, idea niewysłowionego, nienazwanego Boga, czyli Słowo Boże tkwi od urodzenia w duszy ludzkiej (*logos emphytos*), to uznają oni też odpowiednie usposobienie jej moralne za konieczny w niej warunek rozwoju tej idei. Apologetci wyprowadzają wszelką prawdę i wszelkie dobro z Objawienia, ale uważają je za jasny i określony wyraz tego, co się znajduje we wnętrzu duszy ludzkiej. Wszelkie dobro i piękno poczytują na równi za chrześcijańskie i za ludzkie¹⁾. Duszę ludzką uznano za chrześcijańską z natury. Od początku dana jest duszy świadomość Boga, a to, dodaje Tertulian, zarówno duszy egipsyanina, jak syryjczyka, jak mieszkańca Pontu. On i inni apologetci powołują się na ten fakt, że i poganie w chwili niebezpieczeństwa nie tego, lub owego Boga, lecz mimowoli Boga w ogóle wzywali. Nowsze badanie potwierdziło to spostrzeżenie apologetów²⁾. Nawet bohaterowie Homera, aż do „boskiego Eumeusa“, w ważnych chwilach, gdy serca ich do głębi są poruszone, zapominają o mytologicznych przenośniach i posługują się ogólną mową religii. Chrześcijańska nauka o Bogu i w tym względzie jest nie czem innem, jak przywróceniem pierwotnej czystej nauki, która jedynie potrzebom serca ludzkiego odpowiada.

Dusza ludzka trwale nie może zapomnieć o Ojcu w niebiesiach. Nawet natura upadła ma nieprzepartą dążność ku Bogu. Istota ducha polega na myśleniu o Bogu i miłowaniu Go. Zawiera się w niej zdolność dochodzenia do świadomości Boga, wraz

¹⁾ Tert., „Apol.“ 2, 17; „De testim. an.“ 1, 4; „De spect.“ 2; „Adv. Marc.“ 1, 10; Lipperheide, „Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre“ (1890), 97; San., „De Deo uno“ 1, 46.

²⁾ M. Müller, „Essays II, 10; „Wissensch. der Sprache“ II, 390; „Phys. Rel.“ 174; Schopenhauer, „Werke“ III, 127; IV, 134, 218.

z samopoznaniem. Im wyżej się wzniesiemy, tem czystszy jest nasz sposób pojmowania bóstwa, jakkolwiek nieudolny może być sposób wyrażania Go. Przy rozdzieleniu się Aryów pierwotnych, wspólne miano Boga było *deva* w liczbie pojedynczej. Pierwotna, zaszczerpiona nam wiedza religijna odnosi się do Boga, nie do bogów. Ci ostatni są dziełem wyobrażeń ludzkich, lub nawet poprostu form mowy. Zanim Aryowie uczcili niebios, zwracali się ze swemi modłami do bóstwa pod imionami: Dyaus pitar, Zeus ojciec, Jupiter ojciec niebios i wszelkie utożsamianie Boga z niebem nie mogło przeszkodzić, że wiara pierwotna ducha ludzkiego na jaw występowała. Zeus jest wtedy uznany za przynoszącego pomoc. Nie wyklucza to jednak prawdy słów św. Hieronima: „chrześcijanie nie rodzą się, lecz stają się“. „Christiani non nascuntur, sed fiunt“¹⁾.

Do poznania i właściwego pojęcia prawdy i prawdziwego Boga, mówi św. Atanazy, potrzebujemy przede wszystkim siebie samych. Sami przez się praźródło wszechrzeczy znaleźć możemy. W sobie mamy wiarę i królestwo boże, możemy poznać i uwielbić króla wszechświata, zbawienie niosące Słowo Ojca. Przez duszę i ducha oglądamy Boga. Bezbożni muszą się zaprzeć własnej duszy. Człowiek poznaje Boga z obrazu bożego w sobie, ale z powodu słabości ludzkiego ducha, Bóg ułatwia mu to poznanie przez stworzenie całe, a jeszcze więcej przez Objawienie. Jasne poznanie Boga przechodzi siły natury ludzkiej, jest dziełem natury bożej.

Wszyscy Ojcowie zgadzają się na to, że w człowieku zawiera się już pewne poznanie Boga, skoro tylko dochodzi on do użycia swego rozumu. Jeśli w dalszem wyjaśnieniu tego twierdzenia rozchodzą się pomiędzy sobą i jedni z nich, to poznanie poczytują za bezpośrednio objawiającą się nam ideę bożą, inni zaś przypisują je pobudzeniu, pochodzącemu ze świata zewnętrznego, to wszyscy jednak zgadzają się w rozróżnieniu mimowolnie budzącego się w nas poznania Boga od tego, które następnie *a posteriori* zdobywamy. Jest to dowolnością, jasno brzmiące wyrażenia ojców odnosić do pośredniej idei Boga. Mogą one być niezrozumiałe dla tych tylko, którzy je zasadniczo odrzucają. Nie historycznem jest również twierdzenie Schopenhauera, który świadomość idei Boga zaznacza jako wynala-

¹⁾ „Ep. ad Lact.“ 107, 1.

zek nowoczesnej filozofii, ponieważ Kant dotychczasowe drogi dowodów o istnieniu Boga zupełnie miał zmienić ¹⁾. Istotnie ta władza duszy musi zawierać jakąś właściwą sobie treść, która stopniowo przez działalność tej władzy osiąga rozwój i dochodzi do świadomości.

17. Ideami wrodzonymi nie są tylko te wyobrażenia, które rozum nasz snuje z siebie przez mimowolną swą działalność, lub świadome natężenie. Dla uświadomienia tych idei nieodzowna jest mimowolna czynność duszy, ale wedle Ojców nie mogą one uchodzić za wytwór wewnętrznego doświadczenia. Euzebiusz łączy oba te poglądy, gdy mówi, że imiona i istotę Boga poznajemy z natury, t. j. przez idee jakie sobie przyswajamy, a właściwie jakie Bóg nam wpaja. Hieronim czyni uwagę: Z natury każdemu jest właściwa znajomość Boga, nikt nie rodzi się bez Chrystusa, nikt nie jest pozbawiony zarodków mądrości, sprawiedliwości i innych cnót. Możemy zatem razem z Janem Damasceńskim rozróżnić dwa sposoby przyrodzonego poznania Boga: poznanie mimowolne, czyli tkwiące w nas przekonanie o istnieniu Boga, oraz poznanie, będące wynikiem uświadomionej wiedzy o Bogu, którą osiągamy przez odpowiednie użycie rozumu, wspieranego doświadczeniem. Porównajmy z tem zaszczerpione słowo wiary t. j. słowo Ewangelii, będące ocaleniem duszy wierzącej, oraz wrodzone nam przekonanie o istnieniu Boga, to i tu przemawia analogia za zaszczerpioną ideą Boga. Zatem obstarują Ojcowie stanowczo, że w procesie poznania uświadomiona idea Boga nie jest pierwszą. Poznanie idzie od dołu ku górze.

18. W ten sposób i nowsi obrońcy idei Boga (Gratry, Klee, Drey, Staudenmaier, Kuhn) starali się ją wyjaśnić. Pojmują ją oni nie jako bezpośrednie poznanie Boga, lecz jako zasadę metafizyczną, przez którą analogiczne poznanie Boga umowne zostaje i zastosowane we wnioskowaniu logicznym, wedle prawa przyczynowego o wystarczającej zasadzie, aby w ten sposób umożliwione było przejście od myślenia formalnego do dziedziny metafizyki. Co najwyżej poznanie Boga, nierozwinięte jeszcze pod wpływem doświadczenia zewnętrznego, jest jakby przeczcuciem nadzmysłowości, ukrytem poczuciem bóstwa, i w tem znaczeniu zawiera w sobie przypuszczenie istnienia Boga. Bez-

wiedna, lub nierozwinięta jeszcze świadomość o Bogu, albo pewne uzdolnienie, pewien zarodek tej świadomości musi się zawierać w każdym przyrodzonym poznaniu Boga. Poznanie Boga rozwija się w głębi ducha, nie przychodzi z zewnątrz, nie zdobywa się przez mozolne badania. Oko musi widzieć, ucho słyszeć, w przeciwnym razie najpiękniejszy krajobraz nie będzie miał dla nas uroku, i najbardziej artystyczna harmonia nas nie zachwyci. Organy zmysłowe przypuszczają jakieś uprzednie usposobienie zmysłowe. Człowiek, pozbawiony wszelkich zmysłów, nie mógłby być ani matematykiem, ani mechanikiem, ani fizykiem. Musi też istnieć jakieś wewnętrzne oko ducha. Zmysły są tylko pośrednikami mózgu i ducha. Gdyby oko nie było wrażliwe na działanie promieni słonecznych, nie mogłoby ujrzeć słońca. Gdyby duch nie był pokrewny najwyższym ideom dobra i piękna, nie byłby nigdy zdolny pojąć tego, co doskonałe i wieczne.

19. Już Teofil odpowiadał poganinowi, który Boga chrześcijan widzieć pragnął: pokaż mi twego człowieka, a ja ci pokażę mego Boga. Okaż mi, że oczy twojej duszy widzą, a uszy twego serca słyszą, a ja ci mego Boga wskażę. Nie należy przypuszczać w umyśle istnienia wykształconych już zupełnie pojęć ogólnych, ani też wyprowadzać pojęć litylko z wrażeń. Pomiedzy duchem i światem zewnętrznym musi zachodzić harmonia. Bez apriorystycznych przypuszczeń prawidłowość poznania i myślenia nie daje się wyjaśnić, ogólne fakty religii i świadomości moralnej pozostają zagadką. Co mamy uważać za słuszne i niesłuszne, poznajemy przez wychowanie i doświadczenie; wszelako człowiek przez wyższe wrodzone prawo, czuje się zniewolonym do tego rozróżnienia. Dla czegoż inaczej ma być w procesie poznania? Czyż dusza nie jest obrazem Boga. Na to mogą się wszyscy z Ojcami zgodzić, nawet ci, co duszę poczytują za niezapisaną tablicę. I ci bowiem przyjmują, że poznanie Boga każe przypuszczać istnienie w rozumie i w woli ludzkiej, usposobienia do nieskończoności i ogólne nieokreślone wyobrażenie z natury człowieka wynikające, o ile pragnienie szczęśliwości każdemu jest wrodzone.

Zewnętrzne zwierciadło rozumnego spostrzegania świata każe przypuszczać wewnętrzne zwierciadło duchowo-moralnego usposobienia. Jakie serce, taki Bóg. W bogach swoich człowiek sam się maluje, ale tylko człowiek rozumnie moralny. Przyta-

¹⁾ Schopenh. „Perarga, Werke“ IV, 214, 218.

czany przez Ksenofanesa przykład lwa, który sobie Boga w postaci lwiej wyobraża, nie może tu stanowić zarzutu, ponieważ tylko człowiek posiada usposobienie religijne. To samo stosuje się do Spinozy, który twierdzi, że trójkąt gdyby mógł mówić, uznałby Boga za trójkątnego. Ale właśnie w tem rzecz, że trójkąt nie może mówić. Prawdy, które się do sumienia odnoszą, są obowiązkami, za nim się stały prawdami oczywistymi. Apelują one do tajemniczego instynktu, tkwiącego w głębi duszy, do intuicji, która raczej odczuta, aniżeli dowiedziona być może. Warunkiem tej intuicji jest czystość serca i szczerłość dobrej woli. Nie możemy rozpoznać żadnego pewnika, bez jakiegoś aktu wiary. Współdziałanie woli konieczne jest nawet w przyrodzonym spostrzeganiu świata wedle przyczyny i celu, bo ostatecznie ścisłe badania prowadzą tylko do pewnego rodzaju wiary naukowej. Z oczywistością metafizyczną łączyć się musi oczywistość moralna. Rozum przygotowuje drogi wiary, serce otwiera je tak dla wiary, jak i dla rozumu.

20) Pascal, biorąc za punkt wyjścia naturę ludzką w jej wielkości i słabości, żąda od dogmatu, aby rozwiązał zagadnienie, postawione w sumieniu ludzkim; żąda, aby dogmat naturę wyjaśnił i usprawiedliwił zarazem i w ten sposób uczynił zadość potrzebie duszy, potrzebie powszechnej doskonałości. „Przyroda wszędzie daje nam poznać utraconego Boga, tak w człowieku, jak i na zewnątrz człowieka, bo przyroda jest zepsuta“. „Jasne jest, jak dzień, że w duszy naszej odczuwamy niezatarty rys wzrusłości. Ale prawdą jest też, że w każdej chwili doświadczamy skutków naszego oplakanego położenia“. To też cała zasada Objawienia przyrodzonego zawarta jest w słynnym ustępie. „Serce ma swoje powody (raisons), których rozum (raison) nie zna. Chcę powiedzieć, że serce byt w ogóle i samo siebie z natury miłuje, lub okazuje się zatwardziałem względem siebie, lub względem bytu, wedle swego wyboru. Jedno odrzuciliście, drugie zachowaliście. Czyż to przez rozum miłujecie? Przecież serce odczuwa, nie rozum. Oto na czem polega wiara: Boga odczuwamy sercem, nie rozumem“. ¹⁾

Obowiązujące bezwarunkowo uczucie powinności nie jest ugruntowane ani w naszej własnej, ani w cudzej woli. Na tem

¹⁾ Prudhomme, Le Pyrohonisme dans Pascal. „Revue des deux Mondes“ (1890) V, 761.

polega zasadniczy problematyki, nad którego rozwiązaniem filozofowie: empirycy i idealisci łamali sobie głowy, gdy tymczasem ludzkość religijna rozwiązanie ma gotowe. Polega ono nie na osobistości, (wedle Kanta i Hermanna), ani na społeczeństwie (wedle Milla i Kaftana) lecz tkwi w Bogu. W woli bożej rozpoznajemy świętą wszechmoc, która łączy wolę ludzką w posłuszeństwie i miłości, to też wszelki porządek społeczny i prawo zwierzchności dla człowieka religijnego są wpływem autorytetu nadludzkiego, porządku bożego, a wszelka świadomość obowiązku i winy jednostki t. j. wszelki głos sumienia jest mu głosem Boga. Im więcej w poznaniu Boga doświadczenie usuwa się na drugi plan, tem dobitniej daje się człowiekowi odczuć etyczne znaczenie tego poznania. Poznanie Boga ma w sobie zawierać całą dziedzinę etyczną, a przez to podlega powodującej człowiekiem woli. Zawiera ono w sobie czyn etyczny, przez który człowiek wznosi się ponad świat zmysłów i pomimo przeciwdziałania samolubstwa, powoduje się pożądaniem prawdy. „Usunięcie na bok empirji w poznaniu Boga jest, jeśli tak wolno się wyrazić, wymogiem etyki“ ¹⁾. Już Plato powiedział, że tych ludzi, którzy wszystko chcą ucieleśniać i to tylko co dotykające, za prawdziwe poczytują, trzeba wprzód poprawić, zanim się ich nauczyci. Św. Atanazy utrzymuje, że upadek religii z grzechu pochodzi i że wzmagające się zepsucie obyczajów pociąga za sobą ruinę życia intelektualno-religijnego.

21) Przypuszczenie wrodzonej idei Boga dało powód do szczególnego dowodu istnienia Boga, który zowie się dowodem ontologicznym. Już u św. Augustyna spotykamy wyraźne jego ślady, (idee prawdy, dobra, piękna) ²⁾. Platonizm nieodzwonnie doń prowadził. To też Platonik i Augustynin wśród scholastyków, św. Anzelm, ojciec scholastyki, rozwinął formalnie ten dogmat. Z idei tego, co jako najwyższe daje się pomyśleć, wnosi Anzelm o jego istnieniu, ponieważ to co istnieje, wyższe jest od tego, co jest tylko pomyślane. A zatem to, co najwyższe i ponad czem nie wyższego pomyśleć się nie daje

¹⁾ Pesch, „Welträtsel“ I, 107.

²⁾ De lib. arb. 2 c. 12—15 nr. 33—39.

zawierałoby w sobie logiczną sprzeczność, gdyby nie istniało ¹⁾. Anzelm nie zawsze utrzymuje się na jednakiej wysokości w sformułowaniu i przedstawieniu tego zagadnienia. Bezpośrednio z wiary wynikająca świadomość duszy o Bogu stawia na pierwszym miejscu i analizuje ideę Boga, naturę bytu koniecznego, prawa myślenia i inne pojęcia metafizyczne; ale jego myśl zasadnicza, wnosi z koniecznej idei nieskończoności o konieczności rzeczywistego bytu takowej. To wnioskowanie, nie zaś dowód sam w sobie, odpięte jest przez arystotelika Tomasza, powołaniem się na Ps. 52, 1, ponieważ twierdzenie, że Bóg jest, tylko dla Boga samego, nie dla nas, nierozpoznających bezpośrednio bożej istoty, może być prawdą, która się sama przez się rozumie. Tylko dowód *a posteriori* może nam dać pewność o istnieniu Boga, ponieważ w ogóle istnienie rzeczy tylko z doświadczenia poznajemy ²⁾. W tem twierdzeniu św. Tomasza dla wielu zawierało się potępienie dowodu ontologicznego. Tylko nieliczni scholastycy, np. (Vasquez) występowali w jego obronie.

Dopiero Kartezjusz przywrócił mu dawne znaczenie, i zdobył dla niego uznanie w kołach spirytualistycznych filozofów i teologów. Kartezjusz uznaje to za prawdziwe i pewne, co jasno rozpoznajemy. Otóż nikt nie zaprzeczy, że posiadamy ideę Boga, t. j. wyobrażenie o Istocie nieskończonej doskonałej. To wyobrażenie zawierałoby w sobie sprzeczność, gdybyśmy Istotę najdoskonalszą pomyśleli jako nieistniejącą, gdyż istnienie do doskonałości nieodzownie należy. To też wraz z ideą Boga dana nam jest pewność jego bytu, (in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur). Nie możemy wyobrazić sobie Boga, jako nieistniejącego, a zatem musi on rzeczywiście istnieć. Wszelako dodaje Kartezjusz, że ideę Boga tylko przez rozważanie dzieł jego osiągamy, to też dla uzupełnienia przytacza inne dowody. Istnieje coś (ja), a zatem Bóg istnieje ³⁾.

