

PSYCHOLOGIA.

PSYCHOLOGIA

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

X. Dr. Kazimierz Wais,

profesor filozofii i teologii w Seminarjum duchownem w Przemyślu.

PSYCHOLOGIA

——
T O M I V
——

WARSZAWA

Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa

1903.

Дозволено Цензурою.
Варшава, 31 Декабря 1902 года.

SPIS RZECZY.

	Str.
§ 5. Początek duszy	1
I. Falszywe hipotezy o początku duszy	1
II. Kreacyanizm	10

CZĘŚĆ I.

Stosunek duszy do ciała.	15
§ 1. Połączenie duszy z ciałem	16
§ 2. Sposób połączenia duszy z ciałem	23
I. Hipotezy	23
II. Dusza jest formą substancjonalną ciała	30
III. Krytyka hipotez fałszywych	38
A. Krytyka hipotezy Henryka z Gandawy i Szkota	38
B. Krytyka hipotez Tongiorgo i Palmieriego	40
C. Krytyka hipotezy Malebranche'a	41
D. Krytyka hipotezy Leibnitza	43
E. Krytyka hipotezy wpływu fizycznego	44
F. Krytyka hipotezy pośrednika plastycznego	46
G. Krytyka hipotezy zmysłu fundamentalnego	47
IV. Paralelizm psychofizyczny	47
§ 3. Niektóre objawy wzajemnego wpływu duszy i ciała	52
I. Fizyognomia	52
II. Temperament	57
III. Oblęd	65
§ 4. Jedność duszy w ciele	71
I. Hipotezy	71
II. Dusza rozumna nie różni się w człowieku od zmysłowej	74
III. Dusza zmysłowo rozumna nie różni się w nas od wegetatywnej	77
§ 5. Indywidualność duszy	86

/288747

	Str.
I. Każdy człowiek ma swą własną duszę	88
II. Metempsychoza jest niedorzecznością	90
§ 6. Czas połączenia duszy z ciałem	92
I. Przegzystecyzm jest hipotezą fałszywą	95
II. Dusza łączy się z ciałem w chwili poczęcia	96
§ 7. Siedziba duszy w ciele	98
I. Dusza może być i jest rzeczywiście w pewnym miejscu, a mianowicie w ciele	100
II. Dusza nie przebywa w jednym nierozciąglym punkcie mózgu.	101
III. Dusza jest w całym ciele.	103
IV. Dusza jest cała w każdej części organizmu	105

DODATEK I.

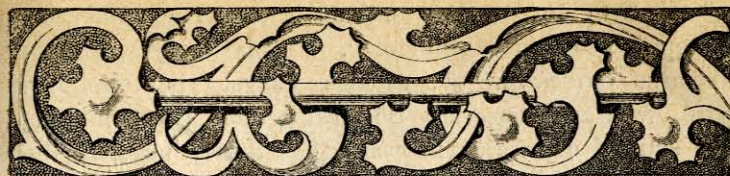
O początku rodu ludzkiego	108
§ 1. Pochodzenie człowieka	108
I. Człowiek nie może pochodzić od zwierzęcia	112
II. Dowody transformizmu i krytyka tychże	123
§ 2. Pierwotny stan ludzkości	128
§ 3. Jedność gatunkowa rodzaju ludzkiego.	138
§ 4. Jedność pochodzenia rodzaju ludzkiego	144
§ 5. Dawność rodzaju ludzkiego	148

DODATEK II.

O Spirytyzmie.	156
------------------------	-----

DODATEK III.

Krytykowi M.	162
----------------------	-----



§ 5. Początek duszy.

Od końca duszy ludzkiej, od jej nieśmiertelności przechodzimy do jej początku. Skąd się bierze dusza ludzka? Nie pytamy w tem miejscu o początek duszy pierwszego człowieka, ale o początek dusz ludzi, którzy się po nim urodzili lub rodzą. Nadmieniliśmy już wyżej, że Bóg stwarza dusze ludzkie. Nie możemy wszakże na tej wzmiance poprzestać, ale musimy udowodnić, iż tak jest rzeczywiście. Obowiązek zaś ten ciąży na nas tem bardziej, iż napotykaemy na teorye wcale różne od naszej. Rozpoczynamy od hipotez błędnych, poczem wyłożymy i uzasadnimy odnośną naukę scholastyków, znaną pod nazwą kreacyonizmu.

I. Fałszywe hipotezy o początku duszy.

Cztery są główne błędy w tej kwestyi: jedni sądzą, że dusza ludzka, nie będąc stworzona, nie ma początku; drudzy, że się wyłania z substancji Bożej; inni, że pocho-
dzi od rodziców; jeszcze inni, że powstaje wtenczas, gdy
zaczyna spełniać czynności świadome.

Pierwsze zdanie, o ile dotyczy duszy rozumnej, przypisują niektórym Arystotelesowi; najpewniej trzymał się go Averroes¹⁾.

¹⁾ S. c. gent., I. II, c. 83.

Z drugim zapatrywaniem, zwanem emanatyzmem, występują za Pitagorasem stoicy, Neoplatonicy, niektórzy sekciarze chrześcijańscy, tudzież wszyscy panteiści nowożytni. Według Pitagorasa Bóg jest ogniem, przepełniającym cały świat i ożywiającym wszystko. Stoicy uczą, że dusze nasze są częściami Bożej substancji, że wypływają z niej jakby z życiodajnego źródła. Neoplatonicy, a mianowicie Plotyn, utrzymują, że Bóg rozwija się i objawia samego siebie, że dusza nie różni się od Niego, ale jest Jego stopniem; podobnem było zapatrywanie Cyserona i Seneki. Nie inaczej, jak świadczy św. Augustyn, głosili gnostycy, Manichejczycy i Pryscylianisci. Wreszcie panteiści nowocześni uważają duszę za szczególny objaw bóstwa, które, jak powiada Hegel, dochodzi w niej do świadomości samego siebie.

Trzecia hipoteza przypisuje, jak się rzekło, początek duszy rodzicom: Bóg, stworzywszy pierwszego człowieka, dał mu zdolność powoływania do bytu innych ludzi, tak co do ciała, jak i co do duszy. W szczegółach przybiera wszakże to przypuszczenie różne formy. Jedni, nie odróżniając duszy ludzkiej od zwierzęcej, uczą, że pierwsza, podobnie jak druga, powstaje z cielesnego nasienia rodziców; tak sądzili Apollinaryści i Lucyferyanie, a prawdopodobnie także Tertulian. Jak ziarno zboża jest podmiotem i przyczyną sprawczą rośliny, tak nasienie rodziców jest podmiotem i przyczyną sprawczą duszy. Zapatrywanie to, na które mogą się chętnie zgodzić wszyscy materyaliści, zowie się traducyanizmem (od *traducere*=przeprowadzić; *tradux*=latorośl, wypuszczająca w ziemi korzenie) cielesnym (*traducianismus corporeus*). Należy go odróżnić od traducyanizmu duchowego (*trad. spiritualis*). Jakoż za czasów św. Augustyna¹⁾ wielu uczonych katolickich na Zachodzie upatrywało w nasieniu cielesnem tylko narzędzie, przez które dusza rodziców wlewa duszę w dziecko; dusza tedy dziecka pochodzi od duszy

¹⁾ Nawet on sam waha się między traducyanizmem duchowym, a kreacyanizmem. To samo należy powiedzieć o innych Ojcach, jak Fulgencjuszu, uczniu Augustyna, Eucheryuszu z Lugdunu, Kasyodorze, Grzegorz W. Izydor Hispalensis, doktor Kościoła, kładzie między przepisami wiary i ten, że początek duszy jest niepewnym.

rodziców *per traducem*, przyczem jednak druga nie nie traci, podobnie jak świeca, od której zapalamy inną, nie ponosi przez to sama żadnego uszczerbku. Niektórzy zwolennicy traducyanizmu duchowego przypuszczali nadto jakieś nasienie duchowe, przenoszące się w chwili poczęcia czyli raczej zapłodnienia z ojca na matkę. Wszyscy zaś chwyтали się tej hipotezy dlatego, ponieważ bez niej nie mogli zrozumieć, w jaki sposób grzech pierwszych rodziców przeszedł na cały rodzaj ludzki. W nowszych czasach wskrzesili traducyanizm duchowy protestanci: Doederlin, Bretschneider, de Wette i inni; z katolików trzymają się tegoż traducyanizmu Hermes i Oischinger, a Klee uważa go za kwestję sporną. Na trzecim miejscu postawimy hipotezę Rosminiego, której bronił Pestalozza. Rosmini, odrzuwając stary błąd, o którym wspomina św. Tomasz¹⁾, mniema, że człowiek powstaje wskutek równoczesnej akcyi dwóch przyczyn sprawczych: z jednej strony działają rodzice, z drugiej Stwórca; rodzice, dając dziecku duszę zmysłową, rodzą zwierzę, Stwórca zaś zamienia w tej samej chwili duszę zwierzęcą w rozumną, olśniewając ją swym blaskiem czyli objawiając jej pojęcie bytu. Wreszcie tutaj zaliczamy hipotezę d-ra Frohschammera, który w dziełku p. t.: „*Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generationismus*“ (to samo po łacinie: *De origine animarum humanarum, seu defensio generationismi*) dowodzi, że rodzice stwarzają duszę dziecka „*per creationem secundariam*“, do czego uzdolnił Bóg cały rodzaj ludzki²⁾; co więcej, każda istota żyjąca, więc i zwierzę i roślina, stwarza pierwiastek życiowy w swem potomstwie. Atoli i ta teoria nie jest no-

¹⁾ Powiada Doktor Anielski (S. th., I, q. 118, a. 2, ad 2), że według niektórych zmysłowa dusza ludzka pochodzi od rodziców, a zamienia się w rozumną „non quidem per virtutem seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei, de foris illustrantis“.

²⁾ Coś podobnego, jeśli się nie mylę, utrzymywał Libelt (dz. przyt., t. IV), jak widać z następujących zdań: „Akt stworzenia ducha nieśmiertelnego czyli jednego Bożego pomysłu odbywa się aktem materyalnego zapładzania... Przez nie (czucie i wyobraźnię) dzieje się poczęcie ducha nieśmiertelnego, technieniem pomysłu Bożego...“ (str. 178). „Ani nam wnosić

wą, jak widać z pism Doktora Anielskiego ¹⁾). Obie odmiany traducyanizmu, tudzież zapatrywanie Rosminiego i Frohschammera zowią się ogólnie generacyanizmem.

Do czwartej teorii, przyznaje się obok Lotze'go angielski psycholog, Ladd. Ponieważ ostatniemu nie podoba się ani traducyanizm, ani kreacyanizm, przeto szuka innego sposobu do rozwiązania kwestyi: duszy niema przed stanami świadomymi—istnieje ona dopiero od chwili, w której rozpoczynają się czynności świadome.

Tak wyglądają wszystkie fałszywe teorie o początku duszy. Że rzeczywiście są fałszywemi, wykażemy po kolei.

A. Dusza nie może nie mieć początku. Twierdzenie przeciwne uznaje za błędne od razu każdy, skoro tylko zważy, że w takim razie dusza miałaby rację swego istnienia w sobie samej, że byłaby bytem z siebie—*ens a se*, że tem samem byłaby bóstwem. Ta jedna uwaga wystarczy w tem miejscu całkowicie.

B. Dusza nie może być wypływem substancji Bożej. Sprzeciwia się temu i natura Boga i natura duszy. Sprzeciwia się natura Boża, bo Bóg jest istotą jedną i pojedynczą, tudzież niezmienną. Jedność zaś i pojedynczość wyklucza wszelki podział bóstwa na części, co właśnie miałoby miejsce w teorii emanacyjnej, uważającej duszę za części substancji Bożej. Dlatego pisze św. Tomasz ²⁾: „*Cum substantia divina sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiae eius esse anima, nisi sit tota substantia eius. Substantiam autem divinam est impossibile esse nisi unam.*” Podobnie niezmiennosc Boża wymaga, aby Bóg pozostał zawsze tym samym. Gdyby jednak z substancji Bożej wyłoniła się w jakikolwiek sposób choćby jedna dusza ludzka, jużby się ta substancja zmieniła. Z drugiej strony emanatyzm nie da się pogodzić z naturą duszy ludzkiej: dusza jest by-

wypada, aby w osobni duch rodził ducha i w osobni ciało rodziło ciało, lecz że człowiek, jako jedność tworu i ducha, poczyna człowieka w takiej samej jedności, będąc w tym akcie naczyniem wcielającego się pomysłu Boga“ (str. 182).

¹⁾ Quodlib., 12, a. 10.

²⁾ S. c. gent., I, II, c. 85.

tem niekoniecznym, zmiennym, ograniczonym, podpadającym różnym niedoskonałościom. Gdyby była częścią bóstwa, byłaby bytem koniecznym, niezmiennym, nieskończonym i najdoskonalszym, słowem, posiadałaby wszystkie przymioty, które przysługują Bogu. Podobnym dowodem walczył św. Augustyn przeciw Manichejczykom. „*Non est pars Dei anima... Quod si esset, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in seipsa vel inciperet habere, quod non habebat, vel desineret habere, quod habebat, quantum ad eius ipsius affectiones pertinet. Quam vero aliter se habeat, non opus est extrinsecus testimonio; quisquis seipsum advertit, agnoscit*“ ¹⁾).

Niektórzy emanatyści powoływali się w obronie swego zdania na słowa Genezy (r. II, w. 7), według których Stwórca tchnął w pierwszego człowieka „dech żywota“—ale niesłusznie. Ponieważ Bóg nie ma ciała, przeto słowa te należy brać w znaczeniu przenośnem; wyrażają one tylko łatwość, z jaką Bóg stwarza duszę. Owszem, przenośnia rzeczona świadczy według św. Tomasza ²⁾ wprost przeciw emanatyzmowi: kto tchnie w twarz drugiej osoby, ten tchnie w nią tylko powietrze, a nie część swą własnej substancji.

Naciągali też emanatyści na swą stronę słowa św. Pawła, który powiada ³⁾, że jesteśmy rodzajem Bożym. Atoli słowa te świadczą tylko o tem, że dusza nasza jest stworzona na obraz i podobieństwo Boże.

C. Nie podobna też zgodzić się na żadną formę generacyanizmu.

1. Dusza nie może powstać *per traducem corporum* t. j. z materyalnego nasienia rodziców.

Powstanie to bowiem można sobie wyobrazić w dwójaki sposób: albo przez rozdzielenie nasienia rodziców, albo—co zdaje się lepiej odpowiadać teorii—przez jego odpowiednie działanie. Ale jedno i drugie jest wykluczone.

¹⁾ Epist. 166, c. 2, n. 3.

²⁾ S. c. gent., I, II, c. 85.

³⁾ Dz. Ap., r. 17, w. 28.

W pierwszym razie dusza byłaby ciałem, gdyż przez rozdzielenie ciała tylko ciało powstać może; w drugim skutek będzie doskonalszy od przyczyny, bo działanie materyjalne daje istnienie pierwiastkowi duchowemu ¹⁾.

2. Dusza nie może się rodzić *per traducem spiritualem* czyli z duszy rodziców.

Dusze rodziców nie mogą ani się rozdzielić, a potem złożyć na jedną duszę dziecka, ani czynnością swoją powołać jej do bytu. Z jednej bowiem strony każda dusza jest pojedyncza, a zatem nie daje się ani rozkawałkować na części, ani z nich utworzyć. Z drugiej dusza dziecka powstawałaby zależnie od materii, bo akt płodzenia jest organiczny; lecz jakie *fieri*, takie *esse*: zatem dusza zależałaby w swym istnieniu od ciała, a tem samem nie byłaby duchowa. Tej oczywistej sprzeczności nie usunie ani dodatkowa hipoteza nasienia duchowego, przypuszczająca podzielność duszy, ani porównanie, jakim się posługuje tradycyanizm duchowy, że mianowicie dusza dziecka powstaje z duszy rodziców w sposób podobny, jak jedno światło zapala się od drugiego: sprzeczność zostanie zawsze sprzecznością. Zresztą porównanie jest chybione. W rzeczywistości bowiem siła światła, od którego zapala się drugie, zmniejsza się przez zapalenie; jeżeli zaś to zmniejszenie nie daje się spostrzedz, przyczyny tego należy szukać w tem, że płomień jest podsycany coraz to innemi częściami materyału palnego.

Nie możemy tu jednak pominąć kilku zarzutów.

Dusza ludzka — powiadają tradycyoniści — należy do tego rodzaju, co zwierzęca, bo i człowiek i zwierzę są jednostkami zmysłowymi. Jeżeli zaś dusza zwierzęca rodzi się z rodziców, jeżeli wogóle w naturze z jednego organizmu powstaje drugi, dlaczego człowiek nie miałby rodzić całego człowieka? — Prawda, że dusza ludzka zgadza się ze zwierzęcą w rodzaju, ale i to prawda, że różni się od niej gatunkowo: jest bowiem nie tylko zmysłowa, lecz także, i to przede wszystkim, rozumna, a tem samem tak w dzia-

¹⁾ S. th., I, q. 118, a. 2.

łaniu, jak w istnieniu od ciała niezależna, słowem, jest duchem. I dlatego właśnie nie może pochodzić od rodziców. Przeciwnie, pierwiastek życia w zwierzęciu jest formalnie tylko zmysłowy, organiczny, a więc od materii zawisły; zaczętem, podobnie jak pierwiastek życiowy w roślinie, i powstaje razem z ciałem i razem z niem ginie. Powstaje zaś, jak uczy św. Tomasz ¹⁾, przez siłę, tkwiącą w nasieniu, a pochodzącą od duszy rodzącego zwierzęcia, co scholastyki zowią ogólnie wyprowadzeniem formy substancyjalnej z możliwości materii. Więc niema podobieństwa *in fieri* między duszą ludzką a niższymi pierwiastkami życiowymi; natomiast ponieważ dusza ludzka jest duchem, należy go raczej szukać pomiędzy nią a duchami szczerymi.

Powtórnie tradycyoniści sądzą, że tylko w ich systemie daje się należycie wytłumaczyć fakt podobieństwa, zachodzącego bardzo często między rodzicami i dziećmi nie tylko co do ciała, lecz także co do duszy, jak np. co do zdolności, charakteru, temperamentu i t. p. — Atoli przyczyny tego faktu, który zresztą przypuszcza liczne wyjątki, należy szukać w zależności strony psychicznej od cielesnej. Dlatego umysłowe przymioty dzieci bywają podobne do przymiotów rodziców, ponieważ organizm pierwszych, od którego zależą pośrednio czynności umysłowe, jest podobny do organizmu drugich. Zresztą, właściwości psychiczne przechodzą często z rodziców na dzieci skutkiem wychowania, naśladownictwa lub tożsamości warunków; wszak dziecko jest pod względem usposobienia, temperamentu nieraz podobne do piastunki lub mamki.

Często także słyszymy następujący zarzut: Rodzice rodzą dziecko i dlatego nazywają się jego rodzicami. Skoro zaś dziecko składa się z duszy i z ciała, przeto rodzice rodzą nie tylko ciało, ale i duszę. — Choć rodzice nie dają dziecku duszy, słusznie jednak nazywają się rodzicami, ponieważ, płodząc uzdolnione do przyjęcia duszy ciało, przygotowują ich naturalne i konieczne połączenie, przez które właśnie powstaje człowiek. Rodzice, innemi słowy, kierują

Tam że, q. 90, a. 1, ad. 3.

całą genezę nowego człowieka tak dalece, iż nawet stworzenie duszy i połączenie jej z ciałem zależy poniekąd od ich woli i od ich czynności. Zaczem nie tylko Bóg, ale i oni są w pewnej mierze przyczynami tak duszy, jako też jej połączenia z ciałem, przyczynami mianowicie moralnemi, o ile odwiecznym prawem natury spłodzenie ciała wymaga stworzenia duszy, tudzież substancyjalnego połączenia ciała z duszą.

Powyższa odpowiedź ułatwia rozwiązanie innego zarzutu. Jeżeli dusza ludzka — powiadają przeciwnicy — nie pochodzi od rodziców, to rodzenie ludzkie jest mniej doskonałe od zwierzęcego, w którym rodzice nie tylko przygotowują ciało, lecz także powołują do bytu samą duszę. — Rodzenie ludzkie wyżej stoi pod względem doskonałości od zwierzęcego, bo z jednej strony tworzy ciało doskonalsze, a z drugiej jest przyczyną stworzenia duszy niematerialnej i nieśmiertelnej, tudzież jej połączenia z ciałem.

Wreszcie tradycyoniści powołują się na fakt, że dusza rozwija się i dojrzewa równym krokiem z ciałem; z tego wnoszą, że jak ciało rodzi się z ciała, tak dusza z duszy. W rzeczywistości wszakże zjawisko to dowodzi tylko, iż wszelkie życie duszy zależy w pewien sposób od organizmu: niższe jego stopnie wewnętrznie i bezpośrednio, wyższe zewnętrznie i ubocznie.

3. Dusza rozumna nie może powstać przez to, że Bóg oświeca duszę zmysłową, zrodzoną przez rodziców.

Albo dusza ludzka, o ile jest zmysłowa, różni się rzeczowo od duszy rozumnej albo się nie różni. W pierwszym razie dusza rozumna czyli dusza, przez którą człowiek jest człowiekiem, nie pochodzi od rodziców; zaczem kwestya o początku duszy ludzkiej pozostaje nierozwiązana. Jeżeli znowu spłodzona przez rodziców dusza zmysłowa nie różni się od rozumnej, wówczas rodzice rodzą duszę rozumną: mamy tedy najoczywistszy tradycyanizm, który odrzuciliśmy przed chwilą. Powtóre dusza zmysłowa nie może się stać rozumną i duchową przez to, że Bóg wlewa w nią pojęcie bytu, ponieważ pojęcie to, najogólniejsze ze wszystkich, jest nieprzystępne dla duszy zmysłowej. A gdyby

nawet dusza zwierzęca była zdolna do podobnej intuicji, jeszcze nie stałaby się przez to rozumną. Owa bowiem intuicja pojęcia bytu stanowiłaby niezawodnie pewien akt poznania. Lecz któż słyszał, aby akt poznawczy dokonał kiedy podobnej substancyjalnej przemiany?

4. Dusza ludzka nie może być stworzona z niczego przez rodziców.

Siła stwórcza jest bezwzględna i nieskończona: bezwzględna, bo niezawisła ani od innej przyczyny, ani od jakiegokolwiek warunku; nieskończona, bo nieskończony jest przebieg między nicością a bytem. Lecz siła absolutna i nieskończona może istnieć tylko w absolutnej i w nieskończonym jestestwie czyli w Bogu. Z tego wynika, że Bóg nie może żadnemu stworzeniu odstąpić władzy stwarzania, gdyż w przeciwnym razie stworzenie to, mając w sobie siłę bezwzględną i nieskończoną, przestałoby być stworzeniem, a zamieniłoby się w byt bezwzględny i nieskończony.

Napróżno też bronią się przeciwnicy ustępstwem, że rodzice nie stwarzają sami duszy, tylko są narzędziem (*causa instrumentalis*), przez które ją Bóg stwarza. Taka poprawka sprzeczności nie usunie. Każde narzędzie przyjmuje w sobie siłę głównej przyczyny; lecz stworzenie w żaden sposób nie jest zdolne do przyjęcia siły nieskończonej i absolutnej. Pocóż zresztą przyjmować narzędzie, skoro stwórczy akt Boży, bez którego powstanie duszy ludzkiej nie daje się wytłumaczyć, całkowicie wystarcza?

D. W żaden wreszcie sposób nie da się utrzymać zaopatrywanie Ladd'a.

Nie nie przemawia za niem, a wiele przeciw niemu. Wystarczy zauważyć, że nie odpowiada ono wcale na pytanie, skąd się bierze dusza, ale raczej oznacza chwilę jej powstania. Powtóre Ladd zdaje się twierdzić, że akty świadome są wcześniejsze od duszy, co jest odwróceniem rzeczywistego porządku i grubą niedorzecznością. Nadto teoria powyższa prowadzi prostą drogą do najfałszywszego wniosku. Jeżeli dusza zaczyna istnieć wówczas, gdy zaczyna spełniać czynności świadome, to oczywiście nie istnieje wcale lub przestaje istnieć, skoro nie spełnia jeszcze aktów

świadomych lub skoro nastąpi przerwa w jej świadomości.

U w a g a. Wszystkie formy generacyanizmu zostały odrzucone przez Kościół. I tak traducyanizm cielesny jest według ogólnego zdania teologów herezyą ¹⁾.—Traducyanizm duchowy, acz wolny od herezyi, sprzeciwia się powszechnie przyjętej w Kościele nauce i dlatego uchodzi za błąd. Z tego powodu Benedykt XII. (w. XIV.) kazał biskupom armeńskim, chcącym się pojednać z Kościołem, wyrzec się między innymi błędu, „że jak ciało człowieka z ciała, tak dusza rodzi się z duszy.“ Gdy zaś przed kilkudziesięciu laty doszło do wiadomości Stolicy Apostolskiej, że Kazimierz Ubaghs, profesor uniwersytetu łowańskiego, uważa w Antropologii swej (1848 r.) traducyanizm duchowy za hipotezę, opierającą się na racyach prawdopodobnych, kardynał Patrizzi napisał (2-go marca 1866 r.), wskutek polecenia Piusa IX., list do arcybiskupa mechlińskiego z rozkazem, aby w rzeczonyj książce poprawiono to, co się w niej czyta o traducyanizmie.—Dzieło Frohschammera potępiła kongregacja Indeksu dekretem z dnia 5-go marca 1857 r.—Wreszcie 1888 r. odrzucono w 40 propozycjach system Rosminiego.

II. Kreacyanizm.

Kreacyanizm, co widać z nazwy, utrzymuje, że sam Bóg stwarza każdą duszę bezpośrednio. I słusznie.

1. Albo dusza istnieje jako byt niestworzony i odwieczny albo jest emanacją substancji Bożej, albo pochodzi *ex tra-* *duce* czy przez akt stwórczy od rodziców, albo powstaje przez przemianę duszy zmysłowej. Hypotezy te okazały się jednak fałszywymi. Pozostaje zatem jedynie teoria scholastyków, kreacyanizm: Bóg stwarza każdą ludzką duszę z nicości. Bo nikt nie powie, że jakaś siła natury lub duch stworzony (jak chciał Avicenna i inni filozofowie arabscy) powołuje

¹⁾ „Haereticum est dicere — twierdzi św. Tomasz (S. th., I, q. 118, a. 2)—quod anima intellectiva traducatur cum semine“.

ją do bytu. Ani taka siła, ani taki duch nie mogą nic zrobić bez materji czyli stworzyć. Nie wolno też utrzymywać, żeby dusza ludzka rodziła się z ducha lub powstawała z niego przez emanację, bo duch jest substancją pojedynczą, a więc niepodzielną.

2. Każda rzecz tak powstaje, jak istnieje, gdyż powstawanie jest drogą do istnienia, a istnienie następstwem powstawania. Dusza zaś ludzka istnieje niezawisłe od podmiotu materialnego, istnieje *per se* czyli jest *ens subsistens*; posiada bowiem niezależne od niego działanie. A więc powstaje także *per se*, t. j. niezależnie od materialnego podmiotu. Lecz tworzenie substancji bez materialnego podmiotu jest tworzeniem z nicości czyli aktem stwórczym. Dusza tedy ludzka powstaje przez stwarzanie w ścisłym słowniczym znaczeniu ¹⁾.

3. Wreszcie za kreacyanizmem zdaje się przemawiać cel duszy. *Qualis finis, tale oportet esse principium*. Lecz dusza ludzka posiada swój cel ostateczny w Bogu, t. j. w poznaniu i miłowaniu Jego istoty. Przeto w Bogu należy także szukać jej początku.

U w a g a. Powyższą naukę o początku duszy stwierdza także wiara. I dlatego już w pierwszych wiekach Kościoła kreacyanizm był systemem ogólnie panującym, jak widać z pism Klemensa Aleksandryjskiego, Atanazego, Grzegorza Naz., Chryzostoma, Cyryla Aleksandryjskiego, Laktancyusza, Hilarego, Ambrożego, a przede wszystkim Hieronima. Dopiero w V. stuleciu, po powstaniu herezyi Pelagiusza, zaczęli niektórzy Ojcowie wątpić o prawdziwości tego systemu i przechylać się na stronę traducyanizmu duchowego, co trwało przez kilka wieków; większość wszakże trzymała się zawsze kreacyanizmu. Z czasem pojawiły się orzeczenia papieskie. Już Leon W. zdaje się oświadczać w piśmie do Torribiusa dość wyraźnie za kreacyanizmem. Najcenniejszym wszakże dokumentem dawniejszych czasów jest list dogmatyczny Leona IX. (w. XI.), napisany do biskupa Piotra, a zawierający następujące wyznanie wiary: „*Animam hu-*

¹⁾ S. c. gent., I. II, c. 87.

manam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam, et absque baptismo originali peccato obnoxiam credo et praedico. Hanc fidem s. Romana et Apostolica Sedes corde credit ad iustitiam et ore confitetur ad salutem.“ Ponieważ jednak Kościół nie wydał żadnej formalnej definicji pod tym względem, przeto kreacyanizm nie należy do dogmatów, ale jest tylko *doctrina catholica*.

Zarzuty: 1) Człowiek stanowi jeden byt, jedną substancjalną istotę. Jeżeli jednak Bóg stwarza bezpośrednio duszę, będzie w nas byt podwójny: jeden, pochodzący od stwórczego aktu Boga, drugi od rozrodczej czynności rodziców. Dwie bowiem różne przyczyny, względnie dwie różne czynności, nie mogą sprawić jednego skutku.

Choć człowiek pochodzi i od Boga i od rodziców, posiada jednak byt jednolity, ponieważ ciało nie ma osobnego istnienia, lecz bierze je od duszy. Mimo tedy dwóch działających przyczyn, ostateczny skutek jest jeden. Dwie bowiem przyczyny nie mogą wywołać jednego skutku wtenczas, gdy działają samoistnie, gdy żadna nie jest podporządkowaną drugiej; natomiast skutek działania jest jeden, jeżeli obie przyczyny działają razem, albo jeżeli jedna jest narzędziem drugiej, albo wreszcie jeżeli jedna daje początek skutkowi, a druga go doprowadza do końca. Tak właśnie dzieje się w naszym wypadku. Rodzice dają odpowiednią dyspozycję ciału (czy przez samo połączenie nasienia w poczęciu, jak chcą jedni, czy przez odpowiednie uorganizowanie płodu, jak chcą drudzy), które wskutek niej nie tylko staje się zdolnem do przyjęcia duszy, lecz nawet domaga się jej z prawa natury. Gdy ten przygotowawczy warunek jest spełniony, Bóg stwarza w płodzie duszę, dokończając w ten sposób dzieła, rozpoczętego przez rodziców: płód staje się człowiekiem.

2) Jeżeli Bóg stwarza dusze ludzkie, mamy w naturze nieprzerwany szereg cudów; lecz cuda są rzadkością. Z drugiej strony nie przystoi Bogu, by był na usługi rodziców i stosował swój akt stwórczy do ich woli i do odpowiedniej czynności rozrodczej.

Stwarzanie dusz nie należy wcale do cudów. Cud jest

zjawiskiem, odbywajacem się wbrew naturalnemu porządkowi rzeczy. Tymczasem stwarzając dusze, Bóg nie robi żadnego wyjątku w prawie natury, lecz stosuje się do niego najdoskonalej. Od wieków bowiem wydał prawo, że ile razy rodzice przygotowują ciało, zdolne do przyjęcia duszy, tyle razy On, wykończając rozpoczęte przez nich dzieło, stworzy duszę i połączy ją z ciałem; podobnie, jak odwieczne prawo natury żąda, aby materyał palny zapalił się, gdy się spełnią wszystkie potrzebne do tego warunki.— Nie ubliża też wcale Stwórcy, że czyni to jakby na zawołanie rodziców. Wszak On, jak uczy teodycea, współdziała w najmniejszym akcie każdego, nawet najlichszego stworzenia, stosując się do jego natury i sił, oraz warunków, wśród których ono działa. Jeżeli zaś to współdziałanie nie tylko nie przynosi mu ujmy, ale przeciwnie świadczy o Jego potędze, a niemocy stworzenia: dlaczegoż miałoby być rzeczą Boga niegodną przyczyniać się do powstania człowieka i stwarzać duszę, która z widzialnych jestestw jest najdoskonalszem i najbardziej do Niego podobnem?

3) Z kreacyanizmu wynika, że Bóg pomaga nieraz do grzechu, np. cudzołóstwa.

Żaden akt rodzenia, sam w sobie czyli fizycznie uważany, nie jest zły. Co więcej jest dobry, bo naturalny, i dlatego Bóg zawsze do niego dopomaga; złym staje się dopiero wówczas, gdy się sprzeciwia prawu moralnemu, gdy jest skutkiem buntującej się przeciw prawu Bożemu wolnej woli człowieka. Słusznie tedy pisze św. Tomasz¹⁾, że „*in actione adulterorum illud, quod est naturae, bonum est; et huic cooperatur Deus; quod vero est inordinatae voluptatis, malum est; et huic Deus non cooperatur.*“ Podobnie rozwiązał tę trudność przy pomocy analogii św. Hieronim, mówiąc, że ziemia daje wzrost zbożu, bez względu na to, czy kto posiał pszenicę własną lub skradzioną, czy ręką czystą lub brudną — a przecież nikt jej z tego nie czyni zarzutu.

4) Bóg, stworzywszy świat, zaprzestał stwarzać, jak świadczą następujące słowa Genezy (r. 2, w. 2): „I dokonał

¹⁾ S. th., I, q. 118, a. 2.

Bóg w dzień siódmy dzieła swego, które uczynił: i odpoczął w dzień siódmy od wszelkiego dzieła, które sprawił.“

Miejsce to — jak już zauważyli niektórzy Ojcowie mówi tylko, że Bóg ukończył pierwsze stworzenie świata, że w siódmym dniu nie stwarza żadnych nowych gatunków. Ktoby zaś wnosił z niego, że przestał także stwarzać dusze ludzkie, ten szedłby za daleko, bo wysnuwałby z powyższych słów to, co się w nich wcale nie mieści. Rzeczywiście, jeżeli podobna konkluzja jest usprawiedliwiona, to usprawiedliwiona także będzie inna, ta, że Stwórca ani nie współdziała ze stworzeniem, ani go nie zachowuje w dniu siódmym, ale „odpoczywa.“

CZEŚĆ II.

Stosunek duszy do ciała.

Część poprzedzająca pouczyła nas, że w człowieku istnieje dusza czyli pierwiastek życiowy, substancjalny, pojedynczy, niematerialny, nieśmiertelny i przez samego Boga stworzony. Z drugiej strony, tak ogólne przekonanie, jak całe dotychczasowe studium świadczy, że dusza zależy w swoich czynnościach bądź wewnątrz, bądź zewnętrznie od ciała, że człowiek powstaje przez pewnego rodzaju połączenie pierwszej z drugim. Jest w nim dusza, podobna do duchów czystych, wyposażona w rozum i wolną wolę; jest ciało, złożone z tych samych pierwiastków, z których się składają inne ciała, ciało żywe i obdarzone czuciem, a więc podobne do organizmów roślinnych i zwierzęcych. To połączenie duszy i ciała należy zbadać dokładnie. Nasuwają się mianowicie najpierw zagadnienia, jakim ono jest i w jaki sposób daje się wytłumaczyć. Ponieważ znowu człowiek jest w pewnym znaczeniu i minerałem i rośliną i zwierzęciem, przeto zachodzi dalsze pytanie, czy w nim tkwi tylko jeden pierwiastek życiowy, czy też więcej, tudzież czy ciało jako takie posiada osobną formę substancjalną, oddzielną od duszy. Jak jednak wolno pytać, ile jest dusz w człowieku, tak możliwa jest kwestya, czy jedna dusza nie należy do wszystkich lub wielu ciał; stąd

dalsze pytanie dotyczy indywidualności naszej duszy. Na końcu zastanowimy się nad czasem połączenia duszy z ciałem, oraz nad siedzibą duszy w ciele.

§ I. Połączenie duszy z ciałem.

Że dusza łączy się z naszym ciałem, jest faktem, na który musi się zgodzić każdy, kto uznaje ich istnienie. Więc odrzuci go chyba materyalista, utożsamiający duszę z ciałem, względnie z mózgiem, monista spirytualistyczny czyli idealista w rodzaju Berkeley'a, uważający wszelkie, a więc swe własne ciało za wyobrażenie duszy. Rdzeń jednak kwestyi tkwi w tem, jakie jest to połączenie, rzeczywiste, czy idealne — substancyjalne, czy akcydentalne albo przypadkowe. Aby odpowiedzieć na te pytania, należy w pierw dokładnie określić powyższe pojęcia.

Połączenie wogóle jest zespoleniem dwóch przynajmniej rzeczy w pewną jedność czyli całość. Zowie się rzeczywistem, jeżeli kilka jestestw łączy się w całość fizyczną; zowie się idealnem, gdy łączymy jestestwa w jednym pojęciu, np. rodzaju, gatunku, celu, miejsca, czasu. Połączenie rzeczywiste jest albo substancyjalne albo akcydentalne: w pierwszym razie jednoczą się rzeczy, mianowicie substancje niezupełnie w jedną zupełną substancję, którą scholastycy nazywają *unum per se*; w drugim zespala się substancje zupełne w pewną całość, ale tak, że nie tworzą jednej nowej substancji, że tedy każda z nich, choć wpływa na inne, zachowuje swoje własne istnienie i działanie. Akcydentalnie łączy się np. nasze ciało z ubraniem, które na sobie nosimy lub wchodzące w skład zegaru kółka. Z połączenia substancyjalnego powstaje zawsze jedność natury, a niekiedy i osoby. Wprawdzie pojęcie substancji różni się od pojęcia natury, atoli w bycie, który jest substancją, substancja i natura utożsamiają się co do rzeczy, a różnią tylko względem; substancja przybiera miano natury, o ile stanowi pierwszą podstawę działania. Jedność zaś osoby wyłania się z połączenia substancyjalnego wów-

czas, gdy utworzona przez połączenie kompletna substancja stanowi jeden osobnik (*suppositum*, ὑποστάνεις), posiadający rozum; osoba bowiem, według ogólnie przyjętej definicyi Boecyusza, jest indywidualną substancją natury rozumnej — *substantia individua rationalis naturae*. Osobnik, względnie osoba jest podstawą i łącznią wszystkich objawów, pochodzących od pewnego indywidualnego jestestwa; stąd znana zasada: „*Actiones sunt suppositorum*“.)

Po tem objaśnieniu wracamy do pytania: Jakiem jest połączenie duszy z ciałem?

Skrajni spirytualiści czyli skrajni dualiści uważają je za przypadkowe, a niektórzy z nich nawet za idealne. Człowiek jest tylko duszą; ciało służy jej za mieszkanie lub narzędzie, ale do istoty naszej nie należy. Najwymowniejszym rzecznikiem tego zdania był po Pitagorasie i Empedoklesie Platon, za którym poszli Descartes, Locke, Kant, Rosmini, Lutosławski i wielu innych.

Platon, jak wiemy, utrzymywał, iż dusze nasze istniały od wieków razem z bogami i dla grzesznych zachcianek zostały za karę wtrącone do ciał ludzkich jakby do więzień, z których pragną się czem prędzej uwolnić, by wrócić do pierwotnego, doskonałego stanu. To też człowiek — powiada Sokrates w Alcybiadesie — nie jest ani ciałem, ani spółką duszy z ciałem, ale tem, co używa ciała (τὸ τῷ σώματι χρῶμενον), czyli duszą. Dusza, to motor, artysta, muzyk, pan, żeglarz — ciało to rzecz poruszana, narzędzie, lira, sługa, okręt; ciało, niepotrzebny, a nawet szkodliwy obecnie dodatek do duszy, jest także samodzielną substancją, istniejącą przed połączeniem się z duszą.

Descartes nazywa wprawdzie połączenie duszy z ciałem substancyjalnem, ale w rzeczywistości najpewniej je odrzuca. Naprzeciw duszy, *substantia cogitans*, stoi według niego ciało, *substantia extensa*; między jedną i drugą istnieje nie dający się niczem wypełnić przedział. Myśl, obejmująca wszystkie świadome czynności psychiczne, jak stanowi istotę duszy, tak też istotę człowieka, bo człowiek jest dlatego człowiekiem, że myśli. „Moja istota — powiada Kartezjusz ¹⁾ — po-

¹⁾ Meditationes de pr. phil. (VI. medit.).

lega tylko na tem, że jestem substancją, której całą naturą czyli istotą jest jedynie myśl.“

Locke pojmuję osobę jako byt rozumny, o ile posiada świadomość, że pozostaje tą samą w różnych miejscach i czasach; Kant jako świadomość naszych czynności¹⁾; Rosmini jako duszę, o ile jest świadomą siebie.

Według Lutosławskiego²⁾ „całe ciało nie jest niczem innem, tylko narzędziem na czas ziemskiego życia ściśle z duszą połączonem:“ nogi i ręce stoją w takim samym stosunku do duszy, jak pióro, którem piszemy.

Zupełnie inaczej zapatruje się na ten problemat Arystoteles, a z nim ogół myślicieli chrześcijańskich. Najdawniejsi Ojcowie i pisarze Kościoła (Justyn, Atenagoras, Ireneusz, Tertulian, Grzegorz z Nazjanzu, Ambroży, Augustyn), broniąc przeciw kacerzom dogmatu wcielenia, utrzymują, że Słowo, przyjąwszy człowieczeństwo, nie przyjęło ani samej duszy ludzkiej, ani samego ciała, ale pierwszą i drugie, ponieważ człowiek składa się istotnie z ciała i z duszy. Tak samo uczą scholastycy; za wszystkich niech starczy św. Tomasz, który mówi, że „z duszy i z ciała powstaje w każdym z nas dwojaka jedność, natury i osoby“³⁾.

Przylączając się do tego zdania, zwanego słusznie dualizmem umiarkowanym, twierdzimy i udowadniamy, że połączenie duszy z ciałem nie jest ani przypadkowe, ani idealne, ale substancjalne, czyli że z duszy i ciała powstaje przez połączenie jedna zupełna substancja i natura, oraz jedna osoba.

1. Przez połączenie duszy z ciałem powstaje jedna

¹⁾ Skoro natura duszy (jak i ciała) jest podług Kanta nieznaną, przeto nie wypadło upatrywać jaźni w duszy jako w podmiocie funkcji psychicznych, ale raczej w świadomości. Ponieważ jednak świadomość jest dwojaka, czysta i empiryczna, zatem dwojaki jest także „ja“: numeryczne, polegające na świadomości czystej, i zjawiskowe, które powstaje przez świadomość empiryczną.

²⁾ Zob. jego art. p. t.: Istnienie duszy w „Tygodniku Ilustrowanym“ z r. 1899 (str. 685, 687, 688).

³⁾ S. th., III, q. 2, a. 1, ad 2.

substancja i natura. Ponieważ, jak rzekliśmy, w bycie, który jest substancją, substancja i natura są co do rzeczy to samo, przeto wystarczy udowodnić jedność natury, by udowodnić także jedność substancji. Że zaś człowiek jest jedną naturą, wykazują następujące argumenty:

a) Natura jest pierwszą i ostateczną podstawą wszelkiego działania w bycie. Z tego wynika, iż byty, mające oddzielne natury, mają także oddzielne czynności; przeciwnie, w rzeczach, posiadających jedną wspólną naturę, są również czynności wspólne, t. j. pochodzące od rzeczy, łączących się *per modum unius*, a tem samem różne od ich czynności samodzielnych. Otóż dusza i ciało spełniają w człowieku wiele aktów w ten sposób, że owe akty pochodzą od nich jako od jednego pierwiastku, a różnią się gatunkowo od czynności samej duszy i samego ciała. Więc dusza i ciało łączą się w nas w jedną naturę.

Uzasadnienie mniejszej przesłaki nie nasuwa żadnych trudności. W człowieku spotykamy akty, należące i do ciała i do duszy; są to, jak wiemy, czynności życia wegetatywnego i zmysłowego. Pochodzą one najpierw od duszy i ciała jako od jednej podstawy czyli *per modum unius*, ponieważ są wewnętrzne: żadna czynność immanentna nie może należeć do dwóch osobnych natur, gdyż przeciwnym razie nie byłaby immanentną. Powtóre, czynności wegetatywne i zmysłowe są zupełnie inne od czynności, które spełnia samo ciało, i od czysto umysłowych czynności duszy. Podobnie poruszamy się dowolnie; lecz ciało samo nie może się dowolnie poruszać, sama zaś dusza nie może się poruszać tak, jak porusza się nasze ciało, t. j. w sposób cielesny.

Podobnym dowodem posługuje się w tym samym celu Doktor Anielski. „Jest niemożliwą — czytamy u niego¹⁾ — żeby działanie rzeczy, różniących się istnieniem, było jedno. Mówię zaś o działaniu jednym nie ze strony tego, na czem się kończy działanie, ale o ile pochodzi od działacza, bo gdy wielu ciągnie okręt, wykonywują oni jedną czynność

¹⁾ S. c. gent., I, II, c. 57.

co do skutku, który jest jeden; lecz ze strony ciągnących jest czynności wiele, o ile są różne impulsy do ciągnięcia. Skoro bowiem czynność idzie za formą i siłą, przeto rzeczy, mające różne formy i siły, muszą spełniać różne czynności. Lubo zaś dusza posiada pewien akt własny, są jednak niektóre akty, wspólne jej i ciału, jak bać się i gniewać i czuć i t. p... Z duszy tedy i z ciała powstaje koniecznie jedna rzecz."

b) Dusza i ciało zależą od siebie i wpływają wzajem na siebie. Wszelki niemal stan ciała, jego np. zdrowie lub choroba, odbija się na duszy, na jej myślach i uczuciach; każda funkcyja duszy sprowadza mniej lub więcej wyraźną zmianę w ciele: natężona praca umysłowa, uczucie radosne czy bolesne zwalniają, przyspieszają lub tamują pracę organizmu. Fakta tego rodzaju nie dadzą się wytłumaczyć w przypuszczeniu, że między duszą a ciałem istnieje połączenie tylko akcydentalne, że dusza i ciało posiadają osobne istnienie i osobną naturę. Bo któż słyszał, żeby stan motora oddziaływał na stan rzeczy poruszanej lub odwrotnie? Więc wzajemny wpływ duszy i ciała świadczy także o jedności natury ludzkiej.

c) Natura zupełna spełnia wszystkie czynności, przysługujące pewnemu gatunkowi. Otóż dusza i ciało, oddzielnie wzięte, nie potrafią wykonać wszystkich czynności, które przypisujemy człowiekowi; natomiast wykonują je, jeżeli działają razem. Połączenie tedy duszy z ciałem stanowi całą ludzką naturę.

d) Jeżeli dusza i ciało nie łączą się w jedną naturę, wtedy albo samo ciało albo sama dusza jest człowiekiem. Ale jedno i drugie twierdzenie sprzeciwia się najoczywiściej naszej świadomości, tudzież ogólnemu przekonaniu wszystkich ludzi.

2. Przez połączenie duszy z ciałem powstaje jedna osoba czyli jedna jaźń.

a) Osoba jest substancją zupełną, indywidualną, obdarzoną rozumem. Dusza i ciało składają się w człowieku na jedną substancję zupełną, jak wykazaliśmy przed chwilą; każdy też przyzna, iż substancja ta jest indywidu-

alną czyli — żeby użyć wyrażenia scholastyków — *sui iuris*, a więc samodzielną, tudzież obdarzoną zdolnością myślenia. Więc słusznie mówimy, że z duszy i z ciała powstaje jeden osobnik i jedna osoba.

b) Osoba jest podstawą i ogniskiem wszystkich aktów bytu; jeżeli bowiem "*actiones sunt suppositorum*" — osobników, to i osób. Lecz świadomość nam mówi, że wszystkie spełniane przez nas czynności, tak cielesne jak duchowe, opierają się w nas na jednym fundamencie i należą do jednego ogniska. „Ja,” które je, chodzi, widzi, słyszy jest tem samem, które wybiera, myśli; i dlatego każdy z nas mówi: „ja” sędzę, kocham, cierpię, rosnę, upadam na ziemię i t. p. Jedna przeto jest w nas osoba.

U w a g i: 1) Chociaż połączenie duszy z ciałem tworzy jedną hypostazę czyli jeden osobnik, nie nazywa się jednak hypostatycznym. Nazwę tę bowiem stosują teologowie tylko do połączenia drugiej Osoby boskiej z naturą ludzką, które polega na tem, że dwie całkowite istoty czyli natury, boska i ludzka, istnieją w jednej nieziennej hypostazie czyli osobie Słowa.

2) Według listu, który z polecenia Piusa IX. napisał (1877 r.) kardynał Czacki do rektora uniwersytetu w Lille, X. Hautcoeur, substancjalna jedność ludzkiej natury, składającej się z dwóch substancyj częściowych, t. j. z duszy i z ciała, „*spectat ad doctrinam theologicam*.”

W n i o s k i: 1) Ponieważ osoba ludzka składa się istotnie z ciała i z duszy, przeto dusza, oddzielona przez śmierć od ciała, nie jest właściwie ani osobą, ani człowiekiem. I dlatego św. Tomasz powiada, że samą duszę można nazwać człowiekiem tylko o tyle, o ile stanowi jego część szlachetniejszą. „*Illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso, sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine dicitur homo*“¹⁾.

2) Jak myli się Platon, a za nim inni, którzy uważają połączenie duszy z ciałem za przypadkowe, nawet za ide-

¹⁾ S. th., I, q. 75, a. 4, ad. 1.

alne, istotę zaś i osobę człowieka widzą wyłącznie w duszy, tak jeszcze w większym błędzie są ci, według których osobowość polega na świadomości osobie (Locke, Jacobi, Günther) lub, jak chcą empiryści, na prostej współrzędności już to samych stanów świadomych, już to świadomych i nieświadomych. Jeżeli ktoś twierdzi, że osobowość polega na świadomości, ma na myśli albo świadomość aktualną albo habitualną albo wirtualną, która jest zdolnością czyli władzą. Myli się wszakże we wszystkich trzech wypadkach. Myli się w pierwszym, bo nikt chyba nie zgodzi się na to, by małe dzieci, obłąkani, pijani lub śpiący, którzy nie posiadają aktualnej świadomości o sobie, nie byli osobami. Myli się również w drugim i w trzecim, gdyż świadomość habitualna i wirtualna przypuszczają już osobę, będącą ich podmiotem. Z podobnych względów odrzucamy zdanie empirystów: akty, których współrzędność ma według nich stanowić osobowość, są późniejszymi od osobnika.

Zarzuty: 1) Ciało nazywamy często narzędziem duszy: więc tylko dusza stanowi ludzką naturę i osobę.

Zowiemy ciało narzędziem duszy, ponieważ stoi w pewnym względzie na jej usługi, ponieważ dusza spełnia przez nie wiele czynności. Nie jest ono jednak zwyczajnem narzędziem, ale narzędziem *sui generis*, bo substancjalnie z duszą złączonem. „*Non omne*—pisze Doktor Anielski¹⁾—*quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumptis, sicut patet de securi et gladio; nihil tamen prohibet, illud, quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra eius.*” Toż nie trudno zauważyć różnicę, zachodzącą między zwykłym narzędziem i posługującą się niem osobą z jednej strony, a ciałem i duszą z drugiej. Żadne w ścisłym słowa znaczeniu narzędzie nie jest zawisłe w swym istnieniu od artysty czy rzemieślnika.

Nadto stan artysty nie wpływa na stan narzędzia, ani stan narzędzia na stan artysty: artysta może być zdrow, a narzędzie może się zepsuć; narzędzie jest całe, gdy arty-

sta choruje. Natomiast ciało, jak zobaczymy niżej, zależy co do istnienia od duszy, ponieważ samo przez się nie istnieje; stany ciała odbijają się na duszy, i odwrotnie.

