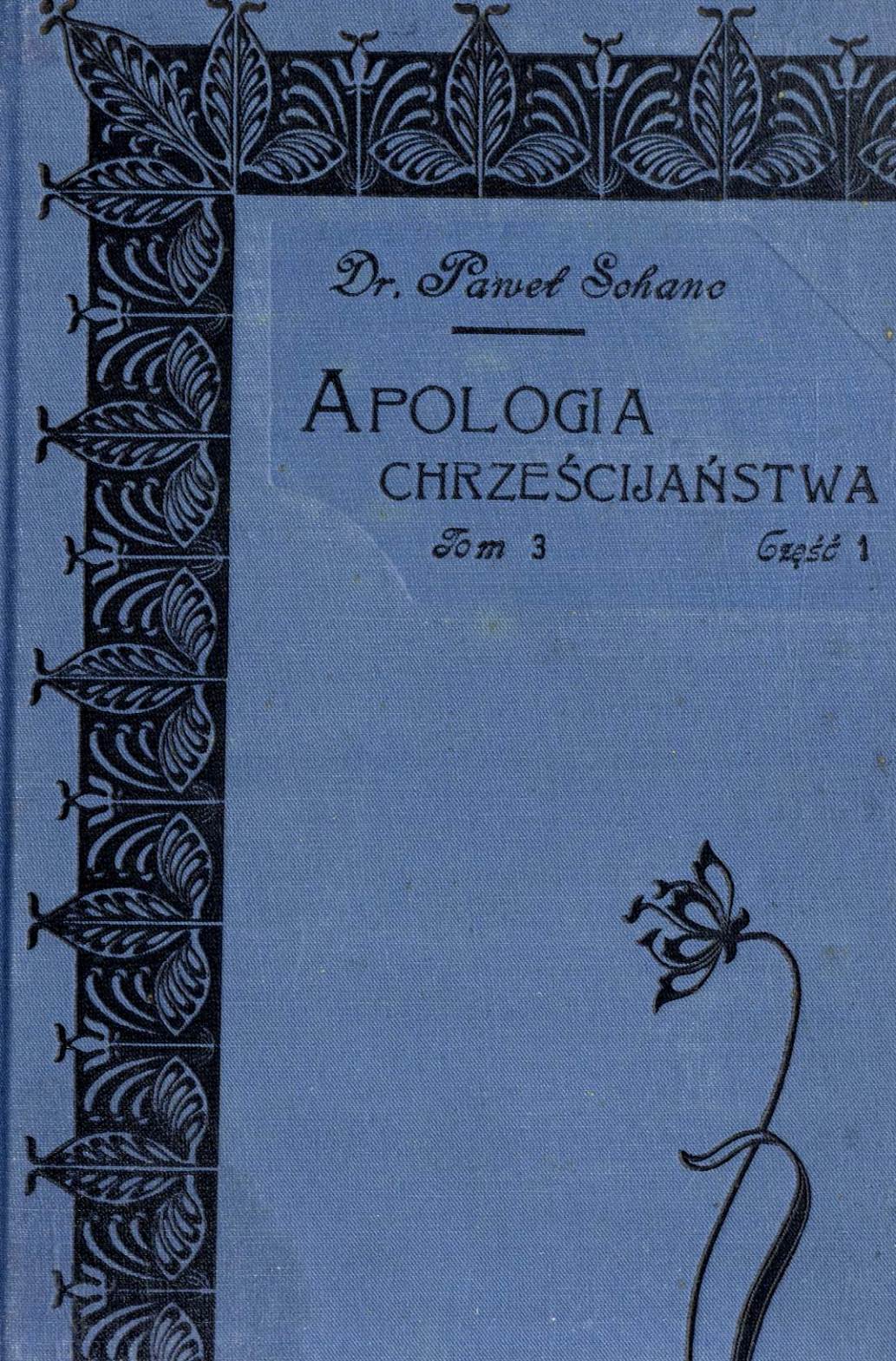




Dr. Paweł Sohano

APOLOGIA
CHRZEŚCJAŃSTWA

Tom 3

Część 1



Pośpieszamy podzielić się z czytelnikami naszymi wiadomością, iż otrzymawszy łaskawe upoważnienie, w ciągu r. 1906, rozpoczniemy w „*Bibliotece dzieł chrześcijańskich*“, druk znakomitego dzieła *J. E. biskupa Edwarda Likowskiego*

„Dzieje Kościoła unickiego“

na Litwie i na Rusi w XVIII i XIX w.

W wydaniu drugim przejrzanem i poprawionem przez czcigodnego autora.

Nadto w tymże czasie ukażą się dalsze tomy „*Podręcznej Encyklopedyi Kościelnej*“ i „*Apologii Chrześcijaństwa*“ D-ra Schanza, a także drukować będziemy „*Pismo święte*“ (fracta pagina tekst łaciński i polski tłum. poprawione, ks. J. Wujka). z komentarzem według Fijona i obszernym wstępem ogólnym i szczegółowym, ks. prof. A. Szlagowskiego, oraz „*Wymowę świętą*“, czyli podręcznik do teoryi Kaznodziejstwa, opracowany przez ks. W. Krynickiego prof. sem. duch. w Włocławku, wreszcie „*Psychologię rewolucyi francuskiej*“, Teodora Jeske-Choińskiego.

Redakcyja „*Biblioteki dzieł chrześcijańskich*“.

BIBLIOTEKA
DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH

Dr. PAWEŁ SCHANZ

Prof. Teologii w Uniw. tübingskim.

APOLOGIA
CHRZEŚCIJAŃSTWA

Część pierwsza
 „Bóg i przyroda”

Tom III

Redaktor i wydawca
KS. ZYGMUNT CHEŁMICKI

St. Sawiejski 1905

♦♦♦♦ WARSZAWA ♦♦♦♦

Redakcyja: Podwale 27. ♦ Administracyja w Księgarni Gebethnera i Wolffa

Warunki prenumeraty

BIBLIOTEKI DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH

w Warszawie:

Rocznie	rub. 6 —
w oprowie	8.40
Półrocznie	3 —
w oprowie	4.20

z przesyłką pocztą:

Rocznie	rub. 8 —
w oprowie	10.40
Półrocznie	4 —
w oprowie	5.20

w Krakowie i we Lwowie:

Rocznie	koron 18 —
w oprowie	24 —
Półrocznie	9 —
w oprowie	12 —

z przesyłką pocztą:

Rocznie	koron 20 —
w oprowie	26 —
Półrocznie	10 —
w oprowie	13 —

w Poznaniu:

Rocznie	Mk. 16
w oprowie	21
Półrocznie	8
w oprowie	11

z przesyłką pocztą:

Rocznie	Mk. 21
w oprowie	26
Półrocznie	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 CHRZEŚCIJAŃSTWA.

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 III.

WARSZAWA

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA
KRAKÓW — G. GEBETHNER I S-KA

1905

51163



206813

cz. 1 t. 3

Дозволено Цензурою
Варшава, 8 Мая 1905 г.

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
im. Jerzego Giedroycia w Białymstoku



FUW0280983

K-108/91p206815



§ 12.

Byt i istota Boga.

Główna zasada dowodzenia.—Pięć dróg św. Tomasza.—Znaczenie jego dowodów
—Istota Boga.—Via negationis et eminentiae.—Analogia poznania Boga,
— Negatywne określenie Boga. — Pozytywne określenie. — Różne pojęcia
i imiona Boga.—Niedostateczność naszego poznania Boga. — Negatywne
i pozytywne własności Boga.—Osobowość Boga.—Wiedza i wiara.

1. Dowody istnienia Boga, o ile nie są wyprowadzone, jako pośrednie i refleksyjne na drodze historycznej, ze zgodności wszelkich ludzi, albo na drodze moralnej z głosu sumienia, oraz idei szczęśliwości i zadośćuczynienia, albo na drodze ontologicznej i psychologicznej, z idei najwyższej Istoty i absolutnego dobra, albo na drodze teoretyczno-poznawczej i logicznej, z czynności (rozdzielającej) i logicznych praw ducha, wywiedzione być muszą w zwykłym biegu myśli, przez wnioskowanie ze skutku, czyli że zjawiska o jego przyczynie. Ta droga wykreślona przez zasadę przyczynowości — via causalitatis — będąca z jednej strony subiektywnie koniecznym warunkiem wiedzy, a z drugiej strony obiektywnie koniecznym warunkiem bytu ca-

lej wogóle rzeczywistości, ogarnia ogólne własności wszelkich rzeczy, albo też szczególne ich przymioty i klasy.

W poprzednich rozdziałach badaliśmy pierwszy kierunek tej drogi dowodzenia, jako dostępniejszy dla empirycznych badań i odpowiedniejszy dla sądu o wynikach nowożytnej wiedzy przyrodniczej. Dlatego też dowód kosmologiczny, rozłożony został na cztery działy, odpowiednio do poszczególnych własności i grup ciał przyrodzonych, a wniosek wysruty z niego połączony został z istotnym punktem spornym, tak zwanej zagadki świata ze stanowiska nauk przyrodzonych. I w przeprowadzeniu dowodu teleologicznego możliwe było również zastosowanie tego rozczłonkowania, przez wykazanie wzmagającej się stopniowo celowości, od świata nieorganicznego do organicznego, od rośliny do zwierzęcia, od zwierzęcia do człowieka. Aby umożliwić pogląd na ogólne, bezpośrednie dowody bytności Boga, postaramy się tutaj przede wszystkim o bliższe określenie „pięciu dróg” czyli dowodów św. Tomasza¹⁾, stanowiących wytyczne kierunki całej scholastyki.

2. Najpierwszy i najjaśniejszy dowód wywodzi się z pojęcia ruchu. Jest pewnem i przez doświadczenie zmysłowe udowodnionem, że różne przedmioty w przyrodzie znajdują się w ruchu. Owóż ruch ten musiał być nieodzownie przez coś pobudzony; nie bowiem nie porusza się, co niema możliwości osiągnięcia celu ruchu. Wprawiać w ruch może tylko coś, co rzeczywiście posiada siłę; poruszać, czyli wprawiać w ruch znaczy przedmiot jaki ze stanu możliwości spokoju wprowadzać do stanu rzeczywistości (czynności). Ale ze stanu możliwości do stanu rzeczywistości przedmiot doprowadzony być może tylko przez istotę, która jest już czynna, jak np. drzewo, które posiada zdolność rozpalenia się, faktycznie rozpalone jest przez ogień, czyli przezeń w ruch i w zmiany jest wprawione. Niemożliwe jest wszakże, aby jedna i ta sama rzecz w stosunku do siebie samej znajdowała się w stosunku możliwości i rzeczywistości, musi ona pozostawać w stosunku tym do czegoś innego. To, co jest rzeczywiście ciepłe, nie może znajdować się w stanie możliwości ogrzania, może posiadać tylko zdolność oziębienia się. Stąd wynika też niemożliwość, ażeby coś było zarazem czynni-

kiem poruszającym i poruszonym, czyli aby poruszało się samo przez się. A zatem wszystko, co się porusza, musiało być w ruch wprawione, a to coś wprawiające w ruch z kolei samo musiało być przez trzeci motor poruszane i t. d. Niepodobna jednak postępować tutaj wstecznie w nieskończoność, gdyż w takim razie nie byłoby pierwszego motoru poruszającego, a zatem nie mogłoby być i żadnego zgoła ruchu; ruch bowiem o tyle tylko istnieć może, o ile istnieje motor ostateczny, od którego pochodzi. Tak np. kij porusza się tylko dzięki wprawiającej go w ruch ręce ludzkiej. Wszelki zatem ruch w świecie każe przypuszczać pierwszego swego sprawcę, który sam nie jest poruszany. Tym sprawcą jest Bóg.

Drugi dowód polega na pojęciu działającej przyczyny. W rzeczach istniejących musimy uznać działanie całego szeregu przyczyn, otóż przyczyna nie może być własną swoją przyczyną, gdyż wtedy byłaby sprzecznością z sobą, a tem samem niemożliwością. Niemożliwem jest też w szeregu wstecznym działających przyczyn postępować w nieskończoność, gdyż we wszelkim szeregu przyczyn musi być zawsze jakiś czynnik pierwszy, będący przyczyną średniego, który znów jest przyczyną ostatniego, przyczem szereg ów może być pojedynczy, lub złożony z wielu części. Skoro zaś zniknie przyczyna, musi zniknąć i skutek. Jeśli nie ma pierwszego czynnika w szeregu działających przyczyn, to nie może być też średniego, ani ostatniego. Ponieważ zaś przy zagłębianiu się w nieskończoność tracimy pierwszą działającą przyczynę, przeto wraz z nią znikają wszelkie przyczyny pośrednie, oraz ostateczny ich skutek, czyli znika wszystko, co istnieje, a to jest sprzeczne z doświadczeniem. A zatem musi istnieć jakaś pierwsza działająca przyczyna. Tę przyczynę zwiemy Bogiem.

Trzeci dowód wyprowadza się z możliwości i konieczności. Pomiedzy rzeczami istniejącymi znajdujemy także takie, które mogą być, albo nie być, czyli powstawać i znikać. Owóż niemożliwem jest, aby wszystko co w ten sposób istnieje, zawsze istnieć miało, ponieważ to co może nie być, musiało istotnie nie być kiedyś. Gdyby zatem wszystko co jest, miało możność niebytu, to wszystko niegdyś musiało rzeczywiście nie być, czyli, że niegdyś nic nie istniało. Gdyby to było prawdą, to i obecnie nic by nie istniało, gdyż wszystko co istnieje, tylko przez coś już istniejącego do bytu zostało powołane. Jeśli

¹⁾ Rolfes, „Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles“, 1898.

zatem nie rzeczywistego nie było, to nie nie mogło powstać, a zatem i obecnie nie nie istnieje, co jest oczywistym fałszem. Istnienie przeto rzeczywiste zawiera w sobie nietylko możliwość bytu, lecz także konieczność, czyli pomiędzy rzeczami istniejącymi możliwie, musi być rzecz istniejąca nieodzownie. A wszystko co nieodzowne, przyczynę swej nieodzowności ma gdzieśkolwiek, albo jej nie ma. Niemożliwym jest zaś, w zakresie konieczności postępować w nieskończoność, jak to wykazano powyżej przy działających przyczynach. A zatem, należy nieodzownie przyjąć coś, co samo przez się jest konieczne i przyczynę swej konieczności ma nie na zewnątrz siebie, lecz w sobie, t. j. samo jest przyczyną konieczności wszystkich rzeczy istniejących. I to się zowie Bogiem.

Czwarty dowód wywodzi się ze stopni rzeczy. Znajdujemy w rzeczach mniej lub więcej dobra, prawdy i szlachetności. To mniej, lub więcej odnosi się do przeróżnych jestestw, o ile te w rozmaity sposób zbliżają się do tego, co jest najwięcej; tak np. cieplejszym jest to, co najwięcej się zbliża do największego ciepła. Musi być za tem coś, co jest najlepsze, najprawdziwsze, najszlachetniejsze, czyli co najwięcej jest. Gdyż to co jest najprawdziwsze, jest najzupełniej istniejące. Owóż to, co w pewnym gatunku najbardziej odpowiada jego naturze, jest przyczyną wszystkich rzeczy tego gatunku; jak np. ogień który jest najcieplejszy staje się przyczyną wszelkiego ciepła. Musi być przeto coś, co dla wszystkich rzeczy istniejących jest przyczyną ich istnienia, ich dobroci, ich doskonałości. I to zowiemy Bogiem.

Piąty dowód wyprowadza się z kierownictwa rzeczami. Widzimy, że wiele jestestw pozbawionych poznania, tak na przykład, wiele ciał przyrody działa celowo. Widzimy to stąd, że te jestestwa zawsze w ten sam sposób działają, aby najlepiej cel swój osiągnąć. Stąd wnosimy, że one nie przypadkowo, lecz umyślnie do celu są zwrócone. Rzeczy pozbawione poznania i świadomości niemogą dążyć do celu, jeżeli nie są do niego prowadzone, lub kierowane przez jakieś jestestwo świadome i wiedzące, jak np. strzała przez strzelca. Musi być przeto jakieś wiedzące i świadome jestestwo, kierujące wszechrzeczami w dążeniu ich do celów. I to zowiemy Bogiem.

3. Pierwsze cztery dowody należą do dziedziny dowodu kosmologicznego, piąty zawiera zasadnicze myśli dowodu teleologicznego. Wszystkie one wychodzą nie z pojęcia istoty Boga,

lecz ze skutków, zwracają się do przyczyny, aby w niej pojęcie Boga odnaleźć. Św. Tomasz poczytuje wszystkie powyższe dowody za równouprawnione, rozróżnia wszakże we wnioskach, absolutną przyczynę od złązonego z nią imienia Boga. Przez to zaznacza on, że pojęcie imieniowi temu odpowiadające, zawiera więcej, aniżeli wnioskowanie wedle zasady przyczynowości, będące wspólnym źródłem wszystkich dowodów istnienia Boga. Jeśli to uwzględnimy, możemy każdy z powyższych dowodów uznać za wystarczający sam w sobie, gdyż milcząco zostaje on uzupełniony przeświadczeniem, że przyczynę ostateczną tylko w Bogu znajdujemy, którego sobie wyobrażamy wedle analogii ludzkiego, duchowego, osobistego jestestwa. Z drugiej strony, połączenie dowodów do tego samego prowadzi nas wniosku. Zastosowanie do szczegółów, osobiście do człowieka, prowadzi [nas daleko poza pojęcie przyrody, skupiające w sobie wszelkie pojęcia ładu i sił.

Aby dojść do tego rozpoznania, nie potrzebujemy krytycznej uwagi Kanta, który wraz z Humem czyni dowodowi teleologicznemu zarzut, że polega on na paralogizmie, ponieważ z porządku w przyrodzie wnosi nie o jestestwie porządkującym, lecz twórczem i z bytu kosmicznego wnosi o bycie nieskończonym. Sami scholastycy uznali tę granicę logiki i dla tego złączyli tu czynnik metafizyczny z teleologicznym. Wyraźnie to mówi Kajetan, w zastosowaniu do pięciu dowodów św. Tomasa. Przy pierwszym doradza udowodnienie pierwotnego, nieporuszanego sprawcy ruchu, bez względu na to, czy jest duszą nieba, czy światą; przy drugim doradza poprzestać na pierwszej przyczynie działającej, niezależnie od tego, czy jest ona cielesna, czy bezcielesna. Przy trzecim dowodzić mamy pierwotną konieczność, bądź jednorodną, bądź różnorodną; przy czwartym dowodzić mamy to, co najbardziej istnieje, jako prawdziwe, poruszające, od którego wszystko inne przez uczestnictwo pochodzi. Podobnie też wystarcza, skoro piąty dowód doprowadzi nas do pierwotnego intelektualnego kierownika, kimkolwiek on jest. Wszystkie te bowiem przymioty zarówno Bogu są właściwe; jeśli znajdują się one przeto w przyrodzie, to już z tego wynika wniosek, że Bóg istnieje, t. j. nie jako Bóg, lecz jako jestestwo posiadające wszystkie te właściwości, z rozpoznania których wnosimy o Bogu, jako ich posiadacza.

4. Św. Tomasz przypisuje tym dowodom charakter ukazujący, wedle zasady Arystotelesa: dowód wytwarza wiedzę

t. j. poznanie z oczywistych zasad, za pośrednictwem sylogizmu osiągnięte ¹⁾. Nie jest wszakże koniecznem każdemu z nich obiektywnie przypisywać zupełną, bezwarunkową oczywistość, a tem mniej konieczna jest taka subiektywna oczywistość, dla każdego poszczególnego człowieka, ponieważ w świadomości jednostek współdziałają pewne dane wewnętrzne, na co już Ojcowie zwracali uwagę, uwydatniając usposobienie moralne człowieka. Na skutek takowego, oraz pod wpływem wychowania ludzie mają w duszy gotowe poznanie Boga. Dowody naukowe, nie dają im pewności istnienia Boga, lecz posiadaną już przez nich pewność utwierdzają tylko i umacniają.

Już z powodu braku intuicyjnego wyobrażenia oczywistość ta nie może być porównana z oczywistością matematyczną; z drugiej strony wszakże nieodzowność logiczna, spoczywająca w tych dowodach, jest więcej aniżeli oczywistością moralną i uznana bywa, jako oczywistość metafizyczna. Nawet ci którzy ją poczytują za dowód niezbity i matematyczną pewność jej przypisują, muszą dodać, że jest to prawda, która z większą od wszelkich innych wytrwałością bywała zwalczaną. Ponieważ wszakże dowody mają za punkt wyjścia rzeczywistość, nie ideę, lub pojęcie, więc i przyczyna, na której się opierają, musi być czemś rzeczywistym. Dowodzenie kosmologiczne nie przechodzi nigdy w ontologiczne, o ile wnioskowanie z natury rzeczy w ogóle do ontologii nie zaliczamy.

Jeżeli słuszność ma jeden ze współczesnych uczonych katolickich (A. Eckermann, podobnie Ragey), który za istotę spirytualizmu Platona, Arystotelesa, Tomasza, Kartezjusza, Leibniza poczytuje zdanie: „doskonałość jest konieczna, niedoskonałość przypadkowa,” to można dojść do wniosku, że Kant zasadnie poczytywał dowód ontologiczny za główny wśród wszelkich dowodów istnienia Boga. Jeśli rozum postępując od przyczyn niedoskonałych do doskonałych, w tych ostatnich znajduje zadowolenie i żadnych dalszych wyjaśnień nie potrzebuje, pochodzi to stąd, że przypuszczenie o doskonałości zasady wszelkiego bytu, w najwyższym stopniu uspokajające jest dla naszego ducha. Takim jest też twierdzenie św. Anzelma.

Nie trzeba wszakże zapominać, że wnioskowanie jest tu

wysnute na podstawie rzeczywistego bytu. W tem znaczeniu tylko powiedzieć można, wraz ze Staudenmajerem, że wyniki innych dowodów jako pojęcia, są tem, co służy za punkt wyjścia dowodowi ontologicznemu. Perypatetycy prawdę zawartą w dowodzie ontologicznym na tem opierają, że możliwości myślenia o istocie koniecznej i najrealniejszej w rzeczywistości przedmiotowej, odpowiada połączenie jej znamion t. j. wszelkiego bytu. To połączenie wszelkich znamion rzeczywistych, jako uznane za absolutnie nieodzowne i niezmiennie, może zachodzić li tylko w jestestwie istniejącem na mocy absolutnej konieczności.

Ostrzeżenia przed wybujałością nadmiernych dowodów dyalektycznych, a zaniedbaniem praktycznych, w tym fakcie mają swe uzasadnienie, że filozofia sama przez się nie zdołała ugruntować w ludziach powszechnego przekonania, a wielu owszem do niewiary pociągnęła. Darwin utrzymuje, że na tej drodze właśnie wiarę swą utracił.

5. W tem wszystkim, co wyżej powiedziano, zaledwie napomknęliśmy o istocie bożej. Wedle filozofii scholastycznej bowiem różnica pomiędzy istotą a istnieniem jest zasadnicza. O istnieniu wnosć możemy, idąc od skutku do przyczyny, ale do istoty tą drogą nie dojdziemy. Owszem ta ostatnia tem dalszą się wyda naszemu umysłowi, ponieważ wszelkie skończone, ograniczone właściwości rzeczy ziemskich, muszą być w niej zaprzeczone (via negationis). I dzięki temu przedstawia się ona nam, jako nieskończona, a pojęcie nieskończoności, wieczności, niezmierzoności dla umysłu skończonego jest niedostępne. Ponieważ w nieskończonym, wszystko istotowo musi być jednością, a zatem i byt nieskończony jest również rodzajowo odmienny od bytu skończonego ducha. Skoro zatem od skończoności doczesnej zwracamy się do absolutnej przyczyny, przekraczamy granicę i wchodzimy w inną zupełnie dziedzinę. Jeśli znamiona skończoności, a szczególnie skończonego ducha, dla którego Bóg jest przyczynowym pierwowzorem w najwyższym tych znamion spotęgowaniu (via eminentiae), przenosimy na Boga, to samo spotęgowanie ich nie wystarcza tutaj, muszą one być nadto przeniesione poza granicę wszelkiej skończoności, w przeciwnym bowiem razie otrzymalibyśmy nie nieskończoność, lecz nieokreśloność (indefinitum). Z tego zaprzeczenia przez wpływ boży wyjaśniającego się w duszy, szczególnie na drodze mistycznej, wynika,

¹⁾ S. Thom. S. th. I, q. 117, a 1; De ver 11, 1; C. Gent. 2, 75. — Por. Berthier, Somme theol. 37 — Pesch, Prael. II, 14; Blondel. L'action 350.

ze Bóg jest absolutnie duchowy, żywy, dobry i t. d., co także może być wyrażone, że Bóg jest nadduchowy, nadrozumowy i t. d. Własności Boga, uważane same w sobie, są w Bogu istotnie, ale nie w ten sposób, jak są przez nas rozpoznane. Bóg jest zarazem stwierdzeniem wszystkich rzeczy i zaprzeczeniem wszystkich.

Ponieważ nasze poznanie uzależnione jest od wrażeń zmysłowych, przeto ani nieskończoności poznać, ani istoty bożej wyobrazić sobie nie możemy. Ponieważ jednak wszelkie działania na nas świata zewnętrznego zawisłe są od ostatecznej ich przyczyny, więc przez nie dojść możemy do rozpoznania istnienia Boga, jako też tego, co nieodzownie doń przynależy, o ile on jest pierwszą przyczyną wszechrzeczy, wznoszącą się ponad wszelkie ich przyczyny. W tem rozpoznajemy stosunek jego do stworzeń, że wszystkie mają w nim swą przyczynę, a w tem rozpoznajemy różnicę jego od stworzeń, że nie może on być nigdy tem, czego jest przyczyną pierwszą i że wszelkie rzeczy stworzone oddalone są od niego, wskutek nieskończonej jego nad nimi wyższości.

Św. Tomasz tak streszcza wyniki naturalnego poznania Boga ¹⁾: „Inteligencya jest formą (istotą) i bytem, i byt swój bierze od pierwszego bytu, który tylko jest bytem i to jest najpierwszą przyczyną, która Bogiem jest“. obrońcy ontologicznego dowodu istnienia Boga chcą tutaj znaleźć gordyjski węzeł, mający być punktem wyjścia dowodu aposteriorycznego, który podobnie, jak w ontologii, tylko za pomocą idei przeprowadzony być może. Definicja Boga, jako bytu realnego, nie jest bowiem pewnikiem początkowym, lecz najpierwszą prawdą, bez której wiedza w ogóle, pojąć się nie daje.

6. Ten charakter naszego poznania Boga, daje się wyrazić przez analogię, jak to już powiedziano w Ks. Mdr. (13, 5): „Z wielkości bowiem ozdoby i stworzenia, jaśniej Stworzyciel tych rzeczy poznany być może“; a zatem nie przez logiczne wnioskowanie, lecz przez upodobnienie z istotą i właściwościami stworzenia, a szczególnie człowieka, możemy poznać Boga. Bezpośredniego poznania i oglądania Boga, Pismo św. Starego i Nowego Testamentu nie przypuszcza nawet w wierzących. Bóg jest niepojęty, niezbadany, wzniesiony ponad wszelką na-

szą wiedzę. Apologeci i Ojcowie w sprzeciwieństwie do pogańskiego politeizmu i antropomorfizmu, zajmują zawsze takie stanowisko wobec Boga. Nauczając o Bogu i jego dziełach, wedle wzorów Pisma św., ograniczają swą naukę zawsze do istnienia Boga; o istocie Boga, mówią, że daje się ona określić nie przez to, czym jest, ale przez to, czym nie jest ¹⁾. Już Justyn utrzymuje, że Bóg niema zgola żadnego imienia, lecz jako niestworzony uprzedza wszelkiego dawcę imion. Nazwy: Ojciec, Bóg, Stwórca, Pan, przydawane mu są wedle dzieł jego i przez analogię do stworzeń. Jego Syn jednorodzony Chrystusem został nazwany, a ta nazwa określa coś w swej istocie niepojętego. Klemens Aleksandryjski mówi nawet, że w zastosowaniu do najwyższej gnozy poznajemy nie to, czym Bóg jest, ale, czym Bóg nie jest. Pierwsza przyczyna nie ma miejsca, jest ponad wszelkiem miejscem i czasem, ponad wszelkiem mianem i poznaniem. Badanie jej daremne, łaska jej poznania dana nam jest przez Syna Bożego. Klemens przytacza zdanie Platona, że trudno jest znaleźć Ojca i Stwórcę wszechświata, a gdybyśmy Go znaleźli, wiedzy o nim nikomu udzielić nie możemy, gdyż w słowach jej wyrazić niepodobna. Zdanie to daje się sprowadzić do twierdzenia Mojżesza, że „Bóg w ciemnościach mieszka“ ²⁾. Orygenes i Atanazy uwydatniają wprawdzie wyobrażalność poznania Boga w Bogu człowieku, niedostępną dla naturalnego poznania bóstwa, ale w tej wiedzy naszej przez analizę, syntezę i analogię zdobytej, stwierdzają zarazem niemożność wniknięcia w istotę bożą.

Ta niemożność silniej jeszcze została uwydatniona, skoro Aryanie krańcowego kierunku (Aetius, Eunomius) zupełne poznanie boże w pojęciu niezrodzoności (*ἀγεννησία*). Starali się okazać, a neoplatonicy nauczając w duchu swego mistrza, o niepoznawalności istoty bożej dla rozumu, usiłowali zastąpić ją przez mistyczne połączenie z Bogiem, utożsamiając przez to najwyższy byt z najwyższym dobrem. Ten sposób pojmowania, nie pozostał bez wpływu na pojęcia Boga u Augustyna i pseudo-Dionizyusza. Osobowość zesłała na dalszy plan.

¹⁾ Petav., De Deo 1, 5. Thomas, De Deo, 4, 5.

²⁾ Just., Apol. 2, 6. Klem. Aleks., Strom. 5, 11. Coh. 6, 7. Iren., Adv. haer. 4, 19, 2, 3. Orig., C. Cels. 7, 42, 44. Greg. Naz., Or. 44. Arnob., Adv. nat. 3, 19.

¹⁾ S. th. 1, q., a. 12; q. 84, a. 7; C. Gent. 1, 14; 3, 39.

Dyonizyusz przez greckich Ojców np. przez Cyryla Aleksandryjskiego, poczytywany był za głównego twórcę, powszechnie w ciągu całego stulecia panującej metody poznania Boga, na drodze przeczenia, stopniowania i przyczynowości (*Per viam negationis et eminentiae et causalitatis*). Istota tej metody wyrażona jest w zdaniu: „Przyczyna wznosząca się ponad wszelkie twierdzenie i przeczenie, jest twierdzeniem i przeczeniem wszechrzeczy“. To wyobrażenie niepoznawalności istoty Boga temwięcej rozpowszechniło się w czasach późniejszych, skoro u Greków Kappadocyanie, u łacinników Augustyn, niepoznawalność Boga silnie uwydatnili.

„Bóg jest niewysłowiony, łatwiej nam powiedzieć, czym nie jest, aniżeli czym jest“, mówi Augustyn za Platonem. Następnie skoro ogarnął w jednym poglądzie cały wszechświat, aż do tronów i mocarstw, dochodzi do wniosku: „To nie jest Bogiem. A co jest Bogiem? — To tylko mogę powiedzieć, czym on nie jest“. „Bóg jest prawdziwiej pomyślany, aniżeli nazwany, a prawdziwszy jest sam w sobie, aniżeli był pomyślany“. — „Pragnąć można, tęsknić można i wzdychać za Nim, ale w godny sposób o Nim pomyśleć i w godnych słowach Go wyjaśnić, nie można“ (1 Kor. 2, 9). Trzy drogi poznania Boga, uważa Augustyn za niebezpieczne: antropomorfizm cielesny i duchowy, oraz czystą spekulację, bez względu na stosunek Stwórcy do stworzenia. „Bezgraniczną, niepojętą jest istota boża i to jest jedyne, co z niej pojmujemy“, mówi Jan Damasceński.

7. Łatwo jednak przekonać, że Ojcowie i teologowie, przez te dobitne swoje orzeczenia, nie zaprzeczali możliwości wszelkiego poznania Istoty bożej, w przeciwnym bowiem razie dowód istnienia Boga byłby bez znaczenia. Chcieli oni raczej uwydatnić niedostateczność, niejasność, niepewność poznania istoty Boga, w przeciwieństwie do poznania jego istnienia, oraz uświadomić nam nieskończoną wyższość Boga, ponad wszelkim bytem stworzonym. Gdybyśmy naszym rozumem skończonym mogli poznać Boga, mówi Augustyn, zgodnie z mądrością indyjską, to nie byłby On Bogiem. Gdybyśmy go pojmowali, to wielkość jego miałaby swe granice; ponieważ jest ona bezgraniczną, możemy coś z istoty bożej pojąć, ale całkowicie ogarnąć jej nie zdołamy. W ten sposób oznaczony jest kres naturalnego pozna-

nia Boga, który już przez Apostoła został wskazany. Wielkość i majestat, potęga i wzniosłość Boga, mogą być przez nas rozpoznane; wewnętrzna jego istota pozostaje dla nas nieprzystępna.

Nawet św. Tomasz mówi, że jedność natury bożej, według pojęć wierzących, jedność wszechpotężnego, wszechwidzącego, wszechopatrznego Boga, nie jest rzeczą demonstratywnego poznania, lecz artykułem wiary¹⁾. Watikanum uznaje Boga pojętego jako początek i koniec, za wynik naturalnego poznania bożego. I dzisiaj trwa w swej mocy zdanie, że istota Boga jest niedostępna dla naszego myślenia; możemy tylko przez analogię poznać czym On jest, a przez przeczenie określić jak on jest w tem, czym jest. Twierdzenie Duns Skota, że możemy formalnie osiągnąć absolutne poznanie Boga jest więcej poradoksalne, aniżeli prawdziwe. Suarez, który obok Tomasza powołuje się na Skota, obstaje jednak przy tem, że Bóg i stworzenie, substancja i akcydens, pozostają do siebie w stosunku prostej analogii, ponieważ byt nie w jednakim sposobie jest im właściwy.

8. Jesteśmy przeto zmuszeni, myśleć o Bogu za pomocą różnych pojęć, które wysnuwamy z jestestw złożonych. Znamienne jest powiedzenie św. Tomasza, że porównanie z rzeczami, które najwięcej od Boga są oddalone, może nam dostarczyć najwłaściwszej miary dla oceny Boga, ponieważ istota jego wznosi się ponad wszystko, co o nim powiedzieć i pomyśleć można²⁾. W ten sposób, można połączyć z wyrzeczeniem Augustyna twierdzenie Dyonizyusza, że Bóg w przyrodzie objawił się nam więcej w tem, w czym nie jest, aniżeli w tem czym jest.

Jeżeli myśl tę dalej rozwijać będziemy, to moglibyśmy dojść do wniosku, że analogia naszego ducha najmniej nadaje się do uświadomienia nam istoty Boga. A jednak wniosek ten byłby zbyt pospieszny. Za słuszny mógłby on tylko wtedy uchodzić, gdybyśmy, zapoznając charakter wszelkiej analogii, pozytywne własności ducha ludzkiego, chociażby najbardziej spotęgowane, na ducha absolutnego przenieść chcieli, co istotnie stało się poniekąd w nauce Abelarda o Trójcy, czego też nie uniknęli zu-

¹⁾ Quest. disp., De verit. q. 14., a. 9 ad 8; S. th. 1, q. 46, a. 2.

²⁾ S. th. 1, q. 1, ad. 3; por. 1, q. 3, a. 15; q. 12. a. 12 13; C. Gent. 1, 8 12; 3, 47.

¹⁾ Por. Koch., Pseudo-Dionisius (1900), 201, 203. Anselm, Monol. 14.

pełnie Augustyn i Hugo od St. Wiktora ¹⁾). Wtedy Bóg byłby tylko spotęgowanym człowiekiem; nasze pojęcie Boga byłoby fałszywe. Ale i tutaj zastosować możemy zasadę przeczenia, nieznoszącego wszakże podstaw naszego poznania. Petavius mówi za Proklusem, że to jest niebezpieczny ²⁾ sposób nauczania, opartego na analogii i proporcji. Kant utrzymuje, że poznanie Boga przez analogię twórcy i tworzywa, nie powinno być stosowane, jako dowód pierwszej przyczyny. Jest ono tylko warunkiem naszego sposobu pojmowania jej.

9. Niemniej przeto ten sposób ułatwia nasze poznanie Boga, jakkolwiek nie jest on tu zupełnie odpowiedni. Ale nieodpowiedniość nie jest nieprawdziwością. Znika ona tem więcej, im bardziej pojęcie osobowości i istoty bożej zbliżamy w naszym umyśle do pojęcia jedności i różnorodności. Ponieważ przez zasadę przyczynowości dochodzimy do poznania absolutnej przyczyny, która sprawiła powstanie i ład wszechświata, to może ona być tylko określona przez analogię naszego ducha, i w ten sposób określona być musi, jeżeli nie chcemy wyprowadzać analitycznie „całej teodycei i teologii“ z nieruchomego bytu, przez co łatwo dojść możemy do jestestwa absolutnie jednolitego, niezmiennego, doskonałego, dobrego, nieskończonego, wszechobecnego i wiecznego, czyli otrzymujemy, najczystsza najprostszą rzeczywistość, ale jednocześnie z tem dochodzimy do istoty boskiej, która podobnie jak u Arystotelesa realnie zupełnie jest nieokreślona. W umyśle naszym powrócą wtedy wszystkie te pytania, które usiłowaliśmy rozwiązać, przez odniesienie wszechświata do Boga. Analiza ducha daje nam środek psychologicznego udowodnienia bytu Boga, oraz określenia go przez analogię jego istoty.

Nieokreślony, ogólny, bezosobisty i bezsilny absolut nie daje się pojąć jako pierwsza przyczyna wszechbytu i zagadki świata rozwiązać nie zdoła. Materyalny on być nie może, ponieważ nie mógłby być przyczyną materji, a tem mniej przyczyną swobodnego ducha. Musi on być zatem natury duchowej, a naturę duchową określić tylko możemy przez analogię do naszego własnego ducha. Absolut ten musi być przeto wolny, inteligentny, osobisty, gdyż trzebaby wezwać chyba na pomoc

¹⁾ Kilgenstein, Gotteslehre 80, 118. Anselm, Monol. 66.

²⁾ Petav. De Deo 1. 5, 11 Thomes, De Deo 4, 12 Kant, Religion 169.

całą filozofię nieświadomości, aby go sobie wyobrazić chcącym i myślącym, bez świadomości, samopoznania i osobowości; musiałby być nieświadomym duchem, aby stać się zasadą nieświadomej natury, a zarazem i świadomego ducha. Jeżeli od jestestw nieorganicznych przez rośliny i zwierzęta wznosić się będziemy do osobowego człowieczeństwa, to czyż nie będziemy musieli przyjąć w doskonałym absolucie, doskonałej osobowości?

Taka jest wspólna podstawa ustosunkowania między duchem skończonym a nieskończonym. Jeśli teraz zrobimy ogromny krok naprzód, to dojdziemy do przekonania, że osobowość absolutna istotowo różni się od osobowości skończonej, ponieważ w niej ja nie uświadamia się dopiero przez przeciwieństwo do nie ja, a osoba objawia się nie jako ograniczenie, lecz jako byt zupełny, w sobie zawarty, samodzielny (negatywna nieskończoność), który przez swoją nieskończoność odróżnia się od wszelkiego innego bytu.

W ten sposób zaprzeczamy wszelkiemu antropomorfizmowi, ale utrzymujemy naturę duchową i charakter osobisty, które to cechy w naszym własnym życiu wewnętrznym osiągnęliśmy. Z własnej pozytywnej działalności duchowej wnosimy, że czyste myślenie i czyste chcenie są faktami, realnościami. Pojęcia nieskończoności, bezwarunkowości, i t. p., stają się pozytywnymi wielkościami, mającemi swe podstawy w najbardziej wewnętrznym, duchowym życiu człowieka. W ten sposób nasze pojęcie Boga otrzymuje treść pozytywną, przez którą jednak nie zdołamy wnikać głębiej w istotę absolutną. Ciemna, tajemnicza, milcząca głębia natury bożej tylko przed okiem bożem się rozjaśnia, niedostępna jest spojrzeniu ducha stworzonego. To wnioskowanie przez analogię koniecznie nam się narzuca, musi mieć przeto głębszą, realną podstawę. Bogiem zwiemy istotę bezwzględną, osobistą, jednorodną, przez siebie i w sobie bytującą, której byt i życie wyobrażamy sobie przez podobieństwo do ducha i życia ludzkiego, ale przez to, nie przenosimy na nią naszych skończonych właściwości: stosujemy do niej takowe litylko przez analogię.

Prawda, że św. Tomasz nie kładzie nacisku na wyrażenie „Bóg osobisty“, jak to obecnie czynimy, zniewoleni do tego przez panteizm, zaprzeczający Bogu osobowości, ale nie mniej przeto wydatnia on to co do pojęcia osobowości należy, mianowicie: *Subsistere, ratiocinari et individuum esse*. Wszakże i on zwalczał

energicznie panteizm, pojęcie Boga, jako absolutnej substancji, z samowiednem myśleniem łączył i poczytywał go za absolutną aktualność. Jeśli nawet strona fizyczna występuje tu na plan pierwszy, to zawsze jednak strona intelektualno - etyczna jest też uwzględniona. Duns Skot dobitniej i jaśniej określa Boga, jako myślącą i chcącą osobę i wskazuje miłość, jako treść jej ujawnienia się w świecie.

10. Nasze określenia Boga podobnym sposobem są uwarunkowane. Nie możemy czegoś inaczej nazwać, jak wedle naszego poznania, gdyż imiona są to znaki. To też Boga możemy tylko określić wedle doskonałości, które winnych rzeczach znajdujemy, a które w nim mają swe źródło; a ponieważ te w różnych rzeczach są różnorodne, więc też i Bogu wiele określających imion nadawać musimy. Gdybyśmy jednak jego istotę zdołali sobie uprzytomnić w jej wewnętrznej treści, nie potrzebowalibyśmy do określenia jej różnych imion; jak ona sama, tak imię jej byłoby jednorodne. Takie jej imię znajdziemy w dniu naszego wybawienia, jak mówi Zacharyasz: „W onym dniu Pan będzie jeden i jedno jego Imię“ (14, 9). Różne imiona boże nie są to zatem synonimy, lecz oznaczają różne sposoby rozumienia przez nas istoty Boga. Przez żadne z tych imion całkowicie jej określić nie zdołamy; to też przez żadną ich definicyę Bóg wyłuszczone być nie może, czy to weźmiemy za podstawę nieskończoność najwyższą, inteligencyę, czy jakąkolwiek inną właściwość bożą.

Można to też wykazać na drodze logicznej. Każda definicya składa się z rodzaju (genus) i różnic (differentiae), a to, co jest definiowane, stanowi gatunek (species). Owóż boska istota nie może być zawarta w żadnym rodzaju i gatunku, dla tego też zdefiniowaną być nie może. Jeżeli przeto imiona Boga i stworzeń nie mogą być brane w jednym znaczeniu (univoce), to nie są też brane zupełnie w różnym znaczeniu (aequivoce;) muszą one być wyrażone wedle analogii t. j. wedle stosunku do czegoś. Ponieważ inne rzeczy z Bogiem porównujemy, o ile on jest ich źródłem, nadajemy mu imiona ich różnych doskonałości. Formalnie te doskonałości odniesione są naprzód do rzeczy, ponieważ rozum nasz przez nie do Boga się wznosi, rzeczowo wszakże stosują się one do Boga, od którego doskonałość wszelkich rzeczy pochodzi (Tomasz).

11. Wszelkie inne wyobrażenie o Bogu nie zdolne jest uczynić zadość potrzebom ducha ludzkiego. Scholastycy omijają tu „wązką, ale najpewniejszą drogą, wiodącą do poznania Boga, drogę wiary w Boga, jako Ojca Jezusa Chrystusa“, ponieważ ta należy do dziedziny czysto religijnej, a tu chodziło o filozoficzne dojście do poznania Boga. Stąd jednak nie wynika, aby cała scholastyczna nauka o Bogu nie miała znaleźć zastosowania w dogmatyce; potrzeba tylko aby przez wiarę uzupełniona została.

Wedle Tomasza pojęcia negatywne zastępują miejsce *notio generica* (sui generis), pojęcia pozytywne *differentia specifica* pojęcia, relatywne (działanie na zewnątrz) zastępują określenia indywidualne. Własności negatywne, jak własności nieskończoności, stanowią wewnętrzną istotę Boga, gdy tymczasem własności pozytywne stanowią pierwowzór naszej własnej doskonałości, ale o tyle tylko, o ile określają specyficznie pojęcie doskonałości. Jako własności absolutne same są określone. Już Maximus powiedział, że przeczenia są w Bogu prawdziwemi twierdzeniami. Rzeczy najprostsze, jak punkt matematyczny, również tylko przez przeczenie mogą być określone.

Hilarjusz utrzymuje, że przez naukę filozofów o Bogu, nigdy zadowolony nie był; ale skoro przeczytał słowa: „Jestem, który jestem“, „ogarnia On niebo dłonią swoją, a ziemię swoimi palcami“, poznał w nich Boga, jako byt sam w sobie i powód wszelkiego bytu, a przez to poznał, jako Bóg jest nieskończony, wiekuisty, niepojęty; poznał, że Bóg w pojęciach nie daje się wprawdzie zawrzeć, ale przez uczucie może być ogarnięty. I w tem duch jego myślący znalazł uspokojenie. Stało mu się jasnem, że przez samą swoją naturę ludzką jest on powołany do okazania czci swojemu Stwórcy, okazania jej przez uznanie doskonałości Boga, wyższej ponad wszelkie pojęcie i tylko dla wiary dostępnej, o ile wiara zawiera w sobie przeświadczenie konieczności religii, oraz nieskończonej, wiekuistej potęgi, która wszelkie pojęcie przekracza¹⁾. „Co to jest Bóg, mówi Teofil, tego niepodobna w żadnym obrazie zamknąć, w żadnem pojęciu wyrazić, ani też cielesnem okiem oglądać. Jest On albowiem w swojej doskonałości niepojęty, w swej wielkości

¹⁾ Hilar., De Trin. 1, 6; 2, 7. Möhler, Athanasius II, 166. Theoph., Ad Autol. 1, 3.

nieogarniony, w swej mądrości rozumowi niedościgły, w swej potędze nieporównany. Jeśli go nazwę światłem, to posługuję się nazwą jednego z dzieł jego; jeśli go nazwę potęgą, to określę jego twórczą siłę, jeśli go nazwę Opatrznością, to mam na myśli jego dobroć, jeśli go nazwę władcą, to mówię o jego potędze, jeśli go nazwę Panem, to wskazuję nań, jako na sędziego najwyższego⁴. I porównywa on naszego ducha z wewnętrznym, ukrytym ziarnkiem jabłka granatowego, które nie może widzieć, co się znajduje poza łupiną owocu. Dodaje wreszcie, że wierzymy w istnienie ziemskiego króla, chociaż go na oczy nie widzieliśmy, a znamy go tylko z jego praw i rozrządzeń. „A Boga nie chcesz poznać z Jego dzieł i z objawów Jego potęgi?

12. W ideach umysłu, w uczuciach serca, w cudownym ciągu człowieka, nawet upadłego, ku swemu Stwórcy, Ojcowie widzą drogę prowadzącą do uzupełnienia treścią pozytywną negatywnego pojęcia naturalnej wiedzy o Bogu, oraz do wyniesienia i uwydatnienia etycznego czynnika w tej dziedzinie. „Czyn jest wstępem do poznania“, mówi Grzegorz Nazyjanzeński. Życie chrześcijańskie jest prawdziwą filozofią boską. Leibniz poczytywał za zboczenie w działaniu rozumu, skoroby ten pozbawiony został władzy wytworzenia sobie idei, albo definicji atrybutów bożych. Widzi on nadużycie procesu rozumowego w tem, jeżeli rozum przy badaniu rzeczy skończonych zaprzecza nie granic, lecz samych rzeczy i ich właściwości i takim sposobem dochodzi do uznania nie bytu, lecz nicości. Wskazuje on na łączność tego rodzaju dyalektyki z panteizmem Spinozy, oraz z błędami kwietyzmu i fałszywej mistyki.

Coś podobnego zdarza się i filozofom nowożytnym, którzy nie mogą wprawdzie pomyśleć absolutu inaczej, jak w kategorii świadomości i osobowości, ponieważ samo pojęcie celu już tego wymaga, a jednak tego osobowego Boga znów panteistycznie pojmują, a to niby celem znalezienia pośredniej drogi pomiędzy zupełnym panteizmem i jałowym deizmem. Bóg pozaświatowy może być naszym Stwórcą i Panem, ale naszym Ojcem być nie może, ponieważ między nim i nami brak wspólności istoty. I Bóg zwykłego panteizmu nie jest najwyższym Ojcem, lecz ogólną substancją. Ojcem naszym jest tylko Bóg jedyny, nieskończony, sam siebie określający, który ze swej własnej istoty wszystko wysnuwa, w sobie wszystko zachowuje

i zawiera i we wszystkim sam sobą pozostaje. Jego rozum jest prawem świata.

13. Tutaj okazuje się, jak konieczne jest uznanie granic naszego poznania Boga. Gdyby pojęcie Boga było samą negacją, deizm miałby słuszość, gdyby było czystą ideą, słuszość byłaby po stronie panteizmu. Owóż wiemy, że Bóg wznieiony jest ponad wszelkie istnienie, ale zarazem jest wzorem i przyczyną wszelkiego istnienia, tak, że nie jest od świata oddzielony, ale nie jest też pogrążony w nim. Tylko takie pojęcie Boga, wyrażające się w teizmie, choć nigdy przez mądrość świata całkiem nieogarnione, może dać zadowolenie sercu i duchowi ludzkiemu. Jeśli Boga wyczerpująco pojąć nie możemy, ale tylko w przybliżeniu, według ducha naszego możemy określić, to i wszelka filozofia do teizmu musi się przyznać. Jeśli Bóg człowieka na swój obraz stworzył, to człowiek tak samo z nim postąpił, to jest „uczłowieczył Boga“, mówili Lichtenberg, Jacobi i inni nieco zbyt drastycznie, ale nie bez słuszości, bo czyż nie jest słuszne, z obrazu wnosić o prawzorze? Czyż nie należy szukać w Bogu pełni wszelkiego bytu i spotęgowania wszelkiej woli, skoro wszystkie rzeczy stworzone w nim mają swój wzór i przyczynę i z niego swój byt biorą? I scholastyka drogę do poznania Boga widziała w podobieństwie istoty bożej, ujawniającem się w stworzeniach.

Grzegorz z Nissy idąc za wielu Ojcami utrzymuje, że skoro duch ludzki chce poznać to, co niema żadnego kształtu, żadnego miejsca, żadnej wielkości, żadnej miary czasu, ani cokolwiek z tego, co nam jest znane, to nieodzownie dojść musi do czegoś z natury swej niepojętego. Taka substancja w tem właśnie może być poznana, że jest niepojęta; to jest właściwem jej znamieniem, że jej natura wznosi się ponad wszelkie znamienne określenia¹⁾. Wszelako pewnem jest, że Święci swym wierzącym duchem w głębię tej niepoznawalności nieraz wnikali. Słońce bowiem duchowe nie oślepia, jak słońce ziemskie tego, który się w nie wpatruje, lecz owszem coraz bardziej wzrok jego zaostrza. Błogosławieni czystego serca, gdyż oni Boga oglądać będą. Duch św. ukazuje nam tajemnice wiary w tem, co z nich pojąć jesteśmy zdolni, aby nas nauczyć o tej ich treści, która jest wyższa ponad wszelkie

¹⁾ C. Eunom. I (Migne 45, 365, D); 8 (781 B).

pojęcie. Przez analogię do tego, co o Bogu nam jest powiedziane, wprowadzeni jesteśmy do coraz wyższych o nim idei. Teraz poznajemy Boga tylko, niby odbicie w tajemniczym zwierciadle, ale w onej chwili oblicze jego oglądać będziemy. Teraz jesteśmy dziećmi bożymi, ale nie jest nam jeszcze objawiono, czem później będziemy. Wiemy tylko, że skoro objawione nam to zostanie, staniemy się mu podobnymi, ponieważ widzieć go będziemy, jakim jest. Poznanie Ojca w Synie, jest najwyższem objawieniem tego, co niepojęte.

14. Tak więc wiara w Boga i w jego sprawiedliwość, jest otleńianiem wszelkich tajemnic. „Natura Boga, nieśmiertelność i istota naszej duszy, jej łączność z ciałem, są to wiekuiste zagadnienia, poza które filozofia sięgnąć nie zdoła“ mówi Goethe ¹⁾. Sama tajemnica staje się środkiem pobudzania człowieka do wiary w Boga i miłości ku niemu, oraz do nadziei połączenia się z nim w życiu wiecznem, a w doczesnem zaś życiu, przez miłość i oświecenie Ducha św., przygotowuje nas do oglądania boskości. Uznanie niepoznawalności istoty bożej nie zmniejszało wcale w Ojcach czci i entuzjazmu religijnego, owszem potęgowało go do najwyższego stopnia, przez zagłębianie się w odmęcie dobroci i mądrości bożej, jako w źródle wszelkiej prawdy. Pewność naszej naturalnej wiedzy o Bogu polega nie tylko na sylogizmie, lecz na czynności całej naszej duszy. Dochodzimy do niej nie tylko przez rozum, lecz także przez zmysł dla piękna i dobra, przez dobrowolne pożądanie wiary w doskonałego Boga.

Są wprawdzie Apologeci, którzy sami osiągnąwszy jasność i oczywistość, we wszelkich swych pojęciach i wyobrażeniach o Bogu, i od innych też bezwarunkowo jej wymagają, i uznają możliwość dojścia na tej drodze do pewności religijnej. Pamiętać jednak trzeba, że zarówno szkodliwe jest dowodzić za wiele, jak i za mało. Nie należy przeceniać trudności, ale nie trzeba ich też ukrywać. Ten tylko który uznaje, że wiara religijna niemożliwa jest bez tajemnicy, dochodzi do przekonania, że najgłębszą podstawą wszelkiej tajemnicy jest bezwzględna, osobista istota, którą można rozpoznać, ale nigdy pojąć całkowicie. „Poznanie Boga przez niewiedzę“ (*nesciendo sciunt Deum*), jak się wyrażali Ojcowie, nie było wolne od wpływu sceptycznych

¹⁾ Gespr. mit Eckermann II, 104.

i mistycznych kierunków nieoplatonizmu i na ludzi usposobionych racjonalistycznie oddziaływało nieraz odpychająco; wszelako w swoim ogólnem znaczeniu musi ono być uznane za znamię prawdziwego poznania Boga. Jakkolwiek byt Boga niewątpliwie uznajemy, to jednak pewnem jest też, że duchowi naszemu brak światła, aby istotę bożą oglądał.

We wspaniałem i głęboko pomyślanem paradoksie, myśl tę wyraził św. Augutyn: „*Sic intellegamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihil — que patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de Deo sentire, quod non sit*“ ¹⁾. Scholastycy Auguścyańscy (Wiktoryni, św. Anzelm), powołują się z upodobaniem na to miejsce.

15. Pamiętać przytem należy, że ograniczoność, warunkowość, względność naszego myślenia i poznania zachodzi we wszelkich dziedzinach, nie tylko w dziedzinie poznania bożego. I nasze poznanie natury i nasza własna samowiedza ograniczone są i względne. Gdybyśmy tedy zaprzeczali wartości naszej wiedzy o Bogu, z powodu jej niezupełności, to musielibyśmy wątpić o wszelkiej w ogóle wiedzy i doszlibyśmy do zupełnego sceptycyzmu, który zawiera wszakże w sobie wewnętrzną sprzeczność, ponieważ dla uzasadnienia swego na poznaniu musi się opierać. Zresztą za naszych dni coraz ogólniejsze osiąga uznanie starodawna zasada, że duch ludzki do poznania prawdy jest przeznaczony. Zbytecznem dzisiaj może zbijać sceptycyzm, który utracił wszelkie prawie znaczenie. Żaden z filozofów nie wątpi dziś o rzeczywistości wiedzy. Wprawdzie ograniczoność poznania odpowiada bardziej istnieniu i istocie rzeczy skończonych, aniżeli istocie nieskończonego ducha, ale pamiętajmy że nie chodzi tu o wiedzę bożą w niej samej, lecz o wiedzę jaką mieć może duch skończony, o istocie ducha bezwzględnego. Pojęcie skończoności tworzyć możemy tylko przez odróżnienie od nieskończoności, której idea w duchu naszym się zawiera. Jeśli

¹⁾ De Trin. 5, 1, 2; De quant. an. 34, S. 52. 6, 16. Por. Thom. De Deo 4, 7, 12.

mamy wyobrażenie skończoności jako takiej, to i wyobrażenie nieskończoności, bezwarunkowości, wieczności nie może być fałszywe, jakkolwiek niedostatecznie nam się ujawnia. Pojęcie nieskończoności posiada podwójny charakter; narzuca się nam, a jest nam jednak niedostępne. Czujemy się niemal porwani, przez wzniosły obłąd Pascala, mówi Pasteur ¹⁾.

§ 13.

D u s z a.

Dusza rozpoznawalna w swych działaniach. — Życie. — Dusza roślinna i zwierzęca. — Jej podzielność. — Niezupełna substancja. — Dusza zwierzęca, jako substancja czynna zaszczerpiona w zarodkach. — Pojęcie duszy aktualne i substancyjalne. — Wzajemne oddziaływanie pomiędzy duszą i ciałem. — Dusza ludzka, jako substancja niematerialna. — Pojęcie niezłożoności i jedności. — Jaźń duchowa. — Tożsamość samowiedzy. — Jedność świadomości. — Niematerialna duchowa substancja. — Spirytualizm i materializm. — Połączenie duszy z ciałem. — Miejsce duszy. — Dusza i mózg. — Umiejscowienie władz. — Organy duszy. — Zaburzenia umysłowe. — Przyczyny takowych. — Marzenia senne. — Wolność woli. — Statystyka moralności. — Dusza nie jest siłą. — Zasada jednorodności i przyczynowości. — Tajemniczość połączenia duszy z ciałem. — Nieśmiertelność duszy. — Dowód historyczny. — Wątpliwości. — Nieśmiertelność w Starym Testamencie. — Wiara powszechna nie jest błędem. — Wyjaśnienie naturalne. — Życie senne. — Spirytualizm. — Brak dowodu empirycznego. — Zasady metafizyczne. — Plato. — Cyvero. — Neoplatonicy. — Ojcowie Kościoła. — Scholastyka. — Przemiana substancyjalna. — Niezłożoność. — Duchowość. — Pragnienie szczęśliwości i prawdy. — Dowód psycho-teleologiczny. — Plato, Bossuet. — Zmartwychwstanie ciała. — Kościelne określenie nieśmiertelności.

I. Byt i istnienie duszy.

A. Dusza roślinna i zwierzęca.

1. Rozważanie świata organicznego nieraz już nas stawiało wobec olbrzymiej przepaści, którą daremnie badanie doświad-

¹⁾ Ann. de phil. chrét. II, 297 (1895).

czalne chce przebyć, za pomocą prawa przyczynowości. Początek życia dla doświadczenia pozostaje zawsze zagadką; wrażliwość i świadomość zwierzęca nie dają się wyjaśnić; samowiedza i sumienie człowieka wymagają wyższej przyczynowości. Dotąd braliśmy fakty same przez się i badaliśmy je wedle ich źródła i celu. Nie wnikając głębiej w psychologię, musimy się obecnie zastanowić nad pytaniem, gdzie należy szukać zasady tych faktów?

Naturę rzeczy poznajemy tylko z ich działań. I nasze poznanie Boga nie może być wykluczone z pod ogólnego prawa naszej wiedzy. Boga poznajemy z jego działań w przyrodzie i w duchu, wedle analogii ludzkiego myślenia. To też prawdą jest, że istota jego niedostępna jest naszemu naturalnemu myśleniu. „Jest to, jak mówi Filo, tem naturalniejsze, że i własnej naszej duszy nie znamy należycie. Któż poznał jej istotę? Nieznajomość takowej wywołała tysiące sporów wśród sofistów, którzy wyrażali w tym względzie zupełnie różne i sprzeczne ze sobą poglądy“. Ojcowie na tym fakcie opierali się, zwalczając sceptyków, którzy odrzucali wiarę w Boga, z powodu jego niewidzialności. „Boga i duszę poznaćbym pragnął“, mówi Augustyn¹⁾ w swoim okresie platonizującym. I dzisiaj walka umysłowa o duszę stanowi najważniejszy problemat.

Dusza stanowi nasze wewnętrzne jestestwo, zasadę naszego życia, myślenia, działania, a jednak bezpośrednio poznać jej nie możemy. Znamy ją tylko pośrednio z jej działań. Że ona jest, to zaświadcza jej czynność, ale czem jest i jak jest, o tem tylko możemy wnosić przez abstrakcję, ze sposobu jej czynności. I maszynę rozkładamy na poszczególne jej części i w każdym złożonym działaniu rozróżniamy pojedyncze czynniki i siły, ale te części i siły bierzemy, jako dane wielkości, niezdolni bliżej ich określić, ani współdziałania ich wyjaśnić. Zdaje nam się, że je należycie pojmujemy, ponieważ wyobrażenie przychodzi nam tu z pomocą, ale przy bliższej rozprawie przekonujemy się, że nasza wiedza o zjawiskach fizycznych nie jest wcale głęboka. To też nie powinniśmy się dziwić naszemu brakowi wiedzy, przy badaniu duszy i jej oddziaływaniu na ciało tem więcej, że nam tu brak wyobrażenia, a psychologia tak wielokrotnie określała te nieznanne, działające coś, że nie łatwo nam wyrobić

sobie o niem właściwe pojęcie. Na zawsze pozostanie niemożliwem jasne pojęcie tego cudownego zjawiska duszy i wyjaśnienie wzajemnego na siebie oddziaływania obu składników naszego jestestwa¹⁾. Nihil est inconscium, in animo nisi ipse animus, mówi Leibniz. Tylko dusza nieznana jest duszy.

2. Co to jest życie? Codzienne doświadczenie wszędzie nam je okazuje, a jednak pozostanie ono dla nas tajemnicą. Widzimy oto szereg działań związanych z zewnętrznymi warunkami i ustrojami mechanicznymi, nie wynikających jednak z takowych. Połączenie tych działań w jednolitą, działającą celowość, oto jest życie. Ale czy dlatego ma ono być poczytywane za abstrakcję? Jedno jest nam jasne: życie ma swą siedzibę we wnętrzu organizmu, jest zasadą organizacyi, czynności życiowej, samoruchu. Jakiego rodzaju jest wszakże ta wewnętrzna przyczyna? Od czasu Arystotelesa weszło w zwyczaj określać zasadę życia albo duszę, jako siłę nieodłączną od fizycznego, organicznego ciała, będącą powodem wszystkich jego zjawisk i ruchów. Nowszemi czasami określona ona bywa, jako ustosunkowanie różnych sił życiowych, jako ich działanie i przeciwdziałanie, analogicznie do objawów siły w przyrodzie nieorganicznej, albo jako nieustanne przystosowywanie warunków wewnętrznych do zewnętrznych (Spencer). Wszelako jeśli będzie ona określona, jako stan ciała, w którym ono przy ciągłej zmianie materii zachowuje właściwą mu (substancyalną) formę (Schopenhauer), to nieodzownie należy tu przyjąć siłę życiową (dawny witalizm), jeśli nie chcemy rozpocząć od zagadki (nowy witalizm)²⁾.

Możliwem byłoby wprawdzie wyjaśnienie życia roślinnego za pomocą litylko mechaniki atomów i formalnej, kształtującej siły indywidualizacyi zjawisk tegoż życia (Schleiden, Dubois-Raymond, Virchow, Landois, Sachs i inni), jakkolwiek należałoby z tem połączyć szczególną siłę organizującą (witalistyczną) (Kohn, Wundt i inni). Roślina pogrążona jest w cichym, nieprzebudzalnym śnie, wolna od żądź pobudzających samoruchy. Poruszona ona jest tylko przez bodźce mechaniczne, nie okazuje ani

¹⁾ S. Thom., „S. th.“ I, q. 75, a. 2; „De mente“ c. 8. Lotze, „Mikrok.“ III, 538.

²⁾ „Zur Geschichte des Vitalismus“ ob. Baer, w dziele Stölzl'ego, „E. v. Baer“ 184.

¹⁾ Philo. De nom. ed. Pfeifer IV, 324. S. Aug., Solil. I, 2, 7; I, 15, 27.

śladu swobodnych zamiarów żywej woli. Niemniej przeto i w życiu roślinem zasada życiowa okazuje się siłą odrębnego rodzaju. Nie daje się ona sprowadzić do własności materii fizycznej wznosi się nawet ponad sam organizm, nie jest jego prostym wynikiem, jest jednorodną, niepodzielną siłą samorzutną i samookreślającą się, jakkolwiek nie może ani istnieć, ani działać, niezależnie od materii i organizmu. Jestestwo żyjące dąży zawsze do określonej formy, czynne jest wedle określonego planu i rozwija się wedle niezmiennego typu. Źródłem jego — zarodek, czyli część organiczna, która całkowicie je zawiera; zdolna ona jest w pewnych razach opierać się siłom fizyko-chemicznym i powoduje niemi i podporządkowuje je sobie. Wszakże Reineke poczytuje takie zjawiska za działania instynktowne, jak geotropizm i heliotropizm, wydzielanie miodu w kwiatach, przyswajanie pierwiastków pożywnych i t. p. Odrzucając siłę życiową, zbliża się on do Kartezjusza przez swój mechaniczno-witalistyczny sposób pojmowania życia.

3. Jeżeli najniższe rośliny porównamy z najniższymi zwierzętami, dojdziemy do przekonania, że i zjawiska życia roślinnego nie są pozbawione pewnego podkładu psychicznego. Jeśli niesłusznym jest je poczytywać „za jednostronnie rozwinięte zwierzęta“, ponieważ osiągają one swojego rodzaju doskonałość, niemniej przeto przyznać im trzeba pewny rodzaj duszy, która organizmy ich tworzy i utrzymuje. Życie organiczne zaczyna się wszędzie na najniższych stopniach, ale zasada jego, we wszystkich formach za jednorodną musi być uważana.

Wszelako dopiero w zwierzęciu występuje wyraźnie samoczynna zasada życiowa. Dowolność ruchów zwierzęcych świadczy o wrażliwości, ta zaś świadczy o duszy, nawet na najniższych stopniach świata zwierzęcego. Ale czym jest ta dusza zwierzęca? Pierwotnie, jak etymologia okazuje, jest ona nie czem innym, jak określeniem życia, które w technieniu oddechu się ujawnia (duch, dech). Pełne prostoty opowiadanie Księgi Rodzaju, jako Bóg w nozdrza człowieka tchnął technienie żywota, dobrze określa to pierwotne pojęcie duszy. Technienie oddechu jest symbolem siły duchowej, ponieważ mowa swoje wyrażenia ze świata zmysłowego czerpać musi. O duszy zwierzęcej nie wspomina wcale historia stworzenia. Jestestwa żyjące, jako takie, wyprowadzone są z żywiołów. Dusza zwierzęca jest tak ściśle z ciałem złączona, że wraz z niem powstaje i umiera. Już dawni fi-

lozofowie z tego znanego faktu wnosili, że części niższych zwierząt mechanicznie rozdzielone, żyć mogą przez czas jakiś, że dusza zwierzęca jest podzielna, a zatem materalną być musi. Szkoła jońska, Bacon i inni sądzą, że dusza jest szczególnym rodzajem ciała. Gnostycy i Manichejczycy poczytywali ją za coś materalnego, a św. Augustyn tylko z trudnością wypracował sobie przeświadczenie o możliwości istnienia jestestw niematerialnych.

Nowsze badania dostarczają licznych dowodów podzielności duszy. Okazują one nie tylko, że organizmy wielokomórkowe przez podział rozpadają się na nowe osobniki, lecz także iż poszczególne komórki w ten sposób przeobrażają się w nowe jestestwa nowokomórkowe. Każda energia wywiązująca się z komórki, łączy się niejako z podzielnym substratem, każdy ganglion u niższych zwierząt, ma niezależny odródek ruchów refleksyjnych. Ta podzielność i potencjalna wielość poszczególnych komórek występuje nie tylko w chwilach naturalnego podziału, lecz zawsze im jest właściwa.

4. Wątpliwe jest wszakże, czy z tego objawu należy wnosić o materalnej właściwości duszy. W każdym razie nie można tych wniosków stawiać w sensie materalistycznym. Podobnie, jak komórka żyjąca jest czemś specyficznie zupełnie różnym od nieorganicznej cząsteczki (molekuły) i zasada podzielności życiowej nie ma wspólnego z teorią atomistyczną. Różne jej objawy świadczą, że nerwowa siła rozproszona jest w siłę komórki. Dusza musi być zatem obecna w całej komórce, w całym osobniku, choć posiada zdolność do samoistnego bytu w poszczególnych jego częściach. Łączność tych szczególnych, względnie samodzielnych części komórek w samodzielną całość duszy, zaświadczona jest także przez fakt, że sztucznie podzielone komórki napowrót łączą się w komórkę jednolitą, a nawet dwa pierwotnie oddzielone organizmy zwierzęce zlewać się mogą ze sobą.

Scholastycy, idąc za Arystotelesem, poczytywali duszę za formę uzdolnionego do życia ciała i rozróżniali poszczególne stopnie jej rozwoju, jako anima vegetativa, sensitiva, rationalis. Pozostało jednak nierozstrzygnięte pytanie, czy ciało otrzymuje od duszy swój byt życiowy, czy też także i swój byt cielesny?

Niektórzy neoscholastycy idąc za późniejszymi scholastykami od czasu Kajetana, poczytywali duszę zwierzęcą za sub-

stancję materyalną¹⁾. Inni²⁾ idąc za Bonawenturą, skłonni są uważać ją za substancję cielesną, która tem się różni od ducha ludzkiego, że obdarzona jest litylko zmysłowem poznaniem, niezdolna wznieść się do objawów rozumu i woli, a przeto niema żadnych wyższych przeznaczeń i służy jedynie do ożywiania ciała zwierzęcego. Ten ostatni pogląd świadczy, jak trudno jest wyprowadzać psychiczne zjawiska w zwierzęciu z samych tylko własności materii. Forma z materii samej wynikająca nie może być potencją czynną, lecz tylko bierną i polega na biernej wrażliwości.

5. W każdym razie pewnem jest, że dusza zwierzęca nie jest istotą oddzielną od ciała, gdyż jej działalność jak najbardziej od organizmu jest zależna i z jego funkcjami istotowo złączona. Zasada życia psychicznego tworzy z organizmem jedną, niepodzielną zasadę czynności. Skoro czynność ta w organizmie ustaje, przestaje on nosić miano zwierzęcia. Ale czyż ten sam wniosek nie powinien być rozciągnięty i na człowieka? Czyż trup ludzki może być nazwany człowiekiem? Ostatecznie duszę zwierzęcą poczytywać możemy, za *actus materiae*, z zewnętrznych przyczyn wynikający, a każdą część duszy za *actus alicuius corporis*. Zawsze jednak i w tem wyjaśnieniu napotkamy jakieś nieznane i niewyjaśnione coś. *Actus materiae* działa tylko jako forma w materii ożywiona; dusza zaś, jako *actus corporis*, musi dopiero wytwarzać ciało organiczne. To też Arystoteles rozróżniał pierwszą i drugą organizację. Tamta miała wynikać z plastycznej siły nasienia, ta pochodzi z duszy.

Nowoczesne pojęcia o duszy, jako o „wypadkowej sile“, o „nieznanej zasadzie przyrody“, „o sile idealnej“, „o sile ukrytej“, lub o „prawie przyrody“ są to tylko puste słowa, jeżeli oznaczają nie działające jestestwa, lecz oderwane idee. Wypadkowa siła zawieszona jest w powietrzu, jeśli nie ma żadnego punktu oparcia w wnętrzu organizmu, i nie odnosi się do żadnych wyższych celów. Siły będące tylko narzędziami, musiały być organicznymi, odpowiednio do siebie ustosunkowanymi, jeśliby ich wypadkowa miała działać, jako określona zasada życia. Życie zawisłe jest od ciągłego działania i przeciwdziałania

¹⁾ Kleutgen, „Philos. de Vorz.“ I, 42; II, 304. Schneid, „Naturphil.“ str. 301.

²⁾ Hettinger, „Fundamental theol.“ 62.

sił różnorodnych, ale nie polega litylko na tych objawach, w przeciwnym razie mogłoby ustać wraz z osiągnięciem równowagi. Jeśli siły życiowe zyskują na mocy, skoro dążność do równowagi przez jakąkolwiek zmianę zostanie naruszona, to musiałyby się one wznosić ponad wszelkimi innymi siłami, jakto już wykazali Arystoteles i Tomasz, zwalczając harmonię sił Empedoklesa. Toż samo da się powiedzieć, o zbiorowem pojęciu, określającym sumę funkcji mózgu, ganglionów i t. p.

6. To zdaje się być niewątpliwem, że dusza zwierzęca, przekazywana jest przez zapłodnienie i podobnie jak dusza roślinna, nie może być poczytywana za skutek jakiejś czynności pokrewnej stworzeniu. Mająca za zadanie służyć działalności zmysłowej, a przez to dobru ciała, wraz z niem podlega materyalnemu prawu powstania i zanikania, jakto już zauważył św. Tomasz przeciw Platonowi¹⁾. W tem, znaczeniu może być ona nazwana, materyalną, (ale nadfizykalną) różną od substancji cielesnych, ponieważ jest od materii zależna. Pomiędzy duszą zwierząt niższych, których życie różnomiernie jest rozdzielone w różnych ganglionach nerwowych i duszą zwierząt wyższych, mających w mózgu główne ognisko swych funkcji psychicznych, nie ma żadnej istotnej różnicy, a zatem należy przyjąć, że dusza zwierzęca w ogóle jest siłą czynną, od materii bezpośrednio zależną, zarodkom zaszczipioną przez zapłodnienie i z nich równomiernie rozwijającą się, wraz z rozwojem organizmu. W ten sposób tylko można wytłumaczyć zanikanie duszy zwierzęcej, wraz ze śmiercią danego osobnika. Nie jest to zniszczenie, lecz zanik spowodowany brakiem cielesnego substratu.

7. Jeśli w duchu nowszej psychologii rozróżnimy substancjalne i aktualne pojęcie duszy i przez pierwsze zrozumiemy wszelkie teorie, które ogarniają fakty psychiczne, jako objawy hypotetycznego substratu jakiejś materyalnej, czy nie materyalnej substancji, a przez drugie pojęcie oznaczmy te mniemania, wedle których duchowość daną jest, jako czysta aktualność, bezpośrednio w objawach życia duchowego, to drugie z tych mniemań nie może być w żadnym razie odniesione do zmysłowej duszy zwierzęcej, ale i pierwsze nie powinno być poczytywane za nieświadomy materyalizm, ponieważ psychologia nie potrzebuje posługiwać się, podobnie jak wiedza fizykalna, pojęciem meta-

¹⁾ C. Gent. 2, 82.

fizycznym, znajdującym się poza faktem samowiedzy zewnętrznej, gdyż stąd wynika tylko, że ten hypotetyczny substrat odmiennej jest natury. „Przez definicyę: dusza, rozumiemy wewnętrznego byt tej samej jedności, która na zewnątrz przedstawia się nam, jako przynależne do niej ciało“. Jest to więc tylko byt, nie istota duszy, o ile ciała i duszy nie uważamy ze Spinozą za dwie równe strony tej samej substancji. Prawdziwem jest tylko, że dusza i ciało są częściami tej samej całości organicznej.

Nasza świadomość nic nie wie bezpośrednio o czynnościach mózgu, nie zdołano nawet zbadać i poznać ich dokładnie. Wobec tego niepodobna wyrobić sobie jasnego pojęcia o tem, czy objawy naszej świadomości mają być tylko odmienną stroną zjawisk, dokonywających się w naszym mózgu.