Leibniz bierze za punkt wyjścia ideę Istoty najrealniejszej. Taka Istota jest możliwa, a zatem jest rzeczywista, gdyż

¹⁾ Staudenmaier, Dogm. II 76.—Kühn, Dogm. I 648.—Jansens, De Deo uno (1899) I 102.

²⁾ S. th. I q. 2, a. 1; C. gent 1, 11; De ver. q. 10, a. 12.—Pashen, „Der ontolog. Gottesbeweis. in der Scholastik“, 1903.

³⁾ Otten, Cartesius 36, 80.—Liedke, „Die Beweise für das Dasein Gottes bei Anselm und Cartesius“ (1893).—Runze, „Der ontolog. Gottesbeweis (1882).—Ioly, „Malebranche“ 60.

tylko jako taka, a zatem, jako z siebie i przez siebie istniejąca jest możliwa. Gratry sądzi, że w zdaniu: „Bóg jest“, zawiera się wypowiedzenie Jego bytu. Podmiot i orzeczenie są tu identyczne. To, co istnieje, jest. Wraz z Kartezjuszem uznaje on wszystko, co idealne, za realne, a wszystko, co realne, za idealne. Zastosowanie rachunku matematycznego do poznania Boga doniosłe posiada znaczenie. Idea nieskończoności w nieskończonym szeregu daje realną podstawą przejściu od nieokreśloności do nieskończoności. Albowiem „ostateczna zasada musi nieodzownie zawierać się po za szeregiem poszczególnych, przypadkowych rzeczy“. To jest jądro całego dowodu, dającego się sprowadzić do wniosku, ponieważ istnieją istoty skończone, musi istnieć przeto nieskończona. Jest coś, a zatem jest Bóg. Staudenmaier i inni opierają się też na tym dowodzie pneumatycznym. Nie został on też odrzucony przez sobór watykański.

22. Czyż ci wszyscy nie powinni by go przyjąć, którzy wewnętrzne fakty świadomości przyznają? Czyż nie z tą samą słusnością, z jaką wnosimy o duchowym Stwórcy ducha ludzkiego, z idei Boga sprawcą tej idei wyprowadzić musimy? Takim sposobem dowód ontologiczny uzasadniony byłby psychologicznie i uwolniony od zarzutu, że jest tylko czysto logiczną operacją i formalne jedynie posiada znaczenie ¹⁾. Słusznie się wydaje, że dowód kosmologiczny w ontologicznym dowodzie znajduje ujście, jak to Kant w drugim okresie swoim utrzymywał, gdy poprzednio dowód ten usiłował ratować, przez odwrócenie z pojęcia możliwości o konieczności wnioskując. W każdym razie wszakże byłoby to słuszne, gdybyśmy dowód kosmologiczny wzięli w jednostronnem i niezupełnem rozwinięciu. W przeciwnym razie dowód ontologiczny, gdyby nawet był prawdziwy, nie mógłby mieć znaczenia, które mu jest przypisywane. Należy bowiem przyznać, (co już Anzelm przypuszczał), że ta idea, bądź przez tradycję jest nam dana, bądź też przez zewnętrzne doświadczenie z zarodku swego rozwinięta została, a zatem konieczność udowodnienia *a posteriori* jest uznana.

„Przeczuwanie“, czy „odgadywanie“ dopiero przez spostrzeganie świata za pomocą abstrakcyi doprowadza do pojęcia pierwiastku wszechdoskonałego i wszechrealnego. Rzeczywistość

¹⁾ Willmann, „Gesch. d. Idealism.“ II, 380. — O Gratrym ob. „Ann. de phil. (1895) I 518, oraz życiorys przez Perrauda.

przedmiotowa negatywnie i pozytywnie dostarcza znamion tego pojęcia i przez swój byt świadczy, że połączenie owych znamion nie tylko w pojęciu, lecz i w istocie absolutnej musi się zawierać, jeśli ogół wszechrzeczy dostatecznie ma być wyjaśniony. Do tego ogółu należy też i dusza ludzka, będąca zarazem przedmiotem i podmiotem poznania. W ten sposób poznanie Boga jest wytworem zetknięcia się duszy ludzkiej ze światem zewnętrznym, oraz wynikającej stąd refleksyi nad treścią własnej duszy. To przypuszcza myślenie rozumujące i nabywanie przez naukę.

Wobec tego dowód ów nie może być uważany za zupełnie samoistny; podstawa jego prawdy zawiera się w popędzie ducha i serca ludzkiego ku nieskończoności, ku błogości w Bogu. Ten popęd domaga się istnienia ideału. Pierwiastek najwyższy i najbardziej wartościowy nie może być samą tylko myślą, lecz ponieważ działa rzeczywiście, musi być rzeczywistością, którą jedynie w postaci duchowej osobistości wyobrazić sobie możemy. Jest wszakże w naturze ludzkiej pewnego rodzaju empiryzm, który nie dopuszcza zupełnego i żywego przeświadczenia o rzeczywistości przedmiotowej, jeśli teoretyczne zasady przez fakty konkretne potwierdzone nie zostały.

23. Gdy wiedza doświadczalna, powołuje się jednostronnie na rzeczy, zewnątrz nas istniejące, a psychologia doświadczalna na to, co w nas istnieje, zadaniem jest metafizyki zbadać stosunek świata wewnętrznego do zewnętrznego. Przez połączenie obu tych wielkich nauk staje się możliwym osiągnięcie ogólnego światopoglądu. Człowiek myślący jest bytem, a zarazem przedmiotem nauki o bycie. Stawiać z góry niemożliwość pojęcia rzeczy (Kant), jest to czynić przypuszczenie niedające się pojąć. Nie należy mieszać bytu własnego z bytem wszechrzeczy (Lange), ani własnego bytu przez akty syntezy w przedmiocie zatapiać; trzeba tylko przyjąć stan rzeczy, przez który nasz byt z bytem przedmiotowym jest zmieszany. Metafizyka przeto musi wziąć za punkt wyjścia rzeczywistość w nas i na zewnątrz nas, aby dojść do rzeczywistości. Nie ma ona prawa wnioskować li tylko z idei ontologicznej, lecz musi uwzględnić fakty świadomości ogólnej, wypowiadającej się w zgodnym mniemaniu wszystkich ludów. Badanie własnego bytu nie jest „krokiem w próżnię“, gdyż rzeczywistość i świadomość naszej jaźni nie dadzą się stanowczo rozdzielić.

Można bardzo wysoko cenić niezmierną usługę, jaką Kartezjusz prawdzie wyświadczył, gdy podporządkował istnieniu Boga wszelką oczywistość i takim sposobem postawił ducha ludzkiego w konieczności albo zwątpienia o sobie samym, albo uznania Boga. W tem sprowadzeniu ateizmu do pyronizmu należy uznać najsilniejszą stronę metafizyki kartezjańskiej, nie mniej przeto pozostajemy w niej na gruncie idealnego panteizmu, o ile zaniedbamy doświadczenie. Atoli na gruncie przyczynowego dowodu *a posteriori* dowód ontologiczny jest pożądanem uzupełnieniem, ponieważ opiera się na udowodnieniu łączności rzeczy skończonych z naturą bożą. Okazuje on dla czego Bóg istnieje, istnieć musi przez samą swą istotę, która nieodzownie z całym bytem jest zespolona¹⁾.

24. Tradycjonalizm i ontologizm przez Kościół potępione zostały. B. Autain 8 września 1840 roku musiał podpisać sześć twierdzeń, w których wyrażone jest, że istnienie Boga przez rozum ludzki z pewnością dowiedzione być może. Wiara późniejsza jest niż Objawienie i dla tego nie może być użyta, jako dowód przekonywujący niewiernych o istnieniu Boga, rozum poprzedza wiarę i człowieka przy pomocy Objawienia i łaski do wiary przyprowadza. Bonnetti 11 czerwca 1855 r. podpisał cztery ustalone przez kongregacye Indeksu i przez Piusa IX potwierdzone opinie, wedle których: przez rozum byt Boga, duchowość duszy i wolność woli ludzkiej udowodnione być mogą. Tezy owe przez Leona XIII 8-go września 1899 r. powtórzone zostały. Kongregacya Indeksu w r. 1866, oznajmiła szkole lowańskiej, (do której należą Beelen, Lefebvre, Ubaghs, Laforest) że umiarkowany ich tradycjonalizm powyższym cenzurom nie podlega. Sobór watykański zmodyfikował nieco przytoczone wyrażenia, jakkolwiek bowiem „z pewnością“ (Cum certitudine) niewiele się różni od „napewno“ (certo), to jednak „udowodnić“ (probare) umyślnie, przez „rozpoznać“ (cognosci posse), osłabione zostało, i umiarkowany tradycjonalizm, bez zarzutu pozostawiono. Natomiast w zastosowaniu do *fundamenta fidei*, słowo *demonstrare* użyte zostało.

To rozstrzygnięcie zwraca się jeszcze więcej przeciw ontologizmowi, o ile twierdzi, że Bóg, jako początek i kres,

¹⁾ Schmid, „Erkenntnisslehre“ II, 178. — „Ann. de phil. chret.“ (1891) II, 90.

z rzeczy stworzonych rozpoznany być może. Bliższe warunki wszakże umyślnie pominięte zostały. Idea Boga nie jest odrzucona, naturalna skłonność umysłu ku Bogu jest uznana. Zasada tak dla idei, jak i dla rozumu zawiera się w stworzeniu, nie w Objawieniu. Główne opinie ontologizmu, 18 września 1861 r. przez kongregację św. Officium potępione zostały, jako to: bezpośrednie poznanie Boga, stopniowe rozróżnianie pomiędzy ideami (uniwersalami) i Bogiem, poznanie rzeczy z wrodzonej idei Boga; wyprowadzenie pozostałych idei z idei Boga, jako jej modyfikacji; istnienie poszczególnych części w Bogu, jako części w całości, wreszcie wyjaśnienie stworzenia przez intelektualne, wewnętrzne akty boże ¹⁾.

¹⁾ Deuringer, „Enchiridion symb. et defin.“ 1888 n. 1515. — König, „Schöpfung und Gotteserkenntnis“ 1885, 45. — Grandrath, Const. dogm. 32, 37, 39. — Coll Lac. VII, 132. — Vacant, „Etudes théologiques sur les Constitutions du Concil. du Vatican“ (1895) I 307. — Leo XIII, „Encykl. Aterni Patris“: Quod illa Deum esse demonstrat... deinde Deum ostendit omnium perfectionum cumulo singulariter excellere.

§ 6.

Początek i koniec.

Realizm i idealizm. — Filozofia i religia o początku bytu. — Filozoficzni przeciwnicy poczęcia świata w czasie. — Prawo przyczynowości i idea Boga. — Sw. Tomasz. — Filozofia nowoczesna. — Wiedza doświadczalna o początku świata. — Paleontologia. — Geologia i astronomia: Pramaterya. Ignoramus et ignorabimus. — Ruch i siła. — Źródło ruchu. — Oddziaływania wzajemne. — Zasada przyczynowości. — Pierwotna przyczyna. — Koniec dowodem początku. — Wiedza przyrodnicza o końcu świata. — Drugie twierdzenie Klauzyusza. — Wiekuisty obieg kołowy. — Regressus in infinitum. — Zasada wystarczająca. — Bóg. — Dowód kosmologiczny. — Antynomie realne. — Wola absofutna.

1. Byt dany nam jest jako fakt, byt naszego ja i nie ja. Mniej nam tu chodzi o pytanie: czy słuszność jest po stronie realizmu, czy idealizmu, czy rzeczy są istotnie takie, jak je widzimy, czy też tylko takimi nam się wydają? Ani marzycki Wschód, ani krytyczny Zachód naturalnego, dziecinnego realizmu, w którym wszyscy urodziliśmy się zniweczyć nie mogą. Starożytny mędrzec powiedział: to, co wszystkim się zdaje, jest prawdą. Ten pewnik zachwiany został silnie przez nowoczesną naukę przyrodniczą, na ogół jednak wszędzie jest uznawany. Astronomia, fizyka, chemia rozważają rzeczy istniejące w przyrodzie, jako wielkości dane, jak gdyby hipoteza realistyczna miała zupełną słuszność. Któż nam może przeto wzbronić obrania w naszych badaniach za punkt wyjścia rzeczywistości wszechświata. Uznajemy w zupełności zmiany w pojęciu zjawisk przyrodzonych, jakie nowoczesna fizyka nieodzownie uczyniła,

nie dotyczą one jednakże samej istoty rzeczy. Pewien filozof i krytyk naszych czasów, jeden z paragrafów swej historii nowszej filozofii zatytułował: „Filozofia pospolitego rozumu ludzkiego” i doradza przytem iść poprostu za świadectwem rozumu, a nie troszczyć się o systematy. Świadomość pospolita faktycznie jest uznana i wbrew wszelkim systematycznym powątpiewaniom filozofów panuje nad światem¹⁾. Rousseau odpiera wątpliwości idealistów w następującem zdaniu: „Istnieję i doznaję wrażeń te oddziałują na mnie z zewnątrz, a zatem musi istnieć coś poza mną”. I filozofowie zmuszeni są przecież uznać wiarę w rzeczywistość świata zewnętrznego.

Sensualiści i materyaliści w świadomości zmysłowej widzą stwierdzenie pewne rzeczywistości świata zewnętrznego. Przedstawiciele intelektualizmu, przez przyjęcie wrodzonego nam popędu rozumowego, albo wiary rozumowej usiłują dojść do transcendentalnego świata zewnętrznego, wszelako nie mogą wydobyć się poza zakłętę koło idealizmu, albo fenomenalizmu. Usiłowania ontologów, zmierzające do stwierdzenia rzeczywistości przez wrodzoną intuicję Boga, oraz tradycjonalistów, usiłujących oprzeć to stwierdzenie na wierze w autorytet, już ze względu na fałszywą zasadę, z której wychodziły, chybić musiały. Zwyczajny realizm od Platona i Arystotelesa aż do scholastyków i nowoczesnych arystotelików bierze za punkt wyjścia, narzucające się nam bezpośrednio, wnioski przyczynowości, które i w naukowej refleksyi silną podstawę znajdują.

Ten fakt powszechny, że wszyscy ludzie, o ile nie są w stanie chorobliwym, przyczynę wrażeń fizycznych w świecie zewnętrznym uznają, przemawia przekonująco bardzo na korzyść powyższej teoryi. To samo odczuwanie wrażeń jednocześnie u różnych subiektów istnieje, bądź w rzeczywistym ich odczuciu, bądź w możliwości odbierania ich od świata zewnętrznego. Daje się to wyjaśnić litylko na mocy przypuszczenia, że przedmioty same, niezależnie od tych wszystkich stanów świadomości, rzeczywiście istnieją. Odróżniamy zewnętrzne wrażenia zmysłowe od wyobrażeń wewnętrznych: tamte silniej dają nam się odczuć i są kojarzone zawsze w tym samym sposobie. Też same zjawi-

¹⁾ K. Fischer, „Gesch. d. neuern Philosophie“ III, 37. Kant, „Krit. d. reinen Vern.“ (w. 2), 208. Wundt, Physiol. psych. Reinke, „Die Welt als Tat.“ (1899). E. Fischer, „Der Triumph der christl. Philosop. am Ende der 19. Jahr.“ (1900), 95.

ska przez różne zmysły są odczuwane; nie możemy ich uniknąć, ale możemy świadomie im nie ulegać. Przedmioty zewnętrzne pozostają w naturalnej łączności nietylko z naszymi narządami zmysłowemi, ale także pomiędzy sobą. Rozwijają one swoje działania i mają swój bieg tam także, gdzie zupełnie brak świadomości zmysłowej np. podczas snu i skutki stąd wynikłe mogą być mierzone w czasie i przestrzeni. Wszystkie te zjawiska świadczą niezbicie o istnieniu przedmiotów rzeczywistych poza naszą świadomością. Myślenie nasze zniewala nas do uznania rzeczywistości obiektywnej, którą przez proces myślowy bliżej poznajemy, ale która niezależnie od tego procesu musi być przyjęta, albowiem pomimo wszelkich zmian, jakie nasza działalność rozpoznawcza w pierwotnych wrażeniach od przedmiotów otrzymanych sprawia, nie dochodzimy nigdy przez nią do takich sprzeczności, któreby przedmiotowe istnienie wprost wykluczały.

2. Pytanie o początku i końcu świata, oraz o zasadzie wszech rzeczy po wszystkie czasy stanowiło zasadnicze zagadnienie myślących umysłów. Świat bywał sprowadzany do jednego pierwiastku, jak: woda, powietrze, ogień, materya; albo do najmniejszej cząsteczki (atomizm), albo do pojęć ogólnych (liczba, byt, stawanie się); albo do wyższych przyczyn, do złej, lub dobrej zasady. Nigdy wszakże spekulacya filozoficzna nie zdołała dać zadawalającego wyjaśnienia początku wszechrzeczy. Nawet Plato i Arystoteles nie zdołali wznieść się ponad pojęcie wiecznej materyi i wiecznego świata. Jakkolwiek Arystoteles duszę ludzką wykluczył z wiekuistego obiegu przyrody, to i w tym względzie jego kreacyonizm okazuje się niczem innem, jak wyznaniem niewiedomości o pochodzeniu boskiego pierwiastku w człowieku, rozumowo tylko pojmowanego. Wszelkie podobne próby musiały chybić, ponieważ starały się wyjaśnić stawanie się przyrody za pomocą tkwiących w niej zasad. Zwalczane wprawdzie u Arystotelesa, ale powszechnie już u Indusów (asato nasat) przyjęte twierdzenie: „z niczego nic“ zagradzało wszelką drogę¹⁾. Granic tego twierdzenia, które i dzisiaj uchodzi za

¹⁾ Eus. „Praep. ev.“ I, 7, 8. Albert M., „De coelo.“ 2, 1, 1. S. Thom., S. th. 1, q. 44. a. 1; q. 45, a. 2; De pot. 3, 8; De unitate intell. 3 (Opusc. 16, s. 15). Rolfes, Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt

najważniejszy pewnik nauki nie udało się starożytnym filozofom przekroczyć, ponieważ obcą im była wyższa potęga, mogąca wyjaśnić zjawiska przyczynowo. Ich pojęcie Boga zupełnie było beztreściwe, ich Bóg zbyt abstrakcyjny, pozbawiony życia, a zatem bezsilny. Nie mogli oni wyobrazić sobie pełnego bytu, który jest litylko bytem i od którego wszelki byt rzeczy pochodzi. Św. Tomasz czyni tę uwagę nawet w zastosowaniu do Arystotelesa, jakkolwiek w jednym ustępie jego pism odnajduje stwierdzenie najwyższego bytu, jako źródła wszystkiego, co istnieje. Gasser stawia Arystotelesowi silny zarzut, że wierzy on w wiekiistość świata i nie uznaje go za stworzony przez Boga; zresztą oba te błędy ściśle są ze sobą złączone.