2) Osoba jest czemś stałym, niezmiennym; lecz materya, stanowiąca ciało, zmienia się ustawicznie: więc ciało nie może być częścią istotną osoby.

Choć materya ciała zmienia się zawsze, mimo to ciało zostaje bez przerwy substancjalnie złączone z duszą, bo dusza, jak długo człowiek żyje, nie przestaje być formą substancjalną ciała.

§ 2. Sposób połączenia duszy z ciałem.

Wykazawszy, że połączenie duszy z ciałem jest substancjalne, możemy przystąpić do pytania, w jaki sposób daje się ono wytłumaczyć. Nader trudne to pytanie założył nawet geniusz św. Augustyna do tych, na które człowiek nie może dać gruntownej odpowiedzi. „*Modus*—powiada on¹⁾—*quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest; et hoc ipse homo est.*” Mimo to rozum ludzki, chcący zbadać wszystko, nie cofnął się i przed tą kwestyą, ale starał się ją rozwiązać przy pomocy różnych hipotez. Wyłożywszy najważniejsze z nich, uzasadnimy scholastyczną, a poddamy krytyce inne.

I. Hypotezy.

A. Zaczniemy od filozofów, którzy, chcąc wytłumaczyć sposób połączenia duszy z ciałem, przyjmują między niemi połączenie substancjalne. Należy tutaj przedewszystkiem Arystoteles, stosujący i do człowieka sławną teorię hilomorfizmu czyli materyi i formy. Słyszeliśmy, że według Stagiryty dusza jest *εἶδος* lub *ἐντελέχεια τοῦ σώματος*; nie inaczej uczy ogół dawnych i dzisiejszych perypatetyków. Jak w każdej substancji złożonej istnieje podwójny pierwiastek sub-

¹⁾ S. th., III, q. 2, a. 6, ad. 4.

¹⁾ De civit. Dei, I, 21, c. 10.

stancyalny, t. j. materya i forma, tak też w człowieku; zatem ciało pozostaje w takim stosunku do duszy, w jakim materya do formy, czyli dusza jest formą substancyjalną ciała. Aby to należycie zrozumieć, potrzeba pokrótce przypomnieć to, czego uczy kosmologia o materii i formie.

Wyraz „materya“ oznacza zwyczajnie to samo, co ciało, a więc podpadającą pod zmysły substancję, razem z jej wszystkimi siłami i przymiotami, między którymi pierwsze miejsce zajmuje rozciągłość. By wytłumaczyć istotę tej substancji, scholastycy przyjmują w niej z Arystotelesem dwojaki pierwiastek substancyjalny, a mianowicie materię pierwszą i formę substancyjalną. Materya pierwsza jest ową częścią ciała, która, mimo przemiany jednej substancji w drugą, pozostaje ciągle tą samą. Drzewo np. zamienia się przez palenie w węgiel; rozkładający się węgiel stanowi pożywienie dla rośliny i tworzy jej substancję; z rośliny powstaje organizm karmiącego się nią zwierzęcia; mięso zwierzęce przechodzi podobną drogą w ciało ludzkie i t. d. Choć tedy jedna substancja cielesna przemienia się w drugą, druga w trzecią, trzecia w czwartą i tak bez końca, choć substancje te różnią się między sobą gatunkowo, jednak tkwi w nich pierwiastek, przechodzący zawsze z jednej do drugiej, a więc sam w sobie niezmienny — pierwiastek, będący podmiotem odbywających się ustawicznie zmian substancyjalnych — pierwiastek bierny, mogący stać się jakimkolwiek ciałem, a więc obojętny na to, czy będzie tem albo innem — pierwiastek sam w sobie nie oznaczony i potencjalny. Nie podpada on jako taki pod zmysły, ale stanowi niewątpliwy postulat rozumu. Jego dopełnieniem jest drugi czynnik substancyjalny czyli forma. Forma, wchodząca do materii jako do swego podmiotu, znosi jej obojętność, daje rzeczy pierwsze czyli substancyjalne istnienie i umożliwia jej działanie; ona sprawia, że materya staje się drzewem, węglem, rośliną, zwierzęciem. Obie razem, materya i forma, łącząc się bezpośrednio, tworzą byt jednolity, tworzą jedną substancję materyjalną.

Łatwo z tego zrozumieć, w jakim znaczeniu dusza jest formą substancyjalną ciała. Przez duszę materya pierw-

sza staje się ciałem ludzkim, a człowiek człowiekiem; w połączeniu z ciałem stanowi ona jedną zupełną substancję, jedną naturę i jedną osobę ludzką. Należy wszakże nadmienić, że dusza nasza przewyższa swą doskonałością niższe formy substancyjalne. Rozróżniają bowiem scholastycy dwa rodzaje takich form: *subsistentes* i *non subsistentes*. Pierwsze mogą istnieć i działać także niezależnie od materii, gdy drugie zależą od niej istotnie i w istnieniu i w działaniu. Dusza ludzka zalicza się do pierwszych; natomiast pierwiastek życia w zwierzęciu lub roślinie, tudzież substancyjalna forma ciał nieorganicznych należy do drugich.

Tak przedstawia swą teorię ogół scholastyków. Niektórzy wszakże z nich, jak Henryk z Gandawy, przedewszystkiem zaś Szkot i jego szkoła, a za nimi Frédault i wielu innych, chcą ją uzupełnić o tyle, że przypisują ciału jako takiemu osobną formę substancyjalną, którą zowią „*forma corporeitatis*“¹⁾. Tak tedy w człowieku, a nawet w każdym jestestwie żyjącem, byłaby podwójna forma: *forma corporeitatis* i dusza; tamta sprawia, że materya pierwsza jest ciałem, przez tę ciało staje się ciałem żywym. Również podwójne byłoby w nas istnienie: istnienie ciała ludzkiego jako ciała, tudzież istnienie duszy, przysługujące także ciału, o ile jest żywe. Przyczyną zaś przyjęcia owej formy cielesności był znany wszystkim fakt, że choć przez śmierć dusza rozłącza się z ciałem, przecież ciało nie przestaje być ciałem. „*Forma animae* -- pisze Szkot²⁾ — *non manente, corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum. Per istam formam corpus est in actu partiali, et est proximum receptivum animae intellectivae, licet non sit per illam in genere corporis, ut corpus est genus.*“

¹⁾ Szkot zowie ją także „*forma mixti*“ czyli „*mixtionis*“ albo „*forma organica*“: „*mixtionis (mixti)*“, ponieważ powstaje przez połączenie, pomieszanie pierwiastków; „*organica*“, ponieważ, przygotowując materię do przyjęcia duszy, tworzy w ciele narządy.

²⁾ Super IV. Sent., dist. 2, q. 3, schol. 54.

Nierównie radykalniej zmienili teorię scholastyczną za naszych czasów dwaj profesorowie Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, Tongiorgi ¹⁾ i Palmieri ²⁾. Nazywają oni duszę formą ciała o tyle, o ile sprawia jedność ludzkiej natury. Ciało, jako takie, jest substancją kompletną czyli raczej zbiorowiskiem substancji. Jedność zaś natury powstaje według pierwszego przez to, iż dusza przenika ciało i miesza swe siły z jego siłami; drugi natomiast widzi przyczynę owej jedności w tem, iż dusza daje ciału życie, nie żeby je formalnie ożywiła, ale że wywołuje w niem pewną przemianę, przez którą ono żyje. Nadto różnią się obaj filozofowie w tłumaczeniu istoty ciała, bo Tongiorgi jest atomistą, a Palmieri dynamistą.

B. Przejdźmy do hipotez, przypuszczających tylko akcydentalne lub idealne połączenie duszy z ciałem. Należą tu głównie, obok wspomnianego wyżej systemu Platona, hipotezy: okazyonalizmu, harmonii naprzód ułożonej, fizycznego wpływu, pośrednika plastycznego i zmysłu fundamentalnego.

1. Twórcą okazyonalizmu był Malebranche ³⁾. Z zasady Kartezjusza, że jedynie przez akt stwórczy, a więc jedynie przez nieskończoną siłę może powstać to, co aktualnie nie istnieje, doszedł on logicznie do wniosku, iż rzeczywiste działanie przysługuje wyłącznie Stwórcy, a substancje stworzone, duchowe czy materialne, są tylko okazją działania Bożego. Tę ogólną formułę okazyonalizmu zastosował Malebranche także do duszy i ciała w człowieku. Ani ciało nie wpływa na duszę, ani dusza na ciało; jeżeli zaś funkcje obojga dziwnie się razem zgadzają, jeżeli mianowicie przy pewnych czynnościach duszy następują odpowiednie ruchy ciała, jeżeli przy ruchach ciała zachodzą stosowne czynności w duszy, należy to wszystko przypisać Bogu. On sam wywołuje w duszy rzeczne czyn-

¹⁾ Psychologia, n. 183, str. 91.

²⁾ Dz. przyt., t. II, str. 381 in.

³⁾ De la recherche de la vérité, l. 6, p. 2, ch. 3; Entretiens sur la métaph. (VI centr.).

ności, poczem porusza odpowiednio ciało, bo czynności w duszy są dla Boga okazją do poruszeń ciała; On sam wywołuje ruchy w ciele, a potem, z analogicznego powodu, budzi w duszy myśli i uczucia ¹⁾. Hypoteza ta, którą przyjęli Geulincx, Cordemoy, de la Forge, Poiret i wielu innych, zowie się także asystencją, ponieważ Bóg towarzyszy ustawicznie duszy i ciału, aby w danym razie wykonać w nich jakąś czynność lub poruszenie; nazywają ją jeszcze systemem kartezyańskim, o ile jest wysnutą z zasad Descartes'a.

2. Hypoteza harmonii naprzód ustanowionej (*harmonia praestabilita*) pochodzi od Leibniza ²⁾, za którym poszedł Wolff. Wielki myśliciel niemiecki widział całą niedorzeczność okazyonalizmu Malebranche'a i jego zwolenników. „Dziwiłem się często—pisze ³⁾—że tak wykształceni ludzie mogli przyjąć zdania tak mało filozoficzne i tak przeciwne pierwszym zasadom rozumu.“ Istniał za czasów Leibniza

¹⁾ „Je ne que ma volonté soit la cause du mouvement de mon bras: car je ne vois aucun rapport entre des choses si différentes. Je vois même très clairement, qu'il ne peut y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remuer le bras et entre l'agitation de quelques petits corps, dont je ne sais ni le mouvement ni la figure; lesquels vont choisir certains canaux de nerfs entre un million d'autres, que je ne connais pas; afin de causer en moi le mouvement que je souhaite, par une infinité de mouvements que je ne souhaite point. Je remue mon bras, dira-t-on, à cause de l'union que Dieu a mise entre mon esprit et mon corps. Faculté, union, ce sont termes de logique; ce sont des mots vagues et indéterminés. Il n'y a point d'être en particulier, ni de manière d'être qui soit une faculté ou une union: on doit expliquer ces termes. Si l'ont dit que l'union de mon esprit avec mon corps consiste en ce que Dieu veut que lorsque je voudrai que mon bras soit mu, les esprits animaux se répandant dans les muscles dont il est composé, pour le remuer en la manière que je souhaite, j'entends clairement cette explication et je la reçois. Mais c'est dire justement ce que je soutiens; car ma volonté déterminant celle de Dieu, il est évident que mon bras sera mu, non par ma volonté qui est impuissante en elle-même, mais par celle de Dieu qui ne peut jamais manquer d'avoir son effet“. De la rech. de la ver., l. 6, p. 2, ch. 3, n. 6.

²⁾ Système nouveau de la nat., § 14; Théod., p. I, § 62—67; p. II, § 188; p. III, § 291.

³⁾ Théod., p. II, § 340.

inny jeszcze system, system wpływu fizycznego, o którym zaraz powiemy, który jednak, mimo szerokiego rozgłosu, nie przemawiał mu do przekonania. Postawił tedy hipotezę nową, a bardzo ciekawą. Leibnitz zgadza się z Malebranche'm w tem, że ani ciało na duszę, ani dusza na ciało nie działa, ale inną wskazuje przyczynę tego faktu. Według Malebranche'a żadna substancja stworzona nie działa, według Leibniza rzeczy mogą działać tylko wewnętrznie. Cały bowiem świat składa się z monad, które jako jestestwa, wyposażone jedynie w poznanie i pożądanie, są w sobie zamknięte. Toż nie dziwnego, że dusza, monada wyższego rzędu, i ciało, zbiór monad niższych¹⁾, działają niezależnie i nie wpływają na siebie. Jak jednak wytłumaczyć fakt, że między nimi istnieje cudowna zgodność? Czy przypisać ją ustawicznemu działaniu Stwórcy, jak chce Malebranche? Nie, odpowiada filozof niemiecki, bo to uwłacza najwyższej Istocie. Tę harmonię ustanowił Bóg z góry. W każdej monadzie świata jest każda czynność koniecznym następstwem jej poprzedniego stanu. Jeżeli zaś czynności rozmaitych monad zgadzają się, pochodzi to stąd, że Bóg połączył razem takie monady, których czynności iszczą się równolegle obok siebie. Stosuje się to także do ciała i duszy, wchodzących w skład człowieka. Wszystkie czynności duszy wiążą się w szereg, w którym każda poprzednia koniecznie pociąga za sobą następną, a każda następna jest koniecznym skutkiem poprzedniej. Podobny łańcuch stanowią wszystkie ruchy ciała. Innemi słowy, jak wszędzie, tak i tutaj *praesens*, według wyrażenia Leibniza, *est gravidum futuro*. Lecz Bóg najmądrszy wiedział, które dusze, i które ciała z nieskończonej ilości dusz i ciał możliwych spełnią czynności i ruchy zgodne, i dlatego takie tylko dusze i takie ciała połączył razem. Dusza zatem i ciało są w każdym człowieku podobne do dwóch zegarów, wskazujących zawsze

¹⁾ Por. Lutosławski: *Seelenmacht*, str. 76 i n. I według niego dusza ludzka jest w nas główną duszą czyli główną monadą; obok niej są t. zw. dusze pomocnicze, t. j. monady niższe, które wszakże nie wszystkie są równe, ale tworzą całą hierarchię.

jednakową godzinę dlatego, że tak dokładnie są zrobione, iż raz nakręcone, chodzą jednakowo, jak długo istnieją.

Zwolennikami tej teorii byli obok Wolffa Hansch, Bilfinger i w. i. ¹⁾.

3. Kolebką systemu, znanego pod nazwą wpływu fizycznego (*influxus physicus*) lub wzajemnej przyczynowości albo także przyczyn sprawczych, była Anglia, gdzie rozwinęli go głównie przeciwnicy Leibniza, Newton i Clarke, (1675—1729 r.), Kartezyanin Le Grand, tudzież wielu zwolenników Locke'a, do których przyłączyli się także niektórzy Jezuici (np. Make i Storchenau). I dziś jeszcze system ten ma obrońców przede wszystkim między fizyologami. Treść zaś jego jest następująca: Połączenie duszy z ciałem polega na tem, że one wpływają wzajem na siebie jako przyczyny sprawcze: ruchy ciała wywołują odpowiednie czynności w duszy i na odwrót czynności duszy sprawiają pewne ruchy w ciele. Tak np. ruch, wywołany działaniem bodźca na organ, przenosi się po nerwach aż do mózgu, wskutek czego dusza dowiaduje się o wpływającym na ciało przedmiocie; akt znowu woli, chcącej poruszyć pewną część ciała, oddziałuje na mózg i nerwy, które rzeczywiście wprawiają w ruch ową część zapomocą mięśni.

4. Początki systemu pośrednika plastycznego znajdujemy w nauce Rudolfa Cudworth'a (1617—1688 r.), który utrzymywał, że wszystkie zjawiska w naturze pochodzą od pewnego czynnika, od pewnej natury twórczej, pośredniczącej między Bogiem a materją; szczegółowo wszakże rozwinął i zastosował do człowieka tę hipotezę żyjący w tym samym czasie Jan Leclerc (*Clericus*). Przypuszcza on między duszą i ciałem jakąś substancję pośrednią, podobną i do duszy i do ciała, a pozbawioną wszelkiego poznania; ona uwiadamia duszę o tem, co się dzieje w ciele, tudzież wykonywa w niem to, co jej poleca dusza. Za istnieniem zaś takiego pośrednika przemawiają według Leclerc'a

¹⁾ Natomiast zwalczały Leibnitz'a Newton, Clarke, Lamy, Foucher, Bayle, a przede wszystkim O. Fortunat a Brixia O. M.

przedewszystkiem dwa fakta. Najpierw między duszą a ciałem istnieje za wielki przedział, by się mogły bezpośrednio łączyć, a potem spotykamy w człowieku czynności (np. oddychanie, bicie serca), które nie mogą pochodzić ani od ciała, ponieważ nie są mechanicznymi, ani od duszy, ponieważ różnią się od właściwej czynności psychicznej, t. j. od myślenia, tudzież ponieważ dusza nie wie, w jaki sposób odbywają się w ciele. Do podobnego zapatrywania przyznają się Fichte młodszy i wielu innych¹⁾.

5. Hypotezę zmysłu fundamentalnego (*sensus fundamentalis*) wymyślił Rosmini²⁾, niezadowolony żadnym z systemów poprzednich. Dusza jest równocześnie zmysłową i rozumną i dlatego w dwojaki sposób łączy się z ciałem. O ile jest zmysłową, łączy się zapomocą zmysłu fundamentalnego czyli zwierzęcego (*s. animalis*), którym czuje bez przerwy swe ciało; o ile jest rozumną, łączy się z ciałem przez to, iż poznaje rozumem ów zmysł w sposób absolutny, t. j. jako pewne jestestwo. Wiernym tłumaczem tej nauki był Pestalozza.

C. Od wszystkich wymienionych teoryj różni się zasadniczo teoria paralelizmu psychofizycznego tem, iż przeczy istnieniu duszy jako substancyi, a tem samem wyklucza jej rzeczywisty stosunek do ciała. Więcej powiemy o tej hipotezie niżej.

II. Dusza jest formą substancjalną ciała.

Taką, jak widzieliśmy wyżej, jest teza scholastyków. Wyłożyliśmy już jej znaczenie i wskazali przekształcenia. Uchylając zapatrywanie z jednej strony Henryka z Gan-

¹⁾ Podzielał je także Zygmunt Krasiński, jak widać z jego listu, pisanego niedługo przed śmiercią do X. Kajsiwicza. Między ciałem — pisze on — a duszą musi być coś trzeciego, mającego przymioty i duszy i ciała, musi być jakaś klamra. „Tę klamrę, tę spójnię, ten płyn nazywam X, a jeśli trzeba, magnetycznością, co zupełnie na jedno wypadnie“. Zob. listy Krasińskiego, ogłoszone po raz pierwszy przez O. Smolikowskiego w majowym zeszyte „Przeglądu Katolickiego“ 1897 r.

²⁾ Psychologia, I, l. 2. c. 1 i 2; Libro dell'uomo, I, c. 7, prol. 8.

dawcy i Szkotystów, z drugiej Tongiorgiego i Palmieriego, przystępujemy wprost do dowodów.

1. Dusza i ciało łączą się, jak wykazaliśmy w paragrafie poprzednim, tak, iż tworzą jedną zupełną substancję, jedną naturę i osobę. Otóż ta jedność daje się wytłumaczyć tylko w przypuszczeniu, że dusza stoi w takim samym stosunku do ciała, w jakim forma substancjalna do materji pierwszej. Dwie bowiem rzeczy wtenczas tylko mogą się złożyć na jedną substancję, gdy jedna z nich, nie posiadając aktualnego istnienia w sobie, otrzymuje je od drugiej; jeśli natomiast obie mają swe własne istnienie, połączenie ich może być tylko akcydenalne, a nie substancjalne. Skoro tedy dusza i ciało tworzą w człowieku jedną substancję, musi jedno z nich przyjmować istnienie od drugiego: albo dusza od ciała, albo ciało od duszy. Atoli dusza nie może otrzymać istnienia od ciała. Jeśli nie zależy od niego (wewnętrznie) w niektórych swoich czynnościach, to nie zależy także w istnieniu; innemi słowy, dusza ma swe własne istnienie. Więc ciało przyjmuje istnienie od duszy. Lecz z tego właśnie wynika, że dusza jest formą substancjalną, a ciało materją. Materją bowiem nazywamy tę część substancyi, która nie ma w sobie istnienia, ale otrzymuje je od drugiej rzeczy; to zaś, co łącząc się z drugą rzeczą, daje jej istnienie i działanie, nosi nazwę formy.

2. Przez formę substancjalną należy rzecz do pewnego gatunku. Innemi słowy, rzeczy różnią się gatunkowo nie materją, ale formą, gdyż materja jest sama przez się obojętna na gatunek; że tedy jedna rzecz jest tą, a druga inną, jedna np. kamieniem, a druga rośliną, zależy to od formy. Lecz przez duszę ludzką ciało staje się ciałem człowieka: przez nią człowiek różni się specyficznie od ciała martwego, od rośliny i zwierzęcia. Więc dusza jest formą substancjalną ciała.

3. Forma substancjalna jest w bycie podstawą wszelkiego działania. Wszelkie działanie ciała ludzkiego pochodzi od duszy. Zatem dusza jest formą ciała.

Pierwsza przesłanka opiera się na samem pojęciu for-

my substancjalnej; udowadniamy zatem tylko drugą w następujący sposób:

Trojakie działanie przysługuje naszemu ciału: zmysłowe, vegetatywne i fizyczne czyli fizyczno-chemiczne. Otóż wszystkie te trzy objawy działania mają swe źródło w duszy.

Najpierw zmysłowe, gdyż akty zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, pożądanie zmysłowe, oraz ruch nie pochodzą od samego ciała, lecz także, i to przede wszystkim, od duszy; mówiliśmy o tem na różnych miejscach.

Powtórnie nie może ulegać wątpliwości, że dusza jest podstawą funkcyj vegetatywnych; inaczej, każda materya, każde ciało żyłoby, t. j. odżywiałoby się, rosło, rozmnażało.

Po trzecie od duszy pochodzą czynności czysto materialne, fizyczne i chemiczne. Najpierw mogą pochodzić, ponieważ dusza, choć różni się od form niższych, mieści w sobie jako forma doskonalsza ich siły *eminenter*, podobnie jak liczba większa mieści w sobie niższe. „*Perfector forma*—powiada św. Tomasz¹⁾—*facit per unum omnia, quae inferiores formae faciunt per diversa, et adhuc amplius. Puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus, forma plantae dabit et hoc et insuper vivere. Anima vero sensitiva et hoc et insuper sensibile esse. Anima vero rationalis et hoc et insuper rationale esse.*“ Że zaś rzeczony czynności pochodzą istotnie od duszy, wypływa to z substancjalnej jedności człowieka. Gdyby działanie fizyczne i chemiczne miało swe źródło poza duszą, wówczas w człowieku byłoby więcej pierwszych pierwiastków działania, a tem samem więcej natur.

U w a g i: 1) Znakomite potwierdzenie naszej tezy stanowią niektóre orzeczenia Kościoła.

Pierwszy dokument, który wydała władza kościelna o stosunku duszy do ciała, pochodzi z początku XIV wieku. Okazyją do tego był Franciszkanin, Piotr Jan Oliwa, zwolennik Averroesa. Uczył on między innemi, że dusza stanowi formę ciała ludzkiego tylko o tyle, o ile jest zmysłową.

¹⁾ De spiritualibus creaturis, a. 3.

Zapatriwanie to potępił Klemens V. na powszechnym soborze w Vienne (1311 r.): „*Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam, sacro approbante Concilio, reprobamus; definientes, ut cunctis nota sit fidei sincera veritas ac praeccludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisque deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus.*“

Kiedy na początku XV. wieku Averrości na nowo podnieśli głowę, wówczas Leon X, przypomniał i zatwierdził powyższą definicyę na Soborze Laterańskim V. (1515 roku): „*Hoc sacro approbante Concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: cum illa non solum vere, per se et essentialiter humani corporis forma existat... verum et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine, singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit.*“

Nakoniec Pius IX, potępiając (1857 r.)¹⁸⁶³ w liście do arcybiskupa kolońskiego, Geissela, naukę Günthera, który podwójną duszę w człowieku przypuszczał, te napisał słowa: „*Noscimus iisdem libris laedi et catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima, eaque rationalis, sit vera, per se atque immediata corporis forma.*“

Powyższe orzeczenia Kościoła dają się streścić w trzech punktach: 1) Człowiek składa się z ciała i duszy rozumnej. 2) Dusza jest prawdziwie, przez się, istotnie i bezpośrednio formą ciała. Prawdziwie (*vere*), więc nie w znaczeniu przenośnem, ale w takim, w jakim ten wyraz biorą wszyscy scholastycy; przez się (*per se*), t. j. z natury, a nie przypadkowo (*per accidens*); istotnie (*essentialiter*) czyli przez swą własną istotę; bezpośrednio (*immediate*), zatem nie za

pośrednictwem innej jakiejś duszy, władzy, czynności i t. p.

3) Dusza jest formą ciała (co nas w tem miejscu obchodzi przede wszystkim) substancjalną. Wprawdzie żaden z powyższych dekretów nie mówi wyraźnie o formie substancjalnej, jednak wszelką pod tym względem wątpliwość usuwa fakt, iż wszyscy teologowie i filozofowie katolicy o takiej tylko formie w tem miejscu mówili. Orzeczenia zaś Kościoła nie mogą wyrazem powszechnie przyjętym nadawać odmiennego znaczenia od tego, jakie one ogólnie posiadają; inaczej, nie dołączając żadnej uwagi, że wyraz, przez wszystkich w pewnym znaczeniu używany, bierze się w znaczeniu innym, wprowadzałyby wiernych w błąd, zamiast uczyć ich prawdy. Z drugiej strony sobór wienneński powiada wyraźnie, iż substancja duszy jest formą ciała. Ze słowa tego najwidoczniej wypływa, że dusza jest formą substancjalną, albowiem forma akcydentalna nie jest substancją, lecz akcydensem.

2) Choć dusza jest formą ciała, ożywia jednak czyli, jak się wyrażają scholastycy, informuje (*informat*) tylko te części, w których widać jakąś organizację, jakies objawy życia. Wszyscy tedy utrzymują, że informuje np. mięśnie i nerwy, a nie informuje potu, łez, śliny, soku żołądkowego, uryny i t. p. Natomiast rozstrzelone są najpierw zdania co do kości (więc i zębów), paznokci i włosów. Wielu, idąc za fizyologami, którzy przyznają wymienionym częściom ciała pewną organizację, przypisuje im życie, pochodzące od duszy ludzkiej¹⁾; inni przeczą temu, tłumacząc wzrost kości, paznokci i włosów odpowiedniemi dodaniem nowych cząstek do dawnych. Jeszcze większy jest spór, jeżeli chodzi o to, czy krew pozostaje pod ożywczym wpływem duszy ludzkiej. Obie odpowiedzi, twierdząca i przecząca, mają swoich obrońców. Dzisiejsza fizjologia zdaje się przemawiać za tem, że ciałka krwi, przynajmniej białe,

¹⁾ Św. Bonawentura, Durand i inni utrzymują, że paznokcie i włosy żyją, ale na wzór pasożytów, a więc przez osobne dusze roślinne. Trudno wszakże wskazać, skąd się biorą owe dusze.

są komórkami żyjącymi; atoli ich życie jest indywidualne i niezależne od duszy ludzkiej¹⁾.

Wnioski: 1) Sposób połączenia duszy z ciałem daje nam jeszcze dokładniej poznać jej istotę. W pierwszej części niniejszej księgi przekonał się, iż dusza jest substancją pojedynczą, duchową i nieśmiertelną. W tej dowiedliśmy nadto, że jej substancjalność nie jest zupełna: choć dusza posiada istnienie samoistne, nie stanowi sama natury i osoby ludzkiej, ale staje się nią dopiero razem z ciałem, do którego w takim pozostaje stosunku, jak forma substancjalna do materii pierwszej. W ten sposób dochodzimy pod koniec naszych badań do sprawdzenia definicyi, która była dla nas punktem wyjścia. Widzimy mianowicie, że istotnie dusza, jak powiedział Stagiryta, jest *εἶδος* czyli *ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει σωὴν ἔχοντος*. Że zaś różni się od innych form życiowych, że przewyższa zwierzęce rozumem i wolą, przeto stwierdzamy słuszność innej, także nam znanej definicyi Arystotelesa: dusza jest *τοῦτο, ὃ σώμειν καὶ αἰστανόμεθα καὶ διανοούμεθα* *πρώτως*, a więc taką formą substancjalną, przez którą żyjemy, czujemy, myślimy. Wobec tego za dokładną definicyę duszy ludzkiej możemy uważać następującą: Dusza jest substancją pojedynczą, duchową i samoistną, lecz niepełną, bo naturalnie i substancjalnie złączoną z ciałem jako jego forma.

2) Z tezy scholastyków wynika także, jak powinniśmy definiować człowieka. Powszechnie przyjęło się metafizyczne określenie św. Augustyna. „*Est ergo homo* — powiada on²⁾ — *animal rationis capax; verum ut melius et citius dicam, animal rationale*“ — zwierzęciem rozumnym, czyli raczej jestestwem zmysłowym i rozumnym. I słusznie. Wyraz: jestestwo zmysłowe (*animal*) jest rodzajem najbliższym, a więc obejmuje także byty, stojące najbliżej człowieka, oraz zaznacza, że dusza i ciało łączą się w nim jako forma

¹⁾ Zob. Cybulski, dz. przyt., str. 41 i n. Obszernie rozprawia o tej kwestyi Urráburu (dz. przyt., t. II, str. 799—825).

²⁾ Serm., 43, c. 2.

i materya w jedną substancjalną całość; wyraz: rozumny wskazuje różnicę gatunkową czyli oddziela człowieka jako jestestwo, obdarzone formą doskonalszą, od zwierzęcia (*brutum*).

Natomiast nie można się zgodzić ani na znaną definicyę Platona, według którego człowiek jest używającą ciała duszą, ani de Bonalda, który go zowie „*une intelligence servie par des organes*“. Określenia podobne nie tylko nie wskazują rodzaju najbliższego i różnicy gatunkowej, lecz znoszą także substancjalną jedność człowieka; są tedy logicznie niepoprawne, a psychologicznie fałszywe. Również niepoprawne są definicye Le Grand'a i Rosminiego: według pierwszego człowiek—to „*res composita ex mente finita et corpore organico*“; według drugiego: „*subiectum animale, intellectivum, volitivum*“. Wprawdzie można człowieka określić jako substancję, złożoną z ciała i duszy rozumnej (definicja taka wskazuje fizyczną naturę ludzką), ale niedokładnie wyraża się Le Grand, gdy zowie go „*res*“, bo i przypadłość jest rzeczą, tudzież gdy zamiast wyrazu „*anima*“ używa „*mens*“, który najczęściej oznacza rozum; nadto zbyt jest w jego definicyi słowo „*finita*“, gdyż duch nieskończony nie może złączyć się z ciałem. W określeniu wreszcie Rosminiego niepotrzebny jest wyraz: „*volitivum*“, bo wola wypływa koniecznie z natury jestestwa, obdarzonego rozumem.

Zarzuty: 1) Dusza jest substancją duchową; lecz substancja taka nie może być formą ciała, ponieważ wówczas zmateryalizowałaby się sama.

Liczymy trzy rodzaje form substancjalnych. Jedne nie tylko są substancjami duchowymi, lecz stanowią także całkowity gatunek (*species completa*), ponieważ spełniają same przez się wszystkie przysługujące ich naturze czynności, i dlatego nie mogą informować materji; takimi formami są t. z. „*formae separatae*“, czyli czyste duchy. Drugie formy zależą we wszystkich swych czynnościach od materji, a tem samem posiadają zawisłe od niej istnienie; są to formy, zwane materyalnemi, do których należą dusze zwierzęce, tudzież wszystkie niższe formy substancyj złożo-

nych. Wreszcie ostatnie formy zajmują pośrednie miejsce między pierwszemi a drugimi: spełniając pewne funkcyje niezależnie od ciała, są one z jednej strony substancjami duchowymi; że zaś nie stanowią zupełnego gatunku, mają z drugiej łączyć się substancjalnie z materją. Do takich form należy dusza ludzka. Choć atoli łączy się ona z ciałem jako jego forma, przecież się nie materyalizuje. Spełniając także czynności, wewnątrznie od materji niezależne, „zanurza się“ w niej tylko o tyle, o ile jako forma wyższa mieści w sobie doskonałości czyli siły form niższych; o ile natomiast je przewyższa, „wystaje“ ponad materję, a stąd nie należy wcale do form materyalnych czy zmateryalizowanych. Innemi słowy, dusza nasza stanowi formę ciała, nie o ile spełnia czynności umysłowe, ale o ile posiada siłę niższych form substancjalnych czyli, jak powiada św. Tomasz¹⁾, „*in quantum attingitur a materia et esse suum communicat illi*.“ Zarzucisz może, że według tego tłumaczenia przynajmniej część duszy musi się zmateryalizować. Ale należy rozróżnić między istotą duszy, a jej władzami. Pierwsza, będąc pojedynczą, nie posiada żadnych części; jeżeli zatem dusza jest nie materyalną, to jest nią bez podziału czyli cała. Inna rzecz z władzami, pośród których organiczne możemy w pewnem znaczeniu nazwać zmateryalizowanemi.

2) Materya i forma należą do tego samego rodzaju, albowiem pierwsza jest potencją, druga aktem: potencja zaś i akt, jak powiada jedna z zasad metafizycznych, *sunt eiusdem generis*. Gdyby tedy dusza była formą ciała, należałaby do tego samego rodzaju, co ciało.

Materya i forma nie są formalnie dwoma gatunkami tego samego rodzaju, lecz dają się do niego sprowadzić jako substancjalne pierwiastki jednego gatunku, który do owego rodzaju należy. W tem znaczeniu wzięta zasada, postawiona w zarzucie, stosuje się wybornie do ciała i duszy w człowieku. Wprawdzie duch, będący substancją kompletną, oraz ciało fizyczne różnią się rodzajowo, atoli dusza

¹⁾ De spirit. creat., a. 2.

ludzka i materya ciała dają się, jako pierwiastki substancjalne, sprowadzić do gatunku człowieka, a potem do rodzaju jestestwa zmysłowego (*animal*).

3) Jeżeli dusza jest formą ciała, to jest nią z istoty (*per essentiam*), a w takim razie nie może istnieć bez ciała.

Należy rozróżnić znaczenie wyrazu „z istoty.“ Dusza jest niezawodnie formą z istoty, o ile jej istota jest formą ciała. Czy jednak jest formą z istoty w tym sensie, iż należy do jej istoty, aby nią była zawsze? Scholastycy, odpowiadając na to pytanie, używają słusznie rozróżnienia. Do istoty mianowicie duszy nie należy, aby była zawsze formą ciała aktualnie, gdyż inaczej nie mogłaby rzeczywiście — jak chce zarzut — bez niego istnieć; atoli istotnem dla duszy jest to, że nawet wówczas, gdy się odłączy od ciała, zachowuje naturalną skłonność do połączenia się z nim w charakterze formy.

III. Krytyka hipotez fałszywych.

Udowodnienie teorii, przyjętej ogólnie przez scholastyków, jest zarazem wykluczeniem innych, wyżej wyliczonych hipotez. Mimo to zajmujemy się niemi osobno, bo krytyka ich rzuci jeszcze więcej światła na naszą tezę, a zarazem będzie nowym argumentem, że tylko ona jest możliwą.

A. Krytyka hipotezy Henryka z Gandawy i Szkota.

1. Dusza — co przyznają obaj przeciwnicy — jest formą substancjalną ciała. Lecz forma tego rodzaju, jak widzieliśmy wyżej, daje rzeczy istnienie substancjalne, tudzież sprawia, iż rzecz należy do tego lub owego gatunku. Gdyby tedy prócz duszy była w człowieku jeszcze inna forma substancjalna, forma cielesności, przez którą ciało jest ciałem, byłoby w nim także podwójne istnienie substancjalne, a więc podwójna substancja, oraz podwójne jestestwo gatunkowe. Z czego wynikałoby znowu, że połączenie duszy z ciałem nie jest substancjalne, ale przypadkowe. Kto

zatem nie chce się zgodzić na ten fałszywy wniosek, musi przyznać, że istnieje w nas tylko jedna forma, t. j. dusza, przez którą, jak powiada św. Tomasz ¹⁾, „człowiek nie tylko jest człowiekiem, lecz także istotą zmysłową i żyjącą i ciałem i substancją i bytem.“

2. Wprawdzie Szkot chce się bronić przypuszczeniem, że owa *forma corporeitatis* nadaje materii tylko pewien byt częściowy, że przez nią ciało nie jest jeszcze ani substancją, ani osobnikiem. Atoli twierdzenie takie stoi w rażącej sprzeczności z pojęciem formy substancjalnej. Skoro bowiem forma tego rodzaju przynosi materii istnienie pierwsze czyli substancjalne, przeto ciało, powstałe z materii i formy, mając swe własne istnienie, musi być i substancją i osobnikiem.

3. Jak jednak odpowiemy na argument Szkota, że ciało, choć wyjdzie z niego dusza, nie tylko nie przestaje być ciałem, ale zachowuje przez pewien czas podobieństwo ciała żywego? Czyż zgodzimy się na osławioną formę trupa (*forma cadaverica*), t. j. formę niedoskonałą, gatunkowo niezupełną, pośrednią między duszą i formami co najmniej niedoskonalszemi, a w końcu formami pierwiastków, na które rozkłada się ciało? — Nie potrzebujemy konieczności przyjmować formy trupiej (choć ją uważamy za możliwą) w tem znaczeniu, jak ją z św. Tomaszem ²⁾ przyjmowali starzy i przyjmują jeszcze niektórzy dzisiejsi scholastycy. Sądźmy raczej z najwybitniejszymi neoscholastykami, że po ustąpieniu duszy, materya ciała nabywa równo-

¹⁾ Tamże, a. 3.

²⁾ „Manifestum est in generatione compositorum, puta animalis, quod inter primum principium generationis, quod est in semine et ultimam formam animalis completam sunt multae generationes mediae, quae necessario terminantur ad aliquas formas, quarum nulla facit ens completum secundum speciem, sed est ens incompletum, quod est via ad speciem aliquam. Similiter autem ex parte corruptionis sunt multae formae mediae, quae sunt formae incompletae; non enim, separata anima corpus animalis statim resolvitur in elementa, sed hoc fit per multas corruptiones, succedentibus sibi in materia multis formis imperfectis, sicut est forma corporis mortui et postea putrefacti“. De gener. et cor., l. 1, lect. 8.

cześniej nie jedną formę, ale tyle, ile jest w ciele komórek, a może nawet, jak chcą niektórzy, tyle, ile jest molekuł lub atomów. Innymi słowy, trup jest zbiorowiskiem wielu substancji, wielu ciał. To zaś zapatrywanie zgadza się najzupełniej z zasadami tomizmu. Doktor Anielski uczy wyraźnie, że formy pierwiastków pozostają w ciele złożonym potencjalnie, wirtualnie. Choć tedy w żywym ciele jedna istnieje aktualnie forma, t. j. dusza, jednak potencjalnie jest w nim form wiele. Skoro zaś *corruptio unius est generatio alterius*, przeto po ustąpieniu duszy zjawiają się w ciele aktualnie owe formy, które przedtem były w nim tylko potencjalnie. Jeśli spytasz, co jest przyczyną ich powstania, odpowiem, że ta sama przyczyna wewnętrzna czy zewnętrzna, bezpośrednia czy pośrednia, która sprawia rozdział duszy z ciałem; gdy bowiem materya pierwsza nie może istnieć bez formy, rozkład jednej substancji pociąga za sobą koniecznie powstanie innej, względnie innych. Przyczyna tedy, która, zmieniając jakość ciała, sprowadza śmierć, powołuje także do bytu aktualne formy jego składników.

Jakżeż jednak wytłumaczyć fakt, że ciało martwe jest przez pewien czas podobne pod względem struktury do żywego? — Podobieństwo wypływa z dyspozycji, które dusza w ciągu życia nadała materyi ciała; nie zaś dziwnego, że dyspozycje tego rodzaju nie giną od razu, ale ustępują pomалу i stopniowo.

B. Krytyka hipotez Tongiorgiego i Palmiерего.

Pomijając fałszywe zdania, jakie obaj filozofowie mają o istocie ciał jako takich, oceniamy w tem miejscu ich poglądy, dotyczące sposobu połączenia duszy z ciałem. Otóż jeden i drugi myli się pod tym względem.

1. Gdyby dusza i ciało były zupełnymi substancjami, wówczas nie mogłoby być mowy o ich połączeniu substancjalnem, a człowiek nie stanowiłby bytu jednolitego, lecz składałby się z wielu bytów, tem bardziej, że według przypuszczenia przeciwników, ciało jest nie tylko substancją kompletną, ale zbiorowiskiem substancji.

2. Nie wolno też twierdzić, że dusza, łącząc się jako forma z ciałem, daje mu jedność ludzkiej natury, a nie daje jedności substancji. W jestestwie bowiem substancjalnem, jak już rzekliśmy gdzie indziej, natura nie różni się rzeczowo od istoty czyli substancji rzeczy, ale jest istotą czy substancją, o ile je uważamy jako pierwsze i ostateczne pryncypium działania. Albo tedy dusza przynosi ciału jedność i natury i substancji, albo nie przynosi żadnej.

3. Jedność ludzkiej natury nie da się wcale wytłumaczyć przez to, że dusza — jak sądzi Tongiorgi — przenika ciało i miesza swe siły z jego siłami. I duch czysty może to wszystko uczynić, a przecież nie utworzy z przybranym ciałem jednej fizycznej całości, jednej natury.

4. Palmieremu odpowiadamy osobno, że materya nie może żyć wskutek samej tylko modyfikacji, otrzymanej od formy. Wprawdzie wpływ zewnętrzny, któremu podlega ciało, potrafi w niem wywołać pewien ruch, ale ruch taki nie będzie nigdy ruchem wewnętrznym, życiowym. Czyż rękawiczka, którą wdziałśmy na rękę, żyje przez to, że porusza się za poruszeniem dłoni?

C. Krytyka hipotezy Malebranche'a.

1. Teorya asystencji opiera się na błędnej zasadzie, że żadna substancja stworzona nie działa. Jeżeli zaś zasada ta, jak wykazuje ontologia, nie wytrzymuje krytyki wogóle, to już najoczywiej okazuje się fałszywą w zastosowaniu do nas samych. Przy żadnem zjawisku nie umiemy tak namacalnie wykazać związku między skutkiem a przyczyną, jak właśnie tutaj, bo żadne zjawiska nie są tak częste, żadnych nie spostrzegamy tak bezpośrednio, żadnych nie możemy zmieniać tak dowolnie i wywoływać w tak rozmaitych warunkach, jak te, które się odbywają w nas samych. Otóż świadomość nam mówi, że one od nas pochodzą, że nie Bóg widzi, słyszy, myśli i chce w nas, ale my sami to czynimy, że nie Bóg przenosi z miejsca na miejsce nasze ciało, ale my je poruszamy. Dodajmy do tego, że nigdzie w przyrodzie nie spotykamy narządów tak

sztucznie zbudowanych i tak widocznie do działania przeznaczonych, jak u człowieka.

2. Powyższa hipoteza nie jest wcale umiejętna, filozoficzna. Wprawdzie Bóg jest ostateczną przyczyną wszystkich zjawisk natury, atoli zadanie nauki, a tem bardziej filozofii polega na tem, by wskazać przedewszystkiem ich przyczyny bliższe. Z drugiej strony do przyczyny pierwszej wolno przy tłumaczeniu zjawisk uciekać się wyłącznie dopiero wówczas, gdy ich nie można odnieść do żadnej przyczyny przyrodzonej. Tymczasem Malebranche, chcąc wskazać sposób, w jaki dusza łączy się z ciałem, zamiast szukać przyczyny w nich samych, powołuje się od razu i wyłącznie na Istotę najwyższą. Słusznie tedy zarzuca mu Leibnitz, że naśladuje starych komików i tragicików, którzy dla rozwiązania spraw zawikłanych ściągali na scenę *deum ex machina*.

3. Znosi rzeczywiste, tak substancjalne jak akcydentalne połączenie duszy z ciałem. Niema substancjalnego połączenia między rzeczami, posiadającemi osobne istnienie i działanie; lecz według Malebranche'a dusza i ciało istnieją i działają (czyli raczej Bóg w nich działa) oddzielnie. Aby znowu dwie rzeczy łączyły się akcydentalnie, musi przynajmniej jedna z nich działać na drugą. Gdy tedy filozof francuski wyklucza wzajemny wpływ duszy i ciała, jasnem jest, że, choć stawia je w tem samym miejscu, odrzuca nawet ich akcydentalne połączenie. Zatem dusza i ciało są jakby dwiema maszynami, pracującymi w jednakowy sposób dlatego, że je porusza ten sam motor, jakby dwoma zgadzającymi się zegarami, z których jeden reguluje zegarmistrz według drugiego. Czyż takie maszyny, albo zegary łączą się rzeczywiście? — Tylko idealnie, to jest w myśli maszynisty lub zegarmistrza.

4. Prowadzi do najfałszywszych wniosków, a mianowicie do zaprzeczenia wolnej woli, zasługi i winy, różnicy między dobrem a złem. Jeżeli Bóg działa w nas wszystko, tedy żadna czynność nie wypływa z naszej woli, tedy za żaden akt nie należy nam się nagroda, względnie kara, tedy każdy, nawet zbrodniczy czyn jest moralnie dobry.

D. Krytyka hipotezy Leibnitza.

1. Hipoteza harmonii naprzód ustanowionej wznosi się na fałszywym fundamencie, t. j. na systemie monadyzmu. Że świat nie składa się z monad, wyposażonych w różny stopień poznania i pożądania, że obok czynności immanentnych istnieją także przechodnie, wykazują kosmologia i ontologia.

2. Sprzeciwia się świadomości. Ona poucza, że dusza i ciało wpływają na siebie, że w szczególności niema często koniecznego związku między naszymi czynnościami, że niezawsze poprzedzający stan duszy lub ruch ciała jest wystarczającą racją naszych późniejszych aktów. Ktoż nie doświadczył, jak rozmaitego rodzaju wpływy zewnętrzne oddziałują na nasze myśli, pragnienia i ruchy?

3. Usuwa substancjalną jedność człowieka. Wprawdzie Leibnitz powiada, że dusza i ciało stanowią jeden osobnik czyli jedną osobę, atoli teoria jego stoi w rażącej sprzeczności z powyższem oświadczeniem. Bo jakżeż z duszy i ciała może powstać jedna osoba, jeżeli obie te rzeczy działają na własną rękę, jeżeli nie wywierają na siebie żadnego wpływu? Z hipotezy wynika nawet, że dusza i ciało nie potrzebują znajdować się na tem samym miejscu, że pierwsza może być w Krakowie, a drugie w Warszawie; będą one zawsze stanowiły jednego człowieka, byle był zachowany warunek jedyny, t. j. byle między ich czynnościami panowała harmonia. Czy jednak zechce kto zgodzić się na taki wniosek?

4. Obala wolną wolę. Widać to najwyraźniej z tego, że czynności duszy i ciała stanowią dwa oddzielne szeregi, w których każdy akt następny wypływa koniecznie z poprzedniego; mamy więc w całym słowa znaczeniu determinizm, za który wierny uczeń Leibnitza, Wolff, odpokutował nawet wygnaniem z granic państwa pruskiego.

5. Prowadzi do idealizmu. Skoro dusza spełnia swe czynności niezależnie od ciała, skoro otaczające nas przedmioty na nas nie działają i działać nie mogą, przeto nie

mamy żadnego dowodu na to, iż naszym spostrzeżeniom odpowiada świat rzeczywisty. Wcale tedy logicznie doszedł Wolff do twierdzenia, że „choćby świata widzialnego nie było, dusza przedstawiałaby go sobie w ten sam sposób, jak to czyni obecnie.“

E. Krytyka hipotezy wpływu fizycznego.

1. System wpływu fizycznego przyznaje tylko akcydentalne, a nie substancjalne połączenie duszy z ciałem. Ciało i dusza są według niego substancjami zupełnymi, albowiem posiadają swe własne istnienie i czynności, a łączą się jedynie przez to, że wzajem na siebie działają. Ze wzajemnego atoli działania dwóch oddzielnych substancyj może powstać tylko akcydentalna połączenie, gdyż działanie jest przypadłością.

2. Odnawia błąd Platona, według którego dusza łączy się z ciałem, jak motor z rzeczą poruszana, jak jeździec z koniem lub żeglarz z okrętem. Bo czyż we wszystkich tych i tym podobnych połączeniach nie ma wzajemnego wpływu fizycznego między łączącymi się jestestwami? Jak jeździec i żeglarz kierują koniem i okrętem, tak koń i okręt wiozą jeźdźcę i żeglarza. Powiesz, że teoria wpływu fizycznego różni się zasadniczo od systemu platońskiego, ponieważ według niej dusza jest z natury przeznaczona do działania w ciele, czego o motorze, jeźdźcu i żeglarzu powiedzieć nie można. Jednak ten dodatek nie ratuje hipotezy wpływu fizycznego, gdyż nie rozwiązuje pytania, o które przedewszystkiem chodzi, w jaki sposób łączy się dusza z ciałem.

3. Wyklucza wspólne czynności duszy i ciała. Skoro bowiem dusza i ciało działają oddzielnie, żaden akt nie pochodzi od nich *per modum unius*.

4. Sprzyja materjalizmowi. Choć duch jako substancja doskonalsza może *per contactum virtutis* działać na ciało, to naodwrot ciało, stanowiące zupełną substancję, w żaden sposób na duszę czy ducha wpływać nie potrafi. Ciało bowiem może działać poza siebie tylko *per contactum quan-*

titatis, t. j. tylko przez pośrednie lub bezpośrednie dotknięcie we właściwym słowa znaczeniu. Lecz o dotknięciu duszy, która jest substancją pojedynczą, a więc pozbawioną wszelkiej rozciągłości nie ma mowy. „*Tangere... —* śpiewa słusznie tym razem Lukrecyusz¹⁾—*et tangi nisi corpus nulla potest res.*“ Kto tedy twierdzi, że ciało działa na duszę, ten przypuszcza razem z materjalistami, że ona jest substancją cielesną.

Czyż jednak scholastycy nie utrzymują, że jak dusza działa na ciało, tak ciało na duszę? Czyż nie podnosiliśmy sami z naciskiem, że między duszą i ciałem istnieje wpływ wzajemny? — Tak, ale to twierdzenie nasze różni się pod dwojakim względem od twierdzenia zwolenników „wpływu fizycznego.“ Najpierw scholastycy uważają wzajemny wpływ duszy i ciała za skutek ich substancjalnego połączenia. „*Propter colligationem* — słowa św. Tomasza²⁾—*virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores et etiam corpus et anima invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat*“³⁾. Tymczasem przeciwnicy widzą we wzajemnym wpływie duszy i ciała przyczynę ich połączenia. Powtóre, jeżeli mówimy o wzajemnym wpływie ciała i duszy, nie twierdzimy, jak to czynią obrońcy wpływu fizycznego, że dusza i ciało działają na siebie wprost, bezpośrednio, jako dwie oddzielne substancje. Przeciwnie, obie te części człowieka stanowią podług nas jedną substancjalną istotę. Wzajemne tedy ich działanie należy rozumieć w ten sposób, że zmiany ożywionego ciała, a w szczególności narządu centralnego oddziałują także na samą duszę, która na swój sposób na nie reaguje; że jeżeli znowu dusza wywołuje pewne zmiany, np. ruchy, w ciele, to nie działa na rzecz sobie obcą, ale na ciało, które do niej należy, z którym ona

¹⁾ De rerum nat., I, v. 305.

²⁾ De verit., q. 26, a. 10.