Jeśli uznamy, że życie jest pewnego rodzaju tworzeniem, kierowniczą ideą siły rozwojowej bytu, to niemożliwem jest widzieć w niem tylko ideę jedności, dokonywających się w zarodku zmian chemicznych i morfologicznych. Jeśli duch nasz tę jedność przyjmuje, jako narzucające mu się pojęcie i rozumie przez nie pewną siłę, to nawet ze stanowiska doświadczalnego należy się wystrzegać poczytywania tej siły za działającą na sposób sił fizycznych, ale daremne byłoby usiłowaniem wyjaśnić ją tylko na mocy abstrakcji duchowej. Siła metafizyczna niedostępna jest dla wiedzy ścisłej, ale ta ostatnia nie powinna jej zaprzeczać, skoro bez jej pomocy rozwoju istot żyjących wyjaśnić nie może.

8. Spirytualizm krańcowy również niezdolnym się okazał do wyjaśnienia stosunku wzajemnego pomiędzy duszą i ciałem, podobnie jak materjalizm nigdy nie zdołał wyjaśnić natury zjawisk duchowych. Istnieje wszakże pośredni sposób ujęcia tych zagadnień, który w zmysłowej stronie duszy widzi łącznik pomiędzy różnorodnymi częściami naszego jestestwa. Jeśli to wyjaśnienie nieodzowne jest w zastosowaniu do życia ludzkiego, to i w życiu zwierzęcym dusza zmysłowa nie może być poczytywana za beztreściwą zupełnie siłę życiową. Dylemat: albo bezwzględna duchowość, albo materjalność niebezpieczny byłby i w zastosowaniu do zmysłowo rozumnej duszy ludzkiej. I psychologia nowoczesna, o ile wbrew doświadczeniu nie uznaje rozwoju fizycznego za jedyną przyczynę zjawisk psychicznych, dochołdzić musi do dawnych, bardziej animistycznych wyobra-

żeń. „Te prastare wyobrażenia animistyczne, które streścił na-przód Arystoteles w słynnym określeniu duszy, jako pierwszej entelechii żyjącego ciała i dzisiaj, w zmienionej wprowadzie postaci jest jedynem, które może rozjaśnić problemat równomiernego rozwoju duchowego i cielesnego. Przypuszczenie, że rozwój psychiczny był kształtującą siłą ciała, pomimo wszelkich antiteleologicznych skłonności dzisiejszej biologii, jedynie zdolne nam jest wyjaśnić, niedający się zaprzeczyć fakt celowości zjawisk życiowych“¹⁾.

Celowość pewnych zjawisk („synergizm“), świadczy niewątpliwie o istnieniu substancji, podobnie jak współdziałanie w widokach wspólnego celu, do oznaczonego kresu, każe przypuszczać nieodzownie istnienie jakiejś działającej przyczyny pierwotnej. Zjawisko synergizmu byłoby zgola niemożliwe, gdyby wśród niezliczonych przemian nie istniała jakaś zasadnicza, niezmienna substancja. To też słusznie scholastycy mówili: „O człowieku powiedziano, że składa się z ciała i z duszy, podobnie jak z dwóch rzeczy może być uczyniona rzecz trzecia, nie będąca żadną z nich, gdyż człowiek nie jest duszą samą, ani ciałem samem“.

B. Dusza ludzka.

9. Niezależnie od tego, jakbyśmy wyjaśnili „zasadę życiową“ roślin i zwierząt, pewnem jest, że dusza ludzka, mająca pewne władze wspólne ze zwierzęcą, ale będąca przytem duchem, nie może być pomyślaną, jako substancja materjalna²⁾, a chociaż pospolite wyobrażenie ludzkie okazuje skłonność do przedstawiania jej sobie w postaci subtelnej, bezcielesnego obrazu człowieka, niby pewnego rodzaju cienia, widma. Nie można przypuszczać powstania jej na drodze fizycznego zapłodnienia, nie można także mówić w zastosowaniu do niej o zapłodnieniu duchowem, ponieważ duchowość w ogóle przez płodzenie nie rozmnaża się. Człowiek, który swoim rozumem zdolny

¹⁾ Wundt, „Physiol. Psychol.“ II, 457, 642; „Tierseele“ 6, 252, 492 Pesch, „Welträtsel.“

²⁾ Aug. „De quant. an.“ c. I; „De an.“ (ep. 166) c. 2; „De Trin.“ 10, 7.

jest badać, czem jest i jaki posiada cel życiowy, poza zmysłowość sięgający, samym ustrojem swego życia duchowo moralnego świadczy, że duch jest czemś zupełnie różnem od rzeczy materialnych. Dusza z atomów buduje sobie ciało, aby przez jego oddziaływania świat zewnętrzny poznać i przez nie na ten świat oddziaływać. Wrażenia zmysłowe odnosi do naszej świadomości, tworzy pojęcia, ona wydaje sądy, kształtuje sobie idealny organizm dobra, prawdy i piękna. Oko widzi, ucho słyszy, ale co należy widzieć i słyszeć i co o tem sądzić trzeba, to jest zadaniem duszy. Sama zmysłowość nie może dojść do poznania pierwiastków prostych, ponieważ zdolna jest tylko do otrzymywania różnorodnych, mieszających się z sobą wrażeń. To też zwierzę nie może mieć pojęcia jedności, będącego zasadą wszelkiej liczby, a przeto nie może nauczyć się liczyć. Gdybyśmy złożyli wszelkie wrażenia zmysłowe, to suma ich pozostawałaby zawsze na tym samym stopniu. Wszystkie razem wzięte, jako wypadkowe, nie są czemś specyficznie wyższem od wrażeń poszczególnych.

Dusza nie może być „wiązańką wyobrażeń“ (Hume, Taine, Fouillée), ponieważ wyobrażenia same przez się nie mogą ułożyć się w odpowiedni ład, ani nie mogą być też ułożone przez jakiś niewyjaśniony przypadek, wedle wewnętrznego i zewnętrznego swego ustosunkowania. Bez apercepcji wewnętrznej kojarzenie (asocjacja) byłoby niemożliwe. Apercepcja jest refleksją jedności centralnej, ujawniającej się w działaniu woli. Jej czynność wewnętrzna nie może być poczytywana za jedność psychologiczną naszego jestestwa, lecz każe przypuszczać jakiś jego subjekt. Jakże inaczej można sobie wytłumaczyć jedność zjawisk w naszej duszy? Skąd ciągłość jednolitego jej poznania?

10. Człowiek przekracza granice wrażeń zmysłowych, skoro w oderwaniu od czasu i przestrzeni część swych wrażeń łączy w pojęcie. Wznosi się on ponad rozciągłość i podzielność, ponad materję i zmysłowość i dosięga prawdy, leżącej u podstawy wszystkich rzeczy. W przeciwieństwie do materialnej złożoności, podzielności i ciągłej zmienności rzeczy, które we wrażeniach nam się przedstawiają, myśl nasza ujmuje prostą niezłożoność, i wszystko odnosi do jedności myślącego ducha. Działanie rozumu samo przez się niezależne jest od materji i tem intensywniejszem się okazuje, im bardziej od zmysłów i materji jest oderwane i w sferze niematerialnej się rozwija. Rozum tyl-

ko zdolny jest sam siebie, jako prostą istotę pojmować. Nie jest to paralogizm, który posiada znaczenie tylko dla myślenia, gdyż już w samopoznaniu ujawnia się nam jako prosta, niezłożona jaźń. Uczucie zaś, jako takie, jest tożsamością wiedzy i bytu realnego.

Proces myślenia, u wszystkich ludzi tym samym podległy prawom, każe przypuszczać w nich jakąś jedność niematerialną, duchową, niewymierną. Odniesienie wszelkich czynności i stanów do jaźni, w odróżnieniu od świata zewnętrznego i od własnego ciała, świadczy o tożsamości i niezmienności tej jaźni, przy wszelkich zmianach materji. Dusza pojmuje i czuje siebie, jako samodzielną istotę w sprzeciwieństwie do wszelkiego nie — ja i posiada świadomość, że pomiędzy nią a światem zewnętrznym bezwarunkowe zachodzi sprzeciwieństwo, niedające się zagłuszyć. Jakkolwiek daleką może być droga prowadząca do zupełnego samopoznania, jakkolwiek różnorodne na niej są pobudki i przeszkody rozwoju, we wszystkich jego przemianach występuje zawsze niezmienna zasada, stanowiąca istotę naszej osobowości.

Można się o to sprzeczać, czy dusza doznaje istotnych zmian w rozwoju swej samowiedzy i w aktach swych, będących zarówno biernością, jak i czynnością¹⁾. Z jednej strony takie przypuszczenie zdaje się nie sprzyjać uznaniu duchowości duszy, z drugiej strony wszakże odsuwamy przez nie nieruchomą i sztywną niezmiennność, którą należałoby przypisywać zawsze jednakowej duszy. I duszy niezłożonej należy przypisać pewną potencjalność, która ją uzdalnia do przyjmowania obcych wrażeń i rozwój władz jej umożliwia. Ale napewno świadomym jest duch, który we wszelkich przemianach swego stanu, nie tylko stwierdza swą jedność, w łączności swego rozwoju psychicznego, lecz także jest tą samą jaźnią, jako podłoże samopoznania. Pamięć stanów poprzednich i przewidywanie dalszego rozwoju świadczy zarówno o jedności istoty duchowej, jak i o konsekwencji rozwoju. Scholastycy z niezmienności istoty ducha wyprowadzali jego zdolność przyswajania sobie, przez poznanie, wszystkich rzeczy, nie tylko w ich zjawiskach, lecz także w ich istocie²⁾.

¹⁾ Greg. Nyss., „De opif.“ c. 29, 30. Krause, „Die Lehre des H. Bonaventura“ 53.

²⁾ Kleutgen, „Philos. d. Vorz.“ I, 47, 533.

11. Jedność świadomości, bez której ogół naszych stanów wewnętrznych nie mógłby być nawet przedmiotem naszej samoobserwacji, zniewala nas nieodzownie do przyjęcia zamiast materii jakiejś nadzmysłowej, niezłożonej istoty, jako podłoża zjawisk psychicznych¹⁾. Nie jest to paralogizmem (jak Straus utrzymuje), z jedności świadomości wnosić o jedności duszy, gdyż ta jedność nietylko jest podmiotową, wtedy bowiem nie mogłaby się utrzymać przez całe życie i u różnych istot ludzkich w tym samym zasadniczym charakterze. Treść świadomości ze swoją różnorodnością każe przypuszczać jakąś istotę świadomą, jednolitą jaźń. Przez to już zwalczony zostaje zarzut, że wnioskowanie z jedności duszy o jej nieśmiertelności, jest przeniesieniem praw rzeczy materialnych na niematerialne, albowiem świadomość jedności duchowej powstaje w przeciwieństwie do materialnej wielości ciała.

Już sam ten fakt, że człowiek sam sobie niejako się objawia, sam siebie może brać za przedmiot swego myślenia, wystarcza, aby duszę, jako nadzmysłową istotę pojmować. Jej jedność wznosi się ponad jednością wszystkich innych istot ziemskich. Duch, łącząc w jedną całość tak własne swe stany, jako też różnorodne czynności zmysłów, tworzy sobie obraz świata, będący zarazem odbiciem własnej jego jedności. Bez samopoznania tej własnej jedności duch nie byłby zdolny do pojęcia jedności wszechświata. Przedewszystkiem zawiera on w sobie jedność, jako tożsamość spostrzegającego podmiotu, w którym gromadzą się różnorodne i różnoczasowe wrażenia świata zewnętrznego. Wszelako ta substancjalna jedność duszy, nie wystarcza do wyjaśnienia wewnętrznej jej czynności. Duch przez asocjacje, reprodukcje, oraz odpowiedni układ wedle podobieństwa i różnic, łączy także swe stany wewnętrzne i wznosi się dzięki temu, w wyobrażeniu przestrzeni i czasu, ponad wszystkie wrażenia, dostarczane mu przez zmysły. Wrażenia są bezprzestrzenne, wspomnienia beczasowe, ale duch człowieka wytworza z nich świat czasu i przestrzeni i przez to zarówno nad czasem, jak nad przestrzenią się wznosi.

12. Rozum ludzki jest najskuteczniejszym odparciem materializmu, najpewniejszym dowodem duchowości duszy. Dusza o ile jest entelechią ciała, z niem jak najściślej się łączy,

należy do gatunku ludzkiego i nie może być uważana za indywidualną substancję, za hypostazę, czyli osobę, ale dusza człowieka wznosi się też ponad ciało, może stać w przeciwieństwie do niego. Siła życiowa jest również czynnikiem pojedynczym, działa zawsze w sposób jednaki; kształty ciała i jego organów we wszelkich przemianach materii pozostają niezmiennie. Pojedyncza i w całej swej różnorodności jednolita zasada życiowa, musi być przeto niematerialną. Wedle Arystotelesa i scholastyków nietylko same zmysły, lecz także i zmysłowa świadomość, pamięć i zdolność myślenia, są związane bezpośrednio z organizmem, ale rozum jest czemś od niego oddzielnym, jak wieczność różną jest od doczesności.

Już Augustyn czyni uwagę, że poczytywanie ducha za coś materialnego jest złudzeniem. Człowiek powinien tylko w sobie się zagłębić, a dojdzie niewątpliwie do przekonania, że jego psychiczne stany wewnętrzne, a zatem istota jego duszy, nie są związane ze zmysłowością, lecz tylko intelektualnie dają się rozpoznać, a zatem stany te nie są to przedmioty zmysłowe, lecz intelektualne i ujawniająca się w nich istota duszy, nie zmysłowa lecz intelektualną też być musi. Porównajmy wewnętrzne akty duchowe z obrazami zmysłowymi. Wszakże obcą im jest wszelka cielesność, przestrzenność. Idee prawdy, piękna, dobra nie są wzięte ze świata zmysłów, lecz stanowią normy do oceny jego obyczajów. Duch odtwarza, sądzi wyobrażenia zmysłowe, zatem ponad niemi się wznosi.

Konieczne prawdy matematyki, logiki, metafizyki, moralności, okazują powszechny i nieodzowny charakter myślenia ludzkiego, a zatem jego niematerialność. Św. Tomasz z powszechności abstrakcji, t. j. z niezależności od wszystkiego co materialne, wnosi o niematerialnym charakterze duszy. Bossuet w trzech doskonałościach rozumu ludzkiego widzi dowód boskiego oświecenia, przez które Arystoteles doszedł do oddzielenia rozumu od organów. Rozum bowiem nie podlega, jak zmysły, błędowi i złudzeniom, nie ulega też osłabieniu i stepieniu przez ciągłe badania, lecz owszem wzmacnia się przez nie; wreszcie przedmiot jego poznania, niezmienny jest i wieczny. Z rozumem zaś łączą się ściśle mowa i religia. Obie wznoszą się ponad materialność i zmysłowość do dziedzin idealnych, nadprzyrodzonych, wiecznych. I wola ludzka przekracza granice mate-

¹⁾ Lotze, „Mikrok.“ I, 170, 256. M. Müller, „Theosophie“, 246.

ryi, jakkolwiek czynny w materialnym obrębie, zawsze są zawarte.

C. Stosunek duszy i ciała.

13. Im silniej uwydatniamy niematerialność duszy, tem trudniej wyjaśnić łączność jej z ciałem, oraz wzajemne oddziaływanie na siebie obu tych składników naszego jestestwa. „Człowiek sam dla siebie jest najdziwniejszym przedmiotem w przyrodzie. Nie może on pojąć ciała, jeszcze mniej pojmuje ducha, a najmniej przystępne jest jego pojęciu połączenie ducha z ciałem. Oto największa trudność dla jego umysłu, stanowiąca jednak jego istotę,“ mówi dobitnie Pascal¹⁾. Tej łączności i tego wzajemnego oddziaływania nie zdołają wyjaśnić, ani wpływy fizyczne, (Fichte, Ulrici, spirytualiści), ani okazyonalizm (Descartes, Geulinx), ani ustanowiona harmonia. (Leibniz), ani paralelizm (Wundt, Paulsen). Jeśli niektóre próby wyjaśnienia tego stosunku sięgają głębiej, to zawsze stawiają one na miejscu tajemnicy tylko puste pojęcia, np. gdy przypuszczają ożywioną materię, albo też życie i mechanizm, jako dwie istotowości, których realność w jednolitem połączeniu umysłowi ludzkiemu jest niedostępną. Przyrodzowawcy wszelkich kierunków, podobnie jak filozofowie, czują się zniewolonymi do przyznania, że problemat związku duszy z ciałem zarówno nierozwiązalny jest dziś, jak i w epoce przednaukowej. Dusza niezłożona łączy się z ciałem przestrzennem i oba te czynniki współdziałają sobie, dążąc jednak do celów zupełnie różnych. Jeśli na korzyść dynamizmu (pojęcie siły) uznamy wszelką przestrzenność za złudzenie, nieodwołalnie wpadniemy w absolutny sceptycyzm. Z tego stanowiska bowiem nie podobna opowiedzieć na pytanie, jak są możliwe w myślącym podmiocie zewnętrzne, przestrzenne wyobrażenia?

Augustyn, który poczytywał duszę za substancję obdarzoną rozumem i przeznaczoną do kierownictwa ciałem, wnosił stąd, że ona całe ciało przenika. Scholastycy, idąc za Arystotelesem, utrzymywali, że cała dusza zawiera się w całym ciecie,

¹⁾ Pensée 1, 6, 26 — S. Aug., „De civ. Dei“ 10, 29, 2.

ale przytem całkowicie mieści się w każdej poszczególnej jego części. Dusza odczuwa tam, gdzie ja widzę i wszędzie gdzie ona odczuwa tam ja widzę i wszędzie gdzie żyję, tam jest. Zdanie: „każda rzecz tam działa, gdzie jest,“ w zastosowaniu do duszy musi być odwrócone: rzecz tam jest, gdzie działa. Takie pojęcie scholastyków wynikało stąd, że brali oni pojęcie Arystotelesa o duszy, jako o formie ciała, w znaczeniu nadanem mu przez Augustyna. Istotowe połączenie duszy z ciałem pociąga za sobą wniosek, że i w działaniu swoim jest ona od ciała zależną i w jednym miejscu może się okazywać czynniejszą, aniżeli w innym¹⁾. Jeden i ten sam podmiot, działa zarówno psychicznie, jak i fizycznie.

14. Nie łatwo zatem oznaczyć miejsce pobytu duszy w cieiele. Starożytni poszukiwali tego miejsca w krwi, w sercu, w mózgu. W czasach nowożytnych ten ostatni organ poczytywany jest za istotne siedlisko duszy. Czysto życiowe, fizyologiczne czynności mają za swój organ odruchowe narządy mleczajacierzowego; objawy duchowe związane są z działaniami zachodzącymi w zwojach wielkiego mózgu. Tutaj zawierają się ośrodki wiadomości, a także wrażeń zmysłowych: wzroku, słuchu, smaku, powonienia, dotyku. Nawet najwyższe ośrodki duchowe tutaj są umiejscowione i odróżniają się budową histologiczną od ośrodków zmysłowych. Ale te, problematyczne zresztą bardzo umiejscowienia nie zdołają nam wyjaśnić jedności samopoznania ludzkiego. Wszakże też sama jaźń do siebie jednako odnosi i wrażenia cielesne i czysto duchowe myślenie. Niezależnie od tego, czy wraz z tomistami nie uznajemy bezpośredniego stosunku ducha do przestrzeni, czy też ze skotystami [naznaczymy mu w takowej określone miejsce, w każdym razie, przyznać musimy, że działa on w przestrzeni, w pewnym danem jej miejscu.

Również trudno udowodnić łączności duszy z jakąś substancją mózgu np. z fosforem. Gdyby nawet udowodniona została zależność myślenia od tej substancji, to nie wynikałby jeszcze stąd stosunek przyczynowy, a tem mniej możnaby uznać tożsamość między pierwiastkiem materialnym i duchowym. Podobne błędy spekulacji przyrodniczo-filozoficznej dają się spro-

¹⁾ Paulsen, „Einl.“ 138.—Gutberlet, „Psychologie“ 121 (1896) — Schneid, „Metaphisik“ 170 — Gardair, „La nature“ 272.

wadzić do jakichś filozoficznych zbłąkań, które dzięki pozorom nankowym osiągają łatwą popularność. Starzy filozofowie nau czali że „eter“, nietylko zgodnie z inniemi ludu jest mate- ryalem ciał niebieskich, obdarzonych życiem boskiem, lecz także przyczyną ich ruchów i pierwiastkiem życiowym, który drogą oddychania pochłaniany jest przez jestestwa żyjące, a także przez człowieka. Nowoczesne wyobrażenia, uznające jakąś szcze- gólną substancję, np. fosfor, za czynnik wszelkiego życia, są tyl- ko nędzną resztką tej dawnej idei, która w swojej pierwotnej postaci nie była pozbawiona pewnej podniosłości i pewnej pra- wdry ogólnej. Najwibitniejsi znawcy natury człowieka przyznają, że dotychczasowa nasza wiedza chemiczna i fizyczna, nie wy- starcza wcale, do okazania choćby w ogólnym zarysie, w jaki sposób ze znanych nam pierwiastków i sił w substancji ner- wowej, powstać mogą ruchy życiowe, a choćby najprostsze ru- chy fizyczne.

Materyalistyczne porównanie wydzielania myśli przez mózg, z wydzielaniem uryny przez nerki, albo żółci przez wątrobę, nie może być brane poważnie, z punktu widzenia czysto naukowego. Czynności psychiczne związane są ściśle z objawami fizyologicz- nymi, ale nie dają się z nich wyprowadzić. Alkohol działa ta- mująco i pobudzająco na objawy umysłowe, pewne trucizny, (jak chloroform, morfina) odbierają człowiekowi świadomość, ca- ły ustrój cielesny wpływa na rozwój umysłu, ale stąd nie wy- nika, aby z towarzyszących tym działaniom zjawisk fizyologicz- nych w mózgu objawy duchowe mogły być wyprowadzone. Z drugiej strony wiadomo, że dusza oddziaływa na ciało, i to nietylko w bezwiednych odruchach, lecz nawet w najwyższych, najbardziej uświadomionych czynnościach myśli. Wszakże te czynności wymagają natężenia, wysiłku fizycznego, powodują osłabienie, wyczerpanie. Wiadomo, że w chorobie wiara w sku- teczność lekarstwa więcej może zdziałać, niż rzeczywista jego zdolność lecznicza. To też obecnie terapia sugestyjna hypnote- zerów znajduje w medycynie szerokie zastosowanie.

Heraklit poczytywał ogień za pramateryę. Pogląd ten i no- wszemi czasy zachował coś ze swego znaczenia. Tyndall mówi, że wszelkie objawy życiowe, nawet najwyższe objawy uczucia, myśli, woli, zawierały się już w stanie [utajonym w ognistej mgławicy. Jeśli weźmiemy to określenie symbolicznie, to mo- żnaby je uważać za uzmysłowienie początków życia, myślenia

i chcenia w wyższej, nadziemskiej dziedzinie, ale w ścisłym zna- czeniu rozumiane jest ono skutkiem pomieszania warunków działania, z jego zasadą.

15. Mózg w swej łączności z całym systemem nerwowym musi być poczytywany tylko za „organ duszy“, co prawda, za konieczny jej organ. Jak grający na jakimś instrumencie, choć- by był największym artystą, bez tego instrumentu swych na- technień muzycznych uzewnętrznić nie zdoła, podobnie i dusza nie może objawić się nazewnątr, skoro jej brak odpowiedniego organu cielesnego, lub gdy ten uszkodzony zostanie. Budo- wie mózgu, tak u zwierzęcia, jak i człowieka, odpowiada rozwój życia duszy, ale stąd nie wynika tożsamość jej z mózgiem. I największy wirtuoz muzyczny, na rozstrojonym instrumencie nie zdoła zagrać artystycznie. Zachodzi niewątpliwa równole- głość pomiędzy stopniem wykształcenia mózgu i inteligencją, pomiędzy pracą mózgu i pracą duszy. Stosuje się to nietylko do różnych osobników, ale także do różnych okresów życia, u tego samego osobnika. W ogóle osiąga mózg najwyższy sto- pień rozwoju, między 30 i 40 rokiem życia, poczem siła jego słabnie. Wszelako zachodzą tu liczne wyjątki, jakie widzimy w przedwcześnie rozwiniętych dzieciach, lub też w starcach zacho- wujących młodzieńczą świeżość umysłu. Wielu znakomitych lu- dzi (np. Plato, Sofokles, Michał Anioł, Tycjan, Wolter, Fran- klin, Newton, Goethe) zachowało ją do najpóźniejszego wieku. Szczególniej objaw ten częsty jest w klasach społecznych wy- soce kulturalnych.

Bastyan mówi: że „z podobnych faktów wnosić należy o niezależności, w pewnym stopniu, inteligencji ludzkiej, od materyalnej strony życia, czyli od funkcyi mózgu. Wiemy też, że obłąkani posiadają niekiedy mózg bardzo rozwinięty i na- odwrót obserwowano mózgi ludzi bardzo niepospolicie uzdolnio- nych, niewiele przewyższające objętością i wagą mózgi najpo- spolitszych osobników. Wszelako niewątpliwem jest, że osoby wyżej rozwinięte duchowo, na ogół posiadają też mózgi więk- sze i w tej objętości masy mózgowej ujawnia się nawet wyż- szość całych plemion i ras ludzkich“¹⁾.

16. Jakkolwiek po części udało się odnaleźć w mózgu ośrodki pewnych władz i uzdolnień duchowych, ale zależność tu

¹⁾ Bastian, «Das Gehirn» II, 25, 28, 40, 45.

zachodząca tylko ogólnikowo może być stwierdzona. Niezdolność wykonywania pewnych czynności, jak np. mówienia, pisania, czytania, okazała się zależną od uszkodzenia pewnych ośrodków. Ale i te tak ściśle i jasne dane fizyologiczne świadczą tylko o związku pomiędzy rozkazującym duchem i wypełniającym rozkaz organem. Powracając do przytoczonego powyżej porównania zaznaczyć należy, że przecież struny instrumentu muzycznego¹ nie wygają same przez się jakiegoś utworu, chociaż posiadają możność wydania wszystkich tonów, w skład jego wchodzących.

Wyobrażenie o mózgu, jako organie duszy, poczytywane jest niekiedy za bezmyślne i stojące na przeszkodzie głębszemu wnikięciu w nasze życie duchowe; ale takie zdanie słuszne jest tylko, o ile pojęcie powyższe wzięte jest zupełnie na sposób kartezjański. Niedorzecznem byłoby szukać artysty w maszynie, ale bardziej jeszcze niedorzecznem byłoby utożsamiać artystę z maszyną. Materyalizm poczytuje mózg za czynnik działający, myśl, uczucie, wolę za bezpośrednie skutki jego działania. Jako wyobrażenie jest to jasne, ale zrozumienie i wyjaśnienie zjawisk duchowych nie przez to nie zyskuje. „Świadomość i towarzyszące jej procesy mózgowe nie ograniczają się nawzajem, lecz ze stanowiska wiedzy przyrodniczej są współrzednymi funkcjami, nie dającymi się ze sobą porównać“ (Wundt). „Poznajemy duszę przez zmysły“, mówi Plato. Poza to stanowisko i dzisiaj nie wieleśmy się posunęli.

17. Nawet jedność świadomości naszej nie daje się wyjaśnić przez tę równoległość. Ta jedność w wynikach działania różnych okolic obu półkuli mózgowych, w których znajdują umiejscowienie różne tak zmysłowe, jak i duchowe czynności, tem godniejsza jest uwagi, ile że dostrzegalna nawet gołym okiem forma odpowiednich zwojów nie okazuje zupełnej symetrii, nie mówiąc już o mikroskopijnej jej budowie. Obie półkule, niezależnie jedna od drugiej, zaopatrywane są w krew i mogą zawierać niejednaką czynność międzycząsteczkową. „Jakkolwiek trudno nam pojąć, jakim sposobem ten podwójny mechanizm tak działać może, iż stąd wynika jednolita świadomość czyli działania umysłowe jednolitej osobowości duchowej, to wszakże z faktu naszej świadomości wewnętrznej osiągamy przekonanie, że tak jest istotnie“, mówi Bastyan. W tych słowach zawiera się wyznanie, że jak cała w ogóle świadomość

i jedność świadomości na drodze czysto-fizyologicznej wyjaśnić się nie da. Fizyologia bez psychologii do niczego nas nie doprowadzi.

Świadomość nie jest złączoną z pewnemi częściami mózgu, dowodem fakt, że wszelkie naruszenie jakiegokolwiek części pociąga za sobą utratę świadomości. Zdarza się wprawdzie, że częściowe obrażenia mózgu pociągają za sobą chorobliwe zboczenia w jego funkcyjach świadomych, co zdaje się świadczyć o wpływie na funkcyje poszczególnych części mózgowych, ale należy tu zaużyć, że takie zjawiska chorobliwe wynikają z jakichś zaburzeń w całym procesie myślenia, albo też pozostają w związku z działalnością woli. Szereg wadliwych apercepcyj, rozwijających się w tym samym kierunku, pociąga za sobą szereg fałszywych sądów umysłowych, co w końcu tamuje zdolność wydawania sprawiedliwych sądów w tymże kierunku, gdy w każdym innym świadomość może działać normalnie. Stąd pochodzi fakt, że niekiedy jakieś zboczenie umysłowe, np. tak zw. *idée fixe*, bywa wyleczone przez jakieś nagłe, wprost przeciwne wrażenie. Niekiedy i nadużycie woli, spowodowane przez namietność, wywiera doniosły wpływ na stan świadomości. 50 procent chorób umysłowych ma podobno swe źródło w namietnościach.

Badania nad hipnotyzmem rzucają na te sprawy żywe światło. Przez sugestję można pobudzać marzenia senne i nadawać im oznaczony kierunek, szczególnie u somnambulików i histeryków można wywoływać halucynacje, a nawet wrażenia fizyczne. Wszakże mówią dziś nawet o suggestywnych operacjach. Mania samobójcza ma być często skutkiem jakiegoś rozdwojenia jaźni, które sprawia, że człowiek niejako przez swoje drugie ja do samobójstwa jest pobudzany. W somnambulizmie (spirytyzmie), rozróżniać można dwie równoczesne i oddzielne świadomości. Takie rozerwanie wewnętrzne bywa też skutkiem choroby woli i osobowości. Choroba woli zdarza się niekiedy przy zupełnie normalnym stanie intelektualnym. Nie łatwo jest rozstrzygnąć, o ile podniecenie ruchów umysłowych bywa przyczyną, lub następstwem zaburzeń wewnętrznych. „Pewnem jest, że podobnie, jak halucynacje, może ono potęgować zaburzenia jak w ogóle zjawiska następce chorób umysłowych posiadają tę nieszczęsną właściwość, że stają się znowu przyczynami dalszych przemian chorobliwych“ (Wundt).

18. Nie jest zupełnie pewnem, czy choroby umysłowe są zawsze chorobami mózgu, jakkolwiek to przeświadczenie bardzo jest powszechne i już przez starożytnych, jak Hipokrates, Galenus, były głoszone, oraz potwierdzone zostały przez obecną psychjatrię, na najnowszych zdobyczach wiedzy przyrodniczej opartą. Choroba umysłowa, która podobnie, jak całe życie umysłowe z organizmem ściśle jest złączona, może dopiero za sobą pociągać chorobę mózgu. Obserwowano zupełnie normalny mózg u nieuleczalnych waryatów, gdy tymczasem bardzo doniosłe nawet uszkodzenia mózgu czasem nie pociągały za sobą żadnych zбоcezeń umysłowych. Choroby nerwowe (newrozy), lub też umysłowe (psychozy) często nie są wcale połączone z dającymi się dostrzedz uszkodzeniami mózgu.

Wiadomo, że podobnie, jak inne właściwości umysłu i choroby umysłowe bywają dziedziczne; zdarza się to zwłaszcza w chorobach mających swe źródło w szczególnej organizacyi mózgu. Często i samobójstwo przypisywane bywa anormalnościom mózgowym, przechowującym się dziedzicznie. Wszelako odnośne zjawiska nie przedstawiają żadnej stałej prawidłowości. Ani zdrowe, ani chore dzieci nie są do swych rodziców zupełnie podobne pod względem umysłowym. Wyjątki są tu liczniejsze, aniżeli reguły. Wszędzie widzimy wzajemne oddziaływanie pomiędzy duchem a jego organem, ale nigdzie nie można stwierdzić całkowitej pomiędzy nimi tożsamości. Nieraz zdarza się u chorych umysłowo powrót samopoczucia bezpośrednio przed śmiercią. Często w takich chwilach powracają wspomnienia, z odległych okresów życia. Dr Féré utrzymywał w jednym ze swych referatów, odczytanych w paryskim towarzystwie biologicznym, że wedle bardzo rozpowszechnionego doświadczenia, umierający w ostatnich swych chwilach uprzytomnia sobie główne zdarzenia swego życia. Brown-Séquard zauważył, że ludzie sparaliżowani wskutek ciężkiej choroby mózkowej, pod wpływem nagłego wstrząśnienia, odzyskiwali nieraz wrażliwość zmysłową, zdolność ruchu i inteligencyę.

Ewolucyoniści przypisują choroby umysłowe odziedziczonym działaniom świata zewnętrznego na mózg. „Choroby umysłowe mają swoje siedlisko w mózgu, ten zaś utworzył się u najdawniejszych przodków człowieka w skutek ustosunkowania się ich organizmów do świata zewnętrznego; z tego ustosunkowania

więc mogły też powstać choroby umysłowe“¹⁾. „Władze umysłowe są nabytkami, a zatem choroby ich są wynikiem nieprawidłowych w tych nabytkach stosunków“. Należy tu również uwzględnić atawizm; tylko skłonność jest zazwyczaj przekazana dziedzicznie, w rzadkich tylko wypadkach sama choroba“. Ten pogląd świadczy, że w sprawie chorób umysłowych niepodobna dać zadawalających zupełnie wyjaśnień czysto - fizjologicznych. Zawsze chodzi o pewne zmiany w organizmie, które przeszkadzają mniej lub więcej normalnej czynności ducha. Stąd halucynacje, *idées fixe* i t. p. Najczęściej zdarzają się te zbożenia we wrażeniach słuchu i wzroku, niekiedy wszakże podlegają im też wrażenia powonienia, smaku i dotyku. „Zmysły w ogóle stają się nieraz źródłem złudzeń i halucynacyj, tak u zdrowych, jak i u chorych“.

19. Spostrzeżenie to zostaje też stwierdzone przez marzenia sennie. Sen w ogóle jest zawieszeniem działań inteligencyi i przewagą czynności roślinnych (w ganglionach, w nerwie sympatycznym). Sen jest zarazem odpoczynkiem sił fizycznych i umysłowych. Tem się tłumaczy znaczny wpływ okoliczności zewnętrznych na przebieg marzeń sennych, jak pożywienie, trawienie, położenie ciała, poprzedzające na jawie zajęcia umysłowe i cielesne. I stany chorobliwe wywołują też określone sny, tak, że nie jest bezpodstawne mniemanie, iż chory podczas snu rozpoznaje nieraz prawdziwy charakter swojej choroby. Nawet u zdrowych zauważono niekiedy występujące podczas snu przeczucie przyszłych chorób. W nienormalnych stanach sennych, połączonych z jasnowidzeniem, widzimy nieraz spotęgowanie życia duchowego. Wedle Platona zdolność przewidzenia tem jest pewniejszą, im bardziej u człowieka indywidualność ustępuje na dalszy plan, a zatem, szczególnie we śnie, lub w chorobie. Stąd też zdarzają się nieraz objawy proroczego ducha u umierających²⁾.

Złudzenia we śnie stąd pochodzą, że władza wyobrażeń i w tym stanie jest czynna, w skutek czego, pod wpływem otrzymywanych wrażeń zewnętrznych, powstają obrazy zewnętrzne; ponieważ zaś myśl i wola są zatamowane w swem działa-

¹⁾ Eimer, „Entstehung“ I, 205, 209.

²⁾ Plato, „Apol.“ 30. Bouché-Leclercq, „Histoire de la divination dans l'antiquité“ I, 52 (1879).

niu, wynika stąd brak stosunku, między wyobrażeniami i rzeczywistością. Różne wrażenia przykre, świadczące o grożących nam niebezpieczeństwach, wyraziście stają we śnie przed wzrokiem duszy, nie mogą jednak pobudzić duchowego jej działania, nie mogą stać się bodźcem dla woli, to też niebezpieczeństwo zdaje się nieuniknione i odczuwamy wtedy brak środków dla obrony. Wynika stąd charakterystyczna trwoga, ogarniająca nas we śnie i sprawiająca często nagłe obudzenie. Ale już ten fakt, że człowiek w stanie jawu świadomy jest złudzeń sennych, świadczy, iż jakkolwiek we śnie świadomość jest tłumiona, nie jest jednak całkowicie zniweczona i nie na samych tylko funkcjach mózgu polega. Duch nigdy całkiem nie przestaje być czynny, i po czasowej przerwie swoich normalnych działań, znów do nich powraca. Myśli które go przed zaśnięciem zajmowały, wraz z obudzeniem zjawiają się żywo w świadomości, niekiedy jaśniej i wyraźniej aniżeli przedtem. Wiadomo, że twórczość artystyczna nieraz we śnie zdolna jest powziąć najwznioślejsze pomysły.

20. Bardziej jeszcze aniżeli inteligencya, o względnej niezależności od ciała strony duchowej, świadczą władza pożądania i wolność woli; wola bowiem, jako najpierwotniejszy fakt życia duszy, jest zasadą wszelkiej aktualności metaficznej, etycznej i noetycznej, wznosi ducha ludzkiego w sferę wyższych idei i celów. W przeciwieństwie do instynktu zwierzęcego dążność ludzka odznacza się nieograniczonością swego zakresu, który się wznosi od najniższych do najwyższych, od najpospolitszych do najwznioślejszych rzeczy. Zwierzę tylko zadowolone zmysłów i dobro swego organizmu ma na celu, pragnienia człowieka wnoszą się ponad zmysłowość i doczesność, do wysokich dziedzin mądrości, enoty, duchowego dobra i duchowej radości. W tych dążeniach największe znajduje on zadowolenie, a jeśli do nich dodamy dążenia religijne, z wiary wynikające i wnoszące się ku ideałowi wszelkiej doskonałości, to w objawach stąd wynikających, w objawach heroizmu, poświęcenia, męczeństwa, ujrzymy tak wzniosły obraz bytu, że wszystko co materialne i ziemskie musi być z niego wykluczone. Jakim sposobem siły cielesne mogłyby wywołać tak wysokie, nadzmysłowe skutki?

Władza pożądania i wola oddziałują z kolei na ciało ludzkie. Ulega ono niewątpliwie wpływom stanów psychicznych.

Nastroje duszy udzielają się cielesnemu naszemu jestestwu. Uczucie i wola ściśle ze sobą są związane. Z woli wynika pierwsza pobudka. Jakkolwiek ona nie jest bezpośrednim motorem ruchów mięśniowych, to jednak pośrednio ¹⁾, na mocy stałych praw, jest istotną ich sprawczynią. Wszelako w ogóle samorzutność życia ludzkiego z woli wynika.

Podobnie jak przez jedność swej samowiedzy [człowiek] uświadamia sobie jedność i niezłożoność swej duszy, w przeciwieństwie do wszelkich materialnych, a zatem złożonych jestestw — tak przez swoją wolną wolę przeciwstawia się wszystkiemu co mechaniczne, materialne, namiętne. Wola panuje nawet nad poznaniem. Pozbawiony pierwiastków uczuciowych akt poznania, nigdy nie zdoła woli w ruch wprowadzić. Rzeczywistymi warunkami czynności woli są wyobrażenia i związane z nimi uczucia. Uczucie powoduje wolę przez swą siłę i jakość. Atoli wszelki akt świadomy jest określony przez wolę. W mocy naszej jest nie myśleć o jakimś przedmiocie, czyli nie chcieć pewnego aktu myślenia. Wola w dziecku najprzód się rozwija, to też na cały kierunek naszego życia umysłowego stanowczo oddziałuje. O ile myślenie wymaga pewnego wysiłku, jest ono już chceniem, czyli objawem zarazem rozumowego i czynnego bytu ²⁾.

21. Nowoczesna statystyka moralna ma określać jakieś prawa przyrodzone w swobodnych czynach ludzkich, ma udawadniać cyframi stałą ilość zła w świecie ³⁾. Możliwość na to i dzisiaj odpowiedź z Origenesem, iż rzecz ma się wprost przeciwnie, należy stwierdzić niewątpliwym postępowaniem. Prawda, że i w dziedzinie moralnej daje się zaznaczyć prawidłowość w pewnych granicach, ale większa część złych i dobrych czynów znajduje się poza obrębem statystyki. Ta* za późno się zjawia, gdy chce zwalczać indeterminizm i udawadniać praw-

¹⁾ E. Fischer „Erkenntnislehre“, 464.

²⁾ Bossuet, Connais. 3, 17 — Wundt, Philosoph. Stud. I, 337 — Lotze, Mikrok I, 286.

³⁾ Orig., „C. Cels.“ 4, 63, — Quetelet, „Phisque sociale“ 1836 — Drobisch, „Die Moralstatistik und die menschliche Willensfreiheit“ 1897 — Rümelin, „Reden und Aufsätze“ (1875) 1, 370. — Öttingen, „Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für die Socialethik“ 1882 — Lange, „Gesch. des Materialismus II, 401 — Gutberelet: „Nat. u. Offenb. 1886 1, 97, 641; Willensfreiheit“ 40.

dłowość czynów ludzkich. Wola nie jest ani absolutnie swobodną, ani absolutnie potężną; związana jest prawami tkwiącymi w duchu ludzkim i określona granicami stworzenia. Nie nakładają się ona z natury swej ani ku złu, ani ku dobru, ku żadnej z tych stron nie jest ona zniewolona. Przybliżona prawidłowość nie wyklucza wolności, dowodzi tylko, że nawet w zjawiskach, które najwięcej podlegają wpływowi przypadkowym i dowolnym postanowieniom, prawo rozumowego prawodawcy wprowadza pewien ład prawidłowy, nie naruszając przez to wolności jednostki.

Człowiek może dowolnie zmieniać swe zamiary i postanowienia, może się zwracać przeciw najlepszym swym przekonaniom, ale posiada on też możność wznieść się do najwyższego heroizmu, wbrew naturalnym swym skłonnościom. Swobodny, samorządny czyn, wolność wobec konieczności, panowanie nad ciałem — wszystkie te i tym podobne objawy, mogą być tylko skutkiem działania niematerialnej, duchowej istoty duszy. Wola nie mogłaby być wolną, gdyby nie posiadała w sobie niematerialnej zasady, w której zawiera się źródło samorządnej czynności. Liebmann utrzymuje, że wolność woli umożliwiona jest, tylko przez stałą tożsamość jaźni, oraz przez poczucie odpowiedzialności moralnej, czyli przez właściwą nam świadomość, że pod wpływem tych samych okoliczności i motywów, w różnych chwilach naszego życia, różnie możemy chcieć i działać. Ale to wyjaśnienie nie tłumaczy ani faktu, ani zasady wolności woli. Tożsamość jaźni i poczucie odpowiedzialności, mogą wywoływać wewnętrzną świadomość posiadania wolności o tyle tylko o ile jakościowo różnią się od pierwiastków materialnych. Jak następstwem wszelkiego mechanicznego monizmu jest zaprzeczenie wolności, tak konsekwencją uznania wolności jest dualizm. Im bliżej rozważamy świadomość moralną, tak w zależności jej od przyrody, jako też w swobodnym nad nią panowaniu, im głębiej wnikamy w tajemniczą pracownię serca i ducha, tem z większą przekonywamy się pewnością, że ogół bytu rzeczywistego nie może być poczytywany za niedorzeczny zamęt zjawisk, w którym nie ma miejsca dla wolności.

22. Wolność woli świadczy również przeciw tym materialistom, którzy nie poczytują wprawdzie duszy za materię, ale chcą w niej widzieć działanie siły. Analogia do sił przyrody kazała wielu nowoczesnym badaczom zaprzeczać istnienia siły

życiowej, ponieważ ta przedstawiała im się, jako coś niepochwytne, jako działanie poza obrębem naturalnej przyczynowości, które nie daje się pogodzić z prawem zachowania energii. Ten sam zarzut stosowano, z większą może słusnością, do objawów woli, gdyż wola, zależna tylko od idealnych prawd duchowych, nie niema wspólnego z siłami naturalnymi, prócz tego, że posługuje się narzędziami cielesnymi, do wykonania swych postanowień. Każda siła przyrodzona nieodzwrotnie i niezmiennie w jednym kierunku tylko może działać, wśród tych samych zawsze stosunków i w tych samych określonych granicach czasu i przestrzeni, nigdzie zaś jako całość, jako indywiduum nie może być rozpoznana. Siła przyrodzona oznacza zawsze jakąś nieznaną nam własność materii, która ujawnia się w pewnym szczególnym rodzaju ruchu i daje się oznaczyć ilościowo według praw mechaniki, ale w swej istocie i swem działaniu nie może być bliżej określona.

Tylko ostatni punkt tej definicji do wolnej woli może być zastosowany. Nie daje się ona ani mierzyć, ani ważyć, działania jej dokonywają się poza obrębem wszelkich ludzkich obliczeń, jakkolwiek nie powinny być mieszanę z samowolą; wnoszą się one ponad wszystko, co zmysłowe i materialne. Jeżeli wolę nazwiemy siłą, to w tem znaczeniu chyba, w jakim ten wyraz stosujemy do różnorodnych władz duszy, — do uczucia, wyobraźni, myśli. Wszystkie one wraz z wolą stanowią tę niematerialną, duchową substancję, która nie może być zestawiana z siłami i objawami przyrody. Myśl i wola ludzka podlegają prawom, ale te różne są zupełnie od praw przyrody, są prawami wolności, nie konieczności. Trwałość, podobnie jak trwałość praw przyrody, jest nieograniczona, ale jako prawa wolności, mogą one ulegać przemianom, mogą rozwijać się w kierunku postępowym, lub wstecznym, tak w życiu jednostek, jak i społeczeństw. Pole ich działania, rozciąga się poza organizm, w dziedzinę duchowego dobra i udoskonalenia. Są to siły innego, odmiennego porządku, które jako samorządne formy oddziałują na organizm, całości organicznego bytu nadają cel i kierunek.

23. Skoro Aleksander z Hales utrzymuje, że dusza jest wprawdzie niezłożona, ale posiada różne potencje i dzięki temu może się przystosować do ciała złożonego z różnorodnych pierwiastków, to wygłasza dość naiwne wyobrażenie, które wszakże

wyraża dobrze zasadę równoległości pomiędzy materyalnym ciałem i niematerialną duszą. Wedle praw czystej empiryi możnaby dojść do wniosków wręcz przeciwnych. Fakty myślenia i działania moralnego są niewątpliwe, ale dotąd nie udało się ich sprowadzić do jakiegoś powodu przyrodzonego. Owszem, wszyscy ich badacze zgadzają się na to, że usiłowania około przyrodzonego wyjaśnienia natury duszy doprowadziły tylko do ujemnych wyników.

Nikt nie zdołał wyjaśnić, jakim sposobem ruchy materyalne mogą się zamieniać na zjawiska duchowe, jak powstają samowiedza i samopoznanie. A zatem zaprzeczenie niematerialności duszy pozostaje też w sprzeciwieństwie z zasadą przyczynowości i zachowania siły, ponieważ spotykamy się w przyrodzie, (o ile w przyrodzony tylko sposób naturę duszy chcemy wyjaśnić) ze zjawiskami, które wykraczają poza obręb związku przyczynowego i przemiany sił. Uznanie niematerialności duszy nie pociąga za sobą przypuszczenia, że wytwarza ona samorzutnie z siebie siłę i energię materyalną, prowadzi ono tylko do wniosku, że dusza jest pobudką do szczególnego użycia sił, działających na mocy praw przyrodzonych.

Dusza zatem, jakkolwiek z ciałem ściśle złączona i w przyrodzie działająca, nie jest siłą przyrodzoną, materyalną. Wznosi się ona wysoko ponad materyalność. Augustyn wylicza siedem stopni tego wznoszenia się: zasada życiowa, wrażliwość zmysłowa, sztuka i wiedza, życie religijno-moralne w sprzeciwieństwie do ciała własnego i do świata, zachowanie zdobytej czystości i cnoty, dążność do Boga, wyzwolenie z żądz, rozważanie najwyższej prawdy w Bogu, który niekoniecznie wyższy jest od duszy i dla tego jest jej celem istotnym.

24. Niemniej przeto w stosunku duszy i ciała dużo jest stron niewyjaśnionych, leży to w samej tego stosunku naturze; organiczna jedność dwóch tak odrębnych substancyj nie daje się wyjaśnić na drodze chemicznej, ani mikroskopijnej. Wewnętrzne i zewnętrzne doświadczenie okazuje, że ani utożsamienie ich, ani rozdział zupełny nie wyjaśnić nie zdołają, ale na czem polega jedność organiczna, tego odgadnąć niepodobna. Grzegorz z Nyssy czyni następną uwagę: „Kto zdoła poznać ducha bożego, mówi Apostoł. A ja powiem. Kto pojął własnego ducha? Ci, co naturę Boga uznają za niepojętą, niech powiedzą,

czy własną swą naturę kiedykolwiek pojąć zdołali?... Podobnie, jak Bóg i jego obraz pojąć się nie daje“.

Czyż jednak mamy uważać duchowość duszy za niedającą się udowodnić, ponieważ przedstawia się tylko, jako prosta, oczywista, nie dająca się jednak wyjaśnić fakt? Zapewne przeciwko tym, którzy odrzucają podstawowe zasady tego udowodnienia, trudno walczyć, można jednak okazać bezzasadność ich zarzutów. Zwykle dowody: wnioskowanie z czynności duchowych, odrębność zjawisk cielesnych i umysłowych, jednolitość, świadomość w sprzeciwieństwie do przemiany materii, konieczność apercypcy wewnętrznej dla wrażeń zmysłowych — są to wszystko fakty, które można wyjaśnić przyczynowo tylko, przez duchowy charakter duszy.

II. Nieśmiertelność duszy.

25. Uznanie nieśmiertelności duszy właściwe jest ludziom wszystkich krajów i wszystkich czasów. Stanowi ono podstawę wszelkiej religii. Bez wiary w osobistą nieśmiertelność, wszelka religia jest, jak most przerwany nad przepaścią¹⁾. Nadzieja życia zagrobowego, stanowi główną rękojmię wiary w Boga. „Nikt nie wątpi, mówi Augustyn, że każdy, kto szuka religii prawdziwej, albo już wierzy w nieśmiertelność duszy, albo też tej wiary szuka w religii. Religia istnieje z powodu duszy“.

Nawet najniższym ludom nie jest obca wiara i ufność w nieśmiertelność. We wszystkich krajach ziemi wierzyli ludzie w istnienie ducha, żyjącego po śmierci ciała. Niektóre wyjątki w tym względzie potrzebują jeszcze potwierdzenia. Nawet ludzie epoki kamiennej, współcześni niedźwiedzia jaskiniowego, przez swoją dbałość o zmarłych, której liczne ślady napotykamy, okazywali skłonność do wiary w nieśmiertelność. Antropologia przedhistoryczna wykazała myśl religijną w obrzędach pogrzebowych wszystkich ludów pierwotnych. Nie brak i innych dowodów, które stwierdzają u nich istnienie wyobrażeń religijnych. Ten dowód historyczny jest już sam przez się bardzo doniosłym faktem. Cycero czyni uwagę, że w poglądach na nieśmiertel-

¹⁾ Müller, «Essays» 1, 45; II, 264. Kant, Religion (1794), 1, 84.

ność można się zawsze powołać na najlepszych dawnych autorów, którzy im bliżej są początku rzeczy, tem lepiej z prawdą tą są obznajmieni. Udowodnione jest też, że cała starożytność przeniknięta była wiarą w nieśmiertelność, oraz nadzieją nagrody i obawą kary pośmiertnej ¹⁾.

Ta wiara w nieśmiertelność, właściwa wszystkim ludom, wydała się starożytnym tak oczywistą, że nie przypuszczali nawet możliwości jej zaprzeczenia. „Czyż ktokolwiek z ludzi nie pozbawionych rozumu może przypuszczać, że dusza znika, wraz z życiem ziemskim?“ pyta Cyryl Aleksandryjski. Skoro Atanazy twierdzi, że dusza przez grzech upodobnia się ciału i wraz z zatrąceniem świadomości bóstwa sama siebie niejako zatracą, to wychodził z założenia różnicy pomiędzy duszą i ciałem, podobnej do różnicy zachodzącej między Bogiem i światem. Sądził on, że bałwochwalcy pozbawieni są duszy rozumnej; z zaprzeczenia prawdziwego Boga wnosil o zaprzeczeniu duszy rozumnej, ponieważ mniemał, że wrodzona duszy ludzkiej świadomość Boga powinna ją do niego doprowadzić.

26. Pomimo tego wszystkiego, podnoszono różne wątpliwości przeciwko temu dowodowi historycznemu, bądź że powątpiewano o powszechności wiary w nieśmiertelność, bądź że rozpowszechnienie jej nie chciało uznać za dowód wystarczający. Na to taką samą możemy dać odpowiedź, z jaką powyżej zwróciliśmy się przeciwko ateizmowi, ponieważ zaprzeczenie Boga i zaprzeczenie nieśmiertelności duszy warunkują się nawzajem. Wiara w nieśmiertelność, łączy się ze świadomością pewnych zobowiązań, którym zmysłowość ludzka niechętnie się poddaje.

Jak wielkie znaczenie posiada ta wiara dla świadomości moralnej okazał to już Sokrates, który pierwszy filozofię na tem stanowisku postawił. Był on pono jedyny z mędrców starożytnych, który nie wątpił o nieśmiertelności i wiarę w nią pięknie

i dobitnie wyraził. Do wszystkich innych można zastosować słowa Cicerona, że pomimo wszelkich dowodów, nie byli oni wolni od powątpiewań. Nawet Arystoteles nie jest od nich wolny. Ojcowie jednogłośnie zarzucają mu brak wiary w nieśmiertelność. Inaczej rzecz się przedstawia w tradycyi wszystkich ludów. Niesłusznem jest mniemanie, że starożytnym Grekom obcą była wiara w nieśmiertelność. Cały świat, z którym Grecy pozostawali w stosunkach, od Tracji, Italii i Galii, aż do Azji i Egiptu, przeniknięty był wiarą w nieśmiertelność. Świadczą o tem wymownie przechowane we wszystkich tych krajach pomniki pogrobowe. Nie inaczej też należy rozumieć ornamenty i płaskorzeźby na pomnikach starogreckich. Pewien badacz starożytności italskich (Bellori) mówi: „Starożytni na swoich pomnikach grobowych przedstawiali zawsze ideę nieśmiertelności.“ Można ogólniej jeszcze powiedzieć: Nieśmiertelność i życie bogów były to przedmioty, które starożytna sztuka nieustannie odtwarzała. Jeśli na etruskich, lub greckich kolumnach grobowych widzimy postaci zmarłych, z wieńcami kwiatów na głowie, lub z naczyniami wonności w ręku, to niewątpliwie mamy tu symbole, wyobrażające błogość szczęśliwego życia zagrobowego, prawda, że wyobrażanego często w sposób bardzo zmysłowy. Nieraz też różne ludy dawne wyobrażały sobie to życie w sposób smutny i posępny, wedle analogii ciemnego grobu.

Obawa przed karami pośmiertnymi skłaniała wielu do tłumienia w sobie, lub do zgoła zupełnego zaprzeczania wiary w nieśmiertelność, ale świadomość religijna zawsze ją podtrzymywała w duszach ludzkich. Dopóki nie zaginie w nich sumienie, wiara ta niezniszczalnie trwać musi. Namiętności, cierpienia, pokusy prowadzą wielu do pesymistycznych zwątpień, ale zbiorowe poczucie moralne zawsze przeciwko temu pesymizmowi będzie protestowało. Powoływano się nieraz na buddyzm, jako na religię pozbawioną wiary w Boga i w nieśmiertelność. Wszelako jeżeli filozofowie buddyjscy głosili zupełne unicestwienie duszy w Nirwanie, można bardzo powątpiewać, czy lud podzielał to ich przekonanie. Zgoła nawet niemożliwem jest, aby olbrzymia, czterystomilionowa masa byddystów miała pograżać się w tym pesymizmie. Faktem jest też, że nihilizm buddyjski, z późniejszych dopiero powstał źródół. Bez wiary w istnienie pośmiertne dusz nie podobna wyjaśnić ofiar składanych przez Buddę i jego uczniów. Dla ludu Nirwana podobnie jak raj ma-

¹⁾ Peschel, „Völkerkunde“ 270. Schneider, „Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker“ 1870. Knabenbauer, „Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele“ 1878. Fell, „Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch beleuchtet“ 1892. Schneider, „Naturvölker“ II, 375. Rohde, „Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen“ 1898. Ranke, „Der Mensch“ II, 510, 565, 613.

hometkański, była wyzwoleniem z wszelkiej nędzy i niedoli życia i pełnią zmysłowej radości. W Chinach, głównym obecnie ognisku buddyzmu, wiara w nieśmiertelność ogromne ma znaczenie. Wierzano tam i wierzą obecnie, że pomiędzy żywymi i umarłymi ściśle zachodzą stosunki; z wiary tej wysnuwano też nadzieję odpłaty pośmiertnej. To przeciwieństwo pomiędzy ludem i filozofią w zagadnieniach religijno - moralnych, również silnie się zarysowujące, czyż nie świadczy o pierwotnej, przyrodzonej religii z jakiegoś praobjawienia wynikającej? Wiara po wszystkie czasy poprzedzała spekulację, która przez swą jednostronność tłumiła wszelką moralną treść duszy.

27. Może się wydawać, że w Starym Testamencie nie ma wyraźnej uauki o nieśmiertelności. Wszędzie wskazano tam na ziemskie szczęście, jako nagrodę cnoty, na doczesną błogość w ziemi obłacanej, na zewnętrzne powodzenie ludu Izraelskiego. Śmierć przedstawiona jest, jako unicestwienie życia, napełniające duszę trwogą. Istnienie duszy po śmierci w Scheolu, jako marnego cienia (Is. 38, 11, 18—20. Ps. 113, 24; 114, 17), zdaje się czynić jeszcze smutniejszą dolę człowieka w świecie zagrobowym. (Gen. 37, 35; 42, 38, 44, 29, 31). Wiare w nieśmiertelność duszy u Hebrajczyków zaprzeczali deści Wolter, Kant racjonalści obu ostatnich stuleci, aż do Schopenhauera, dalej Strauss, Reuss, Wellhausen i in. Nowszymi czasy kwestya ta była przedmiotem dwukrotnych rozpraw w akademii francuskiej. Derenbourg i Renan roztrzygali ją przecząco, Halevy twierdząco. Ten ostatni powoływał się na zakaz wywoływania dusz zmarłych, na wyobrażenie Gehenny, która u rabinów uchodziła za piekło, za wstęp do świata podziemnego. Oprócz tego można tu jeszcze wspomnieć zakłęcie Samuela i trzykrotny fakt wskrzeszenia zmarłych, wspominany w Starym Testamencie.

Wszelako mamy tutaj jeszcze liczniejsze dowody. Obietnice nagród doczesnych, połączone z religijno-moralnymi wyobrażeniami (Gen 15, 1, 5, 6; 18, 25 Lv. 26, 11, 12), mają niejako podwójne oblicze, ponieważ udzielone są Izraelowi przez Boga mieszkającego w niebie, w obcowaniu z którym lud Izraelski ma znaleźć pokój. Wiara w Boga pozaświatowego ma za nieodłączne następstwo wiare w nieśmiertelność duszy. Szczęście doczesne i wieczne, życie i śmierć, nagroda i kara od tego samego pochodzą Boga. Obietnice jego odnoszą się z jednej strony do ziemskich, z drugiej do niebieskich błogości. Tamte zmy-

słowego człowieka mają pociągać do prawa bożego, te podnosić go w sfery nadzmysłowe. Poza literą tekstu, jest duch w którym głębsze zawiera się znaczenie. To znaczenie prorocy nieraz uprzytomniali błądzącemu ludowi. Jeśli głosili wspaniałość przyszłego królestwa Messyasza, to jako warunek osiągnięcia go stawiali odnowienie ducha i oczyszczenie serca. Przygotowanie królestwa messyanicznego stanowiło wedle nich główne zadanie na ziemi ludu wybranego; przez spełnienie tego zadania w pielgrzymce ziemskiej przygotowywał on sobie połączenie z Bogiem w wieczności. Posłuszeństwo Bogu w wykonaniu boskiego planu zbawienia było niejako pobudzone w ludzie, przez obietnice nagród doczesnych. Do tego odnoszą się zapowiedzi Mojżesza i jego następców. Nigdzie wszakże nie zaprzeczali oni bytu pośmiertnego, zaziemskiego. Zaszczepiona przez nich ludowi wiara w Boga nieśmiertelnego, pociągała za sobą wiare w nieśmiertelność ziemskiego jego obrazu, człowieka.

W duchu podobnych przekonań należy pojmować właściwe Semitom obrazowe wyrażenia. W tym duchu czynione obietnice doczesne właściwe otrzymują oświecenie przez wiare w nieśmiertelność. Nadzieje szczęścia ziemskiego stanowią dotykającą podstawę dla myśli hebrajskiej, niezdolnej wznieść się do nadprzyrodzoności; są obrazową szatą idei o sprawiedliwości i dobroci bożej. Rozmyślania psalmisty nad szczęściem grzesznika wskazują nam drogę do wiary w odpłatę pośmiertną; nadzieje patriarchów połączenia się z Ojcami, znalezienia spokoju w Jehowie (Gen. 15, 15; 25, 8; 37, 35; 42, 38; 49, 42. Ex. 3, 6. Is. 14, 9 i t. d.) stanowią najwydatniejsze punkty wiary izraelskiej. Ciało powróci do ziemi, z której wzięte zostało, dusza do Boga, który ją tchnął w ciało ludzkie (Pro. 12, 7; 3, 16—28). Drogocenna jest w oczach Boga śmierć jego sług (Ps. 115, 15). Sprawiedliwy bez troski i z nadzieją patrzeć może w oblicze śmierci (Ps. 15, 9—11; 16, 15; 48, 11—16; 72, 23—26. Prow. 10, 2; 14, 32; 15—24 ¹⁾). Ta ufność w Boga i posłuszeństwo mu okazywane, bez wiary w nieśmiertelność, byłyby nietylko zdumiewające, lecz zgoła niepojęte. Lud wybrany w swym ziemskim bycie występuje zawsze na pierwszy plan,

¹⁾ Ottiger, „Theol. fund.“ I, 462. Vigouroux, „Die Bibel“ III, 87. Haneberg, „Gesch. d. bibl. Offenb.“ 1863, 100. M. Müller, „Antrop. Rel.“ 368.

a jak z psalmisty i proroków przekonać się można, jednostka nie zostaje pochłonięta przez zbiorowość ludową.

Ta niezniszczalna wiara w nieśmiertelność, bez której Stary Zakon zgola nie dałby się pojąć, znajduje też potwierdzenie w zdobyczach porównawczej wiedzy religii. Ludy semickie wogóle: Fenicyanie, Assyryjczycy, Babilończycy wierzyły w nieśmiertelność duszy. Egipcyanie dali wyraz tej wierze w niezliczonych pomnikach, które i dzisiaj wzbudzają nasze zdumienie. Byłoby to sprzeczne ze wszelką analogią religijno-historyczną, gdyby u Hebrajczyków miała być zaprzeczona wiara w nieśmiertelność, skoro jest uznana u wszystkich ludów cywilizowanej starożytności. Ciemne przeczucia o życiu pośmiertnym, trwoga przed śmiercią, nieokreśloność wierzeń i wyobrażeń o bycie pozagrobowym, naturalne są zupełnie w epoce, która dopiero od przyszłości łaski i światła oczekiwała. Wyobrażenie o bycie zmarłych w Hadesie nie odpowiada naszym pojęciom o nieśmiertelności, ale świadczy niewątpliwie o wierze w trwanie duszy po śmierci, o nagrodach i karach, oczekujących ją w życiu pozagrobowym. Nowy Testament w kwestyi Zmartwychwstania i w Przypowieści o biednym Łazarzu, daje nam wskazówki do sądu o wierzeniach Żydów za czasów Chrystusa.

Oczywiście nie może zachodzić żadna wątpliwość, co do nauki Nowego Testamentu w zajmującym nas tu zagadnieniu. Wiara Kościoła łączy się jak najściślej z tą nauką. Słowa Pana: „Nie obawiajcie się tych, co ciało zabijają, ale duszy zabić nie mogą; lękajcie się tego raczej, który ciało i duszę razem do piekła wtrącić może“, dają nam wyjaśnienie heroicznej odwagi i pogardy życia, właściwej pierwszym chrześcijanom. Niektórzy Ojcowie, w dziwny co prawda sposób, wyjaśniają nieśmiertelność, ale wszyscy, nawet ci, którzy, jak Tertulian, Melito, Laktancjusz wraz ze stoikami duszy materialność przypisują, wierzyli niezłomnie w jej nieśmiertelność. Justyn, wbrew nauce Platona o preegzystencji, wyprowadza nieśmiertelność nie ze złożoności duszy, lecz uznaje w niej możliwą przyczynę wiecznego trwania, która udzielona jej zostaje przez szczególny dar łaski i Opatrzności bożej. Teofil, Arnobiusz i inni w podobny sposób usiłowali tę wiarę wyjaśnić, nigdy wszakże w świecie chrześcijańskim wiara w rzeczywistą nieśmiertelność przez filozoficzne zwątpienie nie została zasadniczo podważona. Nawet Schopenhauer, filozof wszechświatowego cierpienia,

mówi, że gdyby chodziło o wybór między bytem i niebytem do samobójstwa uciechy się należało. „Ale w naszej samowiedzy wewnętrznej jest coś, co nam mówi, że ze śmiercią nie kończy się wszystko, że nie jest ona zupełnem unicestwieniem“.

28. Ta ogólna wiara w nieśmiertelność nie może być błędem, ani złudzeniem. „W każdej sprawie zgodność wszystkich ludów powinna być uważana za prawo przyrodzone“, mówi Ciceron. A niema tu żadnej wagi zarzut, że mniemania o stanie i doli zmarłych bardzo są różnorodne. „Podobnie albowiem, jak z natury wiemy, że bogowie istnieją, ale o sposobie ich bytu tylko przez rozum pouczeni jesteśmy i o istnieniu pośmiertnym dusz wiemy z odwiecznej tradycji całego człowieczeństwa, ale sposób ich istnienia tylko przez rozum może być poznany“. Nie sposób ich istnienia tylko przez rozum może być poznany. Niezliczone są i błędne drogi rozumu ludzkiego i zboczenia serca, ale wiara w nieśmiertelność, ani błędem, ani zboczeniem być nie może. Niektórzy utrzymują, że i wiara w system Ptolomeusza, przez wieki całe ogólnie panowała, a jednak okazała się błędną. Można by na to odpowiedzieć naprzód, że ta powszechność nie była nigdy zupełną i niejeden z dawnych astronomów poczytywał ten system za teorię dopuszczalną, nie za pewność bezwzględną. Ale do tego punktu później jeszcze wrócimy; tymczasem zajmijmy się bliższem oświeceniem tego zestawienia. Zachodzi tutaj ogromna różnica w charakterze wiary. Geocentryczny system świata ma za sobą wszystkie pozory prawdy, wiara w nieśmiertelność duszy ma je przeciwko sobie. Dokoła nas wszędzie widzimy powstawanie i zanikanie, urodziny i śmierć. Trzeba tu przeto wierzyć pomimo oczywistości, spodziewać się przeciw nadziei. A jednak ta wiara zaprzeczana przez pozorną rzeczywistość, właściwa jest wszystkim ludom. „Jak żaden człowiek nie rodzi się bluźniercą przeciw Bogu, tak żaden nie jest z urodzenia sceptykiem, w sprawie nieśmiertłości duszy“¹⁾. „Ludzie przez instynkt przyrodzony, nie pragnęliby być nieśmiertelnymi“, mówi Augustyn. Że wchodzi tu w grę egoizm ludzki, świadczy ta okoliczność, że obok nadziei na szczęście pozagrobowe, z wiarą w nieśmiertelność łączy się też obawa kary i cierpień pośmiertnych. Dowodem wiara w przechodzenie dusz.

29. Podobnie jak w sprawie początków religii, w sprawie nieśmiertelności nie brakło usiłowań, mających ją wyjaśnić, na

¹⁾ Strauss u. Torney, „Altägypt. Rel.“ I, 473. S. Aug. „C. Jul.“ 4, 319.

mocy naturalnego instynktu i naturalnych przyczyn. Szczególniej widziano w marzeniach sennych klucz do tej dziwnej zagadki psychologicznej. Już Cycero nakłaniał się do podobnych wyjaśnień. Nowszemi czasy różni etnografowie i psychologowie posługiwali się niemi. Jakim sposobem wszakże złudzenia sennie, rozpraszane przy każdym obudzeniu, miałyby umysł ludzki trwale opanowywać? Jakim sposobem miałyby złudzenie być tak powszechne, gdyby w duszy ludzkiej nie było wrodzonego po temu usposobienia? Odwrotny wniosek jest co najmniej równie uzasadniony. Gdyby wiara w nieśmiertelność nie była nieodzowną właściwością duszy ludzkiej, to nigdy złudzenie nie mogłoby się stać podstawą takiej wiary. Wspomnienie zmarłych we śnie jest dowodem wiary w nieśmiertelność, nie zaś jej początkiem i źródłem. Śmiertelne ciało nie może żywić skłonności ku nieśmiertelności, podobnie i śmiertelna dusza, we śnie nawet, nie mogłaby powziąć o niej wyobrażenia.

Św. Augustyn porównywa nasze sny o zmarłych, ze snami o żyjących. W Medyolanie pewien człowiek widział we śnie zmarłego ojca, który wyjaśnił mu pewną zagadkową dla niego sprawę życiową, a jednocześnie żyjący Augustyn zjawił się Ewodiusowi w Afryce i wyjaśniał mu Cycerona. Podobnie, jak żyjący i zmarli nie o takich zjawiskach nie wiedzą¹⁾. Są one skutkiem oddziaływania wyobrażeń na nerwy. Dusza we śnie jest szczególnie czynna. Po śmierci ta jej czynność jeszcze się wzmoże. To też w obliczu śmierci zbliża się ona do Boga.

30. Czyż z tego duchowego stosunku ze światem pozagrobowym należy wnosić, że zmarli mogą się ukazywać żyjącym i rzeczywiście się im ukazują? Ten faktyczny dowód byłby w sprawie nieśmiertelności najprostszy i najbardziej przekonujący. Wiara w rzeczywistość zjawisk pozagrobowych odwieczna jest w człowieczeństwie, prawie tak dawna, jak wiara w nieśmiertelność. Zmysłowy człowiek chciałby mieć dotykalne stwierdzenie swych wierzeń. Już bohater starożytnej opowieści o potopie błaga bogów, aby mu ukazali duszę jego towarzysza walki. Znane są liczne opowieści o stosunkach Swedenborga z duszami zmarłymi. Kant w swoim czasie bardzo żywo się niemi zajmował, ale następnie odrzucił zawarte w nich fakty, „ze względów naukowych“.

¹⁾ De cura pro mortuis ger. c. 10; De civ. Dei 2, 30, 63; 10, 11.

Nowoczesny spirytyzm, liczący miliony zwolenników, zawdzięcza przeważnie swoje powodzenie potrzebie wiary w nieśmiertelność, ujawniającej się u ludzi, którzy utracili prawdziwą wiarę religijną. Media spirytystyczne mają być pośrednikami między światem ludzkim i światem duchów. Nie brak ludzi przekonanych, że spirytyzm dostarcza nam pozytywnych dowodów nieśmiertelności duszy. Nie chcę tutaj potępiać bezwzględnie tej doktryny, nie poczytuję związanych z nią objawów wprost za oszukaństwo, atoli zaznaczam zdarzające się nieraz zdemaskowanie różnych mediów, posługujących się kuglarskimi sztuczkami i inne tym podobne fakty, które kompromitują bardzo spirytyzm i wzbudzają wątpliwość we względzie jego prawdy, chociaż zdają się świadczyć za nim nieraz nawet bardzo poważni przedstawiciele nauki ściślej. Zwolennicy spirytyzmu podnoszą jako jego zaletę, że niweczy on wiarę w piekło i w złe duchy. Dlatego też stał się chętnie przez wielu widzianą religią „która uwalnia ich, od dogmatów kościelnych, nie dających się pogodzić z humanitarnymi wyobrażeniami naszych czasów, o usprawiedliwieniu i zadośćuczynieniu pośmiertnem.“ Ale w takim razie byłby on jeszcze bardziej podejrzany we względzie swej wartości religijnej. Zresztą tak zwane przez spirytystów materializacje zdają się świadczyć, że system ich nakłania się ku panteistycznemu materializmowi.

Zjawiska spirytystyczne, pozostają w blizkiej łączności, z objawami magnetyzmu zwierzęcego, jasnowidzenia, hypotyzmu i innymi tego rodzaju objawami, które nieraz przytaczano, jako rzekome dowody pośmiertnego bytu dusz. Wszystkie one wszakże polegają bądź na oszukaństwie, bądź na chorobliwych, z życiem samem związanych zjawiskach. Niesłusznem byłoby przeto poczytywać je za istotne dowody nieśmiertelności duszy. Nie należy jednak stąd wnosić, abyśmy zaprzeczali możliwości podobnych zjawisk. Faktyczne jednak objawianie się ludziom żyjącym dusz zmarłych nie może być wywołane przez tajemnicze czarodziejskie praktyki, lecz tylko za sprawą Opatrzności. W życiu Chrystusa i Kościoła dają się takie zjawiska wyjaśnić, jako mające zaspokoić nie ciekawość pustą, lecz wyższe jakieś cele i zadania spełnić. Zazwyczaj wszakże, dla osiągnięcia tych celów, Bóg posługuje się normalnymi czynnikami życia. Abraham odpowiada w Ewangeliu bogaczowi: „mają Mojżesza i proroków, niech tych słuchają, a jeżeli ich słuchać nie chcą, nie

usłuchają także, choćby ktoś ze zmarłych im się zjawił.“ Niektórzy utrzymują, że zjawiska zagrobowe, są sprawą dyabła. I św. Tomasz czyni uwagę, że wedle Augustyna i Chryzostoma, demony nieraz przybierają na siebie postać dusz zmarłych.

31. Nieśmiertelność duszy nie może być też udowodniona doświadczalnie. Doświadczenie nigdzie nie zdoła się wznieść ponad ruch i mechanizm, życia duchowo-moralnego wyjaśnić ono nie może, nie może za tem świadczyć, ani za nieśmiertelnością, ani przeciwko niej. Nawet psychologia doświadczalna tylko fakty poniekąd może tłumaczyć, ale w wewnętrzne ich zasady nigdy nie wnika. Nikt nie zdołał przerzucić mostu przez przepaść, oddzielając materię od ducha.

Jeżeli nieśmiertelność ma być uzasadniona przyrodniczo i filozoficznie, należy powołać się na ogólne zasady, wymagające uznania „zagadki świata.“ Powszechna wiara w nieśmiertelność, istniejąca pomimo obawy śmierci może być poczytana za zjawisko przyrodzone, za pewien rodzaj instynktu, jak się wyraża św. Augustyn. A zatem nie może mieć siedziby swojej litylko w wyobraźni. Znaduje ona jeszcze potwierdzenie, w ogólnem niezadowoleniu ludzi z ich ziemskiej doli. Tak jednostki, jak i całe pokolenia mają świadomość swej bezsilności i nędzy doczesnej, a jednak odczuwają zawsze pragnienie i dążność ku jakimś stanom wyższym, doskonałym. Przeciwnieństwo pomiędzy duchem i ciałem, ujawniające się we wszystkich funkcjach życia i związane z niem przeróżne sprzeczności jestestwa ludzkiego, dowodzą, że w człowieku działa nietylko siła materialna, podlegająca prawu zachowania energii. I pewne objawy życia uczuciowego i umysłowego żadną miarą nie dają się wyjaśnić przez czysto materialne przyczyny. Te powody natury praktycznej i moralnej, nabierają dopiero znaczenia w oświeceniu metafizyki.