Nowszymi czasy usiłowano oczyścić Arystotelesa z tego zarzutu. Miał on nauczać, że Bóg posiada wolę i że idee wszechrzeczy w nim się zawierają. Wszelako nawet scholastycy, usiłujący w duchu chrześcijańskim komentować swego filozofa, takich zapatrywań mu nie przypisywali. Nawet pojęcie o Bogu Platona, odznaczające się tak bogatą treścią, daje powód do pewnych wątpliwości. W Timeusie świat jest wprawdzie przedstawiony, jako dzieło Stwórcy, przez akt Jego woli do bytu powołany, ale właściwy Platonowi sposób pojmowania idei na zewnątrz Boga istniejących, oraz wiekiustej materii, nie dopuszcza pojmowania ich, jako stworzeń przez wolny czyn osobistego Boga działających. Nawet najbardziej życzliwi starożytnym filozofom komentatorowie (nie przypisują im pojęcia twórczego aktu bożego, a przynajmniej poczytują taki wykład za niezupełnie pewny¹⁾). Jeszcze Filoponus zwalczał twierdzenie Proklusa o wieczności świata.

Jest pewne miejsce w „Hezydzie“, w którym mowa o stwo-

zeniu człowieka. Zeus, ojciec bogów i ludzi, przypomina u Homera dawną naukę o stworzeniu. Ale tu się okazuje wpływ religii. Stare religie historyczne znają pojęcie stworzenia. U Hindusów, Prajapati jest Stwórcą obu światów i wszystkich rzeczy, u Irańczyków Ormuzd uchodzi za Stwórcę nieba i ziemi. Assyryjczycy i Egipcjanie wierzyli, że niebo i ziemia stworzone zostały. Starożytne ludy Meksyku czcili najwyższego z bogów Stwórcę wszechrzeczy. Nawet Negrom nie jest obca wiara w stworzenie. I różne ludy dzikie posiadają niekiedy bardzo wykształcone i szlachetne myty stworzenia. Możliwość sądzić, że im mniej u jakichś ludów rozwinęła się zewnętrzna kultura, tem w czystszej postaci zachowały one naukę o Bogu i świecie. W zastosowaniu do człowieka można uważać zdanie: On jest, który nas stworzył, za zasadniczy ton religijny, tak w religiach starożytnych jak nowożytnych, z wyobrażeń przyrodzonych, lub z Objawienia wysnutych. Ale na tem ogranicza się wiedza o Bogu i stworzeniu w starożytnych religiach. Zupełne pojęcie stworzenia jest w nich bardzo rzadkie. U Chaldejczyków dotąd nie natrafiono nawet na ślad jego. Wedle napisów klinowych, materya ma być wieczną. Trudno zaprzeczyć, że wszystkie kosmogonie i filozofie starożytności, materyę mniej lub więcej za wieczną poczytywały, a Bogu przypisywały tylko porządkującą rolę w świecie. Pochodzenie od Boga, nie stworzenie przez Niego, jest zasadniczą ideą pogańskich kosmogonii i teogonii. Coraz wyraźniej zarysowuje się przypuszczenie, że w starożytnym poglądzie na świat, jako rys jego zasadniczy, występuje wiara w powtarzanie się tych samych sił i zdarzeń wśród czasu i przestrzeni.

3. Zewnętrzną przyczyną takiej wiary, było prawdopodobnie prawo przyczynowości, wewnętrzną zaś brak właściwej idei o Stwórcy, jako o potędze najwyższej i najdoskonalszej. Charakterystyczną formą pojęcia Boga u starożytnych jest chwiejne stanowisko pośrednie pomiędzy imanencją i transcendencją. Niepodobna sobie nawet wyobrazić trudności, jakie najwięksi myśliciele przedchrześcijańskich czasów napotykali w zagadnieniach, które dla nas rozwiązują się zupełnie jasno i oczywiście. Jeśli nawet przypuścimy początek, mówi Orygenes, to nie podobna go wyjaśnić, gdyż rozum nie mówi nam o tem, jak rzeczy utworzone zostały, chociaż po wielu trudnościach doszedł do przeświadczenia, że ktoś je istot-

und zum Menschen 1892; Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquino und Aristot. 1898. Pesch, Welträtsh I, 125, 130. Granderath, Const. dogm. 44. Mach, Notwendigkeit d. Offenb. 5, 9. E. Fischer, Erkenntnistheorie (1887), 269. M. Müller, Natürl. Rel. 235. Schanz, Scholastische Cosmologie, Theol. Quartalschr. 1885, 7. Sertillanges, La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde; Comptes rendus du congrès cath. III (1898), 590. Coll. Lac. VII, 243.

¹⁾ Cicero, Tusc. I, 28, 70. Clem. Alex., Strom. 2, 4. Oryg., C. Cels. 6, 73; 7, 42. Telchmüller, Religionsphilos. 504. Köstlin, Die Ethik d. klass. Albert (1887), 388. Kellner, Hellenismus u. Christentum (1866).

nie utwozył. Przecenianie tego, co fizyczne, widzialne, dostrzegalne — zbyt jest ugruntowane w naturze człowieka, aby mógł on sam przez się rozróżnić, to co czasowe, od tego co wieczne; to co skończone, od nieskończoności; to co stworzone, od Stwórcy. Tylko Objawienie boże może go o tem objaśnić.

Ale i objawiona prawda ulega zaciemnieniu. Postępujący upadek grzechowy człowieka, pogrążanie się jego w materii i tym podobne przyczyny ujemne, powodowały pomieszanie stworzenia ze Stwórcą. Ale przyczyny te nie mogą ludzi usprawiedliwić. Opierając się na Piśmie św., pouczają nas Ojcowie, że istnienie Stwórcy, zawsze z przyrody i z ducha daje się wywnioskować. W tych zapatrywaniach jedni z Ojców zwalczała zasadę zła u Gnostyków i Manichejczyków, inni występowali przeciw nadużyciom Arystotelesa u Arianów. Atanazy wykazał, że chcąc uniknąć jednostronności w tych badaniach, należy postępować nie tylko syntetyczną, ale i analityczną drogą.

4. Filozofia nie zdołała się nigdy wyzwolić z dualizmu, lub panteizmu. Mogłoby się zdawać, że rozum sam przez się nie jest zdolny przeniknąć do początku wszechrzeczy. Jeszcze św. Tomasz i jego szkoła (Durandus, Kajetan, Scotus, Banez, Suarez, Vasquez i inni) czynili ustępstwa pewne bardzo wpływowej w swoim czasie arystoteliczno - neoplatońsko - arabskiej i żydowskiej filozofii (aweroizm) przyznając, że początek świata filozoficznie dowiedziony być nie może, tylko przez wiarę jest zaświadcany. Niemniej przeto obstawali oni za możliwością udowodnienia bytu Boga w znaczeniu teistycznym. Jest to istotnie możliwe w ściśle logicznym dowodzeniu, ale pytanie, czy ono wystarcza. Bonawentura nie bez słuszności, idąc śladem św. Augustyna, czyni uwagę, że twierdzenie o wiecznym bycie i wiecznym początku świata jest sprzecznością rozumową, jeśli przyjmujemy, że wszystkie rzeczy z niczego stworzone zostały.

Można wprowadzić szczególne pojęcie stworzenia, jako prostego powołania do bytu w sprzeczności do wywołania go przez nadany ruch przemijający uznać i wieczność stworzeń jako udzieloną im wieczność pojmować, ale niedopuszczalne jest z samego tylko czasowego ruchu wnioskować o wiekuistym, poza nim stojącym jego Sprawcy, oraz odróżniać od wiekuistego w następstwie swem skończonego bytu stworzeń,

wiekuisty bez następstw byt boży. Logiczno-idealna uprzedność pierwiastku poruszającego względem poruszanego, sprawcy przyczyny względem jej działania, łatwo może się zatrzeć w swej substancyjalnej różnicy, jeśli pomijamy uprzedność w czasie pierwszego względem drugiego. Szereg ruchów, którychby każdy czynnik miał swój początek, a ogół pozbawiony byłby wszelkiego początku, jest oczywistą sprzecznością. Jeśli wieczność ruchu wymaga wieczności rzeczy poruszanych, to różnica między wiecznością (aeternitas) i czasem wiecznym (aeternum) nie może wystarczyć. Niepodobna wyjaśnić, jakim sposobem rozróżnianie pomiędzy bytem koniecznym i przypadkowym (Suarez) mogłoby pociągnąć za sobą głębszą różnicę pomiędzy trwaniem nieśmiertelnego stworzenia i wiecznością Boga. Dla dogmatu o stworzeniu nie jest nieodzowne udowodnienie, że świat tylko w czasowym początku przez Boga do bytu powołany został; wystarczy wiedzieć, że czasowy początek w ogóle jest możliwy, a konieczność wiekuistego trwania świata nie daje się dowieść. Inaczej wszakże przedstawia się rzecz z czysto racjonalnego punktu widzenia, który w razie uznania wątpliwości początku w czasie, może konsekwentnie prowadzić do logicznego panteizmu, lub do wiary w wieczność materii. Dążenia humanistów we Włoszech, przeciwko którym Kościół katolicki występować musiał, okazują, że szkoła tomistyczna lepiejby pono uczyniła, gdyby z Albertem W., Bonawenturą i innymi uznawała, że Arystoteles w ogóle pojęcie stworzenia zamącał, skoro początku w czasie mu nie przyznawał. Scholastycy bowiem posługiwali się w dowodzeniu rozumem przez Objawienie oświeconym.

5. Ale czyż nie mają oni za sobą licznych i wielkich myślicieli aż po nasze dni? Czyż nie jest zuchwałą śmiałością, przeciwko nim występować z obroną rozumu? Co oni uznali za niemożliwe do dowiedzenia, to przynajmniej nie da się dowieść z tą jasnością i pewnością, jaka dla uzasadnienia najwyższych prawd jest nieodzowna. Możliwość początku świata z niczego udowodnić argumentami rozumowymi, ale początek jego w czasie lepiej może wyjaśniać nie z natury rzeczy, lecz z historii i z Objawienia. Na to że św. Tomaszem należy odpowiedzieć: Świat jaśniej doprowadza nas do poznania twórczej mocy bożej, skoro przyjmujemy, że nie zawsze istniał, aniżeli, skoro go uznamy za istniejący zawsze. Wszystko bowiem, co nie zawsze było,

musi mieć swą przyczynę, ale nie tak jest jasnem, aby ją mieć musiało, to, co było zawsze¹⁾.

Prawda, znacznie większa część filozofów i badaczy przyrody to samo zajmuje stanowisko. Poczytują oni wyobrażenie początku w czasie i granic przestrzeni za niedające się dowieść; żywią przekonanie, że proces wszechświatowy należy pojmować, jako rozciągający się poza wszelki dowolny punkt początkowy, ponieważ nie możemy sobie pomyśleć absolutnego punktu początkowego w czasie. Ciż sami wszakże badacze również energicznie zwalczają dowody istnienia Boga i z przeciwnych im dowodów wnioskuje o wieczności świata. Gdyby został udowodniony fakt, że możliwość wiecznego trwania nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności, to możliwość owa i dla rzeczywistej wieczności uznanaby być musiała. Ze stanowiska racjonalnego nie możnaby uniknąć dalszych konsekwencji dla monizmu. Jeśli dowód początku świata zawiera w sobie niebezpieczeństwo wprowadzenia kwestyi o początku rzeczy na tory nieprzyjemne dla teizmu naukowego, to należy się obawiać, że przeciwnicy tego początku powiększają niebezpieczeństwo, skoro obrońcom możliwości myślenia ze strony materii niebezpieczną broń do rąk dają. Może być dla filozofii nieodzownem uważać dowód niewieczności świata wtedy tylko, jako rzeczywiście ustalony, jeśli się uda dowieść, że świat bezpoczątkowy zawiera w sobie sprzeczność, ponieważ filozofia w ogóle uznaje tylko metafizyczny dowód z istoty bytu, ale dla powszechnego rozumu ludzkiego i dla nauki nowożytnej, liczącej się z doświadczeniem, rozstrzygające ma znaczenie, jeśli się okaże, że świat w każdym razie miał początek.

6. Tem mniej możemy się tu zrzec dowodzenia początku świata, ile że współczesna wiedza przyrodnicza posiada środki okazania zupełnej bezpodstawności przypuszczeń o wieczności świata. Zasadniczy jej pewnik głosi, że doświadczenie ma być podstawą wszelkiej wiedzy, wobec tego żadne twierdzenie za pewne nie może być uznane, jeśli doświadczenie mu zaprzecza. Metafizyka nie może być w sprzeczności z fizyką. Jeśli wszelkie poznanie zaczyna się od wrażeń i spostrzeżeń zmysłowych, to tem więcej poznanie całej dziedziny uniwersaliów, bez poparcia doświadczenia obejść się nie może. Jeśli z możliwości myślenia, jako z logicznego podmiotu różnorodności bytu, nie można wy-

ciągać wniosków przy pomocy ontologicznej metafizyki o rzeczywistych jego objawach, to tem więcej można wnioskować z rzeczywistego bytu o rzeczywistej jego przyczynie.

Czegoż nas uczy wiedza doświadczalna w sprawie początku bytu? Już Kepler czyni uwagę, że nie będzie się powoływał na naukę chrześcijańską przeciwko wieczności świata; za dowód przeciw temu przypuszczeniu posłuży mu tylko niedorzeczność nauki o bogach zmyślonych, które w zjawiskach natury miały istnieć, a którym przypisywane są sprawy, odnoszące się do początku wszechrzeczy. Wraz z bogami istalymi hemisferami, hipoteza o wieczności świata upaść musiała. Jakoż istotnie system Kopernika zupełnie usunął światopogląd arystotelesowsko-ptolomejski. Wieczność i niezmiennosc nieba nie mogły się ostać. Czyżby wieczność ziemi na silniejszej opierała się podstawie? ¹⁾ Nauka nowoczesna, i na to pytanie jasno odpowiada. Jeśli Tomasz mówi, że nie może być dowiedzione, jako człowiek, niebo, lub kamień nie istniały zawsze, to nazbyt w tym względzie zaufał teorii.

Nauka przyrodnicza właśnie niezbiecie tego dowodzi. Poucza nas ona, że dla różnych kategorii rzeczy i zjawisk początek w czasie bezwarunkowo może być dowiedziony. I tak niewątpliwem jest, że rodzaj ludzki począł się w oznaczonej epoce. Ślady jego giną już w ostatniej czwartorzędnej formacji skorupy ziemskiej, wątpliwe są, co najmniej przy schyłku trzeciorzędnej epoki. Brak dawniejszych śladów człowieka nie może pochodzić z przyczyn przypadkowych, ponieważ ślady innych istot żyjących w pokładach ziemi często są napotymane. Nie ma w tym względzie w nauce najmniejszej wątpliwości. Takim sposobem dowiedzonym jest początek jednej i to najważniejszej klasy istot ziemskich. Wobec tego nie można z Arystotelesem i innymi pisarzami starożytności (jak Cycero, Seneka, Apulejus) mówić o dawniejszych okresach zamieszkałej ziemi. Toż samo można powiedzieć o zwierzętach ssących, ptakach, płazach i t. d. w ogóle o wszystkich zwierzętach. Krok za krokiem, można śledzić początki stopniowe świata zwierzęcego w różnych pokładach ziemi. Toż samo stosuje się do królestwa roślinnego: i jego klasy i gatunki występowały stopniowo, mają oznaczony po-

¹⁾ S. th. 1, q. 46, a. 1, ad 6.

¹⁾ „Epitome Astronomiae“ 4, 2, Opp. (ed. Frisch) VI, 340 — Pesch. „Welträtsel“ II, 142.

czątek w czasie. Był czas, w którym nasza planeta nie posiadała zgoła mieszkańców uorganizowanych.

Któż zaprzeczy tym niezbitym dowodom doświadczenia, któż nie uzna ich doniosłości w kwestyi początku bytu? Dowody filozofów, zaprzeczających wieczności świata, ponieważ z przyjęciem jej należałoby też przyjąć niezliczoną ilość dusz ludzkich i istot organicznych, są mniej przekonujące, aniżeli przytoczone fakty doświadczenia. Paleontologia dowodzi pozytywnie skończoności czasu i czasowego trwania istot ziemskich. To, co neptuniści (Volger, Mohr) mówią o wiekuistym biegu kołowym zjawisk ziemskich, jest przez to samo już zaprzeczone.