³⁾ „Influxus... exercitus in genere causae formalis per unionem substantialem et influxus etiam efficiens, qui tamen praesupponat unionem substantialem, ex eaque tanquam naturale corollarium fluat, omnino scholasticus est.“ Urráburu, dz. przyt., t. II., str. 843.

tworzy fizyczną całość, czyli działa właściwie sama na siebie, porusza sama siebie w swem ciele, w swoich członkach.

F. Krytyka hipotezy pośrednika plastycznego.

1. Teorya nie dowodzi konieczności owego pośrednika. Dwa są, jak słyszeliśmy, główne względy, dla których niektórzy przypuszczają substancję, pośredniczącą w połączeniu duszy z ciałem: niezmierny między nimi przedział, tudzież pewne zjawiska, które nie mogą pochodzić ani od duszy, ani od ciała. Wszakże powody te nie przemawiają za hipotezą. Pierwszy jest co najmniej przesadzony. Bo co innego uważać duszę i ciało absolutnie, o ile są same w sobie, a co innego, o ile łączą się razem. W pierwszym wypadku stoją one rzeczywiście dosyć daleko od siebie; lecz to samo należy powtórzyć o każdej formie substancyalnej, o ile ją uważamy w przeciwieństwie do materii pierwszej: tamta jest aktem, ta potencją. W drugim wszakże razie niema przedziału między duszą i ciałem, gdyż wiąże je wspólne istnienie, którem dusza dzieli się z ciałem; co więcej, dusza odłączona nawet od ciała, zachowuje naturalną skłonność do ponownego połączenia się z niem. Drugi zaś powód jest fałszywy bez zastrzeżeń. Funkcye takie, jak oddychanie, bicie serca i t. p., nie pochodzą wprawdzie ani od samej duszy, ani od samego ciała, ale należą najpewniej do pierwszej i drugiego równocześnie. Mogą zaś pochodzić od duszy, lubo różnią się od myśli, ponieważ każda forma wyższa potrafi obok czynności sobie właściwych spełnić także te, które należą do form niższych. Że zaś dusza nie wie, w jaki sposób odbywają się w organizmie niektóre czynności, tłómaczy się to tem, iż czynności te są funkcjami naturalnymi¹⁾.

2. Chybia celu i nasuwa nowe trudności. Pośrednik plastyczny jest substancją albo materjalną albo duchową, gdyż nie może być równocześnie pierwszą i drugą. W pierwszym przypuszczeniu kwestya pozostaje nadal nierozwiązana,

¹⁾ Zob. niżej §. 4, III, zarzut 1.

albowiem znowu wraca pytanie, w jaki sposób substancya taka, choćby najsubtelniejsza, łączy się z duchem. Gdy znowu powiesz, że pośrednik jest niematerialnym, natenczas masz dwie nowe trudności: jedną, jak on łączy się z ciałem, a drugą, jak łączy się z duszą.

3. Znosi substancyalne połączenie duszy z ciałem, ponieważ przypuszcza, że dusza i ciało są dwiema zupełnymi substancjami.

G. Krytyka hipotezy zmysłu fundamentalnego.

1. Hipoteza Rosminiego mieści w sobie niedorzeczności. Wykazuje ich wiele, obok innych błędów, Liberatore w swej książce „*Del composto umano*“ (r. 7, a. 8.); my, stosując się do streszczenia systemu, jakie umieściliśmy wyżej, zaznaczymy najpierw tę: według Rosminiego dusza czuje jeszcze przed połączeniem z ciałem, bo właśnie łączy się z niem przez wewnętrzne czucie zmysłu fundamentalnego.

2. Hipoteza znosi substancyalne połączenie duszy i ciała. Dusza, o ile jest zmysłowa, łączy się według teorii z ciałem czucie fundamentalne; o ile rozumna, przez umysłowe poznanie, mające za przedmiot zmysł fundamentalny. Lecz tak czucie, jak i owo poznanie rozumu są akcydensami. Więc system Rosminiego odrzuca substancyalne połączenie duszy i ciała. Co więcej, wyklucza wszelkie wogóle połączenie przez czenie rzeczywiste, a przyjmuje tylko idealne, intencjonalne, t. j. takie, jakie istnieje między podmiotem poznającym, a przedmiotem poznany. Wszak dusza łączy się z ciałem, o ile je poznaje.

IV. Paralelizm psychofizyczny.

Liczba fałszywych hipotez, siłących się na wytłumaczenie stosunku duszy do ciała, nie jest jeszcze wyczerpaną. Pozostaje jedna, nierównie ważniejsza od wyliczonych, bo aktualna, hipoteza współrzędności czyli równoległości psychofizycznej. Zajmiemy się nią osobno, ponieważ, jak wspomnieliśmy wyżej, różni się zasadniczo od wszystkich innych,

zwanych w przeciwieństwie do niej teoryami przyczynowości (*Causalitäts — Theorien*). Zwolennicy teorii wyżej wymienionych uznają różnicę między duszą a ciałem, oraz wzajemny ich wpływ, gdy paraleliści przeczą jednemu i drugiemu stanowczo. Dusza i ciało nie są według nich dwoma różnymi bytami, lecz tylko dwoma objawami. dwiema stronami¹⁾ lub fazami tej samej rzeczy. „Współbytność“ tedy duszy i ciała polega na tem, że czynności cielesne i fizjologiczne, tudzież różniące się od nich psychiczne odbywają się w nas równolegle (stąd nazwa paralelizmu): pewnym funkcyom psychicznym, zwanym także wewnętrznymi lub podmiotowymi, odpowiadają w tym samym czasie ściśle oznaczone funkcy fizyczne, zewnętrzne, przedmiotowe, i naodwrot. Atoli funkcy te wcale na siebie nie wpływają i wpływać nie mogą, gdyż jedno z nich stosują się wyłącznie do praw fizycznych, mechanicznych, mianowicie do prawa bezwładności i zachowania energii, a drugie do psychicznych; działanie tedy duszy na ciało, a ciała na duszę, byłoby prawdziwym cudem. Zato tak w szeregu fizycznym, jak psychicznym każda następna czynność ma swą przyczynę w poprzedniej. Lecz skądże się bierze owa przedziwna współrzędność objawów cielesnych i psychicznych, skoro one od siebie przyczynowo nie zależą? Powodem jej — odpowiadają niektórzy paraleliści — jest nierozdzielne zjednoczenie cielesności i duchowości w absolutnej substancji świata, substancji, posiadającej dwa konieczne przymioty: myśl i rozciągłość.

Z objaśnień powyższych łatwo zrozumieć, dlaczego paralelizm zowie się także hipotezą identyczności, podwójnego sposobu widzenia (*double — aspect theory*) albo monizmem. Nosi on jeszcze nazwę neospinozizmu. I słusznie, ponieważ główna zasada paralelistów pochodzi od Spinozy. *Mens et corpus* — powiada on²⁾ — *unum idemque sunt et in-*

¹⁾ «Dieser Ausdruck (zwei Seiten) ist geradezu zum Schlagworte für die augenblicklich am meisten verbreitete Form der Identitätstheorie geworden.» Höffler, Psychologie, str. 44.

²⁾ *Ethica*. p. II, prop. 21.

dividuum, quod iam sub cogitationis, iam sub extensionis attributo concipitur;“ co w świecie materyalnym przedstawia się jako *modus extensionis*, to w świecie świadomości jest *modus cogitationis*.

Paralelizm dzisiejszy, zwany często dla odróżnienia od dawnego, metafizycznego paralelizmu Spinozy, empirycznym, jest przede wszystkim w Anglii, a potem w Niemczech, teorią równie modną, jak determinizm. Do najwybitniejszych jego rzeczników należą: Clifford, Bain, Hodgson, Spencer, Huxley, Fechner, Hering, Fr. A. Lange, Wundt¹⁾, Paulsen²⁾, Jodl³⁾, Münsterberg, Taine⁴⁾ i Höffding⁵⁾.

Wiele jest jednak powodów, dla których system ten zasługuje na bezwzględne odrzucenie.

1. Paralelizm jest zakapturzonym materyalizmem. Odrzuca on wprawdzie zjawiska psychiczne od fizycznych i fizjologicznych, a nawet mówi o duszy, ale w gruncie rzeczy odrzuca ją, bo nie uznaje ani jej substancjalności, ani duchowości. Nedorzecznosc zaś materyalizmu wykazaliśmy wyżej.

2. Obala zasadę przyczynowości. Jakżeż mogą istnieć zjawiska duchowe, różne według wyznania paralelistów od

¹⁾ „Ueber psychische Causalität und das Prinzip des psychischen Parallelismus“ w X tomie (r. 1894), I zeszyt wydawanych przezeń *«Philosophische Studien»*. Zob. także *Grundz. der phys. Psych.*, t. II, str. 644 i n. «Die durchgängige Wechselbeziehung — powiada tam (str. 648) autor — zwischen Physischem und Psychischem führt zu der Annahme, dass was wir Seele nennen das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äusserlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen.»

²⁾ Dz. przyt., str. 92 i n.

³⁾ Dz. przyt., str. 57 i n.; czyt. cały rozdz. II: «Leib und Seele».

⁴⁾ *De L'intelligence*, t. I, str. 329.

⁵⁾ U nas pisał w tym duchu Trentowski, «Ciało — jego są słowa (Panteon wiedzy ludzkiej, t. I, Poznań 1873, str. 453 i 491) — to dusza na zewnątrz odsłonięta i widoma, a dusza ciało w gruncie istoty swej utajone i niewidome... Oboje są na dnie rzeczy jedno i toż samo... Ciało jest duszą widomą, a dusza ciałem niewidomą, w myśl rozwiązaniem.» Obecnie przemawia za paralelizmem E. Abramowski; zob. jego art.: «Dusza i ciało» w *Przeglądzie filoz.*, 1901, zes. II. Także Raciborski (dz. przyt. str. 17) zdaje się być zwolennikiem tej teorii.

cielesnych, jeżeli niema żadnego ducha, żadnej substancjalnej duszy? Czyżby ich podmiotem miała być materya? Lecz twierdzenie takie jest nowem zaprzeczeniem wspomnianej zasady (skutek nie tylko musi mieć przyczynę, ale musi mieć przyczynę proporcjonalną) i nowym dowodem, że paralelizm nie różni się w istocie od materjalizmu.

Paraleliści, odpowiadając na powyższy argument, zasłaniają się tem, że zjawiska psychiczne i cielesne są tylko dwiema z różnych punktów widzenia oglądanymi stronami tej samej rzeczy. Psychiczna strona człowieka — mówi np. Fechner — stoi w takim stosunku do cielesnej, jak wewnętrzna a wklęsła strona koła do jego strony zewnętrznej i wypukłej. Jak tedy to samo koło wydaje się z zewnątrz wypukłe, a z wewnątrz wklęsłe, tak to samo zjawisko życiowe z zewnątrz jest materjalne, a z wewnątrz duchowe. „Ale właśnie ten przykład — odpowiada Gutberlet ¹⁾ — wskazuje jasno i wyraźnie, że sposób uważania nie może zrodzić istotnej różnicy, zachodzącej między myśleniem, a procesem nerwowym. Albowiem krzywa zostaje zawsze krzywą rozciągłością linii, czy mi się przedstawi jako wypukła, czy jako wklęsła. Mózg, uważany z zewnątrz, jest wypukły, uważany z wewnątrz, wklęsły: ale zawsze mózgiem. Podobnie też ruch mózgu jest i pozostaje procesem fizyologicznym, czy go kto obserwuje z zewnątrz, czy w mózgu i pośród samego procesu siedząc. Zresztą trzeba się także zapytać, któż to jest owym obserwatorem, który tak w środku fizyologicznego procesu siedzi i uważa, jak z zewnątrz stoi i przypatruje się procesowi? Według monistów jest nim sam proces, który się raz z wewnątrz, drugi raz z zewnątrz obserwuje, oraz w pierwszym wypadku poznaje, a w drugim materjalnie się porusza. Jakież to niedorzeczności i puste frazesy, obliczone tylko na to, by jasny stan rzeczy zaciemnić!”

3. Sprzeciwia się najoczywistszym faktom. Utrzymuje bowiem, że działanie duszy na ciało i ciała na duszę jest

niemożliwe. Atoli świadomość i doświadczenie zewnętrzne zadaje kłam temu twierdzeniu. Świat zewnętrzny, a tem samem ciało, przez które wchodzimy z nim w styczność, wpływają na uczucia, wyobrażenia, myśli i chcenia; przeciwnie, wyliczone zjawiska psychiczne są przyczynami pewnych zjawisk w ciele. Najwyraźniej występuje ta przyczynowość przy wpływie woli na ruchy organów: możemy tutaj doświadczenia powtarzać i zmieniać bez końca, a każde stwierdzi najwymowniej ogólne przekonanie ludzi, że ruchy człowieka są, przy normalnym stanie ciała, skutkami działania woli. Powiesz, że ten wpływ jest złudzeniem, ale wówczas takim samem prawem należy uważać za złudzenie także wzajemny wpływ między ciałami.

Jeżeli zaś paraleliści twierdzą, że różnica, zachodząca między prawami świata materjalnego a duchowego, wyklucza możliwość wzajemnego wpływu duszy i ciała, to twierdzenie podobne jest tylko ich *pium desiderium*. Różnicy rzeczonyj nie przeczymy, owszem uwydatniamy ją z pewnością lepiej od paralelistów; ale udowodnić dopiero potrzeba, że złączone substancjalnie z duszą ciało nie może na nią oddziaływać, że jedynie zewnętrzna przyczyna materjalna potrafi usunąć bezwładność materji, że prawo zachowania energii jest z jednej strony bezwzględnie konieczne, a z drugiej nie da się w żaden sposób pogodzić z działaniem duszy na ciało.

4. Albo nie wskazuje żadnej albo, co gorsza, wskazuje fałszywą przyczynę równoległości zjawisk cielesnych i psychicznych. Jak np. Höffding wyznaje wprost, że początek dwojakiej formy objawów „leży poza sferą naszego poznania“, tak inni, np. Paulsen, widzą go w absolicie, którego przymiotami są myśl i rozciągłość. Ale z ostatniego twierdzenia, wziętego żywcem od Spinozy, przeziera czysty panteizm. Czyż substancja Boża może być równocześnie myślącą i rozciągłą w całości, skoro te przymioty wykluczają się wzajem? Skąd zresztą biorą się wówczas ciała, w których niema wcale zjawisk psychicznych? Powiesz, że absolut jest w części duchowy, a w części cieles-

¹⁾ Der Kampf um die Seele, IV. Vortr.: Der psychologische Parallelismus, str. 156.

sny, ale i to stoi w sprzeczności z jego bezwzględną pojedynczością¹⁾.

§ 3. Niektóre objawy wzajemnego wpływu duszy i ciała.

Ze dusza i ciało oddziałują w pewnym znaczeniu na siebie, że oddziaływanie to jest skutkiem ich substancyjnego połączenia, mówiliśmy wyżej. Tutaj zajmujemy się niektórymi objawami owego wpływu, a mianowicie tymi, które spotykamy przy fizyognomii, temperamentcie i obłędzie.

I. Fizyognomia.

Fizyognomia, przez którą rozumiemy rysy ludzkiej twarzy, kształtuje się pod wpływem duszy.

1. Fakt ten zauważono od wieków. Inaczej wyglądają u Homera ciała wielkich bohaterów, np. nieustraszonego Achillesa lub pełnego poświęcenia Agamemnona, aniżeli podłego Tersytosa. Empedokles, Platon, Arystoteles, Hippokrates, Galenus, Cycero mówią wiele o poznaniu duszy z kształtu ciała wogóle, a z wyrazu twarzy, oczu, czoła, nosa, warg, brody w szczególności. Historycy starożytni, jak Sallustysz, Plutarch, Tacyt i Swetoniusz, chcąc należyście odsłonić czytelnikowi charakter osób, o których piszą, opowiadają nie tylko o ich czynach, lecz także, i to nieraz bardzo szczegółowo, o ich zewnętrznym wyglądzie. Systematyczniej wszakże zajęli się zależnością fizyognomii od duszy nowsi badacze. Pod koniec XVI wieku wydał przyrodnik włoski, Jan Chrzyciel Porta, pierwszą książkę, poświęconą wyłącznie tej ciekawej kwestyi p. t.: „De humana physiognomia“. W kilkadziesiąt lat później wyszła z druku „Cefalogia fisionomica“ innego Włocha, Korneliusza Ghirardello. Obu jednak przyemił swą sławą pastor protestancki, Lavater (1741—1801), uważany powszechnie za

twórcę fizyognomiki, t. j. sztuki poznawania charakteru z rysów twarzy. Niemal równocześnie z Lavaterem, który swe poglądy fizyognomiczne streścił w „Physionomische Fragmente“, zajmował się tym samym przedmiotem, choć z innego punktu widzenia, lekarz i przyrodnik holenderski, Camper.

2. Tutaj też należy kryminalna fizyognomika profesora turyńskiego, Lombroso. Lombroso, główny wódz włoskiej szkoły antropologicznej, utrzymuje, że zbrodnia jest *un fenomeno naturale*, podobnie jak narodzenie lub śmierć, że zbrodniarze, zwłaszcza nałogowi, będąc rasą zbrodniarzy z urodzenia (*delinquenti nati*), nie odpowiadają za swe czyny, że (jak świadczą liczne u nich objawy, np. tatowanie skóry, nieczułość na ból, skurcze, chorea, ataksya) niema różnicy między nimi, a t. zw. waryatami moralnymi, epileptykami i ludźmi dzikimi. W szczególności istnieje typ kryminalisty: na ciele zbrodniarza, na jego głowie, twarzy, czaszce i mózgu spotyka się pewne charakterystyczne znamiona. Należą do nich przedewszystkiem zbyt rozwinięte szczęki, oraz brak, mimo gęstych włosów, brody i wąsów (u mężczyzn), a potem pochylone w tył czoło, odstające uszy (*Henkelohren*), zezowate oczy i nos krzywy; innemi, choć stosunkowo rzadszemi, cechami są: wygląd kobiecy u mężczyzn lub przeciwnie męski u kobiet, nierówność obu stron twarzy, niskie albo szpiczaste czoło, znaczne na niem zagłębienia i zarost, ponury wzrok, nadmierny rozwój łuków nadbrwiowych, wąskie usta i t. p. Na czaszce, często asymetrycznej, szwy są proste i zrastają się zawczasie; w mózgu znowu prawa połowa jest bardziej rozwinięta od lewej, a zwoje okazują różnego rodzaju zboczenia. Oto *il tipo criminale*, dający się według teorii, podobnie jak zbrodnia sama, wytłumaczyć atawizmem: jest on powrotem do stanu dzikości, w którym znajdował się ongi pierwotny człowiek.

3. Każdy też z nas może się łatwo przekonać o zależności fizyognomii od wewnętrznego stanu duszy. Przypatrując się ludziom i porównując ich wzajem, nie możemy nie zauważyć, że zdolność lub tępość umysłu, zalety

¹⁾ Por. Maher, dz. przyt., str. 505 i n.

lub przywary serca, wykształcenie lub nieuctwo, cnota lub występki, przebyte radości lub smutki odzwierciadlają się na obliczu, a przedewszystkiem w oczach (stąd znane zwroty: oko jest zwierciadłem duszy; dobrze lub źle mu patrzy z oczu) i ustach. Każda dodatnia czy ujemna strona charakteru posiada tam swój wyraz specyficzny; inaczej maluje się na obliczu np. męstwo, a inaczej otwartość, inaczej skąpstwo, a inaczej znowu pycha, chytrość lub obluda. Niekiedy odpowiednie stany duszy upiększają lub szpecą przyrodzony wygląd twarzy: brzydka z urodzenia fizyognomia nabiera pod wpływem nauki, a przedewszystkiem cnoty, wdzięku i szlachetności ¹⁾, gdy najpiękniejsza staje się szpetną i wstrętną wskutek zbrodni ²⁾.

4. I nie w tem dziwnego. Wszak dusza jest formą ciała: między nią a niem musi zachodzić pewna proporcja. Jak tedy doskonałość duszy zależy od doskonałości ciała, tak przeciwnie funkcje duszy kształtują i rozwijają organizm. Z drugiej wszakże strony należy strzedz się przesady, jaką często grzeszyli i grzeszą fizyognomiccy. Więć myli się Lavater, gdy twierdzi, iż piękność ciała łączy się zawsze i koniecznie z pięknnością duszy. Myli się też Camper, sądząc, że t. z. kąt twarzowy jest niezawodną miarą zdolności umysłu, że mianowicie im większy ów kąt, tem większe koniecznie zdolności ³⁾. Doświadczenie codziennego

¹⁾ „Najpewniejszym środkiem — powiada Lavater — do upiększenia naszej fizygnomii, o ile ona od nas zależy, jest upiększenie naszej duszy.»

²⁾ Stąd skutkiem doświadczenia nawet niewykształceni ludzie znają się na fizygnomicie. „Stary stróż rogatek miejskich — zauważa Trentowski (dz. przyt., str. 534) — acz prosty człowiek, poznaje na pierwszy rzut oka podejrzanego przechodnia, a właściciel gospody godność i stan kieszeni gościa“.

³⁾ Kąt twarzowy powstaje przez przecięcie dwóch linii prostych, z których jedna łączy zewnętrzny przewód ucha z dolną podstawą nosa, a druga wypukłość czoła z tem miejscem szczęki górnej, w którym zaczynają się kryć korzenie najczęściej wysuniętych naprzód siekaczy. Camper znalazł, że kąt twarzowy zmienia się u różnych zwierząt i różnych narodów: u Negrów np. wynosi 70°, u Tatarów, Mongołów i Chińczyków 80 — 85°, u Europejczyków niekiedy nawet 90°.

życia zadaje często kłam obu powyższym zdaniom, stwierdzając i na ludziach prawdziwość utartych przysłów: Pozory mylą; niewszystko złoto, co się świeci.

5. Nierównie więcej błędów znajdujemy w hipotezie Lombrosy. Nie chcemy przeczyć faktom, skrzętnie przez niego i jego zwolenników nagromadzonym, choć z pewnością wiele z nich nie wytrzymałoby krytyki. Owszem, zgodnie z tem, cośmy przed chwilą powiedzieli, uznajemy wogóle pewien związek między zbrodnią, a zboczeniami ciała, w szczególności twarzy (stare łacińskie przysłowie: *A vultu vitium*), czaszki i mózgu; możemy nawet zgodzić się na istnienie dość stałego typu kryminalisty, jak się godzimy na typ np. pijaka; wierzymy także, że niejednen zbrodniarz, będąc obłąkanym, niesłusznie siedzi w więzieniu lub ginie na szubienicy: atoli odrzucamy wręcz zdania, jakoby ów typ był tak powszechny, jak sądzi szkoła antropologiczna, jakoby stanowił osobną rasę ludzi, którzy pod jego wpływem z konieczności dopuszczają się przestępstw, jakoby żaden nałogowy zbrodniarz nie był winnym i nie zasługiwał na karę, jakoby wszyscy cierpieli na obłąd moralny lub padaczkę, jakoby nakoniec występne życie było atawizmem. Bo że typ kryminalisty nie może być uważany za ogólne prawo natury, pokazuje się z tablicy statystycznej samego Lombrosy. Typ rzeczony daje się zauważyć tylko u 25 na stu zbrodniarzy (36%, jeżeli są mordercami); z 200 np. uczciwych mężczyzn 7% ma silną szczękę, a z 122 zbrodniczek 9·8%; odstające uszy trafiają się rzadziej (3—5·8%) u zbrodniczek, aniżeli u kobiet uczciwych (8%); podobnie pochylone czoło jest nierównie częstszem u drugich (10%), aniżeli u pierwszych (2—4·2%). Choćby zresztą na wszystkich bez wyjątku zbrodniarzach sprawdzał się typ, jeszczeby stąd nie wynikało, że dopuszczają się oni zbrodni dla tego samego, ponieważ do owego typu należą. Jeżeli bowiem typy różnych ras ludzkich nie znoszą wolnej woli człowieka, to z pewnością nie znosi jej także typ zbrodniarza. Nie jest tedy rzeczony typ przyczyną występków, ale raczej jego skutkiem: złe życie odbija się na ciele, a odbija tem wyraźniej, jeżeli niemoralność zaraża nie tylko jednostki, lecz całe pokole-

nia tej samej rodziny, jeżeli — co bywa najczęściej — kojarzą się małżeństwa między złemi rodzinami. Jak tedy piękność ciała i duszy przechodzi często przez dziedziczność, wychowanie i inne warunki z rodziców na dzieci, tak też mogą przejść wady cielesne i duszne. Nie znaczy to jednak, żeby człowiek, zrodzony z nieuczciwych rodziców i wychowany w złem towarzystwie, musiał być moralnie obłąkanym i zbrodniarzem, żeby za występki nie był wcale odpowiedzialny; powyższe okoliczności mogą osłabić jego wolną wolę, ale jej nie znoszą, chyba, że rzeczywiście stracił używanie rozumu. Choć tedy niektórzy obłąkani okazują skłonności zbrodnicze, a niektórzy zbrodniarze należą do obłąkanych, nie świadczy to o identyczności zbrodni i obłądku. Podobnie nie wolno utożsamiać zbrodni z padaczką. Jak obłąkany, tak i epileptyk posiada pewne cechy wspólne ze zbrodniarzem, ale taka wspólność do identyczności nie wystarcza; inaczej, musielibyśmy powiedzieć, że jestestwa tak daleko od siebie stojące, jak człowiek i zwierzę, nie różnią się istotnie między sobą. Wreszcie niefortunnem jest odwoływanie się Lombrosy do atawizmu. Atawizm, podobnie jak dziedziczność nabytych własności, jest tylko hipotezą; metoda zaś naukowa zakazuje na jednej hipotezie budować jakąkolwiek drugą, a tem bardziej taką, która chce obalić wszystkie etyczne, prawne i pedagogiczne zapatrywania ludzkości.

Tak też ocenia teorię Lombrosy, a w szczególności jego fizyognomikę kryminalną, ogół uczonych, pośród których wystarczy wymienić Humboldta, Meynerta, Binswagera, Flechsigę i Virchowa; ostatni nazwał ją na antropologicznym kongresie w Spirze (1896 r.) „karykaturą nauki — *Caricatur der Wissenschaft*“¹⁾.

¹⁾ Zob. art. d-ra J. Zanietowskiego w Przeglądzie powszechnym (1898 r., zes. 6 i 7) p. tyt.: Lombroso w świetle nauki przyrodniczo - lekarskiej; tudzież Gutberleta: Die Willensfreiheit u. ihre Gegner, rozdz. IV.

II. Temperament¹⁾.

1. Jak fizyognomia świadczy przedewszystkiem o wpływie duszy na ciało, tak znowu temperament czyli udola dowodzi oddziaływania ciała na duszę. Temperament (*temperamentum*, *ἡράσις*) wogóle oznacza pewną mieszaninę, połączenie, uporządkowanie. W psychologii rozumiemy przez ten wyraz stałą skłonność do silniejszych lub słabszych, szybszych lub powolniejszych funkcji psychicznych, przedewszystkiem pragnień i uczuć, wypływającą z właściwości organizmu. Jak zaś właściwości te są albo nabyte np. przez wychowanie, otoczenie, klimat, pokarm, pomieszkanie, zatrudnienie i t. p., albo — i to najczęściej — wrodzone, tak też temperament. Objawia on się u różnych osób rozmaicie; można nawet powiedzieć, że na wyższym zwłaszcza szczeblu oświaty, każdy człowiek ma właściwy sobie temperament. W ogólności wszakże rozróżniamy w nim, za przykładem Galena, cztery wybitne typy, t. j.: temperament sangwiniczny (krwisty), choleryczny (żółciowy), melancholiczny i flegmatyczny. Niektórzy zowią pierwszy lekko-krwistym (*leicht-blütig*), drugi ciepło-krwistym (*warmblütig*), trzeci ciężko-krwistym (*schwerblütig*), wreszcie czwarty zimno-krwistym (*kaltblütig*).

2. Przypatrzmy się ich objawom bliżej.

a) Temperament sangwiniczny posiada ten, kto lekko, t. j. szybko i łatwo ulega bodźcom, ale słabo stosunkowo na nie reaguje, a stąd ustawicznie szuka nowych wrażeń. Sangwinik przenosi się ustawicznie z miejsca na miejsce, wszystko chce widzieć i słyszeć, przy wszystkim być, bo wszystko go interesuje i wszystko wydaje mu się ważnem, lecz tylko na chwilę. Jeśli okoliczności pozwalają, rozpoczyna się uczyć różnych rzeczy, bo wierna pamięć, żywa wyobraźnia i bystry rozum ułatwiają mu naukę, atoli żadnego przedmiotu nie zbada wszechstronnie, żadnej kwestyi

¹⁾ Hellwig, Die vier Temperamente bei Erwachsenen, wyd. III, Paderborn 1897. Zob. także art. Majera p. t. «O temperamentach» w Przeglądzie Polskim, 1867, t. IV, str. 404 i n.

nie rozwiąże gruntownie; stąd wiele u niego skrzywionych pojęć, wiele nierozważnych sądów. Podobnie zapala się łatwo do tego, co piękne i szlachetne, ale wnet ostyga; kocha ludzi, szuka chętnie towarzystwa, łatwo się do nich przywiązuje, bawi ich swoim humorem, niesie im bezinteresowną pomoc w potrzebie, poświęca się nawet dla nich, lecz rzadko wytrwa w miłości, przyjaźni i współczuciu. Co dziś podziwia, może jutro zganić, kogo dziś kocha, może jutro nienawidzić, aby go znowu pojutrze kochać. Żadnego trudniejszego planu nie przeprowadza do końca; wiele przyrzeka, a mało dotrzymuje, tajemnicy mimo obietnic zachować nie potrafi. Główną tedy cechą sangwinika jest zmienność, a tem samem brak silnej woli i wytrwałości; za nią, obok wielu cennych zalet, idzie powierzchowność, lekkomyślność, zbyteczna wesołość, szukanie rozrywek i zabaw, próżność, pochlebstwo. Typowymi okazami sangwiników byli np. Rafael, Ludwik XIV, Stanisław August Poniatowski.

b) Przy temperamencie cholerycznym bodziec nie tylko działa szybko, ale wywołuje także reakcję silną i głęboką. I tem przedewszystkiem różni się choleryk od sangwinika. Podnieci wstrząsa cholerykiem, pochłania całą jego duszę, rodzi w nim rozważne, a stanowcze postanowienia, które, przy wielkich jego zdolnościach i energii, zamieniają się w czyny. Jeżeli zaś urzeczywistnienie planu, często wzniosłego, napotyka na przeszkody, choleryk nie tylko się nie zraża, lecz przeciwnie podwaja zapał, wydobywa wszystkie siły, używa wszystkich środków, aby koniecznie cel osiągnąć. Nie dojdzie do niego za pierwszym razem, próbuje po raz wtóry, trzeci, dziesiąty. Nie wystarczają te sposoby, posługuje się niezwłocznie, nieraz gwałtownie, innymi, tak długo, dopóki nie dopnie swego; woli zginać, niż ustąpić. *Aut Caesar, aut nihil*. Zaczem cechuje go żelazna wola, stanowczość, wytrwałość, zaufanie w siebie, samodzielność, odwaga, męstwo, a nadto otwartość i szlachetność; obłuda, pochlebstwo i oszczerstwo mają w nim stanowczego nieprzyjaciela. Często jednak choleryk staje się zuchwałym, niepowściągliwym, pysznym, żądnym sławy

i przewodzenia, mściwym, nawet okrutnym. Za wzory tego temperamentu mogą służyć: Cyrus, Aleksander W., Cezar, Napoleon.

c) W temperamencie melancholicznym reakcja na podnieci odbywa się ciężko, zwolna, ale silnie; jest on tedy przeciwieństwem temperamentu sangwinicznego. Nic wszystko działa na melancholika, ale to, co działa, zostawia po sobie głębokie ślady. Zamknięty w sobie, kocha on samotność, a stroni od ludzi, zraża się do nich łatwo, często nawet niedowierza nikomu i podejrzywa wszystkich, bo mu się zdaje, że wszyscy są jego wrogami, że czyhają na jego cześć, mienie i życie. Z tego też powodu zastanawia się nad każdym słowem, nad każdym czynem osób, z którymi się styka i lęka się ustawicznie podstępów z ich strony. Uśmiechu nie ujrzyś na jego twarzy, przyjaciół nie zobaczysz w jego domu. Zato własne plany przeprowadza cierpliwie i konsekwentnie, a obowiązki spełnia wiernie. Lubi myśleć wiele i głęboko, szukać przyczyn rzeczy i śledzić skutki. Jeżeli jest wykształcony, poświęca się wytrwale pracy naukowej, szpera dniem i nocą po książkach, buduje śmiało, nieraz dziwaczne, systemy, bada tajemnice przyrody i dokonywa rzadkich odkryć. Przedewszystkiem kocha nauki ścisłe, bo te jeszcze więcej potęgują jego nastrój poważny; dlatego wielu filozofów (np. Spinoza), matematyków (np. Pascal), astronomów liczymy między melancholikami. Więc z jednej strony samotność, niedowierzanie, zgryźliwość, surowa krytyka innych, zazdrość, a czasem skąpstwo, z drugiej zaś zamilowanie gruntownej pracy, sumiennność, wytrwałość, cierpliwość są ciemnymi i jasnymi cechami temperamentu melancholicznego.

d) Temperament wreszcie flegmatyczny poznaje się po wrażliwości nie tylko powolnej, lecz także i słabej. Flegmatyk nie interesuje się wiele rzeczami, działającymi na jego zmysły; wyobraźni u niego mało, myślenie rozważne wprawdzie i trzeźwe, lecz ciężkie, wola chwiejna, uczucie przytępione. Nic nie potrafi wyrzucić na niego silniejszego wrażenia, obudzić jego drzemającej energii i zapalić do pewnego działania; od przedsięwzięć odstępować łatwo, skoro tylko zobaczy jakąkolwiek trudność w ich prze-

prowadzeniu. Głębokich zaciekań nie lubi i dlatego myślicielem nie będzie, do ideałów nie wzdycha, bo ich niema; największemu szczęściu nie da się oszołomić, w niebezpieczeństwie czy klęsce nie straci wnet głowy. Podrażniony, nie wybucha gwałtownie, a nawet nie gniewa się długo. Towarzystwa nie szuka, ale też nie stroni od niego, a w pożytku z innymi jest mało mówny, zgodliwy, ustępujący, łagodny, wyrozumiały, cierpliwy aż do przesady; nawet na najgorsze postępowanie swoich podwładnych patrzy przez palce. Nędza bliźnich nie rozczula go, ani nie wywołuje w nim litości. Wymogi jego są skromne; za rozgłosem i sławą nie goni, władzy nie pożąda, zabaw nie szuka, za wszystko starczy mu niezamącony spokój kącika domowego i wygoda, dobre a obfite jadlo, oraz sen długi. Znakiem typem flegmatyka jest szekspirowski Falstaff. Widać z tego, że flegmatyk jest przeciwstawieniem choleryka.

Trafnie pochwycił znamiona wszystkich czterech temperamentów ołówek Chodowieckiego. Sangwinik, choleryk, melancholik i flegmatyk patrzą na ten sam obraz, przedstawiający pełną grozy scenę. Każdy z nich jednak zachowuje się inaczej: sangwinik płacze, choleryk podnosi pięść i tupie nogą, melancholik wpada w osłupienie i trwogę, flegmatyk zachowuje się spokojnie, obojętnie; trzej pierwsi stoja, on siedzi¹⁾.

Czyste typy temperamentów zjawiają się wszakże, jak już nadmieniliśmy, rzadko. Najczęściej spotykamy temperamenta mieszane, w których stykają się temperamenty, zbliżone do siebie. W ten sposób ktoś może być w części sangwinikiem, a w części cholerykiem, albo w części melancholiczkiem, a w części flegmatykiem. Ale i wówczas przeważa zazwyczaj jeden temperament nad drugim, np. choleryczny nad sangwinicznym, lub flegmatyczny nad melancholicznym. Należyte wszakże poznanie temperamentu danej osoby łączy się prawie zawsze z niemałymi trudnościami; powiększają się one jeszcze bardziej wskutek wzglę-

¹⁾ Dość też udatne jest porównanie sangwinika z wiosną, choleryka z latem, melancholika z jesienią, a flegmatyka z zimą; natomiast, w części przynajmniej, chybione i płaskie inne, w którym pierwszego nazwano koźlem, drugiego lwem, trzeciego osłem, czwartego... świnią.

dów towarzyskich, krepujących bądź co bądź ludzi. Stosuje się to przede wszystkim do kobiet, które lepiej od mężczyzn umieją kryć swe ujemne strony, a uwydatniać dobre, oraz chcą się podobać.

3. Narzuca się łatwo pytanie: Jaka jest wewnętrzna wartość temperamentów, który z nich najlepszy, który najgorszy? — Ogólnie lichiej zażywają sławy temperament sangwiniczny i flegmatyczny: w tamtym widzi się powszechnie tylko lekkomyślność, w tym, nazwanym przez Hallera temperamentem chłopskim, tylko niedołęstwo i lenistwo. Nie o wiele lepszą opinią cieszy się temperament choleryczny, bo sam ten wyraz nasuwa nam zwyczajnie na myśl gwałtownego i budzącego powszechny postrach pasjonata. Najlepsze stosunkowo wyobrażenie mamy o melancholiku; przedstawiamy go sobie jako człowieka poważnego, cichego, pracowitego, a smutnego. Do tego zdania przechyla się także Arystoteles, może dlatego, że wspomniany temperament sprzyja wybornie pracy naukowej, a w szczególności filozofii, że każdy, kto chce zostać uczonym, musi w wielu rzeczach naśladować melancholika, tj. unikać szerokich stosunków światowych i zamknąć się, ile możliwości, w swym pomieszkaniu.

W rzeczywistości wszakże każdy temperament, o ile stanowi daną z natury skłonność do spełnienia czynności silniej lub słabiej, prędzej lub powolniej, jest dobrym; każdego jednak może człowiek nadużyć, bo posiada wolną wolę. Jakoż nie lekkomyślność stanowi istotę sangwiników, ale wielka wrażliwość na podniecie z jednej strony, a z drugiej słaba, powierzchowna reakcja. To samo, *mutatis mutandis*, należy powiedzieć o innych temperamentach. Co więcej, różnica temperamentów przyczynia się do doskonałości społeczeństwa ludzkiego. Nie byłoby dobrze, gdyby wszyscy byli np. melancholikami, ale dobrze jest, gdy obok nich żyją także sangwinicy: zbyt szybki pośpiech drugich hamuje rozważa pierwszych, ociężała rozważa pierwszych popycha naprzód pośpiech drugich. Jak więc akord staje się pięknym przez to, że składa się z różnych, wyższych i niższych, silniejszych i słabszych tonów muzycznych, tak

czyny ludzkie zlewają się w harmonię przez rozmaitość temperamentów. „*Wo das Strenge mit dem Zarten, Wo Starkes sich und Mildes paarten, Da gibt es einen guten Klang*“ (Schiller, Lied von der Glocke).

4. Pozostaje jeszcze jedna kwestya: Skąd się bierze różnica temperamentów? — Już starożytni szukali ich źródła. Galen, wstępując w ślady Hippokratesa, utrzymuje, że jak świat składa się z czterech elementów (powietrza, wody, ognia i ziemi), tak i w ciele ludzkim są cztery główne soki (*humores cardinales*), a mianowicie krew (*αἷμα*), śluz (*φλέγμα*), żółć żółta (*χολή*) i czarna (*μύλαιναχολή*)¹⁾. Krew odpowiada powietrzu (cieplemu i wilgotnemu), śluz wodzie (zimnej i wilgotnej), żółć żółta ogniewi (cieplemu i suchemu), czarna zaś ziemi (zimnej i suchej). Jeżeli w organizmie przeważa krew, mamy temperament sangwiczny, jeżeli śluz, flegmatyczny; kto znowu ma w ciele najwięcej stosunkowo żółci, ten jest cholerykiem, kto najwięcej żółci czarnej, ten melancholikiem. Nie potrzebujemy mówić, że tłumaczenie to stoi w zbyt rażącej sprzeczności z dzisiejszym stanem nauki. Jak rzeczy nie składają się z pierwiastków, które przyjmowali starzy, tak też z pewnością stosunek czterech głównych soków nie jest przyczyną różnych temperamentów; stąd z teorii Galena, która panowała powszechnie aż do XVIII. wieku, pozostały do dnia dzisiejszego tylko nazwy. Tak samo należy osądzić powstałą za naszych czasów, a dość podobną do galenowskiej, hipotezę Heinroth'a, upatrującego przyczynę temperamentów w systemie limfatycznym, tętnicznym, żylnym i nerwowym. Przewaga pierwszego sprawia według niego temperament flegmatyczny, przewaga drugiego sangwiczny, trzeciego melancholyczny, czwartego choleryczny. Od czasów wszakże Hallera i Stahla (w. XVIII.) rozszerzyła się inna teoria: różnice temperamentów tłumaczą się różnicą wrażliwości nerwów i siły mięśni. Niektórzy przywiązują nadto wielką wagę do zewnętrznego wyglądu osób. Sangwinik — powiadają — wyszczególnia się wysmukłą budową ciała, rumianą cerą, okrągłym

¹⁾ Nie wiemy jednak, co Grecy nazywali żółcią czarną.

czołem, żywym i na wszystkie strony strzelającym wzrokiem, długą szyją i zwinnym chodem. Choleryk jest niski i krępy; muszkuły ma rozwinięte, twarz pełną wyrazu, oczy ogniste, czarne, chód pewny. U melancholika budowa ciała wysoka a wątła, głowa pochylona, cera blada, wzrok przygniony, piersi płaskie, chód powolny. Flegmatyk jest zwyczajnie otyły; oczy posiada bez wyrazu, chodzi pomału.

Pomijając zewnętrzne cechy, które często, jak uczy doświadczenie, zawodzą, przyznajemy, że ostatnia hipoteza najwięcej zbliża się do prawdy. Źródłem temperamentów są istotnie właściwości mięśni, a jeszcze więcej nerwów, bo od nich przedewszystkiem zależy szybkość lub powolność, siła lub słabość naszej reakcyi na bodźce; krew wchodzi tu w rachubę o tyle, o ile odżywia nerwy i mięśnie.

Uwagi: 1) Wszystkie cztery temperamenty spotykamy u obu płci, atoli z pewną różnicą. Choleryczny i flegmatyczny temperament silniej się objawia u mężczyzn, sangwiczny i melancholyczny u kobiet. Na sto kobiet można liczyć około 20 czystych sangwiczek, 10 melancholiczek, 3 choleryczki i 2 flegmatyczki. Nadto każdy z temperamentów posiada u kobiety inne zabarwienie, aniżeli u mężczyzny; tak np. kobieta o temperamencie cholerycznym zbliża się więcej do mężczyzny — sangwinika, niż choleryka. Ta zaś różnica temperamentów u mężczyzn i kobiet wskazuje ich różne powołanie: mężczyzna, śmielszy, rozważniejszy, fizycznie i umysłowo silniejszy, stałszych zasad i charakteru, jest przeznaczony z natury do działania publicznego; kobieta, wrażliwsza, pełniejsza miłości, chętniejsza do ofiar i poświęcenia, religijniejsza i moralniejsza, kierująca się więcej intuicyą i uczuciem, niż rozumem, jest powołaną przedewszystkiem do pracy przy ognisku domowem.

2) Podobnie wiek oddziałuje na temperament. Może ktoś być np. cholerykiem całe życie, ale inaczej objawia się jego choleryzm w wieku dziecięcym, inaczej w młodzieńczym, inaczej w męskim, a inaczej wreszcie w starości. Każdy mianowicie temperament posiada w wieku dziecięcym (do 12-go lub 14-go roku) zabarwienie sangwiczne, w wieku młodzieńczym (do 25-go r.) sangwiczno-chole-

ryczne, w męskim (do 55-go r.) choleryczne, w późnym (od 55-go r.) melancholiczno-flegmatyczne. Dziecko jest wrażliwe na podniety, ale wnet z jednego stanu przechodzi w drugi; stąd obok zmienności lekkomyślność, wesołość, swoboda, ciekawość. Młodzieniec lub dziewczyna zaczynają już więcej myśleć o przyszłości, szukają ideałów i rwą się do nich, pragną czemś zostać i coś znaczyć na świecie, spełnić w nim, choćby za wielką cenę, jakieś wyższe posłannictwo w interesie prawdy, piękna lub sprawiedliwości. Wiek dojrzały jest dla obu płci już nie czasem marzeń, ale czynów; miejsce niedościgłych ideałów zajmują plany trzeźwe i dobrze obmyślane, które wykonać się dają, a wykonane, są rzeczywiście tak dla pojedynczych rodzin, jak dla ludzkości prawdziwym dobrodziejstwem. Starość przynosi z sobą powagę; umysł mało interesuje się światem zewnętrznym, lecz wchodzi więcej w siebie, a uczucia religijne i moralne wysuwają się naprzód. Do czynów starzec się nie zapala, przedsiębiorczość i energia zanikają u niego, bo z jednej strony z upadkiem sił fizycznych osłabiły się także władze zmysłowe i umysłowe, a z drugiej brakuje mu nadziei, że dożyje końca rozpoczętego dzieła.

3) Mówi się wreszcie często o temperamentach narodowych. Występują one istotnie u niektórych narodów bardzo wyraźnie. Ludy południowe, żyjące w klimacie suchym i ciepłym, mają temperament więcej sangwiniczny i choleryczny; północne więcej melancholiczny i flegmatyczny. W szczególności uchodzą za sangwiników przedewszystkiem Francuzi: żywi, zwinni i obrotli, szukają oni zawsze nowości i tego wszystkiego, co błyszczy; stąd są mistrzami w lekkim a wykwiwnym sposobie wyrażania się, w tańcu, teatrze modzie. Z temperamentu cholerycznego słyną Włosi. Anglików uważają powszechnie za melancholików. Anglik nie lubi wiele mówić i śmiać się, nie śpiewa i nie gestykuluje rękami, jak Francuz; zato myśli dużo, a praktycznie. Holenderczyk znowu jest flegmatykiem, więc powolnym i ociężałym¹⁾, ale zapobiegliwym i oszczędnym.

¹⁾ Znana jest anegdota o Holenderczyku, który, widząc w wagonie

Ten sam temperament przypisują pierwotnym mieszkańcom Ameryki.

III. Obłąd¹⁾.

1. Nigdzie wpływ ciała na duszę nie jest tak namacalny, jak przy obłądzie, zwanym także zboczeniem umysłowym, chorobą umysłową lub psychozą. Dusza bowiem jako jestestwo niematerialne nie może chorować, nie może być ani sama w swej istocie, ani w swych władzach duchowych nadwreżona. Przyczyną tedy obłądu jest stan anormalny organizmu, a mianowicie mózgu. Stan ten wywołuje nieporządek, t. j. niezwykle spotęgowanie lub osłabienie funkcji organicznych, zmysłowych (stąd obłąd zowie się słusznie pomieszaniem zmysłów), a przez nie czyli pośrednio i umysłowych. Jeśli znowu chodzi o przyczyny anormalnego stanu mózgu, to mogą one być cielesne albo psychiczne; często jedne działają razem z drugimi. Do pierwszych należą przedewszystkiem ciężkie uszkodzenie czaszki, zapalenie mózgu (*encephalitis*, *meningitis*) lub jego rozmięczenie, choroby nerwowe (np. hysterya, padaczka, wyschnięcie mleczu pacierzowego), choroby gorączkowe (np. tyfus), choroby syfistyczne, anemia lub hyperemia, t. j. brak krwi lub jej nadmiar, nadużycia płciowe (np. samogwałt) i t. p. Do drugich znowu czyli psychicznych zaliczamy silne afekty lub namietności, np. nagłą radość, przestach, gniew, zmartwienie, tęsknotę, zawiedzioną miłość, nieokiełznane żądze nieczyste, fanatyzm polityczny i religijny. Przyczyny psychiczne wpływają niekorzystnie na mózg albo wprost albo ubocznie, t. j. wywołują bezpośrednio inne szkodliwe zmiany w organizmie, w funkcjach wegetatywnych (w trawieniu, obiegu krwi, oddychaniu), a przez nie dopiero w centralnym systemie nerwowym. Nie potrzeba dodawać, że przyczyny psychiczne działają jeszcze łatwiej, jeżeli mózg posiada już pewną skłon-

ność się ubranie śpiącego towarzysza podróży, obudził go pomału i w pierwszym razie zapytał, jak się zowie, a potem dopiero zwrócił jego uwagę na ogień.

¹⁾ Meynert, *Klinische Vorlesungen über Psychiatrie*, Wiedeń 1900.

ność do choroby. W każdym razie wpływy cielesne czy psychiczne sprawiają pewną zmianę w mózgu, która jest najbliższą przyczyną obłąkania. Zmiana zaś owa zależy oczywiście od wywołujących ją przyczyn; najczęściej polega ona na nadwężeniu tkanek mózgowych, stwardnieniu delikatnej błony mózgowej (*Hirnhäute*), atrofii zwojów, anemii lub hyperemii mózgu i t. p.¹⁾

Zboczenie tedy umysłowe można określić jako stan mniej lub więcej stały, w którym czynności psychiczne, zmysłowe, a za nimi i duchowe, odbywają się nieprawidłowo, wskutek pewnego uszkodzenia mózgu.

Nie trudno wobec tego odpowiedzieć na pytanie, czy obłąd jest chorobą duszy czy ciała. Jest on chorobą człowieka, który się składa z obu tych części substancyalnych, a stąd nie można go nazwać ani chorobą czysto psychiczną, jak to czynią psychiatrzy, zwani spirytualistami, ani czysto cielesną, jak chcą somatycy, ale raczej chorobą psychiczno-somatyczną. Polega ona na nadwężeniu ciała nie jakiegokolwiek, ale żywego; ciało zaś żyje przez duszę.

2. I jakżeż się objawia obłąd? — Zapowiadają go często pewne znaki, jak bezsenność, bladeść twarzy lub kongestia krwi, ból i zawrót głowy, kurcze, nieprawidłowość chodu, zacinanie się w mowie, osłabienie pamięci, nadzwyczajna wrażliwość i drażliwość, tudzież widoczna zmiana w usposobieniu. Później zjawia się zwykle illuzya i hallucynacya, — urojenie czyli idea błędna (*idée fixe*), polegająca na tem, że pewne wyobrażenia, względnie pojęcia wypierają inne, — lub przeciwnie t. zw. gonitwa myśli (*Ideenflucht*), w której myśli zbyt szybko, a bez ładu następują po sobie, — niezwykła słabość woli i zmienność uczuć. Zreszta u każdego obłąkanego spotykamy objawy, wyróżniające go od innych. Jeżeli obłąd rozwija się zwolna, wówczas rozpoczyna się często melancholia, poczem przechodzi w manię. Obok nich wylicza Meynert następujące

¹⁾ Lutosławski tłumaczy obłąd tem, że jedna z dusz pomocniczych, których niezliczona ilość żyje w człowieku obok głównej duszy, usunawszy tę ostatnią, sama zajmuje jej miejsce. Zob. jego *Seelenmacht*, str. 18 i n.

stany: waryację, pomieszanie pierwotne, porażenie postępowe i głupotę¹⁾. Różne te formy psychozy nie łączą się koniecznie, gdyż mogą występować także samoistnie. Stosuje się to przedewszystkiem do głupoty, która, stanowiąc zwyczajnie ostatnie stadyum choroby umysłowej, zjawia się nieraz od urodzenia, jako idiotyzm i kretynizm.