32. Takim sposobem dowody naukowe o nieśmiertelności duszy wprowadzają nas na pole metafizyki. Wtedy tylko, gdy siła dowodów metafizycznych jest nieuznawana, jakto widzimy u Skota, Okama, Kajetana i in., trzeba wraz z nimi zgodzić się na niemożność udowodnienia nieśmiertelności duszy. Główne z tych dowodów: niezawisłość od materii, jedność i niezmiennność samowiednej osobistości, podnieśliśmy już wyżej, mówiąc o istocie duszy. Tutaj przytoczymy jeszcze argumenty teleologiczne, i religijne. Ponieważ Plato pierwszy zdołał przeprowadzić racyo-

nalny dowód nieśmiertelności i światłem jego rozjaśnić ciemny dogmat politeizmu, najskusniej zatem wziąć za punkt wyjścia jego wywody. Jako główny dowód można uważać, włożone w usta Sokratesowi następujące słowa w dziesiątym rozdziale „Rzeczypospolitej.“ „Czyż sądzisz, że nieśmiertelna substancja ma zamykać w krótkim okresie doczesnego życia swoje troski i zabiegi, czyż nie powinna je raczej roztoczyć na cały okres trwania?“ Każda rzecz niszczone jest przez zepsucie, cóż zdoła zniszczyć duszę? Nie może ona być zniweczona przez choroby i zepsucie duchowe t. j. przez zło, tem mniej choroby i zepsucie ciała zdolne są zniweczyć ją.

Dowody w Dialogach mogą być sprowadzone do pięciu następujących punktów. Najprzód dowód przeciwnieństwa: Wszystko ze swego przeciwnieństwa powstaje. Prawo to, stwierdzające się na każdym kroku w przyrodzie, przestałoby istnieć w życiu ludzkim, gdyby kres jego nie był początkiem nowego życia. Wedle Arystotelesa zasada ta brzmi: przemijanie jednej rzeczy jest powstaniem drugiej. Drugi dowód wysnuty jest z natury pamięci, wedle nauki o preegzystencji. Trzeci polega na niezłożoności duszy. Jest ona podobną pierwiastkowi boskiemu, nieśmiertelnemu, niezniszczalnemu, zawsze jest jednaka i z sobą identyczna. Ta jedność duszy, nie jest to jedność liczby, stosunku, połączenia. Harmonia zależy od współbrzmienia strun, natomiast dusza wie, że istnieje sama przez się, niezależnie od ciała, któremu rozkazuje. Czwarty dowód jest psychologiczny. Dusza wznosi się nad ciało i materię, nietylko przez swą istotę, lecz także przez swą siłę i działalność. Na tem polega jej prawdziwa wielkość i prawdziwe szlachectwo. Jestestwo doczesne, niedoskonałe, obdarzone jest inteligencją, zdolną ogarnąć boskość i wieczność, rozważać doskonałość i nieskończoność. Piąty dowód bierze Plato z wrodzoności idei życia, z wrodzoności życia samego i duszy. Pierwiastek myślący nie potrzebuje się obawiać śmierci. Wraz z duszą dane jest życie, jako stanowiące istotę jej, nadprzyrodzone źródło niewyczerpanej energii, nieskończonego ruchu.

To co poprzednio rzeczono o ludowej religii greckiej, daje się tu zastosować i do Platona. Najgodniejsza uwagi strona jego nauki o życiu przysłym nie wynika z jego pojęć o duszy, lecz z religijnej tradycji Grecji i Wschodu, z bezwiednego głosu świadomości ludzkiej, spragnionej trwania bez końca i zwrą-

cającej się do bezgranicznej dobroci i sprawiedliwości bożej. Wiara w nieśmiertelność polega na wewnętrznym objawieniu obietnic bożych, na głębokim zaufaniu, jakie człowiek ułomny w dobroci i w słowie bożem pokłada. Oparty na nieokreślonym ale głębokim Objawieniu świadomości wewnętrznej, na ciemnym, lecz świętym przeczuciu serca własnego, wzniósł się Plato do tych pragnień duszy, do poznania których sam rozum nie wystarcza.

33. Idąc za Platonem przytacza Cycero, jako dowód nieśmiertelności naturę i siłę wewnętrzną duszy, będącą czynnikiem samorzutnym, a także jej przedistnienie (praeexistentia) ujawniające się w pamięci, jako następstwo nieodzowne, które pociąga za sobą trwanie po śmierci ciała, wreszcie pozostałe siły duszy stwierdzające boski jej charakter, oraz niezłożoną naturę. O ile filozofia ukazuje nam te dowody nieśmiertelności i przez nie wiarę w nią umacnia, staje się sztuką, która uczy umierać. Cycero przytacza też i względy praktyczne. Duch, który mowę i pismo wynalazł, społeczeństwo ludzkie skojarzył, drogę gwiazd wymierzył, sztukę, poezję, filozofię, kulturę całą wytworzył, nie może posiadać litylko ziemskiej, znikomej natury.

Neoplatonicy zwalczali arystotelików i stoików, ale przez naukę o emanacji z Boga przyczynili się ze swej strony do zachwiania zasady dualistycznej. Dlatego Ojcowie Kościoła, pomimo zamiłowania, jakie żywili dla Platona, występowali przeciwko nieokreślonemu stosunkowi duszy do Boga i przeciw emanacji z Boga neoplatoników. W pozytywnym swem dowodzeniu przyjęli wprawdzie Ojcowie główne dowody Platona, ale odrzucili wysnuwane z nich wnioski o preegzystencji duszy i uzupełnili je zasadami wiary chrześcijańskiej. Przytaczają oni idee prawdy, piękna, wieczności, które bez uznania nieśmiertelności duszy w umyśle naszym powstaćby nie mogły, powołują się na panowanie duszy nad ciałem, w myśleniu i chceniu, stwierdzającym przeciwieństwo do jej ciała. Dusza w życiu umysłem człowieka wznosi się ponad przestrzeń i czas. Myśl prędzej od iskry elektrycznej przebiega przestrzeń, łączy teraźniejszość z przeszłością i przyszłością, wznosi się ponad doczesność. Żyje ona często w ciele, jak gdyby żyła na zewnątrz jego i wznosi się do rzeczy nadziemskich. Dlaczegożby się nie miała od ciała odłączać, dlaczegożby nie miała posiadać nieśmiertelności w całej pełni? Skoro i w ciele wieść może byt niecielesny, to i po

śmierci ciała życie zachować jest zdolna, życie w Bogu, który ją stworzył przez swoje słowo, Pana naszego Jezusa Chrystusa. Przez niego bowiem myśli ona i odczuwa rzeczy nieśmiertelne i wieczne, ponieważ i On jest nieśmiertelny. Wten sposób głęboki pisarz Möhler streszcza poglądy platonizującego apologety, św. Atanazego. Kto zechce sobie uzupełnić poszczególne myśli, wedle dotychczasowych naszych wywodów o Bogu i człowieku, ten bez trudu wyprowadzi z nich dowód osobistej nieśmiertelności. Dla Augustyna ostatecznym kresem wszelkich usiłowań jest zawsze ta wiekuista prawda. „Nieśmiertelna prawda dowodzi nieśmiertelności duszy.“

34. Chrześcijański pogląd na świat, przez naukę swą o pierwotnym przeznaczeniu człowieka i o początku zła w świecie, pozwala nam rozpoznać przeciwieństwo pomiędzy tym światem a Bogiem, pomiędzy faktycznym stanem duszy a jej celem istotnym. Z przeznaczenia człowieka, powołanego do oglądania Boga, musi nieodzownie wynikać nieśmiertelność duszy. Osobowość Boga i człowieka nie pozwala myśleć o innem, jak o osobowem trwaniu. Scholastyka, o ile ze Skotem nie odrzuciła wszelkiego dowodzenia nieśmiertelności, czerpała swe dowody więcej z arystotelesowskiej teorii poznania i z metafizyki, nie uznawała jednak z Arystotelesem duszy zmysłowej, w sprzeczności do rozumu, za formę ciała.

Działalność rozumu, rozwijająca się w oderwaniu od wszelkiej materjalności, mówią scholastycy, dowodzi niematerialnego stanu duszy, która zatem nieśmiertelną i niezniszczalną być musi. Wszelako filozofia ta zgotowała scholastykom pewne trudności, szczególnie, o ile ze świętym Tomaszem uznawała materję, jako zasadę indywidualizacji. Wobec tego tak się wydaje, jak gdyby bez ciała wszystkie dusze (intellectus agens seu agens et possibilis), musiały być jednorodne, lub podobne tworzyć jedną istotę duchową, albo też indywidualnie między sobą się nie różniły. Ale jeżeli nawet zdołamy uniknąć tego wniosku, przez rozróżnienie istoty i bytu (forma seu essentia et esse), potencji i aktu, oraz przez uznanie współmierności ciała i duszy wedle analogii materji i formy, to zawsze jednak trudno wyjaśnić trwanie po śmierci, wobec ścisłego związku ciała i duszy. Są one substancjami składowemi jednolitego jestestwa; forma bez materji istnieć nie może. Poznanie zależne jest od wrażeń zmysłowych, bez fantazyi wspomnie-

nie jest niemożliwe. Z tego powodu Aleksander z Hales i Bonawentura wraz z Awicębronem duszę poczytywali za złożoną z formy i materii.

Św. Tomasz utrzymuje, że forma duszy zależy nie od ciała, lecz jest wprost przez Boga stworzona. Obok wrażliwości zmysłowej możliwe jest podniesienie się duszy do wyższych stanów natchnionej myśli, pod działaniem wpływów duchowych, szczególnie w stanie ekstazy i uniesień nadziemskich. Poznanie i chcenie właściwe jest duszy samej w sobie i w wyższym stopniu, aniżeli w stanie ucieleśnienia, pamięci wszakże samoistnie posiadać ona nie może. Na te poglądy zgadzają się i neoscholastycy. Jako wyciąg nauki Arystotelesowskiej o duszy twierdzą oni, „że częściowo ożywia ona materię, częściowo zaś żyje własnym swym życiem, jako podmiot funkcyj życiowych“. Skoro przeto jakiś organ cielesny ulega zepsuciu, to dusza tylko po części wraz z nim zanika i w materii z niego powstałej inne formy miejsce jej zajmują. Ta część jej wszakże, która od materii jest niezależna, nie może być przez śmierć dotknięta, lecz jako odrębna, wprawdzie niezupełna substancja, samodzielny wiedzie żywot, który nigdy skończyć się nie może. Śmierć nie jest dla duszy wyzwoleniem w sensie platońskim, lecz odłączeniem zjednoczonych części¹⁾.

35. Inną jeszcze trudność, łączącą się z powyższą, napotykała scholastyka w swym pojęciu złożoności. Pierwiastki we wszelkich złożeniach ulegają wedle niej istotowym przemianom, to też z pojęcia niezłożoności nie można wyprowadzać nieśmiertelności duszy, gdyż w takim razie i pierwiastki życiowe byłyby niezmiennie. Ten wniosek i dzisiaj zachował pewne znaczenie. Nowożytna wiedza przyrodnicza, w przeciwieństwie do dawnej, nie tylko uznaje niezmiennność pierwiastków, ale może ten pogląd swój poprzeć tak licznymi dowodami fizycznymi i chemicznymi, że nabiera on znaczenia ustalonego pewnika naukowego. To znaczenie swoje zachowuje on i wobec najnowszych badań, wedle których pojęcie prapierwiastku, nie tylko w przewidywaniu różnic stanu skupienia (stałego, płynnego, gazowego), lecz także w prapierwiastkach teorii elektrycznej znaczne uczyniło postępy. Jeżeli przeto niezłożoność fizyczną, właśnie z powodu niezłożoności pierwiastków, ich atomów i praatomów,

mówi, że gdy chodziło o wybór między bytem i niebytem, o ile te dotąd poznane zostały, nie może posłużyć do wyjaśnienia nieśmiertelności duszy, to z drugiej strony jeśli byt jej nieśmiertelny, i innymi argumentami zostanie udowodniony, tem więcej uznać go musimy przez powołanie się na objawy fizyczne. Tem samem prawem, na mocy którego wiedza przyrodnicza uznaje wieczność pierwiastków, musimy uznać nieśmiertelność duszy, jako wynik jej niezłożoności.

Już Augustyn, idąc za Platonem nauczał o niezłożoności duszy, ale poczytywał ją tylko za względną, w porównaniu do ciała. Dusza jest żyjącą jednością, lecz substancja musi tu być odróżniona od akcydensów. To pojęcie jedności nie wyklucza złożoności metafizycznej. Różne władze duszy nie pozostają w przeciwieństwie z jej jednością, gdyż oznaczają one też samą jednolitą duszę, jako myślącą, wspominającą, wyobrażającą, widzącą, słyszącą i t. d., jak słusznie zauważył Bossuet. Na Soborze w Vienne w r. 1311, w duchu scholastyki dusza określona została, jako forma ciała. Jest ona odrębną formą, przez Boga stworzoną, mającą swą substancję, jakkolwiek w stosunku do ciała jest częścią substancji człowieka. W przeciwieństwie do swego połączenia z ciałem jest ona niecielesną, niezłożoną, duchową. Forma jest istotą, substancją ducha. Istota zaś, która jest tylko formą, t. j. formą samoistnie istniejącą, wedle zasad Arystotelesa, nie może być pozbawiona bytu.

36. Duchowość duszy jest przeto głównym dowodem osobistej nieśmiertelności. Rozum posiada w swych badaniach pewną nieograniczoność, przez którą dąży do poznania tego, co duchowe, boskie. W tej czynności swojej nie ulega on, podobnie jak ciało w swych działaniach, wyczerpaniu i znużeniu, nie może być oślepiiony przez blask wiedzy, jak oko fizyczne przez blask słońca, lecz owszem jest pobudzany do coraz wyższych usiłowań, coraz większą rozwija w nich energię. Nieskończony postęp w zakresie duchowym i moralnym, nieprzeparty poryw do doskonałości nie mogą być znamionami istoty, zawierającej w sobie zarodki rozkładu, śmierci. Dusza w swym dążeniu do udoskonalenia może napotykać przeszkody, może być w niem powstrzymana, lub wstecz cofnięta, ale pozbyć się go nie może; nie może ona powoli wygasnąć, niby wypalająca się pochodnia. Ciało dostarcza jej nie pożywienia, lecz materiału do duchowej

¹⁾ S. Thom., S. th., 1, q. 87, a. 8; q. 89, a. 1; De an. a. 15, 19, 20.

działalności. Działalność ta posiada własne swe prawa, które trwają niezmiennie i wtedy, gdy ciało w proch się rozsypie.

To, co powiedziano przy moralnym dowodzie istnienia Boga, o pragnieniu prawdy i szczęśliwości, i tutaj znajduje swe zastosowanie. To nieprzewycięzione pragnienie, które tu na ziemi nigdy zaspokojone być nie może, jest najsilniejszym dowodem praktycznym, przemawiającym za osobistą nieśmiertelnością. Filozof indyjski Kopila, odpowiedział Buddzie, gdy ten wskazywał na zupełne zniszczenie bytu, jako na jedyne wyzwolenie człowieka z trapiących go nieszczęść: „Jeśli człowiek chce być wyzwolonym z cierpienia, to pragnie tego dla swej własnej osoby, podobnie jak w tem życiu dla niej też pożąda szczęścia. Aby tęsknota serca ludzkiego mogła być zaspokojona, dusza musi być nieśmiertelna; jeśli zaprzeczacie nieśmiertelności, to nie możecie mówić o wyższym celu bytu ludzkiego“. Scholastycy przytaczali wrodzone duszy pragnienie wiekuistego trwania, jako dowód jej nieśmiertelności. Ci z nich, którzy z powodu swego mniemania o złożoności duszy z formy i materii nie mogli się powoływać na jej niezłożoność, tem większy kładli nacisk na ten dowód, dotyczący ostatecznego celu człowieka. Dusza znajduje w wiekuistym posiadaniu najwyższego dobra spokój i błogość. I Kant wiarę w nieśmiertelność uważa za wynik ogólnych usposobień moralnych ludzkości.

Ten dowód psycho-teleologiczny stanowi podstawę wszystkich innych dowodów nieśmiertelności. Prawda i szczęśliwość zupełna, zaspokojenie pragnień umysłu zwróconych ku prawdzie, tęsknota, serca za doskonałością moralną i niezamąconem szczęściem, oto są główne pobudki wiary w nieśmiertelność. Bez tej wiary, nasze pragnienie doskonałej cnoty i prawdy byłoby istnem męczeństwem, nasze sumienie potwornością, nasza obawa przed odpowiedzialnością zagrobową byłaby nedorzeczną i wreszcie powszechna u wszystkich ludów i po wszystkie czasy wiara w nieśmiertelność musiałaby być uznana za niepojętą zagadkę.

37. Plato tak kończy swoje dowodzenie w „Fedonie“. „Na mocy dowodów, które rozważyliśmy, należy wszystko czynić, aby cnotę i mądrość w tem życiu zdobyć. Piękną jest nagroda walki i wielką nadzieja“. Zbytecznem byłoby tutaj wskazywać na potężną siłę wiary chrześcijańskiej. Ale jeśli śmierć Sokratesa jest dla ludzkości zdarzeniem typowem, w którym może ona widzieć, jak siła i niezawisłość duszy, objawiająca się wobec

śmierci, poręcza jej trwałość, jej istnienie¹⁾ — to przystoi chrześcijaninowi wspomnieć Boga-człowieka, który stał się dlań wzorem przezwyciężenia cierpień i śmierci. Bossuet w swojem wspaniałem wnioskowaniu z poznania Boga mówi: „Stare i nowe dzieje przekonywają nas, że idea wiecznego życia przechowuje się u wszystkich ludów, które wyszły ze stanu zupełnej dzikości; te zaś, które znają Boga, uświadamiają sobie te idee jasno i wyraźnie, ponieważ wiedzą, że stworzenie rozumne może żyć w wiekuistym szczęściu, gdy podziwia wielkość Boga, potęgę Jego mądrości i piękność Jego dzieł. Doświadczenie życia doczesnego daje nam przedsmak tego szczęścia, skoro poznamy jakąś wielką prawdę i skoro rozważając twory przyrody, podziwiamy tego, który je do bytu powołał. Jest to najwyższe szczęście mędrców, które przewyższa wszelkie zmysłowe rozkosze życia“. Następnie przypomina Bossuet radość Pitagoresa przy odkryciu jego własnego twierdzenia, a także Archimedesesa, zapominającego wobec swych odkryć o jedzeniu i picu, Platona i Arystotelesa, którzy wysławiają szczęście duszy, rozpamiętując dobro, piękno, prawdę i źródło jej istotne w Bogu. Pragnienie takiego szczęścia wzmaga się, im wyżej wznosimy się w życiu duchowem. W końcu dusza pojąć nawet nie może, aby do innego celu mogła być przeznaczona. W Bogu tylko i w wiekuistej prawdzie żyć pragnie. Te powody mają niezłomną wartość dla każdego, kto w nie głębiej wniknie. Ale chrześcijanin ma jeszcze inne powody, będące prawdziwą podstawą jego nadziei, — słowo boże i zawarte w niem obietnice. Bóg obiecuje tym, którzy mu służą, życie wieczne, a nieposłusznych sobie na wieczne skazuje kary. Prawdziwe i nieomylne są Jego słowa, a ponieważ w obliczu ziemi całej wypełniło się to, co zwiastował o Synie swoim i Kościele, więc i obietnice, zwiastujące życie przyszłe, prawdą niezłomną być muszą.

38. Z tego punktu widzenia daje się też pojąć zmartwychstanie ciała, jako pewien rodzaj postulatu przyrody. Ciało w życiu doczesnem uczestniczyło w dobrych i złych sprawach duszy, słuszne jest zatem, aby w życiu przyszłym dołączyć jej dzieliło. Jakkolwiek dusza duchowa sama przez się istnieć może, to jednak stworzona jest ona na to, aby z ciałem się łączyła i nie może na zawsze z niem być rozdzielona. Człowiek, jako jedność,

¹⁾ Saussaye, „Religiongesch.“ II, 177. Plato, „Phaed.“ c. 62, 63.

w dwoistości trwać musi, co bez zmartwychstania ciała byłoby niemożliwe.

Wszelako dowód powyższy poczytuje św. Tomasz jedynie za wskazówkę, która przyjętą być może, ale która nie stanowczego nie rozstrzyga. Całą swoją siłę bierze ten dowód z wiary, do dziedziny której całkowicie należy nauka o zmartwychstaniu ciała. Na to wszakże należy tutaj zwrócić uwagę, że nauka o pierwotnej nieśmiertelności ciała nie wyklucza wcale faktu, że z natury jest ono śmiertelne. Nieśmiertelność jego była tylko szczególnym darem Boga. Stąd wynika, że ciało nie może trwać wiecznie w swoim stanie przyrodzonym, lecz tylko w wyższym uduchowionym stanie, który po śmierci staje się jego udziałem. Nieustanna przemiana materii w tej samej formie cielesnej, powodująca w przeciągu trzech do siedmiu lat zupełnie przeobrażenie jej zawartości materialnej, może nam posłużyć do wyjaśnienia, że postać jakkolwiek przez formę określona, może być bardzo różnorodna (forma extrinseca) i że metafizyczna istota ciała wznosi się ponad szczególnymi atomami i pierwiastkami. Przy wszelkiej przemianie materii organy zachowują swoje funkcje, swoje właściwości, swoją budowę, swoją formę. Forma substancjalna określa daną rzecz, lecz nie w indywidualnym, ale w specyficznym jej bycie, wszelako i własności indywidualne utrzymują się, pomimo ciągłej przemiany materii. Dusza i ciało stanowią wprawdzie o indywidualności zasadniczej, ale znamiona drugorzędne, tworzące wielką różnorodność w świecie ludzkim, uwarunkowane są przez środowisko, przez wolną wolę i w swej szczególnej odrębności określają różnice indywidualne. Tożsamość liczbowa ciał zmartwychstałych niekoniecznie polega na materialnych ich składnikach. Teologowie utrzymują, że ciała te powstaną bez zwały, w młodzieńczym rozkwicie. Orygenes i Grzegorz z Nyssy twierdzą, że tożsamość dotyczy tylko postaci. Wedle Tomasza św. człowiek jest zupełny, gdy zachowany został jego rodzaj i określająca go ilościowość. Jakkolwiek pozostaje zawsze niezmiennie trudnem wyjaśnić rozumowi ludzkiemu zmartwychstanie ciał, ów prawdziwy kamień obrazy dawnej i nowej niewiary, to w każdym razie niemożliwość zmartwychstania, ze stanowiska wiedzy przyrodniczej, udowodnioną być nie może. Wierzący zaś, zwracając swe modły do żyjącego Stwórcy, nie będzie powątpiewał o mocy Jego do wzbudzenia zmarłych z ich grobów. Wszak Pan dla nas i dla

siebie przewyciężył moc śmierci. Jeżeli Chrystus zmartwychstał i my zmartwychpowstanjemy.

39. To, co wyżej powiedziano o dowodach bytności Boga stosuje się też do dowodów nieśmiertelności duszy. I te i tamte wiodą w dziedzinę wiary i od jej warunków są zależne. Jeżeli bowiem psychologia wskazuje na nieograniczone poszukiwanie prawdy i ujawnienie się woli ku dobru, to jedynie wiara dostarcza należytej rękojmi dla prawdy i miłości. Cycero usiłował udowodnić, że śmierć nie jest wcale złem. W zakończeniu swego dowodzenia wzywa on czytelnika, aby z radością i wdzięcznością powitał wyzwolenie z więzów życia doczesnego i wstąpienie w dziedzinę wiekuistej ojczyzny człowieka, wolnej od wszelkich trudów i ciężarów, które tu na ziemi znosić musimy. Nieśmiertelność jest tak oczywiście wskazaniem wszelkiej wiary i wszelkiej religii, że zbytecznem byłoby szczególne stwierdzanie jej za pomocą Pisma św. i tradycji. Atoli twierdzenie filozofów włoskich, że Arystoteles zaprzeczał nieśmiertelności duszy, skłoniło sobór w Vienne do uznania jej za artykuł wiary, bez przesądzania jednak stanowiska w tym względzie Arystotelesa. Podobnie postąpił sobór laterański w r. 1513, idąc za wskazówkami Arystotelików paduańskich, ograniczył się jednakże na potępieniu niektórych filozofów, którzy odmawiali czystemu rozumowi prawa stanowczego zaprzeczenia twierdzenia o śmiertelności duszy. Pomimo tego w r. 1516 Pietro Pomponazzi ogłosił pismo, w którym śmiertelność duszy podawał jako prawdziwą naukę Arystotelesa. Książka jego jako hereetycka, w Wenecji została spalona. W postanowieniach przeciw tradycjonalizmowi odnośnie do prawd, które przez naturalny rozum ludzki dają się rozpoznać, zaliczono też nieśmiertelność duszy. Wreszcie sobór Watykański, odrzucając wszelkiego rodzaju monizm i odróżniając ściśle stworzenia duchowe od cielesnych w ten sposób i wiarę w nieśmiertelność usankcjonował.

§ 14.

Monizm.

Pociąg do monizmu. — Monizm materyalistyczny i idealistyczny. — Pogląd historyczny. — Gruby materyalizm. — Monizm mechaniczny. — Niemożność wyjaśnienia przy jego pomocy zagadki świata. — Wyrzeczenie się wyższego życia duchowego i moralnego. — Materya uduchowiona. — Panteizm. — Szkoła racjonalistyczna. — Szkoła psychologiczna. — Idea bytu. Logiczny i przedmiotowy byt. — Możliwość nie jest początkiem. — Indywidualizacja niepojęta dla panteizmu. — Idee realne. — Wyższe przyczyny zjawisk rzeczywistych. Indywidualizacja w życiu duszy. — Postęp nie jest bezgraniczny. — Niemożność wyjaśnienia procesu myślowego i celowości. — Optymizm czy pesymizm. — Niedostateczność wszelkiego monizmu. — Dualizm teistyczny. — Wyjaśnienie arystotelesowsko-scholastyczne. — Sobór Watykański o monizmie. —

I. Monizm materyalistyczny i mechaniczny.

1. Jeśli powyższe nasze dowodzenie jest słuszne, to monizm, jako pogląd, również w różnych swych odmianach jest bezpodstawny. Ze względu jednak na ogromne rozpowszechnienie tego systemu, musimy tutaj poddać bliższemu rozbirowi jego zasady i wnioski. Pociąg do monizmu głębiej tkwi w umyśle ludzkim, aniżeli to na pierwszy rzut oka może się wydawać. Zdanie: „prostota jest znamię prawdy“, uchodzi za pewnik. Umysł ludzki skłonny jest zawsze do upatrywania jakiegoś zasadniczego, wspólnego początku i kresu w różnorodności form i objawów stawania się i przemijania. Czy to wnosi-

my ze skutku o przyczynę, czy też z następstw o powody, czy też poszukujemy jakiegoś nieruchomego bieguna w nieustannym obrocie zjawisk, — zawsze chętnie zwracamy się do jednej, zasadniczej przyczyny i jednego celu wszelkiego bytu. Jedność wynika z pojęcia absolutu, najwyższej potęgi i inteligencji. Absolut jest jako taki jeden, wieczny i nieskończony.

Jedność jest zasadą metodologiczną empirycznych badań. Monizm panuje nawet w naszym poznaniu Boga, ponieważ na monoteizmie ono się opiera. Jedność ujawnia się też przez obecność Boga w świecie, gdyż tę należy pojmować nie tylko jako dynamiczną, lecz także jako substancjalną wszechobecność. W tym sensie chrześcijaństwo można nazwać prawdziwym monizmem. Bóg tylko jest bytem, wszystko inne od niego byt swój bierze, jest urzeczywistnieniem nie tylko idei w ogóle, lecz boskich i wiekuistych idei. Religie pogańskie, o ile nie uległy zwyrodnieniu w duchu panteistycznym, rozwijały się również w monistycznym kierunku. Szczególnie stosuje się to do religii egipskiej.

2. Wszelako trudność zachodzi w znalezieniu tu właściwego środka. Uwydatnia się ona szczególnie w sprawie wyjaśnienia zagadki świata. Dwie zasady walczą o pierwszeństwo w naturze i w istocie człowieka: materyalna i duchowa. Jeżeli obie nie mogą być złączone w jakiejś wyższej jedności, to wpaść można w krańcowość, kosztem prawdy. Pogląd na świat staje się wtedy albo materyalistyczny albo idealistyczny. Monizm materyalistyczny wszystko chce wyprowadzić z materii, z ruchu atomów; nawet życie duchowe i moralne przypisuje materyalnemu przyczynom. Monizm idealistyczny za źródło wszechrzeczy poczytuje absolut, w jego najogólniejszym znaczeniu i w duchu widzi najwyższy stopień rozwoju najwyższego bytu. Oba poglądy na świat odrzucają różnicę pomiędzy światem materyalnym i duchowym, utożsamiają istnienie z myśleniem. Materyalizm odnosi myśl do dziedziny mechanicznego ruchu cząsteczek materyalnych, idealizm chce podnieść materię na wyżyny myśli, chce ją czynić bezwiedną uczestniczką procesów duchowych. Materyalizm poniża człowieka, czyni go zwierzęciem bezrozumnym, a nawet mniej niż zwierzęciem i w praktyce prowadzi go do do zupełnego egoizmu i epikureizmu; idealizm czyni człowieka bóstwem, ale bóstwem, które w wiekuistym procesie stawania się, zjawia się nam, jak fala na powierzchni oceanu, aby wnet

w głębiach jego zatonać i powrócić do bezdenne-go, nieświadomego absolutu. Chodzi tedy o wyrównanie przez myśl takich przeciwieństw, jak: jedność—wielość, spokój—ruch, materya—forma, zewnętrzność i wewnętrzność, dobro—zło, doczesność — zagrobo-wość.

3. Nie mamy tu zamiaru rozwijać choćby krótkiego zarysu długiej historii obu monistycznych systemów. Kilka rysów wystarczy do zaznaczenia ich rozwoju. Tales, przez myśl o jedności pramateryi stał się założycielem filozofii. Cała szkoła jońska zgadza się z nim w pojmowaniu prazasady. Eleaci, przez swoją oderwaną naukę o jedności i wieczności bytu, zaostrzyli jeszcze ten rys monistyczny. W przeciwieństwie z nimi wystąpiła u Heraklita monistyczna teoria rozwoju. Empedokles, Leukipp, Demokryt, Epikur, Lukrecyusz w wielu kołach starożytnego świata otworzyli dostęp temu atomistycznemu i hedonistyczno-materyalistycznemu pogładowi na świat. Stoicy ze swą substancją powszechną (natura - Deus) i ze swem absolutnem pojęciem moralności przeciwstawili się dynamicznemu i mechanicznemu materjalizmowi Epikura, ale z drugiej strony stanęli też w świadomem przeciwieństwie z dualistyczną nauką o odmienności ciała i ducha, materyi i istoty pojęciowej. Siła i materya wedle nich władają całym światem. Materjalistyczne ich pojmowanie świata tak ośwładnęło ludźmi wykształconymi, że nawet wielu nawróconym na chrześcijaństwo filozofom trudno było zrazu wzniesić się do pojęcia duchowości. Tertulian wprowadza pierwiastek cielesny w dziedzinę duchową, Augustyn oznajmia, iż dopiero wczytywanie się w księgi Platona pozwoliły mu przebić się przez grubą skorupę materjalistycznych sposobów myślenia.

Filo dążył do pogodzenia nadprzyrodzonego Objawienia z przyrodzoną prawdą rozumu, ale przytem wprowadził pewien rodzaj panteizmu do teologii. Poczytywał on boskie Logos (Słowo) jako nieosobisty rozum boży, za logiczną jedność świata. Świat idealny wznosi się wysoko ponad rzeczywistym, ale oba dają się wyjaśnić monistycznie tylko w duchu nauki Platona, który niezawisłe od starożytnych Indusów, pierwszy przeprowadził naukowo idealny panteizm. Neopitagorejczycy i neoplatonicy doszli do ostatecznej konsekwencji platonizmu i przez swój dynamiczny emanacyonizm, współzawodniczyli ze światopoglądem chrześcijańskim i przewyciężyć go usiłowali. Nawet stanowczy

zwolennicy dualizmu, Gnostycy i Manichejczycy, nie mogli uniknąć zupełnie monizmu, gdyż pomimo że uwydatniali dobitnie przeciwieństwo dwóch zasadniczych czynników świata, czynników dobra i zła, przez różny szereg emanacyi, z jednej wszakże wspólnej zasady wyprowadzić je usiłowali. W ich mniemaniu Bóg nie stoi ponad tem przeciwieństwem, lecz w niem jest zawarty, porwany przez wiekuisty prąd rozwoju. Na miejsce wolności występuje tu konieczność. Cały proces zniweczenia materjalności t. j. zła, wybawienia od niego ma oznaczony swój kres, który zakresła mu jedność. I religia irańska, matka dualizmu, uznaje wspólny początek pierwiastków światowych i wspólny ich koniec. Filozofia indyjska, utożsamiając przyczynę i skutek nie zna wcale stworzenia, lecz tylko ujawnienia. Tak więc myśl filozoficzna w Indyach w swoim pierwszym, historycznym ujawnieniu się, występuje jako wyraźny monizm. Wszystko jest Bramą.

4. Pogląd na świat chrześcijański w swoim złagodzonem dualizmie, uznający specyficzną różnicę pomiędzy duszą i ciałem, Bogiem i przyrodą, ale obstający za jednością w tem różnieniu, odrzucił utożsamianie a wyrównał przeciwieństwa. Tylko krańcowi monofizyci zabłądzili na pole panteistycznych konsekwencji. Atoli poza obrębem życia chrześcijańskiego, czy też w nieznajomości takowego, monizm po dawnemu się rozpościerał. Panteizm odgrywał też swoją rolę w filozofii antychrześcijańskiej. Skotus Erygena, który pisma Areopagity przetłumaczył i z Platonem dobrze był oznajmiony, a także inni jednostronni mistycy świadczą, że i w kołach chrześcijańskich wyobrażenia panteistyczne znajdowały grunt przyjazny. Dały się też słyszeć głosy, które niesłusznie wprawdzie zarzucały całej filozofii scholastycznej, z powodu jej nauki o wszelkim bycie z Boga, pewne skłanianie się do połowicznego panteizmu.

Za pośrednictwem Greków, na schyłku XV wieku, przeniósł do Włoch neoplatonizm (Gemistos, Pletho, Bessarion); pod jego wpływem głosili swe teozoficzne idee platonik Marsyliusz Ficinus i Pico da Mirandola. Magia i mistyka w szerokich kołach rozpowszechniały te przez pół panteistyczne kierunki; gdyż neoplatonizm, teozofia, magia i mistyka zarówno wiodą do panteistycznego poglądu na świat. „Panteizm zjawia się nam, jako osobliwy produkt umysłu ludzkiego, jako jeden z najgłodniejszych uwagi jego wytworów na granicy filozofii starożytnej

i nowożytnej" (Heller). Telesius i Patrytius, otworzyli drogę przejściową do nowożytnej filozofii, a Giordano Bruno, w swojej filozofii pomieszał dowolnie materię, duszę, ducha, powszechną duszę świata, rozum wszechświatowy, absolut, jako twórczą zasadę boską i jako podstawę przyczynowości.

Gdy w Anglii filozofia deistyczna nakłaniała się bądź do sensualizmu, bądź do idealistycznego monizmu, założył we Francji Kartezjusz podwaliny filozofii spirytualistycznej, która pomimo wyraźnego uwydatnienia dualizmu (*corpus — res externa, mens — res cogitans*), zawierała w sobie zarodek panteistyczny, który się też niebawem rozwinął. Spinoza, ze swoją substancją i ze swem poznaniem intuicyjnym, stał się ojcem nowoczesnego monizmu. Przez uznanie wszelkiej determinacji (określenia pojęciowego) za negację, doszedł do uznania obejmującej wszystko substancji, za byt jedyny, za boski absolut. Kartezjowska substancja myśląca i rozciągła, staje się u niego atrybutami jednej jedynej substancji boskiej, czynności umysłowej i objawy woli, tak w dziedzinie duchowej, jako też w niższych postaciach cielesności są tylko odmianą sposobów objawienia się substancji; byt i myśl są identyczne. W ten sposób starożytny monizm osiągnął najwyższy swój wyraz naukowy. Leibniz był przeciwnikiem Kartezjusza, a w przeciwieństwie do Spinozy, ewolucjonizm monistyczny Giordano przekształcił na swój ewolucjonizm mnogolity. Krytycyzm kantowski zaprzeczył możliwości poznania istoty rzeczy, a świat zjawisk uznał za złudzenie i pozór. Dalej widzimy monistyczną teorię rozwojową idealizmu niemieckiego, od Fichtego do Hegla. Schellinga filozofia natury i tożsamości nie mogła przez swój ciemny mistycyzm (idealizm fizyczny) dostarczyć teizmowi należytej podstawy. Filozofia XIX stulecia szczególnie w Niemczech była panteistyczną, albo monoteistyczną w sensie formuły, Bóg jeden jest; wszystko, co jest, jest i być musi pojęte, jako Bóg.

W przeciwieństwie do tego nowoczesna nauka przyrodnicza świadomie lub bezwiednie przygotowywała drogi staremu monizmowi atomistów. To, co rozpoczęli Bacon, Descartes, Gassendi, Hobbes, Locke rozwinięte zostało następnie przez nauki przyrodnicze naszej doby. W tej formie monizm obecnie szeroko rozpostarł się w społeczeństwie i stał się powszechnym jego hasłem filozoficznym, które nawet pośród wierzących chrześcijan

odgłos znalazło. Gdy jedni, idąc za przykładem Cabanisa i innych materyalistów francuskich, wszystko do materii sprowadzali, inni snuli swe idee w duchu dynamistycznych wyobrażeń, a raczej w duchu Newtona, Clarca, Boskowicza. Dynamiczne pojmowanie materii, zalecone przez Kanta, panowało w przeciągu połowy stulecia. Ale od czterdziestu lat, na podstawie nowszych zdobyczy fizyki i chemii, powstała mechaniczna teoria atomistyczna, która poczęści wyparła dynamiczne pojęcie atomów i materyalizmowi nowe stworzyła drogi.

5. Gruby materyalizm w tej postaci, w jakiej około połowy ubiegłego wieku głoszony był przez Büchnera, Moleschotta i Vogta, nie zasługuje prawie na poważne rozprawy. Jakkolwiek często występował w nauce, to jednak naprawdę żadnemu głębszemu myślicielowi wystarczyć nie może. Niepodobieństwem bowiem jest poczytywać myślący podmiot, który pojęcie materii sobie tworzy, za wynik rozwoju materii przedmiotowej. Podobne doktryny wszelkie myślenie i chcenie czynią zgoła niemożliwymi, niedającymi się pojąć. Materyalizm jest nie tyle filozofią, ile religią zdziechałych mass ludzkich, przeżytych używaczy. Tamte przez nędzę swoją duchową i materyalną doprowadzone są do tego smutnego pojęcia, ci znajdują w niem usprawiedliwienie swego sposobu życia. Jedni i drudzy nie troszczą się zgoła o wyższe zadania życia duchowego i moralnego. Tylko upadek prawdziwej filozofii i jednostronny rozwój wiedzy przyrodniczej tłumaczyć mogą przeważne dziś panowanie wiary „w siłę i materię.“ Oznacza ona nietylko wyrzeczenie się wszelkiej wiary w życie przyszłe, ale także wszelkich wyższych zdobyczy ducha ludzkiego i otwiera szeroko drzwi zmysłowości i samolubstwu. Zupełna ruina religijnego i moralnego życia musiałaby być następstwem stałego tej wiary utrwalenia się w życiu ludzkości.

6. Monizm mechaniczny w swych konsekwencyach jest również materyalizmem, ale usiłuje on zaspokoić skutecznie wymagania myśli, głosząc panowanie praw powszechnych we wszystkim stawianiu się. Dawna filozofia przyrody rozróżniała w rzeczach pierwiastek stały — substancję i zmienny — akcydensy (właściwości). Nie zdołano wprowadzić wyjaśnić należyte związku obu tych pierwiastków, ale przyjmowano go jako fakt. Nowoczesna wiedza przyrodnicza odrzuciła pojęcie akcydensów, a pojęcie substancji utożsamiała z pojęciami materii i usiłowała zmienne

właściwości rzeczy, wyjaśnić jako działania tych ostatnich. Dawna filozofia przypisywała rzeczom własności (*qualitates occultae*), które miały tłumaczyć oddziaływanie na podmiot. Wiedza nowożytna, zgodnie z Demokrytem, poczytuje te własności nie za coś absolutnego, realnego, istniejącego dla siebie, lecz za coś wyrażającego stosunek jednej rzeczy do drugiej. Barwa, dźwięk, smak i t. d., są to tylko działania rzeczy na nasze zmysły w otaczających różnorodnych środowiskach, są to nasze stany świadomości, jako skutki tych działań. Tylko materia porusza materię. Takim sposobem wszystko ostatecznie zależy od materii i ruchu. Jest to główny postulat mechanicznego wyjaśnienia przyrody.

Stara filozofia poczytywała istotę ducha za niematerialną, psychiczną substancję, stanowiącą przyczynę wszelkich objawów duchowych. Nauka współczesna widzi istotę ducha „w tem co przez wiele stanów i stosunków poprzedzających doszło do ostatecznego stanu, ujawniającego się jako myśl, uczucie, dążenie. Dopóki nie ma wrażeń, charakteru, rozumu, nie ma i ducha.“ Dusza jest stroną wewnętrzną, ciało zewnętrzną jednej i tej samej zasady, działania duchowe i cielesne są różnymi skutkami tej samej przyczyny. We wszystkich dziedzinach bytu i życia, świadomości i nieświadomości występują zjawiska, które poczytywane są za skutki pewnej ogólnej zasady materialnej i dynamicznej, za różnorodne połączenia pierwiastków, które wedle swego położenia i sił w nich działających, rozmaicie się łączą i rozłączają, aby w nowe wstępować związki. Atomy poczytywane są za cząsteczki materialne, na które działają siły przyrody.

7. Wszelako pomimo wszystkich swoich uroszczeń, monizm niezdolny jest rozwiązać zagadki świata. Pogląd na świat mechaniczny jest do pewnego stopnia usprawiedliwiony, wobec wygórowanych zapędów do wyjaśnienia wszelkich zjawisk przyrody, w duchu krańcowego, idealistycznego panteizmu, ale przekracza on swe granice, gdy wszystko mechanicznie usiłuje wyjaśnić. Nie jest on zdolny wytłumaczyć nam początku bytu i życia, różnorodności form, harmonii w wielości i różnicy w jedności. Nawet w świecie nieorganicznym nie zdołał monizm sprowadzić objawów fizycznych i chemicznych do jednolitej zasady. Newton XIX wieku, któryby chemię i fizykę zdołał doprowadzić do „matematycznej mechaniki, czyli do wiedzy w najwyższym jej znaczeniu“ (Dubois-Reymond) dotąd się jeszcze nie zjawiał.

Chemia musi pozostawić atomom powinowactwa; bez dynamiki ani chemia, ani fizyka, niczego nie zdołają rozwiązać. Prawa panujące nad wszelkim bytem są abstrakcjami naszego rozumu, a ich działania nie należy przypisywać jakiegś przypadkowej przyczynie, gdyż ta nie daje się pogodzić z powszechną przedmiotową ich wartością.

Gdyby świat zewnętrzny był tylko pozorem, to przyczynowość, która porusza tylko ślepe siły w przyrodzie, nie mogłaby wyjaśnić tego pozoru, ponieważ byłby to pozór konieczny, nie odzowny wynik naszego teleologicznego sposobu wyobrażania sobie świata. Zresztą sprzeciwia się to prawu przyczynowości, wyprowadzać to, co doskonałe z niedoskonałego, rzeczywiste z możliwego, akt z potencji. Logika i metafizyka zarówno oświadczają się przeciwko mechanizmowi. „Wiekuiста materia“, „wszechmądry wypadek“ i „zachowanie energii“ mogą to być proste pojęcia, ale dostatecznego wyjaśnienia świata nam nie dostarczają.

Ten materializm współczesny nie może nawet dać należytej definicji sobie, lub własnej swej zasady materii. Definicja musiałaby brzmieć: wszystko jest materią, a nie wiemy, co jest materia. Byt równa się materii, materia równa się x , jak ktoś dobrze zauważył. Napoleon I w 1801 r. podczas pewnej audyencji, pytał jednego po drugim sławnych uczonych: „qu'est ce que la matière“? Odpowiedzi nie otrzymał. Nieprzenikliwość, bezwładność, są to tylko własności materii. Doświadczenie wewnętrzne poprzedza zewnętrzne; przedmioty na zewnątrz nas poznajemy naprzód przez nasze wyobrażenia. Gdybyśmy zatrzymywali się tylko przy zewnętrznej mechanice, to nie moglibyśmy dojść do żadnego monizmu. Wielość sił, cząsteczek, atomów, ciał, czynności, działań, wzięte czysto mechanicznie, świadczy przeciwko niemu.

Tem trudniej byłoby mu wytłumaczyć objawy życia duchowo-moralnego. Na to zgadzają się wszyscy przyrodnicy, że wrażenia, uczucia, świadomość, wola, nie dają się wyprowadzić z ruchu komórek nerwowych w mózgu. Wszystkie organy ciała wydzielają jednorodne z nimi materialne substancje, myśl zaś specyficznie różni się od wszystkiego, co materialne. Biliony drgań eteru i poruszenia cząsteczek w nerwach, są czemś innym zupełnie, niż np. wrażenie barwne; w ogóle ruchy zewnętrzne nie mogą wyjaśnić wewnętrznych czynności duszy. Ducho-

wość z tego tylko powstać może, co jest duchem. Jeśli przeto przyrodoznawca nie chce być posądzony o dogmatyzm, przesąd i połowiczne wykształcenie, to nie może się zatrzymywać przy mechanizmie, albo też obstając przy nim, musi się wyrzec wszelkiego wyjaśnienia przyrody, wszelkiego powoływania się na prawo wystarczającego dowodu.

Niesłusznie zarzuca on filozofom i teologom spekulację i mitologię. Czyż nie jest to bowiem mitologią, bardzo naiwną, przytem, wierzyć że ruch atomów jest powodem bytu życia, wrażenia, myśli? Jeśli religie wpadają w antropomorfizm, to materializm wpada w hylomorfizm. Monizm mechaniczny nie zdoła nas przeto doprowadzić do żadnego poglądu na świat. Nawet gdyby zdołał on wyjaśnić, co to jest materya i siła, jak powstaje świadomość, nie zdołałby nam nic powiedzieć o tem, jakie jest znacze niebytu, świata, człowieka. Na wszelkie podobne zagadnienia mógłby tylko odrzec: Ignoramus et ignorabimus. Nawet ograniczając się tylko do rzeczy doczesnych, monizm bezradny pozostaje w dążeniu do ich wyjaśnienia. Jakaż więc wartość posiada system filozoficzny, który ani z prawd ducha, ani z prawd przyrody wytłumaczyć nam nie może, dla którego zarówno rzeczy duchowe, jak materyalne pozostają nie dającą się wyjaśnić zagadką?

8. Jeśli nauka nie chce wyznać swej niemocy i wyrzec się wyjaśnienia świata, zdolnego zadowolić nasz umysł, to musi uciec się albo do paralelizmu psychiczno-fizycznego, albo do żywiołów duszy; nie dość bowiem atomy dynamicznie wyjaśniać, gdyż i pojęcie dynamiczności nie zdoła przerzucić mostu przez przepaść, oddzielającą mechanikę od świadomości. Materya ożywiona, o której prawią nieraz zwolennicy monizmu nie tylko że nie daje się dowieść, lecz nadto pojęcie jej posuwa tylko zagadnienie życia duchowego o jeden stopień wstecz, rozwiązania zaś dać nie może. Atomy nieprzestrzenne i wewnętrzne życie duchowe, przenikające całą materyę, są to rzeczy bardzo daleko położone od drogi ścisłych badań i nigdy dla umysłu naszego zrozumiałe nie będą. Jeżeli wszystkie dziedziny i objawy bytu mają być uduchowione, jeśli uduchowione ciała istnieją współrzędnie z niepodzielną duszą świata, to zapewne w taki sposób pewien rodzaj monizmu da się utrzymać, ale kosztem zrozumiałości, tak świata ciał, jak i duszy. Mielibyśmy wtedy dwa równoległe

prądy rozwojowe, będące czem innym, aniżeli rozwój duchowości z materyalności. W ogóle niepodobna jasno przedstawić, jakim sposobem z różnorodności żywiołów duszy i jej nieświadomych wrażeń powstać może jedność świadomości. Wypadkowa sił duchowych, podobnie jak wypadkowa sił fizycznych, nie może się obejść bez jakiegoś punktu oparcia, ani też rodzaj sił przemienić.

Konsekwencye monizmu dla życia moralnego nie różnią się w gruncie rzeczy od konsekwencyj grubego materializmu, jakkolwiek nie są wyprowadzane z taką cyniczną otwartością. Tam, gdzie niema uznania odrębnego, wyższego życia duchowego, nie może być wystarczających motywów dla zobowiązań moralnych.

II. Panteizm.

9. Od monistycznego animizmu niedaleka jest droga do właściwego panteizmu, który w różnorodnych swych postaciach tkwi w podstawach nowoczesnych systemów filozoficznych i stanowi niejako religię wielu ludzi kulturalnych naszej epoki. Punktem wyjścia panteizmu jest idea bytu, ale nie odróżnia on czysto idealnego bytu logicznego, od bytu obiektywnego, który nasz rozum poznaje w rzeczach, oraz od transcendentnego, nieskończonego bytu, stanowiącego podstawę wszelkiej rzeczywistości. I tradycyoniści wychodzą z idei bytu, ale dla nich jest to idea absolutu, idea Boga. Inni myśliciele, ideę absolutu poczytują za realną zasadę poznania Boga, ale ci i tamci uznają niemożliwość wyprowadzenia bytu z myśli i absolutu z bytu ogólnego.

Panteizm, jako byt najpierwszy stawia nie rzeczywistość, lecz możliwość, nicosie nie rzeczywistość czyni on absolutnym początkiem rzeczy, świadomość wyprowadza z nieświadomości, ogólnosć uważa za określającą zasadę szczególności, bądź to, że absolut uważa jako substancję (Spinoza), albo jako jaźń, czyli podmiot (Fichte), albo jako obojętną nieokreśloność (Schelling), albo jako jedność sprzeczności (Hegel). Wyrzeka się on w ten sposób nie tylko wyjaśnienia początku rzeczy, czyli w ogóle bytu, który zrównany zostaje z niebytem, lecz również wyrzeka

się prawa przyczynowości i prawa zachowania energii. Początek rozwoju musi on widzieć w jakimś bycie ogólnym, który może być wszystkim, ale jeszcze jest niczem, lub w jakiejś nicości mogącej być wszystkim, absolutną substancją świata, zarazem skończoną i nieskończoną, nieokreśloną (oderwaną albo idealną) wszechcałością treści zjawisk, która z powodu swej absolutnej nieokreśloności równa się nicości. Prawda, że czysty byt, o ile chcemy go pojęciowo ustalić, okazuje się tem samem, co czyste nic, ale fałszem jest, aby to miało być pojęcie absolutnego bytu i myślenia. Jest to pusta abstrakcja, której logiczna budowa nie odpowiada żadnej rzeczywistości.

I ten pojęciowy, ogólnikowy byt ma być przyczyną wszelkiego bytu rzeczywistego, który pełnię swej treści rozwija w świecie przyrody i dziejów? Daremnie pytalibyśmy się o powód, dla którego ów byt pusty staje się wszystkim i indywidualizuje się w różnorodności rzeczy. Jeśli byt i nicość mają być tożsamością, to jakim sposobem mają wytworzyć trzecie pojęcie stawania się? Stawanie się w przyrodzie nigdy nie jest przejściem od nicości do bytu, lecz od pewnego sposobu bytu do innego. Sama przez się przyczyna przynajmniej równa musi być skutkowi. Przyczyna nie może wydać czegoś wyższego od siebie samej, ale może wydać coś niższego. Schelling i Heggel, na podstawie uznawanej już za Spinozą przez Herdera i Goethego ewolucyi przyrody, usiłowali dojść do rozwiązania zagadki ludzkiego samopoznania, utożsamiając w tym celu byt i myślenie, i w rozwoju pojęć uznając rozwój przyrody, której treść i znaczenie właściwe tkwić ma w duszy ludzkiej, ale przytem stawiali przypuszczenie, że duch jest przyrodą dochodzącą do samopoznania, że istota jego jest istotą przyrody, treść jego jest jej treścią. A zatem na początku mamy zawsze ogólne pojęcia. Atoli byt nieokreślony nie może się okazać określonym w swoim rozwoju, prajedność nie może z siebie wydać ilości. Rzeczy poszczególne jako osobniki nie mogłyby istnieć, gdyby były tylko zjawiskami jednego i tego samego bytu.

11. Indywidualizacja pozostanie zawsze dla panteizmu czemś niepojętem. W konsekwencji tej doktryny wszystko powinno być w ciągłym toku, w nieustannej przemianie bytu i niebytu. Ani skończoność ani nieskończoność sama przez się nie są czemś. Powszechność, wszechbyt (*ens realissimum et prefectissimum*) jest żywiołem określającym, poszczególne rzeczy są jego

odmianami i ujawnieniami. A jednak cała przyroda polega całkowicie na indywidualności, jako czynnika określającym. Indywidualność odbija się przedewszystkiem w naszych wrażeniach i wyobrażeniach, zdrowy rozum ludzki nigdy o niej nie wątpi, w życiu praktycznem wszędzie jest uznana. Człowiek rozróżnia swoją jaźń od jaźni innych ludzi, ob staje za swoim prawem osobistem przeciw wszelkim jego naruszeniom. Nigdy mu nie przyjdzie do głowy poczytywać zwierzęta i rośliny, lub zgoła rzeczy nieożywione za części wspólnego prajestestwa, którego sam jest składnikiem. Przeciwnie, jako pan stworzenia posługuje się wszelkimi ciałami przyrody, ku własnemu swemu pożytkowi. Ujawniająca się i uznana wszędzie różnorodność jestestw przyrodniczych zaprzecza wszelkim teoryom monistycznym. Wszakże wspominają nam ciągle walkę o byt w przyrodzie, wojnę wszystkich przeciw wszystkim. Czyż możliwe byłyby podobne przeciwieństwa, gdyby jednostki były tylko przemijającymi falami prądu powszechnego bytu? Wbrew temu powiedzieć możemy, że każdy organizm jest zamkniętą całością, która sama w sobie zawiera zasadę swej czynności.

Ale i w przyrodzie nieorganicznej ciała poszczególne ujawniają w swoich stosunkach wzajemnych specyficzną odrębność i wyraźną samodzielność, pomimo, że podlegają prawom ogólnym i posiadają liczne wspólne właściwości. Obłoki, które wiatr rozprasza, fale, które pojawiają się i znikają na wzburzonym morzu, kwiaty zakwitające z wiosną i więdnące niebawem, krótko mówiąc, cały ogół różnorodnych przemian w naturze mógł wzbudzić w mistycznie nastrojonych umysłach ludzi Wschodu mniemanie, iż wszystko jest pozorem i złudzeniem, atoli myślący człowiek Zachodu, jakkolwiek rozróżniać będzie pierwiastki zmienne i trwałe w przyrodzie, uznawał zawsze zjawiska i rzeczy poszczególne za rzeczywiste działania i zjawiska całości. Uniwersalizm, indywiduizm, są to dwa krańcowe bieguny rozwoju duchowego czasów starożytnych i nowożytnych. Daremne to usiłowanie zaszczeplać ducha starożytnego Wschodu na Zachodzie nowoczesnym.

Indywiduizm dalej wszakże idzie. Co najmniej za prawdopodobne uchodzi w naukach przyrodniczych to, że materya składa się z nieprzeliczonej ilości różnorodnych atomów. Jeżeli tedy nie chcemy się uciekać do głoszonej przez materyalizm

teorii przypadkowych połączeń, z których mają powstać celowo ułożone całości, to nie nam nie pozostaje, jak uznać twórczą działalność duchowego, świadomego, mającego wyraźne cele Boga. Tożsamość bytu przyrodzonego i boskiego prowadzi do oczywistego przeciwieństwa, skoro zostanie przeniesiona na materię, w znaczeniu naukowem złożoną z różnorodnych atomów.

Ilość takich zupełnie wyodrębnionych od siebie atomów, nie może być utożsamiana z jednorodną, duchową, świadomą swą jedności przyczyną ostateczną. Taka jednorodna, boska siła przyczynowa nie mogła w akcie samookreślenia rozpaść się na wielość przeróżnionych atomów.

12. Wyższe poznanie i wyższa rzeczywistość powstaje dopiero przez połączenie sił poszczególnych w pierwotnem stanie. Spinoza miałby słusność, mówi Leibniz, gdyby nie istniały, monady ¹⁾. Panteizm musi poczytywać rzeczy poszczególne, za części nieskończonego jestestwa, albo przyjąć różną od zjawisk substancję tak w jednostkach, jako i w całości. W pierwszym wypadku przez sumowanie skończonych i zależnych części nie może on otrzymać ogólnego, bezwzględego bytu, w drugim wypadku nie może nie orzec o absolutcie, ponieważ tylko zjawiska zna jako rzeczywiste. Musiałby on uznać tylko rzeczywisty świat za skończony, jego idee, jego wolę, pierwiastek nieświadomy w nim za coś niezłożonego, doskonałego, nieskończonego; poszczególne rzeczy musiałby uważać za odmiany jedynej, nieskończonej istoty, za czyny pierwiastka nieskończonego, za stany nieskończoności, za wrodzone jej wytwory. Jeżeli w ten sposób wszelka realność będzie uduchowiona, to zostanie przytem zapoznany rzeczywisty stan rzeczy, a niemniej przeto absolut wyjaśniony być nie może. Podobne pojęcia pozostaną beztreściowymi, skoro za punkt wyjścia będą miały abstrakcyjną ogólność, zamiast absolutu, w którym mogłyby osiągnąć swe znaczenie i stwierdzenie. Słusznem jest wprawdzie rozróżniać pomiędzy bytem idealnym i realnym, pomiędzy światem idealnym i rzeczywistym, ale to rozróżnienie tylko wtenczas ma zasadę słuszną, jeżeli powodująca niem idea jest nie tylko pojęciem abstrakcyjnym, lecz czemś realnem, czemś najrealniejszym, prawdziwie bytującym. Idee świata i rzeczy poszczególnych istnieć musiały od wieków i urzeczywistnić się w czasie, ale musiały

to być istotnie działające idee, nie puste abstrakcje; mogły one istnieć w duchowym niezawisłe od świata bytującym podmiocie. Prawda zawiera się w poznaniu, ale z poznania nie wynika jeszcze byt tego, co poznamy.

Gdyby rzeczy nie istniały same przez się, nie mogłyby się przedstawiać nam w myśli naszej. Wiedza polega na badaniu przyczyn z ich skutków. Prawdą jest wszystko, co jest, mówi Augustyn, ale do rozpoznania prawdy dochodzi człowiek przez udowodnienie zgodności swego poznania z rozpoznawanym przedmiotem. Tylko w odniesieniu do istoty bezwzględnej można powiedzieć, że przez poznanie i wolę, urzeczywistnia ona swe idee. Przyczyny przyrodzone przy tych samych warunkach wywołują te same skutki i nie mogą wytworzyć skutków, które w nich potencjonalnie nie istniały. Przyczyna różnorodności rzeczy istotowo różnić się od nich musi.

Jeżeli materjalizm złączył i utożsamiał błędnie pojęcie absolutu z empiryczną formą bytu (pramaterią, siłą), to idealizm niemniej błędnie utożsamiał je z formułą myśli, t. j. z bytem ogólnym. Oba te systemy nie są zdolne wyjaśnić różnorodności rzeczy. „Są to dwie skały, o które rozbija się panteizm: Seylla samodzielności rzeczy skończonych i Charybda nieosobowości absolutu“. Dla osiągnięcia absolutnego poznania rzeczy przez utożsamienie ich formalne, zapoznaje się istnienie samych rzeczy. A monizm oderwany prowadzi nieodzownie do ulotnienia się całego świata, jak to widzimy w Bramizmie (Maja), albo też do ateizmu, jeżeli obstawać będzie przy realności świata i sił jego. Tkwiący w świecie rozum otrzymać może charakter boskości, tylko jako odbłysek czystego, nadświatowego rozumu.

13. Panteizm tem mniej zdolny jest wyjaśnić indywidualizm w życiu duchowym. Wprawdzie znaleźć on może łatwiej od monizmu mechanicznego przypuszczalną podstawę życia duszy, ale będzie ona zawsze tylko przypuszczeniem. Wszystko, co jest, głosi on, jest rozumne, a wszystko rozumne być musi. Ale w tem twierdzeniu nie tylko rzeka się wyjaśnienia materii, lecz nie może też wyjaśnić ani świadomości indywidualnej, ani wolnej woli. Wola i wyobrażenie, mogą być tylko pomyślane, jako zasady indywidualne, nigdy jako uniwersalne. Gdyby przyroda była tylko ideą w formie odrębnego bytu, należałoby powrócić do duszy świata starożytnych, jak to istotnie czynią poszcze-

¹⁾ Erdmann „Gesch. d. Philos.“ II, 160.

gólni filozofowie. Wtedy wszakże nie byłoby wcale miejsca dla świadomości indywidualnej. Gdyby myśl i byt stanowiły tożsamość, dusza musiałaby być cielesną, jako rozpoznająca ciało, absolutną zaś jako zdolną do rozpoznawania absolutu. I wszystkie dusze w jednakiej mierze ten dwoisty charakter posiadaćby musiały; nie byłoby różnicy pomiędzy duszą i duszą, pomiędzy duszą i ciałem, pomiędzy bytem poszczególnym i ogólnym. Owóż z tem przypuszczeniem pozostaje w sprzeciwieństwie ściśle oznaczona, niezaprzeczalna jedność, albo indywidualność jestestw obdarzonych życiem duchowem. Własna moja jaźń nie może być ani wynikiem pomieszania, t. j. układu w oznaczonym miejscu różnych pierwiastków i formą zewnętrznego ustosunkowania, ani też przemijającym objawem jakiejś ogólnej istoty. Jakim sposobem z bytu ogólnego i nieświadomego mógłby powstać byt indywidualny, świadomy i samopoznający się? Gdzież szukać przyczyny tego rozwoju, gdzież powód, dla którego indywidualizacja ujawniała się w tej raczej, a nie w innej części bytu ogólnego? Podobnie jak w organizmie poszczególne organy nie mogą posiadać własnego samopoznania i części ogólnej substancji wszechbytu nie mogłyby dojść do świadomości samopoznania.

Wedle Spinozy i Hegla, absolut w nas dopiero dochodzi do samopoznania. Bóg musi przeto czekać na człowieka, aby przezeń być pomyślany; Bóg właściwie wtenczas dopiero w myśli swej się uświadamia, skoro filozof dochodzi do pojęcia swego myślenia, jako czynności pierwiastku nieskończonego. Byt ogólny, zasada wszechświata, absolutny rozum, pozbawiony jest samopoznania, a rozum poszczególny do samopoznania ma dochodzić? Świat ma być rozumny, ale idea i prawowity jego układ z indywidualnej świadomości wynika! Sprawa nie może być przez to wyjaśniona, jeśli powiemy, że samopoznanie skończone jest warunkiem absolutnego. Nie przez człowieka, ale za pośrednictwem człowieka absolut dochodzi do samopoznania. Zważmy wszakże, iż i w ten sposób absolut staje się zależnym od jestestw skończonych, znajduje w nich swoją granicę i swoje uzupełnienie. Rozwój ten musiałby mieć swój początek, gdyż rodzaj ludzki wiecznym nie jest, musiałby osiągnąć swój cel, gdy tymczasem rozwój wciąż się dokonywa, nie osiągając wszakże wyższego samopoznania.

Jeżeli teraz przypuścimy, że samopoznanie skończone przedstawia być skończonym i dochodzi do urzeczywistnienia samopo-

znania absolutnego, zacierają się wszelkie różnice. Nie wszakże nie wygrywamy, jeśli Boga uznamy za „absolutne łono, za nieskończony popęd i źródło wieczne, z którego wszystko wynika, do którego wszystko dąży i wiekuiście w Nim się zawiera“ (Hegel), albo też za „wieczny ruch powszechności, która staje się podmiotem i w nim dochodzi do obiektywacji, do prawdziwej rzeczywistości, a w ten sposób znosi podmiot w abstrakcyjnym bycie dla siebie“. Jaźń musi się uważać za zjawisko przemijające, za znikomą falę na oceanie powszechnego życia, za przemianę materii żywota wiekuiście, za organ w ciągu jednej chwili funkcjonujący. Duchowość ma być celem istnienia i jakkolwiek przemijającą, jego kresem, jak kwiat dla rośliny. Musi ona zniknąć w bóstwie, które jest wszystkim we wszystkim, a zarazem niczem, ponieważ jaźń podobnie jak Bóg, znika w zjawiskach świadomości, czyli w funkcjach duchowych. Panteizm nie tylko usuwa Boga, ale także i podmiot, jaźń, osobistość, tak że pozostaje tylko same zjawisko samopoznania. Niema Boga osobowego, niema samodzielnej indywidualności w człowieku, a zatem nie może być stosunku między Bogiem i człowiekiem, a zatem nie może być w zasadzie ani religii, ani moralności.

14. Panteizm wyklucza wszelką samodzielność poszczególnych jestestw, uznaje tylko czynność absolutu, a ponieważ ten niema żadnych granic, więc niema też celów, ani środków. Sam sobie stawia cel i w tejże samej chwili go nieodzownie osiąga. Nie można mówić poważnie o postępowym rozwoju absolutu. Nieskończony rozwój duchowy i moralny niema oznaczonego ideału, ani celu. Wytwarzanie przedmiotowych, duchowych wartości jest zbyt oderwanym celem działania moralnego. Wolność woli i świadomość religijna muszą być odrzucone, jeżeli wszystko, aż do świadomej siebie osobistości, ma być koniecznym rozwojem absolutnego bytu. Skoro człowiek sam staje się Bogiem, nie może Boga pragnąć, ani żywić potrzeby zbawienia. „Rozciągnięcie idei rozwoju na absolut, jest jednym z największych błędów filozofii nowożytnej“¹⁾.

Panteizm niezdolny jest wyjaśnić procesu myślenia, ani celowości. Gdyby pierwiastek nieświadomy stanowił istotną podstawę myślenia i bytu, to ani wola wytwórczości duchowej, ani cel w rozwoju wszechrzeczy nie mogłyby odgrywać tej roli, ja-

¹⁾ Spicker, Kampf. 188.

ką w istocie odgrywają. Począwszy od zamiaru twórczego, aż do zupełnego wykonania go, świadomość dowolnej czynności towarzyszy objawom fizycznym i ta świadomość najwyraźniej występuje przy myśleniu twórczym. Wrażenie zmysłowe może być do pewnego stopnia bezwiedne, aczkolwiek doświadczenie uczy, że nawet najsilniejsze wrażenia przechodzą niespostrzeżenie, skoro na nie nie zwrócimy uwagi; w każdym zaś razie pewnem jest, że od wrażeń zmysłowych do wyobrażeń i pojęć wznieść się możemy tylko przez pozytywny akt myśli, do którego nieodzowna jest uwaga i postanowienie woli. Owóż, gdyby nieświadomość i nieswobodna wola, które w instynktowych działaniach człowieka niekiedy się ujawniają, miały istotnie tak doniosłe znaczenie twórcze, jak to wynika z doktryny panteistycznej, to wszelka świadomość z nieświadomości musiałaby wynikać, a przeto wszelkie świadome działania musiałoby nieomylnie i wszędzie swój cel osiągać, albo też zawsze go chybiać.

15. Optymizm albo pesymizm byłyby wtedy jedynie prawdziwymi teoryjami, zdolnymi wyjaśnić wszechświat. Dla panteizmu względne dobro i zło jest niedopuszczalne. Wszelki byt ograniczony i niedoskonały, ułomny, byłby w rzeczywistości świata niemożliwy, gdyby wszystko miało wynikać z nieodzownego rozwoju bytu powszechnego, zamiast ze swobodnej przyczynowości, działającej w widokach wyższych, z góry określonych celów. Jeżeli monizm mechaniczny usprawiedliwia istnienie w świecie wielu rzeczy niedoskonałych i ułomnych, które poczytuje za sprężyny rozwoju, to panteizm, który za punkt wyjścia nie siłę i materię, lecz byt idealny bierze, tych ujemnych objawów żadną miarą wytłumaczyć nie zdoła. Jeżeli nie chcemy poczytywać dobra litylko za zjawisko przyrody, co byłoby wprost zaprzeczeniem dobra moralnego, to całą przyrodę musimy zawrzeć w dążeniu do urzeczywistnienia dobra. Wszelki byt, wszelka forma i postać, każda rzecz i każde zjawisko, cały ogół objawów przyrodzonych nie czem innem ma być w tem przypuszczeniu, jak warunkiem urzeczywistnienia dobra, jak ujawnieniem nieskończonej jego wartości. Musimy przyjąć ze Spinozą zupełną równość rzeczywistości i doskonałości, a ich pozorną nierówność tłumaczyć przez nasze przypadkowe pojęcia o dobru i złem, o doskonałości i niedoskonałości, albo też postawić musimy, jak to czyni panteizm ewolucjonistyczny, doskonałość u kresu procesu światowego. Ale w ten sposób zniesio-

na zostaje różnica pomiędzy dobrem i złem i doskonałość dawno już by powinna być osiągnięta. Panteizm, mówi Schopenhauer, w istocie swojej koniecznie musi być optymizmem.

Jak dalece ten sposób pojmowania sprzeciwia się faktom, dowodzi oświadczenie, że mamy tu do czynienia raczej z przekonaniem, aniżeli z poznaniem. Z tego stanowiska widzimy rozdział zasadniczy pomiędzy światem wartości i światem kształtów. Nowa wiara nadaremnie szuka dobra w przyrodzie; stara wiara ponad przyrodą w duchu.

Lotze istnienie zła w przyrodzie i w dziejach poczytuje za istotną przeszkodę dla naukowego przeprowadzenia swej wiary filozoficznej. „Daremne jest, mówi, podejmować różne próby dla rozwiązania tego zagadnienia: nikt go dotąd nie rozwiązał i ja go rozwiązać nie zdołam“. Zło należy do tych objawów, które być nie powinny, przez wolność mogły być tylko na świat sprowadzone. „Gdzie zachodzi nieprzejdenna sprzeczność pomiędzy dobrocią Boga i Jego wszechpotęgą, tam musimy dojść do przekonania, że nasza ludzka mądrość kres swój znajduje i że niezdolni jesteśmy pojąć rozwiązania, w które wierzymy. Inni uznają, iż przy tym sposobie pojmowania fałsz i zło muszą być włączone do ogółu boskiego życia. Te trudności nie zostały dotąd przewyciężone przez żadną z licznych prób rozwiązania filozoficznego. Należałoby przyjąć zaś w życiu Boga nie brak wewnętrznych sprzeczności, tylko że tutaj wszelkie rozdzwigi znajdują usprawiedliwienie w wielkiej harmonii powszechnej.

Hartmann przy pomocy swego konkretnego monizmu usuwa trudność powyższą, ale w ten sposób tylko że zło wprost do Boga odnosi. Stara się usprawiedliwić ten pogląd, wskazując zło, jako konieczny punkt przejściowy w drodze do dobra. W podobny sposób też usiłuje ocalić indywidualizm, przeciwstawiając teizmowi jedność Boga i człowieka, a oderwanemu monizmowi ich różnicę. Bóg jest duchem absolutnym, człowiek ograniczoną, względnie stałą grupą częściowych funkcji absolutu. Człowiek jest tylko drobną cząstką funkcyjnych przejawów Boga; Bóg ujawnia się w niezliczonych innych indywiduach jednocześnie, i jako indywiduum organiczno-fizyczne nie jest Bogiem, lecz tylko przedmiotem zjawiskiem, funkcyjnym ujawnieniem się Boga.

16. Wobec ślepego, naiwnego optymizmu pesymizm uzasadniony jest niewątpliwie w pewnej mierze. Jakkolwiek Scho-

penhauer i Hartmann wpadli w przesadę, malując niedoskonałość i nędzę ziemskiego bytu człowieka, w tem wszakże mieli obaj słuszność, iż istnienie tak ogromnej ilości zła, poczytywali za niedające się pogodzić z rzekomym ujawnieniem się absolutu w świecie i w człowieku. Jakże wiele jestestw skończonych ograniczonego nawet kresu swego osiągnąć nie zdoła, jakże wiele walki i namiętności widzimy w świecie zwierzęcym, jakaż ogromna suma cierpienia i nędzy ciągnie się w świecie ludzkim od kolebki do grobu, po przez niezliczone stulecia i pokolenia ludzi.

I człowiek ma być największym kresem w rozwoju absolutu? „Przyjmując zasadę panteizmu, mówi Schopenhauer, przypuścić musimy że duch twórcy nieskończone męki przenosić musi na tej małej naszej ziemi; w każdej sekundzie musi umierać.“ „I to ma być wynikiem świadomych jego zamiarów? Toż oczywisty absurd; słusznej byłoby świat utożsamiać z dyabłami.“ Pesymista Hartmann naucza o wyzwoleniu absolutu przez zbiorowe samobójstwo całego człowieczeństwa.

Entuzyasta rozwoju postępowego w rozmaitych dziedzinach kultury, albo kwietysta może znaleźć czasowe zadowolenie w swej działalności, albo w swej kontemplacji mistycznej, ale nietrwałem ono będzie bardzo i nie wielu udziałem stać się może. Jako religia, panteizm nigdy nie stanie się religią ludów. Niektórzy mówią, że jest on ukrytą religią Niemiec kulturalnych. Zbliżamy się do buddyzmu, jako do sposobu myślenia, ale dla tego tylko, że zapominamy o Bogu i sądzie. Dla nauki rzetelnej pesymizm i buddyzm zarówno są bezwartościowe.

17. Dla pesymizmu monistycznego większą jeszcze zagadkę przedstawia względne dobro. Zaprzeczenie takowego pozostaje w oczywistem sprzeciwieństwie z codziennem doświadczeniem i to tak dalece, że tłumaczyćby je tylko można jakimś osobistym usposobieniem lub goryczą moralną, albo też jałowem przesyceniem, lub ospałą nudą. Już ojcowie Kościoła przeciwstawiali staremu pesymizmowi Gnostyków i Manichejczyków, niewątpliwe istnienie dobra i piękna w ludzkości i w przyrodzie. Świat, mówili, nie jest tak zły, jak mówicie, czy to spojrzymy na niebo, czy na ziemię, czy na żyjące jestestwa, czy na człowieka, wszędzie widzimy wyraźne objawy dobroci Stwórcy. Ale gdyby nawet tak było, to najgorszy świat w swoich początkach i w swoim istnieniu nie mógłby być wyjaśniony przez pesymizm. Pesymizm i optymizm okazują się różnymi sposobami

pojmowania tejże samej zasady, przeciwnymi warunkami ujednostajnienia niepojętego, indywidualnego bytu. Podobnie jak na początku, wbrew logice tej czysto empirycznej doktryny (Hegel), przeciwieństwo bytu i niebytu zostaje usunięte, muszą też być usuwane przeciwieństwa jako ontologie wyższej jedności. Spinoza utrzymuje, że pojęcie wolności ludzkiej jest wielkim błędem; pojęcia dobra, zła, zadośćuczynienia w nagrodach i karach,—jednem słowem powszechnie uznane podstawy moralności, prawa i religii polegają na złudzeniach.

18. Panteizm przenosi tożsamość bytu i myślenia, istniejącą tylko w Bogu, na świat przez Niego stworzony, a proces stawiania się i myślenia, właściwy tylko istotom skończonym, na istotę absolutną. Takim sposobem absolut czyni skończonym, a skończoność absolutem. Nie pojmuje on faktycznej różnicy pomiędzy dobrem a złem. To też dzisiaj otwarcie wyznają, że droga, którą postępowali następcy Kanta, zupełnie jest błędna. Rozpowszechnienie pesymizmu należy przypisać ogólnemu niezadowoleniu, wynikającemu z takich poglądów. Po wszystkie czasy zdarzało się, że upadek moralny i obojętność religijna, otwierały drogę do najniedorzeczniejszych mniemań i poglądów na świat. W ogóle monizm we wszelkiej swej postaci nie ziścił nadziei, jakie w nim pokładano. Nie zdołał on wyjaśnić ani jedności w wielości, ani harmonii w różnorodności, ani stałej zasady w zmiennych objawach, ani przyczyny ostatecznej w niezliczonych skutkach. Jego ontologia, kosmologia, logika psychologia, etyka zarówno pełne są sprzeczności. Nawet Lotze wyznaje, że wiara w osobistego Boga nie sprzeciwia się żadnym metafizycznym przekonaniom, gdy tymczasem przypuszczenie jakiegoś nieświadomego ślepego substratu, jako wyższej zasady bytu, bezpodstawne jest, z powodu nieprzenikliwości tego ciemnego pojęcia. W historii panteizm tam tylko okazywał się płodnym, gdzie rozwijał się na tle silnego deizmu.