7. Geologia nie zatrzymuje się tutaj. W połączeniu z paleontologią dostarcza ona nam dowodu, że i nasza planeta przebyła rozwój, za pomocą ciepła i wody z pierwotnej masy chaotycznej stopniowo stała się siedzibą istot organicznych. Astrofizyka, przy pomocy spektralnej analizy dowód ten bardziej jeszcze rozszerzyła. I inne planety takiemu samemu ulegały rozwojowi. Wszystkie ciała niebieskie te same mniej więcej zawierają pierwiastki i są widownią tych samych zjawisk. Nasz układ słoneczny i wszelkie inne podobne mu systemy i cały wszechświat w ogóle powstały z pierwotnej masy gazów. Niebo i gwiazdy, ziemia i wszystko co się na niej znajduje, utworzone zostało z materii; wszelkie te twory ten sam mają początek, jak to już Tacyan, jako filozof chrześcijański zauważył. Nie jest tu jeszcze właściwe miejsce dla bliższego zajęcia się pochodzącą od Laplace'a i Kanta teorią powstania świata. Wystarczy tu zaznaczyć, że obecnie najbardziej nawet rozwinięte teorie, biorą za punkt wyjścia pewną pramateryę. Przeciwna teoria w dzisiejszym stanie wiedzy zgoła jest niemożliwa. Uznawanie wieczności systemu planetarnego ziemi i różnych przyrodzonych formacji, wobec współczesnej wiedzy przyrodniczej byłoby dowodem nieznanomości podstawowych danych o przyrodzie. Teoria Laplace'a, mechaniczna teoria ciepła, analiza spektralna, astralna fotometria dostarczają nam zgodnie niewątpliwych dowodów o prapoczątku bytu.

8. Zachodzi tu przedewszystkiem pierwsze pytanie: skąd pochodzi pramateria? Znana jest odpowiedź nowoczesnej wiedzy przyrodniczej: Ignoramus et ignorabimus¹⁾. Locke, Huxley,

¹⁾ „Dubois-Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens“ 1872; „Die sieben Welträtsel“, 1880.

Spencer, Comte, Littré, oraz inni pozytywiści i agnostycy, wyzrekają się wszelkich zagadnień, sięgających poza obręb doświadczenia. Jeżeli z drugiej strony niektórzy badacze jak (Häckel, Nägely Crookes) odpowiadają: Wiemy i wiedzieć chcemy, to odpowiedź taka, pozostaje widocznie w sprzeczności z doświadczeniem. Jakoż istotnie, nauka nic nie wie o najpierwszym początku i o pochodzeniu pramateryi. Nieprzejrzana zasłona oddziela od nas podobne zagadnienia. Wszelako nauka poza tę zasłonę spoziera, uznaje ona granice, ale nie uznaje kresu swych badań. Musi przyznać początek dla szeregu rzeczy i dla tego musi uznać pramateryę, jako istniejącą w czasie. Wieczność pramateryi przeczy faktom doświadczalnym i nową przed nami stawia zagadkę.

Oczywiście pierwotna materya nie mogła powstać z innej materii; w przeciwnym razie ta ostatnia byłaby pierwotną. Niemniej przeto ta materya początkowa, z której wszelka inna powstała, jest czemś rzeczywistym, niewątpliwem, ale nie ma w sobie samej dostatecznej zasady bytu i obojętnie zachowuje się wobec swego istnienia, lub nieistnienia. Rzeczywista pramateria nie mogła sama powstać z materii, nie byłaby wtedy pramateryą. A jednak jest ona czemś rzeczywistym niezaprzeczalnym; sama w sobie zaś nie zawiera dostatecznej zasady swego bytu, zachowuje się obojętnie względem swego istnienia, lub nieistnienia. Musiała ona też pojawić się w pewnym oznaczonym czasie.

Byt, lub zdarzenie, występujące w czasie nieskończonym, może być uważane za niewystępujące wcale. Żaden fakt rzeczywisty, ziemski nie sięga w wieczność. Jeśli zatem wiedza nie ma zaczynać swej drogi od nierozwiązalnej zagadki, musi przerwać łańcuch przyczynowości, w którym każdy fakt uwarunkowany jest przez fakt poprzedni i początek tego łańcucha przypisać musi faktowi bezwarunkowemu, przyczynie, która niema żadnej przyczyny, a tylko jest przyczyną. Jeśli zawsze i wszędzie działanie wyjaśnione jest przez przyczynę i żadna skończona przyczyna, sama przez się nie wystarcza, to cofnięcie się w nieskończoność nieby nam tu nie pomogło. Doszlibyśmy bowiem po drodze empirycznej aż do pramateryi. Jak to zostało uczynione, później się wyjaśni, że uczynione zostało to pewna. Jak niegdyś matematyk Archimedes zawołał: „dajcie miejsce, na którym mógłbym

się oprzeć, a ziemię z posad poruszę“, podobnie kosmolog Kant woła: „dajcie mi materię, a świat z niej zbuduję“ ¹⁾.

9. Kant wszakże oprócz materii potrzebuje ruchu. Przypisuje on pramaterii własność przyciągania i odpychania, rozróżnia w niej pierwiastki i te obdarza własnością ruchu; ruchu, który w następstwie kieruje planetami. Jakoż istotnie niema materii bez ruchu i siły ²⁾. Niema materii bezwładnej, albo mówiąc z Arystotelesem, niema ciała, któreby w realnej potencji materii nie zawierało zarazem formalnej zasady bytu ciała, jako zasady czynności jego i zjawiska. Siły przyciągania i odpychania właściwe są wszystkim ciałom. Bez siły oporu ciała nie dają się zgola pomyśleć. Świadczy o tem tak doświadczenie codzienne, jako też cała historia nieba i ziemi. Ogi przypisywano wszelki ruch we wszechświecie szczególnym siłom duchowym, czystym duchom i każdy ruch ziemski wyjaśniano przez bezpośrednie pchnięcie tych sił; mniemano też (Heraklit, Plato), że wszechświat nie może być wyjaśniony bez przypuszczenia tkwiącej w nim duszy kosmicznej. Dzisiaj obywamy się bez tych przypuszczeń; owszem ruch w przestworzu niebieskiem sam przez się służy nam za prawzór wszelkiego ruchu. Wyraża się on w formule matematycznej ($m \cdot v : r^2$), która dopuszcza nieomyślne wyrachowanie. Siła ruchu, albo zdolność pracy spoczywa w ciałach, stan ruchu daje się z niej obliczyć. Każde ciało pozostaje w stanie spokoju, lub ruchu, dopóki przez jakąś zewnętrzną przyczynę z tego stanu wyprowadzone nie zostanie. Sformułowane przez Galileusza prawo bezwładności nie dopuszcza wyjątków i przez najnowszą energetykę zostało uznane. Wiedza przyrodnicza dzisiejsza zbliża się coraz bardziej do prawdopodobnego wniosku, wedle którego wszelkie zjawiska przyrody, jak światło, ciepło, elektryczność, magnetyzm, polegają na ruchu najmniejszych cząsteczek, czyli atomów eteru. Prażywioły wszelkich ciał obdarzone są z natury ruchem, dającym się poznać z działania ich sił. Materya zatem od początku musiała być w ruchu.

¹⁾ „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755). Por. Fischer, „Gesch. der neueren Philos.“ III, 134.

²⁾ Secchi, „Einheit der Naturkräfte“ V, IX:267, 368. Schneid, „Psychol.“ 174. Pfaff, „Entwicklung“ 88. Ulrici, „Gott und die Natur“ 31, 451. Feyer, „L'Origine du Monde“ 1893. Lasswitz, „Gesch. der Atomistik.“ (1890), 89. Ostwald, „Vorlesungen über Naturphilosophie“ (1902), 163.

10. Skąd pochodzi ten ruch, ta energia? O to pytanie rozbiły się wywody starych atomistów, rozbijają się i wszelkie systemy materyalistyczne. Anaksagoras siłom mechanicznym materii przypisywał własności duchowe, aby przez popęd od nich pochodzący wyjaśnić początek ruchu. Skoro raz ten popęd wywarł swe działanie, świat sam przez się może się rozwijać i filozof zapomina zupełnie o tym pierwotnym duchu materii, którego osobistość zresztą zniweczył, rozpraszając go we wszystkich częściach świata. Arystoteles, utożsamiający ruch ze zmianą (*motus est actus existentis in potentia*), badał tylko ruch zewnętrzny, ale niespostrzeżenie wprowadzał do swego systemu materię, jako potencję czynną, nie zaś jako prostą tylko możliwość i przechodził od poruszanej i poruszającej przyczyny drugorzędnej do poruszającej, ale nieporuszanej przyczyny pierwotnej. Stoicy tej przyczynie poruszającej przypisywali charakter bóstwa, jako prasiły i prarozumu. Aleksandryjczyk Filoponus (z szóstego stulecia) przypisuje ruch ciał niebieskich pchnięciu pierwotnemu. Arystotelicy wszelkie wzajemne działania usiłowali wyjaśnić przez pojęcie aktu i potencji, czynności i bierności; wyobrażenie ruchu, przeskakującego z atomu na atom, poczytywali za niedorzeczne. Utrzymanie ruchu spowodowane było wedle nich bądź przez powietrze, bądź przez jakąś szczególną właściwość poruszających się ciał.

Kartezjanie wyjaśniali wszechświat przez swoją teorię wirów. Newton, który pierwszy wyjaśnił fizycznie mechanizm niebios przez ciążenie powszechne, widział we właściwej ciałom sile przyciągania, jakąś siłę tajemną, a siłę styczną wyprowadzał z jakiejś nieporuszanej, lecz poruszającej przyczyny, z jakiegoś pochodzącego od niej pchnięcia pierwotnego. Kant dla wyjaśnienia rozwoju wszechświata z chaosu wedle ogólnych praw przyrody ucieka się do mechanizmu przyczynowego, aby uniknąć konieczności, której uległ Newton, gdy ostatecznej przyczyny zjawisk w cudownej inteligencji i sile twórczej Boga poszukiwał.

Najnowsza wiedza przyrodnicza i filozofia przy pomocy mechanicznej teorii ciepła i energetyki, podobnie też podejmują usiłowania, ale przyznać muszą, że dla wszystkich zjawisk, dla każdego warunkowego ruchu, koniecznem jest przyjęcie współdziałania wielu czynników. Jeśli ten związek przyczynowy aż do pramaterii śledzą, to muszą tej ostatniej przypisywać jakiś ruch pierwotny,

jakieś wzajemne ustosunkowanie części. Konieczna siła napięcia wynikałaby wtedy z nierównego rozkładu, który musiałby być wyjaśniony; ruch pierwotny mógłby pochodzić tylko z jakiejś zewnętrznej przyczyny. Bez tej niepodobna wyjaśnić przejścia ze spokoju do ruchu. Wystąpienie ruchu bezprzyczynowego byłoby zniesieniem prawa przyczynowości. Dlaczego w pewnym oznaczonym czasie, szczególny rodzaj ruchu materii wystąpił, tego i materyaliści nie zdołają wyjaśnić. Siły materii są tylko nazwami jej działań.

Nieodzowne oddziaływanie wzajemne atomów, jest nam samo przez się tak samo niepojęte, jak udzielenie z zewnątrz ruchu. Daje się ono wyjaśnić w ten sposób tylko, że każdy szczególny rodzaj siły, podobnie, jak obrót planet dokoła swych osi i dokoła słońca, nie może być pojęty bez jakiejś tkwiącej w nich siły, w jej związku z zewnętrzną przyczyną poruszającą. Wszędzie napotykamy ruch pierwotny, właściwy pierwotnym masom. I ci, którzy nie mogą sobie wyobrazić absolutnego początku w czasie, zmuszeni są przyjąć jakiś stan początkowy we wszelkiem przyczynowym stawianiu się, stan, „poza którym szereg przyczyn gubi się w nieokreśloności“. Biegający wstecz szereg przyczynowy może być tylko ograniczonym, nieskończonym nigdy być nie może. Cofanie się wsteczne w szeregu zmian przyczynowych w każdym systemie kosmicznym musi dojść do jakiegoś punktu początkowego, kończy się przy jakiejś oznaczonej granicy, a w każdym razie nie może wyjść poza obręb związku przyczynowego. Innymi słowy, ruch pierwotny, który nieodzownie przyjąć musimy, nie daje się wyjaśnić, „jest czemś dla naszego myślenia niepojętem“¹⁾.

11. Nauka przyznać musi, że żaden dowód nie świadczy lepiej o istnieniu Boga, jak nieodzowny związek wspólności i wzajemne na siebie oddziaływanie wszelkich rzeczy (Rousseau, Kant). Fakt, że wszędzie istnieją wzajemne oddziaływania, zniewala nas do wiary w rzeczywistą jedność wszechrzeczy i w źródło wspólne, z którego one wynikły²⁾. Skoro wiedza „przyrodnicza” żąda się tej wiary i chce poprzestać na tem, co jest dane i w doświadczeniu zawarte, musi

¹⁾ Wundt, „Philos. Studien“ II, 509. Zacharias, „Ueber gelöste und unge löste Probleme d. Naturforsch.“ 164. Pesch, „Welträtsel“ II, 191.

²⁾ K. Fischer, „Gesch. der neueren Philosophie“ III, 171. Lothe, „Mikr.“ II, 48.

się przyznać wtedy do nieświadomości o wszelkim początku rzeczy. Usiłuje ona oznaczyć prawa, wedle których porusza się świat, powołany do bytu, a nie troszczy się wcale o wystarczającą zasadę tego bytu. Zadawała się samym mechanizmem atomów, wewnętrzna siła i układ ich pozostają jej nieznanne. Śledzi ona działania w ich przyczynach, ale samej mechanicznej zasady przyczynowości dowieść nie może.

Pojęcie przyczyny i skutku, od którego zależy możliwość wiedzy, ma naprzód charakter prawa czysto - logicznego, prawa powszechnego rozumu ludzkiego, które z absolutną koniecznością narzuca się naszej myśli. Zaprzeczać mu byłoby to zaprzeczeniem samej myśli naszej, dowodzić go, byłoby zbyt cenne i niemożliwe. Konieczność myślowa jest nam rękojmią prawdy, tkwiącej w zasadzie przyczynowości. Jako stosunek przyczyny do skutku, przyczynowość jest tylko prawem, jako przyczyna absolutna jest ona ostateczną i najwyższą zasadą. Ten wniosek nie może być wyprowadzony z mechanizmu, daje się wyprowadzić litylko z rozumnego myślenia.

Rozważanie naszego doświadczenia wewnętrznego pozwala nam też rozpoznać faktyczne istnienie związku przyczynowego. Z doświadczeń własnego naszego życia wysnuwamy pojęcia stawiania się i czynu; z nich też wyprowadzić i udowodnić możemy pojęcie przyczyny i skutku. Rozum zniewala nas do poszukiwania przyczyny wszystkiego, co się staje, oraz dostatecznej zasady wszystkiego, co jest rzeczywiście. Wynika to stąd, że czujemy się i rozpoznajemy się sami, jako działający i wywierający pewne skutki w różnych naszych czynach. Akt woli objawia się bezpośrednio w pewnym ruchu nerwów i mięśni, w których siła uwarunkowana jest przez procesy chemiczne zmiany materii. Ten ruch w każdej dowolnej chwili może być przerwany. Jest to zupełną dowolnością, skoro niektórzy powyższy dowód usiłują obalić, twierdząc, że pomiędzy aktem woli i działaniem narządów cielesnych nie ma żadnego związku przyczynowego, że to ostatnie jest tem samem co tamto, albowiem akt woli dwójako dochodzi do naszej świadomości — w samowiedzy wewnętrznej i w przestrzennem wyobrażeniu (Schopenhauer).

I oddziaływanie nasze na przyrodę wskazuje na takiż związek przyczynowy, tak, iż jesteśmy niejako zniewoleni stawianiem się w naturze, w którym rozróżniamy tylko zjawiska poprzednie od następnych, przypisywać związkowi przyczynowemu. Już

Wirgiliusz poczytuje za szczęśliwego człowieka, który zdoła rozpoznać rzeczy. Owóż należy przyznać, że znajdujemy się tu w dziedzinie analogii i indukcji i bez zniewalającego prawa logicznego, bez narzucającego się nam bezpośrednio wyobrażenia umysłowego nigdy nie zdołalibyśmy osiągnąć dostatecznego dowodu.

12. Przyczynowość przedstawia się nam tedy na równi z kategoriami w ogóle, jako pierwotne, istotowe oznaczenie naszego jestestwa, jako konieczność myślowa a priori, opierająca się na oczywistej konieczności bytu a priori, którą dopiero w następstwie, za pomocą doświadczenia uświadamiamy sobie i którą przenosimy na rzeczy, zewnątrz nas istniejące. Skoro za pomocą doświadczenia wewnętrznego uświadamiamy sobie to istotowe oznaczenie jako stałe stawanie się w przyrodzie, wtedy zamieniamy je za pomocą refleksji naukowej na pojęcie i czynimy formalnem prawem wiedzy. O ile z neoscholastykarii (którym dawna scholastyka nie może tu służyć za podstawę, ponieważ tej kwestji nigdy wyraźnie nie rozstrzygała) w zdaniu: każda przyczyna ma swój skutek, bierzemy za dowiedzione to, co właściwie jest do dowiedzenia, mianowicie że wszelkie zjawisko ma swą przyczynę, o tyle staje się możliwe analityczne udowodnienie zasady przyczynowości, bez odwoływania się do postulatu myślenia i doświadczenia. W tym wypadku przyczyna w skutku, a skutek w przyczynie musiałyby nam się ujawnić ¹⁾.

Z tem wszystkim nie wnikamy tu jeszcze w istotę rzeczy. Nawet ci, którzy rzeczywisty aksjomat logiczny poczytują za ścisłą indukcję, przez doświadczenie udowodnioną, przyznają, że nie posiadamy ścisłego określenia istoty przyczynowości w twierdzeniu o wystarczającej zasadzie. Przeświadczenie o istnieniu i naturze przyczyny, wyciągane z jej skutków, które niejako w niej są ukryte, może być odniesione do dziedziny wiary, w szerszem jej pojmowaniu. Zasada sprzeczności raczej wyjaśnia, aniżeli udowadnia zasadę przyczynowości. Jakoś pozostaje nam tu najczęściej zupełnie nieznaną. Myślenie nasze nie może osiągnąć równowagi, bez uznania oczywistych, apriorystycznych zasad, pomiędzy którymi jedną z najważniejszych jest prawo przyczynowości.