Jak się przedstawiają wyliczone typy obłądu?

a) Melancholia jest stanem głębokiej zadumy, przygnębienia, smutku, niepokoju, bezsilności. Posiada ona kilka stopni. Pierwszy zowie się *melancholia simplex*, drugi *melancholia activa*. W tamtym widać obojętność na rzeczy zewnętrzne, czasem całkowitą apatyę: wyobrażenia nasuwają się pomału, mowa staje się powolną; chory bredzi wśród westchnień o swej niegodności i swych grzechach, życzy sobie śmierci, albo nawet okazuje skłonność do pozabawienia się życia i dlatego nie chce często przyjmować żadnych pokarmów. W drugim stopniu trwoga przybiera charakter gwałtowniejszy: pacjent nie może sobie znaleźć miejsca, lęka się ustawicznie jakiegoś wielkiego nieszczęścia, więzienia, choroby, śmierci i t. p., oraz okazuje chęć do ucieczki. W trzecim, zwanym *raptus melancholicus* (*melancholia furibunda*), wpada obłąkany skutkiem trwogi w rodzaj wściekłości, rzuca się na wszystkie strony, niszczy wszystko, co mu wpadnie w ręce, kaleczy lub zabija siebie czy innych. Niekiedy, choć rzadko, zjawia się *melancholia attonita*, w której melancholik traci, z powodu ciągłego przygnębienia i strachu, siły tak dalece, iż się wcale nie może poruszać.

b) Mania, przeciwieństwo melancholii, objawia się nadzwyczajną wesołością, żywością wyobraźni, gadatliwością, dowcipem, ruchliwością, towarzyskością. Maniak nie posiedzi długo na jednym miejscu, a w opowiadaniu, które co chwila pobudza do śmiechu słuchającego, przeskakuje z przedmiotu na przedmiot. Nierzadko łamie sobie głowę nad rozwiązaniem takich pytań, jak np. następujące: coby

¹⁾ Niema jednak zgodności między psychiatrami co do klasyfikacji chorób umysłowych.

to było, gdyby świat nie istniał, lub dlaczego człowiek ma u jednej ręki lub nogi pięć, a nie mniej i nie więcej palców? Francuzi nazwali to *la folie raisonnée* — obłędem rozumującym. Podrażniony, wybucha maniak gniewem gwałtownym i odsuwa się od obrażającej go osoby, aby znowu za chwilę do niej wrócić. Często występuje u niego silny popęd do odżywiania się i kradzieży (kleptomania), tudzież popęd płciowy (*satyriasis* lub *nymphomania*).

Niekiedy melancholia i mania, oddzielone od siebie stanami normalnymi występują regularnie na przemian.

c) Objawy waryacyi (*amentia*) są więcej skomplikowane i zmienne. Chory okazuje się lęklwym lub przeciwnie zuchwałym, upartym. Czasem w mowie jego niema sensu, bo przerywa zdania i słowa; czasem nic nie mówi, bo mu się zdaje, że jest niemy, czasem zamiast słów używa jednostajnej mimiki. Nadto towarzyszą waryacyi zawrót głowy, drganie członków, konwulsye i t. p.

d) W pomieszaniu pierwotnem (*paranoia*) jakaś *idée fixe* lub cała ich grupa zajmuje wyobraźnię i rozum chorego, który niekiedy poznaje z początku ich bezpodstawność, ale później wierzy w nie święcie (*monomania*). Natomiast o rzeczach, leżących poza sferą idei błędnych, mówi często obłąkany wcale rozumnie. Pomiedzy ideami odznaczają się dwie: jedna wywołuje t. zw. manię prześladowczą, druga manię wielkości czyli megalomanię; często występują obie równocześnie. W pierwszej mniema chory, że pewne osoby, stowarzyszenia, wszyscy wogóle ludzie lub istoty nadziemskie (np. szatani) prześladowają go, czyhają na jego życie, cześć, cnotę, majątek, wolność, zbawienie. Wszystko, co widzi i słyszy, zwraca się rzekomo przeciw niemu. Nieraz zdaje mu się, że do jego uszu dolatuje jakiś głos nieznany; wówczas wsłuchuje się pilnie i zaczyna rozmawiać coraz głośniej z urojoną osobą, która go woła, sprzecza się z nim, miota przeciw niemu przekleństwa, grozi mu, a nawet rzuca się na niego. Bywa, iż obłąkany utrzymuje, jakoby owe wrogie mu głosy wychodziły z jego własnego ciała. Megaloman twierdzi znowu nieraz, że pochodzi ze znakomitego rodu, że wskutek intryg oddano

go na wychowanie tym, którzy wobec świata uchodzą za jego rodziców, że ci przybrani rodzice, choć pobierają wielkie sumy na rzecz swego wychowanka, nie zaopatrują najpierwszych jego potrzeb, ale kaza mu żyć w nędzy. Często odgrywa on rolę wielkiego człowieka, uroiwszy sobie, że jest sławnym literatem, poetą, generałem, ministrem, królem lub cesarzem; stąd pełno u niego najdziwniejszych planów. Niektórzy wspinają się jeszcze wyżej, mienia się być Matką Boską, Chrystusem, Bogiem. W wypadkach podobnych traci nieraz pacjent świadomość swej osobowości i mówi o sobie jakby o kimś trzecim.

e) Porażenie postępowe (*paralysis progressiva*) objawia się wychudnięciem ciała, zanikiem pamięci, całkowitą obojętnością na los najbliższych osób, bełkotaniem przy wymawianiu wyrazów, przedewszystkiem zaś tem, że pacjent nie odczuwa swego osłabienia i choroby. W późniejszych stadiach porażenia chełpi się paralytyk swą nadzwyczajną siłą, choć w istocie tak jest słaby, że nie może poruszać swych członków, wziąć ręką pokarmu i t. p.

f) Najsłabszym stopniem obłędu jest ogłupienie lub głupota (*stupiditas*, *imbecillitas*), nacechowana prawie całkowitym zanikiem władz umysłowych. Chory poprzestaje na tem, że od czasu do czasu powie coś do siebie czy do innych i uśmiechnie się naiwnie. Posadzony na pewnym miejscu, siedzi na niem całymi godzinami lub wykonywa jednostajne ruchy, jak automat. Jeżeli podobne ogłupienie zjawia się u starców, wówczas zowie się *dementia senilis*.

Pozostają jeszcze dwie samoistne postaci głupoty: idyotyzm i kretynizm.

Idyotyzmem zwiemy nieuleczalne zboczenie umysłowe, zjawiające się już u dziecka. Przyczyną jego jest albo dziedziczność (np. pijaństwo rodziców, małżeństwo między osobami blisko spokrewnionymi), albo późniejsze okoliczności, wpływające niekorzystnie na rozwój mózgu (np. wstrząśnienie, choroba mózgowa). Twarz idyoty jest bez wyrazu, usta na pół otwarte, wzrok błędny. Nie brak wszakże między idyotami i takich, którzy okazują jednostronne zdolności, np. do pewnego rzemiosła, rysunków, muzyki. Zadziwiającą

jest również pamięć niektórych idiotów, ale znowu w pewnym tylko kierunku. Ribot opowiada o matolku, pamiętającym doskonale daty wszystkich pogrzebów, które od 35 lat odbyły się w jednej parafii, i podającego na żądanie wiek każdego nieboszczyka. Sander donosi o dwóch idiotach, z których jeden pamiętał wszystkie domy w Berlinie, a drugi wszystkich panujących pruskich i niemieckich, oznaczając najdokładniej lata ich rządów.

Kretyni stanowią osobny rodzaj idiotów. Odznaczają się niezwykle niskim wzrostem, nieproporcjonalnie wielką lub małą, a silnie spłaszczoną na skroniach głową, oczyma czerwonymi, nosem szerokim, ustami zaślinionymi, szyją krótką i oszpeconą wolem. Spotykamy ich w górzystych, a wilgotnych okolicach Sabaudyi, Szwajcaryi (kantony: Valais, Uri i Waadt), Tyrolu, Styryi, Salzburga i t. d. Niektórzy z kretynów są tak intelektualnie upośledzeni, że interesują się tylko tem, co im sprawia przyjemność zmysłową, że mimo usilnej pracy nie można ich nauczyć żadnego języka; wszyscy są skłonni do zazdrości, skąpstwa, nienawiści i zemsty.

3. Warto wreszcie wspomnieć o leczeniu chorób umysłowych. Nie mówimy tu oczywiście o idiotyzmie, kretynizmie lub ogłupieniu wogóle, bo na nie lekarstwa niema, ale o słabszych stopniach obłądu. Terapia polega tutaj w pierwszym rzędzie na usunięciu choroby ciała, bo ona jest powodem psychozy. Obok środków fizycznych zaleca w tym celu psychiatrya także psychiczne, a mianowicie odwracanie wyobraźni pacjenta odtego wszystkiego, co sprzyja obłądowi, a zwracanie jej do innych przedmiotów. Zadaniem środków psychicznych jest sprowadzić na chwilę normalną funkcję umysłową, a przez nią także odpowiadającą jej czynność zmysłową, względnie nerwową; gdy się wzmocni i uspokoi układ nerwowy, wówczas czynności zmysłowe, za niemi zaś i duchowe, odbywają się prawidłowo, nawet wówczas, kiedy się psychiczne środki lecznicze zarzuci.

§. 4. Jedność duszy w ciele.

Już z substancyjalnego połączenia duszy z ciałem wynika, że w jednym człowieku jedna jest tylko dusza; ponieważ wszakże nie brak filozofów, którzy przyjmują dusz więcej, przeto, wyłożywszy najważniejsze w tej kwestyi hipotezy, osobno udowodnimy, że dusza rozumna nie różni się ani od zmysłowej, ani od wegetatywnej.

I. Hypotezy.

1. Są najpierw filozofowie, przypisujący człowiekowi trzy dusze (trydynamizm). Do nich należy przedewszystkiem Platon, który (w *Timeusie*, *Fedrusie* i *Rzeczypospolitej*) rozróżnia *νοῦς*, *θυμός* i *ἐπιθυμία*: *νοῦς* (*λογος*) mieszka w głowie, *θυμός* w piersiach, w sercu, *ἐπιθυμία* w wątrobie¹⁾. Podobnego zdania miał być Plutarch, Galen i kilku innych. W XI wieku żył hiszpański, Ibn Gebirol, zwany przez scholastyków Awicebronem, przyjął duszę wegetatywną, zmysłową i rozumną; pierwsza jest materią drugiej, druga trzeciej. U nas bronił trydynamizmu Trentowski²⁾. Według niego istnieje w człowieku dusza rzeczowa (przyrodzona), zmysłowa (czująca) i myśląca (rzeczywista, ludzka). Pierwsza przysługuje ciałom martwym, druga roślinom i zwierzętom, trzecia, obok dwóch pierwszych, człowiekowi. Dziś można uważać trydynamizm za wygasły³⁾.

¹⁾ „Plato — pisze Cycero (Qq. Tusc., l. I, c. 10) — triplicem finxit animam, cuius principatum i. e. rationem in capite sicut in arce posuit et duas partes parere voluit, iram et cupiditatem, quas locis disclussit; iram in pectore, cupiditatem subter praecordia locavit.“ Wielu wszakże sądzi, że Platon mówi nie o trzech duszach, ale o trzech władzach.

²⁾ Dz. przyt., str. 488 i n.

³⁾ Nie brakowało wszakże i polidynamistów. Van Helmont np., lekarz belgijski (1577 — 1644), przyjmował prócz duszy rozumnej (nieśmiertelnej) i zmysłowej (śmiertelnej) mnóstwo dusz wegetatywnych (*archei*, *archées*), które, należycie uporządkowane, kierują życiem wegetatywnem. Za tą hipotezą poszli nawet niektórzy scholastycy z czasów dekadencji. Według Leibniza każda monada w każdym jestestwie żyjącem posiada duszę, choć nad ciałem ciałem panuje dusza jedna. Podobnie uczy Lutosławski.

2. Inni powiedzieli, że są dwie dusze w ludzkim ciele. Tak Manichejczycy przyjmowali dwie dusze rozumne, dobrą i złą, z których pierwsza pochodzi od Boga dobrego, druga od złego. Apollinaryści znowu, chcąc zastąpić w Chrystusie, którego nie uważali za człowieka doskonałego, duszę rozumną przez $\Lambda\beta\gamma\omega\varsigma$ oddzielili duszę zmysłową, niższą ($\Psi\upsilon\chi\eta$) od wyższej, rozumnej czyli od $\nu\omicron\delta\varsigma$. Podobnie uczył później Okkam: dwie są w nas dusze, rozumna i zmysłowa, spełniająca prócz funkcji zwierzęcych także wegetatywne. Do zwolenników tego poglądu należeli również Bakon z Werulamu, Piotr Gassendi i znany przyrodnik francuski, Buffon, a udowadniali je przede wszystkim tem, że w człowieku istnieje walka między rozumem a zmysłem. Buffon mówi nawet o podwójnym człowieku (*duplex homo*). Jak jednak ci uczeni rozróżniają duszę rozumną i zmysłową, tak inni przyjmują obok duszy rozumnej, do której należą także funkcje zmysłowe, samoistną duszę wegetatywną. Tej hipotezy trzymał się np. Storchenau. Tutaj też należy wielu witalistów, jak Barthez (um. 1806 r.), za którym poszła nie tylko głośna szkoła z Montpellier, lecz także kilku filozofów, np. Maine de Biran i Jouffroy. Witaliści twierdzą, że krom duszy rozumnej i ciała, istnieje w człowieku osobny pierwiastek życiowy, od którego pochodzi życie wegetatywne. Jako dowód zaś przytaczają głównie fakt, że jest wiele czynności życiowych, niezależnych od rozumu i woli: muszą one tedy pochodzić od pierwiastka, różnego od duszy rozumnej.

W naszych czasach odnowił błąd Apollinarystów i Okkama z pewnemi zmianami Günther: każdy człowiek ma dwie dusze, t. j. $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ i $\Psi\upsilon\chi\eta$. Druga jest częścią natury ($\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$), która, stanowiąc jedną substancję, obejmuje cały świat materialny i dochodzi przez rozwój najpierw do życia wegetatywnego, a potem do zmysłowego. Gdy ten rozwój w ludzkim ciele nastąpi, wówczas $\Psi\upsilon\chi\eta$ staje się zdolną do tworzenia pojęć. Aby jednak mogła mieć świadomość o sobie samej i poznawać przyczyny zjawisk, musi się połączyć z $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$, z duchem, powstającym przez akt stwórczy Boga. Tak tedy człowiek jest syntezą duszy wegeta-

tywno-zmysłowej i duszy rozumnej czyli ducha. Naukę tę zmodyfikował profesor i kanonik wrocławski, Baltzer, twierdząc, podobnie jak witaliści, że od duszy rozumnej pochodzi także zmysłowość, a tylko życie wegetatywne ma swe źródło w naturze.

Tu też należą zapatrywania Schellinga, według którego dusza jest jestestwem pośrednim między duchem i ciałem; Ennemosera, upatrującego w człowieku ducha, materię i duszę jako osobistą jedność, i t. p.

Wszystkie wyliczone w drugim punkcie hipotezy noszą ogólną nazwę trychotomizmu lub duodynamizmu (dyodynamizmu): trychotomizmu, bo przypuszczają, że człowiek składa się z trzech rzeczy, t. j. z ciała i dwóch dusz¹⁾; duodynamizmu, o ile przyjmują dwie siły życiowe czyli dwie dusze.

3. Do trzeciej kategorii zaliczamy tych, którzy mówią tylko o jednej duszy. System ten nosi nazwę monodynamizmu lub dychotomizmu (dwie części: dusza i ciało). Są wszakże i w nim różne odcienie.

Perypatetycy, Ojcowie Kościoła (św. Atanazy, Grzegorz z Nissy, Bazyli, Hieronim, Ambroży, Augustyn, Jan Chryzostom), scholastycy, tudzież niektórzy przyrodnicy i fizyologowie uczą, że owa jedna dusza jest źródłem czynności umysłowych, zmysłowych i wegetatywnych: myślenie odbywa się bez wewnętrznego współdziałania organów, ale życie zmysłowe i wegetatywne należy także do ciała; owszem, dusza nie jest podstawą funkcji wegetatywnych, o ile jest rozumna lub zmysłowa, i dlatego żadne poznanie, ani umysłowe ani zmysłowe, nie towarzyszy tymże funkcjom. Do tego zdania zbliża się wspomniany przed chwilą Stahl, choć przypuszcza, że dusza stanowi przez rozum i wolę podstawę życia zmysłowego i wegetatywnego, że poznaje (niezawsze jasno czyli świadomie) wszystkie czynności, które

¹⁾ Trychotomizm oznacza u niektórych autorów system, przyjmujący trzy dusze. Od trychotomizmu różni się trychotomia: oznacza ona, jak wiemy, podział zjawisk psychicznych na trzy grupy.

wykonywa w ciełe, a nawet poszczególne jego organa i wzajemny ich stosunek. Obie te teorie zowią się animizmem.

Jedną duszę przyjmują także niektórzy dawniejsi i dzisiejsi organicyści umiarkowani, t. j. tacy, którzy są także spirytualistami (koncesyoniści). Dusza, powiadają oni, jest pierwiastkiem życia umysłowego i zmysłowego; natomiast czynności wegetatywne pochodzą z kombinacji sił albo mechanicznych (organicyzm mechaniczny), albo chemicznych (org. chemiczny), albo równocześnie od jednych i drugich, albo wreszcie od sił, które nie dają się sprowadzić do sił materii martwej, lecz stanowią odpowiedni stan organów (org. właściwy). Ojcem ostatniego zdania był Descartes. Jeszcze inni (np. Haller, Bichat, Broussais) przyjmują, oprócz owego stanu organów, wrażliwość (*irritabilité*), ściągliwość (*contractibilité*) i t. p.

II. Dusza rozumna nie różni się w człowieku od zmysłowej.

Prawdziwość tej tezy, skierowanej przeciw Platonowi, Okkamowi i Güntherowi, wykazał następujące argumenta:

1. Świadomość nam mówi o tożsamości podmiotu, spełniającego czynności życia umysłowego i zmysłowego, t. j. o tem, że „ja”, które myśli, wnioskuje i chce, jest tem samem, które widzi, słyszy, wyobraża sobie, pożąda zmysłowo, porusza się. Atoli świadomość tej tożsamości byłaby niemożliwa, gdyby w nas istniały dwa oddzielne pierwiastki: jeden życia umysłowego, a drugi zmysłowego, czyli dwie różne dusze, rozumna i zmysłowa, ponieważ w takim razie ani pierwsza nie mogłaby nic wiedzieć o tem, co się dzieje w drugiej, ani druga nie wiedziałaby o tem, co się dzieje w pierwszej. Że tak jest rzeczywiście, pokazuje się stąd, iż czynności obu dusz, będąc jako czynności życiowe immanentnemi, pozostają koniecznie w tych podmiotach, od których pochodzą. Przypuśćmy nawet, że akty jednego pierwiastka przenoszą się na pierwiastek drugi; czyż pierwiastek duchowy może przyjąć w siebie akty zmysłowego, a zmysłowy akty duchowego? — W żaden sposób. Bo przypuśćmy najpierw,

że pierwiastek duchowy przyjmuje czynności zmysłowe pierwiastka zmysłowego: albo przyjmuje je duchowo albo zmysłowo. Jeśli duchowo, wówczas czynności zmysłowe, których jesteśmy świadomi, znikną jako takie całkowicie, a tem samem nie mogą być przedmiotem poznania duszy rozumnej; zmysłowe znowu przyjęcie nie daje się pogodzić z jej duchową naturą, gdyż każda rzecz działa, jak istnieje. Przypuśćmy znowu, że dusza zmysłowa przyjmuje w siebie czynności rozumnej. Poprzedni dylemat wraca: czyni to albo duchowo albo zmysłowo. Lecz pierwsze przypuszczenie sprzeciwia się znowu istocie duszy zmysłowej, a drugie znosi czynności duchowe.

Mógłby kto jednak wystąpić z takim zarzutem. Świadomość mówi, że ten sam podmiot jest rozciągły i myślący, a przecież rozciągłość i myśl należą do dwóch różnych składników, pierwsza do ciała, druga do duszy. Choć tedy świadomość odnosi do tego samego podmiotu czynności zmysłowe i umysłowe, nie wynika z tego, że ta sama dusza spełnia jedne i drugie. Na to odpowiemy, że człowiek poznaje rozciągłość swego ciała przez rozciągłość swego czucia, które należy nie tylko do ciała, ale i do związanej z niem substancyalnie duszy. Słusznie tedy, opierając się na świadomości, mówi: jestem rozciągły i myślę.

2. Porównujemy czynności i stany umysłowe ze zmysłowemi jako takimi, myśl np. lub chcenie woli z bólem lub pożądaniem zmysłowem. Lecz porównanie tego rodzaju byłoby niemożliwe, gdyby wszystkie wymienione zjawiska nie pochodziły od tej samej duszy czyli gdyby dusza rozumna nie była równocześnie zmysłową.

3. W człowieku odbywa się często wewnętrzna walka między pożądaniem zmysłowem a wolą: tamto pociąga go np. do grzechu, z którym łączy się dobro zmysłowe; ta odwraca go od niego, a skłania do dobra duchowego, do enoty. Przypuśćmy na chwilę, że te dwie przeciwne skłonności pochodzą od dwóch oddzielnych pierwiastków. Ponieważ skłonności są aktami wewnętrznymi, przeto jeden pierwiastek nie będzie wiedział o skłonności drugiego,

a stąd walka stanie się niemożliwą: człowiek nie będzie czuł w sobie żadnego rozdzielenia.

Przeciwnicy chcą atoli zwrócić ten dowód przeciw naszej tezie. Gdzie walka — powiadają — tam muszą być przynajmniej dwa jestestwa walczące, bo żadna rzecz sama z sobą nie walczy. — Ale walka jest różna; w ścisłym znaczeniu oznacza to słowo zewnętrzną walkę dwóch osobników, dwóch np. żołnierzy; w szerszym i przenośnym odnosi się także do władz, względnie do skłonności, które są czynnościami wewnętrznymi. W pierwszym razie potrzeba koniecznie do walki dwóch substancji, natomiast w drugim jest ona możliwa tylko w jednym podmiocie, bo polega na tem, że skłonność jednej władzy pociąga go do działania w jednym kierunku, a przeciwnie skłonność drugiej, w drugim.

Zarzuty: 1) Dusza zmysłowa (jak widać u zwierząt) jest śmiertelna, rozumna jest nieśmiertelna; śmiertelne różni się rzeczowo od nieśmiertelnego: więc nie można utożsamiać w człowieku duszy zmysłowej z rozumną.

Rzeczywiście, duszy, która jest tylko zmysłowa czyli zwierzęca, nie przysługuje nieśmiertelność; jeżeli jednak dusza nie tylko jest zmysłowa, ale i rozumna, wówczas nie umiera nigdy. Wprawdzie zmysłowość nie sprawia nieśmiertelności, ale jej także nie usuwa: nieśmiertelność wypływa z tego, że dusza jest rozumna, że w myśleniu nie zależy wewnętrznym od ciała.

2) Gdzie jest czynność duszy, tam musi być dusza; w człowieku są czynności duszy zmysłowej: musi tedy być w nim także oddzielna dusza zmysłowa.

Tylko w zwierzęciu funkcje życia zmysłowego świadczą o istnieniu osobnej duszy zmysłowej; w człowieku dusza rozumna jako forma doskonalsza zastępuje duszę zmysłową czyli zwierzęcą. Zaczem dusza ludzka jest formalnie rozumna, a wirtualnie zmysłowa.

III. Dusza zmysłowo-rozumna nie różni się w nas od wegetatywnej.

Przeciwnikami tego twierdzenia są przedewszystkiem Storchenau i, mniej lub więcej wyraźnie, witaliści.

Czy jednak życie wegetatywne domaga się koniecznie substancjalnego pierwiastka życiowego czyli duszy? — Wyczerpująca odpowiedź na to pytanie należy właściwie do kosmologii, która zajmuje się między innymi istotą życia roślinnego; nie wolno nam jednak pominąć jej tutaj całkowicie, gdyż bez niej nie miałaby racji bytu nasza teza: nie można oczywiście mówić, że dusza rozumna jest w nas identyczna z wegetatywną, jeżeli ostatnia wcale nie istnieje. A tak właśnie uczą, jak słyszeliśmy, obok materyalistów, którzy w żadnym jestestwie żyjącym nie chcą uznać różnej od ciała duszy, organicyści. Według nich życie wegetatywne w roślinie, zwierzęciu czy człowieku nie pochodzi od żadnego pierwiastka życiowego, wyższego od materii; jest ono wynikiem sił mechanicznych i chemicznych albo wynikiem siły organicznej, różnej wprawdzie od sił tamtych, ale identycznych z materią zorganizowaną, czyli, jak się wyrażają niektórzy z pośród nich, jest skutkiem organizacji. Otóż zapatrywanie to uważamy za fałszywe. Nie przeczy my, że w objawach życia wegetatywnego biorą udział siły fizyko-chemiczne, że tam, gdzie ono jest, materia musi się organizować, lecz twierdzimy, że żadna kombinacja tych sił nie potrafi wytłumaczyć objawów życiowych, jeżeli się nie przyjmie osobnego pierwiastka życiowego czyli duszy wegetatywnej.

Rzeczywiście, ciała martwe różnią się zasadniczo od żywych. Żywe powstają tylko z żywych (*omne vivum ex ovo*), a od początku do końca swego istnienia spełniają ściśle oznaczony szereg funkcji, jakich napróżno szukalibyśmy u pierwszych. Organizm powstaje z jednej pierwotnej komórki. Komórka ta przyjmuje w siebie pożywne cząstki otaczającej ją materii i przemienia je we własną substancję. Powiększywszy przez wzrost swą objętość, rozdziela

się na dwie nowe, ale połączone komórki, które różniczkują się coraz dalej i dalej. Z czasem, skutkiem ciągłego przybywania nowych komórek, powstają rozmaite części organizmu, a kształt jego uwydatnia się coraz bardziej. Słusznie zatem powiedziano, że pierwotna komórka buduje swój własny organizm. Jeżeli zaś organizm zostanie nadwreżony, wnet goją się jego rany. Musi tedy być w ciele jakaś energia, wyższa od sił materii martwej, jakiś osobny pierwiastek życiowy, który porządkuje siły materii i nadaje im jeden stały kierunek. Ten pierwiastek czynny, a substancjalny zwiemy właśnie pierwiastkiem życiowym czyli duszą. Jak tedy w każdym organizmie żyjącym, tak i w nas czynności życia wegetatywnego mogą pochodzić tylko od duszy. Co więcej, przyjęcie osobnego pierwiastka życiowego w człowieku staje się jeszcze konieczniejszym, aniżeli w organizmach niższych, np. roślinnych, skoro życie wegetatywne jest u niego nierównie więcej skomplikowane i doskonalsze.

Po tej odprawie (podobną dają organicystom i witaliści) łatwo zrozumieć znaczenie naszej tezy. Chcemy mianowicie w niej powiedzieć, że ów pierwiastek życiowy, stanowiący ostateczną podstawę wegetatywnych funkcji w człowieku, nie różni się rzeczowo od duszy rozumnej, względnie zmysłowo-rozumnej, że dusza rozumna, jak jest w nas źródłem życia umysłowego i zmysłowego, tak też wegetatywnego. Oto dowody:

1. Metoda naukowa domaga się słusznie, aby w tłumaczeniu zjawisk ograniczać się ile możliwości na jak najmniejszej liczbie ich przyczyn, więc tam, gdzie np. wystarcza jedna, nie przyjmować dwóch, gdzie wystarczają dwie, nie przyjmować trzech i t. d. Na tej podstawie wówczas tylko należałoby przyznać człowiekowi oddzielny od duszy rozumnej pierwiastek wegetatywny, gdyby najniższe funkcje życiowe nie dały się w żaden sposób do niej odnieść. Lecz właśnie ma się rzecz inaczej: dusza rozumna może być także przyczyną wszystkich zjawisk wegetatywnych. Każda bowiem rzecz potrafi zdziałać to, co działają rzeczy od niej

niedoskonalsze, byle czynność, o którą chodzi, nie stała w sprzeczności z jej naturą. W naszym wypadku nikt się tej sprzeczności nie dopatrzy. Jeżeli dusza rozumna może się zniżyć do czynności zmysłowych, a *fortiori* może ze zmysłowych przejść do wegetatywnych, bo większy, pod pewnym względem, jest przedział między aktami umysłowymi a zmysłowymi, aniżeli między zmysłowymi a wegetatywnymi.

Powiesz, że akty wegetatywne różnią się istotnie od rozumnych. Czyż jednak niema takiej różnicy między funkcjami zmysłowymi i umysłowymi, a mimo to pierwsze i drugie pochodzą od jednej duszy? Jeżeliby gatunkowa różnica czynności miała świadczyć o liczbie dusz, musieliśmy każdy np. zmysł przypisać innemu pierwiastkowi życiowemu.

2. Jak funkcje umysłowe zależą od zmysłowych, tak czynności duszy zmysłowo-rozumnej i wegetatywnej wpływają wzajem na siebie. Wpływ ten pokazuje się w początkowym rozwoju układu wegetatywnego w szczególności, tudzież w późniejszych czynnościach wegetatywnych i zmysłowo-duchowych.

Wiemy, że układ nerwowy, w całości wzięty, dzieli się na dwie części: na układ nerwowy główny czyli cerebro-spinalny, do którego należą ośrodki nerwowe oraz nerwy obwodowe, i na układ sympatyczny, współczulny. Pierwszy zowie się także zwierzęcym lub zmysłowym, bo stanowi podstawę życia zmysłowego, drugi wegetatywnym, gdyż podtrzymuje także życie; obydwa, choć w różnych miejscach organizmu umieszczone, łączą się zapomocą delikatnych nerwów. Otóż fizjologia wykazuje, że rozwój systemu wegetatywnego zostaje w embryonie w ścisłym związku z systemem głównym i jemu zawdzięcza swój początek. System główny wyłania się razem z wszystkimi narządami zmysłowymi z tej części jajka zapłodnionego, która wytwarza pole zarodkowe czyli tarczę zarodkową, a mianowicie z blaszki zarodkowej zewnętrznej. Lecz z tej samej blaszki powstaje nieco później system sympatyczny. Więc rzeczywiście ruch życiowy objawia się najpierw w układzie zwie-

rzęcem, a potem dopiero, i to w zawisłości od niego, w wegetatywnym ¹⁾.

Równie pewną jest wzajemna zależność życia wegetatywnego i zmysłowo-duchowego w naszych późniejszych czynnościach. Życie wegetatywne stanowi, jak wiemy, konieczny warunek życia zmysłowego, a pośrednio także umysłowego — życie zmysłowe i umysłowe warunek wegetatywnego. Z jednej bowiem strony przerwa funkcji wegetatywnych wywołuje przerwę w funkcjach wyższych, z drugiej zaś do spełnienia niektórych wegetatywnych potrzeba poznania i pożądania zmysłowego, często ruchu z jednego miejsca na drugie, a niekiedy także działania rozumu. Przypominamy także, że silniejsze trawienie (np. po dobrym obiedzie) utrudnia pracę umysłową; że nader natężona praca umysłowa wstrzymuje proces trawienia; że pewne spostrzeżenia, wyobrażenia, żądze i uczucia oddziałują na trawienie, obieg krwi, bicie serca i pulsu, oraz różnego rodzaju sekrecje; że niektóre akty wegetatywne, jak np. mieszanie śliny z pokarmem lub oddychanie, są w pewnej mierze poddane pożądaniu zmysłowemu i rozumnej woli.

Otóż podwójny ten wpływ, wpływ, który wywiera w zarodku system główny na powstanie sympatycznego, tudzież wzajemny wpływ późniejszy między życiem umysłowym i zmysłowem z jednej strony, a wegetatywnem z drugiej, świadczy o tożsamości duszy zmysłowo-rozumnej i wegetatywnej.

W pierwszym bowiem razie widocznem jest, iż ta sama dusza zmysłowo-rozumna, która ożywia system zwierzęcy, kształtuje także wegetatywny; świadczy o tem opisany powyżej proces. Co więcej, sam rozwój początkowego organizmu, będący skutkiem asymilacji czyli właściwego odżywiania, tudzież wzrostu, mnożenia się komórek i t. d., choć

¹⁾ Zob. Landois, Lehrbuch der Physiologie des Menschen, Wiedeń i Lipsk 1891, str. 1061; Hertwig, Lehrbuch der Entwicklungsgeschichte des Menschen und der Wirbelthiere, Jena 1896, str. 401—441; tudzież Kollmann, Lehrbuch der Entwicklungsgeschichte des Menschen, tamże 1898, str. 493—560.

objawia się najpierw w układzie zwierzęcym, nie jest niczem innem, jak funkcją życia wegetatywnego. Niewątpliwą tedy jest rzeczą, iż to życie pochodzi w płodzie od duszy zmysłowo-rozumnej czyli po prostu rozumnej. Czyżby się wyzwalalo z pod jej wpływu później? Ależ późniejszy stan organizmu, lubo doskonalszy, jest tylko dalszym ciągiem stanu pierwotnego ¹⁾.

Że tak jest rzeczywiście, wskazuje także późniejsza zależność obupólna życia zmysłowo-umysłowego i wegetatywnego. Przypuściwszy w człowieku dwie dusze, rozumną i wegetatywną, nie można jej wcale wytłumaczyć. Każda bowiem dusza działa wewnątrz i posiada ściśle odgraniczone pole działania: rozumna, o ile jest rozumną, działa bez wewnętrznej zależności od organów, o ile jest zmysłową, działa razem z organami; dusza wegetatywna pracuje znowu w innych narządach. Jakżeż tedy czynności jednej mogą być zależne od drugiej, jak jedna może wpływać na drugą, pomagać jej lub przeszkadzać?

3. Człowiek jest jednym żyjącem jestestwem. Tak sądzą wszyscy ludzie, tak mówi świadomość; toż temu samemu „ja“ przypisujemy nie tylko stany czy czynności zmysłowe i umysłowe, ale także wegetatywne: ja myślę, ja czuję, ja żyję, rosnę. Lecz gdyby w człowieku obok duszy rozumnej była samoistna wegetatywna, wówczas każdy z nas składałby się z dwóch istot żyjących. Bo każda dusza jest z natury formą substancjalną, a każda forma nadaje rzeczy jedność, jak jej nadaje istnienie.

Uwaga. Teza nasza o jedności duszy w człowieku zgadza się najzupełniej z Objawieniem i nauką Kościoła. Sobór Konstantynopolitański IV (r. 870), potępiając naukę Apollinarystów, ogłosił następujące orzeczenie: „*Cum vetus novaque lex testamenti doceat, unicam homini ratione, intelligentiaque pollenti esse animam, eandemque sententiam Patrum omnium et Doctorum sanctorum Ecclesiae doctrina firmet; sunt tamen, qui dictitant, duas homini esse animas, et quibusdam vitiosis ratiocinatiunculis et epicherematibus sectam*

¹⁾ Zob. Gutberlet, Psychologie, str. 273.

*stabiliunt. Sancta haec oecumenica Synodus huius impietatis conditores cum tota secta sua anathemate damnat.*⁴ Pius zaś IX potępił w liście do biskupa wrocławskiego (30-go kwietnia 1860) naukę Baltzera temi słowy: „*Hanc sententiam, quae unum ponit in homine vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesiae esse communissimam atque Doctoribus plerisque, et probatissimis quidem, maxime cum Ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari.*” Słowa „*vita omnis*” odnoszą się najpewniej do życia wegetatywnego. Wyraz bowiem „życie”, położony bez dodatku, posiada na podstawie używania takie znaczenie; z drugiej strony wynika to z błędu Baltzera, który papież odrzuca.

Wniosek. Słusznie mówią animiści, że dusza nasza jest formalnie, rzeczowo, co do substancji jedną, a wirtualnie trojaką. Dusza bowiem rozumna mieści w sobie doskonałości duszy zmysłowej i wegetatywnej. Choć jednak spełnia wszystkie funkcje zmysłowe i wegetatywne, nie spełnia ich jako taka, t. j. jako rozumna: rzeczony funkcje, o ile są uważane same w sobie, nie należą, jak błędnie utrzymywał Stahl, ani do rozumu, ani do woli.

Zarzuty: 1) Funkcje przeciwne — powiadają witaliści — nie mogą pochodzić od tej samej przyczyny. Do takich zaś należą z jednej strony funkcje umysłowe i zmysłowe, z drugiej wegetatywne, gdyż pierwsze są świadome, a drugie nieświadome. Więc dwojaka jest w nas dusza: rozumna, od której pochodzą akty świadome, i witalna, do której należą czynności nieświadome.

Najpierw przeciwieństwo skutków, choć świadczy o przeciwieństwie uzdolnienia, a czasem i władz, istniejących w substancjalnej przyczynie, nie domaga się koniecznie różnicy samych przyczyn. Naprawić np. i zepsuć są to bezsprzecznie czynności przeciwne, a przecież ten sam człowiek, który jakąś rzecz zepsuł, potrafi ją także naprawić. Niema tedy żadnej sprzeczności w tem, żeby akty świadome i nieświadome pochodziły od tej samej duszy. Powtóre

mylą się przeciwnicy, gdy twierdzą, że wszystkie czynności umysłowe i zmysłowe są świadomymi, że wszystkie znowu wegetatywne należą do nieświadomych. Wszak niezawsze wiemy, że myślimy, chcemy lub spostrzegamy, a czasem jesteśmy doskonale świadomymi np. oddychania. Jeżeli tedy witaliści chcą być konsekwentnymi, powinni powiedzieć, że oddychanie i obieg np. krwi lub wydzielanie żółci, przypisywane również pierwiastkowi wegetatywnemu, należą do dwóch różnych dusz witalnych, bo pierwsze jest, przynajmniej niekiedy, świadome, a w pewnej mierze nawet dowolne, podczas gdy o dwóch drugich świadomość w zwyczajnych warunkach mileczy zupełnie.

Należałoby jeszcze wyjaśnić (witaliści domagają się tego), w jaki sposób dusza rozumna może spełniać funkcje wegetatywne, a jednak nie wie o przeważnej ich części, nawet wtenczas, kiedy wiedzieć pragnie. Trzeba wogóle rozróżnić czynności, które spełnia dusza *per modum principii cognoscitivi*, od innych, które wykonywa *per modum naturalem*. Pierwsze zależą od poznania i pożądania; drugie, zwane naturalnymi, odbywają się bez nich. Naturalne spotykamy we wszystkich sferach działania duszy. Tak np. nie jesteśmy świadomi procesów, jakie się w nas odbywają przy tworzeniu pojęć z danych zmysłowych lub przy genezie uczucia; nie wiemy też wcale o tem, czy i w jaki sposób dusza ożywia centralny system nerwowy. Najwięcej wszakże widać takich naturalnych czynności w życiu wegetatywnem. Przyczyna zaś tego jest następująca: Funkcje wegetatywne nie pochodzą od samej duszy, ale także od ciała. Stąd wówczas tylko moglibyśmy mieć o nich świadomość, gdyby, jakto bywa przy czynnościach zmysłowych, dochodziły do organu świadomości zmysłowej, do mózgu. Tymczasem wiemy, że system sympatyczny stoi w luźnym związku z systemem środkowym, a własnego organu świadomości nie posiada. Naturalną tedy jest rzeczą, że przeważna część funkcji wegetatywnych wymyka się z pod naszej świadomości, że o niektórych dowiadujemy się dopiero wówczas, gdy powstaje w nich zamieszanie lub gdy uszkodzenie ich narząd sprawia nam ból.

2) Organa i funkcyje życiowe są fizycznie oddzielone od organów i funkcyj zmysłowych. Jeżeli przekłujemy zwierzęciu w pewnym miejscu, w t. zw. *nodus vitalis* (którego średnica nie przekracza 3 mm.), rdzeń przedłużony, ginie ono w tej chwili; natomiast wyjęcie częściowe mózgu, choć usuwa świadomość zmysłową, nie przerywa wcale życia. Więc *nodus vitalis* jest siedzibą pierwiastka życiowego, różnego od duszy zmysłowej (i rozumnej).

Przytoczony na pierwszym miejscu szczegół nie świadczy wcale o tem, że w *nodus vitalis* mieszka wyłącznie dusza wegetatywna; przekłucie rdzenia przedłużonego, jak wykazują fizyologowie, sprowadza śmierć przez to, iż niszczy nerw ekscyto-motoryczny narządu oddechowego, za-czem zwierzę ginie wskutek przerwania oddechu. Z drugiej strony odgraniczenie organów wegetatywnych i zmysłowych, tudzież ich częściowa niezależność, o której mówi fakt drugi, dowodzą tylko różnicy odpowiednich władz, a nie substancyalnych pierwiastków życiowych; inaczej, trzebaby znowu powiedzieć, że widzenie i słyszenie są funkcyami dwóch dusz różnych. Bo inny jest narząd pierwszej czynności, a inny drugiej; mogą też stracić wzrok, a nie stracić słuchu, i naodwrot.

3) Przypisywanie duszy rozumnej funkcyj życiowych uchyla jej godności. Bo czyż można się zgodzić na to, żeby ta sama dusza, która myśli, trawiła, wydzielala żółć, urynę i t. p.?

Witaliści przyznają, że dusza rozumna porusza części ciała. A czemże są funkcyje życiowe, jeśli nie ruchem molekularnym różnych narządów wewnętrznych? Skoro tedy nie uwłaczają duszy ruchy ręki lub nogi, dlaczego mają jej uwłaczać ruchy płuc lub serca? Nadto wiadomo, iż żadne działanie stworzenia nie może się odbyć bez współdziałania Stwórcy; jeżeli zatem nie ubliża Bogu współdziałać w czynnościach życiowych, jakżeż może ubliżać duszy? Dodajmy, że na akty wegetatywne nie zwraca dusza swej uwagi, że one należą zwyczajnie do nieświadomych, że stanowią podstawę i warunek czynności wyższych¹⁾.

¹⁾ Zob. Farges, La vie, Paryż 1892, str. 106.

4) Wiele czynności wegetatywnych widać przez pewien czas w trupie zupełnie tak samo, jak w ciele żywym. Trawienie np., bicie serca, utlenianie tkanek, różne wydzielania odbywają się nieraz po śmierci dalej; niektóre komórki się odżywiają, włosy i paznokcie rosną, a mięśnie odpowiadają na zewnętrzne podniety. Podobne zjawiska nie mogą pochodzić od duszy rozumnej, bo ta oddzieliła się od ciała, a więc pochodzą od osobnego pierwiastka życiowego, który w niem pozostał.

Dwie głównie odpowiedzi dają na ten zarzut animiści. Jedni utrzymują, że wyliczone fakty dają się wytłumaczyć zapomocą samych sił materyalnych. Jak długo dusza ożywia ciało, tak długo są one na jej usługi; po śmierci działają przez pewną chwilę na własną rękę, wywołując zjawiska do życiowych podobne, ale w istocie od nich różne. Ruch np. mięśni może powstać bez żadnego pierwiastka życiowego, przez samo działanie zewnętrznego bodźca; serce bije jakiś czas mechanicznie; trawienie jest w gruncie rzeczy procesem chemicznym, jaki można powtórzyć sztucznie w laboratorium. Codo rośnięcia włosów i paznokci, uważają je niektórzy za pozorne: jedne i drugie wydłużają się po prostu wskutek ściągnięcia się skóry. — Inni animiści sądzą, że odpowiedź powyższa nie tłumaczy wszystkich zjawisk, spotykanych u trupów. W odciętej np. głowie pewnego zbrodniarza (Campi), która po upływie godziny i 20 minut od chwili wykonania wyroku śmierci, z pewnością żyć przestała, widać było wyraźne objawy życiowe, gdy dr. Laborde wlał zapomocą rurki w jedną jej arterję krew, upuszczoną z arteryi silnego psa: nowa krew rozechodzi się po całej głowie, zsiniała twarz okrywa się rumieńcem i drga w różnych miejscach, usta się przymykają, źrenice zwężają, a najsłabszy prąd elektryczny, który przedtem nie wywoływał prawie żadnych skutków dostrzegalnych, sprawia gwałtowny skurez mięśni twarzowych. Zjawiska tego rodzaju, jak i niektóre przynajmniej z poprzednich, świadczą, że po oddzieleniu się duszy rozumnej od ciała, komórki, wchodzące w skład organizmu, zaczynają na jakiś czas żyć własnem, indywi-

dualnem życiem, które im dotąd przysługiwało w stanie utajonym i wirtualnym, że się odżywiają i spełniają nawet zmysłowe, choć nieświadome, funkce, naśladując w ten sposób życie dawniejsze¹⁾.

Co do nas, sądzimy, że w żadnym z wymienionych zjawisk, nawet w owym zdarzeniu, przytoczonym przez drugich animistów, niema pewnie sprawdzonych objawów życiowych; rozmaite ruchy głowy ściętego zbrodniarza dają się prawdopodobnie wytłumaczyć mechanicznie. Gdyby zaś jakieś funkce życiowe odbywały się rzeczywiście w trupie, należałoby przypuścić, że pewne części organizmu (np. białe ciałka krwi), których dusza rozumna nie ożywia, żyją, po jej rozłączeniu się z ciałem, dalej, ponieważ zachowują samoistne pierwiastki życiowe. Nie znaczyłoby to jednak godzić się na tezę witalistów, przyjmujących, obok duszy zmysłowo-rozumnej, jedną duszę witalną, w skład człowieka wchodzącą.

§. 5. Indywidualność duszy.

W jednym człowieku jedna jest dusza. Czy atoli jedna dusza nie należy do wielu, do wszystkich ludzi? Pytanie to może się wydać śmiesznem, a przecież nie brakowało filozofów, którzy nie tylko je stawiali, lecz także dawali na nie odpowiedź twierdzącą.

1. Należą tu najpierw Arystotelicy arabscy, z Awerroesem na czele. Awerrości, przekraczając naukę Stagiryty ο νοῦς ποιητικός, mniemali, że ludzie, obok indywidualnej duszy zmysłowej, posiadają rozum czyli duszę rozumną, wspólną wszystkim czyli powszechną: ona oświeca wszystkich i tworzy w nich różne myśli, stosownie do różnych wyobrażeń, które powstają w osobnikach, podobnie jak to samo powietrze różne wywołuje tony w różnych strunach instrumentu muzycznego. Zapatrywanie to, zwane słusznie monopsychizmem, miało tak licznych zwolenników (np. Pompo-

¹⁾ Tamże, str. 289—300.

nacyusz) pod koniec XV i z początku XVI wieku, że Kościół widział się zmuszonym wystąpić przeciw niemu na Soborze Laterańskim V (1512—17)¹⁾.

2. W nowszych czasach wystąpili przeciw indywidualności duszy panteiści, przede wszystkim niemieccy, jak Fichte, Schelling i Hegel, według których świadomości jednostek są jakby falami, powstającymi na oceanie ogólnej świadomości Absolutu. Do tego zapatrywania zbliża się hipoteza Cousin'a o rozumie nieosobistym, oraz niektórych ontologów, np. Rosmini'ego, uczących, że dusza zmysłowa staje się rozumną przez pojęcie bytu, które jest wspólne wszystkim.

3. Indywidualności duszy sprzeciwia się także metempsychoza (metensomatoza), t. j. przechodzenie duszy z jednego ciała w drugie, ludzkie lub nawet zwierzęce. Wiare w taką wędrówkę dusz znajdujemy już w najdawniejszych czasach u Indów (wyznają ją jeszcze dzisiaj), od których przeszła prawdopodobnie do Egipcyan; z Egiptu, jak świadczy Herodot, przeszedł ją Pitagoras²⁾ do Grecji: jak brami indyjscy, nie chcąc jeść ciała ludzkiego, nie karmili się mięsem zwierzęcem, tak i Pitagorejczycy. Za ostatnimi poszedł Empedokles, rozciągając metempsychozę i na ciała roślin, przede wszystkim zaś Platon. Dusze, oddzieliwszy się od ciała, odzyskują dawne szczęście w górnych regionach, jeżeli dobrze żyły na ziemi; jeżeli źle, przechodzą do innego ciała ludzkiego lub zwierzęcego tak długo, póki nie odpokutują swych grzechów. W najnowszych czasach bronił metempsychozy Piotr Leroux, Remy, Reynaud, Miche-

¹⁾ «Hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes.» Sesja 8.

²⁾ Owidyusz (Metamorph. l. 15) wkłada mu w usta następujące słowa:

„Morte carent animae semperque priore relictæ
Sede, novis domibus habitant vivuntque receptæ.
Ipse ego (nam memini) Troiani tempore belli
Panthoides Euphorbus eram, cui pectore quondam
Sedit in adverso gravis hasta minoris Atridae.»

let, Schopenhauer; ma też ona wielu zwolenników między spirytystami i kabalistami. Z naszych wyznawał ją razem z preegzystencją dusz Towiański¹⁾, w części zaś, wówczas przynajmniej, gdy był uczniem pierwszego, Słowacki²⁾; później Cieszkowski stosował ją do ducha ogólnego, a dziś przyznaje się do niej Lutosławski³⁾.

Przeciw tym błędom stawiamy i udowadniamy krótko dwa następujące twierdzenia, z których jedno skierowane jest przeciw monopsychistom, a drugie przeciw wyznawcom metempsychozy.

I. Każdy człowiek ma swą własną duszę.

1. Świadomość mi mówi, że dusza, która mieszka

¹⁾ Obok przechodzenia dusz z dołu do góry, t. j. z ciał zwierzęcych np. niedźwiedzia do ludzkich i odwrotnie wierzył on także w istnienie duchów należycie już wyrobionych, które do ciał nie wracają, a przez które Bóg działa na ludzi. Zob. Semenenko, Biesiady filozoficzne w Przeglądzie Pozn. 1860, półr. II, posz. II i III, str. 190 i n.

²⁾ «Od tej pory (gdy został Towiańszczykiem) — pisze Małeck (Juliusz Słowacki, Lwów, 1881, t. III, str. 99) — wyrobił sobie to przekonanie, że wszystko piękne i prawdziwe i wielkie, czego człowiek dokonywa, nie dzieje się jego własnym rozumem, ale się staje za sprawą należącego doń ducha. Duch ten — według niego — to istota najzupełniej odrębna, będąca w ciągłym prądzie działania w wytkniętym ściśle kierunku. Ciało i cała osobistość człowieka ze wszystkimi nawet władzami umysłowymi—to tylko doczesny pobyt onego ducha, jakby naczynie, które on zapelnia, ażeby je po zużyciu odrzucić i zamieniać po kolei na coraz inne. Ponieważ duch, mieszkający w człowieku, nie może w ciągu jednego życia dopełnić całej misji, dlatego po zgonie, albo się rodzi napowrót w nowym jakim ciele i ciągnie dalej pracę poprzednich żywotów, albo też jako duch niewcielony i niewidzialny okrąża głowy ludzi, mających w sobie pokrewne duchy, i wpływa swoją potęgą na nich, ażeby im do ostatecznego spełnienia danego posłannictwa dopomódz.»

³⁾ «Warunki przyścia na świat w ludzkiej postaci zależą od naszej woli, są przez nas wybrane przed urodzeniem lub przynajmniej dobrowolnie przyjęte, choć o tym czynie rzadko kto w ciągu tego żywota pamięta. Każdy człowiek przeżył już wiele żywotów na ziemi, wznosząc się powoli, nim doszedł do stopnia zdolności i potęgi duchowej, jakim obecnie rozporządza. Przypomnienie sobie tych ubiegłych istnień wymaga bardzo wysokiego stopnia rozwoju, ale czeka nas w przyszłości». Autoreferat Lutosławskiego o «Seelenmacht» w Przeglądzie filozoficznym, 1899, zes. III, str. 91.

w mem ciele, do mnie tylko należy, że jej czynności i stany są moją wyłączną własnością. Mam swój własny rozum, oraz swą własną wolę, i dlatego moje myśli i pragnienia są często w niezgodzie z myślami i pragnieniami innych; nie wiem też o myślach i pragnieniach innych ludzi, póki mi ich nie objawią jakimś znakiem zewnętrznym, jak oni nie wiedzą o moich. Dowodu tego nie osłabi odpowiedź Awerroistów, że różnica czynności umysłowych pochodzi z różnicy wyobrażeń: zawsze bowiem wszyscy ludzie będą według ich przypuszczenia posiadali jeden rozum, a tem samem jedną myśl, gdyż myśl jest aktem nie wyobraźni, lecz rozumu; gdzie zaś jeden wspólny rozum, tam też myśl jedna i wspólna.