19. Dochodzimy tedy znów do owego dualizmu, który obstawając za jednością, łączy transcendencję z imanencją. Świat nie daje się pojąć, jeżeli nie uznajemy go za skutek działania absolutnej przyczyny, za dzieło osobistego Stwórcy, jeśli nie różniamy bytu powszechnego od jego przyczyny, realnej zasady wszelkiego bytu od jego formy pojęciowej. Zachodzi tu wszakże pytanie: czy ten dualizm będący podstawą deizmu, daje się przeprowadzić we wszystkich szczegółach?

Próbe w tym kierunku podjęła arystotelesowsko - scholastyczna filozofia przyrody, która nie tylko rozróżniła byt absolutny i względny, realny, idealny, rzeczywisty i możliwy, istotę i zjawisko, substancję i akcydens, lecz także we wszelkich rzeczach stworzonych odróżniała dwie odmienne, ale uzupełniające się nawzajem części substancjalne, czyli składniki: materię i formę. Nie miejsce tu omawiać te dwa pojęcia i ich zastosowania. Poprzestańmy na uwadze, że materya, która sama przez się istnieć nie może, sama przez się równie nie daje się pojąć, jak panteistyczny byt ogólny, który jest niczem. Realna możliwość jest koniecznem przypuszczeniem, jeśli wszystko ma być sprowadzone do tej dwoistej złożoności, ale nie jest ona ani przedmiotem doświadczenia, ani rzeczą oczywistą sama przez się. I forma sama przez się istnieć nie może, lecz jest wieukistą myślą bożą, albo wyprowadzona zostaje z nieistniejącej materii. Albert Wielki, idąc w ślad za uczonymi arabskimi, uzupełnił w ten sposób nieokreślone u Arystotelesa pojęcie materii, iż nie oddzielał jej dualistycznie od formy i tę do tamtej przez ruch nie zbliżał, lecz formę w materii umieszczał, tę ostatnią za początek tamtej (*inchoatio formae*) poczytywał. Od czasu Kartezjusza przez materię rozumie się wszelką rozciąglą masę.

20. Jak wiadomo nowożytna fizyka i chemia w badaniach swoich doszły do bardzo prawdopodobnego co najmniej wniosku, że wszystkie zjawiska w przyrodzie, są wynikiem ruchu i własności najmniejszych cząsteczek materii, czyli różnych atomów, w ich połączeniu z wszędzie obecnym nieważkim eterem. Z teorii tej wnosić należy, że atomy mają właściwą sobie tendencją, *δύναμις*. Jeżeli ową arystotelesowską *δύναμις* (potentia) uznamy za faktyczną dążność do działania, spełniającą się przy okolicznościach odpowiednich, za realną, tkwiącą w rzeczach tendencję do działania, która jak np. tendencja do ruchu ściśniętej sprężyny, albo tendencja do rozwoju suchego ziarna zbożowego — w danej chwili tamowana, przechodzi w działanie, skoro zjawiają się odpowiednie warunki zewnętrzne, która wszakże i przy braku tych warunków ma w sobie dążność do aktualizacji, — jeśli ten pogląd jest słuszny, to trzeba przyznać, że teoria atomistyczna, „składająca się z samych hypotetycznych pojęć i podmiotowych wytworów myśli“, bez pojęcia owej arystotelesowskiej *δύναμις* nie daje się przeprowadzić.

Jedynle dynamiczna atomistyka zdolna jest wyjaśnić zjawiska różnorodnych dziedzin przyrody; dynamizm mechaniczny ruchu bezwładnych atomów wytłumaczyć nam nie może, jakkolwiek nie jest wykluczone, że pewne siły przyrody, jak ciążenie, elastyczność, magnetyzm, elektryczność, w sposób mechaniczny dają się do pewnego stopnia wyjaśnić. W świecie nieorganicznym już potencjonalna energia siły napięcia musi być określona, jako *δύναμις*; tworzenie się kryształów każe przypuszczać, że cząsteczki rozpuszczone w danym płynie krystalizującym, muszą zawierać w sobie określoną dążność kształtowania się. Sam bowiem kształt i ruch nie tłumaczą nam, jakim sposobem cząsteczki i atomy rządzone są zawsze, przez ściśle oznaczone systemy krystaliczne.

21. Wraz z pojawieniem się życia w zjawiskach przyrodzonych nowy występuje czynnik, warunkujący wyższą formę bytu. Wprawdzie są tu czynne te same siły i prawa, co i w zjawiskach nieorganicznych, te same ujawniają się procesy chemiczne i fizyczne, ale niemniej przeto bez przyjęcia nowej zasady, tymi procesami powodującej, zjawiska życiowe pojąć się nie dają i dynamiczna atomistyka nie może tu wystarczyć. Na jedno wychodzi czy ten nowy czynnik, tę nową formę, nazwiemy energią psychiczną, entelechią, siłą czy formą życiową (forma substantialis, albo anima vegetativa), popędem plastycznym, energią nerwową lub duchową. Określenie scholastyki tomistycznej ma tę zaletę, że wyklucza przypuszczenie, jakoby forma owa była czemś zewnętrznym i przypadkowym. Przenosi ono, wraz z nowożytną wiedzą przyrodniczą zasadę życia od same istoty jestestw żyjących. Stąd wynika oczywisty wniosek, że każde z tych jestestw stanowi jednorodną całość, substancję aktualną, złożoną z dwóch substancyj częściowych, oraz że wszystkie funcje życia całości podporządkowane być muszą. Forma jest zasadą czynną, która włada materią, czyli zasadą przestrzenną, powoduje procesami chemicznymi i fizycznymi.

Teoria poznania scholastyków ma za punkt wyjścia nie myślenie samo, lecz wrażenie zmysłowe, a zatem przypuszcza nie tożsamość ani różność stopni bytu, lecz jedność w podobieństwie. Określa ona rzecz rozpoznaną wedle istoty rozpoznającej, tak iż wedle niej myśl nie jest identyczną z naturą rzeczy, lecz wywołaną przez podobieństwo rozpoznającego podmiotu z rozpoznawanym przedmiotem. W ten sposób otwiera

się pole dla analogii w rozpoznawaniu przyrody i Boga, o ile w ogóle takie rozpoznanie jest możliwe, co i największy sceptyk przyznać musi¹⁾. To rozpoznawanie taką drogą tylko może być osiągnięte, za pomocą której przedmiot do podmiotu jest odniesiony.

Bez tego przypuszczenia nie może się obejść i nowożytna teoria elektromagnetyczna. „Przyjmujemy zawsze obrazy pozorne, albo symbole przedmiotów zewnętrznych i taką im nadajemy postać, iż wynikające z nich następstwa znowu stają się obrazami nieodzownych w przyrodzie następstw przedmiotów, odbitych w symbolach pierwotnych. Odpowiedniość tych i tamtych następstw każe przypuszczać istnienie pewnej zgodności pomiędzy przyrodą i naszym duchem. Doświadczenie stwierdza, że odpowiedniość ta istnieje, a zatem i zgodność będąca jej warunkiem, faktycznie istnieć musi.

Ten stosunek świadczy niewątpliwie o stosunku Boga do świata, jako przyczyny do celu. Myśląc jaźń i świat, który ją otacza, od początku samego musiały być do siebie postawione w odpowiednim stosunku, nie mogły wyjść z jednego i tegoż samego absolutu, lecz musiały być przezeń stworzone. Oba te czynniki bytu ograniczone są ze swej natury, nie są zatem przejawami absolutu, ale pozostają pod jego władzą; on jest ich kresem i celem.

22. Fizyka pojęta, jako ogół wiedzy przyrodniczej sama przez się prowadzi do materialistycznego poglądu na świat, logika jako ogół wiedzy o duchu, prowadzi do idealistycznego; etyka pośredniczy pomiędzy temi sprzeciwieństwami i godzi je ze sobą. Podobnie jak mowa ludzka i człowiek jest wynikiem tego i tamtego. Wola i poznanie nie mogą być rozdzielone. Wola i swoboda ducha stanowią podstawę życia intelektualnego i moralnego. W ten sposób przewyżnione zostaje sprzeciwieństwo pomiędzy rozumem czystym i praktycznym, t. j. dualizm. Tutaj otwiera się nam widok na jednolitą budowę świata materialnego i duchowego, który człowieka nakłania do czei wszechmądrygo i wszechpotężnego Stwórcy. Monizm dobry jest dla tych, którzy tęsknocie ludzkiej odmawiają widoków na życie przyszłe, nieśmiertelność ducha zastępują nieśmiertelnością materii, detronizują Boga i na jego miejsce umieszczają człowie-

ka, jako jedyną istotę, w której nieskończoność do samopoznania zupełnego dochodzi. Buddyzm okazał, w jakie błędy wpada człowiek, gdy zdaje się na własne tylko siły, gdy bezwiedną pychą powodowany, w rozmyślaniach swoich staje nad brzegiem przepaści, która samego Buddę pochłonęła. Nirwana, nicość beznadziejna staje się jedyną nadzieją, jedynym wybawieniem z nędzy żywota. Doświadczenie wszakże udowodniło, że takie pojęcie w praktyce nie da się utrzymać. Tak serce, jak duch człowieka innego pożądają celu; pożądają szczęśliwości prawdziwej i Boga żyjącego.

Wprawdzie i spekulacja mająca za punkt wyjścia skończoność, zatrzymuje się przed dziedziną zjawisk niepojętych, ale żywi ona przekonanie, że ten, którego uznaje za wiekuistego i niezmiennego sprawcę wszechrzeczy, w swoim bycie i działaniu wznosi się ponad nasze myślenie. Nadaremnie panteizm w swoim rzekomo absolutnem poznaniu poszukuje tej pociechy, którą wierzący w swoim „Credo“ znajduje. Filozofia i wiedza w ogóle musiałyby doprowadzić swoich wyznawców do rozpacz, gdyby sobie istotnie stawiały za zadanie rozproszenie wszelkich ciemności w dziedzinie swych badań.

23. Szerokie rozpowszechnienie, które monizm osiągnął w swoich różnych odmianach za dni naszych, skłoniły sobór Watykański do przeciwstawienia poznania Boga na drodze przyrodzonej, niebezpiecznym błędom, w nowożytnym systemie odnowionym. Pierwszy rozdział konstytucji o wierze, zajmuje się Bogiem Stwórcą wszechrzeczy. Pierwotnie napis schematu miał wyraźny wzgląd na racjonalizm. Przedewszystkiem w różnorodnych swych formach miał być odparty zarówno materializm krańcowy, zaprzeczający istności Boga, jako też naturalizm popolity, który uznaje tylko przyrodzone poznanie Boga, jak wreszcie naturalizm połowiczny, który godzi się wprawdzie na objawienie nadprzyrodzone, ale osnowę jego wyłącznie chce mierzyć miarą rozumu. Do dziedziny monizmu należy racjonalizm pierwszego rodzaju. Przeciwno niemu zwraca się pierwsze twierdzenie pierwszego rozdziału, w którym Bogu przyznane są właściwości, będące prostem zaprzeczeniem panteizmu. Bóg jest tam określony, jako duch absolutny, świadomy, wolny, który jako jedyna w swoim rodzaju na wskroś prosta i niezmienna substancja duchowa od świata realnie i istotowo się różni i ponad wszystko nieskończenie jest wzniesiony.

¹⁾ S. Aug., „De Trin.“ 10, 10, 14; Solil. I. 2, 1.

W dodanych kanonach potępione są poszczególne rodzaje monizmu. Przedewszystkiem potępiony został ateizm, jako ogólna zasada monizmu. Następnie kanon drugi rzuca anatemy na tych wszystkich, którzy utrzymują, że nic nie istnieje poza materią. Trzeci kanon zwraca się przeciwko panteizmowi ontologicznemu, który naucza o tożsamości substancji, czyli istoty Boga i świata. Ten panteizm jest w gruncie rzeczy ateizmem, skoro bowiem wszystko ma być Bogiem, to Boga niema wcale. Rozmaitemi objaśnieniami tego systemu panteistycznego zajmuje się kanon czwarty. Potępieni są ci, którzy wszystkie rzeczy skończone, tak cielesne, jak i duchowe, albo przynajmniej te ostatnie, z boskiej substancji przez emanację chcą wyprowadzać, jako też ci, którzy utrzymują, że istota boża przez swe objawienie i przez swój rozwój staje się wszystkim, lub że Bóg jest ogólnym, nieokreślonym bytem, który sam siebie określając, ogół rzeczy rozkłada na gatunki, rodzaje i osobniki.

Emanacja i ewolucja jest nauką starożytności (Bramizm, Neoplatonizm, Gnostycyzm) i systematów religijnych wschodnich w ogóle. Samookreślenie ogólnego i nieokreślonego bytu jest istotą panteizmu nowożytnego. Ateizmowi występującemu pod temi różnemi postaciami, przeciwstawia Vaticanum jedyną prawdziwą naukę Pisma św.: Świat i wszystkie rzeczy w nim, tak duchowe jak i materyalne, tak w formie swej, jak w substancji przez Boga z nicości zostały wyprowadzone. Bóg stworzył świat przez swoją wolną wolę, niepodlegającą żadnej konieczności i stworzył go ku własnej swej chwale.

§ 15.

Stworzenie.

Filozofia.—Objawienie o stworzeniu.—Znaczenie wyrazu „bará”.—Tradycje kosmologiczne.—Sposób stworzenia.—Byt absolutny i udzielony. — Wszemoc Boga.—Nie samowola, lecz mądrość.—Idée wiekuiste.—Czas i wieczność.—Czasowość stworzenia i niezmiennność Boga. — Jednoczesność stworzenia.—Pojęcie przestrzeni.—Niezmierzoność Boga.—Utrzymywanie stworzenia przez Stwórcę. — Prawa przyrody i siły przyrody. Pierwsza przy czynia i drugorzędna przyczyna.—Wieczność i niezmiennność Boga. — Czasowość i zmienność świata.—Pojęcie stworzenia i autogonia.

1. Jakkolwiek dotychczasowe badania nieodzownie nas doprowadzają do pojęcia stworzenia, niemniej przeto wyjaśnienie takowego jest więcej rzeczą religijnego, aniżeli przyrodzonego poznania. To ostatnie starczy tylko na to, aby wskazać nam drogę do pojęcia stworzenia i zaznaczyć konieczność jego, jako wymagania naszego ducha. Poza ten kres może ono przekroczyć wtedy tylko, gdy zostanie uzupełnione ideami religijnemi¹⁾. Zatem najmędrszy filozof poza obrębem objawienia nie zdołał zupełnie wyjaśnić prawdy rozumowej. Można wprowadzić ten zasadniczy dogmat wiary przedstawiać, jako oczywisty pewnik czystego rozumu, niezamąconego przez wyobrażenia zmysłowe, ani przez odziedziczone przesady, należy jednak dodać, że „to czyste, szczególnego rodzaju pojęcie rozumowe” dopiero przez wiarę zupełną pewność osiąga. To muszą przyznać i tomiści,

¹⁾ S. Thom., „Quaest. disp.” 3 de pot. a. 5.

chcący powyższy dowód przeprowadzić. Prawdą jest, co powiedział Fenelon, że filozofia swój ostateczny rozwój i uzupełnienie osiąga przy pomocy teologii, a bez tej pomocy „nie zdoła dojść do kresu ludzkiego rozumu“. To też teoria stworzenia, jest istną próbą ogniową wszelkiej filozofii, w jej stosunku do prawd religijnych i absolutnych.

„Wszystko, co cudownego na tym świecie się staje, mówi św. Augustyn, jest mniej cudowne od całego świata t. j. nieba i ziemi i wszystkich rzeczy istniejących, przez Boga stworzonych. Podobnie wszakże, jak on sam, Stwórca najwyższy, tak i sposób Jego tworzenia ukryty jest przed ludźmi i niepojęty im.“ Najstarsza księga religijna Genezis poczyną swój obraz stworzenia majestatycznymi słowy: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię.“ Słowa te w swej zwięzłości i prostocie zawierają najgłębszą i najwznioślejszą prawdę, jaką kiedykolwiek o początku świata wypowiedziano. Jednym rysem rozwiązane tu zostają wszystkie najtrudniejsze zagadnienia, które od wieków zajmowały się religie wschodnie i spekulacje greckie. Wszystkie rzeczy widzialne na ziemi i na niebie przez wszechmoc boską do bytu powołane zostały. Jest Bóg z siebie samego byt mający, nad czas i przestrzeń wzniesiony, posiadający moc z niebytu byt wytworzyć. Niebo nie jest Bogiem, lecz dziełem bożem. Ojciec niebo i matka ziemia są stworzeniami Wszechmocnego. Oto jest pełna wagi i znaczenia treść krótkich słów Biblii. To też prorocy biorą za punkt wyjścia stworzenie, jako przez się rozumiały. Później dopiero rozwijają się zagadnienia filozoficzne.

„Jeżeli biblijną historię stworzenia weźmiemy nie w literalnym jej brzmieniu, lecz w istotnej podstawie, to przyznać musimy, że nigdy z dawnych prastarych czasów nie doszła do nas wznioślejsza opowieść początku świata; wątpić zaś należy, aby kiedykolwiek dojść mogła,“ mówi Baer. Reinke znajduje w tej opowieści „wynik myślenia na spostrzeżeniu opartego,“ wynik „bardzo doniosłego znaczenia, indukcji nawskroś naukowej, zawierającej w sobie zasadę rozwoju“¹⁾.

Niemożemy wprowadzić pojąć jakim sposobem z niczego coś powstać może, ponieważ zasada przyczynowości prowadzi nas naprzód do oddziaływania absolutnej substancji na substancję

skończoną, a zasada powodu, do prapowodu absolutnego. Rozsądek nasz nie posiada żadnej formy, przez którą mógłby rozpoznać, jakim sposobem powstaje z duchowości materjalność. Ale czyż zrozumialsze jest wyobrażenie pramateryi i praszubstancji, z której różne zupełnie od niej rzeczy powstają? Czyż pojmujemy choćby stawanie się i przemijanie w przyrodzie? Wszędzie pojmujemy tylko, że coś jest, nigdy zaś jak jest. Wszelkie inne wyjaśnienie świata zarówno jest niepojęte, jak wyjaśnienie teistyczne, a niższe jest od tego ostatniego przez to, że ostatecznego powodu i źródła bytu wskazać nam nie może.

2. Filologowie i teologowie sprzecniają się o to, czy czasownik hebrajski *barâ*, *ἐποίησεν* oznacza stworzenie z niczego, lub też czy ma znaczenie nieokreślone. Żydowski kabalistyczny komentatorowie, R. Kimchi i inni, tłumaczyli go „creavit ex nihilo.“ Aben Hezra oświadczył się przeciwko temu wykładowi, ponieważ w 21 i 27 toż samo słowo używają w znaczeniu „formavit.“ Nowsi komentatorowie powoływali się też na Joz. 17, 15—18, gdzie słowo *barâ* użyte jest w znaczeniu „ściąć drzewa.“ Wszelako zauważyć należy, że użyte tam ono w liczbie mnogiej, równoznacznie z pierwotnym znaczeniem ściąć, obcinać. W znaczeniu „tworzyć“ użyte, jest zastosowane do Boga w dziedzinie natury (Ex. 34, 10; Nm. 16, 30), albo w zrozumieniu duchowem (Ps. 50, 12) na przemian ze słowami *iazar* i *assâh* (Is. 45, 7; 46, 18).

Aby sobie te wątpliwości filozoficzne wyjaśnić, trzeba wziąć pod uwagę cały w ogóle sposób pojmowania Boga w Biblii, oraz Jego istoty i czynności. Wtedy jasno się okaże, że pojęcie stworzenia nie powstało, jak niektórzy utrzymują, w Aleksandryi w przeciwieństwie do filozofii greckiej, lecz z najgłębszych idei Pisma św. wynikło. Bóg przedstawia się w nim zawsze, jako wszechwładny Stwórca nieba i ziemi. „Pomoc moja w Bogu jest, który niebo i ziemię stworzył,“ mówi Psalmista (119, 1, 2). Cała poezja biblijna tą myślą jest przeniknięta. Wprawdzie w Księgach Mądrości (11, 18) pojęcie stworzenia zdaje się przedstawiać nieco mętnie. Bóg nazwany tam jest budowniczym, nie Stwórcą świata. Ale gdyby istotnie te nieliczne ustępy w ten sposób miały być wykładane, nie świadczyłoby to jeszcze przeciwko ogólnemu w Piśmie św. pojęciu Boga, Stwórcy wszechrzeczy. Poszczególne, nieściśle i dwuznaczne wyrażenia winny być wyjaśniane w sensie zasadniczej nauki biblijnej.

¹⁾ Baer, „Stud“ I, 465, 470. Reinke, „Die Welt“ 259.

3. Wyżej już zaznaczyliśmy, że podania kosmologiczne powszechne są i wspólne różnym ludom. Pośród ludów kulturalnych Fenicyanie i Babilończycy najbardziej w swych podaniach kosmologicznych zbliżają się do Biblii. Chociaż i u ludów dzikich spotykamy niekiedy bardzo wyrobione pod tym względem wyobrażenia o początku świata, mające dla ich religii doniosłe znaczenie. Prawda, że żaden lud nie wyrobił sobie poza obrębem objawienia jasnych o stworzeniu pojęć. Zresztą wszelkie w tej dziedzinie błędy pozostają w związku z ogólnymi zboczeniami w rozwoju religijnym i moralnym. Jasna i czysta opowieść biblijna o stworzeniu pozostaje w ścisłym związku z prawdziwym pojęciem istoty Boga. Wykazuje się tutaj dowodnie odrębny charakter Objawienia nadprzyrodzonego. To też Lenormant utrzymuje, że pierwszy wiersz Genezy należy uważać za dodatek natchnionego pisarza biblijnego do opowieści chaldejskiej. Przez ten dodatek dopiero opowieść owa, w której można dostrzec pewne ślady wyobrażenia o wieczności materii, otrzymuje prawdziwe swe znaczenie. Duch, wnoszący się nad wodami przypomina istotnie chaos babiloński (tiāmat), który ukształtowany zostaje przez parę boską Lachmu i Lachamu ¹⁾.

4. Wszystko to nie wyjaśnia nam wszakże tego, jak stworzenie dokonane zostało. Ojcowie wielokrotnie ostrzegają przed wszelkimi dociekaniem nad owem „jak?” stworzenia. Umysł ludzki ma skłonność dopatrywać się jakiegoś związku materialnego pomiędzy stworzeniem i Stwórcą, a jeżeli niema pozostawać w sprzeczności z wyobrażeniem niematerialnego, duchowego bytu, związek ten musi być pojęty, jako rzeczywisty wprawdzie, lecz zarazem i czysto metafizyczny. Jeśli nie chcemy się wyrzec wszelkich możliwych wyjaśnień stworzenia, to za punkt wyjścia wziąć musimy byt absolutny, sam przez się i z siebie bytujący. Wszelki byt względny musi być udzielony przez byt absolutny i od niego całkowicie w swem bytowaniu zawisły, bez jego współdziałania w nicosć się zapadający. W tem zasadniczym pojęciu teizm zgadza się z niektórymi formami panteizmu. Wedle tych ostatnich, wszystko co skończone wynika z substancji wiekuistej, a zatem w swoich losach od niej bezpośrednio i zupełnie zależy. To tylko trwać może wiecznie, co jest nieustan-

¹⁾ Lenormant, „La divination et la science des présages pour les Chaldéens,” 1879, 3.

nem ogniem wszechświatowego łańcucha bytu, nic nie może istnieć, co w skład tego łańcucha nie wchodzi. Jaśniejsza nierównie w tym względzie jest nauka teistów, gdy powiada—wszystko istnieje, ponieważ i jak długo Bóg tego pragnie.

Temu zdaniu usiłuje zaprzeczyć nowoczesna wiedza przyrodnicza, uznając powszechnie prawo zachowania energii i niezniszczalności pierwiastków. Podobnie jak nic z niczego nie powstaje, tak i to, co istnieje nie może stać się nicoscią. Przeciwnieństwo jakie tutaj zdaje się zachodzić, jest tylko pozorne. Pismo św. zgodnie z filozofami starożytnymi uznaje za pewnik, że z niczego nic powstać nie może. Jeśli Biblia naucza, że Bóg świat z niczego stworzył, to nie stawia przez to świata w przyczynowym stosunku do całości, wyraża tylko myśl, że świat nie powstał z jakiejś poprzednio istniejącej materii, ani też nie został wysnuty z boskiej substancji. Świat był poprzedzony przez nicosć, przyszedł po nicości. Co prawda, platonizujący Ojcowie napotykali tu pewne trudności w zastosowaniu pojęcia przyczynowości, gdyż obawiali się wpaść w panteizm. Augustyn w swoim twierdzeniu: *mundus de nihilo a Deo factus*, uciekał się przynajmniej o pomoc do negacyi.

To wyjaśnienie, więcej formalne, zostaje uzupełnione przez naukę, iż świat stworzony jest wolą bożą, czynem woli bożej. Najistotniejszym czynnikiem pojęcia stworzenia, obcym filozofii starożytnej, która przyjmowała wiekiistość świata i ruchu, jest wszechmocna wola boża. „Wola jest rzeczywistym powodem istnienia świata. Wola boża i świat istniejący są to pojęcia odrębne. Wszelako pierwsza jest sprawczynią bytu drugiego ¹⁾. Stworzenie pod względem formalnym jest immanentną, z wolą bożą istotowo utożsamioną czynnością Boga, wirtualnie zaś jest ono działającą na zewnątrz czynnością woli bożej, która rzeczy nie istniejące do bytu powołuje. Bóg mówi i świat staje się, rozkazuje i rozkaz jego jest spełniony. Podobnie jak prawa wydane przez jakiś chcący i myślący podmiot, czemś odrębnym są od niego i stworzone przez Boga substancje nie są z nim identyczne. Sama w sobie uważana czynność Boga wiekuista jest i konieczna; w stosunku do tego, co zdziałała poza swoim obrębem, jest ona objawem wolnej woli, która nie ma wspólności z koniecznie działającą siłą przyrody.

¹⁾ Kant u Fischera, „Gesch. d. neueren Philosophie“ III, 198.

Daremnie chcielibyśmy tu wnikać w wewnętrzne sposoby stworzenia. Musimy to pozostawić nauce o wierze, wspomnieć jednak możemy wyniki poprzednich naszych badań. Porównanie rzeczy przyrodzonych i życia duchowego doprowadziło nas do wniosku, że przyczyną świata być musi duch absolutny, świadomy i wolny. Zestawienie tego, czego dokonać może ograniczona ludzka wola z działaniem przyczyny absolutnej, doprowadza nas również do wniosku, że ta ostatnia działa tylko z mocy swej woli, niezależnie od wszelkich ograniczeń zewnętrznych. Zestawienie z artystą ziemskim, który idee swe w marmurze urzeczywistnił, prowadzi nas do przesvědzenia, że najwyższy, nadziemski artysta, któremu wszelka sztuka na ziemi był swój zawdzięcza, urzeczywistnia swe idee bez żadnego substratu, czyli jako absolutna wola; niezależnie od wszelkich warunków zamysły swe stwarza. Niesłusznie zwiemy tworem dzieło artysty ludzkiego; twór może być tylko dziełem twórczej potęgi bożej, jako pierwowzór wszelkiej wytwórczości ludzkiej.

5. Wola boża absolutnie jest swobodną, nie będąc wszakże swawolą ani fantazją. Podobnie jak artysta przez sztukę swoją urzeczywistnia istniejącą w jego umyśle ideę i u Boga idea poprzedza musi stworzenie, które nieodzownie z niej wynika. Tutaj zawiera się już odpowiedź na zarzut czyniony Mojżeszowi przez Galena, że stworzenie według przedstawienia w Biblii jest czemś, co mogło być albo nie być, czyli że jest dowolne, przypadkowe, niezłączone z pojęciem Boga; w przeciwnym razie należałoby uznać stworzenie za odwieczne. Pojęcie nasze stworzenia polega na analogii, ale czyż możemy się tu obejść bez analogii, bez symboliki? Jeśli Bóg jest osobisty, to mamy prawo przypuszczać w nim idee tak dla całego wszechświata, jak i dla znajdujących się w nim rzeczy poszczególnych, czyli możemy przypuszczać możliwość wszechświata.

Nie daje się wszakże pogodzić pojęcie bytu absolutnego z przypuszczeniem jakiegokolwiek bytu przed nim i poza nim powstającego. Myśl warunkowa może się urzeczywistniać przez pośrednictwo czegoś zewnętrznego, myśl absolutna sama z siebie samodzielnie treść swoją określa i urzeczywistnia. Wiekuisty akt samoodróżnienia się Boga od świata jest odróżnieniem się bytu absolutnego od warunkowego i względnego. Idee rzeczy przedwieczne w Bogu zawierać się musiały. Są to *rationes seminales*, o których mówi Augustyn, idee wiekuiste urzeczywist-

nione w stworzeniu, a niemniej przeto bytujące w Bogu. Stworzenie jest obrazem wewnętrznego życia ducha bożego, jest zwierciadłem odbijającym idee wiekuiste.

Św. Tomasz określa stworzenie świata, jako emanację wszelkiego bytu z przyczyny powszechnej, będącej Bogiem, ale daleki jest w tej definicji do doktryny emanacji rozumianej w filozoficzno-panteistycznym znaczeniu neoplatonizmu, które owszem wyraźnie zwalcza. Chce on tylko wyjaśnić w swym poglądzie stworzenie z niczego. Świat jako idea zawiera się w umyśle bożem, urzeczywistnienie zaś tej idei poza obrębem istoty bożej jest emanacją. Wiedza połączona z wolą (*scientia approbationis*) jest przyczyną rzeczy. Aby możliwość świata zawarta w Bogu, jako powód rzeczywistości stała się rzeczywistością, potrzeba aktu swobodnego postanowienia ze strony Boga. A zatem można mówić o emanacji świata z Boga, jako o urzeczywistnieniu w nim idei bożych. To okazuje się też ze stosunku stworzenia do Trójcy. Stworzenie nie jest koniecznością, jest raczej wyrazem mądrości i miłości, objawiającej się przez Syna bożego i nie dla własnej potrzeby bóstwa, gdyż Duch jest miłością.

6. Można by powiedzieć, że wiekuiste idee urzeczywistniają się w czasie, ale to wyrażenie prowadzić może do nieporozumień. Co to jest czas? Co to jest wieczność? Gdzie przejście od morza wieczności do płynącego nieustannie prądu czasu? Nie mam tu zamiaru szczegółowo rozbierać tych pojęć, należą one do innej nauki, tutaj chodzi tylko o związek ich ze stworzeniem. Czas bądź przedmiotowo bądź podmiotowo pomyślany, jest wedle Augustyna pojęciem, które każdemu znane *in concreto*, przez nikogo nie może być poznane *in abstracto*, bo jest czemś *sui generis*. Arystotelesowska liczba ruchu, w stosunku do tego, co przedtem i potem i miera ruchu jest to tylko określenie pojęcia, nie wyjaśnienie; pomimo wszelkich podawanych nowszemi czasy wyjaśnień empirycznych lub idealistycznych, prawdą zawsze pozostanie to, co Petavius o czasie i ruchu powiedział. Płynność i ulotność nie mogą być stałością. To też zagadnienie czasu i ruchu zawsze nie mało nastrocza trudności. Jeszcze trudniejszą jest do pojęcia wieczność. Mamy wprawdzie pojęcie nieskończoności, które matematyka nawet do swoich wyliczeń wprowadziła. Filozofowie i matematycy spierają się o to, czy poza obrębem istoty bożej może być nieskończoność aktualna. Ale cokolwiek

dałoby się w tym przedmiocie powiedzieć, w każdym razie ta nieskończoność jest raczej wielkością oderwaną, która nie nas nie posuwa na drodze poznania rzeczywistego wiecznego bytu. Jeśli czas rozciągniemy myślą w nieskończoność, początek i koniec jego w bezmiar odsuniemy, to będziemy mieli zawsze tylko nieokreślenie wielki czas, nie będący przez to jeszcze wiecznością. Aby tę ostatnią uprzytomnić sobie, musimy postępować *per viam negationis* t. j. zaprzeczyć początku i końca, znieść wszelką następcość, złączyć w jedno przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Wieczność jest absolutną obecnością, albo jak scholastyki wraz z Boecyuszem mówią: „*aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*“.

Jakkolwiek będziemy się zapatrywali na czas, czy to jako na własność przedmiotową rzeczy, czy też jako na wewnętrzną treść zmysłu naszego wyobrażenia, w każdym razie wszelkie nasze czynności myślowe złączone są z następcością, myśl nasza jest dyskursywną tak, że teraźniejszości nigdy pochwycić nie zdołamy. Wieczność daje się wyprowadzić z analogicznego naszego myślenia, ale nie daje się w niem pojąć. Władza pojmująca i poznająca, o ile rzeczywiście poznaje, jest faktycznie rozpoznany przedmiotem. Wobec zmysłowo dostrzegalnych zjawisk zmuszeni jesteśmy do przyjęcia absolutnej przestrzeni, absolutnego czasu, absolutnego ruchu. Pojęcia te mają dla nas znaczenie transcendentalne, zrosnięte są ze szczególną organizacją naszej intuicyjnej inteligencji. Musimy je poczytywać za pojęcia absolutne. Jeśli wznioskowanie z transcendentalnego znaczenia naszych pojęć o transcendentalnej ich rzeczywistości jest przekroczeniem władz rozumu spekulatywnego, to niemniej przeto tkwi ono w analogii ludzkiego myślenia. Możliwość absolutnej, wszechmocnej inteligencji, wobec której znika wszelka czasowość, wszelkie *prius*, *simul*, *posterius*, nasuwa nam się nieodzownie, a rzeczywistość takiej inteligencji przedstawia nam się jako konieczność.

7. Trudne jest to więc zadanie wyjaśnić świat doczesny z idei wiekuiwej. „Pojęcie przyczynowości, wedle którego pojęcie istoty w pojęciu czynu jest zawarte,“ „czasowe w wiecznym,“ idealny i realny produkt wiekuiwego myślenia i chcenia, podobnie jak treść w twórczej myśli i woli, a skutek w potędze przyczynowej, — pojęcie to samo wymaga wyjaśnienia, jeżeli idąc za Kantem nie uznamy stworzenia bożego za przyczy-

nowość bezwarunkową, niezależną od czasu i jeśli nie ograniczymy go do bytu czysto intelektualnego, oddzielnego od bytu rzeczywistego, od bytu zjawisk w czasie ¹⁾. A jednakże konieczne potrzeba utrzymać czasowość, wobec monizmu i wieczność idei, wobec materjalizmu.

Należy przeto powiedzieć: Bóg nie stworzył w czasie, ale stworzył rzeczy, które podlegają prawu następcości w czasie, stworzył ducha, który w stosunkach czasu działać może jedynie i rzeczy zewnętrzne rozpoznawać. Trudności tego pojęcia stworzenia usunięte będą wtedy, gdy wraz z Filonem, Tertulianem, Augustynem, Tomaszem i innymi następcami Platona powimy, że Bóg stworzył czas wraz ze światem. Niedorzecznem jest przeto, według Augustyna, pytanie szydercze Manichejczyków, zwrócone do chrześcijan: co czynił Wasz Bóg przed stworzeniem? Skoro nie było czasu nie mogło być żadnej poprzedniości; wieczność niezmiennie panowała. To zdanie właściwie nam nie wyjaśnia istoty zagadnienia, ale konsekwencya poglądu do tego wniosku prowadzi.

Augustyn usiłował pogodzić wiekuiwą twórczość z czasowem tworzeniem, uznając idee wiekuiwe w Bogu, jako obiektywne, realne istności, i takim sposobem rozróżniał wieczność świata w idei od czasowości jego w stworzeniu. Nie są to idee Platona, istniejące same przez się wiekuiście, poza rzeczami i poza Bogiem, ani nie są to spekulacje gnostyczno-neoplatonskie, mające nam wyjaśnić, jakim sposobem ze szczytów bóstwa duchowość wylewa się na człowieczeństwo, są to idee Boga w Bogu rzeczywiście istniejące, idee czynne w woli wszechmocnej, które tutaj i wszędzie w czynie rzeczywistym stają się ogniwami pośrednimi, umożliwiającymi ludzkie poznanie. — Nie akt woli bożej zawiera w sobie pierwiastek wieczny i doczesny, gdyżby to było w sprzeczności z jednością Boga, lecz akt woli bożej jest zawsze wieczny, a wytwór jego może być doczesny, ponieważ wytwór woli Boga różny jest od jego istoty. W idei zawarta jest już doczesność stworzenia, ujawniająca się w zamiarach i czynach woli. Tylko przez taki pogląd unikamy antinomii Kanta: gdyby świat miał początek w czasie, to musiałby go poprzedzać czas pusty, w którym nic nie istnieje i nic się nie staje. Owóż powstanie świata jest stawianiem się,

¹⁾ Schell, „Gott und Geist“ I, 295 — Kant, „Krit. d. rein. Vern. I, 1, 3.

a zatem częścią niepustą czasu pustego. Z drugiej strony, gdyby świat istniał od nieskończonego czasu, to całość czasu musiałaby być wyczerpaną aż do obecnej chwili, czyli wieczność cała musiałaby upłynąć. Owóż w naszym poglądzie obie te sprzeczności są przezwyciężone: pierwsza przez wiekuiście idee w Bogu istniejące, druga przez twórczy akt woli Stworzyciela. Od wieków chciane i zamierzone stworzenie doczesne może jedynie rzucić nieco światła na ciemności niepojętego początku, może nam wyjaśnić nie początek wprowadzie, ale poczynanie. Skoro niektórzy tomiści przypuszczają istnienie odwieczne w Bogu rzeczy stworzonych, nie tylko jako idei bożych, lecz jako realności fizycznych, to posuwają się za daleko, niemniej przeto teistyczne pojęcie stworzenia wymaga przypuszczenia realnego, wiekuiściego bytu. Zresztą dla Boga świat nie jest zawarty w granicach czasu i przestrzeni.

8. Św. Augustyn za przykładem Filona usiłował uprościć zajmujące nas tu zagadnienie, przypuszczając jednorazowy, chwilowy akt twórczy. Powoływał się przytem wprowadzie na niewłaściwie zrozumiany ustęp Pisma św. (Gen. 2, 4), ale głębszy filozoficzno-teologiczny powód tego stworzenia jednorazowego, wynikał z trudności stwierdzenia wieczystego i niezmiennego bytu Boga w stworzeniu¹⁾. Trudne jest zaiste do pojęcia, jakim sposobem wiekuiści boża niezmiennosc daje się pogodzić z czynnością w czasie, oraz ze swobodą tej czynności. Jedynie w ten sposób możemy do pewnego stopnia trudność tę usunąć, że zmienność uznamy „w znaczeniu jej niewłaściwym“, jako objaw czynu naprzód pomyślanego, a następnie urzeczywistnionego. Jest to zatem zmienność ujawniająca się nie w ontologicznym porządku, ale w logicznym. Rzeczywista bowiem myśl boża nie przechodzi w stworzenia, lecz pozostaje w Bogu i tylko wedle naszego pojęcia jest utożsamiona z rzeczywistością.

Utrzymanie i rząd świata, jako nieustanne tworzenie, ciągła działalność Ojca i Syna, prowadzą nas znów do innego wyjaśnienia czynu twórczego. Przyrodniczo-filozoficzny pogląd myślicieli współczesnych nakłania ich do odrzucenia w ogóle oznaczonego punktu w czasie i każe im natomiast przyjmować nieprzerwaną, wszechobecną w świecie działalność bożą. Jeśli wszak-

¹⁾ „De civ. Dei“ 12, 14.

że ten pogląd nie chcemy brać w znaczeniu arystotelesowskim, albo połowicznie panteistycznym, to należy go w ten sposób rozumieć, że Bóg odwiecznie żywił w sobie ideę świata doczesnego i ta doczesność poczęła się wraz ze stworzeniem. W wiekuiściej woli twórczej zawarta już jest doczesność rzeczy (Hugo, St. Victor). Przeciwna próba Orygenes, który za pomocą wiekuiściego obrotu chciał pogodzić doczesność z wiekuiścią działalnością, nie tylko że pozostaje w sprzeczności z doświadczeniem, lecz myśli naszej daje tylko pozorne rozwiązanie.

9. Byt stworzony zawarty jest w przestrzeni, gdy Stwórca nieskończony jest niewymierny, pozaprzestrzenny. Oto nowe trudności. Co to jest przestrzeń? I to pytanie, podobnie jak pytanie dotyczące istoty czasu, nigdy pono zadawalniająco rozstrzygnięte nie będzie. Przestrzeń wedle atomistów jest to *ens sui generis*, wedle innych jest to ciemna tajemnica ducha. „Pytanie wynikające z wrażeń przestrzeni jest najciemniejsze, najzawilsze nie tylko w psychologii, lecz i w metafizyce“. Ani pusta, bezprzedmiotowa rozciągłość (Plato, Kartezjusz, Spinoza), ani forma zewnętrznego wyobrażenia (Kant) nie nam nie ułatwiają zrozumienia przestrzeni. Definicja arystotelesowska²⁾ po-
czytuje przestrzeń za to samo co miejsce, za nieruchomą granicę wszelkiej zawartości, jest tylko stwierdzeniem znanego faktu i ma za punkt wyjścia z góry powzięte przeświadczenie, że każdy pierwiastek ma ściśle oznaczone miejsce w niezmiernej budowlu wszechświata. Scholastyka przyjmuje absolutny system przestrzenny ze stałymi osiami świata. Przestrzeń jest dla niej możliwością albo zdolnością pojmowania rozciągłości.

Nowoczesne wyjaśnienia psychologiczne, fizyologiczne, empiryczne i idealistyczne okazują tylko, że w zajmującym nas tu pojęciu pierwiastek przedmiotowy i podmiotowy ściśle się ze sobą splatają. Przestrzeń nie powstaje przez zlanie się elementarnych płaszczyzn widzenia, dotyku, gdyż te wyniki niezależnie od tego wraz z rzeczami muszą być dane. Bez rzeczy nie dają się one pomyśleć. Rzeczy istniejące muszą być przyczynowo do siebie odniesione, wzajemnie od siebie zależne; muszą one zatem jednocześnie obok siebie lub następczo po sobie istnieć, skąd wyobrażenie (wrażenie) przestrzeni i czasu wynika. Takim sposobem pojęcie czasu podporządkowane jest pojęciu przestrzeni, warunkującemu ruch i czas. Czas i przestrzeń są to formy bytowania wszelkiego bytu, ale zarazem formy naszych

wrażeń. Bez podmiotowego wyobrażenia przestrzeni, wrażenie jej byłoby niemożliwe; bez oddziaływania zewnętrznego nie mogłaby ona wcale powstać. Przestrzeń i czas są przeto pojęciami, powstającymi na podstawie przedmiotowej, mają charakter przedmiotowo - podmiotowy.

Umysł nasz zniewolony jest do uznawania zarówno współczesności (współistnienia) jak i następności rzeczy. Nie może on pozbyć się wyobrażenia trzech wymiarów, pomimo tego nawet, że geometrya w swojej dziedzinie cztery, albo nawet niezliczone wymiary przyjmuje, a spirytyzm przez przyjęcie wymian czwartego, cuda swoje wyjaśnić usiłuje. Musimy przeto uznać, że przestrzeń i czas podmiotowo i przedmiotowo są warunkami naszego poznania; wraz z rzeczami stworzone, w naszym umyśle nieodzowne, wraz z rzeczami istnieją i do nich się odnoszą. Wszędzie musimy uznawać pojęcie absolutnej przestrzeni, a zarazem jako przyczynę zniewoleni jesteśmy uznać bezprzestrzennego Stwórcę. I byt przestrzenny tylko przez wolną wolę Stwórcy może być wyjaśniony.

10. Wyżej już zaznaczone było, że rzeczy stworzone, o tyle i tak długo trwać mogą, jak długo Bóg tego chce, ale że cały wszechświat swój czas oznaczony mieć musi. Im więcej uwydatniamy wolną wolę Boga w stworzeniu, tem więcej musimy ją uwzględnić w kwestyi dotyczącej utrzymania rzeczy stworzonych. Konsekwencya ta jest nieodzowna, ale przy bliższej rozprawie uledz musi pewnej istotnej zmianie. Wykluczenie wszelkiej samowoli i uznawanie współdziałania absolutnej mądrości w czynach bożych, nie pozwalają nam przypuszczać w świecie stworzonym czegośkolwiek kapryśnego i przypadkowego. Bóg wszechmądry wszystkiemu cel i kres wyznaczył i wszystko do tego celu i kresu prowadzi; wszystko tak długo istnieje, póki go nie osiągnie. Bóg mógł wprawdzie żałować, że stworzył człowieka, ale celu dla którego go stworzył nie mógł udaremnić. Postanowienie zbawienia równie wiekuiste było u Boga, jak plan stworzenia. Bóg nie mógł żałować, że stworzył świat, który niczem go nie obraził; a jeśli przekleństwo, które spadło na człowieka, zaciężyło i na świecie, to jednak ten ostatni nie mógł uledz unicestwieniu.

Nie pomimo pojęcia stworzenia, lecz właśnie z powodu należycie zrozumianego tego pojęcia przyjąć musimy, że wraz ze światem stworzone zostały władzące nim prawa niezmienn-

ne, wedle których siły przyrody przy oznaczonych warunkach i okolicznościach oznaczone skutki nieodzownie wytwarzać muszą. Bóg nie potrzebuje sprawom tego światła wciąż nowych nadawać kierunków. Z pojęcia stworzenia wynika, że wola boża w utrzymaniu, oraz rządzeniu światem jest jedyną, działającą, rzeczywistą potęgą. Jeżeli rzeczy nie powstały same z siebie, to potrzebują nie tylko przyczyny działającej na nie, lecz i przyczyny, która je utrzymuje. Byt warunkowy nie mógłby się utrzymać bez ciągłego oddziaływania nań bezwarunkowej przyczyny, od której jest zawisły. W nieskończonym szeregu przyczyn skończonych musi być trwała, nieskończona przyczyna, sprawiająca nieprzerwany ciąg skutków. Ale pojęcie stworzenia nie wymaga wcale, aby przyczyna pierwotna działała wprost sama przez się, bez pośrednictwa przyczyn drugorzędnych. Rząd świata nie może być wyjaśniony, bez uwzględnienia stworzenia świata. Rzeczy mają tylko byt udzielony, ale jest to zawsze własny ich byt. Istnieją owe i działają tam, gdzie umieszczone zostały.

11. Władanie Boga nad światem nie pozostaje przeto w przeciwieństwie z wiecznością i niezmiennością bożą. Zmienność jest tylko w rzeczach skończonych, pozostających w różnym do Boga stosunku. Stworzenie nie wywołało żadnej zmiany w Bogu, spowodowało tylko różny stosunek rzeczy stworzonych do Boga. Bóg wszechmocny jest nawet choć się nie objawia; jest Panem w odniesieniu do stworzenia, jak to już zaznaczyli Ojcowie, zwalczający gnostyków. Nie znaczy to, że Bóg przez stworzenie stał się czemś innem, niż był; został Panem stworzenia dla tego, że przezeń powołane zostały do bytu jednostki bożej woli podległe.

I wszelka czynność mechaniczna w ostatniej instancji doprowadza nas do odmiennej od niej przyczyny, wszelki ruch odniesiony być musi do nieruchomego swego sprawcy. Trwała substancja, niezmienna przyczyna zmian jest absolutnym warunkiem rozumnego myślenia. A ta substancja i ta przyczyna musi być nieodzownie pomyślana, jako istota nieskończona i konieczna. Nieskończona przyczynowość nie może się zmieniać wraz ze swymi skutkami, nawet gdy te wynikają z woli.

Jeżeli przeto przyrodoznawcy, pisząc historię stworzenia, utrzymują, że pojęcie stworzenia jest niedopuszczalne w obrębie ich badań, możemy im przyznać słuszość, o ile utrzymu-

ją się we właściwych sobie granicach. Badanie doświadczalne nie znajduje stwórcy, jak go nie znajduje też pogrążony w swych obliczeniach astronom, jak anatomic nie może znaleźć duszy w ciele, które poddaje dyssekcji. Wszyscy oni ograniczać się muszą do tego co jest zmysłom dostępne; obliczają wedle miary, liczby i wagi. W badaniach swoich mogą oni zatem pomijać pojęcie stworzenia, ale nie mogą, nie mają prawa zwalczać je i zaprzeczać mu. Skoro tylko opuścimy dziedzinę doświadczenia — a jaki człowiek myślący nie opuszczał jej nigdy w życiu — dojść musimy zawsze do przekonania, że pojęcie stworzenia jedynie zdolne jest zagadkę świata wyjaśnić! „Im głębiej wnikamy w poznanie przyrody, tem gruntowniej się przekonujemy, że tylko wiara w Stwórcę wszechmogącego i wszechpotężnego zdolna jest rozwiązać zagadkę przyrody i życia“ (Heer).

12. Jeżeli porównamy pojęcie stworzenia z pojęciem autogonii, które oba zarówno niedostępne są ścisłemu badaniu, to wybór między nimi nie będzie przedstawiał trudności. Pojęcie stworzenia nie tylko odpowiada lepiej od autogonii wymaganiom myśli ludzkiej, ale ono jedynie całkowicie i zupełnie odpowiadać jej zdoła. Tylko swobodna, twórcza przyczyna może być uznawana za dostateczny powód tak, a nie inaczej stworzonego świata, ona tylko może mu miejsce jego oznaczyć, może określić liczbę i porządek składowych jego pierwiastków. Nikt nie zdoła się obejść bez pojęcia takiej przyczyny, ale nikt nie powinien tu oczekiwać odsłonięcia tajemnic i działań bożych, sposobów realizacyi twórczej myśli bożej. Musielibyśmy sami być Bogami, aby twór boży w zupełności pojąć. Pojęcie to dla naszej wyobraźni jest niedostępne, wydaje jej się nawet sprzeczne w sobie, ale dla myśli naszej nie przedstawia wcale nieprzezwyciężalnej trudności; scholastycy mówili nawet, że żadnej trudności. Myśl nie dostrzega w niem zgoła sprzeczności wewnętrznego.

„Najdawniejsza książka w świecie, egipski Ptahotep daje taką radę: „ucz się, ograniczając się, nie poznawalne jest to, co się staje, ponieważ Bóg, który je uczynił, przed pojęciem naszym zamknął je.“ Podobnie mówi Talmud: „Kto

¹⁾ Chagiga 2, 12. „Gnosticismus u. Judenthum“ 1846. Baumgartner, „Weltliteratur“ I, 1897, w. 112.

chce poznać wszystko co jest z tamtej strony nieba i pod ziemią, co było przedtem i potem będzie, t. j. przed poczęciem i po końcu świata, niegodzien jest być na świecie“ ¹⁾. Św. Hieronim mówi, że początek księgi Rodzaju i początek i koniec księgi Ezechiela takie zawierają trudności, iż czytanie tych Ksiąg u Żydów zabronione było przed rokiem 30 życia.

Pisarze Starego Testamentu nie pytali o to, dlaczego Bóg w ogóle świat stworzył i dlaczego go uczynił takim, jakim jest; wystarczało im przedświadczenie, że wszystko co się staje wedle woli Boga i dla Boga dokonywa się. Max Müller uważa, że najrozumniej jest wyrzekać się wszelkich mniemań, dotyczących wyobrażenia o początku wszechrzeczy. W tym względzie idzie za buddystami, którzy wszelkie badanie tego przedmiotu uważali za wzbronione, jako przeciwne czci najwyższej, a nawet i rozumowi ¹⁾.

¹⁾ M. Müller, Das Denken im Lichte der Sprache 92.

§ 16.

Historia stworzenia.

Kosmologie pogańskie. — Opowieść Mojżesza o stworzeniu. — Trudności wyjaśnienia jej. — Komentarze nad sześcioma dniami (hexaemeron). — Zasady wyjaśnień. — Natchnienie. — Tradycja o historii stworzenia. — Egzegeza dosłowna. — Przystosowanie do siły pojęciowej czytelników. — Religijny cel opowieści Mojżeszowej. — Przystosowanie zasad. — Teologia późniejsza. — Nowy pogląd na świat i egzegeza. — Różne teorie wyjaśniające hexaemeron. — Teoria potopu. — Wyjaśnienie dosłowne. — Hypoteza restytucji. — Światło. — Teorie konkordystyczne. — Okresy dni. — Drugi i trzeci dzień. — Stworzenie roślin. — Stworzenie zwierząt. — Dzień czwarty. — Akty stworzenia następcze ale i idealna zasada podziału. — Teorie idealne. — Clifford. — Opus creationis, distinctionis, ornatus.

I. Próby wyjaśnienia w czasach starożytnych.

1. Naturalistyczne historie stworzenia poprzedzone były przez objawioną jego historię. Zanim człowiek nauczył się czytać w księdze przyrody, w samym obliczu ziemi i nieba dzieje ich odczytywać, podane zostało Hebrajczykom przez Mojżesza pozytywne ujawnienie historii stworzenia. Wprawdzie i u innych ludów znaleźć można tradycje, dotyczące tej historii, ale te są tak zatarte, albo tak przez myty przeładowane, że nie mogą dostarczyć podstawy do prawdziwego obrazu historycznego; niekiedy też są one tak podporządkowane przedstawieniu biblijnemu, że tylko, jako potwierdzenie takowego poza obrębem Objawienia przytaczane być mogą.

Atoli Clifford i inni idą za daleko, gdy utrzymują że w żadnej z wielu znanych nam kosmogonij nie znajdujemy śladu starodawnych tradycji o powstaniu stworzenia w ciągu oznaczonej liczby dni. Historie stworzenia indyjskie i irańskie dają nam co najmniej pewne analogie następstwa poszczególnych stworzeń, poczynających się od pierwotnego chaosu. Wedle Awesty Ahura — Mazda stworzył świat i człowieka w sześciu następujących po sobie peryodach, które razem stanowią rok złożony z 365 dni. Wedle religii Egipcyan pierwszy akt twórczy począł się od ukształtowania jaja z prawody (Nun), z którego powstało światło dzienne (Ra), przenikające świat ziemski, jako bezpośrednia przyczyna życia. We wschodzącem słońcu ucieleśniać się ma wszechmoc ducha bożego w najświetniejszej swej postaci.

Istotnej atoli ojczyzny dziejów stworzenia szukać trzeba u Semitów. Opowieść assyryjsko - babilońska poczyną od chaosu wód, przed którym nawet bogów nie było. Wedle napisów klinowych, Belus — Maruduk (wschodzące słońce poranne) jest budowniczym świata. Następnie zjawily się niebiosy, lądy, ciała niebieskie, rośliny, zwierzęta ziemne. Wszelako napisy klinowe nie dają dokładnych wskazówek. Na końcu mamy opowieść o stworzeniu człowieka przez Ea. Siódmy dzień jest dniem Maruduka, bóstwu poświęconym dniem. Zachodzą tu wprawdzie znaczne różnice z opowieścią biblijną, ale te dają się sprowadzić do wybujałej fantazji teogonicznej - kosmologicznej bytu; natomiast podobieństwa są tak znamienne, że koniecznie należy tu przypuścić źródło wspólnej tradycji, a nie może podlegać wątpliwości, gdzie ono występuje w czystej swej postaci. Nowożytni krytycy chcieli odnieść pierwszy rozdział księgi Rodzaju do czasów późniejszych, lecz dowodów wystarczających nie mogą na to przytoczyć. Jako znamiona jego głębokiej starożytności, przytaczają ciemność początkową (Tohuwabohu, chaos), rozdział pramorza, nazwa stworzeń, przeznaczenie gwiazd, wyrażenie: „My“ przy stworzeniu człowieka, błogosławieństwo zlewane na człowieka i na zwierzęta i t. p.¹⁾

2. Tak więc historyczny obraz stworzenia dają nam przede wszystkim księga Rodzaju. Jakkolwiek jednak prostą wydaje się jej opowieść naukowa, wyjaśnienie treści dość znaczne przedstawia trudności. Należy tu ściśle przestrzegać zasad egzegezy,

¹⁾ Gunzel, „Schöpfung und Chaos“, 119. Keil, „Babel u. Bibelfrage“ 55.

aby uniknąć podawania za prawdę objawioną tego, co może być błędem objaśnaczy; należy też krytycznie zbadać pewność i doniosłość dawniejszych zdobyczy naukowych, aby bez potrzeby nie osłabiać uzasadnionych egzegetycznie nauk księgi Rodzaju. Inne pisma Starego Testamentu mniej nastroczają powodów do wyjaśnień, gdyż są bądź wiernem odtworzeniem opowieści, bądź po prostu przestają na cytowaniu poszczególnych ustępów księgi Rodzaju, nie uwydatniając dogmatycznego ich znaczenia.

Egzegeci od najdawniejszych czasów uznawali zarówno ważność nauki o stworzeniu dla wiary, jak i trudność przedstawienia jej należytego. Filo wysławiał wspaniałość biblijnej historii stworzenia, ale w jego alegorycznym wykładzie ulotniła się ona prawie zupełnie. Wyprowadza z niej tę naukę, że Bóg jest, że świat przez niego został stworzony, że świat jest jedyny, a Opatrzność boża nad nim czuwa. Mojżesz osiągnął najwyższy szczyt filozofii i otrzymał w Objawieniu wiedzę najskrytszych tajemnic przyrody. W sześciu dniach, mówi on, świat był stworzony. Nie znaczy to, aby Stwórca potrzebował określonego czasu, lecz należy tu rozumieć tworzenie rzeczy w pewnym porządku, w następstwie sześciu dni uwydatnionych. Apologeci nauki kościelnej zwalczając pogan, Gnostyków, Manichejczyków, w kosmogonii biblijnej uwydatnili znaczną część prawdy chrześcijańskiej. Pierwsze rozdziały księgi Rodzaju tem więcej muszą być uznawane za sumę wszelkiej prawdy, im jaśniej lśniące w nich światło Objawienia odbija się od cieniów pogaństwa. Atoli Ireneusz i Tertulian nie zapoznawali zawartych tu trudnych dla umysłu ludzkiego zagadnień. Orygenes w polemice z Celsusem przyznaje, że kwestya stworzenia i sabatu bożego po stworzeniu jest pełną tajemnicą, głęboką i trudną¹⁾. Hieronim mniema, że Genezys jasna jest w tem, co mówi o stworzeniu świata, początku rodzaju ludzkiego i wielu innych zagadnieniach, ale niemniej przeto fakty w niej podane potrzebują wielu wyjaśnień, które nie mało nastroczają trudności.

3) Większa część Ojców zajmowała się wyjaśnieniem historii stworzenia. Egzegeza pierwszego rozdziału Genezys, stanowiła niejako zagadnienie doktryzacyjne Ojców greckich. Naczelne miejsce zajmuje tu Orygenes, który wstępuje w ślady

¹⁾ Philo, „De mundi opificio“ I, 1. Teophil, „Ad. Autol.“ 2 12. Orig. „C. Cels.“ 5, 59.

Filona, a nadaje kierunek większości późniejszych wyjaśnień. Chryzostom wygłosił osiem mów o księdze Rodzaju, ale w nich nie rozbiera szczegółów pierwszego rozdziału. Zajmuje go głównie strona moralna. Godne uwagi są homilie Bazylego, o sześciu dniach, odznaczające się szczególnie wspaniałymi obrazami przyrody. Brat jego Grzegorz z Nissy napisał także traktat o sześciu dniach, jako uzupełnienie i obronę pisma Bazylego. Cyryl Aleksandryjski, jako komentator Genezy, trzyma się dawnej prawowiernej aleksandryjskiej tradycji. Areopagita, w którego ślady wstępuje też Jan Damasceński w duchu neoplatońskim, bierze za punkt wyjścia istotę doskonałą. Arystotelesowsko - dyalektyczny monofizyta Filoponus zbliża się też do niego w obszernem swoim dziele o dziejach stworzenia.

Pomiędzy Ojcami łacińskimi, Ambroży pierwszy pisał homilie o sześciu dniach, podobnie jak w całej swej egzegezie zależny jest w nich od Greków. Bardziej samodzielny jest Augustyn, który nieraz księgą Rodzaju się zajmował. Napisał o niej dwie księgi w duchu egzegezy alegorycznej przeciwko Manichejczykom. Podjął znów ten sam temat w księdze p. t. „Genesis ad litteram“, oraz w komentarzu p. t. „De Genesi ad litteram“. Wszędzie w tych pismach daje się widzieć wpływ szkoły aleksandryjskiej i Orygenes. Augustyn dla czasów późniejszych, w odróżnieniu od Greków, stał się wzorem wyjaśnień w duchu teorii stworzenia jednoczesnego; Izydor określa je jako wiarę katolicką.

4. Wszyscy Ojcowie, wyjaśniający Genezys, więcej są zgodni co do wykładu zasad historii stworzenia, w duchu egzegezy przyrodoznawczej. Wszyscy też obstają przy tem, że Pismo św. jest owocem natchnienia. Mojżesz przedstawia im się jako prorok, powołany przez Boga do głoszenia Jego spraw. Duch boży dał mu znajomość tajemnic stworzenia. Bóg jego językiem przemawiał do ludu hebrajskiego. Logos obecny przy stworzeniu, używa Mojżesza za narzędzie swej mowy. W natchnieniu bożem widzą Ojcowie niewątpliwą rękojmię wyższości biblijnej opowieści o stworzeniu, ponad kosmogoniami pogańskimi. Bazyli mówi o Mojżeszu, że jako anioł stał się godnym oglądać oblicze Boga i oznajmił nam to, co od Boga usłyszał. Ojcowie zgadzają się na to, że Mojżesz otrzymał bezpośrednio o stworzeniu Objawienie i dalecy są od myśli, aby doszedł do poznania tych tajemników przez własne badanie.

Inne następuje tu pytanie, czy należy heksaameron co do dni stworzenia mierzyć miarą ksiąg historycznych, do których Genezys musi być zaliczona. W księgach tych materiał historyczny przekazany był drogą podań ustnych lub piśmiennych; natchnienie zaś polegało tu na zabezpieczeniu piszącego od błędu i wskazaniu mu najwłaściwszych sposobów przedstawienia rzeczy. Wiele zatem przemawia, że w ten lub w ów sposób, przez naukę, lub widzenie zostały oznajmione Adamowi poszczególne akty twórcze, o których wieść od niego przeszła do potomności. Jakkolwiek pełne są braków i błędów kosmogonie pogańskie, świadczą one jednak o prastarem objawieniu dziejów stworzenia. Lud żydowski posiadał niewątpliwie taką tradycję przed Mojżeszem. Jeżeli ze starożytności jego opowieści wnosiliby chciano, że podstawy wspólnej wszelkim Semitom religii przyrodzonej przeszły następnie do religii objawionej i przez ducha objawienia zostały oczyszczone, to zważyć trzeba, że owo praobjawienie udzielone zostało w zmysłowych formach. Z tym poglądem daje się też pogodzić nauka Ojców, o ile ich mniemań nie będziemy brali w nazbyt literalnem znaczeniu. Jakkolwiek patryarchowie mogli być wiernymi stróżami i konserwatorami starodawnej tradycji i strzegli ją od błędów, którym ulegli poganie, niepodobna jednak przypuścić, aby przez szereg stuleci, bez jakiejś zewnętrznej organizacji, praobjawienie w całej swojej dochowało się czystości. Najlepsza nawet tradycja może nam zachować tylko główne zarysy jakiejś nauki lub faktów, nie zdoła zaś przekazać wszystkich szczegółów. Czyż mielibyśmy pewne wiadomości o życiu Jezusa, gdyby Ojcowie Kościoła nie mogli się posilkować ewangeliami i listami apostołskimi?

5. Jakkolwiek Ojcowie uwydatniają silnie bezpośrednie Objawienie u Mojżesza, dalecy są jednak od żądania egzegezy literalnej. Mowa boża już z natury swej nie może być pojmowana mechanicznie. Jest ona pobudzeniem duchowem, tajemniczem oznajmieniem, które nie usuwa zupełnie zasłony prawd bożych, lecz pobudza do dalszego ich badania. Bóg odsłania stopniowo swym wybrancom wyższą wiedzę, wskazuje im ślady, po których do prawdy dążyć powinni. Wszelkie objawienie zwraca się do ducha ludzkiego i przezeń chce być zrozumiane. Wynika stąd, że w sposobie przedstawienia natchnione słowo boże przystosowuje się do pojęcia ludzkiego. Było to szczególnie potrzebne wobec ludu hebrajskiego, który z trudnością

wznosił się do prawd nadzmysłowych. Stąd pochodzi, że w dziejach stworzenia wiele pozostawiono rozumowi ludzkiemu. Chryzostom mniema nawet, że Mojżesz nazbyt wiele czyni tu ustępstw, gdy np. umyślnie opuszcza opowieść o stworzeniu aniołów i archaniołów. Ponieważ bowiem mówił do Żydów, którzy dbali tylko o to, co ich otaczało i nie duchowego pojęć nie mogli, więc od rzeczy widzialnych prowadził ich do niewidzialnego Stwórcy, posługując się przytem dosadnymi wyrażeniami, przystosowanymi do słabości umysłu ludzkiego.

6. Istotny powód tego przystosowania tekstu Pisma św. tkwi w jego celu. Pozostawia ono rzeczy świeckie nauce, a ma na celu litylko religijne wychowanie i zbawienie człowieczeństwa. Mojżesz opuszcza przeto wszystko, co nie pozostaje w bezpośrednim związku ze sprawą nauczania i wychowywania dusz ludzkich. Nie mówi nic o wielkości ziemi, o zaćmieniach księżyca, i o tym podobnych rzeczach, które ze zbawieniem nie mają żadnego związku, ale opowiada o dziejach stworzenia nieba i ziemi, aby odeprzeć błędy tych, którzy dzieło Stwórcy oczerniają, ponieważ go nie rozumieją. Nawet przeniesienie stworzenia słońca i księżyca na czwarty dzień stąd pochodzi wedle Filona i Ojców, że natchniony zwiastun stworzenia chciał przez to okazać, iż ziemia bez współdziałania słońca się rozwinęła i że nawet światło, oświecające ją, nie od niego wyłącznie wzięte. Wiadomo, jak głębokie wrażenie na ludzi Wschodu czyniło niebo gwiazdziste, i jak skłonni byli ubóstwiać je, jako Stwórcę wszechrzeczy. Stąd wynikła potrzeba wykazania podrzędności jego wobec ziemi i człowieka. Człowiek jest celem, do którego cały obraz stworzenia w przedstawieniu Pisma św. został przystosowany. Jako król i władca staje on tu na czele wszelkich rzeczy stworzonych.

Powodowani tym względem Ojcowie, skłonni byli wszystko inne poza obrębem powyższego zakresu nie tylko nie doceniać, ale wprost zaprzeczać. Cokolwiek nie zawiera się w Piśmie św. nie powinno być przez nas badane, bo przekracza zakres naszego pojęcia. Sądy mędrców wszechświatowych o przyrodzie nieba są czystym złudzeniem. Jeden tak mówi, drugi inaczej, a wszyscy wzajemnie zaprzeczają sobie i zbijają siebie. Całą przeto mądrość ludzką, pełną sprzeczności, możemy odrzucić, poprzestać zaś na nauce prawdy, prawdy niewątpliwiej w Piśmie św. podanej.

7. Niesłusznem byłoby jednak z powodu podobnych opinii, będących wynikiem upadku filozofii ówczesnej i entuzjastycznej czci dla słowa bożego, zarzucać Ojcom zaniedbanie i pogardę wiedzy świeckiej. Ten że sam Bazyli, z którego powyższe mniemania zaczerpnęliśmy, wypowiada też zdanie, że Mojżesz dla tego opuścił zagadnienia świeckie, aby nasz umysł do tem żywszej pobudzić czynności. Żałuje też Bazyli, że nie może zbadać ani wielkości, ani oddalenia słońca i księżyca, i że tak niedokładną ma o nich wiedzę, albowiem podziw dla wielkich dzieł Stwórcy nie doznaje żadnego uszczerbku przy bliższem ich poznaniu. Grzegorz z Nissy bardzo jest wprawdzie skłonny do alegorycznego i idealnego wykładu Pisma, niemniej przeto dążył zarówno do dokładnego wyjaśnienia tekstu, jako też do pogodzenia z literalnem jego brzmieniem fizycznych wyjaśnień natury świata.

Dobitniej jeszcze i jaśniej określa św. Augustyn stanowisko exegetów, wobec zagadnień przyrodniczo-naukowych. Ponieważ święci pisarze tylko religijne cele mieli na widoku i przeźornie unikali wszystkiego, co nie jest ściśle związane ze sprawą zbawienia człowieczeństwa, oczywiście jest przeto, że wiedza ludzka obszerna ma jeszcze przestwór badań w dziedzinie przyrody. Wyniki tych badań nie zależą od Pisma św. Wielkie są ciemności, otaczające rzeczy i sprawy przyrodzone, przez wszechmocnego Stwórcę działane. Głosłowne twierdzenia nie tu nie zdołają wyjaśnić i owszem do licznych mogą prowadzić błędów. Potrzeba gruntownych badań kompetentnych znawców. Nawet mądrość i jasność może przez rozum i doświadczenie posiadać pewną wiedzę o rzeczach na ziemi i na niebie. Augustyn zbyt nawet przecenia zdobycze naukowe przyrodoznawców współczesnej sobie epoki, zbyt wielkie w wiedzy ich pokłada zaufanie.

Wobec pozornego sprzeciwieństwa zdań Ojców, wynoszących lub poniżających znaczenie wiedzy świeckiej, należy ustalić co do tego pojęcie różnic. Wszelkie opowieści Pisma św., pozostające w bezpośrednim związku z wiarą, powinny być niezachwiane, a im więcej sięgają one poza obręb wrażeń zmysłowych, tem wyraźniej rozpatrywane być mają ze stanowiska wiary. Inaczej rzecz się ma z tymi ustępami Pisma św., które dotyczą przyrody i ściśle z jej objawami są związane. Wykład egzegetyczny tych ustępów nie może rościć prawa do nieomył-

ności. Egzegeta strzedz się powinien podawania swoich własnych mniemań za naukę Pisma św.; w ten sposób mógłby czasami Pismo św. na szyderstwo wystawić i dać powód sceptykom do powątpiewania o prawdziwości jego nauk w rzeczach wiary.

Św. Augustyn mówi: „W teologii przeważa powaga, w filozofii dowody.“ Zdanie jego, że przy wyjaśnieniu stworzenia należy uwzględniać naturę rzeczy, nie zaś przypuszczalne skutki mocy bożej, nieraz przez scholastyków bywało przytaczane. Przeświadczenie, że Pismo św. nigdy nie może pozostawać w sprzeczności z prawdziwą nauką, powszechne i niezłomne było u wszystkich Ojców. To też powoływanie się ich na Biblię w rzeczach naukowych nie jest przeciwne uznaniu pewnych wyników wiedzy. Służy ono owszem do ich stwierdzenia, lub też do rozstrzygnięcia zagadnień wątpliwych, przez wiedzę niewyjaśnionych.

8. Nie trudno byłoby wykazać u większości Ojców zasady, które oni wyjaśniali z uwzględnieniem należytem danych naukowo-przyrodniczych. Wiedza przyrodnicza była naówczas gałęzią ogólnej wiedzy świeckiej, filozofii. Uogólnienia jej przeto, nieoparte na ścisłym doświadczeniu, nie posiadały dostatecznej pewności. Jakież praktyczne konsekwencje wynikały stąd dla egzegezy Ojców?

Zatrzymamy się tutaj tylko przy tych wnioskach, które w ogólnych zarysach przedstawiają się nam w komentarzach księgi Rodzaju. O zgodności zupełnej, o tyle tu tylko mogła być mowa, o ile to dopuszczały ówczesne poglądy przyrodniczo-naukowe. Poza tem spotykamy najosobliwsze mniemania. Stosuje się to nie tylko do pierwszego, ale i do następnych rozdziałów księgi Rodzaju. Wspomnijmy choćby paradoksalne wykłady historii o raju ziemskim i o upadku grzechowym. Natomiast w głównych rysach panuje zgodność, o ile większa część komentatorów w literalnem znaczeniu bierze opowieść o dziełach dni sześciu, gdy tymczasem Orygenes, Atanazy, Grzegorz z Nissy, Prokop i Augustyn przyjmują stworzenie jednoczesne, którego rozwój w dziełach dni poszczególnych został opowiedziany. Ta zasadnicza różnica poglądów świadczy o tem, jak śmiało rozwijali Ojcowie swoje mniemanie.

Toż samo spostrzeżenie można uczynić w całej w ogóle ich egzegezie, dotyczącej Starego Testamentu. Starszy Jansen w przedmowie do swego komentarza do konkordacyi skarży się na nie-

zliczoną liczbę różnorodnych wykładów dawnych Ojców. Jakim sposobem całą tę różnorodność i te wszystkie sprzeczności rozprawy egzegetycznych pogodzić i zestawzić ze sobą? Tyle tu zdań, co pisarzy. Najsprzeczniejsze poglądy swobodnie wygłaszane bywają przez Aleksandryjczyków i Antyocheńczyków, przedstawicieli Wschodu i Zachodu. Swoboda tutaj tak daleko została posunięta, że przez pewien czas sens alegoryczny więcej miał zwolenników aniżeli literalny. W słowach tych jest zapewne niejaka przesada, ale trzeba się zagłębić w studia, aby się przekonać, jak niezgodni byli wielcy nauczyciele Kościoła w zasadach hermeneutyki, jak byli dalecy od potępiania nowych systematów i wyjaśnień, jeśli te nie naruszały zasadniczych prawd wiary. Nigdy też oni nie zaniedbywali rozjaśniania zagadnień wiary, światłem rozumu.

9. Teologowie późniejsi opierali się na Ojcach tak formalnie, jak i materyalnie. Nieliczni scholastycy zbliżają się do Augustyna. Abelard podobnie jak Augustyn uznają za niezrozumiałe następstwo w czasie aktów stworzenia. Większa część scholastyków od czasów Bedy i St. Victor'a skłaniają się do wykładu dosłownego. Tylko u poszczególnych uczonych żydowskich (jak Majmonides) utrzymywał się sposób pojmowania Filona, Orygenes i Augustyna. Albert Wielki obstaje za prawdziwością poglądów Augustyna¹⁾; wszelako w wywodach przyrodniczych więcej ufa Arystotelesowi, jako opierającemu się na doświadczeniu, w którym widział pewniejszą rękojmię prawdy naukowo przyrodniczej, niż w spekulacji.

Św. Tomasz, jakkolwiek ulegał pewnym wpływom Majmonidesa, zasadniczo stoi na stanowisku Augustyna, ponieważ jego teorie wydają mu się skuteczniejszą bronią przeciw szyderstwu niewiernych. Uważa on za nieprawdopodobne, aby Bóg udzielił Mojżeszowi i innym pisarzom Pisma św. zupełnej świadomości wszelkich prawd, do których ludzie stopniowo przez badania swoje dojść tylko mogą. Rozróżnia on to, co bezpośrednio i to co pośrednio do wiary należy. Bezpośrednio należy do niej to wszystko, przez zaprzeczenie czego podstawy prawd wiary mogłyby być zachwiane. Dopóki skutek takich zaprzeczeń nie był dostatecznie znany, usprawiedliwić się dawała większa swo-

¹⁾ Alb. Magn. „De gen.“ an 13, 10. S. Thom., „Opusc.“ 10, 9. De pot. 4, 1; S. Th., 1, 9. 32, a. 1; q. 68, a. 1; C. Gent. 1, 9; 2, 4.

boda wykładu. Materyalnie, wraz z Piotrem lombardczykiem, staje Tomasz bardziej po stronie Greków, ale wyraźnie uznaje dopuszczalność idealnego wykładu Augustyna. Bonawentura oświadcza się przeciw Augustynowi. Niektórzy Platonicy za czasów humanizmu (Picus, Jan Colet), zwracali się znów do Filona i Augustyna. Pereriusz, który napisał wielki komentarz do księgi Rodzaju, w istocie rzeczy stoi na stanowisku Augustyna. Aż do Kajetana i po nim nawet jeszcze, Augustyn wielki wpływ wywierał, jakkolwiek większość teologów na innych Ojcach się opierała. Grzegorz z Walencji, Petavius i inni zaznaczają, że za ich czasów wykład Augustyna uległ zaniedbaniu, ponieważ literalny tekst Pisma św. zbyt wyraźnie przeciwko niemu świadczył.