¹⁾ O poglądach w tym względzie neoscholastyków patrz: Kleulgen, Balmes, Liberatore, Geyser, Schneid., Pesch.

13. Działanie, jako skutek, nie może być rozpoznane za pomocą doświadczenia zmysłowego. Skutek nieodzownie z przyczyną jest związany, ale w prawie przyczynowości rozpoznajemy tylko łącznik zewnętrzny, wewnętrzny związek daje nam się wtedy poznać, gdy od pośrednich przyczyn wywołujących zmiany w rzeczach, postępujemy do najpierwszej ich przyczyny. Ta na drodze naukowej ani rozpoznana, ani wyznaczona być nie może, ale pewność, że taka przyczyna istnieje i działa nawet w zakresie doświadczenia włada naszym umysłem. Udowodniony ruch najpierwszy musiał być wywołany i otrzymać swą siłę w skutek działania potężniejszej jakiejś przyczyny. Nie jest to litylko idea oderwana, lecz żywa absolutna siła, która tworzy wszelki ruch poszczególny. Teoria Kanta i Laplace'a nie uwalnia nas też od tego nieodzownego wniosku. Musi ona przypuszczać materję pierwotną wraz z jej siłami i ruchem. Ciężenie jest tylko wyrazem, oznaczającym wspólną przyczynę, nie może być uważane za oznaczenie samej istoty rzeczy, i dla tego wymaga uznania wyższej przyczyny. Schopenhauer nawet swoją „wolę“ metafizyczną nie uważa za przyczynę dostateczną, lecz jakąś ogólną, jako ukrytą jakoś przypuszcza.

Jeśli tedy nie chcemy agnostycznie, albo pesymistycznie zrzekać się wszelkiego wyjaśnienia, to nic nam nie pozostaje, jak tylko przyjąć jakąś poza czasową i poza światową przyczynę ostateczną. Od niej dopiero przyczyny pośrednie siłą swą otrzymują. Te, ściśle biorąc, nie są przyczynami istotnymi, lecz członkami wielkiego szeregu przyczynowego, przez który prąd przyczyny pierwszej podąża do swego kresu; przyczem możemy wraz z Augustynem i Tomaszem ¹⁾ uznawać, że Bóg nietylko siłą działania udziela, lecz ją sam do działania stosuje, albo też z nowszymi myślicielami możemy przyjąć, że przyczyny stworzone czynne są z mocy udzielonej im przez przyczynę pierwotną. Tak, czy owak siła boskiego działania jako spoczywająca we wszystkich rzeczach działających musi być uznana. Jeżeli powołamy się tu na siły przestworza niebieskiego, jako na czynnik pośredni, to zbliżymy się do nowoczesnych poglądów na system światów. Wyjaśnienie zawiłych zjawisk przyrody, przez jedną i tę samą zasadę ruchu, przejście jednej energii w drugą

¹⁾ De pot. q. 3, a 7 — Feldner, „Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes“ (1889) 47.

zastąpienie jednej przez drugą, aż do siły powszechnego ciężenia, wszystko to wskazuje na jedność zasady, która materię ze wszystkimi jej ruchami, z nicości do bytu powołała. Bez uznania Woli pierwotnej w początku rzeczy, ani początek ich ani koniec wyjaśnić się nie dadzą. Wszelako rozwinięcie tej myśli zaprowadziłoby nas zbyt daleko w dziedzinę fizyko - teologiczną, która od dziedziny kosmologicznej ściśle musi być oddzielona.

14. Koniec rzeczy możemy także rozważać z innej strony i z tego rozważania możemy dojść wstecznie do udowodnienia pierwotnego ich stanu. Wieczność świata wykluczałaby tak początek jak koniec rzeczy. Starożytni z rzekomej nieskończoności świata, ujawniającej się im szczególnie w równomiernym obrocie nieba, wnosili o jego bezpoczątkowości. My musimy wnioskować odwrotnie. Uznanie końca świata skłania nas do uznania jego początku.

Już św. Bonawentura, w przeciwieństwie do św. Tomasza, podnosił sprzeczność pomiędzy nieskończonym czasem, a faktyczną ograniczonością czasu, oraz możliwością mierzenia go. Nieвозмоżliwym jest porządkować, mierzyć, pojmować to, co z natury swej nieskończone. Jeśli wszystko, co czasowe, jest ciąglem stawianiem się, to pomimo nieskończonych szeregów algebraicznych, w nieskończonym czasie wszystko oddawna do swego końca przyjsięby musiało. Z nieskończonego czasu nie można wyosabniać jakichś odcinków i te brać jako skończone, wraz z Arystotelesem uważać krzywolinijsy ruch ciał niebieskich za nie dający się przyjąć jako bezpoczątkowy i nieskończony, a niemniej przeto w nieustannym tym ruchu wyodrębniać części, które mierzymy i jako miarę do innych części stosujemy. Jeśli ruch nieba wedle Arystotelesa uważamy za całość, która w czasie nie istnieje, jako niemająca początku ni końca, to możemy wprawdzie dowolnie obrót ciał niebieskich brać za miarę czasu, ale nie możemy stosować tej miary, do pozaczasowego ruchu wszechświata, jako całości, przeto mamy tu tylko sztuczne wyjaśnienie, będące nie czem innem, jak logiczną abstrakcją bez żadnej podstawy. Ruch i rozwój czasowy, oraz czasowe stawanie się w czasie nieskończonym nie daje się pojąć. Przed nieskończonym czasem wszystko już do końca dojść musiało. Fakt, że świat pozostaje do nas zawsze w pewnym stosunku, uwarunkowanym przez pośrednictwo naszych zmysłów, sam ten

fakt pociąga za sobą konieczność początku w czasie, czyli twórczego w nim aktu¹⁾.

15. Pozostawmy wszakże tutaj na stronie te wnioski logiczne. Czego nas uczy wiedza doświadczalna o końcu świata? Astrofizyka poucza nas, że liczne ciała przestworza niebieskiego znajdują się obecnie w stanie martwoty czyli rozkładu. Księżyc niewątpliwie jest zmartwiałem niezamieszkałem ciałem niebieskim. Pewne czerwone gwiazdy stałe, z ich kolumnowem widmem, a także słońce z jego plamami mogą być poczytywane za ciała postępujące ku swemu upadkowi. Jakkolwiek daleki może być czas ich stanu końcowego, niemniej przeto kiedyś musi on nadejść. Słońce promieniuje ciepłem w przestworzu i przez to wyczerpuje swą siłę²⁾. Wyliczono, że jeszcze w przeciągu sześciu do ośmiu milionów lat, może ono promieniować w tym samym mniej więcej natężeniu ciepła co obecnie, poczem następować będzie stopniowe jego siły zmniejszanie i ostateczne jej wyczerpanie w ciągu stu milionów lat. Ponieważ w atmosferze słonecznej brak jest tlenu, nie zachodzi zatem obawa, aby przez połączenie takowego z wodorem, powstała powłoka pary wodnej. Wybuchy gazów na niektórych gwiazdach, świadczą o potężnej czynności w tych dziedzinach, w których, przypuszczano dotąd panowanie bezwzględego spokoju. Jest to tylko *quid pro quo*, skoro te bezmiary czasu, w jakich się dokonywają procesy kosmiczne, zowiemy wprost wiecznością, t. j. skoro potencjalną nieskończoność, utożsamiamy z nieskończonością aktualną i proces wszechświatowy pojmujemy, jako pewien rodzaj asymptoty, która przedłużona w nieskończoność, nie styka się nigdy ze swą krzywą, chociaż się do niej ciągle zbliża. Jest to tylko operacja logiczna naszego umysłu, która zaciemnia istotny rozwój. Faktycznie poszczególne ciała postępują wciąż ku swemu końcowi, zbliżają się do spokoju i wyczerpania swej energii. Indukcyja zatem upoważnia nas do wniosku o powszechnym stanie końcowym, który stać się musi udziałem wszystkich rzeczy, skoro do niego dojść muszą nawet ciała niebieskie w bezmiarach czasu swego trwania.

¹⁾ Kant, „Kritik d. reinen Vernunft“ 356, 398.—Secchi, Schöpfung 14: Die Sterne. 335.

²⁾ Secchi, Sterne, 113; Einheit, 55.—Pohle, „Die Sternwelten und ihre Bewohner“ (1899) 220.—Braun, Nat. u. Offenb. 1888, 340.—Klausius, „Über den 2 Hauptsatz der mechan. Wärmetheorie, 1876.

Mechaniczna teoria ciepła dowodzi, że nie wszystkie ciepłki zamienia się na pracę. Przy działaniu każdej maszyny znaczna jego część ulega rozproszeniu. Ponieważ przytem wszelkie ciepło przechodzi na ciało zimniejsze, a nigdy odwrotnie, przeto temperatura ulega obniżeniu. Gdy cały zapas sił przejdzie w ciepło i temperatura we wszechświecie zupełnie się wyrówna, ustanie możliwość wszelkich dalszych zmian i wiekuisty spokój zapanuje we wszechświecie. Wszechświatowa energia, będąca wielkością stałą, ulegać będzie coraz większemu rozproszeniu w promieniowaniu ciepła. Ilość energii cząsteczkowej powiększać się musi ciągle, kosztem energii widocznej. Z teorii przemiany sił wynika, że wszelkie siły napięte dążą do stanu równowagi, w której nie przepadają jednak, czyli entropia wszechświata (suma dokonywających się w świecie przemian energii), dąży do swego maximum (Klausius). Skoro to maximum zostanie osiągnięte, wraz z wyrównaniem ciepła, nastąpić musi stan martwoty. Wszelkie bowiem zjawiska w przyrodzie polegają na różnorodności jej sił. Skoro to zginie w powszechnem zrównoważeniu sił, świat musi się skończyć. „Niewątpliwie jest i przez wszystkich kompetentnych zostało uznane, że z wszelkich działań w świecie pozostaną na końcu tylko ruchy rotacyjne i obiegowe, które przy zupełnem wyrównaniu różnic temperatury, a zatem w powszechnem zimnie dokonywać się będą“ (Braun).

16. Czy nie jest to jednak zbyt śmiało stawiać pewne granice siłom przyrody, które w czasie i w przestrzeni, bezgranicznie zdają się działać? Tak możnaby sądzić. To też przeciwko twierdzeniu o przejściu wszelkiej energii w ciepło, podnoszono zarzuty. Któż zdoła w tych tajemniczych dziedzinach rozstrzygnąć wszelkie wątpliwości? Pewnem jest wszakże, że metoda indukcji, posiadająca zawsze swą wartość, koniec wszech rzeczy czyni bardzo prawdopodobnym. Przypuszczenie siły nieskończonej pozostaje w przeciwieństwie z doświadczeniem. Świadczy ono bowiem, że wszędzie istnieje tylko energia, dająca się mierzyć, a summa wymierzalnej energii, nie może dać energii nieskończonej. I przestrzeń nie necessarily musi być nieskończona. A gdyby nieskończoną była, to wedle tegoż samego prawa, wszędzie w nieskończonej przestrzeni mogłoby nastąpić wyrównanie temperatury, którego objawem byłby chaotyczny

stan końcowy, jeżeli w ogóle wypełnienie przestrzeni aż do nieskończoności bez wiekuistego ruchu jest możliwe.

Bezasadne przypuszczenie, wedle którego spokój końcowy wszystkich poszczególnych systemów niekoniecznie prowadzi do spokoju nieskończonego wszechświata, zostaje zaprzeczone przez jedynie dające tu się zastosować prawo indukcji. Nie można także powoływać się tu na zmiany, jakie człowiek w przyrodzie wywołuje. Wynalazki ludzkie w fizyce i w chemii zmieniły niewątpliwie wiele ciepła, w przemianie światła i pracy, ale właśnie te zmiany prowadzą do oznaczonego powyżej ogólnego wyniku. Przy działaniu każdej maszyny parowej znaczna część pracy przepada daremnie i pozostaje pewien nadmiar ciepła. Najgenialniejsze nawet wynalazki, stosunku tego zmienić nie mogą. Wszelkie przyobrażenia w przyrodzie uwarunkowane są przez prawa w przyrodzie.

Gdybyśmy zaprzeczali ważności tych praw względem początku i końca tych zjawisk, to i prawo Klauzjusza (o przemianie całej siły mechanicznej na ciepło) straciłoby swoje znaczenie. Wszelako zaprzeczenie to byłoby zupełnie dowolne, i wykluczałoby wszelką pozytywną rozprawę nad tem zagadnieniem. Gdybyśmy twierdzili, że dla pierwotnego gazowego stanu materii chemiczne jej pierwiastki inne posiadają własności, przekroczylibyśmy granice doświadczenia. Toż samo stosuje się do stanu końcowego materii; gdybyśmy dowolnie przypuścili, że powszechna zmienność w przyrodzie spowodowałaby też zmianę atomów, pociągającą za sobą tworzenie się w nich sił nowych, wiążących ciepło. Pomimo tych zarzutów musimy przyjąć faktycznie przez doświadczenie stwierdzony proces wyrównania się temperatury. Proces ten musi postępować aż do zupełnego zniesienia wszelkich różnic w natężeniu ciepła, co za sobą pociąga zupełne unieruchomienie świata, albo też prowadzi do nowych zmian w naturze materii chemicznej w kierunku przeciwnym, wskutek czego swobodny ciepłk znów zostanie związany i nasz system planetarny przez wsteczną, negatywną entropię powróci znów do stanu gazowego.

17. Czy jednak przemiana natury pierwiastków zupełnie jest niemożliwa? Czyż wiekuisty obieg ewolucji indyjskiej z jej czterema epokami nie byłby najlepszym rozwiązaniem zasadniczego sprzeczności między zmiennością i trwałością? I w fi-

lozofii greckiej od czasu Empedoklesa i Anaksimandra wiekuisty obieg materii nieraz poczytywany był za rozwiązanie zagadki świata. Stoicy nauczali też o rytmicznej kolejności skupiania się i rozprzestrzeniania (ekspansji) świata. Orygenes prawdopodobnie, zgodnie z hipotezą Klemensa aleksandryjskiego sądził, że w ten sposób najprościej daje się rozwiązać zagadnienie stworzenia. Idąc śladem stoików, przyjmował on nieskończony szereg następujących po sobie światów i tem chciał udowodniać wieczność stwórcy. Nie trudno wszakże spostrzedz, że jest to tylko odsunięcie, ale nie rozwiązanie zagadnienia. Kronos, pożerający wciąż swoje dzieci, sam jest zagadką. Wiekuisty obieg kołowy tylko panteistycznie wzięty może mieć sens jakiś, ale i w ten sposób nie zostaje wyjaśniony, ponieważ i w systemie panteistycznym wypada się oprzeć na absolutnym bycie wraz z jego żywą siłą. Byt ogólny jest oczywistą abstrakcją, która nie ułatwia nam wcale zrozumienia ani ruchu, ani życia, ani zmiany.

Inaczej rzecz się przedstawia w naukach przyrodniczych. Od Kanta aż do Falba i du Prela wszyscy badacze przyrody, którzy w pojęciu stworzenia nie szukali ostatecznego wyjaśnienia bytu, zniewoleni byli zgodzić się na kulisty obieg wszechświata. Przyroda ma być podobna Feniksowi, który dla tego tylko się spala, aby ze swych popiołów powstać odnowiony. Zaprzeczono, ażeby stan końcowy, jak on się przedstawia w wynikach teorii ciepła, miał być absolutnym końcem świata. Podobnie też od czasu mgławicy Kantowskiej wykluczony został absolutny początek świata. We względzie stosunków przestrzeni i czasu, nieskończoność świata jest dla nas istotnym zwrotem ku nieskończoności (regressus in infinitum). Właściwe zaś znaczenie stanu końcowego i początkowego, który z empirycznego zwrotu wstecznego wynika, jest względne (regressus in indefinitum). Czemże jest wszakże owa nieskończoność, jeżeli nie prostem przypuszczeniem? Jeśli zaś tak jest, jakim sposobem nowy stan początkowy może powstać? Któż sprawi przejście atomów od pozytywności do negatywności? Wszystkie pytania, zajmujące nas poprzednio, powracają teraz natrączywiej, gdyż ostateczne wyrównanie nie jest tem samem, co pierwotna kula gazowa, w niem bowiem siły poruszające przez ciepło pochłonięte zostały. To też prawo zachowania energii podlega różnym krytykom, ponieważ energia potencjalna w ciele rozgrzanem, bez energii czynnej, nie posiada żadnej zdolności działania.

18. Jeżeli naszego światopoglądu nie chcemy oprzeć na prostym przypadku, lub też na pojęciu przybliżonem, to nie możemy uniknąć podobnych wniosków. Wyjaśnienie wszelkich zjawisk przez takie wyrażenia, jak materia, siła, ruch, energia, niczem innem jest, jak sprowadzeniem symbolów naszej myśli do stanu najprostszego, jak wyjaśnieniem czegoś nieznanego przez jakąś dalszą, odleglejszą nieznaną. Skąd pochodzi materia i ruch jej, jest to dla poznania empirycznego zupełnie niewiadome i na zawsze zapewne pozostanie dlań tajemnicą. Czy będziemy świat wyjaśniać atomistycznie, czy dynamicznie, w żadnym razie nie dojdziemy do ostatecznej przyczyny, do istoty rzeczy. To co wiemy o materii, sile i prawie, jest tylko opisaniem tego, co spostrzegamy w przyrodzie, a nie jest ono wcale wyjaśnieniem. W przyrodzie nie znajdujemy nigdzie dostatecznej zasady, wyjaśniającej konieczność faktycznego stanu ciał. Materia, ruch, przyczyna, rozwój nie są to konieczności, ale koniecznie musimy przyjąć wyższą przyczynę ich początku.