2. Dusza rozumna jest formą ciała. Atoli ta sama forma nie może należeć do wielu bytów. Forma bowiem przynosi rzeczy istnienie, jedno zaś istnienie należy tylko do jednego jestestwa. I dlatego nawet dwóch ludzi nie może posiadać jednej duszy.

3. Hypotezy przeciwne znoszą nieśmiertelność duszy. Według Awerroesa, a poniekąd i Rosminiego dusze, będące w różnych ludzkich ciałach, należą do zmysłowych; lecz dusze zmysłowe nie są duchowymi, a tem samem nie są wewnątrznie nieśmiertelnymi. Wprawdzie Awerroes powołuje się na połączenie duszy zmysłowej z rozumną, a Rosmini z pojęciem bytu, atoli to połączenie nie może zmienić jej natury i z śmiertelnej uczynić ją nieśmiertelną: owa dusza rozumna lub ów rozum, w którym tkwi pojęcie bytu, mogą być nieśmiertelne, ale nie zmysłowa dusza ludzka. Panteiści znowu znoszą nieśmiertelność osobistą, bo dusza ludzka rozplywa się, po rozłączeniu z ciałem, w Absolucie, którego jest tylko chwilowym objawem.

U w a g a. Spierają się filozofowie co do tego, czy dusze ludzkie różnią się między sobą jedynie akcydentalnie, t. j. samemi tylko przypadłościami, czy także (w zakresie oczywiście tego samego gatunku) doskonałością substancjalną. Innemi słowy, chodzi o to, czy dusze mężczyzn są doskonalsze od kobiecych, czy dalej między jednemi i drugimi są dusze lepsze i gorsze.

Za równą doskonałością dusz oświadczała się niegdyś przedewszystkiem szkoła Szkota, a dzisiaj Urráburu ¹⁾. Przeciwnego znowu zdania bronią przeważnie Tomiści ²⁾, do których przyłączają się obecnie Van der Aa i Boedder. Ten drugi obóz powołuje się głównie na różnicę, zachodzącą między ludźmi pod względem działania, — na wyższość, jaką mają mężczyźni nad kobietami, — tudzież na zasadę, że (jak świadczą rozmaite gatunki jestestw żyjących) im lepszą jest budowa ciała, tem lepsza łączy się z niem dusza. Atoli łatwo wykazać, iż te argumenta nie przekonywują. Rozmaita doskonałość jakiegokolwiek czynności ludzkich daje się wytłumaczyć rozmaitą doskonałością organizmów, od których one bezpośrednio lub pośrednio zależą, tem bardziej, że (o czem mówi doświadczenie) ten sam człowiek spełnia różnie te same akty: gorzej np. w dzieciństwie lub niedołężnej starości, a lepiej w wieku dojrzałym; gorzej lub źle w chorobie, a dobrze, gdy mu służy zdrowie. Wyższość znowu mężczyzn nad kobietami nie jest tak powszechna, jak sądzą Tomiści: kobiety są nieraz zdolniejsze i roztropniejsze, aniżeli mężczyźni. Nakoniec zależność substancjalnej doskonałości duszy od ustroju ciała stosuje się na pewno tylko do dusz gatunkowo różnych. Inaczej, każda zmiana organizmu musiałaby w tym samym człowieku wywołać substancjalną zmianę duszy.

Słowem, Tomiści nie udowodnili apodyktycznie swego zdania; że zaś to samo należy powtórzyć o ich przeciwnikach, przeto uważamy kwestę powyższą za nierozstrzygniętą.

II. Metempsychoza jest nedorzecznością.

Metempsychozę można pojmować dwojako: dusza ludzka, wyszedłszy ciała, wchodzi w inne ciało albo ludzkie albo zwierzęce. Jedno i drugie jest najpierw niemożliwe, a potem niezgodne ze świadomością.

¹⁾ Dz. przyt., II, str. 681 i n.

²⁾ Zdanie św. Tomasza jest pod tym względem chwiejne.

1. Niemożliwe jest przejście duszy ludzkiej do innego ciała ludzkiego.

a) Ponieważ dusza stanowi z natury formę ciała, przeto z natury pozostaje do niego w stosunku. Lecz to, co pochodzi z natury, jest równie niezmiennie, jak sama natura czyli istota rzeczy. Stosunek tedy, w jakim zostaje dusza do własnego ciała, nie może być nigdy zerwany, z czego znowu bezpośrednio wynika, iż dusza nie może wejść w podobny stosunek z innym ciałem ludzkim. Według św. Tomasza stosunek między duszą a należącym do niej ciałem jest tak silny, że rozstrzyga o jej indywidualności i wyróżnia ją, nawet po śmierci ciała, od innych dusz ludzkich.

b) Gdyby dusza nasza ożywiała kolejno różne ciała ludzkie, rodziłby się w nowym ciele ten sam człowiek, który już istniał dawniej. Twierdzenie jednak takie stoi w rażącej sprzeczności z pojęciem rodzenia się, albowiem ten tylko może się rodzić, kogo przedtem nie było.

2. Jeszcze większą nedorzeczność widzimy w wędrówce duszy rozumnej po ciałach zwierzęcych.

a) Dusza jest z natury formą substancjalną tylko ciała ludzkiego i dlatego nie może być formą ciała, które się gatunkowo od niego różni: ciało gatunkowo inne musi mieć także formę gatunkowo inną, bo jedynie przez nią należy do innego gatunku. Gdyby zatem dusza nasza ożywiała ciało zwierzęce, nie byłoby ono w rzeczywistości ciałem zwierzęcem, ale ludzkim. Nie można też przypuścić, żeby ciało, urodzone ze zwierzęcia, stało się ludzkim przez połączenie się z duszą ludzką, ponieważ ciało takie, nie mając odpowiedniej dyspozycji, nie jest zdolne do przyjęcia duszy rozumnej.

b) Gdyby zwierzę miało duszę ludzką, miałoby rozum i wolną wolę; należałoby także obchodzić się z niem tak, jak się obchodzimy z ludźmi. Czy na podobne wnioski zgodzi się zdrowy rozsądek?

3. Obu formom metempsychozy sprzeciwia się świadomość, bo nie nie wiemy o tem, żeby nasze dusze ożywiały przedtem inne ciała ludzkie lub zwierzęce, i spełniały

w nich jakiejkolwiek czynności. A powinniśmy o tem wiedzieć tem bardziej, że dusze, według niektórych przynajmniej zwolenników metempsychozy, podlegają karze i oczyszczają się z win dawniej popełnionych. Dobrze tedy powiedział Wolter: „*Pour que la metempsychose pût être admise, il faudrait que quelqu'un de bonne foi se ressouvint bien positivement qu'il a été un autre homme.*”

Uwagi: 1) Przecząc istnieniu metempsychozy, powoływaliśmy się na argumenta pozytywne. W gruncie rzeczy nie byliśmy do tego obowiązani. Ponieważ *asserentis est probare, non negantis*, przeciwnicy powinni uzasadnić swe twierdzenie; naszem zadaniem byłoby odpowiedzieć na ich dowody. Skoro tego nie uczynili, moglibyśmy całą odpowiedź zamknąć w innym aksjomacie: *Quod gratis asseritur, gratis negatur*.

2) Możliwość jeszcze metempsychozę pojmować w ten sposób, że niektóre dusze, odłączywszy się od ciała, przechodzą za złe życie do gorszych ciał ludzkich lub do ciał zwierzęcych, ale nie ożywiają ich wcale, t. j. nie stanowią ich form substancyalnych. Takie pojmowanie rzeczy nie mieści w sobie wewnętrznej sprzeczności, bo jeżeli czysty duch może w ten sposób połączyć się z ciałem, to i dusza ludzka, gdy się oddzieli od własnego ciała; jest ono jednak pozbawione wszelkich dowodów, a nadto nie da się pogodzić z nauką objawioną.

§ 6. Czas połączenia duszy z ciałem.

Metempsychoza jest czystą bajką. Czy jednak nie możnaby przypuścić, że dusze istnieją, zanim się połączą z ciałami? A jeśli nie istnieją, jeżeli Bóg stwarza je dopiero wówczas, gdy się łączą z ciałem, kiedy, w jakiej chwili następuje to połączenie? Na obydwa pytania chcemy odpowiedzieć w tem miejscu.

1. Pierwsze z nich dotyczy preegzystencji czyli przedistnienia dusz. Słyszeliśmy przed chwilą, że oświadczyli się za nią niektórzy zwolennicy metempsychozy, jak Pitagoras i Platon. W ich ślady poszli Neoplatonicy, a miano-

wicie Plotyn, ucząc, że dusze opuściły niebo i połączyły się samowolnie z ciałami z miłości do materii. Wyznawcami preegzystencji dusz byli również Origeniści i Manichejczycy. Podobne według niektórych Kartezjan stworzył Bóg wszystkie dusze na początku. Do tego zdania przechylał się także Leibnitz¹⁾. Stwórca zamknął według niego dusze ludzkie w niewidzialnych ciałkach organicznych i umieścił je w Adamie; zapomocą nasienia przelał Adam owe dusze swoim potomkom. Gdy przez akt płodzenia ciała zaczynają się rozwijać w organizmach ludzkich, budzą się i dochodzą do świadomości drżące do tego czasu dusze. Z nowszych psychologów oświadczają się za preegzystencją Imm. Herm. Fichte i Lindemann, z których pierwszy powołuje się na rzekomą świadomość naszego pokrewieństwa z innymi duchami, a drugi na różnicę talentów. Ogół wszakże dzisiejszych filozofów odrzuca przedistnienie dusz tak samo, jak odrzuca ich wędrówkę.

2. Na drugie pytanie mamy kilka odpowiedzi. Według Pitagorasa i Platona dziecię otrzymuje duszę dopiero w chwili przyjścia na świat. Arystoteles twierdził, że dzieje się to znacznie wcześniej: u chłopców 40-go, u dziewcząt zaś 80-go dnia, licząc od chwili poczęcia²⁾. Dawni scholastycy sądzili, że dusza rozumna łączy się z ciałem w łonie matki, ale dopiero wówczas, gdy organizm płodu jest już dostatecznie rozwinięty. Jakimże tedy sposobem żyje płód przedtem? — Z samego początku — uczy św. Tomasz³⁾ — posiada on tylko duszę vegetatywną, ponieważ spełnia tylko czynności vegetatywne; gdy się lepiej rozwinię i nabędzie zdolności do życia zmysłowego, wchodzi w niej dusza zwierzęca, wskutek czego ustępuje dusza pierwsza; gdy na koniec dojdzie do względnej doskonałości, otrzymuje duszę rozumną, która potrafi zastąpić zmysłową. Dusza vegetatywna i zmysłowa, będąc w tym wypadku formami przejściowymi, powstają pod wpływem rozrodczej

¹⁾ Essais de théod., I, §. 91.

²⁾ Tego zdania trzymają się jeszcze dotychczas niektórzy kanoniści.

³⁾ S. c. gent., I, III, c. 22.

czynności rodziców, rozumna przez stwórczy akt samego Boga. Hypoteza ta posiada i dzisiaj zwolenników między scholastykami; należą do nich np. Cornoldi, Liberatore, de San, de Maria, de Mandato, Mercier, Farges, Barbedette, a powołują się na następujące racje:

a) W naturze nigdzie niema skoków, ale wszystko rozwija się pomału, stopniowo. Więc i powstanie człowieka odbywa się zwolna.

b) Jak każdy akt odpowiada swej potencji, tak każda forma substancjalna odpowiada swej materii; dusza ludzka jest formą najdoskonalszą: więc nie może się łączyć z jakąkolwiek materią, ale z tą tylko, która już posiada odpowiedni ustrój.

c) Wszystkie jestestwa żyjące, niższe od człowieka, rodzą duszę substancjalną. Skoro zaś człowiek nie może spłodzić duszy rozumnej, przeto płodzi przynajmniej dusze materialne, wegetatywną i zmysłową.

d) Podobieństwo, zachodzące między rodzicami a dziećmi, daje się łatwiej wytłumaczyć w przypuszczeniu, że płód był jakiś czas ożywiony przez dusze, których twórcami są rodzice.

e) Trudno przypuścić, żeby Bóg stwarzał dusze rozumne i nieśmiertelne w tyłu płodach, które giną, nie doszedłszy do należytego rozwoju.

Większość wszakże dzisiejszych filozofów (z polskich wymienię Libelta¹⁾, do których należą także niektórzy scholastycy (np. Palmieri, Tongiorgi, Mendive, Van der Aa, Lahousse, Gutberlet, Urráburu) utrzymuje, iż dusza rozumna łączy się z ciałem w chwili poczęcia czyli zapłodnienia²⁾.

¹⁾ Dz. przyt., t. IV (System umniactwa, cz. II), str. 176. Myli się atoli nasz filozof, gdy powiada (tamże str. 175), że od chwili zapłodnienia rozpoczyna się także myślenie.

²⁾ Tegoż zdania byli już niektórzy z Ojców Kościoła, jak Grzegorz Nyssenski i Bazyli. Właściwi wszakże jego obrońcy zjawiają się dopiero w wieku XVII. Po Tomaszu Fienusie, doktorze łowańskim, który twierdził, że duszę rozumną wlewa Bóg w ciało trzeciego dnia, sławny lekarz Innocentego X, Paweł Zacchias, postawił w swych «*Quaestiones medico-le-*

Inni wreszcie, jak Brin¹⁾, trzymają się hipotezy pośredniej, przypuszczając z początku w płodzie jedną duszę przejściową, wegetatywno-zmysłową, której miejsce zajmuje później dusza rozumna.

Jak my rozwiążemy obie na początku postawione kwestye?

I. Preegzystencyanizm jest hipotezą fałszywą.

Oto nasza odpowiedź na pierwsze pytanie; o jej prawdziwości świadczą dowody:

1. Dusza jest z natury formą substancjalną. Lecz prawda ta nie da się pogodzić z preegzystencyanizmem. Gdyby bowiem dusza istniała przed połączeniem się z ciałem, byłoby to dowodem, że z natury nie jest przeznaczona do tego połączenia, że jest obojętna na to, czy się z ciałem łączy lub nie łączy.

2. Połączenie duszy z ciałem jest substancjalne. Otóż i ten pewnik obalałaby hipoteza predestynacji. Jeżeli dusza istnieje przed owym połączeniem, wówczas stanowi substancję zupełną czyli należy do czystych duchów.

3. Z preegzystencyanizmu wynika także, że lepiej jest dla duszy istnieć bez ciała, aniżeli z niem się łączyć, gdyż zależność od materii byłaby dla czystego ducha tylko przeszkodą w działaniu, a nadto widocznym poniżeniem. Tymczasem połączenie duszy z ciałem wychodzi wogóle na jej korzyść, bo dusza, będąc nie tylko rozumną, lecz także wegetatywną i zmysłową, wówczas działa najzgodniej ze swą naturą, gdy tworzy z materią jedną substancję. Co więcej, ponieważ według Platona i Origenesa dusza mieszka w ciele za karę, przeto jej połączenie z ciałem nie

gales» tezę: «*Foetum humanum nulla anima ullo in tempore dotari, nisi rationali; eamque in ipso primo conceptionis momento a Deo creatam et infusam recipere.*» Z teologów przyłączył się pierwszy do tego zapatrywania Hieronim Florentinius w piśmie p. n. «*De hominibus dubiis sive de baptismo abortivo*» (1658). Od czasu św. Alfonsa idą za tem zdaniem prawie wszyscy moralisci.

¹⁾ *Philosophia scholastica*, Paryż 1895, t. II, str. 248.

tylko nie będzie naturalne, lecz wprost gwałtowne, a człowiek, uważany przez wszystkich za najdoskonalsze stworzenie widzialne, stanie pośród natury jako pewnego rodzaju potwór. Jakżeż zresztą w hipotezie przedistnienia wytłumaczyć to ogólne zjawisko, że dusza nasza chce jak najdłużej utrzymać połączenie z ciałem, że nie tylko nie pragnie śmierci, ale czuje do niej wstręt naturalny?

4. Jeżeli dusza istniała przed ciałem, musiała niezawodnie spełniać czynności duchowe, więc myśleć i chcieć. Dlaczegoż dzisiaj nie o nich nie wiemy, dlaczego, mimo największego wysiłku, nie zdołamy ich sobie przypomnieć? Przecież połączenie duszy z ciałem nie może być, jak uczył Pitagoras i Platon, przyczyną owego zapomnienia, bo żadna stworzona siła nie potrafi działać bezpośrednio na rozum i wolę ducha. Argument nasz nabiera jeszcze większej siły, jeżeli przeciwnicy przypuszczają, że połączenie duszy z ciałem jest karą za popełnione winy: kto ponosi karę, winien wiedzieć, za co cierpi.

5. W szczególności hipoteza Leibniza jest bajką, której dzisiaj zbijać nie potrzeba.

U w a g a. Preegzystencyanizm sprzeciwia się także Objawieniu i nauce Kościoła. Papież Leon IV. (440 — 461) pisał do biskupa asturyjskiego, Turrybiusza, że „*catholica fides constanter praedicat atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere.*” Sobór zaś konstantynopolitański II. (553 r.) orzekł: „*Si quis fabulosam animarum praecexistentiam et, quae ex illa consequitur, monstruosam restitutionem asseruerit, anathema sit.*”

II. Dusza łączy się z ciałem w chwili poczęcia.

Przylączając się do większości dzisiejszych filozofów wogóle, a niektórych scholastyków w szczególności, dowodzimy powyższej tezy w sposób następujący:

1. Metoda naukowa, jak już zaznaczyliśmy kilkakrotnie, domaga się najprostszego, ile możliwości, tłumaczenia faktów. Lecz tłumaczenie, za którym się oświadczamy, jest bezsprzecznie prostsze od hipotezy dawniejszych schola-

styków lub Brin'a¹⁾. Toż wówczas tylko musielibyśmy odstąpić od naszej tezy, gdybyśmy nie umieli odpowiedzieć na przytoczone wyżej argumenta niektórych przeciwników (Brin nie daje żadnych). Tak jednak nie jest. Na pierwszy ich dowód odpowiadamy, że zdanie nasze nie znosi wcale zasady: *Natura non facit saltus*. Lubo dusza łączy się z ciałem w chwili poczęcia, rozwój człowieka odbywa się bez skoków, pomału, stopniowo. Zresztą i w teorii form przejściowych stworzenie duszy rozumnej odbywa się w jednej chwili. — Według drugiego dowodu potrzeba proporcji między materią a formą. Niezawodnie, i dlatego dusza nie może się połączyć z jakimkolwiek płodem, np. zwierzęcym. Któż jednak wykaże, że płód ludzki nie jest w chwili poczęcia odpowiednią materią dla duszy rozumnej? Wszak z komórki ludzkiej, utworzonej przez połączenie jajki żeńskiego z nasieniem męskim, powstaje tylko człowiek. Wprawdzie komórka jest jeszcze niezdolną do funkcyj zmysłowych; może jednak spełniać vegetatywne, które w człowieku pochodzą od tej samej duszy rozumnej. — Argument trzeci opiera się tylko na analogii; kto, korzystając z niej, zechce rozwiązać kwestyę, ten będzie musiał powiedzieć, że jak zwierzęta tworzą dusze zwierzęce, tak ludzie — ludzkie. — Podobieństwo zaś między rodzicami a dziećmi daje się doskonale wytłumaczyć i w naszej teorii, bo płód rozwija się z komórki, powstałej z organizmu ojca i matki. — Wreszcie najsłabszym jest dowód ostatni, gdyż tak samo możnaby powiedzieć, że trudno przypuścić, by Bóg stwarzał dusze nieśmiertelne w płodach, które wprawdzie doszły w łonie matki do należytej doskonałości, ale umarły przedtem, zanim oglądały światło dzienne.

2. Dusza rozumna posiada nie tylko władze duchowe, lecz także vegetatywne i zmysłowe; może tedy już w samym początku życia zarodka spełniać funkcyę, do których tenże jest uzdolniony. Powiem więcej: bez niej nie

¹⁾ Twierdzenia Pitagorasa i Platona, tudzież Arystotelesa zbyt są nieuzasadnionemi, by potrzebowały osobnej krytyki.

potrafi płuć rozwinać się w organizm ludzki, ponieważ ludzkim staje się organizm właśnie przez duszę ludzką.

3. W embryonie, jak słyszeliśmy, system wegetatywny powstaje ze zwierzęcego. Fakt ten sprzeciwia się przynajmniej przypuszczeniu, że istnieją dwie formy przejściowe, najpierw wegetatywna, a potem zmysłowa.

§. 7. Siedziba duszy w ciele.

Nie tylko rzeczniczy materjalizmu, który nie odróżnia duszy od ciała, lecz także wielu skrajnych spirytualistów uważa powyższą kwestyę za zbytę, za bezprzedmiotową. Duch, powiadają ostatni, nie pozostaje w żadnym stosunku do przestrzeni, więc nie może istnieć w żadnym miejscu¹⁾. Przed paru laty starał się uzasadnić to zapatrywanie znany nam profesor filozofii w Greifswaldzie, Rehmk. „*Wer Ernst macht* — oto jego słowa²⁾ — *mit seinem Immaterialismus in der Psychologie, der muss zu dem Satze stehen: die Seele ist, aber sie ist nirgends... Gegen diese Ortslosigkeit braucht allerdings noch gar nicht gesündigt zu sein in dem Worte: ich denke jetzt, hier am Pulte; wenn das „ich“ eben auch das Zusammen von Seele und Leib bedeutet, dann heisst jenes Wort eben: dieser Mensch ist dem Leibe nach hier, und die Seele, welche mit diesem Leibe zusammen ist, denkt, nicht aber kann damit gesagt sein dürfen, dass das Denken der Seele hier am Pulte sei*“. Podobnie uczy Lutosławski: dusza nie jest nigdzie, gdyż wszelka przestrzeń w niej istnieje.

Inni, idąc za ogólnem przekonaniem ludzkości, mówią wprawdzie, że dusza jest gdzieś i to w ciele, które ożywia, ale w różny sposób tę jej obecność pojmują. Platon, jak wiemy, umieszczał duszę rozumną (νοῦς) w głowie,

¹⁾ „Die Seele ist kein Ding und daher sinnlichen Bestimmungen unzugänglich; das Auseinander des Raumes hat für sie keine Wahrheit.“ Hegel.

²⁾ Dz. przyt., str. 128.

w mózgu, stoicy za Zenonem w sercu, Dyogenes w jamie sercowej, Empedokles we krwi, Parmenides w piersiach.

Arystoteles, uważając duszę za formę ciała, uczył, że ona mieszka cała w całym ciele i cała w każdej jego części; za tem też zdaniem poszli Ojcowie Kościoła (np. św. Augustyn) i prawie wszyscy scholastycy. „*Anima*, powiada św. Tomasz¹⁾, *in quocumque corpore et in toto est tota et in qualibet eius parte tota est*.“

Od czasu Kartezjusza zaczęto znowu wracać do dawnych błędów. On sam umieścił duszę w szyszce, która wiążąc w środku mózgu na kształt serca od dzwonu, może się łatwo poruszać. Ponieważ wszystkie nerwy schodzą się w tym wyrostku, przeto działająca na nie podnieta budzi odpowiedni obraz w duszy²⁾. Uczniowie Descarta, jak np. Le Grand, wierząc w zdanie mistrza, powoływali się także na następujący argument: Ponieważ w ciele jest tylko jedna dusza, więc wypada, aby mieszkała w tej części mózgu, która nie ma pary; lecz taką częścią jest właśnie szyszka³⁾. Inni uważali za siedzibę duszy, już to inne części mózgu (np. spoidło, *Pia mater*, ciało prążkowane) już to mózdzek (mostek Warola), już to, jak chciał Herbart, miejsce, położone między mózgiem a rdzeniem pacierzowym. Według Malebranche'a, oraz wielu dzisiejszych fizyologów (jeśli przyjmują duszę różną od ciała) należy cały mózg uważać za siedzibę duszy. Jeszcze inni mówili i mówią, że dusza, będąc substancją pojedynczą, zajmuje w móz-

¹⁾ De Trinit., l. 7, c. 6.

²⁾ W innym wszakże miejscu (De pass. an., p. 1, 30 i n.) przedstawia filozof francuski swe zapatrywanie nieco inaczej: „*Scire oportet, animam esse revera iunctam toti corpori, nec posse proprie dici, eam esse in quadam parte eius exclusive ad alias... Licet anima sit iuncta toti corpori, in illo tamen est quaedam pars, in qua exercet suas functiones specialius, quam in caeteris omnibus. Et vulgo creditur, hanc partem esse cerebrum... neque etiam totum cerebrum, sed solummodo maxime intimam partem, eius, quae est glandula pinealis.*“

³⁾ Niektórzy nowsi Darwiniści widzą znowu w wyrostku szyszkiowym zmarniały narząd centralny trzeciego oka, które z biegiem czasu zniknęło bez śladu.

gu tylko jeden punkt, i to nierozciągły czyli geometryczny. Są wszakże i obecnie, obok scholastyków, psychologowie i fizyologowie, którzy, choć uważają mózg za główne mieszkanie duszy, utrzymują, że przebywa ona w całym ciecie.

Wszystkie tedy zapatrywania, dotyczące siedziby duszy, dają się sprowadzić do czterech: dusza nie jest i nie może być w ciecie, jak wogóle nie może być w żadnym miejscu; dusza jest w jednym matematycznym punkcie mózgu; jest tylko w pewnej części mózgu lub w całym mózgu; jest w całym ciecie i to tak, że w każdej jego części jest cała. Odrzucamy trzy pierwsze zdania, a przechylamy się do ostatniego.

1. Dusza może być i jest rzeczywiście w pewnym miejscu, a mianowicie w ciecie.

1. Wszelki duch może być w pewnym miejscu, skoro może działać na jakieś ciało, istniejące w przestrzeni. Bo żadna rzecz nie działa tam, gdzie jej niema: jeżeli tedy duch działa na ciało, musi w pewien sposób, przynajmniej *per accidens*, t. j. za pośrednictwem tegoż ciała, być w miejscu, które ono zajmuje. Nawet o Bogu niezmiernym mówimy, że On jest tutaj, i tam, na ziemi np. i w niebie. Tem bardziej należy to powiedzieć o ograniczonej duszy ludzkiej. Nie mogąc być wszędzie, musi być gdzieś, musi być w pewnym miejscu. Ponieważ zaś stanowi formę ciała, wyróżnia człowieka od trupa, wpływa rozmaicie na organizm, przyjmuje w nim i z nim bodźce zewnętrzne, pochodzące od otaczających go przedmiotów, spełnia w nas (nie poza nami) wszystkie funkcje wegetatywne, zmysłowe i duchowe: przeto musi mieć siedzibę w naszym ciecie. I takie też jest zdanie zdrowego rozsądku całej ludzkości.

2. Przeciwnicy wychodzą z fałszywego założenia. Przyjmują mianowicie, że jeden jest tylko możliwy sposób obecności w miejscu, t. j. lokalny, „cyrkumskryptywny“ (*praesentia circumscriptiva*), w którym rzecz zajmuje pewną przestrzeń tak, iż cała jest w całej przestrzeni, a każda jej

część w odpowiedniej części przestrzeni. W ten sposób są w miejscu substancje, posiadające formalną rozciągłość, czyli wszystkie ciała. Lecz obok obecności tego rodzaju może być jeszcze inna, „definitywna“ (*praesentia definitiva*), polegająca na tem, że rzecz jest cała w całym miejscu i cała w każdej jego części, lubo poza obrębem tego miejsca nie istnieje wcale. W tym sposobie obecności, który scholastycy przypisują duchom stworzonym, a więc i duszom ludzkim, jako substancjom pojedynczym, niema oczywiście żadnej sprzeczności; należy go nawet przyjąć koniecznie, jeżeli się uznaje istnienie ducha czy duszy, oraz możliwość, względnie rzeczywistość, ich działania na ciało.

II. Dusza nie przebywa w jednym nierozciągłym punkcie mózgu.

1. Gdyby dusza mieszkała tylko w jednym geometrycznym punkcie mózgu, wówczas wszystkie nerwy czuciowe musiałyby zmierzać do jednego ogniska, a wszystkie ruchowe wychodzić z niego; inaczej, dusza nie mogłaby ani przyjmować bodźców, przychodzących od różnych narządów zmysłowych, ani poruszać różnych części ciała. Tymczasem anatomia wykazuje, że niema w mózgu takiego punktu, w którymby się łączyły wszystkie nerwy: one kończą się, a względnie rozpoczynają w różnych miejscach mózgu. Więc dusza ani nie mieszka w jednym punkcie matematycznym ani w jednym punkcie rozciągłym. A gdyby nawet wszystkie nerwy skupiały się w jednym ognisku, jeszcze nie mogłyby się zetknąć w punkcie matematycznym. W takim bowiem razie, musiałyby być liniami geometrycznymi lub przynajmniej kończyć się takimi punktami. W rzeczywistości jednak nerwy są ciałami, a ich zakończenia, choćby były nawet tak szpiczaste, jak koniec najostrejszej szpilki, tworzą koniecznie powierzchnię. Więc zetknięcie się nerwów w jednym punkcie geometrycznym jest wykluczone¹⁾.

¹⁾ Zob. Urráburu, Psych. p. sec., str. 782.

2. Dusza doznaje wrażeń rozciąglących, ulega równocześnie podnieciom, pochodzącym z różnych miejsc ciała, tudzież poznaje ich kierunek. To wszystko byłoby niemożliwe, gdyby zajmowała matematyczny punkt w mózgu. Tak jest. Czucie nasze, np. ból, nie mogłoby być wówczas rozciągle, gdyż odbywałoby się tylko w owym punkcie, w którym nerw styka się z duszą. Powtóre dusza nie mogłaby równocześnie doznawać różnych wrażeń zmysłowych, bo dwie np. podniety, przysłane z różnych miejsc do jej siedziby, zlewałyby się w jeden ruch wypadkowy, który, nie odpowiadając ani jednej, ani drugiej podniecie, wywoływałby tylko jedno czucie mieszane. Nakoniec dusza nie by nie wiedziała o kierunku bodźca nerwowego. Z jakiegokolwiek miejsca ciała przychodziłby ruch nerwowy, nie posiadałby on żadnego kierunku w punkcie matematycznym, bo punkt, dlatego właśnie, że jest punktem, wyklucza wszelki kierunek: kierunek przysługuje nie punktowi, lecz liniom. Powiesz, że dusza przenosi się kolejno w różne punkty końców nerwowych; lecz w takim razie nie będzie mogła odbierać równocześnie różnych wrażeń, bo równoczesne a różne czucia domagają się koniecznie, aby dusza łączyła się w tym samym czasie z różnymi nerwami.

Zarzut: Dusza jest pojedyncza, a więc nie może zajmować rozciągłej przestrzeni.

Niema w tem żadnej sprzeczności, by dusza pojedyncza zajmowała przestrzeń w sposób wyżej określony. Sprzeczność zachodzi wówczas, jeżeli o tej samej rzeczy orzeka się i zaprzecza to samo pod tym samym względem. Tymczasem w naszym wypadku pojedynczość przypisujemy istocie duszy, a rozciągłość jej obecności. Gdyby zresztą zarzut był słuszny, wówczas nawet Bóg, Istota najbardziej pojedyncza, nie mógłby być wszędzie; co bowiem mieści w sobie sprzeczność, nie może przysługiwać ani stworzeniu, ani Stwórcy. Może więc dusza, mimo swej pojedynczości, zajmować rozciągłą przestrzeń. Że zaś zajmuje ją rzeczywiście, wykazują powyższe dowody, a wykażą jeszcze lepiej następne. Tyle tylko w zarzucie mieści się słuszności, że nie umiemy sobie wyobrazić, w jakisposób du-

sza pojedyncza może być w przestrzeni. Ilekroć jednak mamy prawd, których rozum dowodzi aż do oczywistości, a które odrzuca wyobrażenia.

III. Dusza jest w całym ciele.

1. Dusza stanowi formę substancjalną ciała: ona czyni materię ciałem ludzkim i daje jej życie. Gdziekolwiek tedy jest ciało ludzkie lub jego część, gdziekolwiek w ludzkim ciele widać życie, tam musi być dusza. Że zaś całe moje ciało jest ludzkie, że całe żyje, przeto w całym mieszkaniu dusza.

2. Gdyby w pewnej części ciała nie było duszy, część ta byłaby ciałem przez formę substancjalną, różną od duszy. Lecz mnogość form pociąga za sobą mnogość substancyj. Jeżeli tedy dusza nie jest w całym ciele, człowiek nie jest jedną substancją.

3. Możemy kolejno wykazać, że we wszystkich głównych częściach ciała jest dusza.

a) Dusza jest w całym mózgu. Że jest w mózgu, przyznają, z wyjątkiem niektórych skrajnych spirytualistów i paru innych filozofów, wszyscy; wynika to zresztą z tego, cośmy powiedzieli wyżej, wykazując, iż dusza nie może przebywać w jednym tylko punkcie mózgu. Że zaś mieszka w mózgu całym, dowodzą przede wszystkim znane nam lokalizacje mózgowe: skoro różne czynności zmysłowe są rozłożone na różne części mózgu, oczywistą jest rzeczą, iż we wszystkich owych częściach musi być dusza. Do tej samej konkluzji dojdziemy wszakże i wówczas, gdy przypuścimy z Flourens, że części mózgu nie różnią się między sobą. Albowiem według tej hipotezy, każda część mózgu bierze udział w każdej funkcyi zmysłowej. Każda atoli część może uczestniczyć w funkcyi tylko wówczas, jeśli ją ożywia dusza, gdyż materya, pozbawiona duszy, nie potrafi się zdobyć na żaden akt życiowy.

b) Dusza jest w rdzeniu pacierzowym. Pomijamy widoczną analogię anatomiczną między nim a mózgiem, bo ta dostarcza tylko prawdopodobieństwa, że dusza nie tylko

przebywa w mózgu, lecz i w pacierzu. Natomiast kładziemy nacisk na fakt, dający się łatwo zauważyć przy wiwiskcyi zwierząt. Przypominamy, że niektóre zwierzęta spełniają pewne czynności życia zmysłowego nawet wówczas, gdy je pozbawimy mózgu. Żaba np., której ten organ wyjęto, odwraca się, jeżeli ją położymy na grzbiecie — skacze, omija przeszkody, broni się przed bodźcami, sprawiającymi jej ból. Więc musi mieć duszę przynajmniej w rdzeniu pacierzowym, z którego wychodzi znaczna część nerwów czuciowych i ruchowych. Możliwy byłoby zarzucić, iż w chwili wspomnianej operacji przechodzi dusza z mózgu do rdzenia, lecz taka wędrówka jest czystym niepodobieństwem. Skoro bowiem dusza łączy się z ciałem i jego częściami w sposób wewnętrzny i substancjalny, stanowiąc z niemi rzecz jedną, przeto nie może zrywać stosunku z ciałem, które ożywia, a nawiązać go z innem, w którym jej wcale nie było.

c) Dusza jest w całym układzie sympatycznym. Od niego zależą wszystkie czynności wegetatywne, więc trawienie, asymilacja, obieg krwi, wzrost i t. d. Lecz funkcje te, jak wykazaliśmy wyżej, nie dadzą się wytłumaczyć samymi siłami mechanicznymi, fizycznymi i chemicznymi. Więc wszędzie, gdzie one się odbywają, musi być dusza; że zaś odbywają się we wszystkich częściach ciała, w nerwach, mięśniach, tętnicach i żyłach, gruczołach i t. d., przeto w całym ciele mieszka dusza.

U w a g a. Jak dusza nie jest formą substancjalną niektórych drugorzędnych części ciała, tak też niema w nich swej siedziby¹⁾.

Z a r z u t y: 1) Dusza mieszka tam, gdzie czuje, a czuje tylko w mózgu.

Wykazaliśmy gdzie indziej, że czucie nie odbywa się wyłącznie w mózgu, ale przede wszystkim w zewnętrznych narządach.

2) Niepodzielne nie może istnieć w podzielnym, a więc

¹⁾ Zob. Gutberlet, Der Kampf um die Seele, V Vortrag: Ueber den Sitz der Seele.

dusza, będąc substancją pojedynczą, nie przebywa w całym ciele.

Zarzut dosięga chyba tych, którzy pojmują duszę jako punkt matematyczny. Punkt, stanowiąc granicę linii, nie może się rzeczywiście znajdować w różnych jej częściach. Ależ dusza nie jest punktem.

3) Jeżeliby dusza była w całym ciele, roślaby, gdy ciało rośnie, a zmniejszałaby się, gdy ono się zmniejsza lub gdy jego część zostanie odcięta. Któż jednak zgodzi się na takie konsekwencje?

Dusza nie rośnie ze wzrostem ciała, ale zaczyna ożywiać ciało większe, aniżeli ożywiała przedtem; jeżeli znowu objętość ciała się zmniejsza, wówczas ożywia organizm mniejszy. Innymi słowy: nie duszy przybywa lub ubywa, tylko jej obecności. Podobnie wskutek odcięcia np. ręki, nie maleje dusza, nie kurczy się, nie ucieka w inne miejsce, ale przestaje po prostu ją ożywiać, przestaje być jej formą. I dlatego scholastyki uczą, że dusza nie rośnie i nie zmniejsza się *per se* czyli sama w sobie, ale *per accidens*, t. j. ze względu na ciało, w którym działa.

IV. Dusza jest cała w każdej części organizmu.

Wynika to z jej istoty. Dusza jest substancją pojedynczą. Substancja zaś taka musi być cała tam, gdzie jest; inaczej, nie byłaby pojedynczą, lecz składałaby się z części, z których jedna byłaby w jednym miejscu, druga w drugim i t. d.

Choć wszakże istota duszy jest cała w każdym organie i w każdej jego żyjącej części, nie można tego powiedzieć o jej władzach. Władze duszy dzielą się na organiczne i nieorganiczne. Pierwsze są tylko w swoich narządach. Ponieważ zaś do najważniejszych organów funkcji zmysłowych i wegetatywnych należą mózg i serce, przeto słusznie powiedziano, że władze organiczne w nich tkwią przede wszystkim. Natomiast drugie władze, t. j. duchowe, będąc wewnątrznie niezależnymi od materii, nie przebywają właściwie w żadnej części ciała albo raczej przebywają ra-

zem z duszą w każdej. Umiejscawiamy jednak rozum w mózgu o tyle, o ile mózg jest organem centralnym zmysłów, od których zależy poznanie umysłowe.

Zarzuty: 1) Nie podobna pojąć, by dusza, która jest cała w jednej części organizmu, była także cała w części innej.

Nie widzimy w tem żadnej sprzeczności: co innego powiedzieć, że dusza jest cała w pewnej części, a co innego, że jest całkowicie, t. j. wyłącznie. Tylko to, co jest wyłącznie w jednym miejscu, nie może być w drugim. Dusza jest wprawdzie cała w każdej części organizmu, ale nie wyłącznie, bo żadna część nie wyczerpuje jej całej obecności. Że to możliwe, pokazuje się także stąd, że i Bóg jest cały na jednym miejscu, cały na drugim, cały wszędzie. Lecz i tutaj trzeba przyznać, że nie umiemy sobie wyobrazić, w jaki sposób dusza może być cała w jednej części i cała w innej.

2) Jeżeliby w każdej części organizmu była cała dusza, wówczas jakakolwiek część, np. palec, byłaby człowiekiem, bo składałaby się z duszy rozumnej i ożywionego przez nią ciała.

Rzeczona część jest tylko częścią człowieka, a nie całym człowiekiem: człowiek składa się z duszy i z ciała o tyle przynajmniej całego, że może być materią proporcjonalną do doskonałości duszy. Stąd dusza ożywia głównie całe ciało, a jego części dopiero drugorzędnie, t. j. o ile zostają w stosunku do całości. Zresztą możemy powyższy zarzut odwrócić przeciw stawiającym go Kartezjanom: wyrostek szyszkowy jest człowiekiem, bo w nim przebywa dusza!

3) Dusza stanowi podmiot władz. Jeżeli tedy jest cała we wszystkich częściach organizmu, muszą także w każdej z nich być wszystkie jej władze, bo władze nie mogą nie być tam, gdzie jest ich podmiot.

Dusza, o ile pozostaje w stosunku do władz, może być uważana dwojako: albo o ile jest ich źródłem, albo o ile jest ich podmiotem. Otóż wszystkie władze mają swe źródło w duszy, ale podmiotem jest ona tylko umysł-

wych; natomiast za podmiot władz organicznych, zmysłowych czy wegetatywnych, należy uważać duszę razem z ciałem. Ponieważ tedy dusza jest cała w każdej np. komórce nerwowej, przeto w każdej komórce są także wszystkie jej władze *secundum radicem*. Nie są jednak i nie mogą być wszystkie formalnie, bo organiczne mieszczą się tylko w odpowiednich narządach zmysłowych lub wegetatywnych.

DODATEK I.

O początku rodu ludzkiego.

Kwestyą powyższą zajmuje się dzisiaj obok teologii antropologia; poruszamy ją jednak w tem miejscu, ponieważ styka się w wielu punktach z psychologią i posiada, w naszych przedewszystkiem czasach, znaczenie aktualne. Można ją rozłożyć na następujące cztery pytania: W jaki sposób powstał pierwszy człowiek? Jaki był stan pierwotnego człowieka? Czy wszyscy ludzie stanowią jeden ród ludzki? Jak dawno ten ród istnieje?

§ I. Pochodzenie człowieka.

Od wieków rozpowszechniło się u wszystkich ludów przekonanie, że człowiek, korona widzialnego stworzenia, jest, jak nas uczy objawienie, bezpośredniem dziełem Boga. Tylko wyjątkowo, sporadycznie odzywały się głosy za jego zwierzęcem pochodzeniem. Tak np. Anaxymander z Miletu uczył, że ludzie żyli najpierw pod postacią ryb w wodzie i później dopiero wyszli na ląd stały, zrzucając z siebie pancerne łuski. Częściej jednak i silniej zaczęto akcentować nasze zwierzęce pochodzenie od drugiej połowy XIX wieku. Uczynili to najpierw, w tym samym niemal czasie,

przyrodnik angielski, Huxley, i genewski zoolog, Karol Vogt, twierdząc wyraźnie, że człowiek jest spokrewniony z małpą. Za nimi poszło wielu materyalistów, jak np. Büchner, Thomassen i Jäger, przedewszystkiem zaś profesor z Jeny, Haeckel, w znanych swoich dziełach: „Generelle Morphologie der Organismen“ (1866 r.), oraz „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ (1868 r.).

Haeckel uważa nasze pochodzenie od zwierzęcia za rzecz najpewniejszą w świecie i sili się nawet na przedstawienie dokładnego rodowodu ludzkiego. Według drzewa genealogicznego, które zawdzięczamy profesorowi jenajskiemu, powstał człowiek cały, z ciałem i z duszą, przez ewolucyę czysto mechaniczną. Najpierw drzemał jako martwa materya, potem został monerą, potem zwierzątkiem, podobnem do dzisiejszej ameby (protozoon) i t. d. Wystarczy powiedzieć, że całe drzewo genealogiczne liczy 22 miejsc. Siedemnaście zajmują Torbacze (*Marsupialia*), jak np. kangur; na 18-tem stoją Małpiatki (*Prosimiae*), zbliżone do dzisiejszych lemurów; na 19-tem Wązkonose ogoniaste (*Catarrhinae*); na 20-tem Ludomałpy (*Anthropoides*); na 21-tem Małpoludy (*Pithecanthropi*) albo Ludzie-niemowcy (*Homines alati*); na 22-tem wreszcie Ludzie mówiący, (*Homines loquaces*) czyli prawdziwi. Małpoludzie są formą pośrednią między Ludomałpami a Ludźmi prawdziwymi. Powstali oni z Ludomałp przez całkowite przyzwyczajenie się do chodu na dwóch nogach, skutkiem czego kończyny przednie stały się wyłącznie narządami chwytными. Różnił się jednak małpocząłowiek od człowieka dzisiejszego tem, że nie tworzył jeszcze pojęć (pojęcia powstają przez spotęgowaną abstrakcyę wyobrażeń) i nieposiadał artykułowanej mowy¹⁾.

¹⁾ W jednej z ostatnich swych prac p. n.: O pochodzeniu człowieka ze stanowiska dzisiejszej wiedzy (tłumaczenie polskie „ze słowem wstępem“ prof. d-ra B. Dybowskiego, Lwów 1901 i 1902) liczy Haeckel 30 najważniejszych stopni w rodowym drzewie człowieka. Stopnie tej *progonotaxis*, wydanej, jak zaręcza autor, „w ulepszonej formie“, dzielą się na trzy główne grupy. Pięć pierwszych stopni należy do działu Pierwotniaków czyli jestestw jednokomórkowych; sześć dalszych do Tkankowców bezkręgowych; dziewiętnaście ostatnich do Kręgowców. Kręgowce tworzą znowu trzy mniejsze grupy: Jednonozdrzowe (*Monorrhina*), Anamnia albo Rybowate (*Ichtyo-*

Po dziełach Haeckla wyszła w r. 1871 książka przyrodnika i fizyologa angielskiego, Karola Darwina: „O po-

psida) i Ssawce (*Mammalia*). Pośród ssawców siedem najwyższych stopni wypełnia rząd Naczelnych (*Primates*), do których należą: Małpki dawniejsze (*Lemuravida*), Małpki nowsze (*Lemurogona*), Małpy nowego świata (*Dysmopithecus*), Pawianowate (Ogoniaste—*Cynopithecus*), Ludomalpy (Bezogonne — *Anthropoides*), Małpoludy (*Pithecanthropi*) i Ludzie mówiący (*Hominines loquaces*).

Jakkolwiek olimpijczyk jenański, jak wielbiciele nazywają Haeckla, uważa (dz. przyt. str. 47) powyższe drzewo rodowe tylko za «heurystyczną hipotezę, zdolną nieograniczonych (!) poprawek,» stawia wszakże cztery «nie dające się zbić», (str. 11) twierdzenia: 1) Naczelne, t. j. małpki i małpy wraz z człowiekiem pochodzą od jednej pierwotnej formy, od hipotetycznego (!) *Archiprimasa*; 2) z małpiatek rozwinęły się później prawdziwe małpy (*Simiae*); 3) pośród małp tworzą małpy starego świata (*Cutarrhinae*) jednorodową grupę, której «hipotetyczna (!) forma rodowa (*Archipithecus*) może być bezpośrednio lub pośrednio wyprowadzona z jednej gałęzi małpiatek;» 4) «człowiek pochodzi od szeregu wymarłych małp starego świata; młodsi przodkowie tego szeregu należeli do grupy bezogonnych ludomalp, z 5 kręgami krzyżowymi (*Anthropoides*); starsi do grupy ogoniastych małp pawianowatych, z 3 lub 4 kręgami krzyżowymi (*Cynopithecus*).»

Aby udowodnić te tezy, powołuje się Haeckel na anatomie i fizyologię porównawczą, które uczą, że «nigdzie niema głębszej różnicy między człowiekiem a małpą» (str. 11) — na ontogenezę i patologię porównawczą, które razem z anatomią i fizyologią wykazują, że «dusza» ludzka rozwinęła się historycznie z «duszy» małpiej, oraz że tak morfologiczne, jak psychologiczne różnice między człowiekiem a małpami antropomorficznymi starego świata są mniejsze, niż odpowiednie różnice między małpami antropomorficznymi a najniższymi małpami (prawo pitekometyczne)—na lokalizację wyższych czynności duchowych w korze mózgu wielkiego, t. j. na cztery wielkie ogniska myśli, odkryte w r. 1894 przez Flechsig — na powszechne prawo substancji czyli prawo zachowania materii i energii, nie dające się pogodzić ani z dziwacznym dogmatem o nieśmiertelności duszy ludzkiej, ani z wolnością woli, ani z istnieniem osobowego Boga — na skamieliny, o których mówi paleontologia, zwłaszcza na szczątki małpocząłka jawańskiego (*Pithecanthropus erectus*), tworzącego formę przejściową między człowiekiem a małpą, na sławne czaszki z Neanderthalu, ze Spy i t. p., świadczące o istnieniu ras ludzkich, zajmujących miejsce pośrednie między małpocząłkiem a dzisiejszymi rasami człowieka, wreszcie na leżące w formacji trzeciorzędowej formy przejściowe między najstarszymi lemurami a człowiekiem. Niedorzeczność niektórych z tych rzekomych dowodów, np. dowodu, opartego na lokalizacjach mózgowych lub prawie zachowania energii, wynika z tego, cośmy o tych zagadnieniach w odpowiednich miejscach Psychologii powiedzieli; że równie niedorzeczne są inne dowody, zo-

chodzeniu człowieka“. W dawniejszej pracy „O pochodzeniu gatunków“ (1860 r.) nie rozciągnął Darwin wyraźnie swej hipotezy ewolucyjnej na rodzaj ludzki; uczynił to dopiero w dziesięć lat potem i dlatego, godząc się na wszystkie zapatrywania Haeckla, orzekł, że człowiek pochodzi od zwierzęcia, ponieważ pomiędzy nim a zwierzęciem zachodzi podobieństwo, różnice zaś ich są tylko ilościowe, a nie jakościowe. Zwierzęta posiadają nie tylko zmysły zewnętrzne, pamięć, wyobraźnię, instynkt, uczucia, lecz także, choć w niższym stopniu, rozum, wolną wolę, mowę, moralność, sumienie, religię. Małpy — pisze on ¹⁾ — „dzielą prawie wszyscy przyrodnicy na dwie grupy: na wązkonosę czyli małpy starego świata... i na szerokonosę czyli małpy nowego świata... Nie ulega żadnej wątpliwości, że człowiek jest gałązką szczepu małp wązkonosych i że pod względem genealogicznym winien być zamieszczony w tej ostatniej grupie.“ Zanim stał się człowiekiem obecnym, był okryty sierścią, posiadał ogon i mieszkał prawdopodobnie na drzewach (*Anthropopithecus*). Hipotezę tę, która

baczmy niebawem. Inaczej oczywiście sądzi stary ateusz. «Możemy wypowiedzieć stanowczo — oto jego słowa (str. 37 i n.) — że pochodzenie człowieka od jednego z ogniw łańcucha form Naczelnych trzeciorzędowych nie jest już dzisiaj hipotezą wątpliwą, lecz natomiast faktem historycznym, sprawdzonym i dowiedzionym.» «Naturalnie — dodaje Haeckel bezpośrednio po tem, co wyrzekł przed chwilą — fakt ten nie da się, jak to mówią ściśle dowieść... *Sapienti sat!*

Zatrzymałem się dłużej nad tą książką Haeckla, gdyż główny wódz dzisiejszych Darwinistów uważa ją za «krytyczne oświetlenie obecnego stanu wiadomości naszych o pochodzeniu człowieka» (str. 3). Główną jej część odczytał autor na czwartym międzynarodowym kongresie zoologów w Cambridge (26. sierpnia 1898 r.). Jeśli rzeczywiście wielu (sam Haeckel wyznaje, że nie wszyscy) najznakomitszych zoologów, anatomów i patologów przyjęło odczyt z wielkiem uznaniem, świadczy to tylko o sekciarskiem zaślepieniu Darwinistów, pozbawiającem ich wszelkiego zmysłu krytycznego. Mojem zdaniem, praca Haeckla nie zadowoli żadnego bezstronnego i rozsądnego czytelnika. Prócz czcnych domysłów, nie znajdzie on w niej ani jednego dowodu, przemawiającego za małpiem pochodzeniem człowieka i dlatego, zamykając przeczytaną książkę, powtórzę słowa Pascala: *Les incrédules, les plus crédules de tous!*

¹⁾ Dz. przyt., str. 214.

znalazła w kołach przyrodników i filozofów ¹⁾, życiwiwe przyjęcie, nazwano darwinizmem.

Najpierw wykażemy jej fałszywość, a potem poddamy krytyce jej rzekome dowody.

I, Człowiek nie może pochodzić od zwierzęcia.