10. Zagadnienie wystąpiło w zaostrzonej postaci wraz z pojawieniem się nowych systematów świata. Jest to znaczące i łatwe do pojęcia. Astronomia, wiodąca rej w postępie nowożytnej wiedzy przyrodniczej, doszła do wyników, które formalnie pozostawały w sprzeczności z dosłownym tekstem Pisma św. Zrozumiały był przeto opór teologów, którzy powoływali się na Ojców, trzymających się w swych wyjaśnieniach systemu Ptolemeusza. Szczególniej teologowie protestancy, obstający zaciekle za literą Pisma, zwalczała i wyszydzała system Kopernika. Ze strony katolickiej opozycja przeciw temu systemowi wtedy dopiero się wzbudziła, gdy Galileusz przez swoje odkrycia wypowiedział wojnę całej arystotelesowsko-scholastycznej filozofii przyrody.

Galileusz, jednocześnie z Keplerem, naprzód na gruncie tradycji przeprowadził granice pomiędzy egzegezą teologiczną, a wiedzą przyrodniczą. Powoływał się na św. Augustyna, Tomasza i innych, dowodząc, że w badaniach matematycznych Pismo św. nie może być powagą. Żadne dzieło przyrody, odkrywające się nam w doświadczeniu lub wyjaśniane w ścisłym dowodzeniu, nie może podlegać zaprzeczeniom, ani wątpliwościom, na mocy jakichkolwiek ustępów Pisma św., zawierających wyrazy różnicznie dające się tłumaczyć, a zatem nie mające tej ścisłości, jaką posiadają matematycznie oznaczone prawa przyrody. Ponieważ dwie prawdy nie mogą być wprost sprzeczne ze sobą, zatem zadanie wykładcy Pisma św. na tem polega, aby wykazać przez odpowiedni wykład zgodność jego tekstów z niewątpliwymi wnioskami, jakie z badań naukowych wysnuć się dają.

A zgodność z Ojcami Kościoła tu nie wystarcza. Wykład ich bowiem wtedy tylko miałby niezaprzeczoną wartość teologiczną, gdyby odnośne zagadnienia już za ich czasów były przedmiotem sporów i wielostronnie omówione zostały. Ponieważ zaś tak nie było, ponieważ żadne nie nastroczały się wątpliwości, więc Ojcowie i ich komentatorowie nie mieli słusznego powodu odstępować od literalnego tekstu Biblii i od zgodnych z nim mniemań powszechnych.

Podobnie Kepler zwraca uwagę na cel świętych pisarzy, którym chodziło o przystępność i zrozumiałość ich mowy dla szerokiego ogółu. Nie należy Pisma św. nadużywać w sporach fizykalnych, ponieważ ma ono na widoku zagadnienia teologiczne, dotyczące czci bożej i dusz ludzkich. Gdyby zawsze trzeba było powoływać się na literę Pisma św., to całą wiedzę ludzką możnaby w ten sposób obalić. Zresztą pamiętać trzeba, że i teologiczni komentatorowie nie zawsze wedle literalnego tekstu Pismo wyjaśniają. „W teologii główną wagę mają dowody polegające na autorytecie, w filozofii polegają one głównie na zasadach naukowych. Lanktancyusz mógł być świętym, choć zaprzeczał okrągłości ziemi, toż samo Augustyn, który okrągłość jej uznawał, ale nie dopuszczał istnienia antypodów; tak samo święci mogą być dzisiejsi dostojnicy Kościoła, którzy przyznają małość ziemi, ale nie chcą przystać na jej ruch. Najświętszą wszakże dla mnie jest prawda i dlatego, pomimo całej mojej czci dla nauczycieli Kościoła, ośmielam się naukowo dowodzić, że ziemia jest okrągła, przez antypodów na całej swej powierzchni ze wszystkich stron zamieszkała, a przytem niezmiernie mała i w nieustannym ruchu pozostająca“.

Galileusz i Kepler pod nazwą nauki i filozofii, rozumieli matematykę. Owóż Pismo św. nie nauczało nigdy matematyki, ani fizyki, które zresztą obce były i ówczesnej filozofii przyrody. Kant mówi, że zdobycze filozoficzne są nieraz jak meteory, których blask świetny nie rokuje trwałości. To też znikają one, ale matematyka pozostaje. Sprawdziło się to dowodnie w dziejach nauki przyrodniczej. To też Kepler omówiwszy różne miejsca Pisma św., wzywa czytelnika, aby wraz z nim wysławiał mądrość bożą w tajemniczym i cudownym ruchu kuli ziemskiej. „A kto zbyt czuje się słabym umysłowo do zrozumienia astronomii i zbyt słabym do uznania teorii Kopernika bez naruszenia swego sumienia, temu radziłbym zaniechać studyów astronomicznych

i zająć się całkowicie sprawami dnia powszedniego. Ten niechaj oczy swoje, któremi jedynie patrzeć umie, wzniesie ku niebu widzialnemu i z pełnej piersi zanuci hymn dziękczynienia na cześć i na chwałę Stwórcy, a niewątpliwie odda on Bogu niemniej godną cześć jak astronom, który z łaski bożej okiem ducha jaśniejszej widzi i przez swoje nowe odkrycia Boga chce i może wysławiać“.

Wszelako Kepler, aby umocnić przeświadczenie o natchnionym charakterze Pisma św., tłumaczył to przystosowanie się do wyobrażeń ludowych, jako przystosowanie się do nich i Ducha św. i w ten sposób otworzył drogę osławionej racjonalistycznej teorii przystosowania, która naówczas już w protestanckich kołach, a szczególnie w socyniańskich, znalazła rozpowszechnienie. Ze strony katolickiej pokrewną jest tej teorii nauka o wielorakim sensie Pisma. Wedle niej np. „Pieśni nad Pieśniami“ mają być wyjaśniane nie literalne, ani typowo, ale mistycznie; wedle tego wyjaśnienia wzbudzający natchnienie Duch św. sam dał pobudkę do przyodziania idei religijnych w formy historyczne.

11. Ta nowa teoria na swój czas bardzo była niespodziana i śmiała. Zdawała się wprost burzyć wszelki stosunek Biblii do wiedzy przyrodniczej. To też Galileusz nie znalazł wcale uznania u współczesnych teologów. Nieszczęściem jego było, że podjęte przezeń zagadnienie stosunku Biblii do przyrody przypadło w epoce wrzenia i fermentacji i dotyczyło kwestyi rozstrzyganej zgodnie na podstawie literalnego tekstu i tradycjonalnej egzegezy, przez dawną wiedzę świecką i teologiczną. W pewnym, niedawno odkrytym liście, pisze Bellarmin do zakonnika karmelity Foscariniego (12 kwietnia 1615 r.), że sobór trydencki zabrania egzegezy wbrew zgodnemu głosowi Ojców. Jeżeli wszakże uwzględnimy nie tylko Ojców św., lecz także komentarze do księgi Rodzaju, do Psalmów, do Kaznodziei, do Jozuego, to przekonamy się, że wszystkie one zgodne są w egzegezje literalnej. Kościół nie mógł przeto cierpieć, aby przypisywano Pismu św. znaczenie sprzeczne z opinią Ojców, oraz wszystkich egzegetów greckich i łacińskich. Wprawdzie sobór rozstrzyga tylko w rzeczach wiary i obyczajów, są wszakże nauki wiary *ex parte obiecti* i *ex parte dicentis*. Do ostatniej kategorii należy nauka o systemie świata.

Przeciwno temu twierdzi Galileusz, że nie znaczy to „*in omni Verbo scripturarum sequenda est expositio*“ — lecz „*in re*

bus fidei et morum.“ Trydentinum miało tylko na względzie „res fidei et morum ratione obiecti.“ Teoretycznie musiał to przyznać i Ballarmin. Wobec niewątpliwych wyników wiedzy w rzeczach nie odnoszących się do wiary, możnaby od Pisma św. odstępować, tylko w kwestjach wątpliwych nie należy Pisma, przez Ojców św. wyjaśnionego, pomijać. Jakkolwiek nie przypuszczał on tu możliwości sprzeczności między wiedzą przyrodniczą i tekstem Biblii, to jednak rozstrzygał zasadniczo pytanie w duchu uznania pewnych wyników wiedzy. Znaczący byłoby to zapoznać uwydatnione przez Trydentinum i Vaticanum rozróżnienie pomiędzy rzeczami wiary i wiedzy, gdyby wszystko co jest w Piśmie św. tylko do wiary miało się odnosić. Jest to tylko wykręt logiczny, skoro się mówi, że rozróżnienie ze stanowiska wiary nie powinno być uwzględniane, ponieważ wszystko w Piśmie z Objawienia bożego wynika. Ależ to Objawienie w mowie ludzkiej udzielone zostało i do ludzkiego pojęcia jest przystosowane, chodzi przeto o należyte wyjaśnienie znaczenia słów i ich zastosowań.

12. Leon XIII, przytaczając tych samych Świętych, na których powoływał się Galileusz, św. Augustyna i św. Tomasz, potwierdził istotną treść powyższych zasad. Zaznacza on, że nie może być sprzeczności pomiędzy nauką teologa i przyrodoznawcy, o ile każdy z nich utrzymuje się we właściwych sobie granicach. To, co przyrodoznawca z zupełną pewnością może udowodnić, teolog z pewnością będzie mógł wykazać, jako z Pismem św. zgodne; co sprzeciwia się zasadom wiary katolickiej fałszem też naukowym być musi. Zauważyć też trzeba, że święci pisarze, a właściwie Duch św., który przez nich przemawia, nie dają żadnej wiadomości o składzie rzeczy widzialnych, ponieważ to do zbawienia ludziom nie jest potrzebne. Zamiast uczonych badań nad naturą rzeczy, mamy zewnętrzną postać ich w Piśmie św. często opisaną i przytem niekiedy w sensie przenośni lub w zastosowaniu do używanych powszechnie wyrazów, jak to i dzisiaj czynią uczeni; posługując się mową po za obrębem swoich badań naukowych, np. mówią o wschodzącym i zachodzącym słońcu. Ponieważ w mowie potocznej mówi się o rzeczach tak, jak one zmysłom się przedstawiają, więc i święci pisarze w podobny sposób o nich się wyrażali, albo też powtarzali objawioną im mowę bożą, w ludzki sposób, do ludzkiego pojęcia przystosowaną.

Obrońca Pisma św. nie ma przeto obstawać koniecznie za wszelkimi mniemaniami Ojców i egzegetów, którzy, idąc za wyobrażeniami swej epoki niezawsze właściwych dobierali wyrażen, należy owszem rozróżniać dokładnie objaśnienia komentatorów świętych, dotyczące wiary i podane w zgodnych ich poglądach „od tego co nie koniecznie do wiary należy, a co w Piśmie św. różnie wykładane być może“ (Tomasz). Co w wiedzy przyrodniczej powszechnie jest uznane, a wierze się wprost nie sprzeciwia, to nie powinno być sądzone ze stanowiska wiary. Wszelako pamiętać i o tem trzeba, że nie jedna na pozór niewątpliwa teoria naukowa w późniejszym czasie zbijana bywała ¹⁾,

13. Okaze się niewątpliwie rzeczą wysoce zajmującą skoro przytoczymy pewną paralelę z historyi religii. Indyjski założyciel religii, Budda, przez swoich najdawniejszych uczniów został nazwany wszechwiedzącym. Skoro się następnie pokazało, że w wielu rzeczach, jak np. co do kształtu ziemi i obrotu ciał niebieskich, podzielał błędy współczesnych, jego wszechwiedza ograniczona została tylko do głównych zasad jego nauki, dotyczących wiary i obyczajów ²⁾. Owóż w Piśmie św. musimy także rozróżniać ludzi omylnych od przemawiającego ich językiem natchnienia Ducha św. To też teorie naukowe jak te, które głosili Galileusz i Kepler zostały przez Kościół uznane w końcu za niepozostające w sprzeczności z zasadami wiary. Należy jednak zawsze baczyć na to, aby doktryny naukowe, rozważane w ich stosunku do Pisma św., za zupełnie pewne mogły być uznane, a skoro takimi się okazują, nie potrzeba się lękać ich pozornego sprzeczności z tekstem Pisma św. I tutaj stosują się słowa Apostoła:—„litera zabija, duch ożywia“. (II Kor. 3, 6). Słowa Pana są duchem i życiem. Tylko w tem przekonaniu powinno być badane głębsze znaczenie Pisma św.

Wprawdzie i w nowszych czasach nie brakło uczonych jak: Curie, Ampère, Moigno, Foville, Secchi, Wiseman, którzy w geologicznych badaniach nowożytnych znajdowali potwierdzenie, ujawniającego w pierwszym rozdziale księgi Rodzaju nadprzyrodzonego natchnienia; wszelako większość przyrodoznawców i teleologów odmienne żywi mniemanie. Zapewne

¹⁾ Encyklika Providentissimus Deus, 28 Nor. 1893—S. Aug. In Gen. op. im p. G. 30, De Gen. ad litt. 1, 21, 41, 2, 9, 20. S. Thom. S. th. 11, q., 70 a, 1 ad 3. ²⁾ M. Müller, Vergleichende Religionswissenschaft. 117.

w ogólnych zarysach dzieło stworzenia w opowieści Mojżesza z ogromną siłą i prawdą zostało przedstawione, ale powątpiewać można czy we wszystkich szczegółach odpowiada ona ściśle rozwojowi odnośnych zjawisk przyrody. W wielu czysto nawet katolickich kołach naukowych uznane zostało, że pierwsze rozdziały księgi Genezys nie mogą być poczytane za ścisłą i rzeczywistą historię pochodzenia człowieka. Próby zharmonizowania biblijnej historii stworzenia z przyrodoznawstwem, dadzą się sprowadzić do następnych czterech typów: wykład literalny, teoria restytucji, teoria zgodności, oraz teoria idealna i połączenie dwóch ostatnich typów w zgodności idealnej.

II. Teorie nowożytne.

14. Starożytni Grecy, podobnie jak mieszkańcy górskich okolic Ameryki i Azji, nie mogli nie zwrócić uwagi na liczne pozostałości organicznych jestestw kopalnych w niższych pokładach ziemi, zauważyli oni także podobieństwo tych skamieniałości z żyjącymi współcześnie zwierzętami morskimi. Te spostrzeżenia spowodowały Xenofanesa do przypuszczenia, że ziemia pojawiła się naprzód w postaci szlamu i kiedyś znów przez wodę do tego stanu doprowadzona zostanie. Jedni przypisywali skamieniałości działaniom sił przyrody, inni potopowi Deukaliona, inni jeszcze pierwotnemu zaginionemu stworzeniu. Średnie wieki widziały w nich dowód potopu Noego. Leonardo da Vinci, pierwszy z nowożytnych uczonych, wyraził przekonanie, że większa część znanych nam lądów niegdyś stanowiła dno morza; później widziano niekiedy w skamieniałościach przypadkowe igraszki przyrody (*lusus naturae*). Wolter powątpiewał o zwierzęcem ich pochodzeniu i wyśmiewał odnośne teorie, jako niedorzeczne chimery. Schopenhauer mówi, że powodował się w tym względzie niechęcią do uznania czegokolwiek, co mogłoby stać się potwierdzeniem tekstu Biblii.

Żadne z tych wyjaśnień nie może być teraz uznane za wystarczające. O przypadkowych igraszkach przyrody nie można mówić, wobec wielkiej liczby skamieniałości i wyraźnych w nich śladów organicznego pochodzenia; ale i fakt potopu, wobec jego krótkotrwałości, nie wystarcza do wyjaśnienia tych zjawisk przy-

rody. Dzisiaj jest to powszechnie uznane? a ktoby chciał tłumaczyć zmiany pokładów, pochodzących z wód morskich i lądowych, oraz niezliczone w nich skamieniałości, jedynie przez jednorazową powódź, trwającą nie dłużej jednego roku, ten nie może rościć pretensji, aby pogląd jego brano poważnie. Przypuszczenie wszechmocy bożej, która bezcelowo owe skamieniałości stworzyła, czyli przyjmowanie „*lusus Dei*” zamiast „*lusus naturae*” zakrawać może na szyderstwo. Rozsądny teolog wystrzeżać się będzie podobnego załatwiania trudnej niezmiernie kwestyi. Literalne wyjaśnienie potopu, jako też sześciodniowego stworzenia nie daje się pogodzić z niewątpliwymi faktami geologii i paleontologii. Wprawdzie nowszemi czasami niektórzy egzegeci obstają przy literalnym tekście biblijnym, ale tembardziej zobowiązani są do wykazania zgodności jego z niewątpliwymi faktami.

15. Teoria restytucji usiłuje utrzymać wyjaśnienie literalne. W tym celu stawia ona przypuszczenie, że skamieniałości są pozostałościami dawnego stworzenia, unicestwionego wskutek upadku aniołów. Pomiedzy pierwszym i drugim wierszem pierwszego rozdziału księgi Rodzaju, trzeba by przypuszczać wielką przerwę, zapełnioną przez ową katastrofę. Powołano się w tym względzie na Talmud, który przez ziemię rozumie ziemię ukończoną. Ta nie mogła być „tohuwabohu”. Między obydwoma leży olbrzymia przestrzeń czasu, na który przypada upadek aniołów. Wszelako egzegeza, dogmatyka i wiedza przyrodnicza łączą się w udowodnieniu bezpodstawności tej hipotezy.

Wprawdzie wiersz 1 Genezys różnie bywa pojmowany: jako nadpis całej opowieści (Petavius, Lenormant), albo jako obraz całości wszechświata (Kepler, Braun i inni), albo jako wstęp do wiersza 3 (Jarchi, Abenesra, Kayser, Schultz, Socin, Kautzsch i inni), albo jako określenie mas pierwotnych. Nie daje się zaprzeczyć, że w Piśmie św. niebo i ziemia, albo niebo, ziemia i morze oznaczają całość świata, to jednak wiersz 2, jako też późniejsza opowieść o stworzeniu gwiazd świadczą, że w wier. 1 mowa jest tylko o pierwotnym stanie świata. Pramgławica w teorii Laplace'a nie mogłaby być lepiej określona. Przytem w wierszu drugim nie jest wcale powiedziane, że ziemia w chaos wpadła, lecz że w takowym stanie się znajdowała. To, co następuje, musi być uważane za wytwarzanie się i kształtowanie świata

w chaosie. Wprawdzie „chaos stworzony jest sprzecznością w sobie,“ ale masa chaotyczna, zawierająca w sobie siły i prawa rozwoju, nie jest wcale sprzeciwieństwem mądrości bożej. Dogmatyka żywi wątpliwości względem wpływu upadku aniołów na rozwój stworzenia. Mojżesz nie daje w tym względzie żadnych wskazówek; nie wspomina nawet o stworzeniu aniołów, gdyż stworzenie nieba ze stanowiska egzegezy nie może być w ten sposób wyjaśniane. Świadczy przeciwko temu choćby duchowy charakter aniołów.

Hypoteza restytucji ma przeto za punkt wyjścia przypuszczenie czysto problematyczne. Tylko przez pomieszanie niejasnych spekulacji filozoficznych z niepewnymi przypuszczeniami teologicznymi (Böhme, Baader), stało się możliwe w wier. 2, widzieć wynik walki pomiędzy duchem i przyrodą, podobnie jak wedle wyobrażenia starożytnych, Bóg przy stworzeniu przeciążył złego ducha (Writra u Indusów) wyobrażającego chaos pierwotny. Jeśli stworzenie ma być realizacją ostateczną sprzeciwieństwa pomiędzy Bogiem i materią, a zjawienie się przyrody ukształtowaniem materii pod wpływem spowodowanego przez upadek duchowy zamętu w rozwoju stworzenia, to wynikiem tego przypuszczenia musiałoby być podsuwanie Biblii nauki o wszechmądrym Stwórcy, który przez upadek aniołów spowodowany został do stworzenia karykatury świata. Ze stanowiska wiedzy przyrodniczej niepodobna zgodzić się na to, że naruszona równowaga materii, na czem polegają wszystkie zjawiska naszej przyrody, może być tylko pojęta jako naruszenie równowagi w sprzeciwieństwie ducha i materii, spowodowane przez grzech pierworodny, dokonany w upadku ducha. Trudno dopatrzeć się, jaka z tej hipotezy korzyść dla światopoglądu teologicznego wynikać może, jeśli świata duchów nie sprowadzimy do tego samego pierwiastku, co świat materii. Ale w ten sposób znosilibyśmy wszelką różnicę pomiędzy naszym i monistycznym na świat poglądem. Augustyn i scholastycy na podstawie pierwszego wiersza Genezys, wbrew nawet Arystotelesowi uznawali jedność materii, z której powstały niebiosy i ziemia, ale nigdy nie godzili się na jedność światów, materii i ducha.

A cóż za korzyść osiągnęłaby geologia z omawianej tu hipotezy? Musiałaby ona przyjąć dla tego pierwotnego stworzenia, długi szereg organizmów i przewrotów, których niewymienienie hipoteza restytucyjna wyjaśnia ich bezcelowością, ale które

uderzająco zgodne są z opowieścią o sześciu dniach stworzenia. I po każdej katastrofie porządek jestestw miałby się z taką samą ścisłością powtarzać? Wszystkie te braki i niekonsekwencje stawiają całą hipotezę poza obrębem prawdopodobieństwa. Jej przedstawiciele jak Episcopus, Chalmers, Fr. Schlegel, Buckland, Wieseman, Hengstenberg, Kurtz, Schubert, A. Wagner, Keerl, Westermaier, Michelis, Vosen, Scheeben, Gretillat, Stenzel, należą po większej części do epoki poprzedzającej najnowszy rozwój przyrodoznawstwa, w teorii ewolucyjnej znajdującego najzupełniejszy swój wyraz. Pośrednie stanowisko zajął Waagen, który wyobraża sobie ducha bożego, unoszącego się nad wodami, jako sprawcę życia i po części ślepych, po części wielkookich trilobitów poczytuje za jestestwa żyjące, które pojawienie się świata poprzedziły. Dopiero od wyższej epoki syluryjskiej światło poczęło oświecać powierzchnię ziemi, a w ślad zatem pojawiły się zwierzęta, z normalnie rozwiniętym narządem wzrokiem. Odtąd ma się poczynąć zmiana dnia i nocy.

16. Ponieważ dopiero w wierszu 5 poraz pierwszy dzień jest wspomniany, należy zatem przypuszczać poprzedzające, niezmierzone okresy czasu. Postęp od pramgławicy do światła wyjaśniony być może przez ruch i kurczenie się wielkich mas materii pierwotnej. W zastosowaniu do ziemi, jedynie w wierszu 2 uwzględnionej, światło oznacza przeniknięcie promieni świetlnych ciała centralnego, albo masy centralnej przez pary wodne, które wytworzyły się po oddzieleniu części pierwotnej mgławicy i w ciemności je utrzymywały. Obrót oddzielających się od wspólnej masy części mgławicowych rozpoczął się natychmiast, ale różnica pomiędzy oświetleniem i ciemnością, mogła powstać dopiero po usunięciu powłoki z pary wodnej. Grzegorz z Nissy porównywa masę pierwotną do mieszaniny żywego srebra, wody i oleju, z której poszczególne żywioły składowe stopniowo się wyodrębniają i układają się odpowiednio do swego ciężaru gatunkowego. Światło jako żywioł najlżejszy, naprzód z masy ciemnej się wyłoniło, dążąc ku górze. Jeśli ten obraz uzupełnimy przez mechaniczne, chemiczne i elektryczne wytwarzanie się światła, to możemy powziąć wyobrażenie o procesach poprzedzających moment, w którym zabrzmiały słowa boże: „niech się stanie światło!“ Odtąd poczęły się dzień i noc.

Widzimy tedy harmonię Biblii i przyrodoznawstwa. Żaden wierzący nie będzie chyba doznawać zgorszenia, jeśli twórcemu

słowu szersze nadajemy tu znaczenie. Światło jest tworem bożym, ale nie przestaje nim być, jeśli je sobie wyobrazimy, jako rozwijające się stopniowo, jeśli obrazowej opowieści Pisma św. nie będziemy w ten sposób tłumaczyć, jakoby Bóg światła kosmiczne i systemy słoneczne nagle zawiesić miał w przestworzu wszechświata, jak się lampa zawiesza w pokoju. Światło jest przyczyną ruchu, życia, najnieodzowniejszym i najdobroczynniejszym czynnikiem bytu. Gdzież lepsze znaleźć mogą zastosowanie słowa: „I ujrzał Bóg światłość i było dobre“, aniżeli przy pierwszym pojawieniu się światła na ziemi, tem więcej gdy uwzględnimy, że Bóg jest światłem i w nieprzystępnem świetle mieszka. Wspomnienie chaosu i różniczkowanego światła, stanowi prawdziwie majestatyczny wstęp do opowieści o stworzeniu. Natura naszego umysłu najlepiej odpowiada wyobrażeniu, że ziemia od początku w obecnym swym stanie stworzona została. Wprawdzie filozofowie greccy i wschodni usiłowali wyjaśnić rozwój ziemi z materii, albo z absolutu, przyczem światłu i ogniewi doniosły przypisywali wpływ na ten rozwój, niemniej przeto to proste przedstawienie początku świata zadziwia, jako niespodziewane.

17. Wraz z przyjęciem doktryny ewolucyjnej wzmaga się trudność pogodzenia Biblii z przyrodą. Wedle dotychczasowych wyjaśnień pozostaje nam do wyboru przyjmować dzień albo za ogólne oznaczenie czasu, albo za symboliczne oznaczenie pewnej idei. Pierwszą próbę uczyniła teoria zgodności (konkordystyczna teoria). Z niej najlepiej widać, dokąd można dojść, trzymając się wykładu historyczno-gramatycznego. Każdy zwykły czytelnik wyraz, dzień „j o m“, weźmie naprzód w znaczeniu potocznem i opowieść biblijną wyjaśni historycznie. Prawdopodobnem jest, że i Mojżesz tak ją pojmował. Cel dania Żydom w sześciodniowym dziele stworzenia pierwotnego tygodnia pracy i boskiego sabatu, tylko w ten sposób mógł być osiągnięty. W sprzeciwieństwie do dawniejszych, zbyt daleko sięgających i dowolnych wyjaśnień wyrazu j o m, u nowszych Apologetów widzimy dążność do literalnego pojmowania dnia w opowieści mojżeszowej (Stoppani, Steude, Güttler, Gryze, Harlez, Hamard) przy uwzględnieniu jednak metafizycznego i alegorycznego znaczenia dni ¹⁾.

¹⁾ Chauvin, „L'inspiration des divines écritures“ 1896, 147.

Niemniej przeto dopuszczalne jest i inne naukowe wyjaśnienie. Jest też egzegetycznie możliwe rozumieć j o m nie tylko w znaczeniu dzień, w sprzeciwieństwie do nocy, lub też doba, obejmująca dzień i noc, lecz także w znaczeniu jakiegoś okresu czasu w ogóle. Jak np. u Izajasza 48, 7 wyraz ten oznacza czas spełniony wyroczni, a często w przysłówkowej odmianie znaczy: tego czasu, onego czasu, od tego czasu, naówczas i t. p. (Genesis 2, 4, 17; por. 5, 1). „Dzień pański“ z pewnością nie może być tłumaczony jako dzień właściwy, lecz konieczne jako czas w ogóle, jako moment czasu, jak to już Augustyn zaznaczył. Liczba mnoga rzeczownika j o m częściej jeszcze brana jest w znaczeniu czasu w ogóle, czasu życia (Oz. 12, 1; Jer. 20, 7, 8). Pierwsze trzy dni pomimo wzmianki o dniach i porankach żadną miarą nie mogą być brane, jako ściśle oznaczenia czasu wedle następstwa dnia i nocy, ponieważ dopiero czwarte go dnia zjawia się słońce. Również zwykła miara czasu nie daje się zastosować do siódmego dnia, do sabatu, ponieważ w tekście brak ograniczającej formuły i sabat boski trwa w dalszym ciągu. W ogóle działalność i czynność Boga nie może dokonywać się w czasie, skoro apostoł wraz z psalmistą mówi: „Przed Bogiem tysiąc lat jako dzień jeden“ (Ps. 89, 4; 2 Piotr 3, 8), to chce przez to zaznaczyć, że miara czasu nie ma być przykładana do dzieł bożych; tem mniej możemy brać w literalnem znaczeniu określających je w potocznej ludzkiej mowie wyrażen i liczb, któremi nie może być zmierzone stawanie się rzeczy, wymagające niewątpliwie dłuższych okresów czasu.

I w napisach klinowych, niezależnie od astronomicznego okresu zwanego sar (seru) równającego się 3600 lat, podawana jest wielka liczba dni, upływająca pomiędzy narodzinami różnych bogów. Jeśli podobne okresy znajdują się w innych częściach opowieści, jako oznaczające przerwy pomiędzy stworzeniem rozmaitych jestestw, to mielibyśmy tu potwierdzenie, że j o m należy uważać za oznaczenie okresu. Awesta Persów zna również okresy, rozmaity liczbę dni obejmujące, liczone bądź od poranku do poranku, bądź od wieczora do wieczora, z których każdy zakończony jest sabatem. Liczba tych okresów i sabatów im odpowiadających różna jest także i wynosi najmniej sześć. I w późniejszej indyjskiej opowieści o stworzeniu „cały okres poszczególnego stworzenia zwany jest dniem, a czas pomiędzy

każdem zburzeniem jednego, a powstaniem nowego świata zowie się nocą¹⁾.

18. Ze stanowiska egzegezy możnaby tu powziąć wątpliwość pewną z powodu powtarzających się wyrażen: „był wieczór i ranek“. To wyrażenie astronomiczne, odpowiadające obrotowi pierwotnej kuli gazowej, spowodowane było przez cel przedstawienia. Ponieważ poszczególne dzieła stworzenia przedstawione były w obrazie dni tworzących jeden tydzień, potrzeba było zmianę tych dni zaznaczyć. Wyrażenie: „dzień i ranek“ jest tylko wzmocnieniem obrazowego wyrazu—dzień. Wyjaśnienie św. Augustyna, w którym przyjęte jest poranne i wieczorne poznanie aniołów t. j. poznanie przez nich rzeczy w Bogu i w rzeczywistości jest również wyszukane, jak wyjaśnienie Abeladra o postanowieniach i ich wykonaniu, wszelako z wielką bystrością tłumaczy Augustyn wieczór i poranek, jako *transitus ab infirmitate ad speciem*, albo wedle podobieństwa działań ludzkich, jako *transactio consummati operis et inchoatio futuri operis*. Nic nie przeszkadza i to wyrażenie zaliczać do formy przedstawienia i przez dzień rozumieć okres nieoznaczonej długości. W każdym razie można z Augustynem powiedzieć: „Co to są za dni, tego trudno nam sobie wyobrazić, a tem mniej powiedzieć“.

Gryze wyjaśnia Vulg. 5 *factum est*, przez *constitutum est*, a *vespere et mane* jako *vespere-mane*, co znaczy: „I stał się wieczór-poranek pierwszego dnia, drugiego dnia i t. d.“ Chodzi tu bowiem o oznaczenia tygodnia hebrajskiego,—sześć wieczorów-poranków zakończonych sabatem. Owe sześć dni przez Mojżesza wyliczone nie są dniami boskiego, lecz hebrajskiego tygodnia. To wyjaśnienie wieczoru-poranka opiera on na wyrażeniach Dn. 8, 12, 16, które z późniejszego czasu pochodzą i są przedmiotem sporów. Wyrażenie w Gen. 2, 3, 4 i Ex. 20, 11, usiłuje on w ten sposób wyjaśnić, że w Gen. 1 przypuszcza wyrzutnię, która przez dodatek siódmego dnia powinna być uzupełniona. Jak ten dzień ustanowiony został na pamiątkę odpoczynku bożego, podobnie sześć dni pracy są pamiątką pracy bożej. A sześć dni pracy bożej odpowiadają zupełnie dziełom kosmicznego kształtowania się. Dni te nie są wszakże okresami, lecz zwykłymi dobami z 24 godzin złożonemi, ale nie dobami

rzeczywistości historycznej po sobie następującemi. Odpowiednie formacje w następstwie historycznym musiały się zjawiać od dołu ku górze, Mojżesz zaś postępuje od góry t. j. od światła, od ciał niebieskich ku dołowi.

Można się zgodzić z Augustynem i ze scholastykami, że Mojżesz chciał przedstawić świat, jako dom wzniesiony przez boskiego budowniczego, ale że za punkt wyjścia bierze dom już gotowy, nie fundamenty. Jeśli Mojżesz mówi, że Bóg sześć dni pracował, jest to oczywisty antropomorfizm. Przedstawia Boga jako robotnika. Jak to w rzeczywistości należy wyjaśnić, jest nam niewiadome. Wyjaśnienie dziejów stworzenia znaleźć możemy tylko w geologii i innych naukach przyrodniczych. Mojżesz posługiwał się antropomorfizmem dla uświęcenia tygodnia hebrajskiego, dlatego przedstawił powstanie świata, jako dzieło dni sześciu.

To wyjaśnienie oszczędziłoby apologetyce dalszych trudów, obojętnem jej bowiem być musi czy wyobrażenie ludowe odpowiada, lub nie, wiedzy przyrodniczej. Ale nie wszyscy uznają słuszność takiego wykładu zamiarów Mojżesza. Wykład *factum est*, może się wydać wymuszonym, a *vespere-mane* egzegetycznie jest wątpliwe: cały dzień mówi przeciwko temu. Zgodzić się można tylko, że „dzień“ może być wzięty naprzód literalnie albo w odniesieniu do tygodnia sabatowego, tak iż nie następuje żadna trudność w szerszym wyjaśnieniu tygodnia stworzenia. Ale występuje ona tu z innej strony. Jeśli przez ten wykład mamy uwzględniony długotrwały rozwój ziemi, to zachodzi pytanie, czy następstwo biblijnych dni stworzenia odpowiada okresom geologii i paleontologii?

19. Dzień drugi, rozdział wód, przez utwierdzenie pomiędzy wodami, nie jest właściwie stworzeniem, lecz dokonaniem odbywającego się na ziemi procesu. To też w tekście brak tu dodatku: „Bóg widział, że było dobre“. Czy przez wody górne należy rozumieć chmury, albo wszelkie w ogóle wody nad firmamentem, albo wodór w różnych ciałach niebieskich, jak to spektralna analiza wykazała — w każdym razie chodzi tu o wynik jakiegoś procesu fizycznego. Starożytni wyjaśniali sobie zawsze deszcz, jako pochodzący z jakichś górnych zbiorników wody. Egipcyanie ponad kręgiem powietrznym (Schu) odpowiadającym firmamentowi (rakija—rozciągłość, szerokość, morze powietrzne) przypuszczali istnienie

¹⁾ Holtzmann, „Deutsche Morgenländ. Zeitschr.“ XXXVIII, 192.

oceanu niebieskiego (nu), w którego wodach nie tylko planety i w ogóle gwiazdy, lecz i ryby pływały. Babilończycy rozróżniali wodę górną i dolną i wierzyli w istnienie całego sklepienia niebios, w którym górna woda jest zamknięta na rygle i strzeżona przez stróża, aby nie spływała na ziemię.

Trzeci dzień składa się z dwóch części. Pierwsza przedstawia zakończenie rozwoju ziemi: oddzielenie suchego lądu od morza. Teraz ziemia stała się gotową do przyjęcia jestestw organicznych; wymiana lądów i wód ukazana jest w przepięknym obrazie. Następnie przedstawione jest w tym dniu drugie dzieło stworzenia: „I rzekł: niech rodzi ziemia zielone i dawające nasienie i drzewo rodzajne, owoc czyniące według rodzaju swego, którego by nasienie było samem sobie na ziemi. I stało się tak. I zrodziła ziemia zielone i t. d. I widział Bóg, że było dobre“. Święty pisarz postępuje tu naturalną drogą, od ogółu do szczegółów, od rzeczy doskonałych do coraz doskonalszych. Potem, gdy ziemia na ląd i wodę podzielona została, wymieniona jest naprzód suknia ziemi, pokrycie jej roślinne, które częścią swego bytu z ziemią jest złączone i takim sposobem stanowi ogniwo pośrednie pomiędzy światem nieorganicznym i organicznym. Ma ono też za zadanie organizację materii dla świata zwierzęcego. W wier. 29 i 30 szczególnie zwrócona jest uwaga na to znaczenie świata roślinnego, z czego jednak nie wynika, aby wszystkie zwierzęta pierwotne roślinożerni być miały. Dane z paleontologii i anatomii świadczą, że na długo przed wystąpieniem człowieka istniały już zwierzęta drapieżne. Wszelako zasadniczy stosunek królestwa zwierzęcego i roślinnego dokładnie został w Biblii oznaczony, gdyż pośrednio i bezpośrednio pierwsze jest zależne od drugiego.

20. W szczegółach rzeczy nie przedstawiają się tu tak jasno. Genenezys oznajmia tu raz na zawsze o stworzeniu roślin, mówi zatem o całej w ogóle roślinności ziemskiej. Powtarzające się wyrażenie „wedle rodzaju ich“ nie jest terminem botanicznym, niemniej przeto odnosi się do specjalnego charakteru poszczególnych rodzajów roślinnych. Atoli widzieliśmy wyżej, że rośliny i zwierzęta równocześnie występowały, i oba królestwa stopniowo, w ciągu długiego czasu bez ścisłej prawidłowości, równolegle w coraz wyższych formach na powierzchni ziemi się zjawiały. Wprawdzie zaznaczyć należy, że delikatniejsze formy roślinne przy osiadaniu warstw prędzej ginęły, a przewroty różnych

geologicznych okresów zamącić mogły porządek następstwa. Obecność tych samych rodzajów zwierzęcych i roślinnych w dwóch podobnych warstwach ziemi na oddalonych od siebie miejscach, nie jest jeszcze ścisłym dowodem równoczesnego ukształtowania się obu warstw. Tak zwane „skamieniałości przewodnie“ w poszczególnych warstwach, nie mogą być łatwo pod względem czasu swego oznaczone i ograniczone tak od dołu, jak od góry. Rośliny i zwierzęta powolnie się tylko rozprzestrzeniać mogły i pozostałości ich w oddalonych miejscach dostały się do odmiennych formacji.

Są to zresztą wszystko punkty podrzędne, nie dotyczące rzeczy głównej: całego okresu tych zjawisk nie zawsze można dokładnie oznaczyć, ale główna jego dziedzina wyraźnie może być ograniczona. Pierwsze organizmy przechowały się w morzu, w którym nie napotykały przeszkód w swym rozprzestrzeleniu się i w pozostawianiu skamieniałości. Osady nie tak dobrze zachowane, bardziej zmaczone, mogą być określone przez inne, które lepiej się zachowały. W ogóle początek i rozwój królestw organicznych w istotnych rysach, zostały wiernie przedstawione przez paleontologię i geognozę. Egzegeza ma za zadanie pogodzić z ich wynikami opowieść biblijną. Może ona przyjąć, że Mojżesz całą roślinność, stopniowo i powolnie różniczkującą się, złączył w jedną całość, ponieważ istniejący jej stan brał za punkt wyjścia i chciał tylko wyjaśnić fakt jej stworzenia. Skoro mówi tedy: „Niech zrodzi ziemia ziele zielone i dawające nasienie“, to oznacza w ten sposób rozwój osobnika roślinnego, który to rozwój musi się odbywać w różnych okresach.

Jeżeli takim sposobem literalne brzmienie tekstu wykładamy dość swobodnie, to nie otrzymamy jeszcze ściśle odgraniczonych okresów geologii. Ta, pod okresem rozumie czas potrzebny dla kształtowania się poszczególnych formacji. Trudność wzrasta tu jeszcze, gdy uwzględnimy wspomniane później stworzenie zwierząt. Miały one wedle opowieści biblijnej powstać w dniu piątym i szóstym. A jednak zwierzęta wedle danych paleontologicznych występują równocześnie z roślinami. Okres dnia czwartego dla rozwoju królestw organicznych jest pominięty; dla okresu dnia piątego początek niema być brany w ścisłym znaczeniu. Stworzenie zwierząt może być rozciągnięte wstecz do początku dnia trzeciego i naprzód do dnia piątego. Ale

cóż tedy pozostanie z geologicznych okresów stworzenia zwierząt, z poszczególnych okresów tegoż stworzenia?

Zapewne, Mojżesz w swojej opowieści mógłby się ograniczyć na podaniu ogólnej masy stworzenia, nie wymieniając poprzedzających stworzeń poszczególnych, ale i ten wykład daje tylko pozór rozwiązania trudności. Jeżeli dla wyjaśnienia równoczesnego wystąpienia zwierząt i roślin powołamy się na mniejszą siłę oporu tych ostatnich, to z takiego *argumentum ex silentio* następnie nie da się udowodnić istnienie w masie wielkiej roślin, przed stworzeniem zwierząt. Paleontologia składa przeciwne świadectwo. Zanim zjawiła się bujna roślinność w formacji węglowej, oddawna niezliczone zwierzęta morskie, trylobity, wypełniają wodę. W wyższych pokładach syluryjskich Gotlandii znaleziono nawet wielkie skorpiony. W formacji dewońskiej występują pierwsze pozostałości roślinne. Można przyjąć, że w dniu trzecim przypada stworzenie pierwszych roślin, w dniu piątym pierwszych zwierząt morskich i powietrznych, w dniu szóstym pierwszych zwierząt lądowych (Reusch, Vosen-Rheinstädter, Brucker), ale przy bliższej rozwadze okazuje się, że w ten sposób tekstowi również gwałt się zadaje, a geognozja przytem nie wiele zyskuje. W ten sposób bowiem początek stworzenia zwierząt, co do czasu jest bardzo oddalony od początku stworzenia roślin. Można by tutaj posługiwać się augustyańskim „originaliter et causaliter,” gdyby tekst biblijny nie był tak jasny. Wedle metody zgodności nie łatwo wyjaśnić zamknięte w sobie okresy. W tej metodzie rozplývają się one i pozostają nam tylko w ogólnych zarysach i szkielecie podziału logicznego. Teoria wizyi nie na wiele nam się tu przyda! Jeśli bowiem oddzielne gatunki roślinne, a później zwierzęce przedstawione są tak, jakby jednocześnie powstały, to wizya w błąd wprowadza, choćby nawet długie okresy rozwoju w ramy 12 godzin zamykała. Bez alegoryi nie zdołamy tu sobie poradzić.

21. Zupełnie niezrozumiałe jest umieszczenie dnia czwartego pomiędzy stworzeniem roślin i zwierząt. Gdybyśmy mieli go uważać za odrębny okres, należałoby pomiędzy temi dwoma stworzeniami przypuścić znaczny przeciąg czasu. Przejście bezpośrednie od trzeciego do piątego dnia byłoby niemożliwe. A jeśli do wyrazu „dzień” nie przywiązujemy znaczenia okresu,

to osłabiamy doniosłość głównej wyjaśniającej zasady. Ale jest to trudność litylko dla teoryi zgodności.

Wszelako czwarty dzień i inną jeszcze trudność następcza, nad którą już starożytni głowę sobie łamali. Gdy na długo przedtem wspomniane jest stworzenie światła i trzy dni następne są wymienione, dopiero czwartego dnia wspomniano o stworzeniu słońca, księżyca i gwiazd i jako cel ich wymieniono, aby oddzielały dzień od nocy i stały się znakami roku. Przeciwnie w Aveście, naprzód jest mowa o stworzeniu nieba, a następnie gwiazd stałych i palnet. To też tłumaczono światło pierwotne, jako wynikające z nieokreślonej masy świecącej, a różnicę między dniem i nocą przed stworzeniem słońca widziano w rozszerzaniu się i skupianiu tej materii pierwotnej. Albo też przypuszczano, że ciało świetlne, stworzone w dniu pierwszym i mające już odrazu ruch, który powodował następstwo dnia i nocy, dopiero w dniu czwartym przekształcone zostało na zupełnie promieniste słońce. Inni trafniej przyjmowali, że skoro słońce na czwarty dzień jest wymienione, to dni poprzedzające nie mogą być poczytywane za dni astronomiczne tem więcej, że zmiana dni i nocy, dopiero dla wyższych zwierząt ma znaczenie, jako odpowiadające okresom ich snu i czuwania, a zmiana pór roku dla wyższych roślin jest konieczna. Pierwotna kryptokwiatowa roślinność mniej potrzebowała światła, a mniej jeszcze dziennych i rocznych jego odmian; roślinność z epoki węglowej mogła rozwijać się bujnie w atmosferze przesyconej kwasem węglanym. Skamieniałości pni nie okazują wcale kręgów rocznych, choć posiadają wzrost olbrzymi. Zwierzęta oddychające płucami są rzadkością. Owady i amfibie tych okresów pierwotnych żyć musiały przeważnie w nocy i w mroku. Wszędzie w skamieniałościach zauważyć można więcej siły i bujności, aniżeli różnorodności. Wysoka temperatura sprzyjała takiemu stanowi rzeczy. Ciepło, mrok i wilgoć są to najskuteczniejsze czynniki, działające na tę roślinność przedśłoneczną. Większość owadów tego czasu są to zwierzęta nocne. Oczy trilobitów świadczą o niedostatku światła. W prostszy jeszcze sposób rozwiązał zajmujące nas tu pytanie Theodoret (Gen. q. 14); mówi on, że rośliny zostały stworzone przed słońcem, ponieważ nie mają oczu, a zatem światła nie potrzebują. Ale z tego wynikałaby konsekwencja, że pomimo oznaczonego wyraźnie celu stworzenia w dniu czwartym ciał niebieskich, i następne dni nie mogłyby być poczyty-

wane za astronomiczne. Teorya zgodności nieby na tem nie skorzystała.

Zachodzi wszakże pytanie: czy stworzenie ciał niebieskich w dniu czwartym nie jest przedstawione litylko w jego stosunku do ziemi, mianowicie w zjawieniu się świetlnych zjawisk niebieskich, po rozproszeniu pierwotnej mgławicy, która je przedtem zasłaniała? Podobnie jak cała historia stworzenia przedstawiona jest ze stanowiska geocentrycznego i ciała niebieskie z tego stanowiska też w Biblii są ukazane; układ ich jest tu rzeczą główną. Światło dnia pierwszego mogło wynikać z masy centralnej, która stopniowo różniczkowała się na poszczególne ciała niebieskie, aż cały system słoneczny tym sposobem ukształtowany został. Światło słoneczne początkowo mogło być podtrzymywane przez gęstą atmosferę ziemi i dopiero po skupieniu się ciała centralnego, powoli się wznagało. Ale czy Mojżesz istotnie o tem myślał?

22. Zwykle wyjaśnienie dawnych komentatorów, że Mojżesz dla tego słońce i gwiazdy dopiero przy czwartym dniu wymienił, aby przeciwko ich kultowi zaprotestować, świadczy, iż nie przypuszczali oni nigdy oddzielenia światła słonecznego w opowieści Mojżesza, od następstwa dnia i nocy. Wprawdzie niektórzy (Bazyli, Grzegorz z Nissy, Chryzostom, Ambroży) przypuszczali istnienie światła przed słońcem, jako światła w ogóle, a dni i noce tłumaczyli, jako skutek skupienia się i rozpraszania takowego. Ale Grzegorz narzeka na słabość umysłu ludzkiego, który nie jest zdolny zrozumieć, jakim sposobem czas trzydniowy mógł starczyć dla ukształtowania się tak wielkiej liczby gwiazd i dla czego umieścił Bóg słońce pośrodku, aby oświecało ziemię, ponieważ światło gwiazd umieszczonych na nieskończenie od ziemi odległej sferze stałej, nie mogło po temu starczyć. W dniu czwartym nie gwiazdy zostały stworzone, lecz zróżniczkowały się cząsteczki światła, i te, które były między sobą jednorodne, powiązały się w oddzielne ciała stałe.

Egzegeza nowoczesna nie potrzebuje się zajmować zbyt usilnie całym tem zagadnieniem z punktu widzenia religijnego; ponieważ wiedza przyrodnicza wskazała istnienie światła przed ostatecznem ukształtowaniem się słońca. Nie można stąd wprawdzie czerpać, jak to czynią niektórzy teologowie, stanowczego dowodu, stwierdzającego prawdę natchnień Mojżesza, który miał tu uprzedzić myśl Laplace'a, że ziemia odzielona od pier-

wotnej mgławicy wprzód się rozwinęła do stanu dnia trzeciego aniżeli słońce, nie mniej przeto możemy wnosić, że zarzuty części jako odparte muszą być uważane. Pomimo tego teorya owa za uzasadnioną całkiem poczytywana być nie może. Pojęcie „okresu“ nie daje się w niej pogodzić z dniem czwartym. Gdybyśmy nawet pominęli okoliczność, że słońce i księżyc w dniu czwartym osiągnęły ostateczne swoje względem ziemi stanowisko, to niemniej przeto należałoby przypuszczać, że rozwój ich dokonywać się musiał równolegle z dziełami pierwszych trzech dni. Bez przyjęcia celu religijnego, w ustanowieniu boskiego tygodnia sabatowego i bez starodawnych wyobrażeń o gwiazdach, nie znajdujemy dostatecznej zasady, dlaczego właśnie teraz, przed stworzeniem zwierząt, oznaczony został ten stosunek ciał niebieskich do ziemi.

Dwa nowe wyjaśnienia, opierające się jednak na metodach dawniejszych, pomijają zupełnie czynniki fizyczne, które starożytnym istotnie były obce. Pierwsze odróżnia światło dnia pierwszego, od światła ciał niebieskich. Historia stworzenia nie zna obrotu dookoła osi. Dla niej gwiazdy, słońce i księżyc, panują tak nad dniem i nocą, jak człowiek panuje nad ziemią. Jakkolwiek jaśnieją, to jednak jasność dnia i ciemność nocy mogą być pomyślane, jako od nich niezależne. Dzień i noc są to ich królestwa, które w ściśle oznaczonem następstwie czasu w sposób nam niepojęty obracają się szerokimi łukami ponad naszą ziemią. Takie jest wyobrażenie człowieka natury. Bardziej konkretnie jeszcze brzmi drugie wyjaśnienie, opracowane już przez Calmeta. Wedle niego ciała niebieskie nietylko w starożytności klasycznej poczytywane były za ruchome narządy światła, lecz i u Hebrajczyków uchodziły za ożywione, swobodnie poruszające się istoty, które znają drogę swoją — znają czas swego wschodu i zachodu i sławią chwałę Boga. Bóstwa astralne przedstawione są jako król i królowa niebios, których jedno dniowi, drugie nocy przewodniczy. Już Filo, a z nim i inni dawni teologowie, zowią gwiazdy istotami rozumnymi. Stąd można przynajmniej wnosić, że należy być bardzo ostrożnym w przenoszeniu obecnych wyobrażeń o naturze na wyobrażenia starodawnych pisarzy.

23. Następne cztery dni nie przedstawiają żadnych szczególnych trudności, zauważyć należy, że w w. 21 wyraz *bára*

zastosowany jest do wielkich zwierząt morskich, gdy w w. 25 w zastosowaniu do zwierząt użyty jest wyraz *asáh*; w obu wypadkach opowiadanie zawiera wezwanie Boga do żywiołów, aby te wydały jestestwa żywe. Tekst pierwotny nie daje powodu do mniemania, jakoby zwierzęta powietrzne z wody miały być wyprowadzone. Znaczenie wody, jako zasady i źródła rzeczy, znane jest u dawnych teologów i filozofów. W zastosowaniu do zwierząt wodnych i do ptaków, woda i powietrze oznaczają nie tyle materiały, z którego one powstały, ile ich czynnik życiowy. Wielkie potwory morskie znalezione w pokładach jurajskich i kredowych miały powstać równocześnie z pierwszym zjawieniem się ptaków. Z tego wysnuto dowód, że autor opowieści o stworzeniu widział zdarzenia w obrazach, a pozostawione mu było z tych widzeń powiedzieć o tem, co go najbardziej uderzyło ¹⁾.

I następstwo po sobie dzieł stworzenia w istotnych rysach pozostaje w zgodności z wynikami wiedzy przyrodniczej, szczególnie jeżeli będziemy pamiętali, że nigdzie niema mowy o stworzeniach zakończonych w sobie. Oczywiście w takim razie i „okres“ powinien być wzięty w szerszym znaczeniu. Równoległość wtedy tylko może być uznana, gdy oprzemy się na dowolnym rozszerzeniu okresów. Trudno bowiem zgodzić się na to, aby sześć dni stworzenia odpowiadało ściśle sześciu okresom geologicznym.

24. Jeśli tedy nie będziemy brali okresu w znaczeniu przebiegu czasu i poszczególne dni stworzenia uznamy za akty boskiej wszechmocy, uwydatnione naprzód w celu jasnego przedstawienia rzeczy stworzonych, a następnie dla dania wzoru dla życia religijnego, np. święcenia sabatu, to nie widzimy przeszkód, aby następstwo stworzenia przyjąć nie tylko w idealnym, ale i w historycznym znaczeniu. Tylko dla stworzenia ciał niebieskich w dniu czwartym należałoby przyjąć nie samo stworzenie, lecz ostateczne ukształtowanie i wynikające stąd określenie stosunku słońca do królestwa roślinnego i zwierzęcego. Ani metafizyczne powody Augustyna i jego następców, ani historyczno-przyrodnicze badaczy nowoczesnych nie wystarczają, aby pominąć wszelką następcość. Grzegorz i Augustyn nie mogli też ściśle przeprowadzić swej idei stworzenia równo-

czesnego. Przyjmowali oni rozwój czasowy w różnych okresach z sił i zarodków, złożonych przez Stwórcę w rzeczach stworzonych. Odnajdują oni harmonię w tekście, przyjmując następujące po sobie formacje samodzielnie, bez cudu, na mocy praw przyrody, wyprowadzone w przestrzeni czasu dłuższej, niż 24-godzinnej.

Urzeczywistniające się w stworzeniu idee przedświatowe stanowią praformy, za pośrednictwem których uwarunkowane są wszelkie późniejsze kształtowania się materii, bez koniecznego i bezpośredniego oddziaływania Stwórcy.

W ten sposób Tomasz i Bonawentura przyjęli ulepszoną u Augustyna teorię Platona i usiłowali ją pogodzić z Arystotelesem. Skotyści wprawdzie mniemali, że Tomasz nie jest zbyt oddalony od nominalizmu, tomiści zaś wyrzucali swoim przeciwnikom błędy platońskie. Nowszymi czasy niektórzy uczeni katolicycy występowali w obronie rozwoju z odrębnych prazarodków, bez współudziału czynności Boga. Inni badacze usiłowali wyjaśnić rozwój przez przeobrażenia, dokonywane się w zarodkach z mocy bożej. W ten sposób jednak przyjąć należy ciągle współudział Boga. Trudno zrozumieć, jakim sposobem, ukazująca się nam faktycznie w następstwie swych przejawów przyroda, jako materia i siła, życie, świadomość i duch bez następujących po sobie aktów twórczych, mogłaby być wyjaśniona. Ale akty owe należy uważać, jako dokonywane się w czasie, nie w charakterze przyczyn, lecz skutków.

W nowszych czasach teoria Augustyna została przez Stoppaniego i Güttlera wskrzeszona, bez zaznaczonych wyżej ustępstw. Mniemają oni, że należy przyjąć sens literalny i alegorycznie go wyklądać. Całe stworzenie opowiedziane jest w wierszu pierwszym, wszystko co następuje jest tylko rozwinięciem analitycznym zdania syntetycznego, czyli dzień pierwszy niejako sześciokrotnie się powtarza. Nie potrzeba przeto uciekać się po wyjaśnienia do wiedzy przyrodniczej. Ten pogląd nie rozwiązuje jednak trudności. Filo, Orygenes, Grzegorz, Augustyn alegorią często się posługiwali, ale bez oparcia się na tekst i bez celu odpowiedniego alegorya pozbawiona byłaby wartości.

25. Im dalej śledzimy tę myśl, tem trudniej daje się utrzymać teorię zgodności (konkordystyczna). Ten tylko fakt niewątpliwie z niej pozostaje, że Bóg tworzył w szeregu następu-

¹⁾ Waagen, „Nat. u. Offenb.“ 1898, 714, 720.

jących po sobie aktów, ale te nie następowały po sobie z przerwami i niezależnie od głównych punktów, lecz w ciągu jednakich dni okresów. Zasada podziału Mojżeszowego musiałaby być przede wszystkim, przyjmując teorię następczego stworzenia, religijną, idealną (Gen. 2, 2, 3; Ex. 20, 9). Mojżesz wychodzi ze stanowiska człowieka, który widzi obraz roztaczającego się przed nim skończonego już stworzenia, ale pomimo ukazującego mu się w tem stworzeniu pozoru absolutnego spokoju Boga na zewnątrz, chce przedstawić jego działalność i wynikające z niej powstawanie rzeczy. Rozwija tedy ideę religijną, będącą może wynikiem niewspomnianej w teście (Gen. 2, 21, ?) wizyi, która jemu lub Adamowi w sześciu obrazach ukazana została. (Bougaud, Waagen, Kosmas, Indikopleustes, Vosen, Scheeben, Martin, Motais, Hummelaur, Schäfer, Hoberg, Chrystyan Pesch).

Wszelako teoria wizyi o tyle tylko może mieć znaczenie, o ile z celem religijnym jest związana, jakkolwiek nowszymi czasy wiele omawiana teoria idealna, zdaje się pozostawać w sprzeczności z tekstem literalnym. Niemniej przede wszystkim jest, że pisarze starożytni, a szczególnie semici często się posługiwali historycznym opowiadaniem, dla przyodziania w nie religijnych idei i instytucyj. Pisarze święci traktowali o rzeczach świeckich z wielką swobodą i jako semici zwykli rzeczy abstrakcyjne w konkretnej przedstawiać formie. Ex. 20, 9 — 11 i Ps. 89 (90) dają nam poznać ogólny ich stosunek do przedmiotu, przez krytyków wszakże, którzy Gen. 1—2, 4 zaliczają do pism zasadniczych, przytaczane bywają, jako dowody mozaicznego sposobu pojmowania. Ps. 103 (104), 2, 3, 6, 14, 19, mają za wzór Gen. 1, 3, 7, 1, 11, 14, jakkolwiek nie trzymają się porządku Mojżesza. Ib. 38, 4, 7, poczynają stworzenie od gwiazd i aniołów. Sam Jezus powołuje się (u Mat. 19, 3 — 6) na Gen. 1, 27 i 2, 24, wszelako przez swoje stanowisko do nakazu święcenia sabatu (Mat. 12, 1—8; Jan, 5, 16) okazuje, że rozróżnia literę od treści. Mat. 5, 17—19 nie pozostaje w tem sprzeczności, lecz owszem służyć może za potwierdzenie.

Teoria idealna, albo idealno - konkordystyczna jedynie tylko jest zdolna ustalić właściwe granice pomiędzy teologią i wiedzą przyrodniczą. Uznaje ona analogię z rozwojem historycznym, ale uznaje też, że nie chodzi tu o zgodność w szczegółach. Pozostawia ziemię sporom uczonym i zadawała się okazaniem przyczynowości boskiej w całości i aktach głównych.

Z obu rodzajów wyjaśnienia uważa św. Tomasz sposób św. Augustyna za głębszy i nadający się bardziej do obrony Pisma św. przed szyderstwem niewiernych; sposób zaś innych Ojców, za jaśniejszy i lepiej odpowiadający zewnętrznej literze, ale żaden z nich z wiarą w sprzeczności nie pozostaje.

Przedstawiciele tej teorii tembardziej winni tu mieć na celu uwydatnienie idei. W pojęciu zasadniczym rzecz się przedstawia zbyt jasno, aby wielu słów potrzeba było na jej wytłumaczenie. Mojżesz chciał przedstawić stworzenie przez wszechmoc bożą: czcicielom rzeczy i zjawisk przyrody, oraz bałwanów ręką ludzką zdziałanych, ukazać stworzenie wszech rzeczy przez Boga jednego, wyłącznie czci godnego. Dlatego rozpoczyna od ogółu wszechświata i następnie opowiada o stworzeniu poszczególnych jego królestw. Stworzenie Boga musi być wszakże odbiciem boskiego prawzoru, a czynność Boga służyć za prawzór czynności ludzkiej. Cel stworzenia ziemi i wszystkiego co na niej jest polega na tem, aby człowieka do wiekuistego zbawienia, do połączenia się ze Stwórcą doprowadzić. Cóż zatem było naturalniejszego, jak religijnemu tygodniowi sabatowemu, w boskim tygodniu stworzenia postawić wzór i tym sposobem pobudzić człowieka do gorliwości w praktyce wiary i życia religijnego?

26. Katolicki biskup angielski Clifford mniemał dla tego, że pierwszy rozdział księgi Rodzaju, który z zawartą w niej dalszą opowieścią historyczną nie pozostaje w ścisłym związku, jest hymnem religijnym na chwałę stworzenia, w którym dzieła Boga wysławiane są w poświęconych wspomnieniu ich dniach tygodnia. To poświęcenie Bogu dni tygodnia religijnego, a nie historia stworzenia stanowi właściwą treść pierwszego rozdziału. Mojżesz ułożył ten hymn w tym celu, aby bałwochwalczą cześć oddawaną przez Egipcyan planetom i księżycowi w poszczególnych dniach tygodnia, jak najgruntowniej zwalczyć i usunąć. Ta nowa odmiana starej teorii nie mało napotkała zarzutów, ale nie mało się też przyczyniła do uwydatnienia strony poetyckiej, w tej świętej pieśni stworzenia. Istotnie opowieść Mojżeszowa, pomimo historycznego swego charakteru, przedstawia nam się, jako wzniosły Introit, do opowiadania o tem, co Bóg uczynił dla rodzaju ludzkiego i jako natchniony obraz widowni, przygotowanej przez Boga dla działalności człowieka. Wprawdzie pierwszy rozdział księgi Rodzaju wobec Izajasza, Przysłów, Jo-

ba i Psalmów, za prozę może być poczytany, za prozaiczny oddźwięk hymnu stworzenia, ale zauważyć należy, że tu nie chodzi o myt kosmogoniczny, lecz o opowiadanie w formie poetycznej.

Co do liczby siedmiu dni tygodnia zaznaczyć należy, że pochodzi ona bądź od Żydów bądź od Babilończyków. Imiona bóstw planetarnych, wedle których oznaczone zostały później dni tygodnia znajdują się u tych ostatnich. Znane one były także w liczbie siedmiu aramejskim Mandärom. I Sabajczycy w mezopotamskim Harranie znali te siedem bóstw, odpowiadających dniom tygodnia, a nawet w tym porządku, jaki u nas jest przyjęty—Samas (słońce), Sin (księżyc), Nergal (Mars), Nebo (Merkury), Marduk (Jupiter), Ishtar (Venus), Adar (Saturn). Świętość tej liczby siedmiu pochodzi jeszcze z przedsemickiego babilonizmu. Sabat już w napisach klinowych Assyryjczyków jest dniem spokoju, Chaldejczycy poczytywali go za dzień zły, ale Bogu poświęcony. Zresztą u nich każdy dzień miesiąca poświęcony był jakiemuś bóstwu. Wszystkie te dane prowadzą nas tedy do tygodnia sabatowego, a zatem i do tygodnia stworzenia, jako zjawiającego się także na gruncie semickim. Błędem astralnym, na mocy tradycji, jako pisarz natchniony, przeciwstawił Mojżesz ustanowiony przez Boga tydzień stworzenia, jako wzór tygodnia sabatowego. Zasadnicze myśli są tu: mono-teizm i sabat.

27. Dla przeprowadzenia podziału służyć nam może za wskazówkę wielokrotnie omawiany dzień czwarty. Ponieważ w Genezys 2, 1 powiedziano: „Dokończone są tedy niebiosy i ziemia i wszystko ochędóstwo ich“ (ornatus), hebrajskie Zeboath=Pan [ożywionych] gwiazd), więc niektórzy Ojcowie uznali gwiazdy za ozdobę niebios, zwierzęta i rośliny za ozdobę ziemi, wody i powietrza. Piotr Lombardczyk, służący za wzór wszystkim scholastykom, odróżniał *creatio*, *distinctio* i *ornatus*. *Creatio* poprzedza dzieło sześciu dni, *distinctio* dopełnia się w trzech pierwszych dniach, w których oddzielone są ciemności od światła, górne wody od dolnych, suchy ląd od morza. Można tu rozpoznać też rozróżnienie czterech żywiołów: światła, powietrza, ziemi i wody. Rozdział światła i ciemności, odpowiadający naturalnemu wyobrażeniu dnia i nocy spotyka się we wszystkich kosmogoniach.

Trzy dni następne służą do przyozdobienia żywiołów. Dnia

czwartego niebo ozdobione zostaje słońcem, księżycem i gwiazdami; dnia piątego powietrze ptakami, woda rybami i zwierzętami morskimi; dnia szóstego ziemia zwierzętami lądowymi. Ozdoba nieba naprzód wspomniana, ponieważ niebo innym żywiołom udziela ich szczególne czynniki—światło i ciepło. Tomasz, Bonawentura i inni kładą nacisk szczególnie na ruchy będące ozdobą poszczególnych żywiołów. Dlatego też stworzenie rzeczy poruszających się na ziemi i na niebie należy do *opus ornatum*. Tu już mamy wskazówkę do wyjaśnienia dnia trzeciego. Stworzenie roślin, pozornie wspomniane na niewłaściwym miejscu, oznacza pośrednie tych tworców stanowisko. Pozbawione są one ruchu dowolnego, korzeniami do ziemi są przytwierdzone, stanowią niejako odzież ziemi. Już Cycero wysławiał je, jako szatę kuli ziemskiej, ubraną w kwiaty, trawy, drzewa i owoce. Ze stanowiska systemu Kopernika niemożliwym jest wprawdzie poczytywać ciała niebieskie za ozdobę nieba, gdyż to, co niebem nazywamy nie istnieje wcale; jego ruch po większej części jest pozorny. Zresztą owe ozdoby niebios tylko stopniowo mogły się ukształtować. Z dolnych wód wystąpiła ziemia, z górnych—ciała niebieskie¹⁾. Odpowiadałoby to legendzie o jajku świata, które jakoby miało się rozdzielić na dwie połowy. A zatem w powyższem rozróżnieniu na *distinctio* i *ornatus* nie możemy dzielić według czasu, lecz poczytywać je za rozwijające się równolegle. Pierwszy i czwarty dzień równolegle są sobie, o ile ogólna właściwość niebios—światło odnosi się do ciał świecących, które jaśniejają po wydzieleniu się z pierwotnej mgławicy. Prędzej więc możnaby powiedzieć, że w dniu czwartym zachodzi różniczkowanie się powszechnej materii świetlnej. Ale wszelkie różniczkowanie się służy ku ozdobie. To samo widzimy w drugim i piątym, w trzecim i szóstym dniu. Dopiero wskutek tego różniczkowania i ożywienia żywiołów, osiąga swoje wykształcenie pełne to, co od czasu Pitagorasa zowie się *κόσμος mundus*.

Stąd wynika, że zasada podziału jest estetyczno-religijna; w swoim cudownem rozwinięciu każe się ona domyślać proroka, ale niemniej z przyrodą w sprzeczności nie stoi. Podział ten nie jest dowolnie rzeczowy, lecz etyczny, biegowi stworzenia odpowiadający (idealny konkordyzm). Występuje on szczególnie w zakończeniu,

¹⁾ Kaulen. „Schöpfungsbericht“ 43 i nast.

przy stworzeniu człowieka. Można by wraz z Filonem i wielu Ojcami z tego ostatniego punktu widzenia całe dzieło stworzenia rozpatrywać i budowę wszechświata uważać za mieszkanie człowiekowi przygotowane (zasada antropocentryczna). Naprzód rozświetlona została masa ciemna, potem strzecha nad domem rozpostarta, następnie utrwalała podłoga i kwiatami ozdobiona, potem zjawia się oświetlenie, ukazują się jestestwa służebne i wreszcie przybywa sam mieszkaniec. Ale oświetlenie od początku jest konieczne. Dzień i noc przed dniem czwartym nie mogą być objaśnione przez proces stopniowego oświetlenia się ciemnej masy. Dzień ten sprzeciwia się wszelkim rzeczowym wykładom. Wszelako nie upoważnia on do rozpatrywania całego obrazu stworzenia litylko z punktu widzenia boskiego architekta, który rzeczy stałe i ruchome tworzy, strefy górne i średnie odróżnia; względy geologiczne i kosmologiczne muszą tu zawsze brane być pod uwagę. Nie można też odnosić wyłącznie stworzenia do ustaw hebrajskich (Exodus 20, 8 — 11), jakkolwiek związany z niemi cel religijny silnie jest uwydatniony. Uroczysty wstęp całej historii Objawienia wymaga podstawy, podobnie jak semicka historia stworzenia wymaga tradycji.

§ 17.

Systemy świata.

Mniemania starożytnych.—Geocentryczny system świata w Biblii. — Ojcowie. — Scholastycy.—Mikołaj z Cuzy.—Kopernik. — Opozycja przeciw nowemu systemowi ze strony reformatorów, matematyków, katolików.—Galileusz. — Jego odkrycia i ich konsekwencje.—Proces roku 1616. — Wyjaśnienie i ocena ze stanowiska nauki.—Drugi proces roku 1633.—Kepler. — Trzy prawa keplerowskie.—Opozycja przeciwko niemu.—Newton. —Prawo powszechnego ciążenia.—Paralaksa gwiazd stałych. — Zboczenia (aberracya) światła. — Wschodnie zboczenie ciał spadających. — Doświadczenie Foucaulta z wahadłem.

I. Stary ptolomeuszowski pogląd na świat.

1. Najdawniejsi ludzie wytwarzali sobie wyobrażenia o kształcie i porządku ciał, przedstawiających wszechświat wedle bezpośrednich swych wrażeń. Ziemia przedstawiała im się jako nieruchoma powierzchnia, na wodzie spoczywająca, ze wszystkich stron Oceanem otoczona i sklepieniem niebios nakryta (orbis terrarum). Assyryjczycy wyobrażali sobie ziemię, jako łódź okrągłą, pływającą po wodzie i przykrytą wydrążonemi wewnątrz niebiosami. Firmament wydawał im się zasłoną ziemi, poruszającą się dokoła świętej góry Wschodu, wraz z przymocowanemi do niej gwiazdami stałemi¹⁾. Pomiędzy niebem i zie-

¹⁾ Lenormant, „L'hist.“ V, 169 i nast., 262 i nast. Winckler, „Die Weltanschauung d. alt. Orients: Preuss. Jahrb. II (1901).

nią krąży siedem planet będących rodzajem wielkich żyjących zwierząt. Ziemia spoczywa na otchłani, niebo na ziemi; ale na czem otchłań spoczywa, o to nie pytali się starożytni Chaldejczycy, gdy tymczasem Indowie, wedle znanej anegdoty, ziemię na słoniu, a słonia na krokodylu umieszczali.

Babilończycy, Chińczycy i Egipcjanie od najdawniejszych czasów zajmowali się obliczeniami astronomicznymi, nie doszli jednak do wytworzenia sobie jednolitego systemu świata. Wszelako Babilończycy rozwinęli dość skończony w sobie pogląd na świat, oparty na astronomii i astrologii. Grecy, na podstawie odziedziczonych po nich doświadczeniach, usiłowali wyrobić sobie własne wyobrażenie o budowie świata. Tales (około 600 r. przed Chr.) poczytywał jeszcze ziemię za tarczę, naksztalt statku po wodzie pływającą i niebem jak dzwonem nakrytą. Mimo tych pierwotnych wyobrażeń miał on pierwszy tłumaczyć zaćmienie słońca, przez padający na ziemię cień księżyca. Xenofanes wyobrażał sobie, że gwiazdy codziennie gasną i zapalają się, Anaximenes uważa je jako przytwierdzone do kryształowych niebios. Pitagores nadawał światu postać kuli, ziemia, która w środku jego się znajdowała, również kulisty miała kształt i zewnątrz była zamieszkała. Z kulistego kształtu księżyca, widocznego w zmianach lunacyi, wnosił on o kulistej powierzchni ziemi, opierając się na zarysach cieniu, przy zaćmieniach księżyca.

Było to pierwsze odkrycie, dotyczące budowy wszechświata, równające się znaczeniem odkryciu ciężenia powszechnego. Uczyniono je niewątpliwie w szkołach pitagorejskich dolnej Italii, gdzie znane było i eleackim filozofom (Parmenidesowi), gdy tymczasem w znacznie późniejszym jeszcze czasie nie było znane w Grecyi właściwej. Arystoteles mówi o Pitagorejczykach, że wedle nich, wpośrodku wszechświata centralny ogień się znajduje. Sokrates zarzuca Anaxagorasowi, iż słońce uważa za rozpaloną masę kamieni. Plutarch opowiada, iż Heraklides i Pitagorejczycy każdą gwiazdę za świat oddzielny (*νοσμος*) poczytują i przypuszczają istnienie eteru, otaczającego ziemię w przestworzu.

2. Z podobnych wyobrażeń wyprowadzono wnioski o kształcie pozostałych ciał niebieskich i o ich ruchu dokoła swobodnie w przestrzeni unoszącej się ziemi, i takim sposobem wytworzył się stopniowo geocentryczny system świata. Anaxago-

ras naucza, że sklepienie niebios, wraz z gwiazdami, obraca się dokoła biegunów, albo dokoła osi. Przy tym obrocie większa część gwiazd przebiega swoje drogi nad ziemią i pod ziemią. Następnie Pitagorejczycy nauczali wprawdzie o obrocie ziemi dokoła osi (Heraklides, Ekfantus) i o obrocie w przestworzu (Filolaus) ale nie dokoła słońca, lecz dokoła ognia środkowego. Plato naprzód (w Fedonie) uznawał stare wyobrażenia o ziemi okrągłej, nieruchomo w środku świata umieszczonej, następnie wszakże przyjął poprawniejsze wyobrażenia Pitagorejczyków i naucza o osiowym obrocie ziemi (Timeus, Respublica), aby w końcu wznieść się aż do heliocentrycznego prawa. Wszelako tej ostatniej myśli, której zresztą sam jasno sobie nie uprzytomniał, nie odważył się też stanowczo i wyraźnie wypowiedzieć.

Te hipotezy filozoficzne Pitagorejczyków i Platoników, pozbawione wszelkich dowodów, nie mogły wystarczyć ani wiedzy ówczesnej, ani też nie mogły zmienić wyobrażeń popularnych; to też Arystoteles powrócił do teorii geocentrycznej, chociaż uznawał okrągłość ziemi i różne na to przytaczał dowody ze spostrzeżeń na jej powierzchni uczynionych, jak n. p. okrągłość cienia ziemi padającego na księżyc, przy jego zaćmieniu i t. p. Pliniusz dodał do nich inne jeszcze spostrzeżenia, jak ukazywanie się na morzu naprzód najwyższych części okrętu; tłumaczył przytem, że nierówności powierzchni ziemi nie mają stanowczego wpływu na jej kształt. Wedle teorii Arystotelesa ziemia zajmować miała środkowy punkt w szeregu sfer, na których rozmieszczone były: księżyc, słońce i planety, gwiazdy stałe zaś przymocowane do sfery odrębnej, obracającej się dokoła ziemi, niezależnie od innych sfer.

Hipparch (150 r. przed Chr.) pierwszy zauważył nierówność pór roku i aby ją wyjaśnić, umieszczał środek drogi słonecznej w inne miejsce aniżeli środek ziemi, skąd wynikały dwa przeciwstawne jej punkty: apogeum i perigeum. Droga słoneczna uznana zatem została za koło ekscentryczne. Oprócz tego przyjmował epicikel. Claudius, Ptolemeus (160 r. po Chr.) przyjął naprzód epicikel dla księżyca, ponieważ zauważył, że koło ekscentryczne nie wystarcza dla wyjaśnienia nierówności jego ruchów. Zastosował też koło ekscentryczne i ruch epicykliczny do planet. Liczbę sfer sprowadził do jedenastu: osiem dla nieba gwiazd stałych, dwie dla punktów równonocnych, jedną jako

pierwszy motor (*primum mobile*). Zresztą prawdopodobne jest, że tym kołom i epicyklom nie przyznawał rzeczywistego bytu, lecz poczytywał je za konstrukcje geometryczne¹⁾.