Tutaj mechanika nie wystarcza. Skąd rzeczy pochodzą i jak istnieją o tem nie ona nie wie. Pierwsza przyczyna nie tylko jest pierwszym członkiem szeregu przyczynowego, lecz jest zarazem zasadą i przyczyną, która sama przez się istnieje. Musi ona być uważana za wrodzoną światu, ale nie może być utożsamiona z nim, w tym razie bowiem nie byłaby wystarczającą jego przyczyną. Jest ona prąródłem, sięgającym po za wszystkie przyczyny.

Wiara zowie tę przyczynę absolutną, Bogiem, czyli Istotą doskonałą, w której duch znajduje spójność myśli swej i woli. „Skoro duch spogląda ku najwyższemu wyżynom i nie wie, gdzie ma oprzeć wyobrażenie swe o Bogu, wtedy mówi o bezgraniczności i bezpoczątkowości, skoro zaś spogląda ku głębiom, czasów przyszłych, zapełnia je nieśmiertelnością i nieskończonością skoro to wszystko w całości ujmuje, wtedy mówi o wieczności“. Tak się wyraża Grzegorz Nazjazeński w mowie swej na Narodzenie Chrystusa.

19) Apologetyka zowie ten pierwszy dowód istnienia Boga, wyciągnięty z objawów ruchu, działania, możliwości, niedoskonałości, argumentem kosmologicznym. O ile się dało, unikaliśmy tutaj wyłącznego uwydatnienia wniosków logicznych, aby nie podlegać zarzutowi, że tylko myśli i pojęcia zostały tu podjęte. Mniej też chodziło nam tu o wycią-

ganie wniosków, dotyczących bytu, działającego w każdym punkcie przyczynowości na całość bytu, stanowiącego podstawę wszelkiego istnienia, aniżeli o śledzenie empirycznego ogółu działających rzeczy, aż do ich początku, w celu wskazania punktu, który i empiryków zmusza do przekroczenia dziedziny czystej empiryi.

Z rozróżnienia rzeczy w sobie i zjawiska wniosek logiczny niekoniecznie prowadzić musi do uznania nieodzownej uludy zjawisk. Cokolwiek bowiem myślelibyśmy o istocie rzeczy, jako podstawą zjawisk rzeczywistości przyjąć ją musimy i uznać za coś niewątpliwie realnego. Cała myśl religijna starożytności ma za punkt wyjścia przeświadczenie, że poza tem co widzialne i poznawalne, należy uznać istnienie czegoś niewidzialnego i niepoznawalnego, poza tem, co przypadkowe i pozorne, przyjąć musimy jakąś realność. Ta ostatnia musi być wcześniejszą, pierwotną. „O ile z Kantem mówimy o fenomenach, musimy mówić też i o niefenomenach. I właśnie to, co niefenomenalne, albo transfenomenalne, może być uznane za postulat dowodu kosmologicznego¹⁾. Pojęcie rzeczywistości warunkowej prowadzi do pojęcia rzeczywistości bezwarunkowej; początek w czasie istnienia rzeczywistego zniewala do uznania bytu rzeczywistego również, lecz pozaczasowego, wiekuistego i niezmiennego. Nie wnioskujemy tu, jak w argumencie ontologicznym, z istoty najrzeczywistszej o możliwym bycie, lecz odwrotnie z bytującej i warunkowej rzeczywistości wnosimy o bycie rzeczywistości bezwarunkowej. Jest to o wiele mniej uroszczeniem dyalektycznym, aniżeli uznany przez Kanta byt Boga, jako postulat rozumu praktycznego. Postulat ten jest przejściem od myślenia do rzeczywistości, uwarunkowaniem nie przez sąd poznania, lecz przez potrzebę rozumu.

Kant utrzymuje, że jego cztery antynomie rozumu czystego opierają się na paralogizmie, gdyż tezy, uznające początek w czasie, ograniczenie przestrzeni, niezłożoność jestestw elementarnych, konieczność przyczynowości i bezwzględna konieczność, podobnie jak antytezy, zawierające przeciwnie twierdzenia, mają za punkt wyjścia przeświadczenie, że byt bezwarunkowy dany jest wraz z bytem uwarunkowanym, wszelako tezy owe grzeszą przez *quaternio terminorum*, ponieważ byt uwa-

runkowany biorą jako zjawisko z doświadczenia, podczas gdy byt bezwarunkowy jest rzeczą w sobie. Kant miesza nieuzupełniającą się nigdy nieskończoność z nieskończonością zupełną i z nieskończoną całością. W doświadczeniu niepodobna oddzielić zjawiska od rzeczy w sobie. Pytanie, czy istnieją sądy syntetyczne a priori, Kant rozstrzygał twierdząco i przez to uprawnili nasz sposób wnioskowania. „Gdyby pytanie to rozstrzygnięte było przecząco, pewność matematyczna zostałaby obalona, a tem mniej dałaby się utrzymać metafizyka, sięgająca poza fakty zmysłowe w dziedzinę prawd nadzmysłowych, za pośrednictwem zasady przyczynowości i istotowości. Wtedy fenomenalizm sceptyczny odniósłby zwycięstwo¹⁾.

20) Cała ta dyalektyka może być pominięta przy uznaniu wyżej wskazanej drogi dowodu kosmologicznego. Nie obawiamy się przez usunięcie dyalektyki Kantowskiej pozbawienia się najważniejszego argumentu istnienia Boga, przyznajemy wszakże, że argument przypadkowości i konieczności w ich wzajemnym stosunku, wydaje się dziś wielu zbyt metafizycznym. Zachodzi to szczególnie wtedy, gdy z każdego punktu skończonego bytu wnosimy o istocie nieskończonego, inteligentnego i osobistego bytu, albo pojęcie realnej potencyi (materii) czynimy nieodzownym warunkiem wszelkiego istnienia. Pojęcie stworzenia usuwa ten szkopuł, przypuszcza bowiem absolutną potęgę, nie tylko potęgę na zewnątrz Boga, a zatem przez zaprzeczenie nieodzownej realnej potencyi nie jest zaprzeczona konieczność rzeczywistości. W twórcach rzeczywistych zawiera się realna potencja, ale te przez nią samą nie mogą być wyjaśnione. Może ona tylko w Bogu istnieć. Inaczej rzecz się przedstawia, jeżeli na całym obszarze realnego bytu zasadą przyczynowości się powodujemy. Nieskończona wielość początkiem swym należy do dziedziny rzeczywistości, przez coś rzeczywistego zatem musi być wyrażona. W ten sposób unikniemy tylko zarzutu Goethego: „To, co nie powstaje, nie możemy sobie myśleć, jako powstające, to, co powstało, jest dla nas niepojęte“.

Nawet Kant nie mógł uniknąć tego wniosku, nie zdołał nawet ukryć potężnego wrażenia, jakie na nim ten argument uczynił. Jego biograf mówi o nim, że nie zaprzeczał on

¹⁾ M. Müller, Natürl. Rel. 240.

¹⁾ Schmidt, Erkenntnislehre I, 202.

stworzenia, chciał tylko cudowność jego ograniczyć. „Głębiej myślącemu filozofowi nie wydaje się możliwem uznać jakiś materialny zasadniczy bytu za bezwarunkową i ostateczną przyczynę świata. Należy odróżniać przyczynę od stanu pierwotnego. W tem ostatniem znaczeniu wyobrażenie chaotycznie rozproszonych materii pierwotnej, w znaczeniu przyczyny ostatecznej, to jest bezwarunkowanego i bezprzyczynowego bytu, jest oczywistą niedorzecznością“. Jeśli niektórym myślicielom chaos stworzony wydaje się czemś niemożliwem, pochodzi to stąd, że zapominają oni o celu stworzenia, polegającego na postępie od bytu niższego do wyższego i najwyższego, Bogu podobnego. Już Grzegorz z Nissy zauważył: „Jeśli nie chcą oni uznać, że słowo (rozum) i mądrość powodowały powstanie rzeczy, to muszą na początku wszech rzeczy postawić nierozum i niedorzeczność.“

21. Leibniz łączył z przyczyną działającą pojęcie wystarczającej zasady i w ten sposób dać mógł ściśle wyobrażenie Boga, jako najpierwszej przyczyny wszechrzeczy, ale przez to przekraczał poza pierwsze stadium naszego dowodu i milcząco przyjmował w niem właściwości duchowe ¹⁾. Zasada wszech rzeczy sama przez się nie przedstawia nam się w pełni swej jasności; w każdym razie jednak musi być pomyślana, jako wola z siebie istniejąca, bezwzględnie wolna i sama siebie określająca. Pytanie, skąd pochodzi Bóg, nie niweczy wyobrażenia o Bogu, jest tylko wyrazem sceptycyzmu, albo niewiedomości. Toż samo można powiedzieć o świecie, gdyby on był niezmienny i bezwarunkowy. Wedle Tomasza Bóg jest, ponieważ istnieje On zgodnie z samopoznaniem swojej istoty, wedle Skota dlatego, że chce być. Pewien Rabbi rzekł do Mahometa: Bóg stworzył świat, ale kto stworzył Boga? To pytanie wzbudziło straszny gniew w proroku, lecz anioł rozkazał mu: powiedz: Bóg jest jedyny, Bóg jest wszech potężny, nie zapłodnia i nie jest zapłodniony i nikt mu nie jest równy.

Pojęcie stworzenia w obrębie ścisłych badań jest niedopuszczalne, ale ono tylko może zaspokoić rozumnego myśliciela. Samorodztwo i obieg wiekuisty dają tylko pozorne rozwiązanie.

¹⁾ K. Fischer, *Gesch. d. neueren Philos.* III. 147 — Kant, *Krit. d. rei. Vern.* 192.

Trzeba wybierać pomiędzy nicością i zupełnym bytem. Niedorzeczne jest, jak mówi Vives, z praw przyrody wnioskować o stworzeniu świata, gdyż stworzenie poprzedziło przyrodę. Ponieważ przez badanie samo dochodzimy do uznania początkowego i końcowego stanu i ponieważ nie możemy się pogodzić z absolutnym spokojem na początku i u kresu, więc myślenie nasze koniecznie wymaga pojęcia absolutnego życia. Jest to pojęcie środkiem, prowadzącym do poznania ostatecznej przyczyny. Po za istnieniem materii i jej ruchu powstanie organizmów stanowi jedną z największych zagadek świata.

§ 7.

Ż y c i e.

Ciała organiczne i nieorganiczne. — Formy organiczne. — Samorodztwo i jego historia. — Doświadczenie. — Pierwotna siła wytwórcza ziemi. *Eozoon canadense*. *Bathybius Haeckelei*. — Samorodztwo dziś i w czasach pierwotnych. — Ożywiona prametera. — Powstanie białka. Sztuczne twory organiczne. — Obawa nadzmysłowości. Postulat zasady przyczynowej. — Zarodki organiczne z innych ciał niebieskich. — Wiedza nie zdolna wyjaśnić początku życia. — Żywotna przyczyna bezwzględna. — Drugie stadium dowodu kosmologicznego.

1. Przyroda jest ruchem, czynnością, życiem. Bez ruchu przyroda nie daje się pojąć, bez życia nie miałaby celu. Życie, jako najdoskonalszy i najbardziej tajemniczy ruch, nadaje przyrodzie całe jej piękno i cały jej powab. Wzorzysta szata roślinności swoją wszechogarniającą siecią okrywa nagą powierzchnię ziemi, cudownie członkowany świat zwierzęcy jest najwspanialszym wytworem nieustannego działania żywiołów przyrodzonych. Jakkolwiek niepozornymi wydają się nieraz rośliny i zwierzątka, po których deptają nasze stopy, mają one olbrzymią wyższość życia nad całym swym nieorganicznym otoczeniem. Ścisłe badania potwierdzają mimowolne wrażenia, jakie zmysły nasze od zjawisk życiowych otrzymują. Różnica pomiędzy ciałami organicznymi nigdzie nie daje się zatrzeć. Nieprzebyta jest przepaść między życiem i martwością, między światem organicznym

i nieorganicznym, wszelkie usiłowania, mające zapłacić ją za pomocą hipotez nie osiągnęły trwałych skutków ¹⁾.

Niewątpliwem jest, że w obu dziedzinach czynne są też same siły chemiczne i fizyczne, ale kierunki ich i połączenia zasadniczo się różnią. W ciałach organicznych zawiera się „coś” co sprawia, że wszelkie jego siły zwracają się ku pewnemu przez naturę ciała oznaczonemu celowi. W państwie nieorganicznym widzimy tylko złożenie pierwiastków (*iuxtapositio*), w państwie organicznym widzimy wnikanie ich do wnętrza organizmu (*intussusceptio*), czyli przyswojenie organiczne (assymilacja). Mamy tu nie tylko inne warunki, wśród których działają siły świata nieorganicznego, gdyż wszelkie warunki mogą jedynie sprzyjać, lub przeszkadzać rozwojowi sił przyrodzonych, a nie mogą im nadawać różnych kierunków. Porównywano nieraz organizm z maszyną, w której poszczególne części służą do wykonania pewnej zbiorowej czynności i w której pokarmy przyswajane mają to znaczenie, co siła pary w maszynach parowych. Jakoż istotnie życie przypomina poniekąd maszynę spalającą węgiel. Ale gdzie jest ten nadludzki technik, który wszelkim materyałem w ten sposób dla osiągnięcia swych celów posługuje się, że maszyna jego sama się tworzy, odtwarza i sama sobą powoduje? ²⁾.

2. Organizmy żyjące nawet w najprostszej swej postaci zasadniczo się różnią od skupień substancji nieożywionej i od dzieł sztuki ludzkiej. Najniższe nawet żyjące jestestwo chemiczne i filozoficznie bliższe jest ciału ludzkiego, aniżeli nieożywionemu białku. Człowiek i ameba nie różnią się między sobą materyałem, oboje zarówno uczestniczą w owym życiu, które nadaremnie usiłowano wyjaśnić, jako szczególnie zawily sposób ruchu cząstek materyalnych, lub jako szczególną formę wzajemnego ich podporządkowania. Określenia te nie wystarczają, gdyż nie mogą wyjaśnić stanowiącej istotę życia wrodzonej czynności. Jeśli polega ono litylko na najpierwotniejszej wymianie materii, przez ściany komórki organicznej, lub na zaczątku jakiegoś dowolnego ruchu, to wtedy nawet ob-

¹⁾ Cohn, „Lebensfragen, Rede am 22 Sept. 1886“, por. „Nat. u. Offenb.“ 1887. 232. Baer, „Studien“ 187. Wigand, „Darvinismus“ I, 151.

²⁾ Mercier, „La définition philosophique de la vie“ 1898. Reineke, „Die Welt als Tad. (1899), 259.

darzone nim jestestwo organiczne wznosi się niezmiernie ponad najpiękniejszy kryształ. Nawet najprostsze formy organizmów składają się z różnorodnych części i ujawniają szczególne właściwości życia. Jednokomórkowe jestestwa odznaczają się bardzo zawiłą budową, w stosunku do budowy ciał nieorganicznych. U pierwszych, tak w całości, jak w poszczególnych częściach widzimy nieustanną dążność do zmiany ruchu, w drugich panuje nieruchomość widoczna, która nie wyklucza wprawdzie ukrytego ruchu atomów, nie mniej przeto wyróżnia dobitnie wszelkie ciała martwe od ciał żyjących. W świecie mineralnym to, co najprostsze, jest najwspanialsze, w świecie organicznym to, co najwspanialsze i najdoskonalsze, jest najbardziej złożone. Oba światy mają wprost przeciwne dążności. I pod względem chemicznym odmiennie się one zachowują.

Zapewne, dzisiaj zatarła się różnica pomiędzy chemią organiczną i nieorganiczną, ale stąd nie wynika jeszcze zatarcie się jej pomiędzy ciałami uorganizowanymi i nieuorganizowanymi. Chemia bada tylko skład substancji organicznej, ale nie wie o istocie organizmu.

3. Najniżej nawet stojące rośliny i zwierzęta zjawiają się nam, jako zasadnicze formy życia, jako samodzielnie, indywidualnie istniejące organizmy. Nawet poszczególne komórki ciał zwierzęcych i roślinnych muszą być poczytywane za skończone w sobie organizmy. Każdy ustroj organiczny przedstawia się nam, jako zbiornik mikroskopijny chorganizmów zasadniczych, obdarzonych wszelkimi istotnymi właściwościami życia. Pobudliwość sama nie wystarcza, ani całym organizmom ani pierwiastkom organicznym, wszędzie widzimy też towarzyszący jej ruch, który ma na celu odżywianie, wzrost i mnożenie się. Roślina znajduje swój materiał odżywczy nie tylko w swoim otoczeniu, owszem w znacznej części tworzy go z materiałów nieorganicznych, odpowiednio do swoich potrzeb. Stanowi ona laboratorium syntetyczne, w którym z materii martwej powstają różne substancje odżywcze, jakie w ciele rośliny odnajdujemy. Zwierzę przyswaja je sobie, ażeby przetwarzać na nieodzowne dlań związki organiczne o nierównie większej złożoności.

Nawet części nieorganiczne zawarte w tych materiałach odżywczych, podlegają zmianom różnym od zwykłych procesów chemicznych; zachowują się inaczej zupełnie wewnątrz organizmów, aniżeli po za nimi. Tlen wyzwalany w organizmie

rośliny (przez rozkład kwasu węglowego) pod działaniem promieni słonecznych, a także w utlenieniu (tworzenie kwasu węglowego) przez organizm zwierzęcy odgrywa tak szczególną rolę, że należy tu przypuszczać działanie innych sił, prócz czysto chemicznych. Te ostatnie w swej istocie tak samo nam nieznanne, jak siła życiowa, nie mogą wystarczyć dla wyjaśnienia, na czem polega w ogólnej zmianie materii utrzymanie jednostki, rodzaju, gatunku, jakim sposobem ustroj organiczny tworzy swe organy i posługuje się nimi dla swoich celów, jakim sposobem część od całości i od innej części jest zawiśła? W przyrodzie nieorganicznej niema ani śladu jakiegokolwiek podobieństwa do zdolności samozachowawczej. Poszczególne siły fizyczne i chemiczne możemy rozpoznać łatwo w ustroju organicznym, ale niepojęte jest, dla nas wzajemne ich w tym ustroju współdziałanie, poza jestestwami uorganizowanymi nigdzie w świecie mineralnym niedające się napotkać. Skąd pochodzi to cudowne coś, ten wrodzony czynnik działania, który w ustroju żyjącym opanowuje wszelkie siły chemiczne i fizyczne.