Szkielet naszej argumentacji jest następujący: Jeżeli natura człowieka różni się nie tylko stopniowo, t. j. ilościowo, ale jakościowo czyli istotnie od natury zwierzęcia; jeżeli człowiek, uważany co do ciała, nie należy systematycznie do żadnej kategorii zwierząt: niema mowy o zwierzęcem pochodzeniu człowieka. Lecz rzeczywiście natura ludzka różni się od zwierzęcej istotnie, a przynależność człowieka do jakiegokolwiek kategorii zwierzęcej jest wykluczona. Więc zwierzęce pochodzenie człowieka jest niemożliwe.

Przesłankę pierwszą uznają sami transformiści. Oświadczają bowiem wyraźnie, że ewolucja tylko przekształca, t. j. udoskonala naturę istniejącą, ale nowej nie wytwarza. Właściwy tedy spór dotyczy przesłanki drugiej. Darwińscy twierdzą najpierw, że różnimy się od zwierząt jedynie stopniowo, więc np. tak, jak człowiek dojrzały różni się od dziecka lub cywilizowany od dzikiego; nadto utrzymują, że człowiek uważany pod względem cielesnym, należy do pewnej kategorii zwierzęcej. Otóż jednemu i drugiemu przeczyamy stanowczo.

1. Natura ludzka różni się od zwierzęcej istotnie ²⁾. Nie przeczyamy, że człowiek posiada pewne cechy wspólne ze

¹⁾ Nie wszyscy Darwińscy twierdzą, że człowiek wprost pochodzi od pewnego rodzaju małp. Niektórzy oświadczają się tylko za pokrewieństwem w tem znaczeniu, że człowiek i małpa stanowią dwa rodzaje lub gatunki, które pochodzą z pnia wspólnego. Tego zdania trzyma się np. Vogt i Filippi. Unas Cieszkowski utrzymywał, że człowiek był najpierw rośliną i zwierzęciem; według J. K. Potockiego (Współzawodnictwo i współdziałanie, Lwów 1900, str. 323) „małpoludy były naszymi przodkami.“

²⁾ Wł. Dębicki, O zasadniczych różnicach psychicznych pomiędzy

zwierzęciem. Jak życie wegetatywne łączy florę z fauną, tak zwierzęta stykają się przez władze zmysłowe z ludźmi. Mają tedy podobne do naszych zmysły; mają świadomość zmysłową, pamięć i wyobraźnię; mają instynkt, często doskonalszy od naszego; mają pożądanie zmysłowe i dlatego np. cieszą się lub gniewają; mają wreszcie władzę ruchu. Wiedzano o tem od wieków i z tego powodu w definicji człowieka kładziono na pierwszym miejscu wyraz: *animal*, istota zmysłowa, zwierzę. Atoli człowiek nie jest tylko zwierzęciem, ale *animal rationale*, zwierzęciem rozumnym. I w tem właśnie tkwi różnica między nim a zwierzęciem w ścisłym słowa znaczeniu.

Że człowiek posiada obok zmysłów duchową władzę poznawczą czyli rozum, wykazaliśmy dostatecznie na swym miejscu: tworzymy pojęcia ogólne i oderwane, poznajemy istotę rzeczy i byty niematerialne, które na żadną władzę organiczną działać nie mogą, poznajemy Boga prawdę, dobro, piękno, cnotę, sprawiedliwość i t. p. Natomiast zwierzęta są pozbawione rozumu: więc nie mają pojęć ogólnych, nie wydają sądów, nie rozumują. Wykazuje to szczegółowo kosmologia. Tutaj wystarczy zwrócić uwagę na to, że u zwierząt nie znajdujemy zewnętrznych objawów rozumu, jakie spotykamy u ludzi. Należą do nich przedewszystkiem: mowa, religia, moralność i postęp. Jestestwa mówiące muszą być obdarzone rozumem, bo wszystkie wyrazy języka mają znaczenie ogólne. Podobnie religia jest skutkiem rozumu, bo tylko rozumne jestestwo może poznać swój stosunek do bóstwa. Niema też moralności bez rozumu, bo do zasadniczych pojęć moralnych dobra i zła, do poznania stosunku między prawidłem moralnem a czynem nie mogą dojść zmysły. Niema wreszcie postępu bez rozumu, bo tylko ten jest zdolny do postępu, kto się zastanawia nad swemi czynnościami, odkrywa w nich niedokładności w porównaniu z tem, co być powinno, i wy-

człowiekiem a zwierzęciem, Warszawa 1876. Praca ta, mimo niektórych niedokładności i usterek, może być jeszcze dzisiaj z pożytkiem czytana.

szukuje zapomocą rozumowania łatwo do celu wiodącą drogę.

Człowiek, nawet na najniższym szczeblu oświaty stojący, objawia swe myśli mową. *Homo alalus* należy do bajek. Mowa ludzka może być bardzo ubogą, ale jest i zmienia się, doskonali, względnie psuje ciągle¹⁾. — Przeciwnie, zwierzęta nie mówią nawet na migi; a jeżeli wydają pewne głosy lub wykonywują pewne gesta, jeżeli donoszą o swych wewnętrznych stanach (np. o bólu, strachu, radości), to ta „mowa“ ich, jak zauważyliśmy dawniej²⁾, różni się istotnie od ludzkiej. „Człowiek — przypominamy znane nam słowa M. Müllera — mówi, zwierzę zaś nie wydało z siebie słowa“³⁾.

Powtóre, człowiek jest z natury religijny; dlatego znajdujemy religię u wszystkich ludów, podczas gdy ateusze należą zawsze i wszędzie do wyjątków. Wprawdzie wielu utrzymywało i utrzymuje jeszcze z Lubbockiem, że istnieją całe plemiona bez religii, lecz etnografia zatwierdza w całej rozciągłości znane słowa Cyncerona: „*Sua quique societati religio est.*“ — Tymczasem u zwierząt nie widzimy najmniejszych śladów religijności. Bo nikt przecież nie uwierzy Darwinowi⁴⁾, że pies warczący i szczekający na widok rozpiętego parasola, którym od czasu do czasu porusza lekki wietrzyk, wierzy w jakiś czynnik niewidzialny, duchowy, a tem samem ma jakiś początek religii; nikt

¹⁾ Sumienne badania naukowe dowiodły, że ludy, które według Darwinistów są niemal pozbawione mowy artykułowanej, posiadają bardzo bogaty język. Zob. Gutberlet, *Der Mensch*, str. 360 i n.

²⁾ Tom II, str. 213.

³⁾ „Je suis transformiste — pisał w *Revue scientifique* (1895) Delboeuf — mais l'origine de l'homme m'embarasse. Oh! non pas sous le rapport anatomique ou physiologique, mais sous le rapport intellectuel... Jad-mets les passages psychique de l'intelligence du ver de terre à celle du chien, de l'intelligence du sauvage le plus arriéré à celle d'un Newton ou d'un Pasteur. Mais je ne sais comment passer du chien au sauvage, quand je pense au langage articulé, promoteur des idées abstraites.“ Cyt. z *Annales de phil. chrét.*, 1898, str. 408.

⁴⁾ Dz. przyt., str. 129.

nie uwierzy innym, gdy utrzymują, iż pies uważa swego pana za bóstwo.

Po trzecie, wszyscy ludzie posiadają pewne zasady moralne: wszystkim głos sumienia mówi, że jest różnica między dobrem a złem; że trzeba czynić to, co jest dobre, a unikać tego, co złe; że obowiązek winien być spełniony, a prawo uszanowane; że rodziców należy czcić i t. p. Natomiast sam Darwin wyznaje, że moralność, która zresztą polega według niego na współczuciu i poświęceniu się dla innych, nie znamionuje zwierząt, że nawet w działaniu małpy nie dostrzegamy żadnych moralnych czynników.

Nakoniec tak jednostki, jak cały ród ludzki mogą się doskonalić, postępować. Człowiek przychodzi na świat w stanie pożałowania godnej nieudolności; posiadając jednak rozum, może się z czasem nauczyć wszystkiego, może zaprzędnąć w swą służbę najpotężniejsze zwierzęta, zaprowadzić nad martwą materią i jej siłami, zużytkować je z mocą narzędzi do swoich celów, stać się panem i królem natury. Dla niego, z jakichkolwiek urodził się rodziców, stoi otworem wszelka nauka i sztuka; dziecko dzikiego murzyna, wychowane w korzystnych warunkach, może przez własną pracę zostać uczonym, filozofem, malarzem, rzeźbiarzem, architektem i t. p. Doświadczenia, nabyte przez poprzednie pokolenia ludzkie, stają się własnością następnych. — Zwierzęta nie znają takiego postępu. Młode czy stare, spełniają od wieków swe czynności na tę modłę, którą im natura dała w instynkcie: młoda pszczoła np. nie uczy się od starszych budować komórek, a starsze nie budują ich lepiej od młodszych; plastry dzisiejsze nie przewyższają doskonałości dawnych. Nadto zakres działania zwierząt jest ściśle ograniczony: pszczoła umie tylko lepić swą komórkę, jaskółka tylko swoje gniazdo. Podobnie czynności, do których przyzwyczajamy zwierzęta zapomocą przymusowej tresury, nie wpływają wcale ani na dalszy rozwój ich samych, ani na rozwój innych, przebywających w ich towarzystwie: pies np., którego wyuczyliśmy różnych sztuczek, nie postąpi własnymi siłami ani o jeden krok dalej, t. j. nie wynajdzie ani jednej nowej; inne zaś psy, po-

zostawione sobie samym, choćby żyły z nim jak najdłużej, nigdy go nie będą naśladowały. Uwzględnijmy i to, że zwierzęta nie przyrządzają sobie sztucznie ani pokarmu ani napoju, nie noszą żadnego ubrania, nie budują mieszkań na wzór ludzkich, nie zajmują się żadną sztuką (np. muzyką, śpiewem, tańcem) i żadnym rzemiosłem, nie używają żadnych narzędzi, nawet wówczas, gdy stają w obronie własnego życia. Nigdy też żadne zwierzę nie roznieciło ognia; owszem, wszystkie czują do niego wstręt nieprzeparty. Najmyślniejsza małpa nie zaświeci zapalki, nie dołoży węgla lub drzewa do płonącego już ogniska, choć chętnie się przy nim grzeje i nieraz widzi, jak te wszystkie czynności spełnia człowiek.

2. Z drugiej strony nie można pod względem anatomicznym zaliczać człowieka do żadnej kategorii zwierzęcej, stawiać go np. w jednym rzędzie zoologicznym razem z małpami i małpiatkami. Nie wynika z tego, żeby ciało ludzkie, uważane w sobie, musiało się różnić istotnie (co utrzymuje wielu) od ciała zwierzęcego, jak ostatnie różni się od roślinnego. Organizm zwierzęcy składa się z narządów i spełnia funkcje, których niema ani śladu w roślinie; natomiast wśród czynności organizmu ludzkiego nie znajdziesz podobno ani jednej, którejby nie było u zwierząt. Mimo to wszystko, człowiek, uważany anatomicznie, stanowi osobny rząd, osobną gromadę, osobny typ czyli ród. Aby się o tem przekonać, wystarczy porównać go z małpą¹⁾

a) Człowiek ma dwie ręce, przeznaczone do chwytania, a dwie nogi do chodu. U małpy nie tylko górne, ale i dolne kończyny są rękami. Wielki bowiem palec u nogi małpiej nie leży na jednej powierzchni razem z innymi, a nadto odstaje silnie od palca sąsiedniego. Zaczem małpa nie może ani stać, ani iść prosto jak człowiek (u którego inna pozycja ciała jest niedogodna, a nawet szkodliwa zdrowiu), lecz, jeżeli jest do tego przymuszona, czołga się

¹⁾ Zob. Platz, Der Mensch, sein Ursprung, seine Rassen und sein Alter, Würzburg i Wiedeń 1887, cz. I, str. 55 — 95; tudzież Bumüller, Mensch oder Affe?, Ravensburg 1900.

po ziemi na czworakach¹⁾. Z powodu tej różnicy Blumenbach, Cuvier i inni zaliczyli ludzi do Dwurękich (*Bimana*), a małpy do Czwororękich (*Quadruman*). Dodaj do tego, że ręka ludzka, *ἑρπυλον ὁρμαίνων*²⁾, nad którym unosili się już starożytni, świadczy samą swą budową o ludzkiej inteligencji i zdolności do sztuki.

b) U człowieka ręce są krótsze i słabiej zbudowane od nóg; u małp antropomorficznych, czyli antropoidów (goryl, szympanś i orangutan) zachodzi między przednimi a tylnymi kończynami stosunek odwrotny. Uda i łydki są wyłącznymi właściwościami ciała ludzkiego. Wielkie też różnice wykazuje anatomia między kośćmi udowymi człowieka i małpy³⁾.

c) Miednica ludzka różni się, co przyznaje sam Huxley, wybitnie od miednicy małp. Na każdej znowu kości, wchodzącej w skład kręgosłupa małpiego, znajdują się, jak wykazał Owen, znamiona, wyróżniające ją od analogicznej kości w kręgosłupie ludzkim; najwidoczniej zaś widać tę różnicę w kręgach szyjnych, które u małp, podobnie jak u wszystkich zwierząt, mających głowę na dół zwieszoną, kończą się nadzwyczaj długimi a kolczastymi wypustkami. Brakuje też kręgosłupowi małpiemu owego zakrzywienia w kształcie litery S, które widzimy w kręgosłupie ludzkim,

¹⁾ Właściwa przyczyna faktu, że człowiek chodzi prosto, a małpa, lub wogóle zwierzę na czworakach, tkwi, jak wykazał Ranke, w rozwoju mózgu, a względnie w odpowiedniej pozycji głowy. Zob. Bumüller, dz. przyt., str. 18 i n.

«Dawniej — pisze Haeckel (dz. przyt., str. 12) — uważano za szczególną cechę człowieka chód w pozycji pionowej; obecnie wiemy, że w podobny sposób porusza się niekiedy „goryl, czyli szympanś, orangutan, a szczególnie gibbon.“ — Jak człowiek chodzi niekiedy na czworakach, tak niekiedy poruszają się w pionowej pozycji nie tylko małpy, lecz także inne zwierzęta, np. psy i koty domowe. Ale tylko niekiedy. Zwyczajnie dzieje się wprost przeciwnie; zwyczajnie sam Haeckel chodzi z pewnością na dwóch nogach, a jego pies na czterech.

²⁾ Arist., De anima, I, III, c. 8 (432a, 2).

³⁾ Bumüller, Das menschliche Femur nebst Beiträgen zur Kenntniss der Affenfemora, Augsburg 1899.

Kość piersiowa jest u nas jednolitą; u małp, wyjąwszy gibbona, składa się z kilku części.

d) Z wszystkich organizmów jednemu tylko ludzkiemu przysługuje podwójna *decidua (vera i reflexa)*, czyli gąbczasta skóra, umieszczona między częściami łożyska (*placenta*), z których jedna łączy się z ciałem matki, a druga z ciałem dziecka. Podobnie *hymen (membrana virginitalis)* jest wyłącznym przywilejem ludzkiej płci żeńskiej.

e) Największe wszakże różnice między człowiekiem a zwierzęciem wykazuje głowa, mianowicie czaszka i mózg. Najpierw nos ludzki jest odmienny od małpiego; również kły wystają u człowieka niemal tyle tylko, ile inne zęby, podczas gdy u małp są silnie, czasem bardzo silnie rozwinięte. Powierzchnia czaszki ludzkiej, jej długość u podstawy, tudzież wysokość są nieporównanie większe od powierzchni, długości i wysokości czaszek małpich. Do powierzchni czaszki stosuje się jej objętość: objętość czaszki ludzkiej wynosi przeciętnie 1356 ctm. sześć. — u małp antropomorficznych przeszło dwa razy mniej, choć objętość ich całego ciała jest co najmniej tak wielką, jak objętość ciała naszego; nadto objętość czaszki jest u człowieka 22—26 razy większa od objętości oczodołów, u antropoidów zaledwie 6—9 razy ¹⁾. Kąt twarzowy chwieje się u ludzi między 70°—90°, podczas gdy u dorosłego szympansa wynosi 35°, u orangutana zaś zaledwie 30°. Różnica znowu w ciężarze mózgów jest, według wyznania samych Darwinistów, olbrzymią. Mózg ludzki waży przeciętnie 1300—1400 gr., mózg goryla według Topinard'a tylko 475, a jeszcze mniej mózg orangutana i szympansa. Doświadczenia Ranke'go i innych, uwzględniające stosunek ciężaru mózgu do ciężaru rdzenia pacierzowego, wykazują, że gdy u człowieka mózg jest 50 razy cięższy od rdzenia pacierzowego, to mózg goryla tylko 20—17 razy ²⁾. Inaczej też odbywa się rozwój mózgu ludzkiego i małpiego: w pierwszym występują bruzdy najpierw w płacie czołowym, w drugim najpierw w tylnej części

¹⁾ Bumüller, dz. przyt., str. 17.

²⁾ Tamże, str. 15.

półkul mózgowych. Mózg ludzki powiększa się nadzwyczajnie, małpi rośnie z wszystkich części głowy najpowolniej. Wreszcie pierwszy posiada taką ilość zwojów i bruzd, jakiej nie ma żaden mózg zwierzęcy.

Obie tedy przesłanki syllogizmu, w którym zamknęliśmy całą naszą argumentację, są pewne. Z nich wypływa konkluzja: człowiek nie może pochodzić od zwierzęcia.

Do tej też konkluzji dochodzą przyrodnicy, którzy, uwzględniając należycie fakta, idą za głosem rozumu, a nie kierują się bujną wyobraźnią lub złą wolą. Należą do nich mężowie takiej sławy, jak Agassiz, Russel Wallace, Quatrefages i Virchow. „*Wir können nicht lehren — pisze ostatni ¹⁾ — wir können es nicht als Errungenschaft der Wissenschaft bezeichnen, dass der Mensch vom Affen oder von irgend einem anderen Thiere abstamme.*“

Wniosek. Istotna różnica, zachodząca między człowiekiem a zwierzęciem, świadczy także, że pierwszy stanowi osobne królestwo. Wyznają to przeciw Lineuszowi, który umieścił człowieka w rzędzie zwierząt, następujący przyrodnicy: Karol Bonnet, Adanson, Stef. Geoffroy St-Hilaire, Tiedemann, Godron, Arcelin, de Quatrefages i wielu innych.

U w a g a. Skądże tedy wziął się pierwszy człowiek?— Objawienie odpowiada na to pytania słowami Genezy (II, 7): „Utworzył tedy Pan Bóg człowieka z mułu (prochu) ziemi i natchnął w oblicze jego dech żywota.“ Podobnie, gdy chodzi o duszę, uczy rozum. Niematerialna dusza nasza, przez którą ciało jest ciałem ludzkim, może powstać jedynie przez akt stwórczy. Człowiek tedy jest bezpośrednim dziełem samego Boga: On tylko potrafi stworzyć duszę i wlać ją w ciało.

Czy jednak słowa Genezy: „z mułu ziemi“ należy koniecznie brać w tem znaczeniu, iż sam Bóg uformował ciało ludzkie z pierwiastków materialnych? Czy nie możnaby przypuścić, że ciało pierwszego człowieka powstało przez naturalną ewolucję, jeżeli nie taką, jakiej chce genealo-

¹⁾ Platz, dz. przyt., str. 114.

giczne drzewo Haeckla, to podobną, której jednak bliżej nie znamy? A jeżeli żadna ewolucja naturalna nie wystarcza, czy nie mógł Bóg wybrać jakiego zwierzęcia, udoskonalić jego organizmu, zamieniając tenże w ciało ludzkie, i tenąć w to ciało duszy nieśmiertelnej?

Należy rozróżnić między kwestyą faktu, a kwestyą możliwości.

1. Co do faktu, ogół teologów i filozofów katolickich utrzymuje, że nie tylko dusza, ale i ciało pierwszego człowieka wyszło bezpośrednio z ręki Stwórcy: Bóg sam bez wszelkiej poprzedniej ewolucji nadał materii nieorganicznej kształt ludzkiego ciała i ożywił je stworzoną przez Siebie duszą. Są jednak katolicy, którzy, hołdując darwinizmowi, przypuszczają, że pierwszy człowiek pochodzi od zwierzęcia, wprawdzie nie co do duszy, ale co do ciała. Pochodzenie to nie da się według ich własnego zeznania udowodnić na pewno; jest jednak prawdopodobnem, jak widać z analogii, zachodzącej między człowiekiem a doskonalszymi zwierzętami, z embryologii ludzkiej, z narządów szczątkowych i zjawisk atawistycznych. Ciało tedy Adama — powiadają Darwińscy katolicy — było wprawdzie dziełem Bożem, ale pośrednio, t. j. przez prawa natury czyli ewolucję: onato, zapomocą kolejnych transformacji, które odbywały się w zwierzętach, przygotowywała i udoskonalała „muł ziemi“ tak długo, aż Stwórca mógł go połączyć z ludzką duszą. Uczynił to zaś Bóg albo w chwili poczęcia pewnego wybranego płodu zwierzęcego albo — za czem oświadcza się większość — wtedy, gdy owo zwierzę posiadało już doskonale rozwinięte narządy. Pierwszy wystąpił z tą hipotezą gorący katolik i znakomity przyrodnik angielski, St. George Mivart, w dziele: „The Genesis of Species“ (Londyn 1870), dedykowanem kardynałowi Newmanowi. Po Mivarcie uczynił to samo francuski zakonnik, A. Leroy.

Przylączamy się do zdania pierwszego, ogólnego. Nie ma bowiem żadnego powodu, by odstępować od dosłownego tłumaczenia przytoczonego miejsca Genezy. Wszystko raczej za takim tłumaczeniem przemawia: i tekst sam w sobie jasny i inne miejsca równoległe (Ekkli., 17, 1; tam-

że, 33, 10; Ekkle., 12, 7; I Kor., 15, 47) i bezpośrednie utworzenie ciała Ewy z żebra Adama ¹⁾ i powszechna zgodność Ojców ²⁾. Toż Perrone twierdzi ³⁾, iż nauka, według której Bóg bezpośrednio utworzył pierwszego człowieka tak co do duszy, jak co do ciała, „*spectat ad fidem*“, a kardyn. Mazzela ⁴⁾ powiada o niej, że „*etiamsi de fide non esset, non tamen sequeretur, eam posse licite negari*“. Podobnie uczy prowincjonalny Synod koloński (1860 r.), zatwierdzony przez Stolicę Apostolską. „*Primi parentes* — są słowa Synodu — *a Deo immediate conditi sunt. Itaque Scripturae sacrae fidei-que plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur, spontanea naturae imperfectioris in perfectorem continuo ultimoque humanam hac immutatione, si corpus quidem spectes, produisse*.“

Z tem wszyskiem, nie można uważać hipotezy Mivarta za herezję. Choćby ciało Adama powstało rzeczywiście w ten sposób, jak przypuszcza uczony angielski, jeszcze możnaby w pewnem znaczeniu powiedzieć, że je Bóg utworzył „z mułu ziemi“. Z drugiej strony Kościół, jedynie kompetentny sędzia w rzeczach wiary i obyczajów, nie wydał pod tym względem rozstrzygającego wyroku. I dlatego kard. Gonzalez powiada, że nie chce cenzurować hipotezy Mivarta, „jak długo szanuje ją, a przynajmniej toleruje Kościół“. Duilhé de Saint-Projet, lubo w swej „*Apologie scientifique*“ ⁵⁾ oświadcza się za bezpośredniem utworzeniem ciała Adama, wszakże nie widzi w tem zdaniu „niezawodnego artykułu wiary Boskiej“ ⁶⁾. Na katolickim zaś kongresie w Paryżu (r. 1891) powiedział mgr. d'Hulst, że „ściśła prawowierność nie nakłada innych granic hipote-

¹⁾ Ewolucyoniści katolicy wyjmują rzeczywistość Ewę z pod prawa ewolucji.

²⁾ Zob. w „*Stimmen aus Maria-Laach*“, t. XIII, art. Knabenbauer'a p. t. Glaube und Descendenztheorie, str. 121—138.

³⁾ Prael. dogm.; De Deo creatore, p. III, c. 1.

⁴⁾ De Deo creante, n. 513.

⁵⁾ Wyszła także w tłum. polsk. p. n.: *Apologia naukowa*, Warszawa 1894.

⁶⁾ Str. 288 (tłum. polsk.).

zom ewolucyjnym prócz dogmatu bezpośredniego stworzenia każdej duszy ludzkiej przez Boga: jeżeli zaś poza tem są błędy w tychże hipotezach, należy je zwalczać dowodami naukowymi.¹⁾ Wreszcie Zahm²⁾ twierdzi nawet, że ewolucya ciała Adama „zgadza się z zasadami, wypowiedzianymi przez wielkiego biskupa Hippony i Anioła Szkoły“³⁾.

Pomijając kwestyę teologiczną, sądzimy, że czysto naukowe względy przemawiają na korzyść pierwszego zdania. Wszak tłumaczenie prostsze ma pierwszeństwo przed każdym więcej skomplikowanym. Pocóż tedy przypuszczać, że Bóg wybrał pewien doskonały organizm zwierzęcy i, usuwawszy z niego duszę zwierzęcą, zastąpił ją ludzką, albo, jak chcą inni, złączył duszę rozumną z embryonem zwierzęcym w chwili poczęcia, znosząc ogólne prawo, na podstawie którego „*omne vivens generat sibi simile*“,—skoro mógł od razu tchnąć duszę ludzką w ukształcone z materji ciało? Poco mnożyć cuda, jeśli niema najmniejszej potrzeby? Poco rozciągać hipotezę ewolucyjną na człowieka, gdy, jak zaraz zobaczymy, niema na to żadnych dowodów, gdy, jak wykazuje kosmologia, nikt jej nie sprawdził nawet w królestwie roślinnem i zwierzęcem?

Uwagi te stosują się także do tych, którzy, jak Wallace, przypuszczają, iż Bóg sam nadał organizmowi, przygotowanemu przez ewolucyę, kształt ludzki i wlał w niego duszę nieśmiertelną³⁾.

2. Pozostaje kwestya druga, kwestya możliwości. Czy ciało ludzkie nie mogło w jakiś nieznamy nam sposób powstać ze zwierzęcego? Odpowiedź wypadnie przecząca, jeżeli chodzi o możliwość, pojętą w duchu monizmu mecha-

¹⁾ L'Evolution et le dogme, t. II, str. 233.

²⁾ Por. X. Adamski, dz. przyt., str. 165 i n.

³⁾ Nadto hipoteza ta jest bez wartości dla teoryi ewolucyjnej, której zwolennicy chcą albo obejść się bez Boga, albo zastąpić Jego działanie bezpośrednie czynnościami przyczyn drugich, naturalnych. Z tego powodu teoryę Wallace'a odrzucają tak ewolucyoniści bezwyznaniowi, jak i katolicy. Przyznać atoli trzeba, że oddala się ona mniej, aniżeli hipoteza Mivarta, od opowiadania Biblii, bo przyjmuje bezpośrednie i nadprzyrodzone działanie Boże.

nicznego. Jest bowiem rzeczą bezwzględnie niemożliwą, żeby jestestwo mniej doskonałe rozwinęło się w doskonalsze samo przez się, bez dążności celowej; kto taką ewolucyę przyjmuje, przeczy zasadzie przyczynowości i wystarczającego powodu. Jeżeli jednak przypuści się Stwórcę, należy przyznać, iż niema absolutnej konieczności, by Bóg tworzył organizm ludzki z materji nieorganicznej; mógł uzdolnić czynniki naturalne do ukształtowania takiego ciała, jakiego wymaga dusza rozumna. Według wielu perypatetyków dzieje się obecnie to samo w każdym ludzkim zarodku.

II. Dowody transformizmu i krytyka tychże.

1. Ogólny dowód, który przedstawia Darwin, (tego sposobu rozumowania używają także dzisiejsi ewolucyoniści chcąc wykazać zwierzęce pochodzenie człowieka,) daje się streścić w tym syllogizmie: Rzeczy, podobne do siebie, mają wspólne pochodzenie; człowiek jest podobny do zwierzęcia: więc od niego pochodzi.

Pierwsza przesłanka, wyrażająca ogólną zasadę, która sama przez się nie jest oczywista, potrzebuje przedewszystkiem uzasadnienia; Darwin jednak nie udowadnia jej wcale. I nie dziwnego, bo nie można jej poprzeć żadnym dowodem; powyższa zasada, co łatwo wykazać na różnych przykładach, jest fałszywa.

Wartość mniejszej przesłanki znamy: chociaż człowiek jest poniekąd podobny do zwierzęcia, różni się od niego istotnie.

Nie potrzebujemy wobec tego mówić o konkluzji, która nie może być lepsza od swoich przesłanek. Główny tedy dowód przyrodnika angielskiego nie wytrzymuje krytyki.

2. Mają jednak Darwin i jego uczniowie dowody drugorzędne. Należą do nich głównie: stan umysłowy ludzi przedhistorycznych, stan dzisiejszych plemion dzikich i dzieci, rozwój embryonu, narządy cząstkowe i zjawiska atawizmu. Jaka jest wartość pierwszego dowodu, okaże się z tego, co

powiemy o „pierwotnym“ człowieku w następnym paragrafie; przypatrzmy się w tem miejscu innym!

a) Dzisiejsze plemiona dzikie — powiadają transformiści — stoją w środku między człowiekiem cywilizowanym a małpą. Są one tedy żywym wzorem ewolucyi, jaką w ciągu wieków przechodziła ludzkość: jak dziki, nie zmieniając swej natury, staje się cywilizowanym, tak z antropoidów powstałi ludzie dzicy. Jakkolwiek (odpowiadamy na to) wielka pod względem intelektualnym zachodzi różnica między człowiekiem dzikim a cywilizowanym, jest ona jednak tylko ilościowa, albowiem objawy umysłowe, cechujące drugiego, znajdujemy także, choć w stopniu niższym, niedoskonałym, u pierwszego. Człowiek dziki myśli, t. j. tworzy pojęcia ogólne i oderwane, wyraża je słowami, posiada zasady religijne i moralne, wstępuje przy odpowiedniem wychowaniu na najwyższe wyżyny wiedzy.

b) Dziecko — oto inny dowód ewolucjonistów — spełnia z początku tylko funkcyje zmysłowe, a dopiero po pewnym czasie dochodzi do władz, cechujących człowieka; jest tedy najpierw właściwie zwierzęciem, a potem człowiekiem. Oto nowy przykład, jak się dźwigała ludzkość ze stanu zwierzęcego. — Ależ dziecko, choć się rozwija umysłowo, nie jest z początku zwierzęciem. W chwili, w której otrzymuje duszę, otrzymuje zdolność do myślenia czyli władzę rozumu. Jeżeli zaś władza ta zaczyna działać dopiero po pewnym czasie, pochodzi to z braku należytego rozwinięcia władz zmysłowych, a mianowicie wyobraźni, dostarczającej rozumowi materiału do myślenia. Gotowi wszakże powiedzieć Darwiniści — jak rzeczywiście uczynił Romanes, autor książki „O inteligencji zwierząt“ — że rozum jest tak samo potencjalnie w zwierzęciu, jak w dziecku. Jeżeli tak, dlaczego nie objawił się nigdy u żadnego zwierzęcia aktem? Wszak tylko przez akt poznajemy władzę. Czyżby natura miała dawać zwierzęciu zdolność myślenia po to, aby ją ukryć na zawsze? Lecz natura nie czyni napróżno.

c) Darwiniści powołują się dalej na rozwój ludzkiego embryonu. Embryon ten — powiada Haeckel — przechodzi

w ciągu swego rozwoju, podobnie jak zarodki zwierząt wyższych, fazy, w których jego kształt jest podobny do stałych kształtów zwierząt niższych. Ontogeneza tedy czyli rozwój osobnika w zarodku odpowiada filogenezie, to jest rozwojowi całego gatunku (zasadnicze prawo biogenetyczne Haeckla). Innemi słowy, w embryonie ludzkim powtarza się cały szereg kształtów, jakie przybierali w ciągu wieków nasi przodkowie, zanim się stali rzeczywistymi ludźmi. Zaczem niektóre narządy zjawiają się tylko na krótki czas w zarodku ludzkim, a występują stale w ustrojach niższych. Do takich należą skrzela (łuki skrzelowe) lub ogon, który w 40-tym dniu od chwili poczęcia jest w płodzie ludzkim tak wielkim, jak w płodzie psa. Podobnie cały embryon ludzki, z wyjątkiem dłoni i stóp, posiada w szóstym miesiącu delikatne uwłosienie (*lanugo*), odpowiadające stałej sierści pewnych ssawców.

Na to najpierw odpowiadamy, że gdyby ontogeneza odpowiadała rzeczywiście filogenezie, wówczas embryon ludzki przechodziłby przez wszystkie stadia, przez jakie według hipotezy przechodził podczas swej ewolucyi rodzaj ludzki. Tymczasem zarodek nasz zbliża się w ciągu swego rozwoju jedynie do niektórych form zwierzęcych i to powierzchownie, oraz pod pewnymi tylko względami. Przyznaje to sam Haeckel: w ontogenezie są braki, a nawet zboczenia, gdyż zarodek przybiera niekiedy formy, których niema wcale w filogenezie. Ostatni fakt tłumaczy on jednak tem, iż natura „sfalszowała“ rozwój embryonu. Nie dziwić się tedy, że wobec naiwności tego tłumaczenia ogół Darwinistów odrzucił „zasadnicze prawo biogenetyczne.“

Powtóre zauważymy, że jeżeli zarodek ludzki czy zwierzęcy (zwierząt doskonalszych) jest na różnych stopniach swego rozwoju podobny pod pewnym względem do organizmów niższych, pochodzi to z istoty samego rozwoju. Skoro osobnik nie posiada w pierwszej chwili swego istnienia formy wykończonej, ale rozwija się przez stopniowe różniczkowanie, przeto musi naśladować w przybliżeniu kształty niższych ustrojów. Nie przechodzi on jednak podczas tej ewolucyi przez ściśle oznaczone formy zwierzęce,

nie staje się np. rybą czy żabą lub ich embryonem, lecz rozpoczynając od znamion, przysługujących mu wspólnie z najniższymi organizmami, zbliża się przez nabywanie cech nowych do typów wyższych, a w końcu realizuje we wszystkich szczegółach typ swego gatunku. Że tak jest rzeczywiście, wskazują następujące fakty: zarodek ludzki nie poprzestaje na stopniu, w którym się zbliża do zwierząt; z drugiej strony z pewnego płodu zwierzęcego powstaje zawsze pewne zwierzę, a z ludzkiego zawsze człowiek.

Choćby zresztą embryon ludzki przybierał rzeczywiste kształty rozmaitych zwierząt, jeszczeby z tego nie wynikało, że rodzaj ludzki musiał powstać przez podobną metamorfozę. Między ontogenezą a filogenezą niema koniecznego związku: jedna może istnieć bez drugiej.

d) Przechodzimy do dowodu, opartego na t. zw. narządach szczątkowych. W ciele ludzkim są organa zmarniałe, które nie spełniają żadnych funkcji; natomiast analogiczne narządy, będąc należycie rozwiniętymi, odgrywają ważną rolę w organizmach niższych. Do zmarniałych części u człowieka należą np. górne mięśnie czołowe, mięśnie uszne i szpiczaste zakończenie (wystający punkcik) uszu, migawka (*Nickhaut*) czyli półksiężycowa fałda w oczach, rozsiane po ciele włosy i kość ogonowa (*os coccygis*). Mało dziś stosunkowo ludzi, którzy potrafią poruszać górną częścią czoła; nie możemy też „strzydz” uszami, wysuwać ich naprzód lub odciągać w tył, jak to czynią niektóre zwierzęta; migawka jest tak rozwinięta u niektórych ptaków, iż potrafi pokryć całe ich jabłko oczne; włosy przypominają nam dawną sierść, a *os coccygis* ogon. Narządy tedy szczątkowe są nowym dowodem zwierzęcego pochodzenia człowieka: były one rozwinięte u jego przodków, a zmarniały z czasem u niego, ponieważ przestał ich używać.

Przyznajemy, że w obecnym stanie nauki nie potrafimy dać wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, jakie znaczenie fizjologiczne posiadają organa, zwane przez Darwinistów szczątkowymi. Nie dowodzą one jednak naszego zwierzęcego pochodzenia, skoro inne jeszcze tłumaczenia tego zjawiska są możliwe. Tak np. można przypuścić, że

narządy rzeczone świadczą o jednolitym planie, którego się trzymał Stwórca, dając istnienie zwierzętom i człowiekowi. Idealny typ ogólny pozostaje dla wszystkich jestestw zmysłowych ten sam: Bóg zmienia go tylko w szczegółach, powołując w ten sposób, przy mądrej oszczędności środków, najrozmaitsze stworzenia do bytu. Jeżeli tedy Darwiniści uważają wymienione części ciała za resztki dawnych organów i widzą w nich dowód zwierzęcego pochodzenia człowieka, to przypuszczają z góry jako rzecz pewną fakt, który właśnie potrzeba udowodnić, t. j. że przodkowie nasi posiadali te organa w formie doskonalszej. Innymi słowy, przeciwnicy grzeszą sofizmatem, zwanym: „*petitio principii*.”

Z drugiej strony nie podobna zrozumieć, dlaczego nasi protoplaści zaprzestali używać organów, z których pozostały tylko resztki. Jeżeli bowiem zdolność poruszania górną częścią skóry czołowej lub uszami, posługiwanie się migawką, pokrycie włosiem całego ciała i ogon wychodzą na korzyść zwierząt, dlaczegoż miałyby być nieużytecznymi dla człowieka? Sierść np. zabezpieczałaby go przed zimnem, a zarazem chroniła od upału. Ogon ułatwiałby mu wiele czynności; wszak ktoś powiedział dowcipnie, że człowiek byłby doskonałym dopiero wówczas, gdyby posiadał chwytny ogon, zaopatrzony w oko! Dlaczegoż zresztą narządy szczątkowe nie zginęły całkowicie, skoro i w tej formie, jaką dziś mają, są według Darwinistów nieużyteczne?

e) Ostatni dowód budują transformiści na atawizmie. Atawizm (zwrot do przodków) jest objawem dziedziczności, polegającym na tem, że pewne charakterystyczne znamię przodka przechodzi przez szereg pokoleń na jego potomstwo, poczem znika w kilku następnych pokoleniach, aby zjawić się znowu w jakimś późniejszym osobniku. Między ludźmi występuje on według Karola Vogta najwybitniej u mikrokefalów, t. j. tych, którzy, posiadając bardzo małą czaszkę i bardzo mały mózg (trzy, cztery lub więcej razy mniejszy od przeciętnego mózgu ludzkiego), prowadzą życie niemal zwierzęce. Mikrokefali stoją w środku między małpami a ludźmi: takimi byli przodkowie człowieka, bo mikrokefalia nie jest czem innym, jedno atawizmem.

W argumencie powyższym mieści się znowu „*petitio principii*”: należy właśnie udowodnić, że mikrocefalia jest objawem atawizmu. Tymczasem nie tylko niema na to żadnych dowodów, ale przeciwnie ogół dzisiejszych uczonych uważa mikrocefalię za stan patologiczny czyli teratologiczny, objawiający się u różnych osobników różną formą czaszki i mózgu, a wywołany niekorzystnymi warunkami, wśród których rozwija się zarodek. Nadto mikrocefali nie mogliby nawet być ojcami rodzaju ludzkiego. Nie potrafią oni bowiem zaspokoić swych najkonieczniejszych potrzeb życiowych, więc np. nie potrafią ani jeść sami, ani pić, tudzież są pozbawieni popędu płciowego.

§. 2. Pierwotny stan ludzkości ¹⁾.

Z kwestyą pochodzenia człowieka łączy się ściśle kwestya jego pierwotnego stanu. Jeżeli człowiek powstał ze zwierzęcia, musiał przechodzić przez stopnie pośrednie, w których coraz bardziej oddalał się od typu zwierzęcego, a zbliżał do obecnego; jeżeli wyszedł razem z wszystkimi swymi władzami z ręki Stwórcy, był doskonałym na samym początku swego istnienia. W pierwszym zdaniu, które podobalo się Hobbesowi i Rousseau, Darwiniści nie tylko widzą dogmat naukowy, lecz uważają je także, jak słyszeliśmy, za jeden z argumentów swej hipotezy. Pierwsi ludzie żyli podług nich w stanie dzikiego barbarzyństwa, pozbawieni wszelkiej religii i moralności. „*Homines*—przypuszczał już Tulliusz ²⁾ — *a principio silvestres erant et tunc nemo scivit proprios liberos, nec certas nuptias.*” Najwybitniejszym rzecznikiem tej teorii, zwanej teorią postępu, jest dzisiaj Edward Tylor ³⁾.

Lecz jakież są na to dowody? — W gruncie rzeczy niema żadnych. Co więcej, przeciw podobnemu przypuszcze-

¹⁾ Bumüller, *Aus der Urzeit des Menschen*, Kolonia 1900.

²⁾ *De invent.*, I, n. 1.

³⁾ *Cywilizacya pierwotna* (tłum. Kowerskiej), t. 2, Warszawa 1896; zob. np. t. I., str. 35 i n.

niu (a tem samem za t. z. teorią zwyrodnienia, którą rozwinął hr. de Maistre) świadczy i Objawienie i powszechne podanie i historia i antropologia.

1. Objawienie mówi, że Bóg stworzył Adama i Ewę w stanie świętości i doskonałości, że ich wyposażył hojnie w dary przyrodzone i nadprzyrodzone, że im dał moc nad temi rzeczami, które są na ziemi, że „nauką rozumu napełnił ich,” że „stworzył w nich umiejętności” ¹⁾, że umieścił ich w rozkosznym raju, że dopiero wskutek grzechu pierwszych rodziców nastąpił upadek ludzkości.

2. To samo głoszą mity ludów, różniących się religią, językiem, prawami i zwyczajami (Indów, Persów, Assyryjczyków, Babilończyków, Egipcyan, Greków, Rzymian, Germanów, Negrów, Indyan, Meksykańczyków i t. d.): człowiek najdawniejszy żył najpierw w stanie niewypowiedzianego szczęścia, obcując z bóstwem i obfitując we wszystko, ale potem upadł, unieszczęśliwiając siebie i wszystkich swoich potomków ²⁾. „*Aurca prima sata est aetas*” — powiada Voltaire ³⁾ — stanowi hasło wszystkich narodów; im zaś bardziej postępują badania etnograficzne, lingwistyczne i archeologiczne, tem widoczniej sprawdzają się jego słowa. Wszędzie też rozszerzyło się przekonanie, że po wieku złotym (który według przypuszczenia niektórych nowszych autorów trwał aż do katastrofy pod wieżą Babel) następowały czasy coraz gorsze. Wergili np. i Catullus przeciwstawiają wiekowi Saturna wiek Jowisza; według Hezyoda i Owidyusza nastąpiły po wieku złotym trzy następne: srebrny, spiżowy i żelazny, z których ostatni był poprzedzony potopem; inni liczą pięć wszystkich okresów. Podobny podział spotykamy także u Indów, Persów i Germanów ⁴⁾.

¹⁾ *Eceli.*, 17, 3, 5, 6. Nie trzeba jednak sądzić, że Bóg wlał pierwszym ludziom wszelką wiedzę, że ich nauczył wszelkiej sztuki, np. czytania i pisania. „Nauka rozumu” i „umiejętność” dotyczą tylko rzeczy potrzebnych pierwotnej ludzkości; jak one jednak daleko sięgały, tego nie wiemy.

²⁾ Zob. Hettinger, *Apologie des Christenthums*, Fryburg 1900, t. III, str. 374 i n.

³⁾ *Essai sur les moeurs*, ch. 5.

⁴⁾ Weiss, *Apologie des Christenthums*, Fryburg 1895, t. II, str. 90 i n.

Zarzucono wszakże, że jeden mit sprzeciwia się drugiemu i dlatego wszystkie należą do plodów wybujałej wyobraźni lub miłości własnej, która, przedstawiając w tak wzniosły sposób pierwotny stan człowieka, chciała go przybliżyć jak najwięcej do bóstwa. — Niezawodnie, podania różnią się w szczegółach, co łatwo wytłumaczyć wpływem czasu, oddaleniem, kulturą i wyobraźnią ludów. Atoli istota mitów jest wszędzie ta sama i zasługuje na wiarę, bo inaczej wytłumaczyć się nie daje. Czyżby ludzkość mogła przez tysiące lat ludzi się bajkami w sprawie, która tak żywo obchodzi człowieka? Czyż z miłości własnej miałyby się przyznawać do tego, że utraciła pierwotny raj przez swą winę? Egoizm potrafiłby raczej zrodzić mit zupełnie przeciwny, t. j., że człowiek nie otrzymał od Stwórcy, ale własnymi siłami i własną pracą dźwignął się ze stanu dzikości i stanął na szczycie cywilizacji.

3. Podobnie historia wykazuje, że ludzkość nie postępowała ustawicznie pod względem umysłowym naprzód, lecz raczej cofała się wstecz. Wszak najważniejszymi objawami kultury są religia i moralność. Otóż wiadomo nie tylko z Objawienia, ale i z historii, że wiara w jednego Boga była pierwotną formą religii, że nie monoteizm powstał z politeizmu, ale że drugi jest karykaturą pierwszego. To samo stosuje się do moralności, która z istoty swej opiera się na zasadach religijnych. Narody tem czystsze mają obyczaje, im bliżej są swej kolebki; psują się dopiero skutkiem wewnętrznego dobrobytu i zewnętrznego znaczenia. Nadto u najstarszych ludów, jak Egipcyan, Chaldejczyków, Indów i Chińczyków, niema żadnych śladów pierwotnego stanu dzikości.

Co więcej, próżno — jak zaręczają obok innych Niebuhr, Benjamin Constant i Whately¹⁾ — szukalibyśmy przykładu w historii, żeby jakiś naród doszedł sam, bez pomocy obcej, do cywilizacji. Polacy np. przyjęli ją od Niemców, Niemcy od Rzymian, Rzymianie od Greków, Grecy

¹⁾ Zob. X. dr. Narajewski, Moralność chrześcijańska, a etyka najnowsza, Lwów, 1901, str. 16 i n.

od Egipcyan i od ludów wschodnich. To samo stosuje się do dzisiejszych plemion zdziechałych: pozostają one zawsze w stanie barbarzyństwa, jeżeli się nie zetkną z narodem oświeconym. Skoro zaś historia nie zna ani jednego szczepu, któryby o własnych siłach podźwignął się ze stanu zdzieczenia, jakim prawem mogą utrzymywać ewolucyoniści, że fakt ten zaszedł na pewno w czasie przedhistorycznym?

4. Przechodzimy do dowodów z antropologii. Zadaniem tej nauki jest między innemi przedstawić stan człowieka w czasach, z których nie posiadamy żadnych historycznych wiadomości. Szuka ona tedy jego śladów w pokładach ziemi, bada szczegółowo jego kości, ogląda narzędzia, jakich używał i podpatruje warunki, wśród których żył, aby odpowiedzieć na pytanie, jak wyglądał pod względem somatycznym i psychicznym ów człowiek, którego nazywano pierwotnym. Polem tych badań jest przedewszystkiem Europa.

Cóż nam tedy mówi przedhistoryczna antropologia?

Wiadomo, że geologowie rozróżniają pięć okresów, przez które przeszła ziemia w ciągu swej fazy planetarnej: azoiczny (pierwotny), paleozoiczny (pierwszorzędowy), mezozoiczny (drugorzędowy) i kenozoiczny (trzeciorzędowy); piąty okres, zwany czwartorzędowym lub okresem lodowców (*diluvium*) obejmuje formacje, utworzone pod wpływem powodzi. Po nim przyszły czasy najnowsze, stanowiące okres obecny. Otóż nie odkryto dotąd żadnych ludzkich śladów w okresie trzeciorzędowym; spotykamy je na pewno dopiero pod koniec *diluvium*¹⁾. Ponieważ człowiek używał wówczas narzędzi kamiennych, nadając im odpowiedni kształt przez łupanie, przeto epoka ta zowie się

¹⁾ Diluvium składa się z trzech następujących po sobie okresów, zwanych czasami lodowymi (Eiszeiten), a oddzielonych od siebie długimi przerwami (Zwischeneiszeiten, Interglazialzeiten). Charakterystykę czasów lodowych stanowiły utworzone w różnych miejscach ziemi lodowce, oraz odpowiednia flora i fauna, różne od flory i fauny przerw, w których klimat był znacznie łagodniejszy.

epoką kamienia łupanego lub paleolityczną, w przeciwieństwie do epoki późniejszej, która nosi nazwę epoki kamienia gładzonego czyli neolitycznej. Po drugiej epoce kamiennej nastąpiła bronzowa, względnie miedziana, w której bronz i miedź zastąpiły kamień, a na końcu epoka żelazna, w której znowu żelazo wyparło oba poprzednie metale¹⁾.

Człowiek paleolityczny, prowadząc życie więcej koczownicze, niż stałe, albo obozował pod otwartym niebem na równinach, albo mieszkał w miejscach zacisznych (np. pod ścianami wysokich skał) i jaskiniach, które przekształcał według swej potrzeby i woli; jaskinie służyły mu przede wszystkim za schronienie w czasie długiej i mroźnej zimy. Do najdawniejszych śladów, świadczących o otwartych siedzibach ludzkich, należą ślady, odkryte przez jednego z twórców prehistorii, Boucher'a de Perthes, w żwirowych warstwach doliny, położonej nad rzeką Somme (Francja północna). Z miejsc zacisznych wymienimy Schweizersbild, dwie skały koło Szafuzy. Pośród jaskiń należą do najślawniejszych liczne groty południowej Francji, a mianowicie groty, rozłożone po obu brzegach Dordonii. Tak zaś w siedzibach otwartych, jak w jaskiniach spotykamy różne narzędzia, sporządzone z krzemienia; należą do nich noże, skrobacze, świdy, szydła, siekiery, zakończenia strzał i włóczni. Później używał człowiek paleolityczny, obok kamienia, kości (np. mamuta) i rogów (np. rena). Liczba narzędzi się powiększa: przybývają piły, delikatne igły kościane, guziki, płytki do tkania materii, przyrządy do chwytania ryb, kołczaste dziurki i t. p. Na niektórych narzędziach kamiennych i kościanych lub rogowych widać pewne znaki graficzne i alfabetyczne, oraz rysunki, przedstawiające zwierzęta, n. p. reny, niedźwiedzie, mamuty. Narzędzia, podobnie jak kości zwierzęce, znalezione w jaski-

¹⁾ Powyższy podział na okresy, dotyczy, jak się zdaje, tylko Europy, a nie Azji i Afryki, gdzie żelazo było prawdopodobnie wcześniej w użyciu, niż bronz. Nadto metal nie wyrugował od razu kamienia u ludów Europy. Gallowie, Germanowie i Finnowie używali jeszcze za czasów Cezara i Tacyty rozmaitych narzędzi kamiennych.

niach, świadczą, że ludzie oddawali się wówczas polowaniu i rybolostwu, że się karmili mięsem mamuta, nosorożca, żubra, jelenia i konia. Używali jednak prócz tego pokarmów, sporządzonych ze zboża (przynajmniej pod koniec epoki paleolitycznej), tudzież owoców.

Warto też wspomnieć o resztkach ludzkiego ciała, pochodzących prawdopodobnie z tego czasu. Do nich ma należeć przedewszystkiem szkielet, znaleziony r. 1856 przez Schaafhausen'a między Elberfeldem i Düsseldorfem w Neanderthal (stąd nazwa rasy neanderthalskiej); czaszki, wykopane w Egisheim koło Kolmaru, w Marcilly i Brêchamp; szczęki całe lub częściowe szkielety, odkryte we Francji, Belgii (jaskinia w Spy), Anglii, Włoszech, Czechach i Morawii. Szczątki te pouczają, iż ciało ludzkie było w okresie paleolitycznym takim, jakim jest dzisiaj. Wprawdzie głowy ludzi paleolitycznych różnią się od naszych tem, że wogóle mają czoło niskie, kości jarzmowe (nad oczodołami) bardzo wystające, a szczękę górną i dolną silnie rozwiniętą, jednak znamiona te, napotykanne zresztą i dzisiaj, są czysto przypadkowe¹⁾.