3. Stary Testament nie wypowiada się wyraźnie o systemie świata. Jest to zrozumiałe, mówi Euzebiusz, ponieważ ta sprawa nie miała znaczenia dla udoskonalenia życia. Atoli przedstawienie biblijne budowy świata, pokrewne z wyobrażeniem babilońskim, zgodne być musiało z systemem geocentrycznym. Ziemia wraz z zamieszkującymi ją ludźmi wydawała się środkowym punktem i celem stworzenia. Nad nią rozciąga się sklepienie niebios z zawartymi w nim zasobami wody; pod ziemią znajduje się woda morska. Na powierzchni fal morza zarysowane jest koło, do którego sięga sklepienie niebieskie, w obrębie którego znajduje się dziedziś światła. Poza tem kołem wiekuista panuje ciemność (Prov. 8, 27; Jb. 36, 10). Niebo najczęściej wyobrażane jest jako rozpięty nad ziemią namiot (Ps. 103, 2; Is. 40, 22), albo też podobnie jak u Homera, jako szeroko rozpostarte — z kryształem, szafirem lub zwierciadłem metalowem porównywane — sklepienie (Ez. 1, 21; Ex. 24, 10; Jb. 37, 18). Na tem sklepieniu umocowane są gwiazdy: słońce jako chwała dnia, księżyc i inne gwiazdy, jako chwała nocy. „Słońce postawił jako przybytek swój, a ono jako oblubienica wychodząca z łóżnicy swojej, rozweseliło jako olbrzym na bieżenie w drogę, od kraju nieba wyjście jego“ (Ps. 18, 6, 7). „Któryś ugruntuwał ziemię, na jej stałości nie nachyli się na wieki wieków. Uczynił księżyc dla czasów, słońce przeszło zachód swój. Zeszło słońce i zgromadzili się i w jamach swoich położą się“ (Ps. 103, 5, 19, 22). „Pan królował, oblókł się w ozdobę, oblókł się Pan mocą i przepasał się, albowiem umocnił okrag świata, który się nie poruszy“ (Ps. 92, 1). „Bo go on (okrag ziemi) nad morzami ugruntuwał i nad rzekami nagotował go“ (Ps. 23, 2). „Który wzrusza ziemię z miejsca jej i słupy jej wstrząsają się. Który przykazuje słońcu i nie wschodzi i gwiazdy zamyka, jako pod pieczęcią“ (Jb. 9, 6, 7).

W podobny sposób i dzisiaj jeszcze mógłby się wyrażać pisarz poetyczny. W ogóle mowa zwykła, nienaukowa nigdy inną nie była. Świadectwo wzroku zbyt jest potężne, aby nasze wyobrażenia nie miały mu ulegać. Wszelako są w przytoczonych miej-

scach uwagi, dotyczące nieruchomości ziemi, której nie można przypisywać tylko przystosowaniu się św. pisarza do zwykłych wyobrażeń. Im dobitniej stała nieruchomość ziemi, w sprzeciwieństwie do poruszających się niebios, uwydatniona jest w Biblii, tem silniej należy wnosić, że odnośne wyobrażenie wynika z przeświadczenia wewnętrznego, jakkolwiek w niektórych ustępach Pisma św. nie brak zwrotów, nasuwających wyobrażenie ziemi wznoszącej się w przestworzu świata (Jb. 26, 7; Is. 40, 12, 22). Wyraźniej jeszcze nieruchomość ziemi w stosunku do nieba wyrażona jest w księdze Jozuego (10, 12) i w księgach królewskich. Jozue zwraca się do słońca, wzywając je w imieniu Pana, aby zatrzymało się dopóki nie zwycięży Amorejczyków „Słońce przeciw Gabaon nie ruszaj się, a księżycu przeciw dolinie Ajalon. I stanęło słońce i księżyc, aż się pomścił lud nad nieprzyjaciół swymi. Stanęło tedy słońce pół nieba i nie przyspieszyło się zapaść przez jeden dzień“. Izajasz dał choremu królowi Ezechiaszowi znak od Boga. Błagał on Pana, a ten cofnął cień ze schodów, po których przeszedł o siedem stopni z zegaru słonecznego.

Jeżeli i tutaj odróżniać można obrazowe wyrażenie od samej rzeczy, to jednak takie odróżnienie byłoby nieco sztuczne. Oczywiście pisarze święci kreśląc te słowa i obrazy wierzyć musieli w geocentryczny system świata. Przyznać tu wszakże możemy bez ujmy dla prawdy ich natchnienia, gdyż tu nie chodzi przecie o przedmiot wiary, lecz o przedstawienie mocy bożej, która tak samo się ujawnia, niezależnie od systemu świata, wedle którego działanie jej tłumaczyć sobie będziemy. W żadnym razie nie można sobie tutaj rzeczy w ten sposób przedstawiać, jakoby Bóg własnoręcznie powstrzymywał lub przyspieszał ruch słońca, księżyca, czy też ziemi. Ten sam skutek osiągamy, gdy przypuścimy, że to działanie boże tak się przedstawiało patrzącym (Kepler).

4. Pierwsi chrześcijanie, zajęci wyłącznie zadaniami religijnymi, nie troszczyli się o wyjaśnienie całości wszechświata. Zresztą nie posiadali potemu i odpowiedniej wiedzy. Ireneusz zalicza przybór Nilu, odlot ptaków, przyływy i odpływy morskie, zjawiska atmosferyczne i zmiany księżyca do rzeczy przekraczających rozum człowieczy. Nadto literalnie rozumiane ustępy Biblii (jak np. tekst Jozuego przytaczany nieraz na potwierdzenie teorii Ptolomeusza) oddziaływały także silnie na pręko-

¹⁾ Müller, „Kopernikus“ str. 57 i nast.

kania co do kształtu ziemi, istnienia antypodów i t. p. (Laktancjusz, Augustyn, Izydor, Zacharyasz). Co do stałości ziemi i umocnienia jej na morzu powoływali się nieraz Ojcowie na Psalmy (np. Atanazy). Nieraz twierdzili, że filozofia swoją wiedzę o świecie zaczerpnęła ze Starego Testamentu, a do uzasadnień naukowych nie wielką przywiązywali wagę: z doświadczenia bowiem wiedzieli, że wszędzie w nich mnóstwo niepewności i sprzeczności. Chociaż niektórzy z nich posiadali rozległe wiadomości (Bazyli) i ostrzegali przed zbyt lekkomyślnymi sądami (Augustyn), to jednak przekonani byli, że w biblijnej historii stworzenia zawierają się najpewniejsze o świecie wiadomości. Ambroży np. twierdzi, że filozofowie naśladowali Dawida (Ps. 148) i dla pięciu gwiazd, oraz słońca i księżyca wprowadzili odpowiednią liczbę sfer (globi), którym różnorodne przypisywali ruchy. Stąd miała wynikać harmonia sfer, o której Dawid głosi: „Laudate Dominum sol et luna i t. d.“ i późniejsi Ojcowie nieraz podobną zdradzają naiwność.

Drogi średniowiecznej filozofii przyrody przygotowali Arabowie, posługując się Arystotelesem. Podstawę ich poglądu na świat stanowiło wyobrażenie o dziewięciu sferach, czterech żywiołach i czterech siłach zasadniczych. To też w epoce rozkwitu scholastyki arystotelesowska teoria sfer powszechnie osiągnęła panowanie. Fizycy ówczesni podobnie, jak nie mogli pomyśleć ruchu bez poruszającego się substratu, nie mogli sobie też wyobrazić unoszących się swobodnie w przestworzu ciał niebieskich. Gwiazdy miały być przymocowane do materialnych sfer. Ziemia stanowi środek świata, dokoła niej znajduje się woda, dokoła wody powietrze, dokoła powietrza ogień, rozciągający się aż do drogi księżyca.

Sfery mają ruch podwójny: ruch niebios zewnętrznych dokoła osi i biegunów od Zachodu do Wschodu, oraz przeciwny im ruch sfer dolnych dokoła biegunów odległych od biegunów niebios zewnętrznych o 23° 33'. Nawet wielcy reformatorowie astronomii, Peurbach i Regiomontanus, z pod tych teorii nie mogli się wyzwolić. Jeszcze w wieku XVI-ym i długo potem profesorowie akademii zmuszeni byli w wykładach swoich trzymać się tego systemu, chociaż nieraz prywatnie byli zwolennikami Kopernika.

5. Trudnem zadaniem było zwalczać te rozpowszechnione wyobrażenia w astronomii, filozofii i teologii. Wszelako i przed Ko-

pernikiem trafiali się myśliciele, którzy z systemem panującym nie mogli się pogodzić. Wpływ wyobrażeń pitagorejskich nigdy całkowicie nie został zatarty. Już Albert Wielki powstaje na pitagorejczyków i filozofów włoskich, że wbrew oczywistości nauczają o ruchu. Możliwe jest, że we Włoszech południowych nauki pitagorejskie trwale przechowały się przez cały ciąg średniowiecza; tem się może tłumaczy, że pobudka do nowego systemu świata z Włoch wyszła. Jeden z pierwszych jej objawów dostrzegamy w teologii. Zamęt w kalendarzu ówczesnym pobudzał już do badań astronomicznych teologów średniowiecznych (Roger Bacon) i spowodował kardynała Mikołaja z Cuzy (zm. 1464) do przypuszczenia, że przyczyną był tu nie błąd rachunku, lecz zasadniczy błąd całego poglądu na świat, mianowicie co do punktu środkowego i okręgu świata. Na soborze Bazylejskim miał on wykład o reformie kalendarzowej¹⁾, który do naszych czasów się dochował. Odbывał swoje studia astronomiczne i matematyczne we Włoszech u Toscanello (1482 r.). W swoich poglądach wysnuwa on z bezwiednej tradycji świadomą naukę, stanowiącą punkt zwrotny w dziejach astronomii. Pierwszy on wypowiedział znaczące słowa: „Ziemia jest gwiazdą, jak inne gwiazdy“ i powoływał się na jednolity charakter wszechświata, niedopuszczający oddzielenia ziemi od nieba.

Drugim zwiastunem nowego systemu świata, poznanym dopiero nowszymi czasy, był Calceagnini, profesor z Ferrary, który mówi o Mikołaju Cuzie: „Słyszę, że w ostatnim stuleciu pojawił się mąż wielkiej uczoności i purpurą kardynalską obleczone, który obstawał za nowym poglądem. Gdyby jego pisma rąk moich doszły, zaczerpnąłbym z nich lepsze, bardziej przekonujące dowody na korzyść mego mniemania“. Z tego już można wnosić, że niesłuszne jest przypuszczenie, jakoby Mikołaj z Cuzy swoje poglądy z Kostantynopola przywiózł. Jakkolwiek bowiem w państwie Bizantyjskiem nauka pitagorejsko-platońska nigdy nie zaginęła, to jednak trudno przypuścić, aby z niej uczeni włoscy idee swe czerpali, skoro Peurbach i Regiomontanus, pomimo stosunku swego z uczonymi Grekami, nigdy o Pitagorejczykach nie wspominają.

¹⁾ Schiaparelli, „Die Vorläufer d. Kopernikus im Alterth. 1876, 1898.

II. Nowy system świata.

A. Mikołaj Kopernik.

6. We wspomnianych ostatnio poglądach mamy przygotowanie i zapowiedź nowego heliocentrycznego systemu świata, związanego z imieniem Mikołaja Kopernika. Wspomina on filozofów starożytnych dla usprawiedliwienia swojej nauki, ale nie wymienia wcale kardynała Mikołaja. Stąd wznosić można, że nie znał jego pism, ale że nie koniecznie obce mu były jego idee. Giordano Bruno, dobrze obznajmiony z poglądami kardynała, powiada że Kopernik śmieiej wypowiedział idee, które głosił już Cusa przed stoma laty. Pomimo wszakże tych wstępnych poglądów, torujących drogę nowemu systemowi świata, właściwym jego twórcą był Kopernik. Mikołaj Kopernik urodził się 19 lutego 1473 r. w Toruniu. Ojciec jego przybył tu z Krakowa, matka pochodziła z miejscowej rodziny Watzelrode. Od r. 1491 do 1494 studiował w Krakowie. Jesienią 1496 r. udał się do Włoch, aby w Bolonii poświęcić się studiom prawa kanonicznego. Wtedy nauczył się także języka greckiego, zajmował się matematyką i astronomią i czynił spostrzeżenia astronomiczne. W r. 1500 z bratem swoim Andrzejem pojechał do Rzymu i tam za sprawą Rhetikusa wykładał publicznie matematykę. Kapituła frauenburska, której członkiem został uprzednio, przedłużyła mu urlop w 1501 r. dla studyów medycznych. Udał się do Padwy i otrzymał stopień naukowy z prawa kanonicznego w następnym roku w Ferrarze. W roku 1505 powrócił do kraju. Naprzód przebywał jako lekarz przy boku swego wuja Watzelrode w Heilsbergu, nie zaniedbywał wszakże astronomicznych badań i spostrzeżeń, chociaż rozporządzał bardzo pierwotnymi przyrządami. Z powodu braku dokładnych danych zmuszony został odmówić, zwróconemu doń w r. 1516 wezwaniu piątego soboru Laterańskiego w przedmiocie poprawy kalendarza, ponieważ długość roku i miesiąca oraz ruchów słońca i księżyca poczytywał za niedostatecznie określone. Wyniki jego spostrzeżeń służyły jednak później za podstawę do reformy kalendarzowej w r. 1582 przeprowadzonej.

Równocześnie pracował Kopernik bez przerwy nad dziełem swego życia t.j. nad ugruntowaniem nowego systemu świata. Początek tej pracy sięga r. 1509; zakończona została około 1530. Wszelako Kopernik wstrzymywał ogłoszenie swego dzieła, pomimo wielostronnych nagabywań, gdyż pragnął je jeszcze poprawić i uzupełnić. Działała tu nie tyle obawa przed cenzurą kościelną, ile przed opinią publiczną. Sam mówi w swej przedmowie: „Skoro zastanowiłem się w sobie, nowość i osobliwość mego mniemania zbudziły we mnie taką obawę pogardy, jaka mnie spotkać może, iż byłem skłonny nieomal do zaniechania rozpoczętego dzieła“. Znalezione w 1854 autograf świadczy, że Kopernik do końca swego życia zajęty był poprawianiem rękopisu, tylko tymczasowe informacye o nowym systemie przedtem jeszcze ogłosił, jak tego dowodzą znalezione nowszymi czasy dokumenty w Sztokholmie i w Wiedniu. Dopiero na schyłku życia dał się nakłonić do ogłoszenia drukiem swego głównego dzieła. Zajęli się tem Ozyander i Schoner, dwaj przyjaciele, oddawna zaprzyjaźnionego z Kopernikiem matematyka Rhetikusa. Pojawiło się owo dzieło w Norymberdze w r. 1543 p. t. „De Revolutionibus orbium coelestium libri sex“. Kopernik na łożu śmierci dopiero otrzymał pierwsze, wyszłe z druku arkusze.

7. Kopernik poświęcił swoje dzieło papieżowi Pawłowi III, „ponieważ ten nawet w odległym zakątku, w którym autor żyje, czczony jest powszechnie i przez swą powagę może nakłonić do milczenia oszczercze języki.“ Z jakiej strony obawiał się autor napaści tych języków łatwo wnosić z tej dedykacji. Wyraźnie zresztą sam o tem mówi: „Gdyby mieli wystąpić przeciw mnie ludzie, którzy nieświadomi matematyki, na podstawie złośliwie na mają szkodę wykładanego tekstu Pisma św., moje poglądy ganić i potępiać zechcą, to nie będę się o nich troszczył lecz sądem ich jako niedorzecznym pogardzał. Wiadomo, że Lanktancyusz skądinąd znakomity pisarz, ale wcale nie matematyk, dzieciennie zaprawdę o kształcie ziemi rozumował, gdy wyszydzał tych co nauczali, że ziemia ma kształt kuli. To też niech ludzie uczeni nie dziwią się, jeżeli i mnie podobne szyderstwa spotkają. Matematyka tylko dla matematyków jest pisana“.

Dedykacja dzieła poprzedzona jest przedmową, niegodną wyrażonego w całej osnowie głębokiego przekonania autora.

Ta przedmowa była jednak przez wydawcę Ozyandra umieszczona na miejsce prawdziwej. Chciał on uniknąć napaści ze strony reformatorów, dla tego teoryę Kopernika przedstawił jako bardzo dziwną hipotezę, która może być i nieprawdziwą. Przyjaciele Kopernika, a szczególnie biskup Giese, który przedtem już stał się gorącym zwolennikiem jego systemu, z oburzeniem powstali przeciwko temu niesumiennemu postępkowi wydawcy, nie mogli wszakże temu przeszkodzić, że teorya Kopernika przez długi czas tylko za hipotezę o ruchu ziemi była poczytywana. Dopiero po wydaniu oryginalnego rękopisu Kopernika wyszła na jaw pierwsza jego przedmowa. Zasadniczo różni się ona od tej, którą na jej miejsce podłożono i okazuje w Koperniku człowieka, w którym naukowa badawczość harmonijnie się łączy z prawdziwą religijnością. W astronomii widział on naukę raczej boską aniżeli ludzką, ponieważ chwałę bożą ona głosi; skoro mu zaś mówiono o jego systemie, odpowiadał: „Nie mój systemat, lecz porządek boży.“ „Kiedy, mówi on w przedmowie, przyjąłem ruch, który w niniejszem dziele ziemi przypisuję, po długich i starannych poszukiwaniach doszedłem do przekonania, że nietylko ruchy innych pozostałych planet, do ruchu ziemi odniesione, wyjaśnić się dają, lecz także porządek i wielkość wszelkich gwiazd i dróg ich i cały harmonijny porządek nieba w ten sposób wytłumaczony być może.“

Kopernik przypisywał ziemi ruch potrójny: dzienny dokoła osi, roczny dokoła słońca i trzeci ruch w odwrotnym kierunku znaków ekliptyki dokoła jej biegunów. Zamiast tego ostatniego przyjmuje się dzisiaj niezmiennosć położenia osi ziemskiej i równoległość jej na różnych punktach drogi odbywanej. Nie zdołał Kopernik wyjaśnić innych zjawisk w układzie słonecznym, jak np. nierówności planet, którą wyjaśnił już Ptolemeusz za pomocą swoich epicyklów¹⁾. Zgodnie z Arystotelesem puszczal kołowy obrót ciał niebieskich i dlatego musiał się uciekać do uznania dawnych kół ekscentrycznych i epicyklów. W pracy jego rozróżnić należy dzieło matematyczne i filozoficzne. Tamto polega na uproszczeniu ruchów ciał niebieskich, pozwalających na oznaczenie parametrów i dróg planetarnych — to na odniesieniu tych ruchów do słońca, jako ich środka.

¹⁾ Wolf., „Handbuch d. Astronomie“ 265 i nast.

8. Ponieważ Kopernik nie mógł podać dostatecznych dowodów swojej teorii, nie mógł też odeprzeć wszelkich czynionych jej zarzutów, niemniej przeto dał w swoim systemie zasadę matematyczną, która przez wyniki późniejszych obliczeń coraz silniejsze osiągała potwierdzenie. Nie dziw jednak, że zrazu trafiła na opór nietylko teologów, lecz i astronomów. Tamci na skutek zgodności systemu Ptolemeusza, ze świadectwem naocznych spostrzeżeń, poczytywali go za niewzruszoną podstawę chrześcijańsko-filozoficznego na świat poglądu, ci nie mogli się rozstać z całym aparatem naukowym starego systemu. Kopernik w swoim systemie pozostawał w sprzeczności nietylko ze świadectwem wzroku i z literą Pisma św., lecz także wytrącał ziemię z jej środkowego w układzie świata stanowiska i sprowadzał ją do znaczenia jednego z najmniejszych ciał niebieskich. Stąd zdawały się wynikać konsekwencye osłabiające naukę o zbawieniu.

Pierwszymi teologicznymi przeciwnikami nowego systemu byli reformatorowie. Luter z właściwą sobie szorstką dosadnością wyszydzał „głupców frauenburskich“, którzy całą umiejętność astronomii do góry nogami chcieliby przewrócić. Wszakże Pismo św. świadczy, że na prośbę Jozuego Bóg wstrzymał słońce a nie ziemię. Melancton obawiał się więcej zasadniczych konsekwencyj teoryj Kopernika i wzywał zwierzchność, aby powstrzymywała szerzenie bezbożnej nauki. Przez długi czas potem uczeni witenbersecy unikali głoszenia nowej teorii, nawet w formie hipotezy. Scholastyczna ortodoksja luteranizmu i kalwinizmu nie znosiła innego poglądu na świat, aniżeli ten, który był głoszony przez Ojców Kościoła i dawnych scholastyków, a który poczytywała za jedynie zgodny z literą i z duchem Pisma św. Niesłusznie przeto mówią niektórzy, że walki religijne XVI wieku spowodowały obojętność dla zagadnień astronomicznych, któremi teologowie protestanczy wtedy dopiero się zajęli, gdy Kepler począł głosić nowy system.

9. Matematycy nie śpieszyli się ze zwalczaniem starodawnych przeciwko niemu uprzedzeń. Galileusz w r. 1597 pisze do Keplera, że system Kopernika szyderstwo tylko powszechne wywołuje. Toż samo widzimy także w korespondencji Keplera z Herwartem w r. 1598. Kepler między innemi wyraża tam pochwałę dla Rzymu, że jakkolwiek potępia on astrologię, pozostawia jednak w spokoju system Kopernika. W r. 1606 Mästlin miał

wielki spór z profesorami. Ten zwolennik teorii Kopernika, nauczyciel Keplera, tak się obawiał tübingskich profesorów geologii, że w jednym ze swoich traktatów o astronomii nawet nie wspomina Kopernika, jakby o nim nie słyszał, choć już przedtem powoływał się na niego w swej pracy o kometach. Kepler mówi też o spostrzeżeniach Mästlina nad kometą z r. 1577, której ruchy dają się wytłumaczyć przez teorię kopernikowską. Przyjazny Keplerowi Hafenreffer oświadczył w r. 1597, że jakkolwiek nowa hipoteza może być bardzo uczonym wynalazkiem, Pismu św. jednakże i prawdzie zupełnie się sprzeciwia. Pan Bóg nie zawieszał słońca jak latarni w przedpokoju, to też Kepler musi usunąć wszystko ze swego dzieła, co dotyczy Pisma św. i zajmować się litylko matematyką. Oprócz Rhetikusa żaden pono z matematyków XVI wieku nie ujął się za Kopernikiem. Reinhold, Clavius, Maurolykus bądź o nim przemilczeli, bądź lekceważyli i potępili go całkiem. Müller, profesor matematyki w Gröningen, chociaż w r. 1617 wydał powtórnie dzieło Kopernika, jeszcze w r. 1611 i utrzymywał, że jego poglądy nie mogą się ostać wobec powagi Arystotelesa i innych filozofów. Bacon z Verulamu słynny twórca metody induktywnej w naukach przyrodzonych, wyszydza Kopernika, że nie waha się wprowadzać do natury nowych urządzeń, jeżeli te zgadzają się z jego wyliczeniami. Tę opinię Bacona wygłoszoną w r. 1620 tem silniej tu podkreślamy, iż w procesie Galileusza, u mniejszych filozofów i przyrodnawców, podobne napotykamy mniemanie. Nie bez szluszności mówi Aleksander Humboldt, że w matematyce, astronomii i fizyce Bacon nie przewyższał współczesnych.

B. Galileo Galilei.

10. Pośród katolików przyjazne względem systemu Kopernika stanowisko dostojników kościelnych za życia astronoma odziaływało i po jego śmierci. Wprawdzie większość teologów i filozofów katolickich pozostała wierną dawnemu systemowi i obstawała przy nim wedle litery Pisma św., ale właściwa opozycja z tej strony, podniosła się wtedy dopiero, gdy kwestya z innego punktu widzenia została podjęta i powaga Pisma św. zdawała się być bardzo podkopaną. Stało się to dopiero za czasów Galileusza.

Galileusz urodzony ur. w Pizie 15 lutego 1564 r. wyksz-

tałenie otrzymał we Florencyi. W r. 1581 studjował w uniwersytecie pizańskim medycynę, idąc w tem za wolą ojca, ale własne skłonności pociągały go do studjów matematycznych. W tym czasie już doszedł do odkrycia praw wahadła, które powstało w jego głowie, gdy przyglądał się wahaniam lampy kościelnej w katedrze pizańskiej. W r. 1589 został Galileusz mianowany profesorem matematyki w Pizie. Wciągu tego czasu odkrył i doświadczalnie udowodnił, nazwane od jego imienia, prawo spadku ciał. Przez nie podkopał podstawy fizyki arystotelesowskiej podobnie, jak Kopernik swoim systemem podkopał ówczesną astronomię. Księga natury zastąpiła obu tym badaczom księgi arystotelesowskiej mądrości. Odkryte przez Galileusza prawa stały się podwaliną całej mechaniki nowoczesnej. Sformował on prawa ruchu równomiernego i równomiernie przyspieszonego i wykazał, że swobodny spadek ciał do tej drugiej należy kategorii. Określił on też istotę prawa bezwładności materii, a także prawa złożenia i po części rozkładu sił, prawa ruchu po płaszczyźnie pochyłej, prawa rzutu i po części wahadła (izochronizm i czas wahaniam).

W roku 1592 został Galileusz powołany na profesora matematyki do Padwy. Z tej epoki datują bardzo ważne, ze względu na późniejsze jego stanowisko, poglądy na system Kopernika. Przekonany był o jego prawdzie, ale dowody swe, za nim przemawiające, poczytywał jeszcze za niedostateczne. Umocnił się w nich dopiero przez odkrycie w r. 1608 teleskopu, który zbudował sobie niezwłocznie i zastosował do badań ciał niebieskich. Szereg znamienitych odkryć był nagrodą jego trudów. Powszechne zdumienie musiało wzbudzić odkrycie gór i dolin na księżycu, a także mnóstwa niewidzialnych golem okiem gwiazd w drodze mlecznej i w Oryonie, czterdziestu gwiazd w plejadach, od wieków określonych liczbą siedmiu, wreszcie czterech księżyców Jowisza, kręgów Saturna i różnych faz Wenery. Zresztą te ostatnie i księżyc Jowisza znane już były Babilończykom.

Były to wszystko rzeczy, które w zdumienie wprowadzały starych filozofów przyrody. Jedyną ich obronę stanowiło zaprzeczenie faktów. Filozofowie nie chcieli wierzyć osobiście szkodliwym i wszystkie okazujące się w nich obrazy poczytywali za złudzenie, dowodzili nawet *à priori*, że czem innem one być nie mogą. Galileusz pisze o tym przedmiocie do Keplera: „Lu-

dzie tego rodzaju poczytują filozofię za pewien rodzaj księgi, jak Eneida lub Odyssea, której prawda nie z przyrody i ze świata, lecz z porównania tekstów wynika". Z tem wszystkim oczywistość faktów doświadczenia musiała w końcu zwalczyć puste definicje i teorie. Galileusz osiągnął zwycięstwo nad swymi przeciwnikami.

11. Inaczej jednak rzecz przedstawiały skutki jego odkryć. Pewnik arystotelesowski o niezmienności nieba zachwiany został w swych podstawach, czego jednak arystotelicy przyznać nie chcieli. Konsekwencją spostrzeżeń Galileusza było przyjęcie systemu kopernikowskiego. Odkrycie księżyców Jowisza dowiodło, że ruch księżyca dokoła ziemi nie może być dowodem przeciwko ruchowi ziemi dokoła słońca. Fazy Wenusy stanowiły dobitny dowód ruchu tej planety dokoła słońca. Przez odkrycie plam słonecznych w r. 1611 uczynione przez Fabrycyusza, Scheinera i Galileusza, jednocześnie zdobyto nowy dowód przeciwko nauce o niezmienności nieba, które już w r. 1572 przez dostrzeżenie nowej gwiazdy w Kasyopei mocno zachwiane zostało. Świat został pozbawiony swego blasku, słońce swej niepokalanej czystości. W traktacie o planetach słonecznych r. 1613 Galileusz z zupełnem przekonaniem oświadczył się za prawdą systemu Kopernika. Przytacza tu trzy dowody: pozorną nieruchomość lub cofanie się planet, plamy słoneczne, oraz przypyły i odpływy morskie. Zdanie jego przyjęte zostało z jednej strony entuzjastycznie, nawet w najwyższych kołach kościelnych, a z drugiej strony wywołało opozycję zawodowych uczonych. Wprawdzie wyciągnął on tu tylko konsekwencję ze systemu Kopernika, ale fakty działały silnie, niekiedy druzgocąco. Dawno przedtem, jeszcze nauka aleksandryjska zdobyła rozległe wiadomości o ruchu planet, oraz o absolutnej wielkości, kształcie, masie i budowie fizycznej ciał niebieskich. Od tego czasu wszakże żadnych prawie na tem polu nie uczyniono postępów. Teraz dopiero nowa dla nich zaświtała era.

12. Przy ścisłej za owych czasów łączności filozofii i teologii, wszelka walka naukowa stawała się niebezpieczną, skoro w dziedzinę teologiczną przeniesiona została. A przeciwnicy teorii Galileusza, bezsilni przeciw niej na polu doświadczenia, nie omieszkali jej zwalczać ze stanowiska filozoficzno-teologicznego. Galileusz zbyt pośpiesznie może przyjął ich wyzwania. Różne wstępne ataki spowodowały, że w 1612 zwrócił się on do przy-

jaznego sobie kardynała Contiego w Rzymie z zapytaniem, co do zapatrywań teologów na nowy system świata. Kardynał odpowiedział mu, że teologia raczej przeciwna jest perypatetycznym poglądom na niezmiennność nieba, aniżeli ku nim skłonna. Inaczej jednak rzecz się ma z ruchem ziemi, chyba że ta wyjaśniona jest na sposób mowy potocznej.

Okoliczność czysto zewnętrzna pobudziła Galileusza do napisania pamiętnego listu z 21 grudnia 1613 r., w którym rozwinął przed profesorem matematyki z Pizy, Castellim, swoje poglądy na wyluszczone wyżej zasady egzegezy. Zakonnik dominikański Caccini podjął te kwestye w r. 1614 we Florencyi i zawiadomił o niej inkwizytora Lorini, nauczyciela Cacciniego, posłał zawiadomienie o całej sprawie do prefekta rzymskiej Kongregacyi indeksu, dołączając przytem kopię listu Galileusza do Castelliego. Galileusz, powziąwszy o tem wszystkim wiadomość, rozwinął dalej poglądy wyłożone w tym liście, zwracając się z nim piśmiennie do księżny Krystyny. Przewodnia myśl jego była słuszną, ale we wnioskach z nich wysnutych szedł zdaleko, zacieśniając tak bardzo dziedzinę teologii, że pozbawiona została wszelkiego stosunku do innych nauk.

13. W grudniu 1615 r. sam udał się do Rzymu i teraz, jak poprzednio 1587 i 1611 r. bardzo dobre znalazł tu przyjęcie. To ośmieliło go do wystąpienia ze swą sprawą. 19 lutego 1616 r. św. Officium przedłożone zostały dwa twierdzenia: „Słońce jest środkowym punktem świata, a zatem niema ruchu miejscowego“. „Ziemia nie jest środkowym punktem świata i nie jest nieruchomą, lecz obraca się sama dokoła swej osi w ciągu jednego dnia“. Odpowiedź brzmiała: „Pierwsze zdanie jest niedorzeczne filozoficznie, a formalnie heretyckie, albowiem wyraźnie sprzeciwia się tekstom Pisma św., tak wedle literalnego ich brzmienia, jako też wedle powszechnie przyjętego wykładu Ojców św. i uczonych teologów; drugie zdanie tejże samej podlega naganie, a teologicznie jest co najmniej błędne ze stanowiska wiary“. Opinia ta została przyjęta na posiedzeniu św. Officium z 25 lutego, a Bellarmin w imieniu papieża miał ją oznajmić Galileuszowi z rozkazem „aby nadal powstrzymał się zupełnie od głoszenia podobnej nauki i opinii, pod grozą więzienia“. Następnego dnia wypełnił Bellarmin to polecenie w swoim prywatnem mieszkaniu, przyczem Galileusz wobec otrzymanego rozkazu obiecał posłuszeństwo.

W dniu 3 marca Bellarmin na posiedzeniu inkwizycji pod przewodnictwem papieża Pawła V, zdał sprawę ze swego postępowania. Prócz tego przedłożony został Kongregacji indeksu dekret, na mocy którego pisma Mikołaja Kopernika, o krążeniu ciał niebieskich, Diega ze Stunicy o Jobie i karmelity Foscariniego o ruchu ziemi zostały zakazane. Dekret Kongregacji ogłoszony 5 marca zabraniał wszystkich tych ksiąg aż do poprawienia ich błędów. Dzieło Foscariniego wzbronione zostało całkiem, ponieważ zawierało ono fałszywą naukę pitagorejską, Pismu św. przeciwną, o ruchu ziemi i nieruchomości niebios. Dekret podpisany został, jak zawsze, w imieniu papieża, przez kardynała od Ś-tej Cecylii, biskupa z Albano Pawła Sfondratiego i sekretarza Franciszka Magdalenusa.

14. Wyrok ten musi być rozważany ze względu na ówczesny stan egzegezy, filozofii i nauki przyrodniczej. Egzegeza katolicka, a bardziej jeszcze niekatolicka nie chciała odstępować od literalnego tekstu Pisma św. Władze kościelne tem żarliwiej przy nim obstawały, im większe w ówczesnym życiu religijnem widzieli niebezpieczeństwo dla wiary. I we Włoszech reformacja miała swych zwolenników; przytem niektórzy uczeni pozostawali pod wpływem fałszywego odrodzenia. Kepler otrzymał wiadomość z Włoch, że do odstąpienia Galileusza nie mało przyczyniły się pisma Foscariniego, którego nowe teorie astronomiczne w popularny sposób rozpowszechniły się wśród ludu, co bardzo niebezpieczne mogło za sobą pociągnąć skutki. Dodawano jeszcze, że Galileusz sprawę swoją w Rzymie zbyt namiętnie prowadził. Sam Kepler uważał sentencję Kongregacji za prywatną i wyrażenie „donec corrigatur“ rozumiał w znaczeniu „explicetur“. W Niemczech dekret indeksu nie był wcale ogłoszony.

Filozofia ówczesna była nawskroś arystotelesowska. Trzeba czytać dyalog Galileusza o systemie świata, aby zrozumieć jak żarliwie filozofia zawodowa obstawała przy dawnych pojęciach, a nawet wyrażeniach. Zresztą liczne mamy pod tym względem świadectwa współczesne i tak np. 4 wrześ. 1624 r. parlament paryski ogłosił zakaz surowy wszelkich dysput nad tezami Arystotelesa. Pod karą śmierci zabroniono w nim wszelkich poglądów, przeciwnych uznanym autorom i dopuszczano tylko dysputy upoważnione przez doktorów falkultetu teologicznego. Z filozo-

fią nauką przyrodniczą ściśle naówczas się łączyła. Wprawdzie nauka Kopernika przez Galileusza otrzymała głębsze uzasadnienie, ale dowody jej przeważnie były wnioskami, z analogii wysnutymi. Galileusz nie posługiwał się prawami Keplera, nie wymieniał ich nawet i nie może obalić różnych następczących się wobec nowego systemu trudności. I długo jeszcze potem pozbawiony on był ścisłego naukowego udowodnienia. To tłumaczy nam poniekąd pożałowania godny, ale wynikający z całego stanu ówczesnej wiedzy wyrok sędziów teologicznych. Wszelako wyrok ten nie miał znaczenia dogmatycznego i dopuszczał hypotetyczne stosowanie nowej teorii. Zresztą sam Galileusz w ten sposób go pojmował i wyjednał sobie od Bellarmina świadectwo, że nie został zniewolony do odwołania swej nauki, lecz otrzymał tylko napomnienie, aby jej nie bronił.

15. Na przyszłość Galileusz był ostrożniejszy. W dwóch swoich pismach o przypływie i odpływie (1618 r.), oraz o złotej wadze (il Saggiatore 1623), występował on tylko jako ukryty zwolennik nowego systemu. Skoro przyjazny mu kardynał Barberini w r. 1623 został obrany papieżem (Urban VIII), czynił nawet próby daremne zjednania go dla swej sprawy. W tym czasie wypracował on swój, od 20 lat już przygotowywany, dyalog. W r. 1630 starał się w Rzymie o pozwolenie drukowania go, otrzymał je pod tym warunkiem, że poszczególne arkusze druku przedłoży cenzurze, oraz pomieści wypracowaną przez nią przedmowę i zakończenie. Później otrzymał pozwolenie na druk we Florencji. W r. 1632 pojawiła się tam książka z urzędowym „imprimatur“.

Wzbudziła ona ogromne zajęcie i na nowo podnieciła przeciwników. Niezależnie od osobistych pobudek przypisywanych papieżowi Urbanowi VIII, który jakoby czuł się obrażonym przez pomieszczenie w dyalogu, pochodzącego odeń niezręcznie bardzo w obronie filozofii arystotelesowskiej użytego argumentu i niezależnie od stanowiska, jakie względem Galileusza zajęli rzymscy Jezuici, z tego, co wyżej powiedzieliśmy o przebiegu sprawy w r. 1616, łatwo zrozumieć ponowne wystąpienie władz kościelnych. Specjalna komisja wyrażała opinię, że Galileusz przekroczył dany mu rozkaz, ponieważ odstępując od przedstawiania hypotetycznego, wyrażał twierdząco przekonanie o ruchu ziemi i nieruchomości słońca, oraz przypływy i odpływy morskie na podstawie tego przeświadczenia fałszywie tłu-

maczył. Nadto przemileczał podstępnie rozkaz dany mu w 1616 r. przez św. Officium.

16. Siedemdziesięcioletni, złamany na duchu Galileusz, wezwany został do Rzymu, dokąd nareszcie przybył po długich zwłokach 13 lutego 1633 roku. Zamieszkał u posła tokańskiego i traktowany był z wielkimi względami. Po pierwszym posłuchaniu, 12 kwietnia, zatrzymany był w S. Officium, gdzie mu wyznaczono obszerny pokój; w więzieniu nigdy nie był osadzony. Przyobiegał naprzód prywatnie odwołać swą naukę i 30 kwietnia złożył nadzwyczaj upokarzające zeznanie. Zobowiązał się nawet w dalszym ciągu swego dyalogu zbijać potępione twierdzenia swoje. Pozwolono mu wtedy powrócić do mieszkania posła. 10 maja złożył oryginał świadectwa z 26 maja 1616, oraz swoją obronę piśmienną. W dniu 16 czerwca odbyła się kongregacja, na której Jego Świętobliwość postanowił, że Galileusz pod groźbą tortury ma być zapytany o swą intencję odwołania, jeżeli przy niej będzie obstawał, to po odwołaniu uprzedzeniem ma być przez św. Officium skazany na więzienie, z zakazem głoszenia dalej swojej nauki. 21 czerwca zgodził się Galileusz na wszystko. O torturach nie było wcale mowy, poprzestano na zagrożeniu niemi.

W dniu 22 czerwca musiał Galileusz naukę swoją uroczyscie odprzysiąc w kościele Śt. - Maria sopra Minerva. Wyrok głosił, że podejrzany jest o herezyę, ponieważ wyznawał naukę sprzeczną ze świętymi, boskimi pismami. Od kary uwolniony zostanie, skoro ze szczerem sercem i nieobludną wiarą odprzysięże, potępi i przeklnie rzeczoną herezyę. Galileusz, klęcząc wykonał odprzysiężenie. Wyznał się winnym odstąpienia od zakazu 16 grudnia 1616 r. i podlegającym podejrzaniu o herezyę i odprzysięgł się od wszelkich rzeczonych błędów i herezji, jako też od wszelkiego w ogóle błędu i wszelkiej sekty wrogiej Kościołowi św. Słynne *e pur si muove*, „a jednak się porusza“, które miał następnie wypowiedzieć, oddawna do dziedziny baśni zostało zaliczone. Do tejże dziedziny należy i rzekoma koszula pokutnicza. Kara więzienna zamieniona została na areszt prywatny, naprzód w domu poselstwa, następnie u arcybiskupa Siennego, wreszcie we własnej willi pod Florencją, gdzie Galileusz, jako ślepy chory starzec przebywał aż do śmierci swojej 8 stycznia 1642 r.

Ten godzien pożałowania proces był skutkiem całego prze-

biegu sprawy w r. 1616 i pod względem rzeczowym może być wyjaśniony, tak samo, jak zapadłe naówczas postanowienie. Galileusz został boleśnie dotknięty, jakkolwiek, w stosunku do ówczesnego postępowania karnego, traktowany był bardzo łagodnie. W danym stanie rzeczy wyrok był nieunikniony. Galileusz przez swe nierozważne zachowanie się przyspieszył go jeszcze, a następnie stracił wszelką odwagę. Rozszerzenie i dalsze rozwinięcie systemu, szczególnie w kołach teologicznych, przez wyrok w znacznej części było powstrzymane, ale ujemne skutki stąd wynikłe nie powinny być przeceniane, ponieważ w następstwie dokonana została staranna cała sprawa rewizya. Dekret potwierdzony był przez papieża, ale podobnie jak poprzedni z r. 1616, podpisu papieskiego nie nosił. Pomimo swego urzędowego rozpowszechnienia nie różnił się od ogółu dekretów kongregacji i nie był brany zbyt poważnie, ani ściśle przestrzegany, ponieważ nie dotyczył bezpośrednio spraw wiary. Stąd otrzymał znaczenie bardziej dyscyplinarne, chociaż niewątpliwie w pewnej mierze naukowy posiadał charakter. Wykracza on poza obręb, naznaczonej przez sobór Trydencki, dziedziny wiary. Martin mniema, że Opatrzność boska dopuściła, aby ten możliwy do poprawienia błąd raz był popełniony i na przyszłość już nigdy nie mógł się powtórzyć. Nawet korespondencya Galileusza okazuje, że astronomowie ówczesni mogli w dalszym ciągu pracować nad jego teorią, chociaż musieli przy tem mieć wzgląd na wydany przeciw niej dekret (Descartes Gassendi).

C. Jan Kepler.

17. Trzecim koryfeuszem nowego systemu świata był Kepler ur. 27 grudnia 1571, w Weil, mieście wirtemberskim. W 1589 r. przybył na uniwersytet tybiński, aby w seminarjum ewangelickim studjować teologię. Matematyk Mästlin osiągnął wkrótce wielki wpływ na wysoce uzdolnionego studenta. Ten w r. 1591 został magistrem i przeszedł na fakultet teologiczny. Atoli „straszna niecierpliwość“ teologów, klócących się o formuły zgodności i miejsce ciała Chrystusa nie przypadła mu do smaku. Na przeszkodzie też w studyach zawodowych stało jego zamiłowanie do nowego systemu świata. Teologowie uznali go za nie-

odpowiedniego do służby kościelnej. To też jako matematyk (*Landschafts mathematus*) udał się niebawem do Graz w Styrii. Tam nauczał w gimnazjum matematyki i układał kalendarz, w którym przesądom astrologicznym swego czasu liczne poczynił ustępstwa. Ponieważ astrologia, niemądra córka matki astronomii, chleba mu dostarczała, nie mógł przeto wyrzec się jej służby. Zresztą poglądy Keplera, jak większość współczesnych uczonych, nie były wolne od jej wpływów.

W piśmie *Prodromus* 1596 r. wyłożył Kepler zasadniczą myśl swoją o jednolitości organicznej systemu planetarnego, ale rozwinięcie jej naukowe bardzo było jeszcze niedostateczne i nieściśle. Z pięciu regularnych ciał, chciał on wyjaśnić *mysterium cosmographicum* t. j. stanowisko i ruch planet. Kontr-reformacja zmusiła go do opuszczenia Grazu. Jakkolwiek bowiem za wstawieniem się Jezuitów, otrzymał pozwolenie zachowania swego miejsca, nie chciał na nim pozostać. Ponieważ Mästlin nie znalazł dla niego w Tubindze odpowiedniego stanowiska, a dostęp do służby kościelnej w Wyrtembergu był mu zamknięty, zwrócił się tedy do cesarza z prośbą o miejsce. W r. 1600 otrzymał miejsce pomocnika Tycho Braha w Pradze. Tycho polecił mu wypracowanie swych zamierzonych tablic planetarnych; umarł wszakże przed rozpoczęciem tej pracy.

Po śmierci Brahi Kepler otrzymał polecenie opracowania, na podstawie czynionych przezeń spostrzeżeń, teorii Marsa. Przy tej pracy dopiero wstąpił on na właściwą drogę metody indukcyjnej. Oznaczył o ile można jak najwięcej punktów drogi Marsa, połączył je i otrzymał wtedy elipsoid, z którego następnie wyprowadził elipsę. W jednym z ognisk jej pomieścił słońce i w ten sposób wyjaśnił jego ekscentryczność, oraz sformułował pierwsze swoje prawo. Drugie prawo, głoszące, że promień wodzący (promień przeprowadzony od słońca do planety), w równych czasach równe zakresła przestrzenie, było wnioskiem z oznaczonego słońcu stanowiska do planet. Oba prawa ogłosił Kepler w r. 1609, w swem piśmie „*Astronomia nova seu phisica, coelestis tradita in commentariis de motibus stellae Martis*“. W dedykacji cesarzowi Rudolfowi II pisze: „Astronomowie musieli dotąd zwyciężać tego boga wojny, ale dzielny wódz Tycho w ciągu dwudziestoletniej swej straży nocnej wszystkie jego chytry wojenne wyświecił, a ja przy pomocy biegu matki ziemi obszedłem wszystkie jego krzyżowizny“.

Po śmierci Rudolfa udał się Kepler do Linzu. Próby jego osiedlenia się w Wyrtembergu były daremne, z powodu nietolerancji religijnej. Badając nieustannie harmonię sfer, odkrył w r. 1618 trzecie swoje prawo, wedle którego kwadraty czasów biegu mają się do siebie jak sześciiany wielkich osi. W r. 1619 głosił je w „*Harmonices mundi libri V*“, do których dołączył wspólny hymn na cześć Stwórcy. W r. 1623 pojawiło się trzecie jego dzieło „*Tabulae Rudolphinae*“, a w r. 1630 umarł w Regensburgu.

18. Jakkolwiek Kepler utrzymywał z Galileuszem stałą korespondencję, to jednak ten ostatni prac jego nigdzie nie wymieniał. Nie można przypuszczać, aby Galileusz ich nie znał, tylko widocznie nie przywiązał do nich znaczenia dla swojej astronomii fizycznej. Obaj astronomowie bardzo się pomiędzy sobą różnili. Sam Galileusz mówi, że Kepler ma sposób filozofowania zupełnie odmienny, aniżeli on. Prawa Keplera głównie to miały znaczenie, że dostarczyły matematycznych dowodów potwierdzających teorię Kopernika. Kepler jeszcze jako student, przez Mästlina dokładnie był z nią obznajmiony i badał ją z całą ścisłością matematyka. Poprawił nowy system w wielu drugorzędnych punktach, jak np. we względzie trzeciego ruchu ziemi, objaśnił go w wielu innych punktach, na nim oparł swoje badania i znajomość jego rozpowszechnił w szerokich kołach. Przytem starał się rozwinąć go pod względem fizycznym i geometrycznym. Ponieważ nieznana mu była siła ciężenia, napotykał trudności, w wyjaśnieniu przyczyny ruchu ziemi. Domyślał się wszakże, że musi nią być jakaś prosta, jednorodna siła, którą upodobał sobie do ciężaru zegarowego, Kopernik nazywał tę pobudkę ruchu „*appetentia naturalis*“, albo „*affectatio*“. Kepler zbliżał się niekiedy do pojęcia ciężenia, ale jasno go sobie nie uświadomił. Szczęśliwszym był w oznaczeniu dróg planetarnych. Trzy jego prawa stanowią podstawę całego rachunku astronomicznego i umożliwiły zastosowanie na wielką skalę matematyki do astronomii.

Jako wyraz ogólnych wyobrażeń tej epoki, interesujące są zasady, które Kepler popiera „hypotezę“ kopernikowską. Są one po części negatywne, po części pozytywne, polegają na obronie i na uzasadnieniu. Głównym przeciw niej argumentem jest Pismo św., ale ma ono tylko znaczenie pouczające w rzeczach religijno-moralnych. Następnie przeciwko nowemu syste-

mowi podnoszą zasadę, że żadne ciało nie może mieć różnych ruchów. Atoli członki ludzkiego ciała poruszają się przecież różnorodnie, siła magnetyczna inaczej działa z odległości, aniżeli w pobliżu. Zwykle określenie siły ciężkości (z góry, z dołu) jest fałszywe. To, że ziemia spoczywa, wydaje się nam z powodu właściwego w ogóle materii stanu spoczynku. Ciężkość nie jest działaniem, lecz skutkiem działania; kamień pociągany jest przez magnetyczną siłę ziemi. Atmosfera nie nastręcza żadnej trudności w przyjęciu ruchu ziemi, jest ona bowiem gęstsza od kosmicznego eteru, a zatem wraz z ziemią może się w nim poruszać. Pozytywnie przemawiają za hipotezą następujące względy światła słonecznego rozprzestrzenienia się wszędzie, a zatem źródło jego, słońce musi się znajdować w środku świata. Miejsce to przynależy mu z powodu jego pierwszeństwa w całym układzie, planety uporządkowane są wedle pięciu regularnych ciał; ruch Marsa pochodzi niewątpliwie od słońca.

19. Pomimo tych wszystkich dowodów, zarówno w naukowych, jak i w teologicznych kołach utrzymywała się i w następstwie silna opozycja przeciwko nowemu systemowi, szczególnie wśród obstających za literą Biblii protestantów i reformatorów, którzy przez cały wiek XVII w ogromnej większości ją odrzucali. Jeszcze w r. 1665 matematyk Weigel w Jenie, w swoim „Zwierciadło niebios“ przedstawia ziemię jako podstawę budowy świata, nad którą rozpościera się niebo wraz ze wszystkimi swoimi gwiazdami, jako ściśle zamknięte sklepienie. Scholastycy protestancy Calov, Voetius, Schuppius, Milton i inni w interesie wiary uważali za nieodzowne, jak najsilniej obstawać przy tym tradycyjnym o układzie świata wyobrażeniu. Voetius jeszcze w r. 1657 zarzucał Kartezjuszowi herezję dlatego, że ten ziemię do liczby gwiazd zaliczał i ruch, który przez wiele tysięcy lat przypisywany był słońcu, przenosił na ziemię. Schuppius i Milton uważali naukę Kopernika za niedorzeczną. Wprawdzie Milton później zmienił zdanie, jak dalece jednak panujące przeciwne systemom Kopernika opinie silnie były zakorzenione, świadczy choćby wyrażona przez Milтона obawa, aby przez zerwanie z niemi nie narazić się na utracenie zbawienia.

I w XVIII jeszcze wieku trwały uprzedzenia przeciw nowemu systemowi w kołach teologicznych. Na początku tego stulecia Scheuchzer w Zurychu obawiał się otwarcie je głosić. Cen-

zura zabraniała mu tego. W Bazylei nauka o nieruchomości ziemi utrzymywała się nieomal w charakterze artykułu wiary. Stanowiła ona jedno z 588 twierdzeń tak zwanego „Syllabus controversiarum“, który od r. 1662 stanowił podstawę wszystkich dysput i wyraz prawowierności kościelnej. Daremnie przeciw temu przymusowi wystąpił Megerlin. Skoro w r. 1644 wyraził swoje zdanie, wobec jednego wyrtemberskiego teologa, ten zauważył: „Prawda nauki Kopernika dlatego samego powinna być podtrzymana, iż z jej powodu Galileusz przez papieża potępiony został“. Niemniej przeto Megerlin oskarżony został z powodu swej opinii i zniewolony do odwołania jej w Bazylei. Dzieło jego przez fakultet teologiczny potępione zostało, ponieważ w nim „wyłożone zostały mylne mniemania na korzyść fanatycznej tezy kopernikowskiej, wbrew Pismu św.“ W r. 1720 jeszcze ogłaszano wyroki przeciwko teorii Kopernika, która nazwana była „comme une heresie à bruler“, chociaż Leibniz czynił usiłowania, aby w Rzymie uzyskać odwołanie wyroku potępiającego Kopernika i Galileusza i jak sam mówi, blizki był osiągnięcia tego celu.

Dla uzupełnienia sądu naszego o charakterze tego dekretu Kongregacyi, nie bez znaczenia będzie dołączyć sądy Leibniza. Wyraża on żal, z powodu szkody, jaką potępienie Kopernika zrządziło, ponieważ uczeni mężowie Anglii, Holandyi i całej Północy przekonani są powszechnie o prawdzie jego teorii, a nawet wybitni matematycy pomiędzy katolikami i niektórzy Jezuici uznają wielki pożytek, jaki ona nauce przynieść może, ale zmuszeni są jawnie ją odrzucać, co prowadzi do bardzo złych następstw i wzbudza powątpiewanie o Kościele katolickim. Gdyby Kongregacya „swoją dawny wyrok zmieniła albo złagodziła, jako wydany zbyt pośpiesznie i z powodu braku dostatecznych dowodów uzasadniających system Kopernika, nie przyniosłoby to żadnej ujmy jej powadze, a tem mniej powadze Kościoła, ponieważ jego świętość wcale tu w grę nie wchodzi“. Leibniz dodaje, że to potępienie prawdy i „duch dogmatyzujący“ jego samego powstrzymały od powrotu na łono Kościoła.

D. Newton, Bradley, Bessel, Leverrier.

20. Odkrycie przyczyn fizycznych, przez które prawa Keplera osiągnęły dopiero całe swoje znaczenie, jest zasługą Newtona. Uzupełnił on wielką reformę wiedzy astronomicznej, łącząc w jeden system ziemskie prawa Galileusza i niebieskie Newtona. Izaak Newton urodził się 5 stycznia 1643 r. w Woolsthorpe, w hrabstwie Lincoln. W r. 1660 przybył do Cambridge, gdzie miał za nauczyciela matematyka i optyka Barrowa. Zagadnienie ciężkości, nad którym zastanawiali się już przedtem Kepler, Boulliau, Borelli, Pascal, zajmowało Newtona już za czasów nauki szkolnej ¹⁾. W r. 1660 wyrobił sobie o niem już dokładne pojęcie. Wiarogodne bardzo jest podanie, że spadające na ziemię jabłko pobudziło badawczy umysł Newtona, do postawienia pytania, czy ta sama siła, która sprawia upadek jabłka, nie utrzymuje i księżyca na jego drodze dokoła ziemi? Tylko wyliczenia, mające stwierdzić to przypuszczenie nie zgadzały się, ponieważ niedokładna była miara średnicy ziemskiej. Dopiero po wprowadzeniu odpowiedniej poprawki, podjąwszy na nowo swoje wyliczenia, doszedł Newton w r. 1682 do pomyślnego rezultatu i sformułował w następujący sposób swoje prawo ciążenia: „Każda planeta przyciągana jest przez słońce siłą bezpośrednio proporcjonalną do jej masy i pośrednio do kwadratów odległości“. Prawo to jako podstawę matematyczną astronomii i całej w ogóle wiedzy o wszechświecie wyłożył w wiekopomnym dziele p. t. „Principia mathematica philosophiae naturalis“, w którym „wszystko co dotychczas poznano we względzie ruchów ciał niebieskich, osiągnęło swój zupełny i ostateczny dowód, swe wewnętrzne uzasadnienie w jak najściślejszej łączności“ (Mädler Wolf). Równocześnie, uogólnił on keplerowskie prawo elipsy w prawie przecięć ostrokągowych, co pozwoliło parabolę i hyperbole oznaczyć jako drogi ciał niebieskich. „Kepler napisał książkę prawodawczą, Newton ducha prawa wyjaśnił“ (Schubert).

Ale czyż przez to usunięta była wszelka wątpliwość? Dla astronomów niewątpliwie; po za kołami naukowemi niekonieczne. Zarzucano, że ciążenie jako „actio in distans“ fizykalnie

nie może być dowiedzione ¹⁾. Jakoż sam Newton nie umiał sobie zdać sprawy z tego działania, co prawda istota jego do dzisiaj nie została wyjaśniona. Nawet nowszymi czasy, niektórzy uczeni (Faraday, Maxwell, Hertz, Ostwald i inni) nie wahali się zwalczyć je. Dopóki wszakże nie można dać lepszego wyjaśnienia samego faktu ciążenia, nie słusznem jest działanie na odległość odrzucać ²⁾. Pożytecznem jest wszakże niewątpliwie dla wiedzy wymagać jak najliczniejszych dowodów, które dają powód do coraz nowych i coraz ściślejszych badań. Należy tu zresztą rozróżnić dowody pośrednie i bezpośrednie. Prawo ciążenia powszechnego w zastosowaniu do systemu Kopernika osiągnęło pewność dowodów pośrednich, ale bezpośrednio dotąd jeszcze ostatecznie udowodnione nie zostało.

21. Wedle Archimedesza już Aristarch brak parallaxy (παράλλαξις = zmianom) t. j. kąta widzenia przy obserwowaniu różnych miejsc, wyjaśniał przez olbrzymią odległość gwiazd stałych ³⁾. Okrąg ziemi w stosunku do tych bezmiernych odległości empirycznie przedstawia się jako punkt. Kopernik odczuwał bardzo potrzebę oznaczenia rocznej parallaxy gwiazd stałych, dla udowodnienia swego systemu, albowiem roczny obrót ziemi powinien dla szerokości gwiazd w czasie przeciwstawienia dawać maximum, w czasie złączenia — minimum. Wszelako usiłowania Kopernika nie mogły doprowadzić do pożądanego skutku, z powodu niedokładności narzędzi. Tycho de Brahe uważał parallaxy za główny dowód przeciwko hipotezie Kopernika. I Keplera brak ten niepokoił bardzo. Wreszcie Bradley (zm. 1762 r.), po wielu spostrzeżeniach, odkrył w r. 1723 małe wahanie roczne. Okazało się wszakże, że nie była to parallaxa, lecz przełamanie się światła. Dziwnem jednak zrzędzeniem otrzymano w ten sposób niespodziewanie inny, aniżeli poszukiwano, a również bezpośredni dowód obrotu ziemi dokoła słońca. Spostrzeżenie to bowiem okazało, że obserwowane gwiazdy nie znajdują się w kierunku oznaczonym przez promienie światła, lecz w kierunku, który daje się oznaczyć, jako wypadkowa ruchu światła i ziemi. Ten wynik określany bywa przez porównanie do kierunku, oznaczonego przez linię, łączącą dwa otwory w ścianach wagonu, zrządzone przez kulę wystrzeloną do pędzącego pociągu.

¹⁾ Goldbeck, „Grawitationshypothese bei Galilei u Borelli“ 1897.

²⁾ Pesch, „Welträtsel“ I 285, 446 i nast. ³⁾ Neumann, „Allg. Untersuch. über d. Newtonsche Princip. etc.“ 1896. ³⁾ Wolf, „Handb. d. Astronomie“ 37.

Ponieważ już od czasu Olafa Römera (1675) musiano, na skutek obserwacji zaćmień księżyca, zarzucić mniemanie o mentalnym rozchodzeniu się światła i szybkość światła oznaczona została w undulacyjnej teorii Huygensa na 300 tysięcy km., czyli 40,485 mil geograficznych, dzięki więc temu, przez odpowiednie obliczenie można było przy operacji światła wykazać ruch ziemi. Jednocześnie też osiągnięto w ten sposób dowód drogi eliptycznej, ponieważ ten pozorny ruch gwiazd stanowi okres roczny i opisuje małą elipsę na niebie. Te dwa odkrycia mogą być poczytywane za ostateczne uzupełnienie systemu Kopernika¹⁾.

Wreszcie oznaczono też dawno poszukiwaną parallaxę gwiazd stałych. Bessel w latach 1838—1840 znalazł małą parallaxę (0,37") dla jednej z gwiazd z konstellacji Łabędzia. W ślad za tem odkryto i inne parallaxy. Ale odpowiednie badania, pomimo udoskonalonych narzędzi, zawsze jeszcze wielkie przedstawiają trudności. I obecnie stwierdza się zdanie Kopernika, że gwiazdy stałe tak są niezmiernie odległe, iż nawet dla znacznej przestrzeni drogi ziemskiej (40 mil. mil.) nie dają żadnej parallaxy. Nieliczne gwiazdy, których parallaxę znamy, są nam najbliższe, a jednak odległe od ziemi więcej niż na 12 biljonów mil. Niemniej przeto oznaczono dotąd już parallaxę tylu gwiazd, że możliwość jej musi być uważana za udowodnioną.

22. Nie brak nam też obecnie bezpośredniego dowodu dziennego obrotu ziemi. Już Riccioli zauważył, że jeżeli ten obrót istnieje, to ciało swobodnie spadające na ziemię w spadaniu musi się cofać ku zachodowi. Newton utrzymywał przeciwnie, że zboczenie musi być wschodnie, co daje się wytłumaczyć na mocy praw spadku Galileusza. Każde ciało zachowuje swoją pierwotną chyżość. Owóż ciało, znajdujące się na znacznej wysokości, większą ma chyżość, aniżeli na powierzchni ziemi, ponieważ przy obrocie kuli chyżość różnych jej punktów wzrasta, wraz z odległością od punktu środkowego. Spadające ciało musi zatem zbaczać na wschód, ponieważ ziemia obraca się od zachodu ku wschodowi. Jakoż wielokrotne doświadczenia wykazały istnienie wschodniego zboczenia. Doświadczenia z wahadłem na różnych szerokościach geograficznych okazały też oddziaływanie obrotu ziemi, ponieważ wahadło wykonywa swoje

wahania wolniej na równiku, szybciej u biegunów. Fizyk Foucault w r. 1851 przeprowadził odpowiednie doświadczenia w paryskim Panteonie. Zawiesił on wahadło w kopule i posypał ziemię pod niem piaskiem. Doświadczenie wykazało, że wahadło, które wedle praw fizycznych, powinno zachować niezmienną płaszczyznę wahań, zbaczało ku zachodowi i zboczenie to dokładnie odpowiadało szerokości miejsca na godzinę 15°.

Na samym biegunie musiałoby to zboczenie wynosić dokładnie 15°. Doświadczenie to obecnie, przy pomocy udoskonalonych instrumentów, i na małą skalę może być dokonane¹⁾.

23. Jeżeli była jeszcze jakaś wątpliwość o podwójnym ruchu ziemi, to owe naoczne, bezpośrednie dowody musiały ją usunąć. Astronomia teoretyczna wzbudzała teraz powszechny podziw ludzi wykształconych, gdy na zasadzie wykazanego przez rachunek drobnego wahania się w systemie planetarnym, Leverrier w r. 1846 odkrył na niebie nową planetę Neptuna a nawet mniej wykształceni musieli się zgodzić na zasadnicze wyniki naukowe, co do budowy świata i ruchu ciał niebieskich. Powyższe przedstawienie całego rozwoju odkryć nowożytnych w astronomii, posiada inny jeszcze interes z punktu widzenia apologetycznego. Widzimy tu, jak wiele potrzeba było pracy i badań, aby nareszcie wyjaśnić i uzasadnić nowy system świata; wobec tego nie powinniśmy sądzić zbyt surowo filozofów i teologów z przed dwóch stuleci, którzy wychowani w przesądach i mniemaniach starego systemu, nie posiadając stanowczych, bezpośrednich dowodów prawdy systemu nowego, przez tak długi czas go zwalczali i pogodzić się z nim nie mogli. I tutaj stwierdza się powszechne doświadczenie, że nowe idee nie znajdują od razu uznania, i że w umyśle ludzkim jest skłonność stawiać im jak najdłuższy możliwie opór. Dodać trzeba, że w danym wypadku przesąd naukowy złączony był z potężnie działającym przesądem religijnym.

Stąd się wyjaśnia, że zachowawczość odgrywająca tak doniosłą rolę w dawnym prawodawstwie i tutaj wywarła swój wpływ. Postanowienia i ustawy urzędowe wtedy zazwyczaj dopiero znikają, gdy praktycznie okazują się niewykonalnymi. Zdarzyło się to i z postanowieniem Kongregacji indeksu z r. 1616. W d. 10 maja 1757 roku Kongregacja ta poleciła usunięcie owego

¹⁾ A. v. Humboldt, „Kosmos“ II 358.

¹⁾ A. v. Humboldt, „Kosmos“ III 532.

dekretu, którego konsekwencją był zakaz wszystkich książek, zawierających naukę o ruchu ziemi i nieruchomości słońca. W r. 1758 dzieło Kopernika w indeksie nie jest już wspomniane, chociaż pozostały na nim jeszcze dzieła Galileusza, Foscariniego i Keplera. 16 sierpnia 1820 r. dzieło profesora Settele, w którym z punktu widzenia teoretycznego przedstawiony jest obrót ziemi, otrzymało w Rzymie pozwolenie na druk. 11 września 1822 św. Officjum wyjaśniło, że dozwolone jest w Rzymie wydawanie dzieł traktujących o ruchu ziemi i nieruchomości słońca. „Juxta communem modernorum astronomorum opinionem“. W nowym wydaniu katalogu z 1835 r., opuszczone zostały wszystkie dzieła odnoszące się do tej sprawy.

§ 18.

Jedność rodzaju ludzkiego.

Pismo św. o stworzeniu człowieka. — Nieistnienie Preadamitów. — Zamieszkalność innych ciał niebieskich. — Jednolitość pochodzenia. — Tablica ludów. — Różnica ras. — Zmiany w barwach i wyrazie twarzy, spowodowane przez klimat i sposób życia. — Różnica pomiędzy wyższymi i niższymi rasami. — Dzikie ludy jako zwyrodnienie. — Pozostałości starej kultury. — Pierwotna ojczyzna w Azji. — Rozprzestrzenienie się zwierząt i roślin. — Podania o powstaniu różnic w językach. — Języki indoeuropejskie. — Stosunek ich do języków semickich. — Języki turańskie. — Wspólne prairódło trzech gałęzi językowych. — Historia języków jest historią upadku. — Babilońskie pomieszanie języków.

I. Nauka Pisma św. i Kościoła.

1. Pismo św. zgodnie ze starą tradycją opowiada, że Bóg stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje, jako mężczyznę i niewiastę stworzył go. Dokładniejsza, z innego źródła pochodząca i z innego punktu widzenia (etycznego)¹⁾ traktująca opowieść w drugim rozdziale przedstawia pierwszych ludzi, jako założycieli rodzaju ludzkiego i dziejów ludzkości. Bóg ulepił ciało Adama z gliny i w nozdrza jego tchnął duch żywota, Ewa atoli, towarzysza Adama i matka żyjących, z żebra śpiącego Adama uczynioną została. Nie jest to zadaniem naszym wyjaśnienie tej opowieści ze stanowiska teologiczno-egzegetycznego, przytacza-

¹⁾ Hoberg, „Genesis 21. Woher das Übel?“.

my ją tylko, jako dowód nauki Pisma św. Nikt nie zaprzeczy dziecinnie naiwnego, obrazowego charakteru opowieści. Nikt przecież nie będzie sobie z niej wyobrażał, że wszechmocny Bóg podobnie garncarzowi posługiwał się gliną dla urobienia ciała ludzkiego.

Św. Augustyn mówi, że „jest to wiara zbyt dziecinna, która wierzy, iż Bóg cielesnymi rękami z gliny ulepił człowieka. I podobnie jak go nie tworzył cielesnymi rękami, nie tchnął także w jego gardło ducha żywota wargami cielesnymi. Dlatego tylko tak powiedziano, iż ta część mózgu, w której wszystkie zmysły źródło swoje mają, znajduje się z przodu głowy ludzkiej. Gdy rzeczono jest: niech się stanie utwierdzenie, to znaczy, że stało się ono przez słowo boże. Ponieważ atoli rzeczono: oto uczynimy człowieka, wydawać się może, jakoby Bóg rękami cielesnymi go czynił. Posłuchaj wszakże: niebiosą są udziałem rąk twoich. Widzisz, co przez słowo swoje uczynił, uczynił też swymi rękami, t. j. przez moc swoją i potęgę. Bacz na to, co uczynił, a nie badaj tego, jak czynił“¹⁾. Człowiek z ciałem i duszą w jednej chwili przez akt wszechmocnej woli do bytu został powołany. Augustyn nie ośmiela się rozstrzygać, czy człowiek wraz z ciałem i duszą odrazu powstał, jak niektórzy Grecy utrzymują, czy się w dojrzałych latach, z *prima ratio causalis* rozwinał. Nakłaniał się Augustyn do uznania przyczynowego naprzód stworzenia ciała i duszy ludzkiej na początku, a następnie połączenia ich w szóstym dniu. Wszelako w innem miejscu przypuszcza on uprzednie, doskonałe wykształcenie wszystkich członków.

Każdy z opowiadania biblijnego wyciągnąć może tą prawdę zasadniczą, że człowiek wedle ciała z ziemi pochodzi wedle duszy z nieba. Myśl tę uwydatnia Pismo św. i w innych miejscach (np. Ks. Mądr. 15, 11); znajdujemy ją też w podaniach ludów aryjskich. Człowiek po wszystkie czasy świadom był swego pochodzenia z nieba i ziemi, żywił uroszczenia do pokrewieństwa ze swym Ojcem niebieskim, jakkolwiek uświadamiał sobie, że z materii ziemnej jest zrodzony i ukształtowany. Tylko naiwna egzegeza (pseudo-Jonathas, Targum, Hieronim, Tomasz), podnosić mogła pytanie, czy mężczyzna posiada jedno żebro mniej, czy więcej niż kobieta, lub też czy Bóg zastąpił wyjęte

człowiekowi żebro przez inne nowe (Catharimus, Peirerius i inni). Oczywiście jest, że w tej antropomorfistycznej opowieści o stworzeniu kobiety przez Boga, trzeba odnajdywać głębszą myśl, że już od początku bytu ludzkości, mężczyzna miał być głównym jej przedstawicielem i panem kobiety. Tym sposobem stało się możliwe uznanie Adama za praojca rodzaju ludzkiego, tak w życiu fizycznym, jak i duchowym.

Opowiadanie to nie jest przeto „mytem z jądrem faktycznym“, lecz stanowi ono oddziaływanie wszechmocnego słowa na Adama i Ewę, wedle idei bożej odróżnionego od symboliki plastycznej¹⁾. Orygenes, Grzegorz i inni dostatecznie nam okazują, jaką trudność przedstawiało dla wykształconego umysłu greckiego spekulatywne ujęcie tego naiwnego, obrazowego przedstawienia, jakie znajdujemy u pisarza semickiego. „Skoro o fakcie tym chcemy sobie wytworzyć sąd, ostrze rozumu ludzkiego mija go, nigdzie nie mogąc się zaczepić“ (M. Müller). Pewien nowożytny Japończyk, taką czyni uwagę o literalnem rozumieniu opowieści o stworzeniu człowieka: „Bóg, który z niczego stworzył niebo i ziemię, potrzebuje gliny ziemnej, aby z niej utworzyć Adama, a żebra aby utworzyć Ewę. Jak osobliwie nadprzyrodzoną istotę musiał być ten Bóg, mający postać tak widzialną, iż człowieka na obraz jej mógł uczynić! Tworzy w sześciu dniach ziemię całą, a ma być tak mało znaczącym jestestwem jak człowiek“²⁾.

Rodzaj nasz przeto wedle Pisma św. pochodzi od jednej pary ściśle fizycznie złączonej. Nie mógł przeto istnieć jakiś rodzaj Preadamitów i nie może istnieć żaden rodzaj ludzki — przynajmniej na ziemi — któryby od Adama nie pochodził Gen. 4, 14, 16 (i 6, 1). Stanowi to zawsze pewną trudność dla egzegezy, nie upoważnia wszakże podobnie, jak ustęp z listu do Rzymian 5, 14, do wniosku uczynionego przez Izaaka de Peyrere'a (zm. 1676 r.), że Genezys czyni Adama litylko ojcem plemienia żydowskiego. Cały Stary i Nowy Testament opiera się na niewątpliwem uznaniu jedności rodu ludzkiego w jak najściślejszem znaczeniu (Mat. 19, 4; Dz. Ap. 17, 26); co się dzieje na innych ciałach niebieskich, tem Pismo św. nie zajmuje się. Genezys

¹⁾ S. Aug., „In Io tr.“ 9, 10; „In Ps.“ 56, 11; „De Gen. c. Man.“ 2, 7, 9; 12, 17.

²⁾ „Revue de l'histoire des religions“ 1880, I, 388.

¹⁾ En in Ps. 101, 2, n. 12; De Gen. 6, 12, 21; 9, 3.

mówi tylko o ziemi i jej mieszkańcach. To co się z nimi nie łączy nie istnieje dla niej.

2. Gdybyśmy ze stanowiska wiary podjąć chcieli kwestię zamieszkalności innych ciał niebieskich, musielibyśmy uciec się do wnioskowania na podstawie zasadniczych dogmatów religijnych. Dzieło wcielenia i zbawienia nieraz było podnoszone przeciwko systemowi Kopernika, tembardziej przeciwko przypuszczalnej zamieszkalności pozostałych ciał niebieskich. Jeśli wszakże Chrystus umarł za ludzkość, uczynił to jedynie za ludzkość ziemską; o innych jestestwach fakt ten nie stanowi. Wszakże scholastyka, w sprzeciwieństwie do św. Anzelm, odrzuciła nieodzowną konieczność wcielenia Chrystusa i w znacznej części wyjaśniła je, jako wiekuiste postanowienie boże, niezależnie od grzechu i wielokrotne powtarzanie wcielenia nie poczytała za niemożliwe.

Dlaczego przeto mamy się obawiać przypuszczenia rozlicznych w tym względzie możliwości dla jestestw rozumnych, na innych ciałach niebieskich, które bądź nie utraciły swego zbawienia w praojcu, albo przez odrębne wcielenie, lub coś podobnego zbawione zostały, albo wreszcie przez miłosierdzie boże dar łaski odzyskały? Z drugiej wszakże strony, dlaczego konieczne zaludniać gwiazdy, z których żadnej wieści osiągnąć nie możemy? Wyciągamy tylko konsekwencję z powyższych poglądów. Jeśli tak się przedstawia powstanie ziemi i świata, jeśli dowiedziona jest równość żywiołów i ruchów, to nie nie zdoła powstrzymać umysłu ludzkiego od wnioskowania przez analogię, że i w innych miejscach przestworu kosmicznego, przy podobnych warunkach, podobne nam żyją jestestwa, które również byt rozumny mają za cel swego życia. To, co od wieków wiara ludowa i poezya, oraz przypuszczenia uczonych i nieuczonych w fantazji sobie wyobraziły, znajduje dziś oparcie w zdobyczach najnowszych astronomii i astrofizyki. Jeśli dowiedziono, że niektóre planety, np. Mars, posiadają budowę podobną do budowy ziemi, to muszą być również jak on zamieszkałe.

Można wprowadzić na to powiedzieć: „Świat ten jest całością, jest istotnie tem, czem jest ognioowo jego — ziemia. Stanowi on podstawę piramidy, której szczytem i koroną jest człowiek. Człowiek jest mikrokosmosem, środkowym punktem budowy odniesionych do niego wszystkich rzeczy widzialnych“. Nie mamy wszakże odpowiedzi na pytanie: czemu ta olbrzymia

piramida tylko dla szczytu owego ma istnieć? Masa i wartość konieczność i wolność winny także sposób mogą się łączyć ze sobą.

3. Wszelako bezpośredniego dowodu nie posiadamy wcale na powyższe zagadnienia. Musimy pozostać przy tem, co nam jest dane faktycznie. Rodzaj ludzki na ziemi stanowi jedność jestestw żyjących, złączonych wspólnością pochodzenia. Wspólność owa jest podstawą nauki o grzechu pierworodnym i o zbawieniu. Przez jednego człowieka grzech i śmierć, przez jednego człowieka łaska i zbawienie przyszły na ten świat (List do Rzym. 5, 12; Dz. Ap. 17, 26). Ta łączność pomiędzy jednością rodzaju ludzkiego i zasadniczym dogmatem chrześcijańskiego objawienia, sprawiła, że Laktancyusz, Augustyn i inni zaprzeczali istnienia antypodów. Tą samą łączność powinno się mieć na względzie przy badaniach etnograficznych. Jedność rodzaju ludzkiego jest tak powszechnie uznana, że wszędzie spotykamy ją w najdawniejszych tradycjach, gdziekolwiek zawiera się w nich wiadomość o pochodzeniu ludzkości.