W kryształach jeden pierwiastek stanowi formę. Ilość pierwiastków w zarodku organicznym nie może warunkować wytworzenia formy organizmu, z beładnej mieszaniny różnych substancji nie powstanie budowa. Musi tu również istnieć jakiś pierwiastek, regulujący wszystkie inne. Jest to pierwiastek twórczy: plazma. Ale w tworzeniu formy widzimy wielką różnicę pomiędzy organicznym ustrojem i nieorganicznym kryształem. W pierwszym pierwiastek twórczy dopuszcza nierównie większą, aniżeli w drugim, swobodę rozwoju form¹⁾.

4. Popularne wyobrażenia wyprowadzały nieraz życie wprost ze skorupy ziemskiej. Grecy i Germanowie poczytywali bogów za praprzodków rodzaju ludzkiego i wierzyli, iż życie ich wyniknęło z łona ziemi²⁾. Starzy poeci i filozofowie mniemali, że powszechne ciepło życiowe wyprowadziło z szlamu pierwotnego istoty żyjące. Ksenofanes i Empedokles wyobrażają je sobie jako powstające samorzutnie z ziemi, podczas jej procesu rozwojowego. Od Arystotelesa nauka o zapłodnieniu samorodnem (*generatio aequivoca spontanea*) przeszła do późniejszej filozofii i teologii, jakkolwiek zgodnie z naczelną zasadą swej filozo-

¹⁾ H a a c k e, Schöpfung des Menschen 138.

²⁾ M. Müller, Wissenschaft der Sprache II, 423.

fii oświadcza się on przeciwko zdaniu Pytagorejczyków, wedle którego nowe, doskonalsze rodzaje jestestw przyrodzonych z materii miały się rozwijać¹⁾. Scholastycy przyjęli to mniemanie swego mistrza nawet w zastosowaniu do większych zwierząt. Orygines jako dowód przemiany ciał przytacza, że wedle mniemania wielu, węże miały powstać z ludzkiego mleczu pacierzowego, osy z konia, pewne gatunki chrząszczów z osła, wreszcie robaki z różnych zwierząt²⁾. Nikt nie wątpił o tem, że robaki i płazy powstały ze szlamu, z wilgoci, z gnijących materiałów roślinnych i zwierzęcych. Pewien podręcznik nauki przyrodniczej z IX wieku poucza, że mysz poczęła się z ziemi wilgotnej i że dla tego zowie się mus (rzekomo od humus terrae). W pewnym podręczniku teologii, przypisywanym św. Bonawenturze, przemiana laski na węża nazwana jest cudem *praeter naturam*, ponieważ wprawdzie wedle porządku przyrody, ale nie wedle jej zasady, dokonana została. Według tej ostatniej bowiem mogłoby to się stać na skutek dłuższego procesu gnicia, jak to widzimy w rozwoju sił zarodkowych (*rationes seminales*).

U pisarzy pogańskich podobne poglądy nie mogą nas zdumiewać, wobec ówczesnego stanu embriologii i fizjologii. I za naszych czasów niejednenieświadomy gotów jest wyjaśniać przez samorodztwo pojawienie się robaków w ciele gnijącym. Wszelako już Lukrecyusz zauważył, że coś z niczego nie powstaje i że wszelkie rzeczy z nasienia tylko powstać mogą. Pisarze chrześcijańscy wzięli mniemane fakty od pogańskich filozofów przyrody, jakkolwiek pozostawały one w widocznym sprzeciwie z ich filozofią i wiarą. Nie przyszło im na myśl, że dla pogodzenia pogańskich pojęć z chrześcijańskimi wyobrażeniami należałoby zmienić zapożyczone od pogan poglądy na stworzenie. Stosunek stałego ruchu ciał niebieskich do różnych przypadkowych ruchów na powierzchni ziemi, oraz wpływ, jaki te ciała a osobliwie słońce i księżyc na ziemię i na jej mieszkańców wywierały, spowodował owych pisarzy chrześcijańskich do upatrywania w przestworzu niebios przyczyny wszelkich zdarzeń i spraw życia ziemskiego. Siły tego przestworza miały być istotną przyczyną wszelkich form i wszelkiego

¹⁾ Bäumker, Die Materie.

²⁾ C. Cels. 4, 57. — S. Aug., De Gen. c. Man. 1, 7, 12. — S. Thom. C. Gent. 2, 76, 4, 5.

ich powstawania. Największe zaś znaczenie w tym względzie przypisano światłu i ciepłu, które spowodowały rzekomo wytworzenie się zwierząt i roślin z pierwiastków i współdziałały wszelkim aktom płodzenia.

W ten sposób pomieszano po części warunki z przyczyną i skutek tego upatrywano w ciałach niebieskich podobieństwo z tem, co siły ich na ziemi wywoływały, ponieważ „podobne powstaje z podobnego“. Wszelako dalecy byli myśliciele chrześcijańscy od upatrywania w ciałach niebieskich pierwszej, jedynej przyczyny bytu; owszem wierzyli, że pobudzane są one przez nadany im ruch pierwotny, od Stwórcy pochodzący. Wszelako i żywioły nie były poczytywane za czysto bierne. W akcie stworzenia zaszczerpione im zostały przez Boga pierwotne zarodki, jak to św. Augustyn nie bez wpływu stoicyzmu, a za nim Bonawentura i inni scholastycy przypuszczali. Zarodki owe miały być przez światło pobudzane i ożywiane, a ostateczną przyczynę tych objawów życia uznano w Bogu, który wszelkie życie w sobie zawiera.

5. Nowoczesna wiedza przyrodnicza zdobyła nowe i olbrzymie środki do badania początków życia. Ścisłe spostrzeżenia okazały, że mnożenie się organizmów, począwszy od najniższych i najpierwotniejszych ich form, polega na dzieleniu się komórek. Bakteryje w gnijących substancjach organicznych nie powstają wcale z przetworzenia ich części. Zdanie: wszystko co żyje pochodzi z jajka (Harwey) znalazło wielokrotne potwierdzenie w badaniach nowszych; wszelkie istoty organiczne z podobnych sobie organizmów powstały. Są jestestwa żyjące złożone z jednej tylko komórki, a i te powstają z komórki macierzystej, na skutek jej podziału. Każda komórka z komórki (Virchow) każdy zarodek z zarodka (Hertwig), każde ziarno z ziarna (Altmann). Bezkształtne białko nie może zawierać w sobie życia, ani go mnożyć. Bez formy życiowej niema życiowej czynności¹⁾.

Mikroskop nam okazał, że jednokomórkowe jestestwa są doskonale zorganizowanymi, przystosowanymi do warunków swego życia, ustrojami. Posiadają one oznaczone dokładnie organy ruchu, często i za broń im służące, rozróżnić w nich można organy odżywiania, trawienia, zapładniania i wydzielania. Jak-

¹⁾ Ranke, Der Mensch I, 107. — Hanstein, Das Problem des Protoplasma. — Semper, Der Häckelismus in der Zoologie 1896.

kolwiek daleko cofnęlibyśmy się do jestestw pierwiastkowych, nigdzie nie napotkamy przejścia bezpośredniego od pierwiastków martwych do ożywionych. Podobnie, jak teleskop nigdzie nie pokazuje nam powstających ciał niebieskich, gdyż nawet mgławice mniemane ukazują się w nim zbiorowiskami gwiazd i mikroskop nie odkrywa przed nami początków życia, jakkolwiek nieraz w kropli wody, cały świat istot organicznych odnajduje. Häckel sądził, że w tak zwanych monerach¹⁾ albo protamebach, t. j. pozbawionych jądra komórkowego żyjątkach, znalazł istoty pierwiastkowe, które wyprowadzał wprost z organorodczych żywiołów (związków węgla), ale następnie Nägeli wykazał, że owe monery są istotami zupełnie uorganizowanymi, które przebyły już dwa stopnie niższe kształtowania się organicznego. Pierwszy stopień polega na syntezie materii nieorganicznej w związkach białkowych, drugi na powstawaniu z nich komórek. Zresztą wedle zdania samego Häckela nawet protoplazma nie może być uważana za jednorodną masę, pozbawioną budowy, okazuje się owszem chemicznie bardzo złożoną, i posiada kunsztowną budowę molekularną. Organizmy same są początkiem życia, ale powstanie ich również nam nieznane, jak powstanie ciał białkowych, przez syntezę dokonywaną się po za obrębem jestestw organicznych. Strasburger uważa bakterie za najniższe znane nam żyjątka, ale i te posiadają budowę bardzo złożoną i mogą być wyhodowane jedynie na odpowiednim podłożu. Z tego wszystkiego wynika, że zagadka początku życia zawila jest niezmiernie i dotąd nie wyjaśniona²⁾.

6. I doświadczenie przecząco odpowiada na pytanie w przedmiocie pierwotnego zapłodnienia. Badania doświadczalne Pasteura³⁾, Tyndala i innych wykazały, że z materii nieorganicznej nigdy istota żyjąca rozwinąć się nie może. Wszelkie pozorne powstawanie takich istot przypisać należy przenikającym z powietrza albo z wody zarodkom organicznym. Wielokrotnie w nowszych czasach stwierdzano fakty mniemanego samorodztwa; zawsze jednak okazało się, że przy bliższem badaniu, objaw ten pochodził z braku dostatecznych środków, zabezpieczających od dostępu powietrza, zawierającego organiczne

¹⁾ *μονήρης*, pojedynczy.

²⁾ *Pesch*, *Welträtsel* I, 171.

³⁾ *Ann. de phil.* II (1895) 284.

zarodki. Jeżeliby ktoś utrzymywał, że te środki zapobiegawcze usuwały warunki, przy których samorodztwo mogłoby nastąpić, to musiałby dowieść naprzód, jakie to mianowicie warunki potrzebne są dla wywołania samorodztwa.

7. Czy można przypuszczać, że ongi w czasach pierwotnych skoro przyroda działała w pełni swych sił młodzieńczych, organizmy powstawały samorodnie? Czyż substancje pierwotne inny posiadały ustrój chemiczny i fizyologiczny, umożliwiający bezpośrednie powstanie ożywionej materii z pierwiastków nieorganicznych? Nie jednokrotnie uciekano się do tego przypuszczenia, aby wyjaśnić początek życia. Ale przypuszczenie nie jest dowodem i opieranie się na niem wbrew wszystkim pozytywnym dowodom prowadzi do zupełnego opuszczenia dziedziny ścisłych badań.

Już Augustyn i scholastycy słusznie zauważyli, że nie należy uciekać się do cudów dla wyjaśnienia początku rzeczy. Od czasu Lyella przyjęto w nauce przyrody zasadniczy pewnik, że dla wyjaśnienia zjawisk geologicznych, nie należy przypuszczać jakichś nadzwyczajnych przewrotów, wystarczają do tego siły, obecnie stale w przyrodzie działające. Jakżeż można wobec tego, przy wyjaśnieniu procesów życiowych, powoływać się bez dowodów na siły wytwórcze, zupełnie różne od tych, które dziś działają? Życie mogło w owych pierwotnych epokach rozwijać się w większej bujności i pełni sił, ale istnieć zawsze musiało i samorodztwem wyjaśnić się nie da. Niektóre przykłady rzekomego samorodztwa, przytaczane przez nowoczesnych uczonych, nie mogły się ostać wobec dokładniejszych badań. Tu należy np. *cozoon canadense*, odkryty przez Darwina w pierwotnym wapieniu Kanady, lub wątpliwszy jeszcze od niego, *Bathybius Haeckellii*, który Huxley odkrył w szlamie morskim. Ten ostatni przez samego swego odkrywcę po dokładniejszem zbadaniu uznany został za twór nieorganiczny, mianowicie za roztwór alkoholu, wapienia wody morskiej, czyli za osad gipsowy¹⁾. Prawda, że w ciemnych głębiach morza, bujne ukrywa się życie, ale ożywionej pramateryi tam się niepodobna znaleźć. A zatem tak geologiczne, jak historyczno-rozwojowe i przyrodniczo-filozoficzne badania zniewalają nas do uznania nie powstania samorodnego

¹⁾ *Kirchhoff*, *Unser Wissen von der Erde* (1886), I, 720. — *Hamann*, *Entwicklungsgesch. u. Darwinismus* (1892).

lecz bezpośredniego zbudzenia się życia na ziemi. Jeśli nie mamy opierać się na dowolnych hipotezach, musimy uznać wyższą przyczynę powstających sił życiowych.

8. Konsekwencya wymaga, abyśmy przyjęli samorodztwo we wszelkich możliwych epokach, tak w zaczątku życia, jak i w późniejszym jego rozwoju, jak i w czasach obecnych. Chodzi tylko o to, aby zostały dowiedzione pozytywnie fakty realne tego zjawiska i aby warunki jego były określone. Tymczasem wszelkie badania przyrodnicze nie tylko nie stwierdzają tych faktów, lecz w wielu razach wprost im przeczą. Nie przemawia też za samorodztwem istnienie obecne niższych organizmów, gdyż wszystkie one powstają, jak wiadomo, z istniejących już ustrojów organicznych¹⁾.

9. Niektóre teorie jak: panzoizm (Heraklit), panpsychizm (Leibnitz), epigenezis (Buffon, Harwey), pangenezis (Darwin), pauperigenezis (Häckel, Wund, Paulsen, Haacke, Rocholl) uznają wszelką materię za ożywioną aktualnie, lub potencjalnie. Ale wtedy zachodzi pytanie: skąd się wzięła ta ożywiona materia i jakim sposobem rozwinęły się w niej organizmy? Przypuszczany przez Häckla peryodyczny falisty ruch cząsteczek życiowych (plastidulów) nic nie wyjaśnia. Jest to pomieszanie całości z częścią ruchu w ogóle, jako objawu bytu z ruchem, mającym być źródłem życia. Ten ostatni, gdyby miał tu służyć za wyjaśnienie samorodnego pojawienia się życia w łonie natury nieorganicznej, musiałby być dokładnie określony w odróżnieniu od ogółu ruchu w przyrodzie. A zresztą oznaczenie materii wszelkiej, jako żyjącej jest tylko pustym pojęciem, kręceniem się w błędnym kole wyjaśnień nic niewyjaśniających. Przenosi się tutaj właściwość jestestw żyjących, na materię w całości. Bez zasadne jest też przypuszczenie jakiejś pramaterii (Fechner), jako wspólnego podłoża organicznego i nieorganicznego bytu. Gdyby nieorganiczne twory miały być tylko spopieloną resztą jestestw organicznych, jak utrzymuje Preyer, te ostatnie musiałyby posiadać zdolności opierania się niszczącej sile ognia, czemu właśnie przeczy doświadczenie. Nigdzie też w doświadczeniu nie dostrzeżono faktu powstawania najniższych, najprost-

szych nawet organizmów z połączenia się cząsteczek białka. Protoplasma nie jest tem samem co białko, zawiera ona materię białkowe, oprócz wielu innych.

10. A cóż powiedzieć o mniemanem tworzeniu się białka? Nigdzie dotąd w świecie nieorganicznym takiego objawu nie stwierdzono. Prawda, że codziennie w oczach naszych odbywa się przemiana materii nieorganicznej na organiczną, ale dzieje się to nieodzownie przy współudziale życia. Żyjąca roślina jest owem laboratorium chemicznem, w którym się podobna przemiana dokonywa. W laboratoriach naukowych udało się wprowadzić wytworzyć na drodze chemicznej pewną ilość niższych organicznych związków, ale są to zawsze tylko produkty rozkładu, obdarzone jedynie chemicznymi, nigdy zaś życiowymi właściwościami. Jeśli życie jest ruchem, to ruch ten stanowi taką odrębną właściwość ciał organicznych, iż dotąd żadna sztuka nie zdołała udzielić go produktom chemicznym. Wytwory organiczne, jak białko, krochmal, celuloza, dotąd sztucznie wyprodukowane nigdy nie zostały. A gdyby nawet udało się otrzymać je na drodze czysto chemicznej, brakłoby im rzeczy głównej: życia i organizacyi.

11. Czemuż przypisać należy, że pomimo tego wszystkiego, co wyżej powiedziane, samorodztwo przez większość badaczy za rzeczywiście istniejące zostało uznane? Dwie są przyczyny tego wykroczenia po za obręb ścisłych dowodów. Pierwsza przyczyna to obawa przed nadzmysłowością, bez której niepodobna wyjaśnić początku życia, o ile nie uznaje się go w samorodztwie, drugą przyczyną jest formalna metoda badań przyrodniczych. Już u Kanta spotykamy w obu tych względach wątpliwości. W ustroju ciał organicznych i w początku materii widział on granice poznania przyrodniczego i sądził, że prędzej można wyjaśnić początek ciał niebieskich, całego ustroju i budowy wszechświata, aniżeli powstanie najmniejszej trawki na drodze czysto mechanicznych działań. Z tem wszystkim powątpiewa on o niemożliwości, lecz o poznawalności mechanicznego powstawania jestestw organicznych i mniema, że w kosmologii mechanika może wystarczyć. Nie zaprzecza on wprowadzić aktu stworzenia, ale odsyła go do dziedziny cudu.