W epoce neolitycznej, która powstała, jak się zdaje, skutkiem napływu nowych ras ze Wschodu, osiedla się Europejczyk stałe i zajmuje głównie uprawę roli oraz chowem bydła. Narzędzia wyrabia jeszcze przeważnie z kamienia; nie poprzestając wszakże na samem łupanu, gładzi je najczęściej przez tarcie. Typem takich narzędzi jest siekiera, posiadająca z początku kształt klinu, o głowie ostro stożkowatej; dopiero przy końcu epoki neolitycznej zaczęto robić w górnej jej części otwór i wbijać rękojeść. Inną cechą człowieka neolitycznego są mieszkania, budowane na miejscach wyniosłych lub jeziorach. Pierwsze były okrągłymi zazwyczaj i małemi chatami, o ścianach wplecionych z chróstu, a osadzonych dość głęboko w zie-

¹⁾ Wielu wszakże bardzo poważnych paleontologów (Zittel, Ranke, Bumüller) wręcz zaprzeczają, jakoby czaszki z Neanderthal i Spy pochodziły z czasów diluwialnych. Zob. Bumüller, Mensch oder Affe? str. 42 i następ.

mi. Drugie stawiano nad powierzchnią wody na pionowych palach, wbitych w dno jeziora. Budowle palowe, których resztki odkryto najpierw (roku 1853—1854) w Szwajcaryi, znajdowały się na wszystkich prawie jeziorach alpejskich.

Człowiek neolityczny otaczał wielką czią umarłych i dlatego składał często ich kości w grotach naturalnych lub sztucznych, tudzież w osobnych kostnicach czyli dolmenach. Dolmeny, zwane także grobami megalitycznymi, są to budowle niewielkich stosunkowo rozmiarów, wystawione z olbrzymich kamieni, a nakryte płaskim, również kamiennym dachem. Grobom tym zawdzięczamy wielką ilość ludzkich szkieletów, głównie czaszek. Między czaszkami jedne są długie, a drugie krótkie: tamte mają należeć do autochtonów (dolichocefali), te do przybyszów (brachiocefali).

Epoce bronzowej, która nastąpiła po kamiennej ¹⁾, dał prawdopodobnie początek nowy napływ ludności o słabo zbudowanych rękach, przybywającej ze Wschodu do Europy w celach kupieckich. Obok zastąpienia narzędzi kamiennych bronzowymi, które udoskonalano coraz bardziej, łatwo w tej epoce zauważyć wyższą kulturę, rozwój uprawy roli, przemysłu i handlu; natomiast w czei umarłych zarzucono przeważnie dawny zwyczaj grzebania ciał, a wprowadzono palenie.

Wreszcie epoka żelazna rozpoczęła się w Europie najpierw na półwyspie włoskim, pomiędzy Etruskami, którzy poznali żelazo w Egipcie ²⁾.

Tak się przedstawia ogólny pogląd na czasy przedhistoryczne ³⁾. Jakież można z niego wysnuć wnioski?

Najpierw ten, że człowiek paleolityczny, choćby był rzeczywiście człowiekiem pierwotnym, nie znajdował się

¹⁾ Stało się to według niektórych około dziewiątego wieku przed Chrystusem. Gdzieniedzie przejście między epoką kamienną a bronzową odbyło się za pośrednictwem krótkotrwałej epoki miedzianej.

²⁾ W Afryce epoka żelazna nastąpiła bezpośrednio po kamiennej.

³⁾ Zob. Hørnes, *Urgeschichte der Menschheit*, wyd. 2, Lipsk 1897.

wcale w stanie zwierzęcym lub na pół zwierzęcym pod względem umysłowym; spuścizna, którą pozostawił po sobie w postaci rozmaitych sprzętów, świadczy, że posiadał on rozum należycie rozwinięty, rozum, jakiego mógłby mu pozazdrościć niejeden z ludzi naszych czasów. „Euklides — powiada słusznie Guibert ¹⁾ — nie zaszedł daleko w geometryi, ale przez to samo, że odkrył twierdzenia zasadnicze, złożył dowód swego geniuszu. Podobnie wynalazca dźwigni, koła i t. p. przewyższał swym umysłem intelligencyę, która skombinowała części składowe lokomotywy. To samo należy powiedzieć o tych, którzy zrobili siekiere z krzemienia, wynaleźli sztukę odłupywania noży z jego jądra, sporządzili pierwsze sprzęty i pierwsze strzały.“ Tak jest; łatwiej doskonalic dalej rzecz, która już istnieje, aniżeli wynaleść to, czego niema wcale. Nie chcemy przez to zrównać pod względem wiedzy ludzi przedhistorycznych z ludźmi naszego wieku lub odmówić ludzkości postępu na polu wynalazków: twierdzimy tylko, że człowiek, którego daje nam poznać prehistoria, miał taki sam rozum, jak my, i różnił się nie mniej, jak my, od zwierzęcia.

Podobnie prehistoria wykazuje, że człowiek paleolityczny nie różnił się istotnie od nas co do ciała, że tedy niema żadnych ogniw pośrednich, żadnych form przejściowych między królestwem zwierzęcym a ludzkim. Fakt jest tak oczywisty, że uznają go wszyscy antropologowie, nawet ewolucyoniści ²⁾. „Diluwialni mieszkańcy Europy — powiada Hørnes ³⁾ — byli całkowicie rozwiniętymi ludźmi, którzy pod względem właściwości ciała mogliby stanąć mię-

¹⁾ *Les origines*, str. 364.

²⁾ Tak np. Virchow wyrzekł na kongresie antropologicznym w Moskwie (1892) między innemi te słowa: „Il n'existe pas de Pro-anthropos il n'existe pas d'homme — singe; le chaînon intermédiaire demeure un fantôme.“ Podobnie Gaudry powiedział (1890) wobec Akademii paryskiej: „Jusqu'à ce jour, nous devons reconnaître que la paléontologie n'a pas encore fourni d'enchaînement entre les hommes et les animaux.“ Zob. w *Annales de phil. chrét.*, 1898, art. Farges'a: *L'évolution et les évolutions*, strona 406 i n.

³⁾ *Dz. przyt.*, str. 45.

dzy rówieśnikami naszych czasów. Nie mieli oni żadnych cech małpy (*keine „affenartigen“ Rassenmerkmale*), nie mieli ani mniejszej objętości czaszki, ani zwierzęcego kształtu twarzy. Byli całymi ludźmi...“ Mimo to jednak, spodziewają się ewolucyoniści znaleźć formy przejściowe w przyszłości. Choć do tego czasu — pisze wyżej wspomniany autor ¹⁾ — nie znaleziono form przejściowych, nie powinno nam to odbierać odwagi, gdyż szukano ich przez czas krótki i na małej stosunkowo przestrzeni. Inni Darwiści spodziewają się je znaleźć na pewno w kolebce ludzkości, w Azji, skoro ziemia jej będzie tak poprzerynana kolejami, kanałami i tunelami, jak jest niemi dziś poprzerynana Europa. Wobec takich oświadczeń możemy być zupełnie spokojni nie tylko o teraźniejszość, ale i o przyszłość: przeciwnicy nasi nie tylko nie znajdują form rzeczonych, ale nie mogą ich znaleźć, bo one istnieją tylko w ich wyobraźni ²⁾.

¹⁾ Dz. przyt., str. 13.

²⁾ Dr. Dybowski («Kilka słów wstępnych» do polskiego tłumaczenia wspomnianej pracy Haeckla, str. XIII i n.) widzi potwierdzenie pokrewieństwa między człowiekiem a małpą w doświadczeniach z t. zw. antysurowicą ludzką. Gdy przez pewien czas będziemy wstrzykiwali ludzką krew do jamy otrzewnej królika, to surowica, wzięta później z krwi tego zwierzęcia, da nam antysurowicę ludzką. «Jeżeli tę antysurowicę ludzką dodamy w niewielkiej ilości do krwi ludzkiej, otrzymamy silną reakcję czyli osad. Jeżeli zaś tę antysurowicę dodamy, dajmy nato do krwi królika, psa, konia, nie spostrzeżemy żadnej reakcji. Im bliższe zachodzi zatem pokrewieństwo pomiędzy gatunkami, tem silniejszą będzie reakcja». Na jakiej, pytam, podstawie można mówić o stopniowaniu pokrewieństwa między gatunkami, skoro w pierwszym razie reakcja jest silna, a w drugim niema żadnej? Jeśli zaś stopień reakcji ma świadczyć o stopniu pokrewieństwa, to tam, gdzie niema żadnej reakcji, niema także żadnego pokrewieństwa. Skoro tedy antysurowica ludzka nie sprawia żadnej reakcji w krwi króliczej, psiej i końskiej, wynika z tego, iż między człowiekiem a temi zwierzętami nie zachodzi żadne pokrewieństwo. Czyż atoli ten wniosek zgadza się z zasadami ewolucjonizmu? Powtórę należy zauważyć, że w dowodzie przytoczonym mieści się także *petitio principii*. O to właśnie chodzi, czy reakcja jest skutkiem pokrewieństwa. Sofizmat ten ciąży również na dalszem rozumowaniu profesora Dybowskiego. Jeśli prawda jest, że antysurowica ludzka, zmieszana z krwią małp najpierw nowego, potem starego świata, a na końcu z krwią goryla, szympansa, orangutana

U w a g a. W ostatnich czasach, w r. 1894, znalazł Dubois, wojskowy lekarz holenderski, 4 kości (2 zęby trzonowe, jedną kość udową i czaszkę) na Jawie. Kości te są zbliżone do ludzkich; czaszka np. ma około 800 ct. sz. objętości i jest podobna do czaszki neanderthalskiej. Wielu uczonych różnych narodowości starało się wskazać ich pochodzenie: jedni powiedzieli, że należą one do człowieka; inni, że do małpy; inni wrzeszcze, idąc za przykładem samego Dubois, uznali je za resztki szkieletu pośredniego (*Pithecanthropus erectus*) ¹⁾. Ale już ta różnica zdań świadczy, że dokonane odkrycie jest bez znaczenia dla kwestyi, o którą chodzi. Nadto trudno na pewno osądzić, z jakiego czasu pochodzą znalezione kości i czy należą do jednego

i człowieka, wywołuje w pierwszym wypadku reakcję słabą, w drugim silniejszą, w trzecim najsilniejszą, można to zjawisko wytłumaczyć tem, iż wewnętrzny ustrój organizmu ludzkiego, przedewszystkiem zaś skład ludzkiej krwi zbliża się najbardziej do ustroju ciała, względnie do składu krwi goryla, szympansa i orangutana. Lecz co innego takie zbliżenie czyli podobieństwo, a co innego pokrewieństwo w ścisłym znaczeniu. Po trzecie pozwoliłbym sobie wątpić, czy doświadczenia owego badacza, Nuttela, na którego się powołuje dr. Dybowski, prowadzą rzeczywiście do takich wyników. Historia darwinizmu poucza, że transformiści widzieli już nieraz to, czego wcale nie było. W każdym razie ludzi się autor «Kilku słów wstępnych», gdy twierdzi, że próby z antysurowicą dają nam środek pewny do udowodnienia pokrewieństwa rodowego. Takie zdanie może się wylgnąć chyba w głowie nieuka, który w innem miejscu (str. VII) zarzuca nam, iż pojmujemy Boga «w formie gazowego zwierzęcia ssącego».

¹⁾ Haeckel utrzymuje (dz. przyt., str. 17), że według najprostszych praw logiki tylko to zdanie uważać można za usprawiedliwione, według którego *Pithecanthropus erectus*, znaleziony przez Dubois, należeć ma w rzeczywistości do wymarłej grupy pośredniej między człowiekiem a małpą. «Konia z rzędem temu, kto wykaże owe najprostsze prawa logiczne. Widzi je chyba wieszczy rozum Haeckla, który, przyjąwszy w r. 1866 hypotetyczną formę przejściową, nadal jej nazwę *Pithecanthropus erectus*, a dzisiaj, korzystając z odkrycia kilku wątpliwego pochodzenia kości, głosi że jego proroctwo się spełniło, albowiem Dubois odnalazł zapowiedziane przez niego ogniwo pośrednie między małpą a człowiekiem. I to się nazywa u Darwinistów „krytycznem oświeceniem naszych wiadomości o pochodzeniu człowieka“!

osobnika, a nawet do osobników jednego gatunku; nie leżały bowiem razem, ale znajdowały się w różnych warstwach na przestrzeni 15 metrów. Według najprawdopodobniejszego zdania strassburskiego anatoma, Schwalbe'go, czaszka jest małą; to samo orzekł o kości udowej, po osobnem nad nią studyum, Bumüller¹⁾.

§. 3. Jedność gatunkowa rodzaju ludzkiego.

Jak w zamierchłej przeszłości, tak i obecnie spotykamy różne rasy ludzi. Po rasach przedhistorycznych pozostały zaledwie ślady; dzisiejszych jesteśmy świadkami sami. Różne są klasyfikacye ostatnich. Blumenbach (1752—1840), ojciec antropologii, oparłszy swój podział na barwie skóry, ukształtowaniu czaszki i kacie twarzowym, przyjął 5 ras: kaukaską (białą), mongolską (żółtą), etyopską (czarną), malajską (ciemno-brunatną) i amerykańską (czerwono-brunatną); trzy pierwsze mają być pierwotnymi, dwie ostatnie pochodnymi. Klasyfikacya ta posiada do dnia dzisiejszego najwięcej zwolenników. Cuvier sprowadził rasy blumenbachowskie do trzech: białej, żółto-brunatnej i czarno-brunatnej. Szwed Retzius liczy 4 rasy, dzieląc najpierw ludzi na dolichokefalów i brachikefalów, a potem jednych i drugich na prognatów i ortognatów: prognaci mają ułożone szczęki skośnie, ortognaci prostopadle. Geoffroy-Saint-Hilaire, Haeckel, Huxley, Fryd. Müller rozróżniają znowu rasy według włosów. Huxley np. dzieli ludzi na kędzierzawych i na takich, którzy mają włosy proste; ostatni znowu tworzą kilka typów. Jeszcze inni, jak Prichard i Peschel przyjmując 7 ras Agassiz 8, Bory de Saint-Vincent 15, Desmoulins 16, Morton 22.

Czy jednak rasy, jakkolwiek jest ich liczba, są różnymi gatunkami, czy też stanowią jeden gatunek albo, jak zwyczaj-

nie mówimy, jeden rodzaj ludzki? — Wielu przechyla się stanowczo do pierwszego zdania, nie dla dowodów, bo tych niema, ale chyba dlatego, że za drugim przemawia Objaśnienie. Przeciw tradycyjnej nauce Kościola wystąpiła przedewszystkiem bezbożna filozofia XVIII wieku z Wolterem na czele, a za nią tak zwana szkoła amerykańska (Knox, Morton, Nott i Gliddon), która chciała w ten sposób usprawiedliwić niewolnictwo, oraz tępienie tubylczej ludności w Ameryce. Od owego czasu uczeni podzielili się na monogenistów i poligenistów. Do pierwszych należą Buffon, Cuvier, Lamarck, Blumenbach, Prichard, Geoffroy-Saint-Hilaire, Humboldt, Jan Müller, Flourens, Quatrefages; do drugich P. Broca, Oken, Carus, K. Vogt, Haeckel, Strauss, Burmeister. Poligeniści nie tylko są licznie słabsi, lecz spierają się między sobą o ilość gatunków.

Monogeniści powołują się na następujące dowody:

1. Gatunek (*species*, *Art*) w znaczeniu przyrodniczem jest zbiorem osobników, które przedstawiają pewien wspólny i niezmienny typ, tudzież mnożą się między sobą bez ograniczenia. Ten drugi czynnik uważają przyrodniczy nawet za ważniejszy od pierwszego, ponieważ osobniki, należące do różnych gatunków, są niekiedy pod pewnymi względami więcej podobne do siebie, aniżeli osobniki różnych ras tego samego gatunku. I dlatego powiada Flourens, że gatunek pochodzi od ciągłej płodności. Tymczasem krzyżowanie dwóch gatunków albo jest całkowicie bezskuteczne albo daje w rezultacie t. z. hibrydy, które najczęściej są bezpłodne; jeżeli zaś hibrydy odznaczają się płodnością, to potomstwo ich wraca niebawem do jednego z pierwotnych gatunków. Z tego wszystkiego wynika, że różne rasy ludzkie stanowią jeden gatunek wówczas, gdy nie tylko osobniki, należące do różnych ras, lecz także tychże osobników potomkowie są płodni bez ograniczenia. Otóż doświadczenie wykazuje taką wzajemną i stałą płodność wszystkich, nawet najbardziej oddalonych ras ludzkich. Najlepszym tego przykładem jest Ameryka, gdzie rasa tamtejsza, tudzież biała, czarna, a od kilku dziesięciu lat i żółta pokrzyżowały się wzajem, mimo niemałych uprze-

¹⁾ Mensch oder Affe? Str. 39 i n.

dzeń społecznych. Powstałe w ten sposób rasy metysów nie tylko są płodne, ale nawet przewyższają często pod względem płodności rasy czyste ¹⁾.

Nie możemy wszakże pominąć i podobieństwa typowego, jakie zachodzi między wszystkimi rasami ludzkimi pod względem anatomicznym, fizyologicznym i psychologicznym. Najpierw u wszystkich ras spotykamy taką samą co do istoty organizację ciała i proporcję jego części, taką samą budowę kości, takie same mięśnie i nerwy, taki sam układ organów życia wegetatywnego i zmysłowego. Powtórę jednakowe są u wszystkich ras: ciepłota ciała, obieg krwi, bicie puls, choroby, długość życia, stan ciąży. Nawet najdalej stojące rasy ludzkie, jak biała i czarna, więcej są do siebie zbliżone anatomicznie i fizyologicznie, aniżeli odmiany wielu gatunków zwierzęcych. Wszystkie też rasy są obdarzone rozumem i wolną wolą, wszystkie posługują się mową, mają pojęcia religijne i moralne, wszystkie mogą stanąć na wysokim szczeblu rozwoju umysłowego, lub przeciwnie upaść nisko i zdziczeć ²⁾.

2. Przypuśćmy, że jest więcej gatunków ludzi i że każdy gatunek pochodzi od osobnej pary pierwotnej; z hipotezy wyniknie, że każda para posiada pewne cechy, odróżniające ją od innych: jeżeli bowiem pary są całkiem do siebie podobne, nie ma żadnego powodu do przypuszczenia, iż istnieje więcej gatunków ludzi. Gdyby zaś pary pierwotne posiadały znamiona, przez które różniłyby się między sobą, posiadałoby je także wskutek dziedziczności ich dzisiejsi potomkowie. Tymczasem nie znamy ani jednej cechy, odgraniczającej dokładnie różne rasy ludzkie, ani jednej

¹⁾ Nieliczne pod tym względem wyjątki (na Jawie, Jamajce i Wyspach Karolińskich) tłumaczą się, jak wykazują Quatrefages i Pozzy, niekorzystną zmianą klimatu i upadkiem moralności.

²⁾ „Indem wir die Einheit des Menschengeschlechtes behaupten, widerstreben wir auch jeder unerfreulichen Annahme von höheren und niederen Menschenrassen. Es gibt bildsamere, höher gebildete, durch geistige Cultur veredelte: aber keine edleren Volksstämme.“ A. von Humboldt, Kosmos, Stuttgart i Augsburg, t. I, str. 385.

cechy, podobnej do tych, które wyróżniają np. wszystkie rasy gołębi od gatunków innych ptaków. Poszczególne okazy ras ludzkich, których klasyfikacja opiera się na kolorze skóry, różnią się niezawodnie między sobą. Gdybyśmy jednak zgromadzili większą ilość ludzi, mieszkających w różnych strefach, i uporządkowali ich podług barwy ich skóry, przekonalibyśmy się, że nie ma przerw między barwami, że jedna przechodzi nieznacznie w drugą. Rezultat byłby podobny, gdybyśmy uwzględniali ukształtowanie czaszki lub szczęki, kąt twarzowy, włosy i t. p. Murzyni np. mają wogóle włosy kręcone i krótkie, rasa mongolska i amerykańska długie i najeżone, ale przedział ten wypełnia rasa biała; nadto jak w rasie białej i amerykańskiej kręcone włosy nie należą do rzadkości, tak u Murzynów można spotkać włosy proste. Nie koniec na tem. Uporządkowanie ludzi pod jednym względem sprawia nieład pod względami innymi. Jeżeli ich uporządkujemy pod względem koloru, są pomieszani pod względem kształtu czaszek lub szczęk, włosów i t. p.; jeżeli ich uporządkujemy pod względem czaszek, będą pomieszani pod względem włosów, szczęk, koloru i t. d. Więc nie ma rzeczywiście żadnych znamion charakterystycznych, któreby stanowiły granicę między rasami ludzkimi. I tem się tłumaczy fakt, że różni antropologowie różnie klasyfikują rasy, że wielu z nich uważa wszelkie klasyfikacje za sztuczne, że niektórzy, jak Herder, nie chcą słyszeć o żadnych rasach ludzkich.

3. Gdyby nawet zachodzące między rasami różnice wystarczały do ich naturalnej klasyfikacji, jeszcze nie można by uważać różnych ras ludzkich za różne gatunki. Różnice bowiem ras ludzkich są absolutnie nieznaczne, a względnie równe różnicom, spotykanym między rasami zwierzęcymi, a nawet od nich mniejsze. Jeżeli tedy rasom zwierzęcym przypisujemy wspólne pochodzenie, to *a pari* winniśmy je przyznawać ludzkim.

Że zaś rzeczywiście różnice ras ludzkich są nieznaczne i równe różnicom ras zwierzęcych, możemy to wykazać na wszystkich czynnikach, których użyto za podstawę podziału ras ludzkich.

Najpierw podrzędnym jest fakt różnego zabarwienia skóry. Kolor skóry pochodzi, jak wiadomo, od barwika, który wydzielają najniżej położone komórki naskórka. U wszystkich ludzi jest taki sam układ skóry, ale nie wszyscy mają jednakowy barwik. U Europejczyka jest on prawie bezbarwny, u Chińczyka żółtawy, u Murzyna ciemny; zaczem pierwszy ma skórę białą, drugi żółtą, a trzeci czarną¹⁾. Ale i u tej samej rasy różnie występuje barwik: Włoch np. lub Hiszpan posiada skórę ciemniejszą, aniżeli mieszkaniowiec Europy północnej. Trafiają się też biali w każdej rasie, nawet w czarnej; naodwrot spotykamy czarnych i w rasie kaukaskiej. Owszem, barwik może się zmieniać pod wpływem powietrza, a przedewszystkiem słońca u tej samej osoby. To samo można zauważyć u zwierząt. Jakaż jest np. różnorodność co do barwy między bydłem, końmi, psami, kotami, kurami, gołębiami!

Powtórnie nie mają wielkiego znaczenia różnice, zachodzące w kształcie głowy, a mianowicie czaszki i szczęk, lub w wielkości kąta twarzowego. Między dolichocefalami i brachikefalami stoi w pośrodku wielka liczba mezatikefalów. Podobnie są przejściami między ortognatami a prognatami; prognatyzm cechuje zwyczajnie Murzynów, lecz trafia się także w rasie kaukaskiej. Czaszki różnych ras zwierzęcych, jak np. gołębi, psów lub wołów różnią się między sobą znacznie więcej, aniżeli czaszki ludzkie. Podobnie, choć kąt twarzowy jest wogóle większy u rasy białej, aniżeli czarnej, jednak w obu rasach spotykamy liczne osobniki, u których rozwartość tego kąta jest zupełnie jednakowa.

Podrzedne też znaczenie mają u ludzi włosy, bo różnią się tylko ilością, barwą i formą (długie i krótkie, proste i kręcone, okrągłe i owalne w przecięciu poprzecznym), a zmieniają się pod tymi wszystkimi względami wskutek wieku lub innych wpływów u tego samego osobnika. Zmia-

¹⁾ Wszystkie jednak dzieci mają w łonie matki lub bezpośrednio po narodzeniu skórę czerwoną; dziecko Murzyna staje się czarne dopiero wskutek działania atmosfery.

ny, zachodzące u zwierząt, są jeszcze większe. Są rasy koni, wołów, psów, które wcale nie mają sierści. Nasze np. barany okrywają się w Afryce szczecią twardą a krótką; przeciwnie u dzików, żyjących w Andach, miejsce szczeciny zastępuje gruba wełna.

To samo *mutatis mutandis* należałoby powiedzieć o każdym innym znamieniu (o układzie np. nosa, warg, oczu), na którym chciałby ktoś oprzeć klasyfikację ras ludzkich¹⁾.

Uwaga. Warunki, wśród których jużto powstają różne rasy zwierząt i roślin, jużto ulega różnym odmianom dzisiejszy człowiek, naprowadzają nas na domysł, w jaki sposób wytworzyły się z biegiem czasu rasy ludzkie, tak przedhistoryczne, jak dzisiejsze. Za pierwszy czynnik rasowy uchodzą stosunki topograficzne. Według R. Arndta członki ciała wydłużają się na nizinach; w szczególności spotykamy tam dolichokefalię. W górach znowu członki stają się krótszymi i zjawia się brachikefalia. Podobnie wpływa klimat na wcześniejszy lub późniejszy rozwój organizmu i na kolor skóry. Skóra np. Europejczyka, który przebywa przez dłuższy czas w Egipcie, zamienia się na ciemno-brunatną. Anglik zbliża się w Ameryce północnej już w drugim pokoleniu do rasy miejscowej: twarz jego zmienia rysy, głowa się zmniejsza, skóra traci barwę, włosy ciemnieją; w ten sposób tworzy się za dni naszych rasa Yankesów. Trzecią przyczyną różnic rasowych jest pożywienie i sposób życia. W r. 1641 wypędzili Anglicy garstkę Irlandczyków w góry; gdy ich później znaleziono, przekonano się, iż zmienili się nie do poznania. Może też łatwo powstać nowa odmiana przez to, że jakieś znamię wystąpiło najpierw u pewnego osobnika przypadkowo, a potem przeszło wskutek dziedziczności na jego potomków. Barany np. z Mauchamp, odznaczające się wełną jak jedwab delikatną, pochodzą od jednego osobnika, który był

¹⁾ Zob. Guibert, *Les origines*, str. 214 — 245; Güttler, *Naturfor-schung und Bibel*, Fryburg 1877, str. 324 i n.; Jaugey, *Słownik apologetyczny* (tłum. polskie), Warszawa 1896, t. III, na słowo: Poligenizm.

okryty taką wełną. Podobne wypadki trafiają się i wśród ludzi. W rodzinie sławnego rachmistrza, Colburna, cztery pokolenia rodziły się z szóstym palcem u każdej ręki, chociaż osobniki anormalne zawierały związki małżeńskie z normalnymi. W r. 1717 urodził się w Anglii człowiek, Edward Lambert, u którego część ciała była pokryta jakby popękana skorupą żółwia; właściwość ta przeszła na jego sześcioro dzieci i dwoje wnuków. Nakoniec bardzo ważnym czynnikiem jest życie umysłowe i moralno - religijne. Im wyżej stoi pod tymi względami jaki szereg lub naród, tem piękniejsze i szlachetniejsze jest ciało jego członków: natomiast upadek obyczajów i kultury oddziaływa ujemnie na rozwój i ukształtowanie organizmu. Ludy barbarzyńskie mają w porównaniu z cywilizowanymi nieco mniejsze czaszki, wysunięte bardziej szczęki, większe usta i grubsze wargi.

Trudno jednak wskazać chronologiczny porządek powstawania ras ludzkich. Quatrefrages, opierając się na pewnych faktach atawizmu, przypuszcza, że rasa czarna i biała wytworzyła się z żółtej; między rasami białymi najpóźniej według ogólnego przekonania wyłoniła się aryjska.

§ 4. Jedność pochodzenia rodzaju ludzkiego.

Jakkolwiek wszystkie rasy ludzkie stanowią jeden rodzaj, nie wynika z tego, by wszystkie musiały pochodzić od jednej wspólnej pary. Mógł Bóg na różnych miejscach stworzyć więcej par ludzi, jak to uczynił prawdopodobnie w każdym gatunku roślinnym i zwierzęcym. Choć tedy z jedności pochodzenia wolno wnosić o jedności gatunku, odwrotne wnioskowanie byłoby fałszywe. I dlatego właśnie chcemy osobno zająć się tą kwestyą.

Już pośród niektórych starożytnych ludów spotykamy przekonanie o różnym pochodzeniu różnych ludów; tak np. Grecy i Pelazgowie uważali się za autochtonów. Zapatrywaniu temu położył kres chrześcijaństwo, przypominając światu od wieków objawioną prawdę, że wszyscy ludzie są dziećmi jednych rodziców, t. j. Adama i Ewy. Prawda ta

przyjęła się powszechnie, choć od czasu do czasu odzywały się także głosy przeciwne (np. Julian Apostata, Giordano Bruno). Dopiero w XVII wieku Izaak La Peyrère, kalwin, wystąpił z tezą t. zw. Preadamitów i starał się ją wszechstronnie uzasadnić w książce p. t.: „Praeadamitae sive exercitatio super versibus 12, 13, 14 capitis V. epistolae divi Pauli ad Romanos“ (r. 1665). Powołując się na Pismo św., utrzymywał La Peyrère, że Bóg dwa razy stworzył człowieka: raz równocześnie ze zwierzętami, drugi raz po odroczeniu dnia siódmego. Od człowieka wcześniej stworzonego pochodzili wszyscy poganie; człowiek drugi, późniejszy od pierwszego o cały szereg wieków — to Adam, ojciec Żydów. Choć La Peyrère wyrzekł się później tego systemu, a nawet przeszedł na łono Kościoła katolickiego, zapatrywanie jego, w różny sposób przekształcane, znalazło gorliwych zwolenników i obrońców. Zamiast Preadamitów przypuszcza dziś wielu Koadamitów czyli Adamitów. Według tej hipotezy istniały obok Adama i Ewy inne pary ludzi, od których pochodzą różne rasy. Tak sądzą prawie wszyscy poligeniści z tym zwyczajnie dodatkiem, że wszystkie pierwotne pary powstały przez ewolucję. Do poligenistów przyłącza się pod tym względem Agassiz, który, acz wyznaje monogenizm, sądzi, że różne rasy nie mogły powstać z tej samej rodziny. U nas hipotezie Adamitów hołdował Libelt¹⁾ z tego przedewszystkiem powodu, że równoczesne stworzenie człowieka na wielu miejscach odpowiada najlepiej wszechmocy Bożej.

Ato i przeciwne zdanie posiada (obok teologów i filozofów katolickich) licznych zwolenników w kołach naturalistów i antropologów. Wystarczy wyliczyć Humboldta, Flourensa, Geoffroy-Saint-Hilaire'a (syna), Quatrefragesa; w r. 1850 oświadczyła się za niem jednogłośnie paryska Akademia (*l'Académie des sciences*).

Czy jednak można je udowodnić?

1. Dla wierzącego chrześcijanina jest ono prawdą najpewniejszą w świecie, jest dogmatem. Objawienie Boże

¹⁾ Dz. przyt., t. III, str. 158 i n.

mówi mu w Genezie, że przed stworzeniem Adama „nie było człowieka, któryby sprawował ziemię“ (r. 2, w. 5), że żona jego, Ewa, „była matką wszech żyjących“ (r. 3, w. 20). Podobną naukę znajdujemy w mowie św. Pawła, mianej wobec ateńskiego areopagu: „Bóg... uczynił z jednego wszystek rodzaj ludzki, aby mieszkali po wszystkiej ziemi“ (Dz. Ap., r. 17, w. 24—26). Na tej też prawdzie opiera się artykuł wiary o grzechu pierworodnym.

2. Ale i bez powoływania się na Objawienie nie brak dowodów, przemawiających za wspólnem pochodzeniem wszystkich ludzi. Nie mają one wprawdzie bezwzględnej pewności i nie mogą jej mieć, bo odnoszą się do historycznego faktu, zawisłego od wolnej woli Stwórcy, lecz dają pewność moralną albo przynajmniej prawdopodobieństwo. Z jednej bowiem strony najstarsza z wszystkich ksiąg pisanych, Geneza, uważana nawet niezależnie od natchnienia, zasługuje na wiarę; z drugiej najdawniejsze podania, przechowane u wszystkich niemal narodów, świadczą, że Bóg stworzył najpierw jednego człowieka, jedną parę, że później, po potopie, jedna wyratowana od śmierci rodzina dała początek całej ludzkości. Jak wytłumaczyć tę zgodność podań w hipotezie przeciwniej?

3. Jeszcze lepiej uwydatni się pewność naszej tezy przez zbicie dowodów, na które się powołują tutaj poligeniści.

a) Pierwszym z nich jest różnica, zachodząca między rasami tak pod względem duchowym, jak cielesnym. — Powiedzieliśmy wyżej, że różnica ta nie jest istotną, tylko stopniową. Między Europejczykami np. są osobniki, niżej umysłowo stojące od przeciętnych Murzynów, którzy znowu przez odpowiednie wychowanie mogą stanąć na tym samym szczeblu cywilizacji, na jakim stoi wykształcony Europejczyk. Podobnie organiczne właściwości Murzyna spotykamy u niektórych Europejczyków; i odwrotnie, cielesne cechy Europejczyka można znaleźć u Murzynów.

b) Powtóre niezliczoną jest liczba języków. Otóż powstanie ich daje się wytłumaczyć tylko w przypuszczeniu, iż ludzie są dziećmi różnych par pierwotnych. — Rozmaitość

języków nie stoi w sprzeczności ze wspólnym pochodzeniem ludzi. Bo najpierw język powstaje i zmienia się łatwo, przedewszystkiem tam, gdzie żyje tylko w mowie, gdzie niema pisma. Dowodem tego małe dzieci, porozumiewające się często zapomocą wyrazów, które same wynalazły; dowodem fakt, że z jednych języków tworzą się z biegiem czasu nowe (z łacińskiego wyłonił się włoski, francuski, hiszpański i t. d.), że niektóre dzikie plemiona przekształcają do niepoznania swój język w przeciągu lat kilkunastu. Potem filologia porównawcza wykazuje, że między językami zachodzi widoczne pokrewieństwo, że języki indogermańskie czyli aryjskie i semickie dają się sprowadzić do jakiegoś wspólnego języka. Co więcej, nauka uważa za rzecz, jeżeli nie pewną, to bardzo prawdopodobną, iż wszystkie języki powstały z jednego jednozgłoskowego, co zdają się potwierdzać słowa Biblii: „A ziemia była jednego języka i te same mowy“ (Gen., r. II, w. 1). Lecz, gdyby studia filologiczne wykazały nawet, iż niema dzisiaj żadnego etymologicznego stosunku między językami, jeszcze nie byłoby powodu do odrzucania ich wspólnego pochodzenia: mimo tej wspólności, mogły się one z biegiem wieków zmienić całkowicie.

c) Trzeci argument opierają przeciwnicy na tem, że ludzie nie mogli się rozejść z jednego miejsca na wszystkie strony: na lądzie przeszkadzały im pozbawione wszelkich dróg lasy i góry, a na morzu zbyt wielkie odległości; do przebycia ich potrzeba było okrętów, które z początku należały do rzeczy wcale nieznanych. Jakżeż np. mogli się ludzie dostać do Ameryki, Polinezyi i Australii. — Ale błahy to dowód, względnie zarzut. Wędrówki ludów, a w szczególności Gotów, Wandalów, Arabów, Turków i t. d. wykazują namacalnie, jakie przeszkody potrafi przełamać większa masa ludzi, nawet tam, gdzie przy zajmowaniu kraju przeszkadza nie tylko natura, ale i jego mieszkańcy. Morze nasuwa wprawdzie więcej pod tym względem trudności, ale i one dają się ostatecznie pokonać. Plemiona, mieszkające nad jego brzegami, szukając środków do życia, łatwo wpadły na myśl sporządzenia jakiej tratwy czy łodzi i puszczały

się na otwarty ocean; niektóre osobniki dostawały się wbrew swej woli, np. skutkiem wiatrów lub burzy, na nieznany ląd, gdzie z konieczności osiedlały się na zawsze. W ten sposób daje się wytłumaczyć zaludnienie Ameryki. Ponieważ pośród tamtejszych krajowców spotykamy także rasę białą, czarną i żółtą, należy przypuścić, że część ich przybyła z Azji, Afryki i Europy. Północna Azja jest oddzielona od północnej Ameryki wąską stosunkowo (96 km.) cieśniną Behringa. Według de Quatrefages, człowiek mógł się dostać do Ameryki z Japonii, wskutek porwania łodzi lub okrętu przez prąd morski (zwany Kuro-Schio), który do dnia dzisiejszego przynosi na brzegi Kalifornii rozmaite przedmioty z Azji. Ten sam uczony przypuszcza, że innym prądem morskim (ekwatoryalnym) przyплыли ludzie do Ameryki z Afryki. Wreszcie prawdopodobną jest rzeczą, że już w średnich wiekach, a może jeszcze wcześniej, Irlandczycy i Duńczycy jeździli do Grenlandyi i Ameryki północnej. Jeszcze łatwiej zrozumieć zaludnienie Australii i Polinezyi. Z półwyspu indochińskiego, malajskiego, mogli się łatwo przenosić ludzie na długi szereg wysp Archipelagu Sundajskiego a z nich do Australii i Nowej Gwinei; z Nową Gwineą sąsiadują Wyspy Salomońskie, z Wyspami Salomońskimi Nowe Hebrydy, z Nowemi Hebrydami Fidżi, z Fidżi całe pasmo wysp Polinezyi.

§. 5. Dawność rodzaju ludzkiego.

Wszystkie poprzednie kwestye łatwo nasuwają pytanie, jak długo żyją ludzie na ziemi, czyli ile upłynęło lat od stworzenia pierwszego człowieka? Opierając się na Biblii, mówimy zwykle, że 6000 lat dzieli nas od Adama. Natomiast niektórzy dzisiejsi uczeni sądzą, że jeżeli lata te mają odpowiadać rzeczywistości, muszą być kilka, kilkanaście, a nawet kilkadziesiąt razy przedłużone. Tak np. Burmeister przypuszcza, że Egipt był już zamieszkanym przed 72000 lat; według Haeckla wiek rodzaju ludzkiego wynosi 100000 lat; według Lyell'a 100000—200000; według de Mortillet

230000 lub 240000; według Draper'a przeszło 250000; według Joly 100 tysięcy wieków.

Cóż sądzić o tych tak sprzecznych zapatrywaniach? Które z nich, jeśli już nie prawdziwe, to najwięcej do prawdy zbliżone?

Najpierw należy zauważyć, że Pismo św. nigdzie nie mówi, ile czasu upłynęło od stworzenia człowieka. Wprawdzie czas ten starali się oznaczyć egzegeci, dodając lata osób, które wymienia Biblia¹⁾, atoli liczne chronologie, sporządzone tą drogą na podstawie różnych tłumaczeń Pisma św., różnią się znacznie między sobą; najkrótsza liczy od Adama do Chrystusa 3,483 lat, najdłuższa 6,984. Nawet między chronologiami, opartymi na dwóch tłumaczeniach, mających w Kościele największą powagę, t. j. na Wulgacie i Septuagincie, różnica wynosi 12 do 15 wieków. Fakt ten tłumaczy się przedewszystkiem pomyłkami, powstałymi przy tłumaczeniu lub przepisywaniu tekstu pierwotnego. Krom tego bardzo poważni egzegeci przypuszczają, że w genealogicznem drzewie patryarchów, wymienionych w Genezie, są braki, podobne do tych, które spotykamy w Paralipomenon (I ks., r. 26), w Ezdreasz (I ks., r. 7), w Księdze Jozuego (r. 22) i na innych miejscach. Wynika z tego, że w Biblii niema prawdziwej chronologii, że Objawienie nie krępuje wcale badań chronologicznych, że chcąc się dowiedzieć, jak dawno żyją ludzie na świecie, należy się udać gdzie indziej, do nauki.

Czy jednak nauka potrafi nam dać zadowalniającą odpowiedź na to pytanie? Uczeni starali się wyzyskać w tym celu dane historyczne i geologiczne.

1. Historya nie może nas wprawdzie przyprowadzić do samej kolebki ludzkości; jeżeli jednak zdoła oznaczyć czas, w którym choćby jeden naród starożytny posiadał już rozwiniętą cywilizację, będzie to pewnym znakiem, iż począ-

¹⁾ Należą tu przedewszystkiem Geneza (r. V, VII, X i XI), gdzie są oznaczone lata patryarchów, żyjących przed potopem i po nim, tudzież Księgi królewskie, które podają lata panowania królów judzkich i izraelskich.

72,000 - 10,000,000 lat

tek ludzkości jest wcześniejszy od owego czasu. Otóż najdawniejszymi narodami są Chińczycy, Indowie, Chaldejczycy i Egipcyanie.

a) Najdawniejsze dzieje Chin są niepewne. Z ksiąg historycznych, które w r. 213 przed Chr. kazał spalić założyciel dynastii Tsinów, chcąc w ten sposób zatrzeć ślady panowania swoich poprzedników, pozostała tylko jedna, zwana Chou-Kong. Jeżeli książka ta zasługuje na wiarę, to najdawniejsze zdarzenia historyczne, które opisuje, odnoszą się do panowania Yao, żyjącego około r. 2357 przed naszą erą. Przypuściwszy nawet, że wcześniejszy okres, zwany przez Chińczyków najdawniejszym, a rozpoczęty panowaniem Fo-hi, jest okresem historycznym: otrzymamy wówczas najstarszą datę historii chińskiej, t. j. rok 2952 (przed Chr.) według jednych, albo 3568 według innych. Przed tym czasem mieszkańcy Chin, zwani Miao-tze, żyli w stanie, podobnym do tego, w jakim się znajdował człowiek paleolityczny.

b) Podobnie mało znamy chronologię Indów. Wprawdzie liczą oni, jak i Chińczycy, lata na miliony, atoli zasługujące na wiarę dokumenta sięgają zaledwie do r. 1000 lub 1200 przed Chr. Do dokumentów takich należą najpierw: napis z czasów Dariusza, znaleziony w Persepolis; fragmenta pisarza greckiego, Megastenesa, który zwiedził Indye około r. 300 przed naszą erą; tudzież jeszcze późniejsze napisy z Asoka. Tablice astronomiczne, którym przypisywano niezwykłą starożytność, pochodzą według Klaprotha z wieku siódmego. Nie o wiele starszą jest Rig-Weda, przynajmniej w formie obecnej; z ksiąg Zend-Awesta najdawniejsza nie sięga, jak się zdaje, czasów Cyrusa. Ogólnie wszakże przyjmują, że Aryjczycy przyszli do Indyj przynajmniej około 2500 r. przed Chr., że przed nimi zajmowało ten kraj kilka innych ras; na jaki atoli czas należy rozłożyć te zmiany, nie wiadomo.

c) Historię Chaldejczyków i Assyryjczyków znaleźmy do niedawna prawie jedynie z dzieł kapłana chaldejskiego, Berosa (III w. przed Chr.), przypisującego swemu naro-

dowi 466000 lat istnienia¹⁾. Inaczej przedstawia się ona w świetle ostatnich odkryć. Napisy klinowe dały nam poznać imiona wielu najdawniejszych królów i odsłoniły nam stopień oświaty, na jakim stała wówczas Assyrya. Najstarszymi zaś pomnikami, które dziś posiadamy, są kolumny, posążki, płaskorzeźby i napisy, odnoszące się do początków cywilizacji chaldejskiej, do panowania Ur-Nina i jego wnuka, E-Anna-Du. Pierwszy z nich żył przynajmniej 4000 lat przed Chr. O wcześniejszych czasach nie posiadamy żadnych wiadomości.

d) Chronologię egipską podają pisarze greccy (jak Herodot, Platon, Dyodor Siculus), Maneton, kapłan egipski (III w. przed Chr.), tudzież budowle i napisy. Pierwsi mówią, że państwo egipskie trwa kilka (Dyodor) lub kilkanaście (Platon i Herodot) tysięcy lat; Maneton²⁾ donosi, że ono istniało przed Aleksandrem W. na 300 wieków, że najpierw panowali w niem bogowie, a na końcu, po pięciu innych okresach, rządziło niem przez 5000 lat 30 dynastyj z 370 królami, z których pierwszym był Menes. Chociaż badania dzisiejsze stwierdziły w części panowanie 30 dynastyj (w poprzednie okresy Manetona nikt obecnie nie wierzy), jednak chronologia egipska pozostała dotąd prawdziwym labiryntem. Stąd różne lata wskazują uczeni, chcąc oznaczyć początek panowania króla Menesa: między najmniejszą liczbą (2182 przed Chr.) Hofmana a najwyższą (6117) Hennego stoi cały szereg innych, zbliżających się albo do pierwszej albo do drugiej. Wobec takich sprzeczności, wolno nam przyjąć chronologię Manetona, z której wynika, że Menes założył królestwo egipskie około r. 5700 przed naszą erą. Atoli liczbę tę należy zmniejszyć. Już bowiem Euzebiusz donosi, że według starych tradycyj niektóre dyna-

¹⁾ Liczba ta wydawała się tak przesadzoną Cynceronowi, że uważał Chaldejczyków albo za półgłówek albo za ludzi próżnych i bezwstydných. De divinat., I, 19.

²⁾ Historia jego spaliła się podczas pożaru biblioteki aleksandryjskiej; z pozostałych jednak fragmentów, które przechowały się w pismach Józefa Flawiusza, Euzebiusza z Cezarei i innych, można poznać chronologię Manetona.

stye panowały w różnych stronach Egiptu równocześnie, a dzisiejsi egiptologowie, jak np. Marscham, Bunsen i de Hon, dochodzą do podobnych wniosków; zdarzały się nawet wypadki, iż niektórzy królowie tej samej dynastyi panowali w tym samym czasie¹⁾. Zaczem słusznie utrzymuje Duncker, że trzeba skrócić chronologię Manetona o jakie 10 wieków. W takim zaś razie Menes panował co najwyżej około 5000 roku przed Chr. Cywilizacya jednak egipska znajdowała się już za pierwszych dynastyj w rozkwicie, jak świadczą pochodzące z tych czasów piramidy.

Ostateczny tedy wynik badań historycznych jest ten, że dokumenta autentyczne najstarszych państw nie liczą więcej nad 5000 lat przed naszą erą, oraz że już wówczas istniała, przynajmniej w Egipcie, wielka kultura. Ileż lat upłynęło od stworzenia pierwszego człowieka do owego czasu? Nadaillac sądzi, że nie więcej, jak cztery tysiące. Naszem zdaniem, i ta liczba jest za wysoką: dwa lub trzy tysiące lat mogło całkowicie wystarczyć na rozszerzenie się ludzi po świecie²⁾, mimo potopu, na powstanie ras i na rozwój nauk i sztuk, jakie spotykamy za panowania Menesa nad Nilem. Dołączyszy do tych dwóch okresów lata naszej ery, mielibyśmy najwyższą liczbę wieku ludzkiego 9000—10000 lat. Czy jednak liczba ta nie stoi w sprzeczności z faktami geologii?

2. Geologia, podobnie jak historia, nie może nam podać dawności rodzaju ludzkiego w gotowych liczbach: jedynie z wieku pokładów ziemi, a względnie jej geologicznych okresów, w których znajdują się pierwsze ślady człowieka, moglibyśmy wnioskować, jak dawno żyją ludzie na świecie.

Otóż—o czem słyszeliśmy wyżej—nie znaleziono dotąd żadnych śladów, świadczących o istnieniu człowieka w okresie trzeciorzędowym; niema, innemi słowy, człowieka

¹⁾ Tak np. Ramzes II., należący do XIX. dynastyi, panował przez 20 lat razem z swoim ojcem, Seti.

²⁾ Według Süssmilcha przypada obecnie czworo przeciętnie dzieci na jedno małżeństwo; gdyby się tedy ludzie w pierwszych czasach rozmnażali w ten sposób, to już po 1000 lat liczba ich byłaby dwa razy tak wielką, jak jest dzisiaj.

trzeciorzędowego. Wprawdzie niektórzy geologowie, jak Bourgeois, rektor kollegium w Pontleroy (um. 1878 roku), a po nim Ribeiro, Hamy, Rames, Capellini i Mortillet, wystąpili z przeciwnem zdaniem, powołując się na łupane krzemienie lub znaczne i przedziurawione ostrem narzędziem kości, które znaleźli w formacyi miocenijskiej i pliocenijskiej koło Thenay, Otta i Pui Courney¹⁾, atoli ogół geologów (np. Hébert, Nilsson, Steentrup, Virchow, Fraas, Evans, Cotteau i t. d.), oraz kilka kongresów archeologicznych (np. w Brukseli, Paryżu, Lizbonie i Blois) utrzymuje, że krzemienie nie noszą na sobie żadnych śladów ręki ludzkiej, a znaki na kościach pochodzą od zębów ryb morskich; zresztą należałoby dopiero udowodnić, że pokłady, w których znaleziono krzemienie, należą istotnie do trzeciorzędowych, że w ciągu wieków nie naruszyła ich ani ręka ludzka, ani żadna siła natury, że krzemienie pochodzi z tych samych czasów, co pokłady²⁾.

Natomiast jest rzeczą według niektórych prawdopodobną, że człowiek istniał już na początku okresu czwartorzędowego. Chcąc tedy wiedzieć, ile lat dzieli nas od ludzi wówczas żyjących, należy obliczyć długość okresu diluwialnego i obecnego.

Aby oznaczyć tę długość, używali geologowie najrozszaitszych chronometrów. Starali się zmierzyć czas, jakiego potrzeba na stopnienie lodowców, na usunięcie fauny, współczesnej czwartorzędowemu człowiekowi, na zmiany, którym od chwili pojawienia się człowieka ulegała skorupa ziemi, na powstanie delt Nilu i Mississipi, na zamulenie niektórych dolin i jezior, na wyżłobienie koło Queenstown koryta Niagary, na powstanie torfowisk i stalagmitów³⁾. Wyniki atoli odnośnych prac są często z sobą sprzeczne i pra-

¹⁾ Zresztą autorowie wyżej przytoczeni utrzymują zazwyczaj, że człowiek trzeciorzędny nie zostawił po sobie żadnych potomków.

²⁾ Zob. cenny artykuł Hamard'a w „Słowniku apologetycznym“ Jaugey'a, na słowo: Człowiek trzeciorzędowy.

³⁾ Stalagmity są wapiennymi skamieniałościami, które tworzą się na podzie niektórych jaskiń skutkiem ciągłego sączenia wody z ich sklepienia.

wie zawsze chwiejne; to zaś, co jest pewne, nie przemawia wcale za taką dawnością człowieka, o jakiej marzą przeciwnicy chronologii biblijnej.