Najdawniejsza próba klasyfikacji etnograficzno-geograficznej ludów, pochodzących od jednej pary pierwotnej, znajduje się w tablicy ludów Gen. 10, 1 do 11, 9. Nie sięga ona zawsze po rasę kaukaską, a nawet po za ludność, zamieszkującą, za czasów autora św., wybrzeża morza Śródziemnego na wschód aż do Azji Mniejszej. Dawniej dopóki język uchodził za niewątpliwe kryterium rasy, przypisywano Pismu św. czysto geograficzny punkt widzenia, nowszymi czasy po usunięciu tego błędnego mniemania, zgodnie z tekstem, przyznawany mu jest punkt widzenia etnograficzny, z którym geograficzny łączy się tylko w podziałach, zawierających nazwy ludów, odległych od Palestyny: Jafet na północy, Sem w środku, Cham na południe. Trzej synowie Noego nie są wymienieni wedle starszeństwa: Sem, Jafet, Cham, ani też w zwykłym następstwie: Sem, Cham, Jafet, lecz Cham i Jafet wspomniani naprzód, ponieważ Genezyś naprzód z liniami bocznymi się załatwia. Cham stoi przed Jafetem, jako bliższy Semitom. I w obrębie tych trzech grup ludów wymienienie ich nastąpiło w porządku od najdalszych do najbliższych. Mamy tu przeto klasyfikację zbiorowem mianem oznaczonych ludów wedle pokrewieństwa w ich pochodzeniu, jak ono wypływa z tradycji i podobieństwa typu fizycznego.

Ograniczenie się do rasy białej tylko częściowo może być przypisane niedostatecznym wiadomościom autora św.; jakkolwiek bowiem mógł on nie znać rasy żółtej i czerwonej, to czarna rasa murzyńska musiała mu być znana. Następujące po sobie rozszerzenie się Chamitów, Semitów, Jafetitów odpowiada innym starodawnym podaniom. I pośród Jafetitów wspomniane są tylko plemiona zachodnie. Pominęci są wszakże i pierwotni mieszkańcy Palestyny i Arabii. Nie wspomniani są też Amalecyi, Refaimici, Emimici, Zurymici. Czyżby te w znacznej części umyślne opuszczenia miały być dowodem pośrednim, że odnośne ludy nie należą do potomstwa Noego, a zatem przez potop nie zostały dotknięte? Albo może nowe teludy pochodzą od innych synów Noego? Albo może przy pomieszaniu się języków poszczególne plemiona oddzieliły się od synów Noego i z powodu swego odosobnienia w historii ludzkości nie zostały uwzględnione?

Nie jest też bez powodu, że pisarz św., wybierając plemiona Jafetitów, zatrzymał się na Medach, chociaż źródła jego wiadomości, pochodzące z Babilonu, który był ogniskiem stosunków z rozlicznymi ludami, nierównie obfitsze być musiały. Pomiął on ludy turańskie, które wraz z Kuszytami, a może przed nimi jeszcze uprzedziły Semitów i Jafetitów na drodze kultury materialnej i pono były ich mistrzami. Z rasy białej wymienione są tylko dwie grupy: Semicka czyli syryjsko-arabska i aryjska czyli indo-europejska (oprócz Indusów zupełnie w Biblii nieznanych), wraz z egipsko-berberyjskim podziałem rasowym. Etnografia egipska z trzema jej rasami: Rotu, Amu, Ta'hennu, albo Tama'hu odpowiada ściśle rasom Chama, Sema i Jafeta.

Zewnętrzny i wewnętrzny układ grup w Biblii daje wierny obraz stosunków rasowych i w pomnikach dziejowych znalazł wielokrotne potwierdzenie, jako wedle Rawlinsona najwiarogodniejszy zabytek pokrewieństwa ludów. Tablica owa porównawcza z Jr. 25, i Ez. 27, 32, 17, czyni wrażenie zupełnej samodzielności i wielkiej starodawności: Z Ez. 27 okazuje się prawdopodobnem, że owe wiadomości o ludach pierwotnych dostały się Hebrajczykom za pośrednictwem Fenicyan raczej, aniżeli Egipcyan. W innych źródłach dziejowych świata starożytnego nie znajdujemy nawet przybliżonej dokładności w wieściach o ludach pierwotnych. Herodot i Strabo bardzo niedaleko w tym względzie sięgają, Juljusz Cezar i Tacyt w bardzo

ciasnym zamykają się zakresie. Tylko Biblia zajmuje się początkami całego człowieczeństwa, jako jednego rodzaju, na obraz boży stworzonego i mającego się kiedyś znaleźć w Królestwie bożem. Prawda że ten cel jego ostateczny dopiero w odległej widniał przed nim przyszłości.

4. I wiedza nowożytna nie przedstawia człowieka w takim odosobnieniu, jak go sobie wyobrażali starożytni poganie. Ma ona na względzie nie tylko indywidualizm ludzki z jego możliwością i powinnością, myśleniem i chceniem, lecz ludzi, ludzkość, cały rodzaj ludzki. Podobnie jak organizm świata we wszystkich okresach swego rozwoju, ze wszystkimi swymi siłami i prawami, okazuje się jednolitem, celowym dziełem wszechmogącego Stwórcy i wszystkie narody, rasy różnych części ziemi, niezliczone pokolenia dziejowe stanowią też jeden ród, jedną wielką rodzinę, od wspólnych pochodzącą prarodziców. Niema już Greków i Barbarzyńców, Żydów i pogan, wolnych i niewolników są tylko ludzie bracia pomiędzy sobą. Chrześcijaństwo po raz pierwszy w dziejach zburzyło ten szpetny mur rozdziału, który duma i samolubstwo wzniosły pomiędzy ludźmi. Chrześcijaństwo powołało do siebie wszystkich ludzi, jako dzieci jednego Ojca, spadkobierców wspólnego dziedzictwa.

Wiedza nowoczesna stopniowo dojść musiała do uznania tej idei humanitarnej. Podobnie jak Aleksander i jego towarzysze zdumiewali się nad ciemnobarwnymi mieszkańcami wnętrza Azji, a później Plinius i przyrodnicy rzymscy nad czarnymi Etyopami, tak uczeni Europejscy zachwiani zostali w swych przekonaniach, po odnalezieniu w nowo odkrytej Ameryce nieznaney przedtem rasy ludzkiej. Niektórzy przyrodnicy i misjonarze wyprowadzali zrazu czerwono-skórych od innego Adama, aby w ten sposób niewolnictwo ich usprawiedliwić. Papież Paweł III w oddzielnem breve występować musiał w obronie ludzkiego równouprawnienia Indyan zachodnich. W późniejszych czasach chciwy egoizm ludzi handlujących niewolnikami i usługą dla nich niektórych uczonych, usiłowały jak najbardziej rozszerzyć przepaść pomiędzy białą i czarną rasą, w celu uzasadniania niewolniczego stanu tej ostatniej. Jeszcze w r. 1840 minister amerykański Cahloun polecił antropologom wykazać specyficzną różnicę pomiędzy białymi i Negrami, a to dla odparcia nagabywań Anglii, domagającej się zniesienia niewolnictwa. Pomimo wszakże wszelkich tego rodzaju antyhumanitar-

nych usiłowań, mnożą się obecnie coraz liczniejsze dowody przemawiające za wspólnem pochodzeniem wszystkich ras ludzkich. Opór poszczególnych darwinistów, którzy w sprzeciwieństwie ze swemi naczelnymi zasadami, poszczególnym rasom stały przyznają charakter, nie mógł powstrzymać rozwoju nożytnego przyrodoznawstwa w kierunku coraz bardziej przekonywających badań o jedności człowieczeństwa. I lingwistyka nowożytna w tymże zwraca się kierunku. Wyjaśnienie istniejących faktycznie różnic, szczególnie między ludami nowego i starego świata, wiele jeszcze nastrocza trudności, ale dla wiary wystarcza uznanie możliwości i prawdopodobieństwa wspólnego pochodzenia.

II. Różnice ras.

5. Jakkolwiek różne są typy ludów we względzie wielkości, barwy, uwłosienia, budowy czaszki i t. p., to jednak odnaleziono wspólne cechy dla poszczególnych grup, na podstawie których zostały one uznane za oddzielne rasy. Nazwa ta okazuje już znaczenie zasady podziału, wybrana bowiem została w przypuszczeniu przynależności wszystkich ras do jednego gatunku. Przypuszczenie owo znajduje potwierdzenie w kosmopolityzmie ras ludzkich, które w sprzeciwieństwie do wszelkich ras zwierzęcych, a szczególnie u zwierząt wyższych, wszędzie mogą się aklimatyzować i zawsze płodne są w krzyżowaniu. Płodność krzyżowania większa jest nawet, aniżeli przy połączeniach w tej samej rasie. O ile ta cecha gatunkowa nie podlega wątpliwości, jedność gatunku ludzkiego niewątpliwie musi być uznana. Z tego już można wnosić, że różnice ras nie są istotne i bezwzględnie trwałe. To też trudno tu przeprowadzić granice. Poszczególne znamiona rasowe znajdujemy nieraz u ras odmiennych. Dotąd nie udało się wskazać znamion stanowczych, oddzielających zupełnie różne rasy.

Lineusz dzielił je wedle barw i zamieszkania w różnych częściach świata na rasy: czerwoną (amerykańską), białą (europejską), żółtą (azyatycką), czarną (afrykańską). Podział ten nowszymi czasy we Francji znów został wskrzeszony (Quatrefages, Verneau, Maury, Lenormant), ponieważ około tych praty-

pów dają się łatwo ugrupować typy mieszane. Blumenbach, którego podział dziś powszechnie jest uznany, zaznacza, że różne odmiany rasowe łączą się ze sobą przez pośrednie stany i rozróżnia pięć głównych odmian: kaukaską, mongolską, etiopską, amerykańską i malajską. Z czasów najnowszych należy jeszcze wspomnieć podział Peschela na siedem ras: 1) Australczyków, 2) Papuasów z Nowej Gwinei i wysp sąsiednich, 3) Rasy ludów mongolskich ze stałego lądu Azji: Malago - Polinezyjczyków i krajowców amerykańskich. 4) Drawidów albo mieszkańców przednich Indyj, nie aryjskiego pochodzenia. 5) Hotentotów. 6) Negrów. 7) Ludów śródziemnomorskich (kaukaskich).

Ten ostatni podział okazuje, jak niepewne są znamiona rasowe. Zazwyczaj ludność środkowej Afryki zaliczana jest do Negrów, których typ oznaczony bywa przez czarne welniste włosy, wystające kości policzkowe, wywinięte wargi i czarną barwę skóry. Wszelako nowsze badania okazały, że ten typ występuje wyraźnie u nie wielu tylko dzikich plemion afrykańskich i ulega różnym modyfikacyom w stopniowem przejściu do typu odmiennego mieszkańców Madagaskaru, Melanezyi i innych wysp. Toż samo widzimy u Mongołów. Typ mongolski występuje zarówno u północnych Azyatów, jak u krajowców amerykańskich i Malajczyków, chociaż różni się barwą u tych i u tamtych. W ogóle różnice rasowe tak stopniują się w typach pośrednich, że pomimo nich rodzaj ludzki przedstawia się jako jednolity typ rozwojowy. Jest to dzisiaj powszechne doświadczenie wszystkich wybitniejszych antropologów współczesnych.

Badania nowsze okazały, że pierwsze właściwości typu ludzkiego, poczytywane za zwierzęce, okazują analogię do znamion dziecięctwa. Można nawet na tej podstawie podzielić rasy ludzkie na bliżej lub dalej stojące od pierwotnej formy dziecięctwa. Najbliższy typ jej jest mongolski, potem malajski i amerykański, potem europejski, w ogóle śródziemnomorski, najdalej murzyński i australski. Z drugiej strony wprawdzie budowa czaszki u niektórych ludów czarnych, bardziej się zbliża do typu zwierzęcego, aniżeli u europejczyków. Niektóre dzieci europejskie rodzą się z mongolskimi oczami, lub też, co jeszcze częściej się zdarza (pono 4 na 10 wypadki), z australskimi nosami. W ogóle charakterystyczne znamiona rasowe w osobnikach ludzkich występują dopiero w wieku dojrzałym. W pewnym wzglę-

dzie jedna rasa zbliża się bardziej do pełnego typu ludzkiego, w innym druga. Spostrzeżenia podobne przemawiają dobitnie za jednością zasadniczego typu ludzkiego.

Kollmann na antropologicznym kongresie w Ulmie (1892 r.) wygłosił następujące zapatrywanie: „Wnosić należy, że z pierwotnej, nieznanej nam siedziby rodzaju ludzkiego różne rasy przybyły do poszczególnych kontynentów. W najdawniejszych okresach wędrówek ludów, poczęła się ich aklimatyzacja w różnych częściach świata i będące jej następstwem wyrabianie się znamion charakterystycznych ras europejskiej, azjatyckiej i afrykańskiej. Stopniowo dopiero ustaliły się typy rasowe, zachowując pewną trwałość niezmienną. W ten sposób tylko można wyjaśnić sobie napotykanie w jednym kraju różne zasadnicze znamiona w budowie czaszek u szerokogłowych i długogłowych i t. p.“

6. Wszelako i w znanych nam okresach można dostrzedz zmienianie się typów rasowych. Tak np. trzywiekowe doświadczenie w Ameryce okazało, że u Negrów w Ameryce wystąpiła stopniowa zmiana w barwie i w wyrazie twarzy. Byłaby ona zapewne jeszcze znaczniejsza, gdyby nie ciągły napływ z Afryki nowych pokoleń murzyńskich. I w rasie kaukaskiej widzimy stopniowe przejście w barwie włosów, od bardzo jasnej aż do zupełnie czarnej. Odcienia tych barw występują też u poszczególnych ludów tej samej rasy, np. u Niemców, Anglików, Greków, Włochów, Armeńczyków, Abisyńczyków. Zdolność przystosowywania się pierwszych przybyszów do danego kontynentu musiała być znacznie większa, aniżeli u ich następców, ponieważ ludzie bliżsi byli wtedy wieku dziecięctwa, mniej byli ochronieni od wpływów zewnętrznych i nie ulegali długo działającej sile przyzwyczajenia. Mają też tu swoje znaczenie klimatyczne warunki, które jak to dowiedziono, zmieniały się w długich okresach czasu, co oddziaływało oczywiście na proces przystosowywania się. Wzajemne oddziaływanie przyrody kraju i jego mieszkańców, różne tego rodzaju działania i przeciwdziałania wytworzyły to, co nazywamy typami rasowymi. Jeśli Indianie amerykańscy na całym kontynencie są do siebie podobni, przypisać to należy ich życiu koczowniczemu. Negrowie afrykańscy przedstawiają przeciwnie wielką różnorodność odmian typowych. Do ustalenia charakteru rasowego przyczyniło się nie

mało naturalne i sztuczne odosobnianie się ludów. Stąd wynika, że wszelkie różniczkowanie się ras głębszą ma przyczynę.

7. Najbardziej uwydatnia się ono w barwie. Ta nie jest czemś zupełnie zewnętrznym, ale nie jest też w organizmie głęboko uzasadniona. Zależy ona od barwnika w komórkach skóry, które ulegają różnemu działaniu słońca. Światło słoneczne powodujące ubarwienie roślin i zwierząt, w połączeniu z innymi czynnikami klimatycznymi, jak wilgoć, powietrze, wysokość miejsca zamieszkania, wywołuje też odmiany w barwie skóry ludzkiej. Doświadczenie wskazuje, że wszelkie odmiany w działaniu promieni słonecznych na skórę zaznaczają się w różnym jej ubarwieniu. Kobiety arabskie, noszące zawsze zasłony na twarzy, są również białe jak europejskie. Nowonarodzone dzieci zawsze mają skórę jaśniejszą; dopiero po upływie wielu dni i tygodni stają się zupełnymi murzynami. Im dalej od Aleksandry posuwamy się na południe, tem ciemniejsze spotykamy rasy ludzi. Stopień oddziaływania zewnętrznych czynników w tej samej strefie różny jednak bywa u tej samej rasy, chociaż na ogół biorąc w strefach gorących najciemniejsze widzimy ubarwienia skór.

8. Inaczej musiałaby się rzecz przedstawiać, gdyby nie ciemne rasy od jasnej, lecz odwrotnie jasne od ciemnych pochodziły ¹⁾. Za tem ostatniem przypuszczeniem zdaje się przemawiać fakt, że pierwotna siedziba człowieka znajdowała się w sferach gorących. W krajach śródziemnomorskich przed aryjczykami miała się znajdować jakaś ciemna rasa niskiego wzrostu, której pozostałością mają być pokrewni Berberom, Baskowie w Pirenejach. Rasa biała wtenczas dopiero w tych krajach miała się rozwinąć, gdy klimat ich stał się łagodniejszy. Wszelako i ta pierwotna biała rasa miała być przedaryjską. Nawet mieszkańcami Elamu (Persyi) byli pono pierwotnie czarni Negritosi. Wedle Ratzela i innych ludzie ciemnej barwy są prawdopodobnie dawniejszymi mieszkańcami wybrzeży Oceanu Indyjskiego i Spokojnego, po nich dopiero przybyła tam jaśniejsza, zbliżona do malajskiej rasa. Kontynent azjatycki może być uważany za drugorzędny punkt wyjścia ras pierwotnych i stanowi zarazem niejako most pomiędzy Negrami afrykańskimi i zamieszkałymi

¹⁾ Lippert, „Kulturgesch. d. Menschen in ihrem organischen Ausbau“, 1886.

nad Oceanem Indyjskim i Spokojnym. Siedziby Negritosów sięgają poza Filipiny, Andamany i Molukki. Podobne im pozostałości rasowe napotkać można też dalej na północ, pomiędzy Chinami, Birmą i Syamem. Pierwotni mieszkańcy Indyi byli ciemnej barwy, reszta ich, Drawidowie (46 milionów) w Indyach południowych, dotąd jeszcze stanowi podstawę kultury indyjskiej. I Afrykańczyków można złączyć w jedną rasę. Jądrym jej jest ludność charakteru etiopskiego. Jakkolwiek jednak wyraźne są znamiona cielesne, żadna z ras dziś żyjących w Ameryce nie należy wyłącznie do tej części świata. Ludy ze znakami Negrów znajdują się też na lądzie stałym i na wyspach południowej Azji, a także w Australii i Melanezyi. Zaliczani do rasy kaukaskiej północnej Afrykańczycy, znajdują się też w zachodniej Azji i południowej Europie. Starożytni Egipcjanie prawdopodobnie przybyli z Azji; Arabowie i Abisyńczycy na pewno stamtąd pochodzą. I Negrowie przypuszczalnie azjatyckiego są pochodzenia, choć w starożytnych i nowożytnych czasach różnią się rasowo od Egipcjan. Zresztą Negrowie z ich niezliczonymi odcieniami barwnymi, stanowią bezprzykładowy zamęt etniczny¹⁾.

9. Zabarwienie różnych tkanek organizmu ludzkiego pod mikroskopem zupełnie nie daje się rozróżniać w swych odcieniach. Siatkówka oka, barwa włosów lub skóry u wszystkich ras przedstawiają się jednakowo, widziane przez mikroskop. „Wszelkie różnice barw u człowieka są to tylko różnice ilościowe, a zatem zależą widocznie tylko od czysto zewnętrznych warunków. Postawmy człowieka w odpowiednim środowisku, a z blondyna zrobi się brunet. Myśl ta nie jest pomysłem Darwina; od wielu stuleci wiadano, że człowiek zależy od klimatu, skoro wszakże zapytamy, w jaki sposób klimat wywiera swe działanie, natrafimy na takie trudności, których w danej chwili przezwyciężyć nie możemy. Jednym z najważniejszych warunków jest wedle Virchowa, dziedziczność, ale znaczenie jej dokładnie wyjaśnione nie zostało, w zastosowaniu do zajmującej nas tu kwestyi.

10. Inne różnice organiczne, jak budowa szkieletu i czaszki dla charakterystyki ras nie wielkie też mają znaczenie. Za-

¹⁾ Virchow, „Korrespondenzbl. d. Anthropologie“ 1892, str. 106; 1893, str. 115.

jęcie i sposób życia, liczne przypadkowe zboczenia mogły w czasach pierwotnych przyczynić się do wytworzenia pewnego typu, zazwyczaj jednak bardzo zmiennego. W każdym razie te odstępstwa od typu w świecie zwierzęcym nie przeszkadzają zaliczyć różnych, nacechowanych niemi ras do tego samego gatunku. Tem mniej mają one doniosłości u kosmopolitycznego z natury człowieka, u którego wszystkie mieszane formy, zawsze bez wyjątku płodne, wytwarzają mnóstwo form pośrednich, stanowiących pośrednie ogniwa pomiędzy różnymi typami rasowymi. Już Blumenbach zwrócił na to uwagę, że przejścia tego rodzaju w świecie ludzkim coraz stają się liczniejsze¹⁾. Aleksander Humboldt utrzymuje, że wielka liczba stopni pośrednich w barwie włosów i budowie czaszki, silnie za jednością rodzaju ludzkiego przemawia. Postępy etnografii i antropologii coraz wyraźniej dają rozpoznać łączność ras. Plemię amerykańskie stanowi formę przejściową od mongolskiego do kaukaskiego, malajskie od kaukaskiego do murzyńskiego. Nowszymi czasami usiłowano przedstawić człowieka karłowatego, jako poprzednika ras normalnego wzrostu, ale słuszniej też poczytywać go za objaw zwyrodnienia.

Może się zdarzyć, że różnica pomiędzy najwyższym i najniższym typem człowieczeństwa większą się okaże, niż pomiędzy tym ostatnim i wyższymi zwierzętami, ale formy pośrednie wyrównywiają pierwszą różnicę, gdy tymczasem droga pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem niczem nie daje się zapełnić; typ ludzki utrzymuje się w swej zupełnej odrębności. Prawda, że orangutan ma barwę brunatną jak Malajczyk, a goryl i szympanś czarną jak murzyn, ale ani Malajczyk, ani murzyn nie posiadają barw jednakowo intensywnych; zresztą zbliżenie pomiędzy małpą i człowiekiem, pod względem ubarwienia, może być wynikiem jednakowego oddziaływania klimatu. Czy zaś orangutan ma czaszkę okrągłą jak Malajczyk, a szympanś podłożną jak murzyn jest to podawane w wątpliwość przez najpoważniejszych badaczy, a w każdym razie nie można stąd wnosić o wspólności pochodzenia.

Ranke przychodzi do następujących wniosków: 1. Wahania indywidualne w proporcjach ciała u ras europejskich ogarniają także całą dziedzinę znanych dotąd wahań u ras pozaeuropejskich. 2. Byłoby przeto zupełnie nienaukowem, na zasadzie budowy ciała opierać podział ras ludzkich, a tem bardziej rozróżniać odręb-

¹⁾ Saafhausen, „Antrop. Studien“ 165.

ne gatunki człowieczeństwa na tej zasadzie, tak jak rozróżniamy odrębne gatunki człowiekowopodobnych małp. 3. Zauważone dotąd różnice w budowie ciała w obrębie różnych ras ludzkości, mogą być scharakteryzowane, jako wahania, dające się wyjaśnić z rozwoju historycznego ludzkiego ciała, a nie upoważniając w żadnym razie do klasyfikowania ras ludzkich, ze względu na ich mniejsze lub większe podobieństwo do małp. Różnice pomiędzy najniższymi, dzikimi i najwyższymi kulturalnymi rasami ludzkości, musimy poczytywać za najbardziej krańcowe objawy typowo ludzkiego rozwoju ¹⁾.

11. Rozróżnienie pomiędzy wyższymi i niższymi rasami, anatomicznie nie daje się usprawiedliwić. Nie mamy żadnego prawa poczytywać rasę kaukaską za typ wyższy, albowiem inne rasy we właściwym sobie zakresie, osiągnęły jednaki stopień udoskonalenia fizycznego.

Pod względem duchowym, rzecz się przedstawia inaczej. Uznane jest wprawdzie, że najniższe rasy zawsze posiadają duchowe cechy człowieczeństwa. Stosuje się to nawet do przedhistorycznego człowieka z epoki napływowej. Pewnem jest, że znajdował się on na bardzo niskim stopniu kultury, nie umiał wyrabiać narzędzi, sprzętów, broni, hodować zwierząt domowych ani roślin, ale pod względem budowy cielesnej nie różnił się znacznie od dzisiejszego człowieka i nie był pozbawiony pewnego uzdolnienia do sztuki, jak o tem świadczą pozostałe po nim wyobrażenia rysunkowe roślin, zwierząt i ludzi. Bardzo rozpowszechnione jest mniemanie, że poszczególne rasy zawsze nisko stały i stać będą. Homer i Arystoteles, jako też starodawni Germanowie wierzyli, że bóstwa pozbawiły niewolników znacznej części sił umysłowych. Darwin, patrząc na mieszkańców Ziemi Ognistej, miał wrażenie, jakby nie ludzi miał przed sobą, i inni też samo utrzymują o Australczykach i Polinezyjczykach. Niższość murzynów od dawna bardzo za pewnik uchodziła.

Pomimo tych wszystkich znamion niższości u pewnych ras ludzkich, nie można porównywać ich ze zwierzętami. Różnica intelektualna pomiędzy najniżej stojącym Negrem i małpą zawsze jest specyficzną nie ilościowo tylko, ale też jakościowo ujawniającą się w mowie i rozumie, gdy tymczasem różnica pomiędzy tymże murzynem, a innymi wyższymi rasami zawsze jest

tylko ilościowa i polega na stopniowaniu. Zresztą o wiele przesadzono nieraz duchową niższość ludów pierwotnych i dzikich. Nawet Darwin po bliższym poznaniu mieszkańców Ziemi Ognistej sąd swój o nich znacznie zmienił. Później misjonarze zauważyli w nich nawet wybitną zdolność do umysłowego kształcenia się. Indyjanie okazują często niepospolitą pojętność i bystrość umysłową. Jezuici w Paragwaju i w Colorado zdołali wytworzyć z krajowców nowe bardzo żywotne narodowości. O uczniach indyjskich mamy wiadomość, że okazują oni nieraz dużo talentu i zdolni są przyswoić sobie w wysokim stopniu cywilizację białych. Wychowane w Europie dzieci indyjskie uczą się z łatwością. Jeżeli często się zdarza, że następnie po zetknięciu ze swoimi jedнопlemięńcami do stanu poprzedniego powracają, to mamy w tem dowód, jak przyzwyczajenie stać się może drugą naturą. Jeżeli pomyślimy wiele czasu potrzebowały stare ludy kulturalne, aby dojść do obecnego stopnia swego rozwoju duchowego, to nie będziemy wymagali od ras niższych, aby one na prędce wzniosły się na wyżyny kulturalne. W pewnym znaczeniu wszystkie ludy były niegdyś dzikimi, jak o tem świadczy np. bardzo rozpowszechniony dotąd zwyczaj ludożerstwa. Rasy barwne (Chińczycy, Egipcjanie), doprowadziły kulturę do pierwszego, wyższego stanu jej rozkwitu, niebieskookie i białoskórne ludy północy, otrzymały ją już w pewnym stopniu wyrobienia. Pierwotni Aryowie byli osiadłym ludem pasterzy, nie znali miast, ani metalów i mieli bardzo pierwotne urządzenia prawne.

12. Nie jest prawdopodobnem, aby Negrowie dzisiejsi znajdowali się jeszcze w stanie dzieciństwa. O krajowcach amerykańskich wiemy na pewno, że dawno z niego wyszli; żyją oni raczej w ruinach swojej minionej dojrzałości. Toż samo Australczycy. Dawny, lepszy stan ich bytu poświadczony jest przez niektóre ich właściwości obecne, szczególnie w Australii północnej, gdzie spotykamy wspomnienia dawnego melanezyjskiego rozwoju. Najdowodniej o tem świadczy religia ich, w której słyszemy wiele na wpół przebrzmiałych odgłosów dawnych, nierównie bogatszych wyobrażeń. W ogóle otrzymujemy wrażenia cofnięcia się, upadku z wyższych stopni kultury. Ludy Oceanii przy całym, teraźniejszym ich upadku okazują nieraz ślady wyższych uzdolnień umysłowych. „Wobec dzieł sztuki napotykaných dzisiaj w Nowej Zelandyi, albo w północno - zachod-

¹⁾ Ranke, „Der Mensch“ II 131, 261.

dniej Ameryce i południowo-wschodniej Afryce, wobec mytów polinezyjskich można mówić co najwyżej o różnych stopniach uzdolnienia tych ludów, nie o zasadniczej ich odrębności od człowieka kulturalnego¹⁾. Stosuje się to nawet do Eskimosów. Język ich, podobnie jak język mieszkańców Ziemi Ognistej i Hottentotów okazuje się nawet wysoce rozwiniętym. W ogóle ludy dzikie nieskończenie są od nas niższe pod względem kultury, ale równe nam pod względem przyrodzonych swych znamion ludzkich. To też dzisiejsza etnologia bardzo często uważa je za produkt zwyrodnienia.

Lenistwo i niedołęstwo murzynów, jakkolwiek nieraz przesadzone w opowieściach podróżników, po części jest rzeczywistym ich znamieniem. Murzyn jest leniwy ponieważ nie potrzebuje pracować i bez pracy bowiem żyć on może; wreszcie kupuje sobie kobietę, która pracuje za niego. Zresztą u niektórych z pośród nich spotykamy dążność do kształcenia się i nie jeden nawet rys uzdolnień kulturalnych²⁾. Miłość dzieci dla rodziców jest u nich niezwykle rozwinięta i stanowi tak silny łącznik życia rodzinnego, iż nieraz podziwiana była przez podróżników, np. przez krytycznego skądinąd spostrzegacza, jak Schweinfurth. Są to w ogóle ludy z pozostałościami dawniejszej kultury. Wprawdzie poza obrębem Egiptu nie spotykamy w Afryce wyraźnych jej śladów i pomników, ponieważ jednak mieszkańcy tej części świata przybyli z Azyi, więc prawdopodobne jest, że tak samo jak Polinezyjczycy znajdowali się tam w wyższym stanie kulturalnym.

13. Nawet drobne resztki pewnego rodzaju kultury, które u dzikich ludów napotykamy, świadczą o istnieniu pierwotnych, całej ludzkości wspólnych zasobów duchowych. Zwyczaje, obyczaje i przesady u różnych ludów i plemion w zasadniczych swych rysach tak są ze sobą zgodne, że niewątpliwie muszą wynikać ze wspólnego źródła, albo ze wspólnego błędu³⁾. Można by jeszcze przypuścić, że podobne wyobrażenia mitologiczne wyrobiły się pod wpływem podobnych oddziaływań zewnętrznych, ale jak wytłumaczyć wspólność przeróżnych zwyczajów rodzinnych i obyczajów religijnych, jak obrzezanie, ofiary, pogrzeby? U Tatarów,

¹⁾ Ratzel, „Völkerk.“ I, 148, 177, 352, 540.

²⁾ Quatrefages, „Les Pygmées“ 238.

³⁾ A. v. Humboldt, „Kosmos“ I, 381. „Ansichten d. Natur“ 138.

Kamczadałów i niektórych plemion indyjskich istnieje przesąd, że nie można ognia nożem dotykać. Ten przesąd dziwnie przypomina zasadę pitagorską, że ogień nie powinien być też przez miecz dotykany. Można tu w ogóle wskazać na różne zwyczaje i wyobrażenia dotyczące ognia, które nie mogły być przez poszczególne ludy samodzielnie wymyślone. Podobnie rozpowszechnione w pierwotnych czasach ludożerstwo, używanie napojów upajających, różne upodobania, skłonności, legendy, baśni rozliczne, wspólne najbardziej nawet oddalonym ludom, świadczą o jakimś węźle pierwotnym, łączącym je w najdawniejszych czasach ich bytu. To, co u ludów aryjskich zachowało się dotąd w mowie, jako zabytek przedhistoryczny, okazuje się nieraz u ludów turańskich, jako zjawisko rzeczywiste lub historyczne. U Finnów i Lapończyków, u Zulusów i Maorisów napotykamy niekiedy podania uderzająco zgodne z tradycjami aryjskimi. W całym świecie odnajdujemy te same zabytki przedhistoryczne, wyroby z kamienia i brązu, oręż, narzędzia różne i ozdoby, pomniki grobowe i świątynie. Stary i nowy świat, przeszłość i teraźniejszość, świadczą o wspólnym pochodzeniu kultury ludzkiej i rodzaju ludzkiego.

14. Cicero na podstawie właściwych wszystkim ludziom uzdolnień, wyobrażeń i zwyczajów wnosi o jedności człowieczeństwa. Rozum, przez który wnosimy się ponad zwierzętami z pewnością wspólnem jest naszym dobrem. Ludzie różnią się stopniem uczoności, ale zbliżają się do siebie zdolnością uczenia się. Wszyscy mają te same zmysły, te same uczucia. Mowa, organ ducha, różni się brzmieniem słów u poszczególnych ludów, ale podobna jest u wszystkich treścią ukrytych pod słowami myśli. Niema takiego człowieka, któryby idąc za głosem zdrowej swej natury nie mógł dojść do cnoty. Wszędzie też same są zasadnicze pojęcia dobra i zła¹⁾. Nasz widnokrąg umysłowy szerszy jest obecnie, ale nagromadzone w nim dane, w zajmującej nas tu kwestyi, do tych samych prowadzą wniosków. Wszystkie rasy ludzkie posiadają uzdolnienie religijne, wszystkie zdolne są do udoskonalenia się i postępu w zakresie moralności, pracy intelektualnej, przemysłu życia społecznego, wszystkie obdarzone są rozumem, mową i wolną wolą. U wszystkich widzimy te same

¹⁾ Cicero „De legg.“ I, 10, 11.

zasadnicze rysy w pojęciach o tem, co dobre i złe, w chceniu i poznaniu, w wierzeniach i przesadach. Nigdzie w świecie zwierzęcym nie spotykamy takiej zgodności zasadniczych cech fizycznych i psychicznych u różnych gatunków, wszędzie zaś widzimy je u człowieka; a zatem wszystkie rasy ludzkie stanowią jeden gatunek, od świata zwierzęcego istotowo różny.

Wskazywano nieraz na zgodność zasadniczych, religijnych tradycyj u ludzkości. „Wpływy wierzeń indyjskich ciągną się przez religie malajskie i sięgają być może aż do Melanezyjczyków i Polinezyjczyków. Uderzająca jest szczególnie zgodność w podaniach kosmogonicznych np. u Buszmanów i Australczyków, u Polinezyjczyków i krajowców północnej Ameryki. Tylko wspólność tradycyi pierwotnej może wyjaśnić podobne objawy zgodności. Toż samo w życiu politycznem. Najstarsze ślady kultury u ludów uralo-altajskich i mongoło-malajskich, podobnie jak zabytki kultury ludów aryjskich, muszą być odniesione do wspólnego centrum w Azji średniej. Cała Ameryka wraz z Polinezyą i zapewne północną Azją posiada znamiona krajów kamiennych, które raz polinezyjski, raz północno-azyatycki posiadają charakter. Ameryka jest wschodnią częścią tej wielkiej dziedziny świata. Wspólna podstawa kultury kamiennej i przynależność w znacznej części do rasy typu mongolskiego łączą mieszkańców wysp Oceanu Spokojnego z Amerykanami. Jeżeli co do pochodzenia ludzi Ameryki z epoki kamiennej nie posiadamy żadnych wiadomości, ponieważ pierwsze zaczątki rozwoju w Europie i w Ameryce, zupełnie są sobie podobne i ślady człowieka w Ameryce sięgają czasów wielkich, wymarłych gatunków zwierzęcych, różnych co prawda aniżeli w Europie, to nie wynika stąd jeszcze, aby krajowcy amerykańscy mieli być koniecznie autochtonami. Możemy przynajmniej o tem powątpiewać na podstawie wnioskowania przez analogię. Ze względu bowiem na budowę szkieletu są oni zupełnie podobni do ludzi starego świata. Ten niewątpliwý fakt jest tej samej doniosłości, co fakt odmienności zupełnej fauny amerykańskiej od fauny azyatyckiej i europejskiej. Podobieństwo też występuje wyraźnie w dziełach ludzkich obu półkuli: oręż, narzędzia, naczynia z czasów przedhistorycznych tu i tam okazują te same formy, odmiany, te same sposoby przyrządzania i ozdabiania. Wszędzie widzimy też podobne instynkty społeczne, potrzeby i środki ich zaspokojenia i t. p. Tożsamość objawów ducha ludzkiego we wszystkich stre-

fach ziemi, wśród wszelkich klimatów jest równie uderzająca, jak podobieństwo szkieletów.“

15. Najnowsza geografia i etnografia dochodzi do prawdopodobnych wniosków, że Europa zaludniona została przybyszami z Azji środkowej; Australia, Polinezya i Ameryka otrzymała swą ludność z malajskiego archipelagu Azji wschodniej. Stosunki pomiędzy środkową Afryką i Melanezyą i tutaj również kazały wnosić o wspólnem ognisku pierwotnem. Podobieństwo Papuasów i Negrów dotąd jest wszakże nie rozwiązana zagadką, ponieważ jednak mieszkańcy piątej części świata spokrewnieni są z plemionami mongolskimi, a z drugiej strony pozostają w pewnej styczności z plemionami kaukaskimi, nasuwa się tu mimowoli przypuszczenie wspólnego pochodzenia. Zaludnienie szło od kontynentu do kontynentu. Wyspy Oceanii w czasie odkrycia swego były przeważnie niezaludnione, ale okazywały ślady dawniejszej ludności. Stopniowo osiedli na nich przybywający z Zachodu mieszkańcy wybrzeży malajskich. Polinezyjczycy, jako naród żeglarski, dążyli ku Wschodowi. Dążność ku Ameryce z Północy i Wschodu historycznie może być wykazana. Nawet rozkład roślin i zwierząt, których gatunki posiadają ściśle oznaczone ojezyny, świadczy o stopniowem rozszerzaniu się ludzi, którzy je ze sobą przynosili do obcych im stron. Etnografowie spotykają się tu z darwinistami (Darwin, Huxley, Häckel, Hellwald, Caspari i inni), jakkolwiek pod innymi względami daleko się od siebie rozchodzą¹⁾.

16. Główny punkt wyjścia ludów rozszerzających się po świecie znajdował się w Azji albo w pobliżu. Mniemanie, że Azja jest kolebką rodzaju ludzkiego i dzisiaj nie może uchodzić tylko za frazes. Wprawdzie uczeni wahają się w przyjęciu Azji lub Europy za praojczyznę plemienia indoeuropejskiego, a niektórzy z nich azyatyckie ich pochodzenie zaliczają do przesądów, atoli dowody przeważnie filologiczne i antropologiczne, na które się powołują, są tak niepewne i tak pełne sprzeczności, że powszechna dawna tradycja o przybyciu naszych przodków ze Wschodu do Europy, nie może być przez nie zachwiana. Jakkolwiek antropologowie mówią, że ludy prędzej mogą zmienić mowę aniżeli swój typ, to wszakże anatomiczne zasady, na któ-

¹⁾ Peschel, „Ueber die Wanderungen der frühesten Menschenstämme“ Aus land 1869, str. 1105; 1871, str. 1771.

rych w oznaczeniu tego typu się opierają, dość są niepewne i sporne. Nie jest prawdą, aby owa tradycja dopiero później w Europie się rozwinęła, pod azyatyckimi wpływami, jakkolwiek bowiem poszczególne plemiona europejskie poczytywały się nieraz za autochtonów, to wszakże starożytni Grecy i Rzymianie, wprost przeciwnie zachowali wspomnienia. Co najwyżej kwestyę azyatyckiego lub aryjskiego pochodzenia Aryów, można uważać za nierozwiązaną lub nierozwiązalną (Kollmann, Virchow, Zittel).

Tradycja owa właściwą jest całej ludzkości. Nie mogłaby ona być uznana za bezpodstawną, wobec badań, dotyczących czasów przedhistorycznych nawet wtedy, gdyby istnienie człowieka z epoki trzeciorzędowej zostało dowiedzione, gdyż i w tym razie prawdopodobne byłoby przywędrowanie człowieka z pierwotnych siedzib. Ale właśnie dowody wystąpienia człowieka w czasach przedhistorycznych są różne. Humboldt mówi: „Historia, o ile znajdujemy w niej pewne wskazówki, nie zna ludu pierwotnego, nie zna pierwotnej ojczyzny kultury, nie wie o mądrości przyrodzonej, której blask miał być przyćmiony przez barbarzyństwo późniejszych stuleci. W zamierzchłej starożytności, niejako na najdalszych widnokrągach prawdziwej historycznej wiedzy, spostrzegamy już jaśniejsze równocześnie ogniska kulturalne, udzielające sobie światła nawzajem.“ Badanie pozostałości kopalnych nie rzuca też jaśniejszego światła na to ciemne zagadnienie. Historyk rozpoczyna swoje badanie od wysokich stosunkowo cywilizacyj Assyrii i Egiptu, domyślać się tylko może stopni, które one przebyły w swoim dawniejszym rozwoju. Paleontolog znajduje ślady człowieka w pokładach dyluwialnych i również tylko domysły czynić może o rozwoju kulturalnym, przez który człowiek doszedł do wynalezienia narzędzi, jakimi się w tej epoce posługiwał. Atoli paleontologia udowodniła, że człowiek nierównie dawniej na ziemi istnieje, aniżeli przypuszczała historia. Wszelako ani ta, ani tamta nie zdołała rozwiązać problemu jego początków¹⁾. Paleontologia nie wie o rasie pierwotnej, o preadamitach. Usiłowała ona wszakże wraz z archeologią bliżej poznać pierwotne gromady ludzkości. Wykazała, że większa część wędrownych ludów, które w okresie kamiennym zamieszkiwały środkową i północną Europę, należała do plemienia aryjskiego. Na cmentarzyskach z tego okresu zna-

¹⁾ A. v. Humboldt, „Kosmos“ II 146.

leżono czaszki ludzkie, przypominające bardzo budową swoją czaszki Germanów i Słowian z epoki wielkiej wędrówki narodów. Podobnie jak lingwistyka i cywilizacja pierwotna dostarcza dowodów pokrewieństwa ludów indoeuropejskich. Przejście od okresu kamienia do brązu uwarunkowane jest przez napływ nowych plemion o wyższej kulturze, której początków w Azji szukać należy.

17. Z tych wszystkich danych wynika, że nawet w epoce przedhistorycznej uwydatniają się w bycie ludów pewne rysy, świadczące o wspólnej ich ojczyźnie pierwotnej. Wskazują one zawsze na Azyę i każą przypuszczać, że z tej części świata rozpoczęły się wędrówki ludów. Coraz liczniejsze gromadzą się dowody przeciwko przypuszczalnej pierwotnej kulturze europejskiej. Quatrefages, Taylor i inni za pierwotną ludność Europy uważają Finów, Pruner-Bey Estów. W każdym razie najdawniejsze ludy europejskie należały do rasy nie aryjskiej i izblizone są raczej do Mongołów lub Turańczyków. Taylor jednak czyni przypuszczenie, że Aryowie pochodzą z Europy północnej. Utrzymuje, że typ aryjski najbardziej zbliża się do skandynawskiego; tymczasem w Azji środkowej nie spotykamy ludu typu pokrewnego. Aryjczycy mają być blisko spokrewnieni z Czuchoncami, gałęzią plemienia fińskiego. W rosyjsko-baltyckich prowincjach pokrewna znajduje się gałąź. Świadczy o tem i podobieństwo języków. Osiemnascie trzech głoskowych pierwiastków sanskryckich, zaczynających się od głoski *k*, odnaleźć można z tem samym znaczeniem w języku chińskim. Z tem wszystkiem w najnowszych badaniach to pochodzenie fińskie uznane jest za zupełnie bezpodstawne. Virchow zbijał je stanowczo a utrzymywał natomiast, że potomkowie starożytnych Iberów i Ligurów są pozostałościami przedaryjskiej ludności Europy; czy te dwa ludy są pokrewne, można powątpiewać, ale zdaje się pewnem, że są one praludami Europy. Być może, że pozostały one w związku z prastarą ludnością południowej Afryki i przez Gibraltar dostały się do Europy.

Przeciw przypuszczeniu pierwotnej ojczyzny ludów cywilizowanych w północnej Europie świadczy też geologia. Okazuje ona, że te okolice pokryte były grubą powłoką lodową w owych czasach przedhistorycznych, w których do naszej części świata pierwsze ludy przywędrowały. Podczas pięciu lub sześciu stuleci okresu kamiennego i początków epoki historycznej, klimat sta-

rożytnego świata stopniowo się ogrzewał, a kulminacyjny punkt tego pierwszego ogrzania Europy przypada na początku pierwszego stulecia po Chrystusie. Oprócz kulturalnych państw Mezopotamii, Persyi i Indyi, prawdopodobnie najdawniejszy starożytny Egipt wznosił się najwyżej w kulturze i przekazał ją Grekom. Ku północy stopniowo widzimy obniżanie się duchowych i cielesnych sił ludów pierwotnej Europy¹⁾.

18. Ranke swoje wywody o czasach przedhistorycznych w następujących streszcza słowach: „Z Afryki lub z górskich okolic Azji przedniej rozprzestrzeniły się ludy przedaryjskie na południowe kraje europejskie; Ligurowie i Baskowie stanowią pono ostatnie ich gałęzie. Immigracya aryjska napływająca przez okolice na północ od Kaukazu, po części przez stepy syberyjskie, składała się naprzód z grupy Celtów, następnie Germanów, wreszcie Słowian. Pierwsi przybywali drogami bardziej południowymi, a drugie dwa plemiona drogami północnymi. Południowe plemiona aryjskie, które zajęły Grecję i Italię, przybyły prawdopodobnie oddzielnie z przedniej Azji do Europy. To zdaje się na pewno wynikać z badań Virchowa, że Kaukaz nie był nigdy kolebką ludów, jak to dawniej przypuszczano, ani nawet drogą przybywających do Europy Aryów. Plemiona aryjskie rozdzieliły się już w głębi Azji, skąd po części na północ, po części na południe zawędrowały. Te wędrówki ludów odbyły się prawdopodobnie w epokach, w których znajdowały się one jeszcze w okresach kultury kamienia i miedzi; przynajmniej Grecy starożytni w drugim tysiącleciu przed Chr. musieli żyć w epoce kamiennej. Główną pobudką tych wędrówek ludów wedle Pencka musiały być zmiany klimatu w okresie lodowym²⁾.

Najnowsze hipotezy o ojczyźnie Aryów na północy Skandynawii są to raczej przypuszczenia, aniżeli teorie naukowe; bliższe poznanie języków europejskich, napotykanych w nich nazw roślin i zwierząt wskazują tylko, że zachodzi tu pokrewieństwo bliskie różnych ludów środkowej i północnej Europy, ale w czasach pierwotnych Skandynawia zapewne była krajem niezamieszkałym. Nizki stan niektórych ludów południowych, jak mieszkańców Ziemi Ognistej, Hotentotów, Australczyków nie może być dowodem przybycia ludów cywilizowanych z Pół-

nocy, gdyż i tam napotykamy bardzo również nisko stojący lud Eskimosów.

19. W ogóle są ślady rozprzestrzenienia się człowieczeństwa pierwotnego, podobnie jak roślin i zwierząt europejskich, w kierunku północno - wschodnim. Nie należy jednak w tym względzie mieszać śladów ludzkich ze śladami zwierząt i roślin, o ile nie chodzi o zwierzęta domowe i rośliny uprawne, towarzyszące stale człowiekowi w jego przemieszczeniach. Te pochodzą prawdopodobnie z Azji średniej i ztamtąd przybyły wraz z człowiekiem do Europy. Godne jest uwagi, że przejście od okresu brązu do okresu mieszkań nawodnych nie nacechowane jest zmianą gatunków zwierząt domowych i roślin uprawnych. O rozprzestrzenieniu się pozostałej fauny i flory mniemania są bardzo różne. Z jednej strony spotykamy wspólne zjawiska w miejscach rozdzielonych znaczną przestrzenią. Kopalne pozostałości małp do człowieka podobnych spotykano w Europie (*Driopithecus*) w Ameryce (*Laopithecus*) i na Madagaskarze. O wielu gatunkach roślinnych i zwierzęcych wiemy na pewno, że przemieszczane były z jednego lądu na drugi. Wiatry, fale morskie i lodowce, główną w tym względzie odgrywały rolę. Z drugiej strony przypuszczenie to natrafia na przeciwności. Te polegają nie tyle na różnicy flory i fauny lądów obecnych, ile na jednorodności ich na dawnych lądach. W epoce trzeciorzędowej temperatura była wszędzie na ziemi prawie jednokowa. To też flora i fauna wtedy w jednakowych rozwijała się warunkach na najodleglejszych punktach ziemi. Z tego powodu niektórzy uczeni utrzymują, że zwierzęta i rośliny rozprzestrzeniły się stopniowo na ziemi z okolic podbiegunowych.

W późniejszym dopiero czasie zaszły wielkie zmiany w stanach klimatycznych poszczególnych stref ziemi. Badanie Nadhorsta nad trzeciorzędową florą Japonii okazały, że w epoce jej panował tam klimat umiarkowany, gdy tymczasem w Europie, w Islandyi, Grenlandyi i Spitzbergu, w ogóle w całej podbiegunowej strefie rozwijał się wtedy świat roślinny, który każe przypuszczać temperaturę zbliżoną do obecnej tropikalnej. Nadhorst stawia hipotezę, że w epoce trzeciorzędowej położenie bieguna ziemi inne było niż obecnie. Przemieszcza on go na 20° na północ Azji. Tem się mogą wyjaśnić ówczesne stosunki klimatyczne północnej i południowej półkuli ziemskiej.

¹⁾ Lepsius, „Kultur und Eiszeit.“

²⁾ Ranke, „Der Mensch“ II 658.

III. Różnice języków.

20. Badanie mowy ludzkiej wprowadza nas w dziedzinę bytu duchowego i daje nam poznać rozwój poprzedzający o wiele wiadomości historyczne. Języków jest tyle, co ludów samodzielných; historia nas uczy, że ludy zawsze się różniły mową i obyczajem. Jakkolwiek poszczególne ludy nieraz języki swoje zmieniały, jakkolwiek pierwotny prajęzyk nie jest bezwzględnie pewnym dowodem jedności rodzaju ludzkiego, to jednak język w ogóle jest najlepszym przewodnikiem w badaniu najdawniejszej przeszłości ludów, a wspólny prajęzyk stanowi przynajmniej dowód negatywny jedności człowieczeństwa. Gdyby należało dojść do wniosku, że istnieje wprawdzie indoeuropejska rodzina języków, choć niema indoeuropejskiej, aryjskiej rasy, ponieważ ludy, które tymi pokrewnymi językami mówią, do różnych ras należą i znacznie pod względem fizycznym między sobą się różnią, to niemniej przeto pokrewieństwo języków stanowi duchowe pomiędzy nimi węzły. Toż samo stosuje się do semitów.

Zagadnienie różnorodności języków się nasuwa samo przez się, a jednak w czasach starożytnych podejmowane nie było. Oprócz Izraelitów i Chaldejczyków żaden prawie lud dawny nie zadawał sobie pytania, dlaczego jest tak wiele rozmaitych języków? Są wprawdzie wzmianki o podobnych problematach, ale nieliczne i mało znaczne. Grimm wspomina odnośne podanie ludowe Estów, Maks Müller podania u jednego ludu dawnej rosyjskiej Ameryki. Ale i te i tamte nic nie mają wspólnego z opowieścią biblijną. Natomiast u Indian Ameryki środkowej znajdują się podobne podania. Wedle nich mieli ludzie kiedyś wspólną mowę i wspólną religię, atoli w mieście Tulan, gdzie przyjmowali swoich bogów, mowa ich została pomieszana¹⁾. Apologety nieraz podnosili, jako wyższość Starego Testamentu, zawarte w nim wyjaśnienie powstania różnych języków.

Lingwistyka nowoczesna problemat tego powstania na pierwszy plan wysunęła i w porównawczych swych badaniach rozpatrywała odrębne jego właściwości i pokrewieństwa w związ-

ku przyczynowym z rozwojem ludów. Dotąd nie udało się jej odnaleźć pierwotnej wspólnej pramowy rodzaju ludzkiego, ale też nie wykazano istnienia kilku odrębnych prajęzyków, któreby niezależnie od siebie powstały. Trudność polega tu na uwzględnieniu rozlicznych wpływów powodujących zmiany w językach, nieproporcjonalnie do oddalenia pomiędzy ludami, które nimi się posługiwały. Wiadomo, że mowy indoeuropejskie (celtyckie, teutońskie, słowiańskie, rzymskie, greckie, zendckie) pochodzą od pierwotnej mowy aryjskiej. Dawniej sądzono, że tą mową jest sanskryt, a przynajmniej jest on jej najbliższy; nowszemi czasy jednak wykazano, że niektóre języki europejskie bliższe są w swoim wokalizmie tej pramowy. Z drugiej strony języki azjatyckie Aryów okazują typy bardzo charakterystycznie zbliżone do pierwotnej mowy aryjskiej. Z języków europejskich najstarszym jest litewski. W językach celtyckich, italskich i germańskich spotykamy nowotwory, powstałe na innych gramatycznych podstawach. Jakkolwiek bądź z zupełną zasadnością przyjmować możemy istnienie pramowy aryjskiej, która łączy całą odnośną rodzinę ludów, pochodzących przypuszczalnie od przodków zamieszkałych w dobie przedhistorycznej u podnóża Himalajów.

21. I oba tak różne obecnie plemiona aryjskie i semickie niegdyś stanowić musiały jedną całość. Lingwistyka dawniej utrzymywała, że pomiędzy trygłoskowymi pierwiastkami języków semickich a dwugłoskowymi indoeuropejskich niema żadnego przejścia, ale dzisiaj to mniemanie bardzo jest podawane w wątpliwość, a nawet wprost zaprzeczane. Jakkolwiek różna jest budowa tych dwóch odrębnych typów językowych, niemniej przeto przypuszczać należy, że z jednego pochodzą one źródła. Też same pierwotnie zawierały pierwiastki materyalne. Posiadać one musiały już pewien wyrobiony system gramatyczny, zanim się rozdzieliły na dyalekty. Gałęzie obu pni językowych przedstawiają się nam, jako odmiany dwóch specyficznych sposobów mówienia, które w okresach pierwotnych, pod wpływem warunków politycznych, albo indywidualnych i osobistych otrzymały pewne zasady gramatyczne i swój charakter kombinacyjny na aglutynacyjny zamieniły. Ów okres dyalektów poprzedzony był prawdopodobnie przez okres powszechnej mowy aglutynacyjnej, która i dziś występuje w językach turańskich, rozpościerających się w rozlicznych odmianach od Chin aż do Pirenejów, od przy-

¹⁾ M. Müller, „Essays.“ I, 326. Humboldt, „Kosmos III, 475.

ładka Comorin aż do Laponii, od wysp Wielkanocnych aż do Madagaskaru, od Formozy aż do Nowej Zelandyi. Język chiński składa się z 450 jednozgłoskowych wyrazów, które przez różnice akcentów mnożą się do 1203, zawsze bez zmiany w brzmieniu. Ta mowa jednozgłoskowa jest podstawą języków aglutynacyjnych, sumeryjskich i akkadyjskich, daje się też rozpoznać w staroegipskim, a nawet w pewnej mierze i w staroindyjskim języku. Niektórzy lingwiści język chiński wyprowadzają z jakiejś innej wyżej wyrobionej mowy i w ogóle języki aglutynacyjne poczytują za wytwory rozkładu, niejako za zwietrzenie.

Bystre oko badacza starożytności i filozofa, przenika wskroś czasy przeszłe do okresu „rematycznego“ (ῥημα = wyraz), w którym nie istniała jeszcze wcale gramatyka i wszystkie wyrażenia, jak zaimki, przyimki, czasowniki i wszelkie części mowy powszechnie używane, wprost dla praktyki życia były tworzone. Ta mowa jednosylabowa zawiera w sobie zarodki późniejszych języków fleksyjnych i aglutynacyjnych¹⁾. Pierwsze z nich (np. turecki) okazują ślady fleksyi, drugie były kiedyś aglutynacyjnymi, a wszelka mowa aglutynacyjna była kiedyś jednosylabową. Trzy zasadnicze formy samych pierwiastków jednozgłoskowych, aglutynacyi i fleksyi dadzą się sprowadzić do wspólnego źródła. Najnowsze badania mowy assyrochaldejskiej nie wiele dotąd dla wyjaśnienia kwestyi jedności pierwotnej uczyniły. Ale mogą bardzo wielkie na tę kwestyę rzucić światło, z powodu charakteru mowy owej, stawiającego ją na granicy języków turańskich, indoeuropejskich i semickich.

22. Badania lingwistyczne prowadzą przeto do wspólnej aglutynacyjnej pramowy, z której wszystkie rodziny językowe zaczerpnęły swe zasadnicze pierwiastki. Kształtować się one musiały z tego samego materiału językowego, gdyż nie znamy mowy, któraby samoistnie i zupełnie odrębnie powstała. Nawet wyrazy nigdy nie są zupełnie nowe, lecz powstają z różnych pierwiastków, lub też z rozmaitego układu tych samych pierwiastków. Późniejszy rozwój a może i pierwotny rozdział bardzo często bywa nie postępem, lecz cofaniem się i upadkiem. Historia języków aryjskich i semickich od początku jest raczej historią upadku aniżeli wzrostu. Języki romańskie względem

łaciny są oczywistą fonetyczną korupcją i rozkładem. Mowa turańska nie podtrzymywana w łączności przez wspólny węzeł polityczno-narodowy tem łatwiej rozpada się na różne dyalekty, pozbawione gramatycznej podstawy. Stąd wyjaśnia się zamęt językowy u ludów dzikich Afryki, Polinezyi i Ameryki. Zmiany dokonywające się w nich tak szybko postępują, iż pewien misjonarz po 20 latach do tegoż samego przybywszy ludu, mowę jego zaledwie mógł rozumieć, chociaż ją przedtem dokładnie posiadał. Niemniej przeto w poszczególnych wyrazach i formach te różnorodne języki okazują wspólność pochodzenia swego.

Darwińscy (Spencer, Spitzer i inni) usiłowali te różniczkowanie się języków z jednozgłoskowej pramowy, zużytkować na rzecz teorii ewolucyjnej. Ale pominawszy, że mowa sama przez się nie jest samodzielnym organizmem, lecz tworem ludzkiego ducha, że gałęzie językowe, podobnie jak rasy ludzkości, świadczą o wspólnem pochodzeniu rodzaju ludzkiego i w objawach swego rozkładu zaprzeczają teorii rozwoju, pominawszy te względy, nie można żadną miarą za pomocą badań językoznawczych odbudować genealogicznego drzewa człowieczeństwa. Widzimy oto, że mowa najniższej organizacyi, znajduje się u ludu, należącego do najwyższej kulturalnie rozwiniętych n. p. u Chińczyków, a zdarza się na odwrót, że bardzo wysoce wyrobiona mowa właściwa jest nader nizko stojącemu ludowi np. Buszmanom.

Słusznie mówi Otfried Müller „że najbardziej oderwane części mowy, które najmniej prawdopodobnie mogą być poczytywane za wynik naśladownictwa wrażeń zewnętrznych, naprzód się w językach ustaliły, o czem świadczy jasno określona ich postać we wszystkich gałęziach naszej rodziny językowej.“ „Jeżeli, biorąc za punkt wyjścia obecny stan jakiejś mowy, będziemy się cofać wstecz w rozpatrywaniu jej rozwoju, to zauważymy, że formy gramatyczne, jak przypadkowanie, czasowanie i t. p. stają się coraz liczniejsze. Historia języków, pochodzących od łaciny i starej germańszczyzny, okazuje nam nieraz, jak organizm językowy, niegdyś potężny i bogaty, stopniowo słabnął i ubożał, aż w końcu zachował tylko resztki dawnych bujnych form gramatycznych.“ Rozwój języków ma niewątpliwie podstawę fizyologiczną, ale przez czynniki społeczne i moralne w znacznej części jest uwarunkowany¹⁾. W ogóle językoznawstwo

¹⁾ Gloatz, „Spekul. Theol.“ III, 793. M. Müller, „Wissensch. d. Sprache“ I, 279. Vigouroux, „Die Bibel.“ I, 304 i nast.

¹⁾ Wiseman, Zusammenhang 119; Peschel Völkerkunde 106.

współczesne jeżeli nie daje nam dowodów istnienia wspólnej mowy pierwotnej, to w każdym razie nie może temu istnieniu przeczyć.

23. Lingwistyka porównawcza pomija kwestię pomieszania języków. Zajmuje ona to samo stanowisko względem odnośnej opowieści biblijnej, co wiedza przyrodnicza względem biblijnej kosmologii. Jest to stanowisko raczej wrogie, a przynajmniej obojętne, aniżeli przychylnie. Niezależnie od pewnych ubocznych motywów, przypisać je należy ściśle formalistycznemu traktowaniu wiedzy, uwzględniającej tylko pewne, oznaczone prawa i wpływy. Wszelka cudowność nie dopuszczalna jest w systemach naukowych, ale też nie można od nich wymagać, aby ją uwzględniały, chodzi tylko o to, aby uznały wobec niej granice swej kompetencji. Zresztą jakkolwiek lingwistyka zagadnienie mowy pierwotnej pozbawiła zupełnie „tajemniczego znaczenia,” nie mniej przeto i bez niego zagadnienie to zdaje się przekraczać granice ludzkiego rozumu.

Gen. 11, 1—9 (10, 25) mówi „że ziemia była jednego języka i teje mowy. I gdy szli od wschodu słońca, znaleźli pole na ziemi Senaar i mieszkali na niem.—Tedy zamierzili zbudować miasto i wieżę, której wierzchołek sięgałby niebiosów, aby imie swe wysławili, aby nie byli rozproszeni po całej ziemi.“ „I stąpił Pan, aby oglądał miasto i wieżę, którą budowali synowie Adamowi. I rzekł: oto jeden jest lud, jeden język wszystkim, a poczęli to czynić, i nie przestaną od myśli swych, aż je skutkiem wypełnią. Przeto pójďte, stąpmy, a pomieszajmy tam języki ich, aby nie słyszał żaden głosu bliźniego swego. I tak rozproszył je Pan z onego miejsca po wszystkich ziemiach i przestali budować miasto.“ Oto jest ono potwierdzone i przez napisy klinowe pomieszanie języków przy budowie wieży Babel.

Jeśli w tej opowieści będziemy się trzymali literalnego tekstu, to znajdziemy w niej udaremnienie przedsięwzięcia ludzi, którzy wbrew zamiarowi bożemu zaludnienia całej ziemi, w jednym punkcie chcieli się zgromadzić i wspólnymi siłami wznieść zbiorowe dzieło, stanowiące ich łącznik. Udaremnienie to nastąpiło przez pomieszanie języków, wskutek którego poszczególne grupy rozdzielić się musiały. Fakt ten nie ma być rozumiany, jako objaw zmiany organów mownych, gdyż te u wszystkich ludzi pozostały i nadal jednakie, lecz jako skutek połączenia ducha z mową. Ludzie i po potopie odwracali ducha swego od

Boga powodowani pychą i samolubstwem. W następstwie tego utracili pierwotną łączność z Bogiem. Wyrazem tej straty było pomieszanie języków. Pojedynczy ludzie stracili możność duchowego porozumienia się we wspólnej z duchem bożym łączności, a stąd i języki swoje rozumieć przestali. Świadomość jedności w Bogu stanowiła podstawę jedności mowy, wielość bogów spowodowała rozdział ludów i języków.

Kaulen ¹⁾ zwraca uwagę na różnice pomiędzy formą gramatyczną (*saphā*) i pierwiastkiem słownikowym (*debarim*). Tylko w pierwszej dziedzinie nastąpiło zamieszanie, do którego usposobienie już przez grzech pierworodny zostało przygotowane. Zasadą podziału stało się tu wyodrębnienie grup, z których każda związana jest wewnętrznie bezpośrednio pochodzenia. Stąd powstał duch mowy, albo wewnętrznej formy mownej dla każdej grupy. Każda z nich obrała sobie także odrębną siedzibę i poczuła się odrębnym narodem.

Pełne wyrobienie się i rozszerzenie się tego pomieszania językowego i różnic z niego wynikłych na wszystkie ludy, które nie fizycznie, ale moralnie i intelektualnie uczestniczyły w budowie wieży Babel, należy do późniejszych dziejów ludzkości; wszelako pobudka do tego zwrotu nie daje się pojąć bez cudownego oddziaływania Boga na życie duchowe człowieka. Budujący wieżę w tem zostali ukarani w czem przewinili. Opuścili Boga, swoje środowisko duchowe; Bóg sprawił zupełny ich rozdział duchowy. Samo odstrychnięcie się umysłów i pomieszanie idei, które, niezależnie od bezpośredniego oddziaływania bożego, pomieszanie mowy i następne rozproszenie jakoby miało spowodować, zbyt osłabiłoby literalne brzmienie tekstu biblijnego.

Za tem wyjaśnieniem przemawia też analogia znanych nam dziejów rozwoju języków. Kompetentni językoznawcy, jak M. Müller utrzymują, że różnice dyalektyczne, z których wyrobiły się następnie mowy narodowe, istniały już przed rozdziałem języków aryjskich. Formy językowe, które temu lub owemu plemieniu najodpowiedniejszemi się zdały, utrzymały się przy życiu, inne zanikały stopniowo. Po rozdziale każdy z dyalektów rozwijał się we własnym swym kierunku, niezawisłe od wszystkich innych. Że położenie geograficzne nie ma do czy-

¹⁾ Kaulen, „Die Sprachverwirrung zu Babel“ 1861, Strodl, „Die Entstehung d. Völker“ 1868.

nienia z gramatycznym podobieństwem, widzimy to najlepiej na przykładzie greki i łaciny. Jakkolwiek dwa te języki tak blisko z sobą sąsiadowały, różniły się między sobą niemniej jak inne, najbardziej oddalone w przestrzeni gałęzie mowy aryjskiej.

24. Trudniejsze od egzegetycznego jest wyjaśnienie historyczne. Jak daleko sięga nasza wiedza dziejów, spotykamy zawsze ludy różnych ras i różnych języków. Jeśli zgodnie z chronologią tradycyjną przypuścimy potop na dwa tysiące pięćset lat przed Chr., to pomieszanie języków nastąpiłoby w dobie historycznej, co żadną miarą nie daje się wyjaśnić. Musimy zatem cofnąć je w znacznie w dawniejsze czasy, gdyż nie możemy się zgodzić na to, co utrzymują Motais, Robert, Corluy, Vigouroux, Meignan, Schöpfer i inni, że dokonało się ono tylko w obrębie ludów semickich. Przeniesienie zaś rozdziału języków w epokę przed potopem, w same zaczątki rodzaju ludzkiego, usunęłoby tę trudność, ale nie zgadzałoby się z opowiadaniem Pisma św. o budowie wieży Babel i pociągałoby za sobą przypuszczenie częściowego potopu. To też odstępując od zwykłych zasad chronologii biblijnej, co w następstwie bliżej wyjaśnimy, możemy tu przyjąć tak dla pomieszanania języków, jak i dla potopu czas nierównie dawniejszy. Nie potrzebujemy wszakże zbyt zagłębiać się w przeszłość zamierzając. Najdawniejsze zabytki językowe nie sięgają poza 3000 lat przed Chr. Jeśli weźmiemy jeszcze 1000 lat, jako okres ich rozwoju te zabytki poprzedzającego, to będziemy mieli 4000 lat, które nie o wiele przewyższają zazwyczaj przyjmowaną liczbę lat od potopu, a wystarczą nam dla wyjaśnienia rozdziału pierwotnej mowy ludzkiej. Jeśli przypomnimy sobie w jak krótkim stosunkowo czasie rozwinęły się języki romańskie z łaciny, to dla całej rodziny aryjskiej i semickiej i dla całego rodzaju ludzkiego nie potrzebujemy przyjmować zbyt długich okresów, aby wyjaśnić sobie rozwój języków od czasu ich rozdziału.

Lingwistyka porównawcza pozbawiona jest tu wszelkich dokładniejszych wskazówek. Nie nam ona nie może powiedzieć, ile czasu upłynęło od wyodrębnienia się poszczególnych języków z mowy pierwotnej. Zważmy, że żadnemu lingwiście nie udało się dotąd chronologicznie wykazać; jak wiele czasu potrzeba było, aby mogli wytworzyć swe odrębne języki Hindusi i Grecy, którzy wyszli ze wspólnych siedzib. Mogło to trwać przez kilka generacji, przez kilka stuleci lub tysiącoleci. W każdym razie

należy tu przypuścić rozwój stopniowy. Oddziaływanie Boga na proces rozdziału i wyrabiania się języków nie należy rozumieć, jako nagły przewrót, lecz jako pobudkę daną umysłowi ludzkiemu, który następnie rozwijał się w kierunku rozdziału tak duchowego życia, jako też będącej jego wyrazem mowy. Dowiedzionem jest historycznie, że poszczególne języki nie zjawily się od razu już gotowe, lecz stopniowo się wyrabiały z jakiejś większej całości lingwistycznej. Zasady, materyały, pierwiastki mowy przechowały się trwale, ale zachodziły ciągle zmiany w różnorodnem ich ustusunkowaniu.

25. Jedność rodzaju ludzkiego tak pod względem antropologicznym, jak lingwistycznym okazuje się przeto bardzo prawdopodobną. O bezwzględny rozdział plemion i ludów człowieczeństwa nie wie ani antropologia, ani psychologia, ani lingwistyka. A ten negatywny wynik jest jedynym dowodem, jakiego od wiedzy ścisłej oczekiwać możemy. Poza tem mamy dowody pozytywne w filozofii i wierze, które z intelektu, z wolnej woli religii, postępu i t. p. objawów w całej ludzkości napotykanych, a zupełnie obcych światu zwierzęcemu, stwierdzają jako niewątpliwą rzeczywistość, jedność człowieczeństwa, której możliwość przez wiedzę ścisłą okazana została. Musimy poprzestać na niejakiem tylko wyjaśnieniu ciemności, okrywającej początki naszego rodzaju i naszej kultury.

§ 19.

Wiek rodzaju ludzkiego.

Pismo św. — Brak dokładnej chronologii.—Brak danych o wieku ziemi. — Paleontologia.—Ślady kopalnego człowieka w okresie napływowym.—Brak tych śladów w okresie trzeciorzędowym. — Pozostałości kuchni przedhistorycznej.—Okresy kamienia, brązu i żelaza.—Etnografia i lingwistyka.—Starożytność kultury egipskiej i indyjskiej.—Względna liczba od 8000 do 10000 lat.

1. Pismo św. nie daje nam żadnych dokładnych wskazówek, co do wieku rodzaju ludzkiego. Poszczególne teksty, odnoszące się do tej kwestyi dość znacznie różnią się pomiędzy sobą. Od Adama aż do potopu wedle zwykłego obliczenia podaje tekst pierwotny i Wulgata 1656 lat, tekst samarytański 1307, Septuaginta 2242 (2262). Tę ostatnią cyfrę wedle najnowszych krytyków jej tekstu (Niese) podaje też Józef Flavius. Od Noego do urodzenia Abrahama liczą odnośne teksty lat 353, 943, 1133. Józef wedle greckiego tekstu liczby 992, wedle hebrajskiego jego tekstu liczą niektórzy 292. Od Abrahama do przybycia Jakóba do Egiptu liczą 290 lat. Co do pobytu w Egipcie różnią się ze sobą nie tylko odmienne teksty, ale i Wulgata podaje w Genezys (15, 13) lat 400, w Exodus (12, 40) lat 430. Septuaginta liczy 430 lat wraz z pobytem w Kanaan, podobnie Synagoga (Gal. 3, 17) liczy 25 lat od przybycia Abrahama aż do pierwszej zapowiedzi, 60 lat od Izaaka do narodzenia Jakóba, 130 lat do przybycia Jakóba razem 215 lat, do tego 215 lat w Egipcie. Stąd ostateczny rezultat tak niepewny. Wedle Sep-

tuaginty pomiędzy Adamem i Chrystusem około 6000 lat, wedle Wulgaty około 4000 lat. Teofil z Antyochii liczy 5698 lat. Wedle Scaligiera i Calvisiusa 4713 lat, wedle Keplera i Petaviusa 3989 lat, wedle Ushera 4004, wedle Keila 4157 lat. Era aleksandryjska ma za epokę 1 września 5493 przed Chr., bizantyjska 1 września 5508. Żydzi w r. 1902 liczą rok 5662 ¹⁾).

Wiele niedokładności trzeba złożyć na rachunek zepsucia tekstu, ponieważ u starożytnych głoski alfabetu służyły za liczby, a oryginalne teksty nie doszły do nas. Niesposób jednak przypisywać temu wszystkich zboczeń. Szczególnie wielkie liczby Septuaginty zdradzają zbyt wyraźnie zamiar powiększenia okresów czasu, tak iż trudno tu przypuszczać litylko omyłki piszącego ²⁾). Niektórzy znów utrzymują odwrotnie, że Żydzi w późniejszych czasach skracali liczby lat, ponieważ Messyas, którego oczekiwali około połowy szóstego tysiąclecia powinien już być przybyć. Delitzsch i Böckh przypuszczają, że liczba 2242 jest redukcją 19 okresów gwiazdowych egipskich przedhistorycznych czasów, t. j. z 27,759 lat na tyleż miesięcy po 29½ dni, co=818890½ dniom, a to=2242 latom juliańskim. Liczenie lat jednomiesięcznych w egipskiej starożytności poświadczane jest przez dawną tradycję. Liczby z tekstu samarytańskiego i hebrajskiego pochodzą (wedle Gutschmida) z jednego systemu, gdyż wedle tekstu hebrajskiego do czasu wyjścia z Egiptu upłynęło $2666\frac{2}{3}$ 4000. Liczba 1656 pochodzi przeto z systemu, który trwanie świata oblicza na 4000 lat (100 generacyj po 40 lat) i uważa, że $\frac{2}{3}$ tego ogółu trwania świata poczytać należy za upłynione do wyjścia z Egiptu, od którego rozpoczyna się nowy okres. A zatem 1656 jest liczbą najstarszego i najpierwotniejszego rachunku. Długi żywot patryarchów wyjaśnia się warunkami klimatycznymi i doskonalszą ich naturą, ale 930, 912, 905 i t. d. są to epoki nazwane wedle głównych ich przedstawicieli. Już św. Hieronim zwątpił o możliwości ustalenia chronologii Starego Testamentu, pozostawia on tę pracę ludziom próżnującym, a sam ważniejszym oddaje się sprawom. Wszyscy nauczyciele Kościoła greckiego, wszyscy pisarze Kościoła łacińskiego przyjmują powszechnie liczby Septuaginty.

¹⁾ Schanz, „Das Alter d. Menschengesch. nach d. h. Schrift d. Profangesch. u. d. Vorgeschichte“ 1896.

²⁾ S. Aug. „De civ. Dei“ 15, 13, 1.

Nowożytni archeologowie i chronologowie wymyślili około 150 systemów chronologicznych dla wyjaśnienia biblijnej rachuby lat, ale żaden z nich nie znalazł powszechnego uznania¹⁾. Niektórzy wraz z Euzebiuszem i Hieronimem mniemają, że skoro Bóg dopuścił takie zamieszanie w poszczególnych tekstach, to widocznie we wszystkich obliczeniach chronologicznych Pisma św. na ludzkiej, względnej pewności rachunku możemy się opierać. Chronologia Pisma świętego jest równie niepewna, jak chronologia w historycznych zabytkach świeckich. Nienależy wprawdzie sądzić, aby pisarze święci byli względem niej zupełnie obojętni, atoli niepodobna im było wedle istniejących źródeł dojść do dokładnych wyników rachunku, a natchnienie nadprzyrodzone żadnego objawienia w tym względzie im nie dawało²⁾. Wiadomo jak chętnie posługują się oni cyframi, poczytywanymi za święte. Czas rządów pierwszych królów oznaczony jest równomiernie na lat 40, jakkolwiek poszczególne daty nie zgadzają się z tą liczbą. Liczby 3 i 7 powtarzają się ciągle, nawet jeszcze u Mat. 1.

Jeżeli chronologia chaldejska w rysach zasadniczych zgadza się z biblijną i wraz z legendami innych starożytnych ludów posługuje się chętnie okrągłą cyfrą 10 (Dziesięć palców!) i od Adama do Noego 10 królów liczy, tak samo jak Biblia 10 patryarchów, to widzimy tu jednakową dążność pisarzy semickich — 10 królów tak samo, jak 10 patryarchów wyobrażają całe klasy albo pokolenia. Berosus od Alorosa do Xisuthrosa liczy 432,000 lat (120 Sar po 3,600). Pisarze św. podobnie jak inni starożytni zapewniali nieraz przerwy w genealogii poszczególnymi imionami, które wzbudzają w czytelniku wątpliwości co do wieku odnośnych osób i wielkości okresu. Matuzal wedle Septuaginty miał żyć jeszcze 14 lat po potopie; z tego powodu ojcowie czynili zmiany w tekście. Noe musiałby żyć jeszcze za czasów Abrahama. Przypuszczać należy, że jakkolwiek imiona własne pierwotnie oznaczały rzeczywiste, to następnie rozciągnięte zostały w ogóle na ojców ludu i służyły do oznaczenia okolicy przezeń zamieszkiwanej. Zapewne za czasów pierwotnych przyjąć można dłuższy czas życia ludzkiego, jak to jeszcze dzisiaj spotykamy u Indyan, np. u Meksykanów, u któ-

rych zdarzają się ludzie żyjący 100 do 150 lat, ale niemniej przeto okresy żywotów patryarchów podane w Biblii nie mogą być brane w ścisłym znaczeniu¹⁾. W ogóle chronologia Pisma św. tylko w ogólnych zarysach służyć może do oznaczenia wieku rodzaju ludzkiego. Niewątpliwie ten wiek musi być bardzo przedłużony, ale zaznaczyć należy, że wiedza świecka bardzo niedokładne w tym względzie daje nam wskazówki.