Darwin w swoim dziele o pochodzeniu gatunków na drodze doboru naturalnego uznał konieczność stworzenia typów zasadniczych, ale jego zwolennicy odrzucili ten pogląd ze wzglę-

¹⁾ Darwin, „*Entstehung der Arten*“ (1867), 154; „*Ueber die Abstammung des Menschen*“ (1871), I, 30. Virchow, „*Archiv für pathol. Anatomie u. Physiol.*“ VIII, 22. Bunge, „*Vitalismus u. Mechanismus*“ (1886), 488.

du na wynikające zeń następstwa. Skoro raz przyjmiemy współdział władzy nadprzyrodzonej, słusznie mówili, to w całym życiu i rozwoju przyrody, nie będziemy mogli obejść się bez niej. Kto nie uznaje początku życia na ziemi przez samorodztwo, ten musi wierzyć w cud nadprzyrodzony. Jakoż jest to istotnie rozpaczliwe stanowisko, na którym i dzisiaj jeszcze wielu ścisłych badaczy przyrody zręka się praw swego rozumu. Zaprzeczać samorodztwa, znaczy to uznawać cud¹⁾. Jakoż i sam Darwin, idąc za swymi uczniami, zmienił później w dziele o „Pochodzeniu człowieka“ pierwotny pogląd, nie zdoławszy jednak wyrobić sobie należyte przeciwne mu przekonania. Niektórzy zwolennicy teorii rozwoju poprzestają na odrzuceniu zwykłych mniemań o powstaniu przez akt twórczy gatunków, nie odrzucają jednakże samego aktu stworzenia. Jakoż istnienie nie ma zasadniczego sprzeciwieństwa pomiędzy tą teorią, a pojęciem stworzenia, które daje się z nią doskonale pogodzić, jeśli przyjmiemy, że dokonało się ono nie w oznaczonej tylko epoce przeszłości, lecz objawia się po wszystkie czasy, jak wszechobecna działalność bóstwa w przyrodzie. Wszelako ostatnie to pojęcie odrzucone jest przez ogół ewolucjonistów. Przyznają oni wprawdzie, że samorodztwo nie jest dowiedzione, ale utrzymują, że nie jest też wykluczone, że owszem stanowi postulat zasady przyczynowości, jeśli nie chcemy uciekać się do wyobrażenia cudu, którym byłby nadprzyrodzony początek pierwszych organizmów. Ma to być nie tyle kwestią doświadczenia, ile faktem przypuszczalnym, wynikającym z prawa zachowania energii i materii. Szczególny zaiste fakt, nieistnieje bowiem, lecz z prawa ma wynikać. O ile nie jest on przez doświadczenie stwierdzony, musi to być fakt metafizyczny. Ale jakież znaczenie metafizyczne ma prawo, służące mu za podstawę. Gdy jedni badacze prawo zachowania energii poczytują za przypuszczalne, ponieważ faktycznie możemy tylko stwierdzać jego stosunkowe objawy a nie posiadamy możności wymierzenia całej energii w danym ciele zawartej, Hæckel poczytuje je za równoznaczne z prawem zachowania substancji, które jednak wątpliwem tylko być może.

Moglibyśmy przyjąć jeszcze ten pogląd, gdyby analogia przemawiała za jego wynikami, ale analogia przemawia za tem tylko, że pierwiastki nieorganiczne jedynie przez organizmy

mogą być zorganizowane. Wszakże z tego, że teleskop nie okazuje nam mieszkańców ciał niebieskich, nie możemy wnosić, że ciała te nie są zaludnione, ale nie moglibyśmy także przypuszczać ich zaludnienia, gdyby analogia zamieszkałej powierzchni ziemi nie dawała nam po temu niejakiego prawa. Owóż do podobnych wniosków i przypuszczeń, co do poznawanych dziecin, jakie nam odkrywa mikroskop, analogia żadnych praw nie daje, tymczasem prawo przyczynowości wymaga właśnie dostatecznej zasady w sprawie początku życia. Zastosowanie tego prawa do życia fizycznego następuje różne trudności, uwydatniające istotową różnicę pomiędzy witalizmem, a mechanizmem. Wszelkie działania w organizmie zasadniczo są różne od działań w świecie nieorganicznym.

12. Teologia fizyczna Greków wyobrażała niebo i powietrze, jako zbiorniki zapłodniających nasion. Anaksagoras nauczał, że jestestwa organiczne powstały z nasienia, dostarczanego przez niebo. Św. Augustyn czyni uwagę, że skoro zwierzęta na odludnych wyspach nie zostały tam zaniezione przez aniołów lub ludzi, więc musiały bezpośrednio z ziemi powstać¹⁾. Dzisiaj nie potrzebujemy przypuszczać współdziałania aniołów: siły przyrody nam wystarczają. I ziemia cała jest małą wyspą na olbrzymim morzu światów, więc żyjące jestestwa mogły się na nią dostać z innych podobnych wysp kosmicznych. Niektórzy przyrodnicy (Thomson, Helmholtz, Sterry, Hunt) obstają za tem przypuszczeniem. Następuje tu przedewszystkiem pytanie: czy istoty organiczne na innych ciałach niebieskich istnieją? Wielu astronomów zgodnie z dawnymi poetami i filozofami przyrody, przypuszcza zaludnienie niektórych ciał kosmicznych. Nowszymi czasami powoływano się na meteoryty, zawierające ślady organicznych tworów. Tą drogą mogłyby zarodki życia dostać się na naszą ziemię, jakkolwiek przeciwko temu przemawia stan, w jakim przybywają do nas te odpadki odległych ciał niebieskich, mianowicie wywołany skutek tarcia o atmosferę ziemską, stan rozżarzenia ich masy, w którym zarodki życiowe nie mogłyby się utrzymać²⁾.

Wszelako pomimo niedostateczności dowodów przypuścimy

¹⁾ „De civ. Dei“ 16, 7. A. v. Humboldt, „Kosmos“ (1845); I, 489.

²⁾ Kirhhoff, „Unser Wessen von der Erde“, 723 — Humboldt „Kosmos“ I, 373.

¹⁾ Hæckel, „Anthropogenie“ (1894), II, 475. „Welträtzel.“ 299.

że hipoteza o zanieśieniu na naszą ziemię innych pierwiastków organicznych nie daje się utrzymać. Istotnie wedle najnowszych badań (meteory spadły 9 czerwca 1889 r. w południowej Rosyi) istnienie substancyj organicznych w masie meteorytów zdaje się niewątpliwe. Cóż jednak z tego za wniosek w sprawie początku życia? Zagadnienie tego początku nie zostaje rozwiązane, lecz tylko przeniesione na inne ciała niebieskie. Gdyby nawet życie stopniowo przedostawało się z jednej planety na drugą, nie wynika stąd jego wiekiistość i bezpoczątkowość. Nie mamy żadnych podstaw do przypuszczenia w przestworzach niebios jakichś innych sił i działań, mogących spowodować samorodne powstanie życia. Dostajemy się więc znów w to same błędne koło hipotez i przypuszczeń, z którego nie wydobędziemy się nigdy, jeśli go nie przerwiemy przez uznanie początku życia, jako skutku działania jakiejś potęgi, poza obrębem przyczynowości istniejącej.

13. Wszelkie inne przypuszczenia są bezpodstawne. Kant, Darwin i inni przyrodnicy jednogłośnie przyznają, że tajemnica życia nie może być wyjaśniona działaniem sił ziemskich. Poczytują nawet za zupełnie bezpożyteczną wszelką spekulację na ten temat. „Niedorzecznem jest poprostu rozprawiać obecnie o powstaniu życia, o którym tyle wiemy, co i o powstaniu materii“¹⁾. Darwin, który w drugim wydaniu swojej nauki o pochodzeniu gatunków odrzucił przypuszczenie zasadniczych typów życia, będących dziełem Stwórcy, następnie znów do niego powrócił. H. Spencer mówi: „Jeśli teoria siły życiowej jest niedopuszczalna, to i fizyko-chemiczna teoria powstania życia nie daje się utrzymać. Stąd wniosek, że istota życia w ogóle nie może być wyjaśniona“²⁾.

Z tą samą słusnością, z jaką przyrodnicy dla wyjaśnienia zjawisk fizycznych i chemicznych przypuszczają istnienie atomów, cząsteczek, eteru, jakkolwiek nie zdoła tego udowodnić, może on też, poza obrębem świata zjawisk, przypuszczać istnienie jakiejś dziedziny, wyjaśniającej powstanie jestestw żyjących. Ze swego naukowego przyrodniczego stanowiska nie dopuszcza on wtargnięcia w tę dziedzinę, lub poczytuje wszelką tego rodzaju

próbę za cofnięcie się do starej metafizyki. Wystarczyć nam tu może wszakże uznanie granicy, poza którą wyjaśnienie zjawisk z pomocą mechanizmu naturalnego jest naukowo niedopuszczalne. Jeśli nauka, wszelką samorodną, czynność, odróżniająca ciała żyjące od martwych, poczytuje za fakt ostateczny, za linię demarkacyjną, pomiędzy biologią i innymi gałęziami przyrodoznawstwa, to tem samem najdonioślejsze fakty przyrody przenosi poza obręb dostępnych sobie badań. Życie tylko z życia powstaje, najpierwotniejszy jego zarodek nie mógł się zjawić samorodnie. Plazma zarodkowa nie może być poczytywana za wiekiiste źródło zjawisk życiowych. Prawda, że nie należy wyobrażać sobie jakiegoś cudownego zjawienia się życia w organizmach. Czyż nie słusznem wszakże jest przypuszczenie, że pierwiastki chemiczne i fizyczne otrzymały z zewnątrz jakąś nową zdolność, czy nową formę, powodującą wystąpienie w nich objawów życiowych? Podobnie przeto, jak o początku materii, możemy mówić o początku życia, albo jeśli kto chce o początku jestestw żyjących.

14. Przyczyna życia sama żyjąca być musi. Tylko Bóg żyjący mógł być źródłem i sprawcą wszystkiego, co żyje. Do tego wniosku prowadzi nas tak platoński, jak i arystoteliczny światopogląd: bądź idee wszechwładne, podporządkowujące jednolitemu systemowi i prawu wszelkie zjawiska i działania, bądź entelechie, stanowiące podstawę wszelkiego organicznego rozwoju. Dopóki nie zdołano utworzyć na drodze chemicznej zdolnej do rozwoju komórki zarodkowej, ani wywołać tej mocy, która pod nazwą siły życiowej różnorodne żywioły wiąże w jedność organiczną, dopóty nie mamy innego wyjścia, jak uznanie, że wykraczamy tu poza obręb przyrody i wkraczamy w nadprzyrodzoną dziedzinę.

Ten wniosek z rzeczywistego życia w przyrodzie o żyjącym i życie dającym Stwórcy, możemy określić, jako drugie stadium dowodu kosmologicznego. Sprawca bytu ukazuje się w nim, jako istota żyjąca, najwyższy byt, jako najwyższe życie. Przekraczałoby to zakres naszego poznania, gdybyśmy chcieli sobie wyobrazić absolutne od wieków istniejące życie, które zasadę wszelkiego bytu i życia w sobie zawiera, w którym my sami żyjemy i bytujemy, ale uznanie tego życia narzuca się nam, jako nieodzowny wynik wszelkich badań nad zjawiskami życiowymi, dostępnymi naszemu poznaniu. Rozumniej

¹⁾ „Leben Darwins III, 18.

²⁾ List z 12 paźdz. 1898 przytoczony u Chamberlaina, „Die Grundlagen des 19. Jahr“ (1900), 807.

chyba jest wierzyć w wiekuistego Stwórcę, aniżeli w wiekuistego batybiusa; w wieczną inteligencyę, aniżeli w wieczny szlam zarodkowy. Przekładamy to, co żyjące, nad to, co martwe, duchowe nad bezduszne, rozumne nad pozbawione rozumu. Musimy zatem uznać, że Stwórca najwyższem jest życiem, wszystko czuje i wszystko poznaje. (*Summe vivere et cuncta sentire atque intelligere*) ¹⁾.

KONIEC TOMU PIERWSZEGO.



206873

cz. 1 t. 1

T R E Ś Ć

	Str.
Przedmowa do wydawania trzeciego	1— 3
§ 1. Apologia i apologetyka	5— 24
§ 2. Historya apologetyki. I. Przegląd i podział.—II. Okres pierwszy (patrystyka). — III. Okres drugi (wieki średnie). — IV. Okres trzeci (czasy nowe)	25— 82
§ 3. Religia i Historya.	83— 98
§ 4. Religia i człowiek. I. Pojęcie i istota religii. — II. Zewnętrzne przyczyny powstania religii. — III. Wewnętrzne przyczyny powstania religii.	99—139
§ 5. Tradycjonalizm i ontologizm	140—166
§ 6. Początek i koniec	167—193
§ 7. Życie.	194—208

¹⁾ S. Aug., De trin. 15, 4: Ep. 177, 7 — S. Thom., S. th. 1, q, 18 a. 3; q, 10, a. 1 ad 3 — „Staudenmaier, Dogm.“ III, 283—290.

WYDAWNICTWA BIBLIOTEKI DZIEŁ CHRZESCIFAJSKICH

<i>Birkowski Fabian Ks.</i>	Mowy pogrzebowe i przygodne, 2 tomy	Rb. 2.—
<i>Bremond Henryk S. J.</i>	Kartki z dziejów odrodzenia katolicyzmu w Anglii, przełożył z francuskiego M. G.	— 75
<i>Brückner A. Dr.</i>	Literatura religijna w średniowiecznej Polsce, 3 tomy	3.—
<i>Cathrein W.</i>	Filozofia moralna, w przekł. W. Gostomskiego, 4 tomy	4.—
<i>Dębicki Wł. M. Ks.</i>	Studia i szkice religijno-filozoficzne, 2 tomy (wyczerpane)	
<i>Hergenröther Józef</i> , kardynał,	Historia Powszechna Kościoła Katolickiego, 18 tomów (18 t. w druku)	18.—
—	Jedno stulecie. Ruch wszechświatowy w ciągu XIX-go wieku, 2 tomy	2.—
—	Leon XIII. Żywot i prace, z ilustracyami wyd. na papierze welinowym	1.—
	„ „ „ „ kredowanym	2.—
	„ „ „ „ „	3.—
<i>Jeske-Choiński Teodor</i> ,	Dekadentyzm	1.—
<i>Niedziałkowski Karol Ks. bisk.</i>	Snopek Kąkolu	— 75
	Studia estetyczne (wyczerpane)	
<i>Pawlicki Dr. Stefan C. R.</i>	Żywot i dzieła Ernesta Renana tom I-szy,	1.—
<i>Pesch Tilman O. S. J.</i>	Chrześcijańska filozofia życia, w przekładzie ks. Jana Gajkowskiego, prof. sem. w Sandomierzu, 2 tomy	2.—
<u>Podręczna Encyklopedia Kościelna</u>	4 tomy (dalsze tomy w druku) w oprawie	Rb. 4.— 4.60
<i>Rauschen Gerhard</i> ,	Patrologia, ze szczególnem uwzględnieniem historii dogmatów	1.—
<i>Skarga Piotr Ks. S. J.</i>	Kazania Sejmowe z pierwodruku r. 1597 wydał i przedmową poprzedził Ignacy Chrzczanowski	1.—
<i>Sykora J. L. Ks.</i>	Historia Ś-ta Starego i Nowego Zakonu (treść „Złotej Biblii Klasyków“) przetłumaczył i uzupełnił ks. Z. Chęłmicki, 2 tomy	2.—
„ „	Wstęp do Pisma Ś-go. Żydzi przez ks. E. Beurlier, przetł. i uzupełnił ks. Z. Chęłmicki	1.—
<i>Szcześniak Wł. Ks.</i>	Obrządek Słowiański w Polsce pierwotnej	1.—
<i>Wais Kazimierz Dr. Ks.</i>	prof. filoz. i teol. sem. w Przemyślu, Psychologia, 4 tomy	4.—
— — — — —		
Ojców naszych Wiara święta, katechizm przystępnie wyłożony i przykładami objaśniony, przejrzał, poprawił i streszczeniem uzupełnił Ks. Z. Chęłmicki (stron 353)		
	„ „ „ „ „ w oprawie	kop. — 40 — 50
<i>Ks. Z. Chęłmicki.</i>	Katechizm Mały	2 1/2
„ „	Siedm grzechów głównych w 7-miu kazaniach pascyjnych	— 80
<u>Lekcyje i ewangelie</u>	na wszystkie niedziele i święta całego roku podług tłumaczenia ks. Jakóba Wujka. Wydanie na pięknym białym papierze brosz.	1.60
	„ „ „ „ „ w oprawie skórkowej, brzegi czerwone	2.40
	„ „ „ „ „ w oprawie szagrynowej, brzegi złoczone	4.—
	„ „ „ „ „ w oprawie w czerwony safian, brzegi złoczone	5.—
<i>O. Aug. Kordecki</i> ,	z oryginalną kopią Cudownego obrazu N. M. P. Częstochowskiej wyk. przez Józefa Chęłmońskiego z portretem O. Aug. Kordeckiego	— 30

Do nabycia we wszystkich księgarniach

Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolffa

OJCZE NASZ

SIEDM PRZYKAZAŃ NOWEGO ZAKONU,

WYŁOŻONE W 7-IU KAZANIACH
PASYJNYCH, WYPOWIEDZIANYCH
W WARSZAWSKIEJ KATEDRZE
METROPOLITALNEJ ŚW. JANA. ☩

SYN MARNOTRAWNY,

WYKŁAD EGZETYCZNO-MORALNY PRZYPowieści CHRYSTUSOWEJ

przez

Ks. Antoniego Szlagowskiego

— profesora Seminarium Metropolit. —

Cena rubli 1.—

na kosztą przesyłki — 15 kop.

Skład Główny w Księgarni GEBETHNERA i WOLFFA

Lekcje i Ewangelie

na wszystkie niedziele i święta całego roku
podług tłumaczenia Ks. JAKÓBA WUJKA

językowo i stylowo poprawionego

z upoważnienia J. E. Arcybisk. Metropolity Warszaw. Ks. WINCENTEGO POPIELA

wydanie na pięknym białym papierze br. 1.60

— w oprawie skórkowej, brzegi czerwone 2.40

wydanie na welinowym papierze w oprawie szagrynowej, brzegi złocone 4.—

— w oprawie w czerwony safian, brzegi złocone 5.—