I tak według jednych era lodowców trwała 160, według innych 2000 wieków. A kto potrafi oznaczyć na pewno, ile było potrzeba czasu, by zwierzęta [*elephas meridionalis*, *elephas antiquus*, *rhinoceros Merckii*, *hippopotamus maior*, *elephas primigenius* (mamut), *rhinoceros tichorinus*, *hyena speleaea* i *cervus tarandus* (ren)], żyjące razem z człowiekiem czwartorzędowym wyginęły lub przeniosły się w inne strony? W każdym razie czas ten nie musiał być bardzo długi, skoro znacznie więcej gatunków zwierzęcych wymarło lub zmieniło siedziby w czasach historycznych. Nie potrzeba też koniecznie tysięcy lat na to, aby powierzchnia ziemi zanurzyła się w jednym miejscu w morze, a w drugim podniosła się ponad jego wody, bo przemiany takie mogły się odbywać nie tylko stopniowo i zwolna, lecz także, o czem świadczą liczne z czasów najnowszych przykłady, nagle. W delcie znowu Nilu znaleziono wprawdzie różne sprzęty, a w delcie Mississipi ludzkie kości: ale kto uwierzy, że warstwy delty nilowej, w których leżały owe sprzęty, liczą co najmniej 12,000 lat, jak chcą jedni, lub przeszło dwa razy tyle, jak chcą drudzy; że warstwy delty Mississipi, w których napotymano kości „człowieka amerykańskiego“ mają 1000 (Lyell) lub 1750 (K. Vogt) wieków? Wszak Abbot, który z polecenia rządu badał przez długi czas Mississipi, przyznaje jej delcie zaledwie 40 stuleci, a Schmidt nie całe 17. Jeśli dalej chodzi o dokładne oznaczenie wieku namulisk w dolinie np. rzeki Sommy, gdzie natrafiono na ślady ludzkie, to zdaje się być pewnem, że namuliska te pochodzą nie tylko od samej rzeki, która, jak przypuszcza Mercey, była za czasów rzymskich 50 razy większą, niż jest dzisiaj, lecz także od zalewu morskiego, oraz że liczą, o ile wnosić można ze znalezionych w pokładach monet, zaledwie kilka wieków przed Chrystusem. W żaden zaś sposób nie można obliczyć czasu, jakiego było potrzeba, by spad Niagary cofnął się koło Queenstown o 12 klm., bo gdy Lyell przeznacza na to

40000 lat, to Upham zadawała się 100, a Gilbert 70 wiekami. Czyż jednak kilka gwałtownych wylewów rzeki nie mogło w krótkim stosunkowo czasie zmienić całkowicie jej koryta? Potem torfowiska nie mogą być żadnym chronometrem dawności człowieka. Należą one bowiem wyłącznie do dzisiejszej epoki geologicznej; jak zaś łatwo tworzy się torf, widać z tego, że w wielu okolicach Anglii i Francji drogi rzymskie są nim na kilka metrów przykryte. Wreszcie nie wiemy dotąd na pewno, jak dawne są stalagmity, które zawierają często różne sprzęty. Dzisiaj przyrost ich jest w różnych miejscach różny; stąd gdy według jednych uczonych dwie warstwy stalagmitowe, odkryte w pewnej jaskini (Kent) w Anglii, potrzebowały do swego powstania milion lat, według innych — tylko tysiąc.

Ostateczny tedy wynik badań nad starożytnością rodzaju ludzkiego jest następujący: Biblia nie podaje nam pewnej chronologii. Jest rzeczą prawdopodobną, że już na 50 wieków przed naszą erą Egipt był krajem cywilizowanym; dwa lub trzy tysiące lat mogło wystarczyć na rozszerzenie się ludzi po świecie i powstanie oświaty, jaką w czasie wspomnianym spotykamy nad Nilem. Niema dotychczas ani jednego dowodu z dziedziny historii czy geologii, któryby wykazywał na pewno, że chronologia dotychczasowa jest za krótka; tem mniej uprawniają nas badania naukowe do twierdzenia, iż człowiek mieszka na ziemi od setek tysięcy lat ¹⁾.

¹⁾ Por. Guibert, dz. przyt., str. 257—301; Platz, dz. przyt., III cz. Jaugey, dz. przyt., na słowo: Dawność człowieka.

DODATEK II.

O spirytyzmie.

Są rzeczy, powiada Szekspir w Hamlecie, o których ani się śniło filozofom. Dość wymienić najrozmaitsze przeżucia, które się tak często sprawdzają — zjawiska telepatyi lub drugiego wzroku (*second sight*), w których pewne osoby poznają to, co się daleko od nich dzieje albo w przyszłości dopiero nastąpi. Tutaj też zaliczamy spirytyzm.

1. Spirytyzm, jako sztuka nawiązywania stosunków z duchami zapomocą szczególnie do tego uzdolnionych osób czyli medyów, był już znany w starożytności. Podobnie posługiwano się wywoływaniem duchów zmarłych (nekromancya) w wiekach średnich. W XVIII stuleciu słynął ze stosunków z duchami mistyk szwedzki, Emanuel Swedenborg, znany założyciel „nowego Kościoła chrześcijańskiego“, mającego wielu zwolenników przedewszystkiem w Szwajcaryi i Ameryce północnej. Później wciągnięto do spirytyzmu mesmeryzm czyli magnetyzm zwierzęcy, do czego najwięcej przyczynił się Francuz Cahagnet; tak on, jak jego uczniowie hypnotyzowali wpierw każdego, kto chciał się zetknąć z światem nadprzyrodzonym, a potem dopiero wywoływali duchy. Najwięcej atoli zaczął się rozszerzać spirytyzm od wystąpienia sławnego wizyonera amerykańskiego, Jacksona Davis'a, tudzież od pewnego faktu,

zaszłego w Ameryce 1848 r. Zdarzenie było następujące: W miejscowości Hydesville pod Nowym Jorkiem, w domu zamieszkanym przez rodzinę Foxa, zaczęło coś pukać po drzwiach i ścianach. Gdy pewnego wieczora dwie córki Foxa, Lea i Kate, kładły się spać, a jedna z nich klasnęła przypadkiem palcami, wnet dało się słyszeć takie samo klaśnięcie. Panny, zaciekawione tem zjawiskiem, wołają: „Ktokolwiek jesteś, klaskaj raz, dwa, trzy i t. d.“ Uderzenia następowały istotnie w żądanej liczbie i żądaniem tempa. Skoro na te próby nadeszła matka i poleciła nieznannej przyczynie wypukać lata obu córek, woli jej stało się z całą dokładnością zadość. Z odpowiedzi, otrzymanych w ten sam sposób na inne pytania, dowiedziano się, że sprawcą owych znaków jest duch niejakiego Karola Ryana, zamordowanego i pochowanego w podziemiach domu Foxów. Zaczęto kopać na wskazanem miejscu i znaleziono rzeczywiście jakieś ludzkie kości. Wówczas duch Ryana oświadczył, że jego posłannictwo polega na odsłanianiu ludziom życia pozagrobowego. Zauważono przytem, że działał on tylko wtedy, gdy były obecne pewne osoby, które dlatego nazwano medyami. Najczęściej przemawiał, to jest pukał duch w stole; aby ułatwić porozumienie się z nim, użyto t. zw. psychografu: przywiązany do nogi od stołu ołówek, wskazywał napisane na kartce papieru litery alfabetu.

Wieść o tem nadzwyczajnem zjawisku rozeszła się w lot po Ameryce: niejednen dom chciał być wówczas domem Foxów. Toż wnet liczono tam kilkadziesiąt tysięcy medyów, które dzielono na mówiące (*speaking mediums*) i piszące (*writing mediums*): tamte mówiły pod wpływem duchów, jakby automaty, te pisały; jedne i drugie spełniały odpowiednie czynności w zachwycie (*trance*). Pełno też było w Ameryce stolików pukających, piszących i wirujących: pierwsze dawały odpowiedzi przez pukanie; drugie zapomocą ołówka, przywiązanego do ich nogi ponad arkuszem papieru czystego; trzecie obracały się w koło, skoro większa ilość osób oparła na nich swe ręce w ten sposób, że jedna ręka stykała się z drugą, a wszystkie tworzyły za-

mknięty łańcuch. Od roku 1853 stają się stoliki spirytystyczne modą czyli raczej epidemią Europy: tysiące tutaj spirytystów, tysiące medyów. Do najznakomitszych spirytystów, należą arcybiskup anglikański Whately, Crookes, Alfred Wallace (Anglia); Hipolit Rivail, znany więcej pod pseudonimem Allan'a Kardec'a, Ludwik Güldenstübbe, słynny przede wszystkim z tego, że pierwszy doszedł do bezpośredniego pisma duchów, astronom Flammarion, de Sauley, A. Dumas, Gautier, Fr. Richet, Goldschmidt (Francja); Zöllner, Weber, Fechner, Ulrici (Niemcy); Lombroso i Schiaparelli (Włochy); Aleksander Aksakow, który całe życie poświęcił na badanie spirytyzmu, Butlerow (Rosja); wreszcie Ochorowicz i Czyński (Polska). Z medyów znowu zasługują na wyszczególnienie: Daniel Home i Slade, tudzież panie Kallhammer, Corner (z domu Florencia Cook), Wolf i Eusapia Palladino. Każde medium celuje w pewnej specyfności: Home np. umiał zmniejszać ciężar swego ciała i wznosić się w powietrze; Slade lubił się popisywać pismem duchów na zamkniętych tabliczkach; Palladino jest specjalistką w podnoszeniu stołu do góry.

2. Zjawiska spirytyzmu dzielą się na fizyczne i duchowe.

Do pierwszych zalicza Crookes następujące: ruchy ciał ciężkich, wywołane samem dotknięciem, t. j. bez użycia siły mechanicznej; samodzielną grę instrumentów muzycznych, śpiewy, pukania (np. w podłogę, stół lub innych sprzętach) i huki różnego rodzaju; zmianę ciężaru ciała; podnoszenie się przedmiotów, oddalonych od medyów, np. podnoszenie się stołów bez dotknięcia lub unoszenie się w powietrzu osób; zjawiska optyczne, np. zjawianie się rąk świecących lub widzialnych przy zwykłym świetle; bezpośrednie pismo duchów; przechodzenie ciał stałych przez stałe; materjalizację duchów (od r. 1860), t. j. zjawianie się duchów w ciele eterycznym lub zwykajnem; materjalizację poszczególnych części ciała, np. rąk, nóg, głowy; ślady rąk lub nóg na okopconym papierze, wosku albo glinie; zawiązywanie i rozwiązywanie węzłów na sznurze, którego końce są przytwierdzone i opieczutowane; przyno-

szenie pewnych rzeczy, jak kwiatów (np. w zimie) lub owoców, przez drzwi zamknięte.

Duchowemi znowu zjawiskami spirytyzmu są objawienia, udzielane tak przez różnego rodzaju medya, jak bezpośrednio przez mowę, pismo czy inne podobne znaki, pochodzące od samych duchów. Objawienia dotyczą stanu duchów, życia pozagrobowego i religii. Duchy podają się za dusze zmarłych, przyjmując często sławne nazwiska, np. Sokratesa, Franklina, Napoleona I, Jezusa z Nazaretu (!), św. Augustyna, Bossueta i t. p. Stosunki życia pozagrobowego są pojęte zupełnie na wzór naszych, przyczem wielki wpływ wywiera wykształcenie medyów. Religiję spirytyzmu, którego celem jest zniszczenie chrześcijaństwa, można streścić w tych zdaniach: Trzy są jestestwa na świecie: Bóg, duch i materya. Bóg, byt najdoskonalszy, jest stwórcą wszystkiego. Duchów czystych, aniołów czy szatanów, niema, bo każdy stworzony duch przyobleka się w ciało ludzkie, by w niem dojść do odpowiedniej doskonałości; do takich duchów należy Chrystus. Człowiek składa się z ciała, duszy zwierzęcej i ducha, otoczonego powłoką, czyli perysprytem. Śmierć uwalnia ducha z więzów ciała i wprowadza go w świat drugi, gdzie jego rozwój umysłowy i moralny odbywa się dalej. Zapomocą owego perysprytu, zwanego „kwintesencją materyi“, mogą duchy wywoływać zjawiska fizyczne i wchodzić w stosunki z ludźmi, a nawet objawiać się cielesnie. Według Kardec'a dusza człowieka, który nie spełnił swego posłannictwa, musi się wcielać na nowo. Bo niema ani piekła, ani nieba, tylko ciągle posuwanie się naprzód, ciągle zbliżanie się do ideału.

3. Zostaje wreszcie tłumaczenie zjawisk spirytystycznych. Tłumaczenie to jest rozmaite. Jedni (Littré) widzą przyczynę zjawisk spirytystycznych w hallucynacjach medyów i osób, będących świadkami tychże zjawisk; drudzy w mimowolnych ruchach nerwów i mięśni; trzeci (Carpenter) we fluidum elektrycznem, które tkwi w nerwach i mięśniach medium, a wyzwala się podczas zachwyty; inni w jakiejś ukrytej sile psychicznej (Crookes, Wallace) lub sile, działającej na odległość (Thury, Maxwell); inni

(Perty) w sile magicznej, przysługującej wszystkim, ale występującej tylko u niektórych osobników; inni (Zöllner) w przestrzeni czterowymiarowej; inni (Lombroso, Surbled) w rozdwojeniu czyli rozstroju mózgu; jeszcze inni we wpływie złych duchów. Większość wreszcie antyspirytystów (np. Wundt w otwartym liście do d-ra Ulrici) posuwa się tak daleko, iż uważa zjawiska spirytyzmu za proste kuglarstwo, lub oszustwo.

I do której teorii się przechylić? — Ostatnia byłaby najwygodniejsza, bo od razu przecina gordyjski węzeł zagadnienia. A nie jest bezpodstawną. Rozmaici magicy potrafili naśladować przynajmniej niektóre dziwy spirytyczne; co zaś najważniejsze, wiele medyów, i to bardzo sławnych, schwytano na oszustwie, zdemaskowano. Dość wymienić braci Davenportów, Alfreda Firmana, panią Esperance, Eglinton'a, Florencję Cook, panią Wood (1882 r.), Bastiana (1884), Eusapię Palladino (1893). Nie sądzimy wszakże, żeby wszystko w spirytyzmie było kuglarstwem i oszustwem ze strony medyów. Są inne jeszcze przyczyny zjawisk spirytystycznych. Odrzucamy oczywiście wszelkie siły nieznane, elektryczne, psychiczne czy magiczne, tudzież przestrzeń o czterech wymiarach, bo hipotezy takie i podobne albo są pozbawione wszelkiej podstawy albo wprost sprzeciwiają się rozumowi. Natomiast śmiało przypuścić możemy, że osoby, biorące udział w t. z. seansach spirytystycznych, ulegają, skutkiem odpowiedniego nastroju, sugestyi i hallucynacyi. Również jest rzeczą bardzo możliwą, iż na medya wywierają bezwiednie wpływ obecni, np. zapomocą mimowolnych ruchów. Wiadomo bowiem, że inteligencya zjawiających się duchów nie przewyższa inteligencyi medyów lub uczestniczących w seansach osób.

Naturalnie także można wytłumaczyć zjawisko, że stolik wirujący wskazuje głoski napisanego w koło abecadła, a nawet składa z nich całe słowa, dając w ten sposób odpowiedzi na postawione pytania. Osoby, biorące udział w doświadczeniu, trzymając rozciągnięte dłonie na obwodzie stolika, myślą o spodziewanej odpowiedzi. Ponieważ myśl objawia się mimowolnym i nieświadomym ruchem palców

ręki, przeto łatwo zrozumieć, że osoby patrząc na alfabet, posuwają rękami stolik od jednej głoski do drugiej tak długo, aż ze wskazanych w ten sposób liter złoży się obmyślana z góry odpowiedź. Podobny wynik może nastąpić nawet wówczas, gdy osoby układają w myśli różne odpowiedzi. Jeżeli bowiem choćby jedna z nich przystąpi do doświadczenia z myślą o odpowiedzi lepiej określonej i bardziej stanowczej, aniżeli inne wówczas silniejsze pchnięcia, wykonane przez osobę pierwszą, wezmą górę nad słabszemi a rozmaitemi pchnięciami osób innych. Osoby te, zapominając skutkiem owego wpływu zewnętrznego o własnych myślach, zaczną mimo woli posuwać stolik w tym samym kierunku, w którym go posuwa osoba pierwsza. Jednoznaczne ruchy rąk spotęgują się jeszcze bardziej wówczas, gdy z kilku wskazanych głosek domyślą się wszystkie osoby całego słowa lub zdania.

A cóż wówczas, gdy zjawiska spirytystyczne nie dadzą się wytłumaczyć ani oszustwem, ani hallucynacją, ani sugestją, ani żadną naturalną siłą psychiczną czy fizyczną? — Należy je przypisać jakiemuś nadprzyrodzonemu jestestwu rozumnemu. Spirytyści upatrują ich sprawców w duszach zmarłych. Oczywiście niesłusznie. Bo choć dusze te mogą się okazywać ludziom w przybranem ciele dzieje się to wszakże, według zgodnego świadectwa teologów, tylko za pozwoleniem Bożem, czyli, jak powiada św. Tomasz, w sposób cudowny. Czyż jednak Bóg może pozwolić na to, aby dusza zmarłego okazywała się na posiedzeniach spirytystycznych, głosiła rzeczy niedorzeczne, przeciwne nauce objawionej i gorszące? Ta niedorzeczność nauk spirytyzmu, ich sprzeczność z objawieniem i moralnością wyklucza również przypuszczenie, że przyczyną objawów spirytystycznych jest Bóg, lub jakikolwiek duch dobry. Pozostają tedy duchy złe: one, potężniejsze od ludzi, mogą być przyczynami tych dziwnych zjawisk, o których mówią spirytyści; ich przewrotności odpowiadają najzupełniej fałszywe zasady tego wstrętnego zabobonu.

DODATEK III.

Krytykowi M.

Ukazały się dotąd dwie oceny dwóch pierwszych tomików mej Psychologii: jedna p. d-ra Drygasa w poznańskim „Przeglądzie kościelnym“ (czerwiec 1902) — druga p. Massoniusa w 2 i 11 numerze (1902 — rok II) „Książki“.

P. Drygas wydał o mej pracy sąd przychylny — pan Massonius ocenił ją wogóle bardzo surowo, a w kilku miejscach wprost zjadliwie. Uważając jego zarzuty w przeważnej części za zupełnie nieuzasadnione, pragnę na nie odpowiedzieć.

P. M. zarzuca mi, że „całkiem gołosłownie wypowiadam sprzeczną z dzisiejszym stanem nauki opinię“, iż psychologia jest częścią filozofii; że „polemizuję przeciw mniemaniu, jakoby psychologia była tylko częścią fizjologii, którego to mniemania nikt dziś w nauce nie broni, które jednak, wbrew rzeczywistości faktycznej, przypisuję między innymi Spencerowi;“ że występuję „przeciw ograniczeniu zakresu psychologii do zjawisk świadomych“. „Skutkiem tego — powiada krytyk — przedmiot psychologii staje się zupełnie nieokreślony i do końca nie wiadomo, czym (sic!) się właściwie ta nauka zajmuje“.

Najpierw nie „gołosłownie“ zaliczam psychologię do filozofii. Dowodem tego uwaga, umieszczona na str. 8-iej to-

mu I. Tam też, wyliczywszy dla przykładu kilku psychologów, trzymających się przeciwnego zdania, piszę, że i poza filozofią nie tylko może istnieć psychologia, ale faktycznie istnieje, o ile zajmuje się wyłącznie „zjawiskami duchowymi“, a nie troszczy się wcale o to, by poznać naturę duszy, względnie naturę człowieka. Nierozumiem wszakże, dlaczego tylko ten punkt widzenia ma być zgodny z dzisiejszym stanem nauki. Nauka nie stanowi chyba monopolu tych, którzy wyłączają psychologię z filozofii. Wówczas bowiem tylko p. M. (który zresztą żadnej psychologii nie napisał, ani żadnymi pracami na tem polu się nie odznaczył) z kilku innymi stałby u nas na wyżynie dzisiejszej nauki, a np. Pawlicki, Gabryl¹⁾, Straszewski²⁾, Raciborski³⁾, Skórski⁴⁾, Twardowski⁵⁾ i inni byłiby razem ze mną zacofońcami. Mógłbym, pomijając nawet scholastyków, przytoczyć bardzo długi szereg takich wsteczników pośród pisarzy obcych. Na tem też stanowisku stoi ogół dzisiejszych historyków filozofii. Utrzymuję tedy stanowczo, że i z obecnym stanem nauki zgadza się twierdzenie, iż psychologia należy do filozofii.

Co do drugiego zarzutu, to choćby nikt ani dzisiaj, ani w przeszłości nie uważał psychologii za część fizjologii, jeszcze byłoby rzeczą wskazaną mówić o różnicy między temi naukami. Stoją one bowiem blisko siebie, a raczej stykają się z sobą. Niektórzy najnowsi autorowie, jak Rehmke⁶⁾, Jodl⁷⁾, James Sully⁸⁾, Ebbinghaus⁹⁾, Wundt¹⁰⁾, Rabier¹¹⁾ i t. d., mówią o różnicy nie tylko między psychologią a fizjologią, lecz także między psychologią a bio-

¹⁾ System filozofii, t. I, Kraków 1899, str. 23 i n.

²⁾ O filozofii i filozoficznych naukach, Kraków 1900, str. 33 i n.

³⁾ Ogólny zarys systemu filozofii, Lwów 1892, t. I, str. X. i n.

⁴⁾ Filozofia jako nauka akademicka, Lwów 1893, str. 24 i 28.

⁵⁾ Psychologia wobec fizjologii i filozofii, Lwów 1897, str. 22 i n.

⁶⁾ Lehrbuch der Allgemeinen Psychologie, Hamburg i Lipsk 1894, str. 10 i n.

⁷⁾ Lehrbuch der Psychologie, Stuttgart 1896, str. 6, 27 i n.

⁸⁾ Unysłowość ludzka (tłum. polskie), Warszawa 1897, t. I, str. 6.

⁹⁾ Grundzüge der Psychologie, I. Halbband, Lipsk 1897, str. 6 i n.

¹⁰⁾ Grundriss der Psychologie, wyd. 2, Lipsk 1897, str. 4 i n.

¹¹⁾ Psychologie, Paryż 1898, str. 27 i n.

logią, fizyką i wogóle naukami przyrodniczymi. I żaden rozsądny krytyk nie czyni im z tego zarzutu. Powtóre o różnicy rzeczony należało tem bardziej wspomnieć, że w istocie wielu chciało wcielić psychologię do fizjologii. Czy i dzisiaj są tacy? „Wielki wpływ — odpowiadam słowami Twardowskiego¹⁾ — jaki poglądy Comte'a po dziś dzień na wielu wywierają, oraz zdumiewające w ostatnich zwłaszcza czasach postępy na polu badań fizjologicznych stały się powodem, że nawet w publikacjach bieżącej chwili spotkać się można z przekonaniem, jakoby psychologia poza obrębem fizjologii nie miała racji bytu“. „In der That — świadczy także Jodl²⁾ — ist die Psychologie in neuerer Zeit wiederholt geradezu als ein Zweig der Physiologie in Anspruch genommen“. James Sully³⁾ znowu, przytoczywszy Comte'a i Maudsley'a, którzy „radziby byli włączyć psychologię do fizjologii“, dodaje: „Podobną dążność uznamy również w tych, którzy, zgadzając się już na niezawisłe istnienie psychologii, skłonni są zastępować właściwe psychologiczne roztrząsania — fizjologicznymi“. To też chciałem powiedzieć, kładąc obok Comte'a H. Spencera, jak to czynią także inni; przyznaję wszakże, że nie wyraziłem swej myśli dokładnie. Gdyby p. M. utrzymywał, że ani tego nie można zarzucić Spencerowi, nie będę się z nim spierał o szczegół, od którego nauka psychologii nie zależy. Nie piszę ani historii filozofii lub psychologii, ani monografii o dziełach Spencera.

Chociaż zapatrywanie wielu dzisiejszych autorów, że psychologia winna się zajmować tylko zjawiskami świadomości, uważam za nieuzasadnione, przedmiot psychologii nie staje się przez to „nieokreślonym“. Każdy, kto umie czytać i rozumie polski język, dowie się z 3, 4, 5 i 6 stronicy, że według mnie psychologia zajmuje się nie tylko zjawiskami (świadomości i nieświadomości), których podstawą jest dusza, lecz także istotą samej duszy, oraz istotą człowieka.

¹⁾ Dz. przyt., str. 7.

²⁾ Dz. przyt. str. 27.

³⁾ Dz. przyt., t. I, str. 40.

Zarzuca mi dalej p. M., że podział psychologii na empiryczną i racjonalną „wbrew faktom podają za najbardziej rozpowszechniony“; nadto zamiast powiedzieć, „że psychologia posługuje się i indukcyą i dedukcyą“, mówię, iż „używa ona jakiejś metody indukcyjno-dedukcyjnej“.

Obstaję przy tem, co rzekłem. Są wprawdzie inne jeszcze podziały psychologii, ale najczęściej wymieniają autorowie ten, o którym powiedziałem, iż „się najwięcej rozpowszechnił“. W rzeczy samej jest to podział najglówniejszy. Że tak jest rzeczywiście, świadczą o tem dzieła np. Stöckla¹⁾, Gutberlet'a²⁾, Hagemann'a³⁾, Pesch'a⁴⁾, Harms'a⁵⁾, Wundt'a⁶⁾, Ziehen'a⁷⁾, Rabier'a⁸⁾, Rayot'a⁹⁾, Fonsegrive'a¹⁰⁾, Lahr'a¹¹⁾, Maher'a¹²⁾ i t. d. Chciałbym tedy wiedzieć, który to inny podział psychologii uważa mój krytyk za najwięcej lub nawet więcej od wymienionego rozpowszechniony. Póki nie otrzymam na to popartej dowodami odpowiedzi, twierdzę, że p. M. zaczepia mnie „wbrew faktom“.

O zarzucie, dotyczącym nazwy indukcyjno-dedukcyj-

¹⁾ Lehrbuch der Philosophie, Moguncya 1881, t. I, str. 18.

²⁾ Die Psychologie, Monaster 1890, str. 1.

³⁾ Psychologie, Fryburg 1897, str. 3.

⁴⁾ Institutiones psychologicae, Fryburg 1896, t. I, str. 34 i n.

⁵⁾ Psychologie, Lipsk 1897, str. 14 i n.

⁶⁾ „Als die beiden Hauptrichtungen der Psychologie lassen sich... die der metaphysischen und der empirischen Psychologie unterscheiden. Beide sondern sich dann aber in eine Anzahl spezieller Richtungen.“ Dz. przyt., str. 7.

⁷⁾ „Wir unterscheiden:

1. Speculative Psychologie.

2. Empirische Psychologie.

a) Autonome Psychologie...

b) Physiologische Psychologie... (Leitfaden der Physiologischen Psychologie, Jena 1898, str. 3).

⁸⁾ Dz. przyt., str. 10.

⁹⁾ Leçons de Psychologie, Paryż bez r. wyd., str. 3 i n.

¹⁰⁾ „La psychologie complète renferme ainsi deux parties: l'une, la Psychologie expérimentale..., l'autre, la Psychologie rationnelle“ (Psychologie Paryż 1890, str. 20).

¹¹⁾ Cours de philosophie, Paryż 1901, t. I, str. 28.

¹²⁾ Psychology, London 1900, str. 5.

nej metody, nie opłaca się mówić. Pierwszy lepszy prostak wiejski wie, że np. wiatr wschodnio-południowy oznacza wiatr, który wieje częścią od wschodu, a częścią od południa. Gdyby zatem wiedział, co to jest metoda indukcyjna i dedukcyjna, zrozumiałby w jednej chwili, że jeśli psychologia posługuje się metodą indukcyjno-dedukcyjną, znaczy to, iż częścią używa indukcji, a częścią dedukcji.

Następuje z kolei zarzut najważniejszy. „Duszę — powiada sprawozdawca — pojmuję autor grubo materialistycznie. Uważa ją za rzecz rozciągłą, gdyż powiada, że dusza, ożywiając całe ciało, znajduje się w całym ciecie (str. 173). Wogóle jest materialistą tak stanowczym, że nie tylko duszy samej, ale nawet i niektórym [czynnościom] psychicznym przypisuje rozciągłość, np. czuciu (str. 170 — 173), przyczem czucia rozciągłości nie umie odróżnić od rozciągłości czucia“.

Risum teneatis amici! Ciekawy doprawdy zarzut! Ponieważ twierdę, że dusza znajduje się w całym ciecie, więc uważam ją za rozciągłą. Przypuściwszy, że p. M. przyjmuje istnienie duchowego i osobowego Boga, pytam go, gdzie też jego zdaniem Bóg przebywa. Jeśli jest, musi być albo wszędzie, albo tylko w pewnym miejscu, albo w pewnym nierozciągłym punkcie. Radbym wiedzieć, co wybierze mój światły krytyk. Jeśli zechce być konsekwentnym, musi powiedzieć, że Bóg istnieje tylko w jakimś punkcie, gdyż inaczej byłby rozciągły. Więc niema Boga wszędzie, więc niema go nawet w pewnym choćby bardzo małym miejscu. Do takich niedorzeczności dochodzą ci, którzy kierują się samą wyobraźnią tam, gdzie właśnie trzeba użyć samego rozumu. Sądzę, że pośrednio wprowadzę, ale dostatecznie odpowiedziałem na pierwszą część zarzutu. Pozytywnie dowodzę swego twierdzenia przy końcu IV tomiku.

Podobnie materialność duszy nie wynika z rozciągłości czucia. Czuć bowiem, jak wykazałem (t. I, str. 195 i n.), nie jest funkcją ani samego ciała, ani samej duszy, ale duszy i ciała razem. Z drugiej strony uzasadniłem także (str. 170 i n.) przestrzenność czucia. Czyż dowody, które w tym celu przytaczam, mają ustąpić przed czczym fraze-

sem, że „czucia rozciągłości nie umiem odróżnić od rozciągłości czucia?“ Kto, przecząc twierdzeniu cudzemu, występuje z własnym wprost przeciwnym i podaje je za jedynie prawdziwe, ten według zasad rozumnej krytyki winien nie tylko zbierać dowody przeciwnika, lecz także przedstawić choćby jeden dowód na korzyść swojej tezy. Pan M. ani jednego, ani drugiego nie uczynił.

„To zresztą — ciągnie dalej mój krytyk — nie przeszkadza licznym wycieczkom przeciw materialistom, których autor nie odróżnia dokładnie od pozytywistów i ewolucjonistów, i do których zalicza nawet takiego pogromcę materializmu, jak F. A. Lange (str. 112)... Metafizykę Fichtego, Schellinga lub Hegla nazywa on fenomenizmem lub agnostycyzmem (str. 42), a Avenariusza zalicza do szkoły Herbarta“ (str. 45).

W miejscu przytoczonym (str. 112) nie chodziło mi wcale o dokładne odróżnienie materialistów od pozytywistów i ewolucjonistów; zaznaczyłem tylko ich zgodność pod tym względem, o którym tam mowa. Co do Lange'go, sprawa, jak się naocznie może przekonać każdy, przedstawia się w ten sposób: Po słowach: „materialistów i pozytywistów“ położyłem w nawiasie nazwiska: Moleschott'a, Büchnera, Vogta,.. Taine'a i Lange'go. Umieszczone w nawiasie nazwiska mogą wobec tego oznaczać albo tylko pozytywistów albo materialistów i pozytywistów razem. W rzeczy samej wymieniałem jednych i drugich. Lange'go umieściłem na końcu dlatego, że, mimo całego jego idealizmu, uważa go wielu słusznie i za materialistę *sui generis* i za pozytywistę. Tak H. Gruber¹⁾ wymienia go pośród wolniejszych pozytywistów. Inni znowu, jak na przykład Pesch²⁾

¹⁾ Der Positivismus, Fryburg 1891, str. 149 i n.

²⁾ „Jedenfalls ist ihr (der modernen Culturbildung) Lange's litteralische Leistung sehr willkommen. Scheinbar den Materialismus bekämpfend, ist sie eine energische Inschutznahme desselben“ (Stimmen aus Maria-Lach, t. VIII, str. 488). Lange — mówi w innej pracy tenże autor (St. a. M.—L., t. IX, str. 31) zwalcza materializm, „um ihn in Form eines Kant'schen Criticismus als Phänomenal—Materialismus wieder einzuführen.“

i Stöckl¹⁾, widzą w nim przedstawiciela materjalizmu subtelnego, zjawiskowego. Nie był tedy Lange „pogromcą“ materjalizmu. Kto czytał uważnie jego „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung“, mógł się przekonać, że Lange, choć przedstawił liczne braki tego systemu, nie potępił go w zasadzie, lecz chciał go uzupełnić kantowskim idealizmem.

Rozmija się także p. M. z prawdą, mówiąc, „że metafizykę Fichtego, Schellinga lub Hegla nazywam fenomenizmem lub agnostycyzmem“. Wymieniwszy idealistów od Kanta do Hegla, napisałem: „Oto różne formy idealizmu, który nazwano jeszcze fenomenizmem lub agnostycyzmem.“ Czy u p. M.: „nazwano“ a „nazywam“ znaczy to samo?

Avenariususa nie zaliczam wcale do szkoły Herbarta, bo tylko w poprzednim zdaniu wymieniam Herbarcyana.

Mają też być w książce dowody „zdumiewające, jak np.: ponieważ dwie jakiegokolwiek „władze duszy“, np. wzrok i rozum, różnią się pomiędzy sobą, więc nie mogą być obie identyczne z trzecią rzeczą, to jest z duszą, a zatem są czemś od niej odrębnym (str. 52–54). Argument ten dowodzi, że „władze duszy“, jeżeli wogóle są, nie są identyczne z duszą, ale nie dowodzi wcale, aby wzrok i rozum były „władzami duszy“, nie zaś cechami istoty widzącej i rozumnej, jak wysoki wzrost i łysina są cechami człowieka wysokiego i łysiego“... „Autor uważa za rzecz „niemal pewną“, że nerwy same „działają i czują“ (str. 98), a za „dowód“ podaje, że włókno osiowe nerwu składa się z szarej substancji, oraz że nerw jest szeregiem łączących się z sobą komórek (str. 98). Jakim sposobem obie te okoliczności mają dowodzić świadomości nerwu — zupełnie nie rozumiem“.

Choć krytyk obciął pierwszy dowód, przyjmuje go i w tej formie. Pan M. widzi w nim sofizmat, zwany *petitio principii* („jeżeli wogóle są“). Otóż najniesłuszniej. Musi bo-

¹⁾ „Es ist darin (w „Historyi materjalizmu“) nur ein verfeinerter, quasi mystisch verbrämter Materialismus zu finden“ (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Moguncya 1888, t. II, str. 370).

wiem przyznać, iż dowód powyższy wykazuje różnicę rzeczową między wzrokiem i rozumem a duszą. Lecz właśnie o to tutaj chodzi. Może sobie krytyk nazwać rozum i wzrok, którym ja z ogółem ludzi nadaję miano władz, cechami — zawsze wzrok i rozum będą się rzeczowo różniły od duszy, tak jak wzrost i łysina różnią się rzeczowo od człowieka. Łysina nie jest człowiekiem, a człowiek nie jest swoją łysiną.

Przy drugim przykładzie p. M. znowu przekręca moje słowa. Powiedziałem (str. 97 i n.), że „nieprawdopodobnem wydaje mi się zapatrywanie, jakoby cała rola nerwów polegała na samem tylko pośrednictwie między obwodami narządami zmysłowymi, a ośrodkami,“ że „przeciwnie anatomia i fizjologia zdają się przemawiać za tem, iż nerwy posiadają swą własną czynność i czucie, lubo od ośrodków zawisłe“. Ani tedy nie twierdzę, że nerwy same (t. j. niezależnie od duszy i ośrodków) działają i czują, ani też nie przypisuję im żadnej świadomości, gdyż według mnie istnieją także czucia nieświadome (str. 216 i n.). Nie powołuję się również na żaden dowód w ścisłem znaczeniu; okoliczności zaś, które przytaczam, wyglądają w całości zupełnie inaczej, aniżeli „dowód“, który tendencyjnie podsuwa mi sprawozdawca.

„Terminy tak ważne dla psychologii i tak stanowczo w nauce określone, jak wrażenie, czucie, wyobrażenie i uczucie, tworzą w tej książce rozpaczliwy chaos. Czytamy: to że „czucie, w którym przeważa bierność..., przyjmuje... nazwę uczucia“ (str. 109), to że „wyobrażenie oznacza akt wyobraźni, względnie pamięci, czyli odtworzenie wrażenia“ (str. 110), to że obrazy niematerialne nie mogą przedstawiać przedmiotów materialnych (str. 112), to że różni uczeni (w ich liczbie F. A. Lange) mniemali, iż spowodowana ruchem nerwów reakcja mózgu polega na „fosforescencji“ (str. 112)“.

Tego zarzutu najmniej się spodziewałem. Starałem się właśnie o to, aby jak najlepiej określić: wrażenie, czucie, uczucie i wyobrażenie. Że czucie nazywam także wrażeniem, pochodzi to stąd, że jak zaznaczyłem¹⁾, niema mię-

¹⁾ Str. 108, 2.

dzy naszymi psychologami zgody pod tym względem. Uczucia nie miesza z czuciem, bo w tem samym miejscu (str. 109) mówię, że chociaż „czucie, w którym przeważa bierność, przyjmuje także (czego nikt nie może zaprzeczyć) w wielu językach nazwę uczucia“, „byłoby zbyt dużą dodawać, że uczucie w tem znaczeniu jest tylko wrażeniem i różni się całkowicie od uczucia właściwego“¹⁾. Nie odwołuję też tego, że „wyobrażenie oznacza akt wyobraźni, względnie pamięci, czyli odtworzenie wrażenia.“ „Przypisując — powtarzam, co powiedziałem gdzie indziej (t. II, str. 35) — zachowanie i odtwarzanie obrazów wyobraźni i pamięci. idziemy tylko za powszechnie przyjętym sposobem wyrażania się. W rzeczywistości zachowanie i odnawianie obrazów, podobnie jak ich przerabianie, są funkcyjami tylko wyobraźni“. Nie mogę zaś pojąć w jaki sposób druga połowa ostatniego zdania p. M., w której tenże na chybił trafił połączył wypowiedziane przeze mnie słowa, przyczem nie obeszło się bez nowego kłamstwa²⁾, ma świadczyć o tem, iż terminy: wrażenie, uczucie, wyobrażenie i uczucie tworzą w mej książce rozpaczliwy chaos.

Jeszcze jeden zarzut: „Nie mogę sobie wyobrazić warunków, przy których człowiek, widzący jabłko i czujący jego smak, mógłby nie odróżniać jego kształtu i barwy od jego smaku. Podług ks. Waisa jednak do takiego odróżniania niezbędną jest osobna władza duszy, a mianowicie zmysł wspólny czyli świadomość zmysłowa (str. 204). Ciekawa rzecz, jak sobie autor wyobraża stan psychiczny istoty, któraby posiadała wszystkie zmysły oddzielne, ale była pozbawiona owego zmysłu wspólnego, i któraby, widząc barwę i czując smak jabłka, nie odróżniała drugiego od pierwszego?“

¹⁾ Na str. 110, 8 wiersz z góry, wydrukowano „uczucie“ zamiast „czucie“; jest to wszakże tylko błąd drukarski, zaznaczony zresztą w spisie omyłek. Być może, że jeszcze gdzie indziej wkraśl się błąd podobny, za co nie odpowiadam.

²⁾ Kłamstwem mianowicie jest, jakoby Lange'go zaliczał do uczonych, którzy mniemali, iż „wywołana ruchem nerwów reakcja mózgu polega na fosforescencji.“

Ja właśnie rozumem, nie wyobraźnią, dochodzę do wniosku, że człowiek, widzący jabłko i czujący jego smak, nie mógłby odróżnić kształtu i barwy jabłka od jego smaku, gdyby nie posiadał zmysłu wspólnego. Wykazałem to w swoim miejscu (str. 204 i 206). Że zaś każde jestestwo zmysłowe, obdarzone kilku zmysłami zewnętrznymi, posiada taki zmysł, przeto nie potrzebuję sobie wyobrażać istoty, któraby miała tylko zmysły zewnętrzne, a była pozbawiona zmysłu wspólnego.

Odpowiedziałem dotąd na wszystkie¹⁾ rzeczowe zarzuty, odnoszące się do tomu I.

Ale i język pozostawia zdaniem sprawozdawcy „bardzo dużo do życzenia“: popełniam germanizmy („ograniczać się na co“ zamiast „czem“ albo „do czego“; „pojedynczy“ zam. „prosty“), używam „uporczywie“ terminów cudzoziemskich (np. „wegetatywny“ zam. „roślinny“ i t. d.). Już zaś „na drwiny z języka“ wyglądają takie zwroty, jak: „każde uczucie jest wprawdzie czującym, bo inaczej nie byłoby rzeczywiście czuciem, ale nie musi być czutem“ (str. 217), albo: „dusza poznaje przedmiot, chociaż nie wie o tem“ (str. 218).

Od języka i stylu (!) rozpoczął p. M. krytykę II tomu. Styl ma być „zawiły, ciężki, nudny“ język wprost barbarzyński, obfitujący w wyrażenia i zwroty takie, jak „wykonuje“ zam. „wykonywa“, z „reguły“ zam. „zwykle“, „zapomniał całą swą niemczyznę“ zam. „całej niemczyzny“, „dlatego, ponieważ“ zam. „dlatego że“ i t. p., upstrzony terminami łacińskimi tam, gdzie są dobre polskie („witalny“ zam. „życiowy“, „progresywny“ zam. „postępowy“ i t. d.). Napisałem: „oryginalny Portugalczyk;“ „hypnotyce przypominają sobie przebieg swej hypnozy w hypnozie następującej;“ „suggestya gotowa sprowadzić

¹⁾ Pomiąłem tylko jeden, ten, iż argumentuję (str. 117) przeciw nie istniejącemu w dzisiejszej nauce mniemaniu, że przyczyną uczucia jest ruch mechaniczny. Przyznaję, że prawdziwa nauka zawsze daleką była od tego zapatrywania; że jednak i dzisiaj są tacy, którzy je głoszą, a chcą uchodzić za uczonych, świadczy o tem pierwszy lepszy podręcznik filozoficzny.

amnezyę“:— p. M. powiada, że oryginalny znaczy chyba to samo, co niepodrobiony, że w drugim wypadku czytelnik spodziewa się opisu tej hypnozy, że w trzecim nie podobna sobie wyobrazić, w czym się ta gotowość sugestyi wyraża.

Co do stylu i języka wogóle, mniemam, że zarzuty krytyka są co najmniej przesadzone; zresztą niech sądzą o tem inni. W każdym razie sprzeciwia się sobie p. M., skoro raz „wykład“ mój zowie „jasnym i przystępnym“, a drugi raz, nie przytoczywszy ani jednego przykładu, zarzuca mi zawisłość stylu, „wyrażenia i zwroty, przeraźliwie niezgrabne“ i „myśl moją zaciemniające“.

Dobrze robi p. M., że dba o czystość języka, ale pamiętać winien, że nawet bardzo wybitni uczeni wyrażają się pod wpływem niemieczyny lub francuszczyzny w sposób mniej zgodny z duchem polskiego języka. Z drugiej strony różne są dotąd zdania o wielu germanizmach i galicyzmach, gdyż obok gramatyki odgrywa tutaj ważną rolę używanie. *Usus est tyrannus*. Stąd lubo przyznaję krytykowi słuszość co do niektórych usterek gramatycznych, nie przyznaję jej co do wszystkich. Tak np. zwrot „ograniczać się na co“ jest wprawdzie germanizmem, ale tak rozpowszechnionym między literatami, lepszymi od p. M., że może już nie uchodzić za błąd. Składnię: „ograniczać się czym“ każe właśnie „Poradnik językowy“ (R. I, str. 31) zastąpić inną: „na czym“. Ograniczać się „do czego“ nie jest mojem zdaniem lepsze od „ograniczać się na co“. Lepiej mówić: „wykonywa“ zam. „wykonuje“, lepiej „dlatego że“, aniżeli „dlatego ponieważ“, lepiej odróżniać wyrazy: „następujący“ i „następny“: atoli w mniej poprawnych wyrażeniach, których użyłem, nie widzę nic barbarzyńskiego. „Oryginalny Portugalczyk“ nie musi znaczyć to samo, co „niesfałszowany, niepodrobiony“, gdyż wyraz ten przyjął się także w znaczeniu: „dziwny“, „dziwaczny“, „oryginał“. „Gotów“ w znaczeniu „łatwo może zrobić“ używa się często i znajdzie się z pewnością u wzorowych pisarzy. Bardzo też wątpię, czy tam, gdzie należało powiedzieć: „prosty“, mówię „pojedynczy“; gdyby krytyk był przytoczył

odnośne miejsca, możeby się właśnie pokazało, że nie ja, lecz on miesza te wyrazy. Nie uważam również za „drwiny z języka“ następujących wyrażen: „każde czucie... nie wie o tem“, jakkolwiek przyznaję, że zamiast: czucie nie musi być czutem (tłumaczyłem przytoczony zwrot *sensation non sentie*“), należało powiedzieć: odczutem.

„Terminów cudzoziemskich“, przyjętych zresztą powszechnie, nie używam „uporczywie“, lecz kładę je na przemian z polskimi, jeśli te dobrze rzecz wyrażają. Wyjątek chyba stanowi wyraz: „wegetatywny“; używam go stale dlatego, że najczęściej tak czynią nasi pisarze nie tylko scholastyczni, lecz także inni. A gdyby nawet język mój zasługiwał z tego powodu na nagane, p. M. najmniej miałby prawa do karcenia mnie za to. Choćbowiem chce uchodzić za „czyszciciela“ polskiego języka, używa wyrazów cudzoziemskich nie mniej ode mnie, i to w tych samych sprawozdaniach, w których z taką zaciekłością na mnie się rzuca, w których tedy, jeśli nie chciał wystawić na śmiech samego siebie, przedewszystkiem winien był ich unikać. Bo czyż wyrazy: opinia, klasyfikowanie, doktryna, teza, argument, identyczny, termin, konstrukcja, traktowany, absolutnie, instytucja, elementarny, aparat, hypostazyowany, indywidualny, funkcyja, ignorancki i t. d. — nie dadzą się zastąpić rdzennie polskimi? A jeśli z kilku stronicy krytyki można ułożyć całą litanję takich wyrazów, coby to dopiero było, gdyby krytyk napisał książkę! Mam tedy prawo powiedzieć panu M.: *Medice, cura teipsum!*

Przystępuję do rzeczowych zarzutów, dotyczących tomiu II.

„O niezmiernie słabem wyrobieniu logicznem“ mają świadczyć następujące zdania: „Trafia się, że illuzye senne są żywsze i silniejsze od spostrzeżeń rzeczywistych. Wszak często widzimy we śnie kolory tak czyste, słyszymy dźwięki tak melodyjne, czujemy woń tak miłą, iż czegoś podobnego nigdy nie spotykamy na jawie“ (str. 1). „Dlaczegoż — pyta tutaj p. M. — czyste kolory, melodyjne dźwięki i miła woń mają być żywszemi i silniejszymi od brudnych kolorów, niemelodyjnych dźwięków i przykrej woni?“

Oto okaz niezmiernie mocnego wyrobienia logicznego! Będę bardzo wdzięczny temu, kto wskaże związek między moimi zdaniem a pytaniem krytyka. Ja twierdzę, że p. M. prawi od rzeczy.

Następnie utrzymuje on, że według mnie „medyum (zahypnotyzowane) słyszy brzuchem lub widzi nosem“ (str. 14). Napisałem na przytoczonej stronie tak: „Słyszysz się też często, że w hypnozie zachodzi czasem działanie lekarstwa na odległość, transfert czyli przeniesienie (jeżeli się przybliży magnes do ciała hypnotyka, wówczas niektóre zjawiska somatyczne i psychiczne zmieniają swe miejsce), zastępstwo albo przemieszczenie zmysłów (medyum słyszy np. brzuchem lub widzi nosem)..... Atoli te „cuda“ hypnotyzmu są zjawiskami albo zmyślonemi albo niepewnemi albo źle tłumaczonemi.“ Mimo to wszystko, krytyk woła: „Ależ na Boga, to przecie nie znaczy, że (medyum) widzi nosem!“ Ja zaś pytam: Gdzie tu uczciwość?

Przypatrzmy się cierpliwie innemu zarzutowi. „Gdybyśmy nawet—pisze p. M.—spróbowali stanąć na stanowisku autora, gdybyśmy, nie tykając kwestyi zasadności doktryny scholastycznej, pracę jego rozważali tylko ze względu na to, o ile dobrą jest ona apologia—to i wtedy odpowiedź wypaśćby musiała: bardzo słabą. Bo przecież obrona scholastycyzmu nie wymaga tego, żeby najważniejsze kwestye zbywać najpobieżniejszymi ogólnikami, aby np. z całą teorią marzeń sennych (oto najważniejsza kwestya!) załatwiać się na sześciu stronach (1—6); ani tego..., aby twierdzić, że, jeżeli marzenie senne łączy się z ruchami, które je zewnątrz wyrażają, wówczas nosi nazwę somnambulizmu (str. 7); ani tego, aby opowiadać, że jakkolwiek uczony hypnozę tłumaczy wpływem materijalności życiowych czyli gazów..., lub aby w liczbie hipotez naukowych co do przyczyn hypnozy zamieszczać przypuszczenia stosunku z duszami zmarłych lub z szatanem (str. 17); ani tego, aby bez żadnych popierających takie mniemanie danych faktycznych odmawiać zwierzętom zdolności przypominania (str. 22) lub dziwienia się (str. 55).....“

Wyborna krytyka! Powiedzieć parę razy nieprawdę,

wyrwać z rozmaitych miejsc książki kilka podrzędnych kwestyj, nawet zdań, i zawyrokować *ex cathedra*, że obrona systemu jest bardzo słaba, bo tych kwestyj i zdań nie wymaga. Tą genialną metodą krytyki, nieznaną podobno dotąd żadnemu sofiscie, można bez wysiłku wykazać „słabość“ apologii każdego bez wyjątku systemu.

Lecz dosyć tego! Takich zarzutów nie można chyba brać na seryo. Nie chcę przypuszczać, żeby mój krytyk, pisząc tesprawozdania, byłoszolomiony owym „oryginalnym“ szampanem, o którym wspomina przy jednym z zarzutów; nie chcę odmawiać mu wszelkich zdolności i nazwać go nieukiem, jak on mnie nazwał człowiekiem niepiśmiennym—nie mogę mu atoli przyznać miłości prawdy i uczciwości. Czytelnik widzi, jak p. M. przeczy, rzekomo w imię dzisiejszego stanu nauki, najpewniejszym faktom, jak, drwiąc z wszelkiej logiki, wojuje mizernymi sofizmatami, jak coraz zuchwalej przekręca najjaśniejsze moje słowa, jak bez najmniejszego skrupułu podsuwa mi to, czego nie powiedziałem. Pomijam inne jego kłamstwa, np. to, że „uzasadniam najniewiarogodniejsze (?) tezy przez proste powoływanie się na słowa Tomasza z Akwinu,“ pomijam jego płaskie dowcipy i bezgraniczną zarozumiałość, a najwyższe lekceważenie drugich. Czyż postępowanie tego rodzaju można nazwać godnem, już nie mówię literata, ale człowieka jako tako wychowanego i uczciwego?

Nie uważam swej książki za dzieło doskonałe; owszem widzę jej wady i braki, i wiem, że wytrawny znawca, choćby się zgadzał ze mną co do systemu, odkryje ich więcej. Stąd nie domagam się od krytyka, aby wynosił pod niebiosa mą pracę i pisał się na każde moje zdanie. Ale jednego przynajmniej mam prawo żądać: tego, aby nie fałszował mych myśli i nie kłamał mi bezczelnie w oczy, a nadto aby nawet wówczas, gdy zwalcza me przekonania, uszanował mą godność jako człowieka. Spełnienia tego obowiązku domagam się nawet od największego wroga.

Pan M., nie czując się na siłach, by zaczepić system lub ważniejsze jego punkta, chwycił się — i to w sposób najczęściej niefortunny — rzeczy małej wagi, szczegółów

i szczegółików, a co najgorsze wybrał sposób walki wprost nieszlachetny i hańbiący. Dlaczego tak uczynił, łatwo się domyślić. Chodziło mu o zdyskredytowanie książki, która z naukowego stanowiska przedstawia naukę o duszy ludzkiej, zgodną z dogmatami Kościoła. Innego celu nie miał chyba mój krytyk. To mu nie przeszkadza powtarzać obłudnie i zarozumiale w „Książce“, że „wszystkie sprawozdania są pisane fachowo“, „że od zasady ścisłej bezstronności i rzeczowości nie odstąpił ani razu“. W moich oczach wygląda to na drwiny z czytelników.



280544/
1-4