2. Nie potrzebujemy tutaj brać pod uwagę niepewnych zresztą wyliczeń geologii i paleontologii, ponieważ o wieku ziemi Pismo św. nie nam nie mówi. Wprawdzie dawniej, dopóki dni stworzenia w literalnym brano znaczeniu, ziemia poczytywana była za równie wieczną z rodzajem ludzkim, odkąd jednak dni owe uznane zostały bądź za formalne tylko określenia, bądź za dłuższe epoki, wszelki związek pomiędzy wiekiem ziemi i ludzkości został przerwany. Nie mniej przeto można tutaj wykazać pewną łączność z obliczeniami paleontologii. Uwzględnić tu trzeba olbrzymie liczby paleontologii i geologii (dla wieku ziemi 20 — 100 milionów lat, dla świata 1,000 milionów a nawet więcej), oraz badania paleontologiczne, wprowadzające nas na pierwsze ślady człowieka, bądź odnajdując kopalne resztki, bądź też przytaczając inne dowody jego życia przedhistorycznego.

Z badań tych można wyciągnąć wnioski, że człowiek żył w Europie za czasów, gdy gromada mięsożernych miała głównych przedstawicieli w gatunku wielkich kotów i w niedźwiedziu jaskiniowym, a gromada gruboskórnych w mamucie i nosorożcu. Te zwierzęta zaś należą do okresu paleolitycznego. Wniosek, że człowiek żył współcześnie z temi zwierzętami, nie może być wprawdzie wysnuty na pewno z pomieszanych resztek kopalnych, jakie znaleziono w jaskiniach, ale pomieszczenie narzędzi z resztkami zwierząt i obrobione ręką ludzką poszczególne ich kości świadczą niewątpliwie, że człowiek żył pośród tych zwierząt i wśród nich pożywienia swego szukał. Rysunki na kościach dowodzą też, że zwierzęta te miał przed oczyma. Wszelako przez długi czas sprawa ta dawała powód do różnych wątpliwości. Wankel i Steenstrup utrzymują, że najobfitsze zbiorowiska kości kopalnych na Morawach (Prerau), wśród których znajdują się ślady ludzkich czynności obok pokładów popiołu węgla drzewnego i narzędzi różnych, przypisać należy

¹⁾ Vigouroux, „Les livres“ III, 225.

²⁾ Brucker, Questions actuelles d'écriture sainte 1895.

¹⁾ Drobisch, „Die menschl. Lebensdauer“ Allg. Ztng. 1899.

obrabianiu kości mamutów przez ludzi z epoki renifera, jak to dzisiaj jeszcze robią Jakuci i inne plemiona syberyjskie. Atoli tenże Wankel z innych skamieniałości (jaskinie w okolicy Slo-up) wnosi, że człowiek jaskiniowy żył równocześnie z jaskiniowym niedźwiedziem i na niego polował. Porządek następstwa jest często wątpliwy. Gaudry w grocie Montgaudier w Charante znalazł pod powierzchnią ziemi resztki zwierząt czwartorzędowych, które uchodziły za najstarsze (nosorożec, hyena, lew i niedźwiedź jaskiniowy), a wraz z nimi przedmioty rzeźbione z kości słoniowej, a jednak ten przemysł uchodzi za charakterystyczny dla schyłku okresu czwartorzędowego. Nieco głębiej z podobnymi przedmiotami z kości wyrobionymi znalazł faunę właściwą ostatniej części okresu czwartorzędowego. Zachodzi tu sprzeczność z ogólną klasyfikacją¹⁾. Tymczasem najnowsze badania doprowadziły ogólnie prawie do uznania równoczesności człowieka z niedźwiedziem jaskiniowym.

Zachodzi tu jeszcze trudność oznaczenia okresu dla owych zwierząt najniższej epoki czwartorzędowej (diluwialnej). Można by uwzględnić wysoką temperaturę nastania okresu lodowego²⁾ i t. p., ale i te stosunki klimatyczne tylko względne dać mogą wskazówki. Poważni geologowie (Pfaff, Fraas) w przeciwieństwie do większości, oświadczają się za tem, że człowiek pojawił się dopiero po okresie lodowym. W każdym razie początek tego okresu trzeba uważać za równoczesny z początkiem epoki czwartorzędowej, a człowieka trzeba odesłać do jakiegoś czasu pośredniego, albo do drugiego okresu lodowego. Nie jest wszakże pewne, czy jeden, czy też dwa były okresy lodowe północne i południowe, starsze i nowsze, oraz czy mają one być wyjaśnione kosmicznie czy klimatycznie. Ze stanowiska historycznego stwierdzić można podniesienie się temperatury w wielu okolicach od czasów Herodota i stopniowe cofanie się lodowców, tak że nawet dla człowieka z okresu lodowego nie wypadłoby przyjmować zbyt wielkiej liczby lat. Niektórzy rozróżniają starsze i nowsze ery okresu lodowego i pomiędzy nimi przyjmują okres między lodowy, wśród którego miał żyć człowiek. Wszystkie miejsca w Europie, gdzie znaleziono resztki człowieka z epoki napływowej znajdują się w okolicach, które w ostatnim okresie

lodowym nie były pokryte przez lodowce, są one zatem wcześniejsze od napływów najstarszych lodowców i spotykają się najczęściej na zewnętrznych okręgach dziedzin Morenów z najmłodszego okresu lodowego. Człowiek pierwotny musi być przeto uznany za współczesnego ostatniemu okresowi lodowemu. W starszych i najstarszych epokach napływowych nie znaleziono dotąd śladów człowieka, chociaż można napewno twierdzić, że był jego w epokę napływową sięga. W tej epoce zamieszkiwał on już znaczną część kuli ziemskiej, w każdym razie Europę północną, Afrykę i południową Amerykę.

W Ameryce nowszymi czasy usiłowano wykazać istnienie dwóch okresów lodowych. Wedle pozostałości historycznych byt człowieka należy tam odnieść, jeżeli nie do pierwszego okresu, to do czasu pośredniego pomiędzy pierwszym i drugim. Nie można wszakże wykazać równoległości pomiędzy okresami lodowymi Europy i Ameryki. Oznaczenie wieku jest tu równie niepewne, jak w Europie. Geologowie wahają się pomiędzy 3500 i 7000 lat! Niektórzy badacze mniemają, że wedle najdokładniejszych badań nie tyle wiek człowieka musi być naprzód posunięty, ile raczej rozszerzenie się i zniknięcie lodowców bardziej wstecz cofnięte być powinno, aniżeli dotąd mniemano. Jeśli pomyslimy, że w okresie historycznym 40 gatunków ptaków i zwierząt ssących wymarło, że i obecnie jesteśmy świadkami wymierania niektórych gatunków, np. żubra, to łatwo zrozumiemy, że i w okresach dawniejszych fauna pod działaniem klimatu, wobec gwałtownych jego przemian tem łatwiej zanikać mogła.

3. W epoce 3-rzędowej nie można udowodnić kości kopalnych. Z żadnych skamieniałości zwierzęcych, znalezionych dotąd nie można wnosić, aby pochodziły one z okresu współczesnego trzeciorzędowym warstwom, w których one się zawierały. I inne ślady człowieka z epoki trzeciorzędowej okazały się nieprawdziwymi. Abbé Bourgeois mniemał, że kamienie znalezione przezeń w Thenay w departamencie Loiry są sztucznymi wytworami człowieka epoki trzeciorzędowej. Jakkolwiek początkowo niektórzy uczeni zdanie jego podzielali, później poczęli o jego słuszności powątpiewać, a obecnie uznali je za zupełnie bezpodstawne. Quatrefages w ostatnich czasach, znów się ku niej nakłonił, z tem wszystkiem wątpliwość nie została usunięta, człowiek trzeciorzędowy dotąd nieznan jest w wykopaliskach. Najstarsze śla-

¹⁾ Zittler, „Paläozoologie“ IV (1893) str. 762.

²⁾ Penck, „Mensch u. Eiszeit“ Archiv. f. Anthrop. 1834 str. 211.

dy istnienia ludzi w Europie, podobnie jak i w pozostałych krajach, nie sięgają poza diluwium. Mniemane jego wytwory z czasów dawniejszych, okazały się poprostu bezkształtnymi tworami przyrody. Inne kamienie znalezione w St. Prest około Chartres, w jaskini Perigord, a mające formę włóczni, strzał, sztyletów i t. p. należą prawdopodobnie do późniejszych formacji. Dla tych przedmiotów znajdujących się w szlamie albo w pokładach piasku nie łatwo oznaczyć wieku, gdyż z biegiem czasu mogły bardziej zagłębić się w ziemi. Zarówno praca ludzka, jak i zdarzenia w przyrodzie mogły spowodować przemianę w pierwotnym położeniu. Brak nam także wskazówki do oznaczenia trwania pokładów w poszczególnych okresach. Utrzymywano też, że na niektórych kościach zwierząt epoki trzeciorzędowej znaleziono rysunki ręką ludzką robione. Dopatrywano się też uszkodzeń w takich kościach przez człowieka zrzadzonych. Niedawno dostrzeżono na kościach hyppariona w Grecyi rzekome ślady uderzeń. W departamencie Dordogne znalazł Riviére jaskinię przedhistoryczną z rysunkami zwierząt wyrytymi na skale. Przy bliższych jednak badaniach okazało się, że rysy i szczeliny w skale w których dopatrywano się rysunku, były przypadkowo przez zwierzęta uczynione. Inne podobne rysy są wynikiem czysto mechanicznych działań. Niektóre odkrycia rozmaitych zabytków po człowieku, które znaleziono w Argentynie i w innych miejscach i które odnoszone są do epoki pleocenicznej, potrzebują jeszcze bliższego wyjaśnienia, prawdopodobnie pochodzą z epoki napływowej. Jednym słowem „brak obecnie wszelkiej podstawy tak w Ameryce jak w Europie dla uznania bytu człowieka w epoce trzeciorzędowej”¹⁾. *Dryopithecus*, który był poczytywany za pozostałość po nim, obecnie uznany został za małą niższego rzędu, do człowieka podobną.

4. Toż samo da się powiedzieć o pozostałościach po człowieku i śladach jego działań w głębszych pokładach. We wszystkich krajach, na wybrzeżach łądów znajdujemy skupienia rozmaitych odpadków: muszli, skorup raków, kości, narzędzi kamiennych i t. p. Resztki zwierzęce pochodzą z jadalnych ślimaków, ostryg, które w sposób przypadkowy nie mogły się w tak znacznej ilości w danym miejscu zgromadzić, a zatem prawdopodobnie porzucone zostały przez człowieka, jako resztki jego

¹⁾ Zittel, „Paläozoologie“ IV, 719. Ratzel, „Völkerk.“ I, 455.

uczci, to też nazwane zostały „odpadkami kucbennymi”. Zmieszane z nimi resztki popiołu węgla, drzewa i odnalezione ślady ognisk potwierdzają to wyjaśnienie. Ze zwierząt domowych znajdują się tylko ślady psa; niema żadnych śladów zwierząt domowych lub uprawy roślin, ale znajdują się różne bardzo pierwotne narzędzia przez człowieka używane.

Nie jest pewnem o ile te zbiorowiska powstały jednocześnie, a wiek ich jest bardzo wątpliwy. Konfiguracja różnych części ziemi ulegała wielokrotnie zmianie, wznoszenia się i opadania gruntu powodować tu musiały pomieszczenie pozostałości z różnych epok. W epoce czwartorzędowej stosunki tak były odmienne od obecnych, przyczyny przekształcenia powierzchni gruntu okazują taką nienormalną intensywność, że niepodobna oznaczać ich trwania przez zjawiska o jakich one świadczą. Trwanie to musiało być krótsze w stosunku do grubości warstwowania. Na to się zgadzają wszyscy prawie geolodzy. Nie tu nieupoważnia do przyjmowania szczególnie wielkich liczb. W ogóle obecnie odpadki kuchenne zaliczane bywają do napływowej epoki kamienia, powstanie ich w Danii trzeba umieścić w epoce krzemienia.

5. Nowszymi czasy znaleziono naprzód w jeziorze zuryskim, a następnie i w innych jeziorach szwajcarskich, oraz w różnych jeziorach północnych Niemiec, Austrii, Włoch, Anglii ślady budowli wznoszonych na palach, które świadczyły o istnieniu niegdyś mieszkań nawodnych (w Szwajcaryi dotąd w liczbie 300), zakładanych zapewne wśród jezior, dla ochrony od zwierząt drapieżnych. Odkrycie to zrazu bardzo wielkie uczyniło wrażenie i dało powód do śmiałych hipotez w przedmiocie dawnego bardzo wieku rodzaju ludzkiego. Obecnie mieszkania nawodne poczytywane są raczej za dowód stosunkowo niedawnego wieku tych, co je budowali. Znaleziono bowiem dowody, że we wszystkich okresach przedhistorycznych od neolitycznego, aż do lodowego w wielu bardzo jeziorach istniały takie mieszkania nawodne; ślady ich sięgają nawet epoki historycznej. Wspominają o nich Herodot i Hypokrates. Odkryto pozostałości po nich w Indyach, na wyspie Celebes, w Nowej Gwinei, na Jawie, na Karolinach, w południowej Ameryce, w Afryce i w wielu innych miejscach.

6. Jeśli tedy człowiek z epoki trzeciorzędowej został wykluczony, to tem więcej zależało na oznaczeniu wieku człowieka

czwartorzędowego, na podstawie zachowanych po nim pozostałości jego sztucznych tworów. Oznaczano ten wiek wedle materiału oręża i narzędzi, którym posługiwał się człowiek przedhistoryczny. Rozróżniano więc okresy kamienia, brązu i żelaza; podział ten na ogół słuszny, daje nam wszakże tylko względną miarę, różną u różnych ludów i dopuszczającą wiele wyjątków. Wyżej zaznaczyliśmy, że i Pismo św. rozróżnia trzy okresy. O narzędziach kamiennych nie wspomina, ale wymienia nieraz miedź i żelazo. Kain pierwsze zbudował miasto. Lemech pierwszy wziął dwie żony. Jabał był ojcem tych, co mieszkają pod namiotami (nomadów). Jubal został ojcem grających (muzyków) na cytrze i kobzie. Tubalkain obrabiał miedź i żelazo. Należy też przyznać, że wszędzie i w Afryce, gdzie dziś powszechnie żelazo jest w użyciu i w Japonii (ale nie w Chinach) najstarsza kultura poczęła się od okresu kamiennego. Ongi tak zwane kamienie piorunowe przypisywano istotom nadludzkim, poraz pierwszy Mereati (zm. 1593 r.), lekarz Klemensa VIII uznał je za oręż nieznających metalu przedpotopowych ludzi. Nowszymi czasy z gorliwością dochodzącą do maniactwa, wyszukiwano wszędzie kamienne oręże przedhistoryczne, przyczem brano nieraz za nieprzypadkowe twory przyrody, jak odłamki skał, różnokształtne krzemienie i t. p.

W ogóle rozróżnić można okres paleontologiczny (diluwialny) i neolityczny (allewialny). Pierwszy okres, który nie jest jednak najdawniejszym czasem epoki napływowej, jest okresem ludzi jaskiniowych. Oręże i narzędzia kamienne były wtedy po prostu odłupanymi kawałkami skały, niekiedy tylko z gruba obrobionymi. Narzędzia, sprzęty i broń z metalu i gliny zupełnie były nieznane, hodowla zwierząt i uprawa roślin nie istniała jeszcze. Niedawno znaleziono w grocie Spy w Belgii, groby z tego okresu chociaż przedtem mniemano, że ludzie ówczesni nie chowali w ziemi swych zmarłych.

Francuzi (Quatrefages, Lenormant) dzielą ten okres na dwa podokresy, których typowymi przedstawicielami mają być najdawniejsi mieszkańcy dolin Sommy i Oisy, oraz mieszkańcy w Pirenejach. Ci ostatni dają poznać już pewien postęp w piękniejszym opracowaniu sprzętów kamiennych, niekiedy nawet ozdobionych rysunkami, przedstawiającymi niedźwiedzia jaskiniowego. Jest to okres renifera, w którym wielkie koty mięsożerne całkiem prawie, o ile się zdaje, zniknęły, a roślinożerne zwierzę-

ta przeważnie się rozmnożyły. Mamut i nosorożec istniały jeszcze, ale zanikały stopniowo. Renifery zapełniały przeważnie pastwiska w lasach.

W okresie neolitycznym, nacechowanym zmianami klimatu i licznymi wędrówkami, gdy mamut i niedźwiedź jaskiniowy zupełnie już zniknęły, renifer wraz z dawnymi, podobnymi Eskimosom i Japończykom ludźmi ku północy, a antylopa ku wschodowi Europy zostały wyparte, gdy okres lodowy już przeminął, a zwierzęta domowe i rośliny uprawne wystąpiły — w tym okresie znajdujemy po raz pierwszy ogładzoną siekierę, zazwyczaj z twardego kamienia, i tak doskonale wyrobioną, iż i dzisiaj, przy najlepszych narzędziach nie podobna staranniej podobnego narzędzia wykonać. Ci ludzie neolityczni budowali dolmeny (stoły kamienne) i menhiry (grube słupy kamienne), znali już poniekąd brąz i żelazo, znali też sieci i sztukę tkania, wznosili sobie trwałe budowle w miejscach zabezpieczonych. Widzimy tu już przejście do następnego okresu. Trudno je doskonale oznaczyć: W Szwecyi trwał okres kamienny do r. 1500 przed Chrystem. Niektóre plemiona Indian amerykańskich, aż do naszych czasów dożyły tego okresu.

Dla obrządków kultu religijnego ludu cywilizowane, znające już oddawna użytek metalów, posługiwały się tradycyjnie narzędziami kamiennymi. Tak np. Żydzi przy obrzezaniu. Egipcjanie przy obrzezaniu i balsamowaniu, dawni Italicy przy kulcie Jowisza Latiarisa, a dzisiaj jeszcze Albańczycy przy pewnych obrzędach wróżebnych. Na polu bitwy pod Alezyą, gdzie Versingetorix przez Cezara został zwyciężony, znaleziono pomieszane oręże z kamienia, brązu i żelaza. Bronią kamienną posługiwali się Anglicy w bitwie pod Hastings w r. 1066, a Szkoci używali jeszcze później w r. 1298. Do niedawna młoty kamienne były w użyciu jeszcze u irlandzkich kotlarzy. W Chinach żelazo używane było na broń między VIII i V wiekiem przed Chrystem, a w Japonii narzędzia kamienne i brązowe zachowały się aż do XIX wieku. Miaszkańcy Australii przy jej odkryciu znajdowali się jeszcze w epoce kamiennej. W tej epoce żyją do dziś jeszcze Polinezyjczycy.

7. Stąd widać jak trudno oznaczyć granice okresów brązu i kamienia. Niektórzy uczeni utrzymywali nawet, że narzędzia z brązu bez pomocy narzędzi żelaznych nie mogły być wykonane. Wykopaliska Schliemanna podały znów w wątpliwość to

rozróżnienie. Przedmioty z czystej miedzi pozwalają przypuszczać istnienie okresu miedzianego, jako przejścia od brązu. Ale tutaj następstwo okresów różnie się przedstawia. Gdy w Egipcie już na 4,000 lat przed Chrys. używano miedzi i brązu, a na XV wieków przed Chrys. weszło w użycie żelazo, w Gallii zjawilo się ono dopiero na 800 lat przed naszą erą, a w Skandynawii dopiero w początkach ery chrześcijańskiej. W Azji użycie metalów bardzo jest dawne, w Ameryce przed odkryciem Kolumba żelazo nie było znane. W Afryce okres kamienny przechodzi wprost w okers żelaza.¹⁾

Co do szwajcarskich mieszkań nawodnych, to niektóre z nich sięgają w okres neolityczny, ale przetrwały one też cały okres brązu, niekiedy sięgają i okresu żelaznego t. j. czasów historycznych. Okres mieszkań nawodnych może być uważany też za przejście od czasów kamienia do czasów metali. W mieszkaniach nawodnych w Austrii na jeziorze księżycowym (Mondsee) i w Pirenejach, a także Troi i w Babilonie wykazano współczesność mieszkań nawodnych z okresami miedzi i brązu. Brąz był po części odlewany, po części kuty i stopniowo przechodził w żelazo. Na północy okres brązowy sięga do r. 500.

8. W ogóle oznaczenie wieku ludzkości za pomocą tych trzech okresów bardzo jest niedokładne, ściślej daje się oznaczyć przy pomocy danych etnografii i lingwistyki. Te, pomimo różnych trudności, pozwalają nam jednak ustalić względnie dokładne jej granice. Stare ludy kulturalne mają, daleko w przeszłość sięgające, wyrobione języki. Jeżeli weźmiemy pod uwagę literaturę i historię Indusów, kulturę assyryjsko-babilońską, religię i sztukę egipską, musimy podziwiać wysoki rozwój duchowy tych ludów. Sama budowa piramid egipskich świadczy o tak rozległych wiadomościach teoretycznych i praktycznych, że musimy przypuszczać całe tysiąclecia poprzedniego rozwoju, a wiadomości historyczne, nie sięgają wstecz przez 6 do 8000 lat. Józef czyni uwagę, iż niesłusznie przywiązana jest taka waga do podań historyków greckich, stosunkowo nie dawnych, gdy tymczasem Egipcjanie, Chaldejczycy i Fenicyjanie posiadają historię bardzo starożytną i gorliwie dbali o przechowanie jej zabytków.

Egipcjanie w epoce na 3000—4000 lat przed Chrys. występują już z bardzo rozwiniętą mową piśmienną, która każe przypuszczać w nich lud, który wiele badał, wiele się zastanawiał i rozmyślał i w pracy umysłowej wysokie osiągnął udoskonalenie. Jeden z najstarszych papirusów, blisko 2300 z przed Chrys., zawiera odpis dwóch znacznie starszych zabytków, przypuszczalnie z połowy czwartego tysiąclecia. Egipcytolodzy wahają się w oznaczeniu czasu trzydziestu dynastyj Manetosa pomiędzy 6467—2224 r. przed Chrys., ponieważ jego wskazówki podobnie jak wskazówki tablic Abydos nie są pewne, dotyczą może dynastyj po części równocześnie panujących. Jako najniższą przypuszczalną liczbę lat początku Egiptu do naszej ery podaje Steindorff 2700, Lepsius 3892, Lauth 4157, Brugsch 4455, Mariette 5004, Amelineau 6000. Najnowsze wykopaliska prowadzą nas do najstarszych czasów, odnaleziono nawet w nich grób i napis najstarszego króla wszelkich dynastyj Menesa. W owych odległych czasach, okres kamienny znajdował się w najwyższym rozkwicie, technika obrabiania kamienia osiągnęła taką doskonałość jak w żadnym innym kraju. Czas powstania wielkich piramid należy przypuszczalnie odnieść do 5000 lat przed Chrys. W ogóle bliższe poznanie dziejów Egiptu, zniewala nas do cofnięcia początków rodzaju ludzkiego o wiele dalej w przeszłość, aniżeli dotąd przypuszczano. A pamiętać trzeba, że z zabytków okazuje się zależność kultury egipskiej od babilońskiej.

Historja Chaldejczyków gubi się w pomroku czasów. Jak daleko sięgają w przeszłość nasze wiadomości, wszędzie staje przed nami ten lud wysoce wyrobiony kulturalnie, silny i niezmienny jak granitowa kolumna. Od 20—30 może nawet 50 stuleciu przed Chr. trwał on bez zmiany w swej wysoce rozwiniętej cywilizacji. W Tello w niższej Chaldei odkryto zbiór posągów pozwalający uprzytomnić sobie stopniowy rozwój sztuki chaldejskiej. Można w niej rozróżnić trzy epoki. Epoka trzecia przedstawia okres jej klasyczny, po którym następuje upadek schodzący się z upadkiem Babilonu. Niniwa przejęła sztukę od Chaldejczyków, ale nie wydoskonalila jej wyżej. Sztuka asyryjska przez liczne stulecia stała na miejscu. To też okres najwyższego rozwoju twórczości artystycznej chaldejskiej przyjąć musimy około 2000 r. przed Chr. Ale początki jej, wnosząc z pomników w Tello, wedle zdania najwybitniejszych assyryologów, sięgają wyżej 5000 lat przed Chr. Najstarszy znany król w po-

¹⁾ Montelius, „Die Chronologie d. ältesten Bronzezeit: Norddeutsch. und Skandinavien“ 1900. Globus 1900, str. 265.

ludniowej Babilonii, żył przypuszczalnie około 4500 przed Chr. Nowszymi czasy odkryto napis mówiący o starej dynastyi Sirlpura. Są to najdawniejsze wiadomości nasze sięgające w przeszłość człowieczeństwa. W starej świątyni słońca znaleziono napis głoszący, że król Sargon już w r. 3750 panował w kraju nad dolnym biegiem Eufratu. Babilon był już wtedy wielkim miastem, gdzie uprawiano gorliwie nauki i sztuki, a historia chaldejska, pozostawiła dawno za sobą myty i podania.

I historia Indoeuropejczyków wprowadza nas w głęboką starożytność, w epokę w której różne późniejsze plemiona rodziny aryjskiej tworzyły jeszcze jeden lud żyjący u stóp Himalajów. Historia nie nam o tych czasach nie mówi, ale lingwistyka okazuje nam wysokie wyrobienie ówczesnej mowy. Piśmiennicze jej zabytki nie sięgają poza 1400 lat przed Chryst., ale świadczą o istnieniu przedtem bardzo długiej tradycyi. Chińczycy podają wprawdzie bajeczne wieści o swoich dawnych dziejach, ale w każdym razie krytyka musi przyznać temu narodowi przeszłość bardzo odległą. Poezya jego sięga co najmniej na 22 stulecia przed Chryst. I tutaj wszakże o ścisłych oznaczeniach liczbowych nie może być mowy.

W historii i w lingwistyce podobnie jak w geologii, nie należy zbyt szafować wielkimi liczbami. Wszelako wszyscy apologetyci chrześcijaństwa na to się zgadzają, że trzeba przyznać znacznie starszy wiek rodzajowi ludzkiemu, aniżeli to przedtem, na podstawie tekstów Pisma św. przypuszczano. Okres 6000 lat, stanowczo jest zbyt krótki, wobec najnowszych danych naukowych. Wszelako i olbrzymie liczby wielu naszych antropologów i paleontologów nie zasługują na wiarę. Niemniej przeto najbardziej nawet konserwatywni badacze zgadzają się na znaczne powiększenie dawniej przyjmowanych liczb, np. Guibert oznacza je na 18,000 lat, Lapparent na 30,000 lat. Liczba 100,000 lat przypisywana ludzkości na podstawie badania różnych pokładów ziemi, zjawia się niekiedy u badaczy nowoczesnych. Zbliżona średnia liczba waha się pomiędzy 8,000 — 10,000 lat. Najwyższa nawet dająca się przyjąć liczba nie jest podwojeniem nawet obliczenia podanego w pierwotnym tekście Biblii i nie wiele przewyższa cyfrę podaną przez Septuagintę.

§ 20.

P o t o p .

Podanie biblijne.—Dwa jego źródła: jahwistyczne i elohistyczne.—Podanie o potopie w napisach klinowych.—Inne o nim podania.—Czas potopu.—Okres lodowy.—Potop nie jest powszechny dla całej ziemi i dla wszystkich zwierząt, ale prawdopodobnie powszechny dla człowieka.—Kwestya potopu kościelnie nie rozstrzygnięta.

1. Geneza od szóstego do ósmego rozdziału podaje opis wielkiego potopu, w którym zaginął cały rodzaj ludzki, z wyjątkiem złożonej z ośmiu osób rodziny Noego. Opis potopu, mającego wznosić się ponad najwyższe góry, przedstawia go, jako zrządzenie boże, stanowiące karę za grzechy rodzaju ludzkiego. Opowiadanie Genezy przedstawia jednak pewne szczególne właściwości. Jest uderzająco rozwlekłe i te same wiadomości powtarza w różnych słowach. W rozdziale 6 mowa jest o powszechnem zepsuciu ludzi, jako o pobudce postanowienia bożego, oraz o zachowaniu Noego wraz z rodziną, jako o nagrodzie za jego sprawiedliwość, wśród zepsutego świata. Potem następuje wydane Noemu polecenie zbudowania arki i zabrania do niej po parze z istniejących gatunków zwierzęcych. W rozdziale 7 otrzymuje Noe polecenie wstąpienia do arki i wprowadzenia do niej po siedem osobników ze zwierząt czystych, po dwa z nieczystych i siedem z ptaków. Potem opowiedziane jest o wykonaniu rozkazów bożych, a o zwierzętach podano, że tak z czystych jak nieczystych po dwie pary do arki zabrane zostały. Gen. 7,

9, wobec 6, 19 i 7, 2, jest uzupełniające wyjaśnienie. Niezależnie od liczby osobników zwierzęta były zabrane po parze.

Po nastaniu potopu jeszcze raz powiedziane jest o wstąpieniu Noego wraz ze zwierzętami do arki. To opowiadanie wszakże już przez użycie czasu zaprzeszłego, okazuje się późniejszym, zwykłym u Semitów powtórzeniem. Następnie mamy obraz samego potopu; jak fale jego stopniowo, wzbierały ponad najwyższe góry na 15 łokci się wznosiły i zatopiły wszystkie żyjące pod niebem jestestwa. W dniu 40 osiągnęły najwyższą wysokość, 150 (5×30) dni utrzymały się w mierze. Rozdział 8 opowiada o końcu potopu. W dniu 150 od jego początku zatrzymała się arka na wierzchołku góry, mianowicie góry Ararat (w Armenii), a w 73 dni potem wystąpiły na jaw wierzchołki innych gór. W 40 dni potem wypuścił Noe kruka. Następnie co 7 dni wypuszczał gołębie. Skoro wreszcie podniósł się wierzch arki, zobaczył Noe, że powierzchnia ziemi była sucha, ale dopiero w 57 dni wyschła ostatecznie. Wtedy Bóg rozkazał Noemu arkę opuścić. Pobyt w arce trwał zatem jeden rok i 11 dni (375 dni), niewiadomo wprawdzie dobrze czy księżycowego, czy słonecznego roku, ale wedle późniejszej rachuby Hebrajczyków, należy przypuścić, że mowa tu o roku księżycowym. W ogóle sztuczne oznaczenia roku nie mają uzasadnienia astronomicznego. Liczby dokładne nie dają się tutaj oznaczyć, niezależnie bowiem od różnicy źródeł, wedle których dla jahwisty ogólnie (40 dni) całej katastrofy, a 21 dni przebiegu samego wznoszenia się wód przyjąć należy (60 dni = podwójnemu miesiącowi babilońskiemu) i poszczególne dane są niedokładne. Lenormant dla źródła elohistycznego oblicza 365 dni, dla jehowistycznego 101 dni ($80 + 21$). Chaldejczyk ma 7×7 dni 7 tygodni, jehowista $7 \times 2 \times 7 + 3$, ponieważ 83 okrągłe zamiast 77.

2. Wyczerpujący sposób przedstawienia rzeczy, oraz chronologiczna dokładność w opowieści mojszowej o potopie, zdają się świadczyć z jednej strony o celu, który jej przewodził. Opisując wielką katastrofę, niweczącą życie na znacznej części zamieszkałej ziemi, Mojżesz miał na celu ukazanie ludowi straszliwej kary spuszczonej niegdyś przez Boga na grzeszne społeczeństwo. Co do źródeł, na których opowiadanie jego się opiera, nowszymi czasy, z różnych wewnętrznych powodów wyciągnięto wnioski, że należy rozróżnić dwa główne źródła, w późniejszym czasie złączone w jednolitej opowieści. Głównym z tych

powodów jest zmiana imienia Boga. Na początku rozdziału 6 wymienione jest imię Jahve (do wier. 8), odkąd poczyną się historya Noego pojawia się imię Elohim i pozostaje do końca rozdziału. W rozdz. 7 do wier. 9 wraca znów imię Jahve, w. 11—16 Elohim, w. 16 Jahve; w 8 rozdz. spotykamy znów imię Elohim, 1, 15 na przemian z imieniem Jahve (w. 20). W sposobie przedstawienia rzeczy można spostrzedz charakterystyczne znamiona elohistycznego i jahwistycznego źródła. W pierwszym zaimek „ja“ oznaczony jest przez „ani“ (6, 17) w drugim przez „anoki“ (7, 4). Stąd wywnioskowano, że pierwsze pięć wierszy rozdz. 7 zawierają równoległą treść opowieści wierszom 13—22 rozdz. 6. Pierwsze pochodzą z jahwistycznego, drugie z elohistycznego źródła. Podobna równoległość zachodzi pomiędzy 17 wierszami rozdz. 9, oraz 22 rozdz. 8. Pomiędzy 6, 19, 20 i 7, 23 zachodzi pewne sprzecznięstwo, tak samo 7, 12 i 7, 24. Oba źródła dają tutaj nieco odmienne opowiadania.

Zmiana imienia bożego właściwa jest całej Genzie. Daje się ona w ten sposób wyjaśnić, że Elohim oznacza wszechmocnego Stwórcę i Pana świata, Jahve raczej narodowego Boga Izraelitów. Stąd łatwo wytłumaczyć, że w rozdz. 6 i 8 wybrane jest imię Elohim, ponieważ początek i koniec katastrofy uprzymomni nam szczególniej potęgę Bożą, gdy w rozdz. 7 właściwsze jest imię Jahve, ponieważ chodzi tu o ocalenie Noego, z którego rodu miał powstać naród wybrany. Dlatego też w 7, 2 rozróżniono czyste i nieczyste zwierzęta, w widokach mających nastąpić ofiar, co w 6, 19 nie było jeszcze potrzebne. W związku z tem pozostają wzmianki o ptakach 7, 3, gdyż i w 8, 20 zwierzęta czyste i ptaki, jako zwierzęta ofiarne są wymienione. Przez to uwarunkowane jest wprowadzenie większej liczby zwierząt do arki. Właśnie przy wspomnieniu ofiar w w. 31 Jahve znów jest wspomniany. Oba momenty warunkują się nawzajem. Redaktor opowieści musiał ją opracować starannie, gdyż nie sposób przypuścić, aby przypadkowo treść jej tak się schodziła z odpowiednio dobranymi nazwami. Stosuje się to szczególnie do 7, 16, gdzie Elohim wspomniany, jest jako dający Noemu rozkaz, gdy o Jahvie wspomniano, jako o zamykającym zwierzęta w arce.

Pomimo tej różnicy imion opowieść o potopie daje nam jednolity, logicznie rozwinięty obraz tak, iż gdyby nie ta różnica, niktby nie przypuścił, że powstała ona z połączenia dwóch

uzupełniających się nawzajem opowiadań¹⁾. W Starym Testamencie potop wspomniany jest jeszcze Ps. 28, (29), 10; Iz. 54, 9; Ez. 14, 20. Godne jest uwagi, że w tem ostatniem miejscu potop nie jest wymieniony pomiędzy karami za złych. Jeśli Ir. 15 i Dt. 32, 24, 25 również nie wspomniano o potopie pomiędzy czterema środkami zniszczenia, zapewne z powodu wspomnienia o tęczy przymierza, która po katastrofie zajaśniała. Ponieważ ta znajduje się w opowieści elohistycznej, to uwzględnienie jej wczesne świadczy o tem, że mniemanie, wedle którego dokument elohistyczny poprzedza o wiele wygnanie, bardziej jest uzasadnione, aniżeli wprost przeciwne sądy krytyki nowocześniejszej.

Nie chcę wszakże zaprzeczać, iż Geneza opiera się na dawniejszych źródłach piśmiennych i ustnych. Zasadnicze pytanie wszakże na tem polega, czy Mojżesz posiadał już te źródła, oraz czy one są sprzeczne z sobą, lub też uzupełniają się wzajem. Powody czysto wewnętrzne, zawsze niepewne, nie mogą tutaj wystarczać. W każdym razie mamy tutaj do czynienia ze źródłami starodawnych tradycji, dającymi się określić nie z punktu widzenia literacko-krytycznego, lecz religijno-historecznego.

3. Na szczęście historia stworzenia, jak i potopu, zawarta w opowieściach biblijnych, znajduje potwierdzenie w napisach klinowych. Wprawdzie tabliczki gliniane, w których znajdujemy fragmenty starodawnego poematu są tylko kopiami, pochodzącymi z VII wieku przed Chryst., ale oryginalne teksty, wedle badaczy kompetentnych, sięgają aż 2000 r. przed Chryst.²⁾. Legenda w nich zawarta, zgodna z opowieścią Mojżesza, niewątpliwie jednak, z innego pochodzi źródła. Mówi ona o Noem, jako zamieszkałym w pobliżu morza (zatoki perskiej), gdy tymczasem Geneza ma na widoku ląd odległy od morza. Hasisatra, bohater legendy chaldejskiej, przedstawiony jest jako król, który wstępuje na okręt, otoczony licznym zastępem służby. Przy wymienieniu zwierząt, jakie z sobą zabiera, nie ma rozróż-

nienia czystych i nieczystych. Z porównania obu opowieści wnosić można, że i autor chaldejski posiłkuje się dwoma, a może nawet trzema opowieściami. Wedle nich chaldejski Noe w śnie otrzymuje Objawienie o sposobie ocalenia się od grożącego Potopu. Wobec różnicy w przedstawieniu rzeczy, nie można przypuszczać, aby Mojżesz czerpał z chaldejskiego źródła.

W opowieści chaldejskiej, bóstwo Ea, nakazując Hasisatrze budowę okrętu, nie ostrzega go o potopie. Po ocaleniu swem Hasisatra, opuściwszy swój okręt, składa ofiarę 12 bogom i przez nich wraz z małżonką swoją do godności bóstwa jest wyniesiony. Te i inne podobne różnice świadczą niewątpliwie, że opowiadanie księgi Rodzaju od legendy Chaldejskiej jest niezawisłe. Niewątpliwie Mojżesz czerpał z tradycji i źródeł pierwotne, które i w legendzie owej znalazły swoje odbicie, ale przedstawił je w zupełnej czystości, niezależnie od wszelkich mytycznych, legendowych upiększeń, mając na widoku litylko wyższe zadanie religijno-moralne. Opowiadanie chaldejskie jest pozostałością eposu, wysnutej z motywów religijnych, które w swej zupełności i prawdzie przechowały się w Genezie.

4. Nie potrzebujemy tutaj zatrzymywać się szczegółowo na innych podaniach o potopie. Znaleźć je można u wszystkich ludów prawie, ale rozróżniać należy podania kosmogoniczne i miejscowe. Tradycja potopu, mówi Lenormant, jest powszechną u wszystkich ludów, znanych w pierwotnych dziejach ludzkości. Niższość jednak jej w stosunku do opowieści mojszowej w tem się już okazuje, że zatraciła ona przeważnie pojęcie kary bożej, nadające opowiadaniu w Genezie tak doniosłe znaczenie moralne.

Lenormant zbyt daleko się posuwa, gdy utrzymuje, że u wszystkich ludów, u których tradycja potopu zachowała się, ta straszliwa katastrofa występuje, jako skutek gniewu bożego, spowodowanego przez zbrodnie ludzi, którzy w ogóle jako olbrzymy (giganty) są przedstawieni. Sam wszakże Lenormant przyznaje, że u ludów aryjskich ta tradycja pierwotna nieraz pomieszana jest z mytami naturalistycznymi, które przedstawiają walkę sił bożych z uosobnionymi siłami ludzkimi, towarzyszącą stworzeniu świata (gigantomachia). Dodać trzeba, że, jak tenże Lenormant utrzymuje, podanie indyjskie powstało pod wpływem

¹⁾ Halévy, „Noé, le déluge et les Noamdes. Revue des études juives“ 1891, Avril-Juin.

²⁾ George Smith, „Die chaldäische Genesis“ 1876, „Zeitsch. f. kath. Theol.“ 1877, str. 128. „Le déluge“ I, str. 152. Böcklen, „Die Sündfluthsage“ Arch. f. Rel. 1903.

chaldejskiego, a armeńskie wprost od niego pochodzi ¹⁾. Girard wygłasza przekonanie, że charakter moralny, jakkolwiek nie we wszystkich, to wszakże w głównych podaniach o potopie daje się dostrzedz ²⁾.

Otóż w tym względzie można mieć znaczne wątpliwości. Już w opowieści Chaldejskiej brak pierwiastku moralnego, kary i oczyszczenia przez nią świata; katastrofa potopu przedstawiona jest jako skutek walki bogów. Twórcy Aksesty, tradycya potopu zdaje się być nie znana. Nie znajdujemy o niej wzmianki i w Rigvedzie, ale jest ona opisana w późniejszych eposeach indyjskich. Tradycya chińska we względzie czasu zgadza się z opowiadaniem Genezy. Greckie podanie o Deukalionie zawiera dużo fantastycznych dziwactw, wszelako jak je poznajemy z opowieści Owidiusza, zbliża się do tradycyi biblijnej. I w nowym świecie, w Meksyku, w Peru, w Jamajce, na wyspie Taiti, nad Orinoko i w innych okolicach spotykamy podania o potopie. W tradycyi amerykańskiej mają one nawet ogólne, kosmiczne znaczenie. Egipcyanie starożytni zupełnie zapomnieli o potopie, z tego powodu może, iż wyobrażenie powodzi zrzędzanej zawsze przez użyzniąjące wylewy Nilu, łączyły się w ich tradycjach z pojęciem nie katastrofy, lecz dobroczynnego działania. Z tem wszystkiem w jednym z najdawniejszych napisów egipskich spotykamy wzmiankę o zniszczeniu ludzi przez bogów. Wątpliwem jest, czy ludy rasy czarnej w Afryce i w Oceanii znają tradycję potopu. Nowsze badania pozwalają przypuszczać prawdopodobne jej istnienie na lądzie afrykańskim i na Madagaskarze. I w Australii znajdują się jej ślady. Ale przypuszczać też można, że w obu tych częściach świata są one następstwem wpływów chrześcijańskich, lub mahometańskich.

Wszystkie podania o potopie zgadzają się z tradycją biblijną w szczegółach materyalnych: jak ocalenie człowieka w wielkiej skrzyni (arce, czasami na okręcie), pomieszczenie w niej zwierząt wybranych, zatrzymanie się na wierzchołku góry, po opadnięciu wód i t. p., ale różnią się zasadniczo brakiem idei moralnej, a także przymieszką politeistycznych wyobrażeń. Z drugiej strony zaznaczyć należy, że niektóre z nich mają widocznie charakter czysto miejscowy, przez powódzie morskie

i trzęsienia ziemi uwarunkowany. „Niema żadnych danych do przypuszczenia, że potop biblijny rozciągnął się poza naturalne granice Mezopotamii, przeciwnie brak odnośnych tradycyi u Egipcyan, Indusów, Chińczyków, Greków i innych ludów cywilizowanych, przypuszczać każe, że nie sięgnął on zamieszkałych przez nie okolic“ ¹⁾. Jeżeli zważymy, że podanie chińskie o potopie posiada charakter lokalny, przez wylewy Choangho uwarunkowany i że w ogóle żółta rasa tylko lokalne o wielkich powodziach posiada podania, jeżeli dodamy do tego, że podania amerykańskie z późniejszych czasów pochodzą i poczytywane być mogą za importowane, że Egipcyanie czyli Chamicci żadnej zgody tradycyi potopu nie mają, że Negrom również jest ona obcą, to przyznać trzeba, iż $\frac{3}{4}$ ludów całkiem jej nie znają. Nie zgadza się przeto z faktycznym stanem rzeczy, gdy Lenormant rasy: aryjską, semicką i chamičką poczytuje za przedstawicielki tej tradycyi. Godne też uwagi, że niema jej wcale i u Arabów, tak blizkich sąsiadów Hebrajczyków. W gorącej Arabii, powódzie nie mogły być poczytywane za karę i nieszczęście. Prawda, że akta sprawy potopu nie są jeszcze zamknięte. Miejscowy charakter niektórych podań odnośnych może być wynikiem zastosowania ogólnej tradycyi do szczególnych warunków danego kraju i ludu.

5. Geneza nie daje wyraźnych wskazówek co do czasu potopu chyba, że zanią będziemy poczytywali uwagę, iż Noe 600 lat liczył, gdy katastrofa powodzi spadła na ziemię (7, 6, 11; 8, 3). Ten wiek Noego odpowiada zwykłemu w Genezie sposobowi obliczania wieku patryarchów, nie daje nam wszakże żadnych wskazówek do oznaczenia czasu, ponieważ niema tu różnienia pomiędzy wiekiem osobistym i całego pokolenia. Względne, na ubocznych danych oparte obliczenia dają jako datę potopu 2500–2600 lat od stworzenia świata. Bunsen podaje 2368 lat, Moor 3400–3500, Egbert 4000, Schöpfer 5000. Słuszność wszakże zdaje się być po stronie tych, którzy oznaczenie daty potopu uważają za zupełnie niemożliwe. Jako porę roku wedle Gen. 7, 11, 8, 13, a także wedle Józefa i Talmudu można uważać miesiące jesienne, październik i listopad. Z wyjątkiem podania chińskiego, wszystkie poza biblijne tradycje potopu odnoszą się do bardzo zamierzchłej starożytności, o której

¹⁾ Lenormant, „L'hist.“ 1,55.

²⁾ Girard, „Le caractère naturel du déluge.“

¹⁾ Girard, „Le déluge devant la critique historique“ 1893, 225, 262, 263.

zadnych zresztą nie mamy wieści. Historia i kultura rozpoczynają się dopiero po potopie. Wiele trudności możnaby usunąć, przyjąwszy potop za katastrofę miejscową, która nie ogarnęła całego rodzaju ludzkiego. Niezależnie wszakże od tej hipotezy dla wyliczenia epoki potopu trzeba nam się zwrócić, do podanych wyżej liczb, którymi oznaczyć można przypuszczalny wiek ludzkości. Wiemy, że człowiek zjawiał się w epoce trzeciorzędowej. Z tego jednak nie należy wnosić, aby pokłady tej epoki miały stanowić wytwór potopu. Takie przypuszczenie pozostałoby w sprzeczności z ustalonym w nauce faktem okresu lodowego. Wprawdzie zachodzi wątpliwość, co do tego, czy istniała jedna, lub więcej epok lodowych, czy obie półkule ziemi równocześnie, lub też kolejno przez lody nawiedzone zostały, czy ostatni okres lodowy sięga początków rodzaju ludzkiego, lub też człowiek paleolityczny do czasów przedlodowych należy — ale to jest pewne, że panująca w okresie trzeciorzędowym temperatura tropikalna, nagle została przerwana i ustąpiła miejsca temperaturze bardzo niskiej, której następstwem były zmiany klimatyczne w różnych strefach ziemi.

6. W wyjaśnieniu tych epok lodowych geologowie trzymają się dwóch różnych kierunków, większość zdań wyjaśnia je przyczynami kosmicznymi. Zmienne położenie punktów wiosennych do osi drogi ziemskiej, połączone ze zmienną ekscentrycznością tej drogi, miało być przyczyną zjawiska. Punkt wiosenny w swoim ruchu wstecznym robi okrąg w przeciągu 21,000 lat. Perihel przypada kolejno w czterech różnych kwadrantach orbity, odpowiadających czterem porom roku. Obecnie przypada na 31 grudnia, tak iż zima o pięć dni krótsza jest od wiosny. Przytem dawniej ekscentryczność drogi ziemskiej była większa. Stąd wynika wniosek, że okres lodowy dla obu półkuli powtarza się co 11,000 lat. Ostatni taki okres przypadał przed 7,000 do 11,000 lat i najwyższą intensywność osiągnął przed 9,000. Ponieważ całkowite trwanie wynosi $21,000:4=5,250$ lat, więc koniec przypada na 4,480 przed Chrystem. Fałb opierając się na swojej teorii trzęsień ziemi w związku ich z przypływami i odpływami, oznacza jako datę potopu 4,100 lat przed Chrystem.

Wszelako w tej formie kosmiczne wyjaśnienie okresu lodowego nie może być przyjęte. Daleko prawdopodobniejsze jest geofizykaliczne wyjaśnienie przez prostopadłe ukształtowanie się

lądów, w związku z wielką ilością wody w atmosferze. W tym wypadku zaś zgodnie z tem co wyżej powiedziano, należy potop przyjąć w dobie wcześniejszej. Ale zastrzedz się trzeba, iż inna zupełnie analiza dzisiejsza nie może być miarą zmian w epoce czwartorzędowej. I to jest kwestyą, czy tworzenie się lodu wszędzie istniało i czy wszędzie równocześnie. W każdym razie rozszerzyło się ono wskutek wzniesienia się gór powoli na większe przestrzenie. W epoce napływowej można przypuszczać ogólne zalanie lądów przez morza. W ten sposób człowiek neolityczny oddzielony został od paleolitycznego.

To mniemanie znajduje też potwierdzenie w fakcie, że mamut nagle zniknął z całej powierzchni ziemi i zachowane jego szkielety w Syberyi, oraz zbiorowiska kości w strefach bardziej umiarkowanych nacechowane są znamionami wielkich katastrof. Nie udało się dotąd nauce wytłumaczyć tego zjawiska. To też powszechnie jest przyjęte mniemanie, że zniknięcie wielkich zwierząt dyluwialnych, pomimo wszelkich naszych usiłowań, pozostaje dla nas nierozjaśnioną zagadką.

7. Powszechność potopu może być uznana pod trzema względami: ze względu na ziemię, na zwierzęta i na ludzi. Co do pierwszego względu nikt dziś nie wątpi, że cała powierzchnia ziemi nie mogła być równocześnie pokryta falami potopu. Kto nie trzyma się niewolniczo literalnej egzegezy, wbrew wszelkim danym naukowym, nie będzie obstawał przy tem dawnem wyobrażeniu. Nawodnienie całej powierzchni ziemi, sięgające poza najwyższe szczyty gór, każe przypuszczać takie olbrzymie masy wód, jakich wyobrazić sobie nawet niepodobna. Pomyślimy tylko strefę kulistą 9,000 — 10,000 m. średnicy w porównaniu z morzami dzisiejszymi mającymi średnią głębokość 2,000 — 3,000. Rachunek daje 4,600,000,000 kub. kilometrów. Otóż taki spadek wód, przy istniejących na ziemi warunkach fizycznych jest zgoła niemożliwy. Gdybyśmy zaś przypuścili, jak czynią niektórzy egzegeci (np. Bellarmin), że należy wykluczyć tu najwyższe szczyty górskie, gdyż te, jako wiecznym śniegiem pokryte, nie mogłyby dać schronienia jestestwom żyjącym, to już odstąpilibyśmy od literalnego tekstu, a przeto stworzylibyśmy możność i innych Nieliteralnych wykładów opowieści biblijnej. Nic wszakże nie przeszkadza przypuścić, że w danej okolicy zalawy wzniesić się mogły ponad szczyty tak wysokie jak Ararat,

na którym zatrzymać się miała arka. Wszakże paleontologia dostarcza nam licznych dowodów, że były epoki, w których morze pokrywało nawet wysokie łańcuchy górskie i pozostawiało swe osady na szczytach ponad 4,000 — 5,000 m. nad powierzchnię morza. Tak więc ze strony naukowej nie widzimy żadnych przeszkód do uznania częściowego potopu. Nawet w blizkich nam czasach zdarzały się katastrofy, jak np. wylewy Hoangho, oraz zalanie Martyniki (1902 r.) mogące nam dać przybliżone choćby wyobrażenie fali potopu.

8. Opowiadanie księgi Rodzaju nie wymaga koniecznie uznania katastrofy powszechnej, całą ziemię ogarniającej. Wprawdzie powiedziano tam, że woda zalała ziemię i wzniosła się po nad szczyty górskie, ale trzeba mieć na pamięci właściwy Pismu św. sposób wyrażania się, w którym „ziemia“, nawet „cała ziemia“ brana jest w znaczeniu kraju, okolicy. Liczne można przytoczyć przykłady ze Starego i Nowego Testamentu takich zwrotów mowy (Gn. 31, 54, 57; Sędz. 8, 22; 1 Król. 10, 23, 24; 2 Kr. 20, 29; Mat. 12, 42; Iz. 14, 7, 26; Jr. 4, 23; 15, 10, Mt. 27, 45; Dz. Ap. 2, 5; Rzym. 1, 8; 10, 18; 1 Kor. 10, 24). Pisarze semiccy lubią retorycznie uogólniać (np. Dt. 2, 25; 4—19) i brać całość za części. Nawet plagi egipskie widocznie w sposób hyperboliczny są przedstawione (Ex. 8—11). Oczywiście nie wyklucza to, że w innych miejscach święci pisarze wyrażają się zupełnie ściśle. Zależy to od charakteru danego ustępu i jego stosunku do całości. Zawsze jednak trzeba mieć w pamięci, że wiadomości geograficzne ówczesne bardzo musiały być ograniczone i z tego punktu widzenia trzeba oceniać opowiadanie biblijne. W średnich wiekach, gdy nie wiele dokładniejsze miało wyobrażenia o kształcie i rozmiarach ziemi, a zatem nie umiano zdać sobie sprawy z fizykalnego znaczenia katastrofy, naturalną było rzeczą, że brano literalnie opowieść biblijną, skoro jednak w czasach obecnych wiedza tak znacznie postąpiła, niepodobna obstawiać przy dawniejszym sposobie wykładu egzegetycznego. Zresztą cudowne działanie boże nie dozna żadnej ujemy, gdy je wyjaśnimy w sposób, odpowiadający dzisiejszemu stanowi wiedzy. Opatrznościowe jego znaczenie i moralny charakter, utrzymują się i wtedy, gdy cel działania bożego przyrodzonymi środkami osiągnięty zostanie. Malebranche chwali się, że pierwszy to zdanie wypowiedział, znajdujemy je wszakże już u pseudo-Augustyna.

9. Jak [się] mamy zapatrywać na opowiadanie Genezy o zachowaniu zwierząt w arce? Ponieważ cała powierzchnia ziemi pokryta już była wtedy zwierzętami, przeto ograniczenie fali potopu na części jej powierzchni wymaga takiegoż ograniczenia liczby i gatunków [ocalonych] w arce zwierząt. A jednak opowiadanie biblijne wyraźnie mówi o zniszczeniu wszystkich zwierząt na ziemi, z wyjątkiem tylko poszczególnych par różnych gatunków, które w arce znalazły schronienie. Pisarz biblijny wielokrotnie mówi o powszechnem zniszczeniu całego świata żyjącego, uwydatniając tem dobitniej doniosłość kary. I tutaj w zamiarze moralnym należy dopatrywać się przyczyny uogólnienia rozciągłości katastrofy, dotyczącej jedną część ziemi na cały jej obszar. Opowiadający, jak to widocznie z całego charakteru jego opowieści wynika, nie występuje tu jako rzecznik boskiego objawienia, podaje tylko to, co mógł osiągnąć przez własne spostrzeżenia, lub też zaczerpnął ze źródeł, w których rzecz jest przedstawiona, widocznie ze stanowiska Noego, na podstawie wrażenia, jakie katastrofa wywiera na nim i na współczesnych mu ludziach.

Pomyślmy, do jakich doszlibyśmy wniosków, gdybyśmy i w tym punkcie tekst biblijny literalnie chcieli wyklądać. Niewątpliwie w epoce trzeciorzędowej, w której należy przypuszczać katastrofę potopu, cała ziemia pokryta była niezliczonym mnóstwem różnych gatunków zwierząt. Paleontologia nie pozwala o tem wątpić. Nic tu nie pomoże zmniejszać liczbę zwierząt zabranych do arki przez przypuszczenie, że w owym czasie nie rozróżniano wszystkich gatunków i że w ogóle mniejsza ich liczba znajdowała się na ziemi. W każdym razie pewną jest rzeczą, że ściśle wyodrębnionych gatunków w epoce potopu można liczyć około 2,000 ssących i 6,500 ptaków. Jakże byłoby możliwe z tej olbrzymiej masy wybrać po parze, aby je w arce zamknąć? Augustyn przypuszcza, że zwierzęta przez Boga pobudzane dobrowolnie z odległych okolic przybywały do arki. Ale pamiętajmy, że Augustyn nic nie wiedział o antypodach i nie miał pojęcia o istotnych rozmiarach ziemi, przytem w Biblii wyraźnie powiedziano, że Noe ma wziąć po parze zwierząt.

Przypuśćmy jednak, że istotnie zwierzęta pobudzane instynktem samozachowawczym, spieszyły do miejsca, gdzie mogły znaleźć ocalenie i arkę Noego zapępniały. Jakież rozmiary musiałyby mieć ta ostatnia, aby je wszystkie pomieścić! Abso-

lutna jej wielkość nie daje się oznaczyć, ponieważ nie znamy rozmiarów łokcia, o którym Biblia wspomina. W każdym razie musiały one być znaczne. Już Augustyn przypuszcza, że mowa tu o geometrycznym łoku Egipcyan, 6 razy większym od używanego naówczas grecko-rzymskiego. Wedle tradycji hebrajskiej, zwykły łokieć równał się sześciu szerokościom dłoni. Ale wszystkie wymiary Arki, przyjmując nawet największą długość łokcia, są nieznaczące w stosunku do olbrzymiej liczby zwierząt z całej ziemi, zebranych i mających w niej znaleźć pomieszczenie. I przytem jak zebrać je w jedną gromadę, a jakim sposobem skupiać żywność dla nich potrzebną? A jak wytłumaczyć późniejsze rozprzestrzenienie się na całej ziemi zwierząt przechowanych w arce? Choćby fakt zniknięcia mamuta nie daje się w ten sposób wytłumaczyć. Dlaczegożby nie miał ten gatunek znaleźć schronienia w arce pomiędzy innymi zwierzętami? Jeżeli porównamy tekst oznajmienia, wykonania i ostatecznych rezultatów klęski potopu, to przekonamy się, że i w tym względzie opowieść biblijna nie jest dokładna. 13 razy oznajmiona jest śmierć wszelkich jestestw żyjących, a jednak później spotykamy wiadomość o zachowaniu poszczególnych par wszelkich gatunków. Wyliczenie różnych zwierząt nie jest wolne od pewnych zboczeń. I w tem okazuje się wyraźna różnica pomiędzy prorocstwem i opowiadaniem. Proroctwo zawiera zawsze hyperbole, opowiadanie oznajmia wypełnienie prorocत्व, ale nie przedstawiając jednak hyperbolicznych obrazów, jako faktów rzeczywistych. To też mówi św. Augustyn, że zwyczaj jest Pisma św. mówić o części jako o całości. Podobnie wyrażają się i inni Ojcowie. Niema przeto dostatecznej zasady egzegetycznej, mówiącej przeciwko wykładowej opowieści o potopie w znaczeniu katastrofy, część ziemi tylko obejmującej; owszem liczne, równoległe ustępy Pisma św. przemawiają za tym wykładem. Czyni on cały obraz potopu prostszym i zrozumialszym. Można nawet powiedzieć jedynie zrozumiałym.

Ale czyż cała dawniejsza egzegeza nie świadczy przeciw takiemu wyjaśnieniu opowieści o potopie? Prawda, Ojcowie i teologowie aż do XVII stulecia jednogłośnie wyjaśniali potop, jako katastrofę powszechną, na całą ziemię rozciągającą się, ale powody tego są bardzo jasne. Wszakże Ojcowie tylko część ziemi znali, nie mogli przeto rozumieć istotnego znaczenia swych wyjaśnień. Ówczesna wiedza przyrodnicza o przeszłości i postaci ziemi bar-

dzo niedokładne miała wyobrażenia, powątpiewała nawet bardzo o jej kulistości. Antypody poczytywano wówczas za coś niemożliwego. Nie dziw, że Ojcowie opowieść biblijną w literalnem brali znaczeniu. Ale niesłusznem jest, a nawet niebezpiecznem na podstawie zgodności powszechnej powag przypisać ich poglądom kościelną nieomylność w rzeczach, nie dotyczących wiary, od każdegooczesnego stanu wiedzy zależnych. Słusznem jest pozostawić nauce zbadanie stosunku poszczególnych wyników egzegezy, do nauk o wierze i obyczaju. Jeżeli książka Vossa „De aetate mundi“ dostała się na Indeks i na nim pozostała, to wcale nie z powodu, że ograniczała potop jedynie na część zamieszkałą ziemi¹⁾. Doświadczenie, jakie teolodzy w sprawie systemu Kopernika osiągnęli, powinno nakłaniać ich do ostrożności i przekonać, że i kongregacya Indeksu nie jest nieomylna.

11. Czy można jednak zgodzić się na częściowość potopu w stosunku do rodzaju ludzkiego? Geneza wielokrotnie wymienia jako cel potopu wyćpienie wszystkich ludzi, z wyjątkiem ośmiu dusz, należących do rodziny Noego. Błogosławieństwo w 9, 1 zgadza się z tem, które znajdujemy w 1, 28. I legendy o potopie także przedstawiają go, jako zniszczenie całego człowieczeństwa, z wyjątkiem pewnej liczby osób, cudownie ocalałych. Indusowie mówią o sześciu ludziach, którzy uszli powszechnego zniszczenia. W podaniach greckich wymieniony jest tylko Deukalion i Pyrrha, w indyjskich Manu. Czyż i tutaj możemy mówić o ograniczonym stanowisku naocznych świadków, którem przejmuję się opowiadający, uogólniając katastrofę miejscową? Czyż z częściowego tylko wyćpienia zwierząt możemy wnosić o częściowym wyćpieniu człowieczeństwa? Konsekwencya zdaje się tego wymagać, jakkolwiek pamiętać trzeba, że zwierzęta tylko z powodu grzechów człowieka dotknięte są karą. Wymienione powyżej trudności co do wieku, a także jednności rodzaju ludzkiego najlepiej w ten sposób byłyby usunięte. Brak tradycyi potopu w Afryce zdaje się potwierdzać to przypuszczenie.

Już na początku przeszłego stulecia przypuszczano, że gdyby nawet potop był powszechny, na wielu punktach ziemi ludzie mogli być ocaleni. Nowszymi czasy względy etnograficz-

¹⁾ Mangenot, „Université restreinte du déluge à la fin. de XVII siecle Science cath.“ 1890 Nr. 1, 2.

ne, językoznawcze i paleontologiczne jeszcze przyjaźniejszymi się okazały dla tego ograniczenia potopu. Schöbel, Omalius, d'Haloy, Quatrefages, Lenormant, Jean d'Estienne, Dubor, Clifford, Mottais, Girard, Moor, Hammerschmid i inni wyrażali mniemanie, że tylko centralna grupa ludzkości dotknięta została potopem, albo że tylko część ludzi uległa zgubie. Harlez nakłania się też do tego mniemania. Jezuici: Bellinck i Delsaux, uważają je za nie sprzeciwiające się wierze. We Francyi i w Belgii wynikła stąd formalna walka. Robert zaznacza, że przed 7-miu laty niepowszechność potopu jedynie tolerowana była, obecnie (1895 r.) wysuwa się na pierwszy plan.

12. Sprawa ta, podobnie, jak poprzednia jest natury czyisto egzegetycznej. Nie dotyczy ona dogmatów, nie niema nawet do czynienia z dogmatem grzechu pierworodnego i zbawienia. Kościół też nie stanowczego w niej nie orzekł. Wobec tego jesteśmy tutaj uprawnieni do swobodnej naukowej egzegezy, jakkolwiek w opowieści o potopie wymieniona jest czterokrotnie liczba ludzi ocalonych, to jednak i tutaj możemy powołać się na oznaczony, powyżej nie ścisły sposób wyrażania się Pisma św. Trudniej nierównie wyjaśnić w ten sam sposób cel potopu, którym ma być ogólna kara, spadająca na cały rodzaj ludzki. Ale możliwy jest ten cel rozumieć jako moralny, polegający na zabezpieczeniu pozostałych sprawiedliwych od złego wpływu grzeszników.

I tablica plemion ludzkich, oraz pomieszanie języków pozwalają na to wyjaśnienie. W obu chodzi o potomków Noego, ponieważ od początku daje się poznać troskliwość o nich opiekunczego bóstwa narodu. Rambouillet¹⁾ przeczy twierdzeniu Mottaisa, który utrzymywał, że Mojżesz przedstawiał ród Kaina, jako opuszczający kraj Nod i udający się w odległe strefy ziemi, tak iż wobec tego tylko Setitowie zginęliby od potopu, zaprzecza on też mniemaniu, iż Mojżesz w swej tablicy ludów wylicza te tylko, które od Noego pochodzą i że Semici tylko budowali wieżę Babel. Zaznaczyć tu należy, że cała dziedzina tych faktów tak jest niejasna i że o pewnych dowodach zgola tu nie może być mowy. Nawet Dz. Apost. 17, 26 i List do Rzym. 5, 12 nie mogą tu być uznane za dostateczne powagi. W obu

tych ustępach apostoł pragnął tylko uwydatnić jedność pochodzenia człowieczeństwa, o potopie wcale przytem nie myślał.

Nie tak prosto rzecz się przedstawia w tym ustępie Nowego Testamentu, który specjalnie do potopu się odnosi. U Łuk. 17, 27, porównywa Jezus czas swego przyszłego przyjścia do czasu Noego. Współcześni Noego na wiatr puszczały wszelkie ostrzeżenia, żyli bez troski i w rozpuszcie, aż nadszedł potop i zniweczył ich. Podobnie w wier. 29 to samo wyrażenie o zniszczeniu wszelkich mieszkańców Sodomy, za wyjątkiem Lota. W obu ustępach wyraz „wszyscy“ zdaje się być niewątpliwie wzięty w znaczeniu literalnem, ale zawsze pamiętać trzeba przytem o znanem prawie egzegetycznym w ocenianiu cytat i w stosowaniu dat historycznych. Należy je, o ile możności wykładać w sensie tekstu pierwotnego. I przytoczone wyżej porównania Ewangelii dowodzą, że wpośród ogółu ludzi, dotkniętych potopem, zginęli wszyscy, za wyjątkiem rodziny Noego. Pierwszy list św. Piotra (I, 3, 2^o) wymienia wyraźnie osiem dusz, które naówczas „ocalone zostały przez wodę“, a które otoczone były przez samych niewiernych. Typ ocalenia przez wodę, jako symbol chrztu św. zachowuje swoje znaczenie i przy częściowym potopie. Osiem osób zachowanych to są ci, którzy znajdują ocalenie w Kościele, w porównaniu z tymi, co giną po za Kościołem. Toż samo stosuje się do drugiego listu Piotra, 2, 5 oraz listu do Hebr. 11, 7. W drugim liście Piotra 3, 6 zaznaczone jest, że świat ówczesny zginął w powodzi, chociaż stąd nie wynika, aby przez nią niebo i ziemia zaginać miały, a jednak zastosowanie do świata żyjącego przez sam tekst jest wykluczone.

13. Z tych względów zatem tak egzegetycznie jak i dogmatycznie uważam za dopuszczalne przypuszczenie potopu częściowego. Niemniej przeto nie myślę za nim stanowczo obstawiać, gdyż z drugiej strony, nie daje się zaprzeczyć, że znaczenie potopu jako ogólnej kary, spadłej na rodzaj ludzki, przeszło w krew wierzącego chrześcijaństwa. Nie wydaje mi się też, aby to przypuszczenie nakazane było bezwarunkowo przez dane etnograficzne i antropologiczne. Wymaganiom wiedzy stanie się zadość wtedy, gdy potop o kilka tysiącoleci w przeszłość cofniemy, choć przyznać trzeba, że łatwiej powiększać egzegetycznie czas pomiędzy Adamem i Noem, aniżeli pomiędzy Noem i Mojżeszem, ponieważ tam mniej ścisłą jest łączność wypadków. I tworzenie się ras w pierwszym razie łatwiej może być wyja-

¹⁾ „Revue de sciences ecclésiastiques“ 1886, N. 319.

śnione. Należy też zaznaczyć, że tamten sposób wyjaśnienia zupełnie z wiarą daje się pogodzić. Ograniczenie potopu co do ziemi i zwierząt nie jest konieczne przez nie uwarunkowane, gdy już poprzednio zauważyliśmy, ziemia zapełniona była zwierzętami zanim człowiek został stworzony. Celom opatrności wystarczyło zatem zatopić potopem część ziemi, zamieszkałą przez człowieka a wraz i z nim zniweczyć zamieszkałą na niej zwierzęta.

Uważałem za właściwe te zagadnienie biblijne tutaj już rozpatrzyć, jakkolwiek po części należą one do dziedziny Objawienia. Natomiast zasadnicze badanie nad krytyką Pisma św. i nad Objawieniem do drugiej części „Apologii” zachowujemy. Ta stanowić będzie przejście od nauki o stworzeniu do nauki o Zbawicielu.

KONIEC TOMU TRZECIEGO.



206873

/cz. 1 t. 3

T R E Ś Ć.

	<i>Str.</i>
§ 12. Byt i istota Boga	6—24
§ 13. Dusza	25—69
§ 14. Monizm	70—94
§ 15. Stworzenie	95—109
§ 16. Historia stworzenia	110—144
§ 17. System świata	145—172
§ 18. Jedność rodzaju ludzkiego	173—203
§ 19. Wiek rodzaju ludzkiego	204—216
§ 20. Potop	217—231

WYDAWNICTWA BIBLIOTEKI DZIEŁ CHRZESCIAŃSKICH

<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> Studya i szkice religijno-filozoficzne, 2 tomy (wyczerpane)	" —
<i>Hergenröther Józef</i> , kardynał. <i>Historja Powszechna Kościoła Katolickiego</i> , 19 zeszytów	" 12.— w oprowie w 9 tomach 14.75 Cena zeszytu po —.75
Jedno Stulecie. Ruch wszechświatowy w ciągu XIX-go wieku, 2 tomy	" 2.—
<i>Jeske-Choiński Teodor</i> , Dekadentyzm	" 1.—
<i>Leon XIII.</i> Żywot i prace , z ilustracyami	" 1.—
	wyd. na papierze welinowym " 2.—
	" " kredowanym " 3.—
<i>Niedziałkowski Karol Ks. bisk.</i> Snopek Kąkol	" — 75
	Studia estetyczne (wyczerpane)
<i>Pawlicki Dr. Stefan C. R.</i> Żywot i dzieła Ernesta Renana 2 tomy	" 2.—
<i>Pesch Tilman O. S. J.</i> Chrześcijańska filozofia życia , w przekładzie ks. <i>Jana Gajkowskiego</i> , prof. sem. w Sandomierzu, 2 tomy	" 2.—
Podręczna Encyklopedia Kościelna zeszyt 1—6 czyli 3 tomy po	Rb. 2.—
	(dalsze w druku)
<i>Rauschen Gerhard.</i> Patrologia , ze szczególnem uwzględnieniem historyi dogmatów	" 2.30 w oprowie każdy tom po
<i>Schanz Dr. Paweł.</i> Apologia Chrześcijaństwa t. 1, 2 i 3 (dalsze w druku)	" 1.—
<i>Skarga Piotr Ks. S. J.</i> Kazania Sejmowe z pierwodruku r. 1597 wydał i przedmową poprzedził Ignacy Chrzanowski	" 3.—
<i>Sykora J. L. Ks.</i> Historja Ś-ta Starego i Nowego Zakonu (treść „Złotej Biblii Klasyków“) przetłumaczył i uzupełnił ks.	" 1.—
<i>Z. Chełmicki</i> , 2 tomy	" 2.—
" Wstęp do Pisma Ś-go , oraz Żydz przez ks. <i>E. Beurlier</i> , przekł. i uzupełnił ks. <i>Z. Chełmicki</i>	" 1.—
<i>Szcześniak Wł. Ks.</i> Obrządek Słowiański w Polsce pierwotnej	" 1.—
<i>Wais Kazimierz Dr. Ks.</i> prof. filoz. i teol. sem. w Przemyśle, Psychologia , 4 tomy	" 4.—
<i>Ks. Z. Chełmicki.</i> Katechizm Mały	" 2 1/2
" Siedm grzechów głównych w 7-miu kazaniach pasyjnych	" — 80
<i>Kordecki, O. Aug.</i> z oryginalną kopią Cudownego obrazu N. M. P. Częstochowskiej wyk. przez Józefa Chełmońskiego i portretem O. Aug. Kordeckiego	" — 30
Lekcyje i ewangelie na wszystkie niedziele i święta całego roku podług tłumaczenia ks. <i>Jakóba Wujka</i> . Wydanie poprawione pod względem językowym i stylowym, na pięknym białym papierze brosz.	" 1.60
	w oprowie skórkowej, brzegi czerwone " 2.40
wydanie na welinowym papierze w oprowie szagrynowej, brzegi złoczone	" 4.—
	w oprowie w czerwony safian, brzegi złoczone " 5.—
Ojców naszych Wiara święta , katechizm przystępnie wyłożony i przykładami objaśniony, przejrzał, poprawił i streszczeniem uzupełnił <i>Ks. Z. Chełmicki</i> (stron 353)	kop. — 40
	w oprowie " — 50

Wydawnictwa GEBETHNERA I WOLFFA.

- Sieroszewski **KOREA.** (Klucz Dalekiego Wschodu). Z 28-ma rycinami i mapą.
Wacław. Cena rb. 2.20.
- Rakowski **DZIEJE W. KSIĘSTWA POZNAŃSKIEGO** w zarysie
Kazimierz Dr. (1815—
1909). Z portretem autora i mapką Poznańskiego. Cena rb. 2.50
- Sobiecki **TRYBUN LUDU SZLACHECKIEGO.** (Jan Zamoyski). Studium
Wacław. historyczne. Cena rb. 1.50.
- Józef. **CZASY I LUDZIE.** Treść: Kraj lat dziecinnych.—Kuratorya Wi-
Kallenbach leńska (1803—1823).—Tło obrzędowe „Dzia-
dów”.—„Wieczory w Neuilly”.—O malarstwie religijnem”.—Słuchacz Mickiewicza.—
Z młodych lat Z. Krasńskiego.—T. Lenartowiczowi w 10-tą rocznicę.—Antoni Małec-
ki—Kalendarz Jana III z r. 1683.—British Muzeum. Cena rb. 2.
- Konopnicka **NOWE PIEŚNI.** Cena rb. 1.20.
Marya. W opr. ozd. rb. 1.60.
- Szelągowski **O UJŚCIE WISŁY.** Wielka wojna pruska.
Adam. Cena rb. 3.
- Wojciechowski **SZKICE HISTORYCZNE XI-GO WIEKU.** Cena rb. 3.
Tadeusz.
- Lemański **PROZA IRONICZNA.** Bajki.—Bajeczki.—Przypowiadki dla dzie-
Jan. tek.—Sielanki. Cena rb. 2.
- Mutermilch **ŻYDZI.** Powieść.
Michał. Cena rb. 1.50.
- Papée **POLSKA I LITWA** na przełomie wieków średnich. Tom I:
Fryderyk Dr. Ostatnie dwunastolecie Kazimierza Ja-
giellończyka. Cena rb. 4.
- Jableczyński **ROMANS.** Około śmierci.—Przy robotach.—Szum drzew.—Panna
Feliks. Anna i inne obserwacje życia.—Uczciwy człowiek.—Don.
Marco Bullon.—Pantofle. Cena rb. 1.50
- Keller **HISTORIA MEGO ŻYCIA.** Z angielsk.wyd. krytycznego. P. Al-
Helena. berta Macy przełoż. i przedm. opatrzy.
la Alina Świdarska. Cena rb. 2.
- Bieliński **ŻYWOT KS. ADAMA JERZEGO CZARTORYSKIEGO**
Józef. Z przypisami i portretem. 2 tomy w jednym. Cena rb. 1.

Wydawnictwo Akademii Umiejętności w Krakowie

MIKOŁAJ REY

ŻWIERCADIŁO

Przedruk według pierwowzoru z r. 1567/6. Wydanie bardzo wykwintne
w stylu XVI w., w wielkim formacie (in folio), na papierze czerpanym,
z licznymi rycinami, w artystycznej okładce. Cena rb. 25.

Wydanie ze współudziałem księgarni Gebethnera i Wolffa w Warszawie.