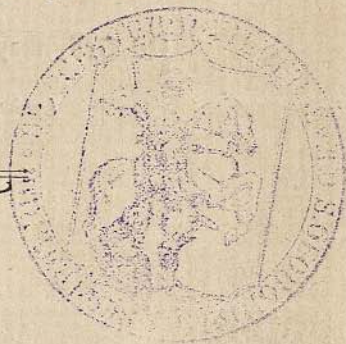




703

DR. JAN ŻUKOWSKI
PROFESOR UNIwersYTETU LWOWSKIEGO.

RELIGIA
WOBEC
PRAGNIEŃ SZCZĘŚCIA



BIBL.-AWSD B-STOK



2 110000 014544

LWÓW
Z DRUKARNI JÓZEFA CHECIŃSKIEGO.
1909.

Leopoli, die 2. Octobris 1908.

Nihil obstat.

Prof. Dr. Mathias Sieniatycki
Censor.

Lb. 7441

Pozwalamy drukować.

Od Ordynaryatu metropolitalnego obrz. łać.

Lwów, dnia 2. października 1908.

† *Józef*
Arcybiskup.



RELIGIA WOBEC PRAGNIEŃ SZCZĘŚCIA.





WSTĘP.

Uzasadnienie i obrona religii muszą być aktualne, jeżeli mają ze swego zadania należycie się wywiązać; muszą więc one odpowiadać wymaganiom każdorazowej doby i uwzględniać jej ducha. Wzgląd na tę konieczność spowodował w ostatnich czasach pewne zmiany w metodzie uprawiania apologetyki czyli obrony religii i chrystyanizmu. „Apologetyka tradycyjna“ postępowała drogą rozumowania i posługiwała się celem udowodnienia boskiego pochodzenia religii przede wszystkim kryteriami zewnętrznymi, t. j. cudami i prorocत्वami. Nowsza apologetyka pragnie iść inną drogą, obiera inne tory. Na te tory weszła głównie apologetyka francuska w ostatnim dziesiątku ubiegłego wieku. Twórcą tego nowego apologetycznego kierunku można nazwać Ollé-Laprun'a; hołdują mu Fonsegrive, Yves'le Querdec, Balfour, Brunetière, Thibaud, Bremond, Gaudeau, zbliżają się do niego Blondel, Laberthonnière, Le Bachelet i inni,¹⁾ wchodzi on jako jedna z głównych tez w skład systemu „modernistów“.

¹⁾ P. Chr. Pesch, *Zeitfragen*, Freiburg 1900. p. 69—132. *Alte und neue Apologetik*.

Zupełne i harmonijne zaspokojenie wszystkich słusznych życiowych potrzeb i duchowych wymagań człowieka, oto tytuł, na którym religia swe pretensje ma opierać. Taką jest teza nowszej apologetyki. I przyznać trzeba, że do wielu umysłów łatwiej dziś tą mową przemówić, że wielu dziś zwraca uwagę więcej na subiektywną stronę religii, że coraz częściej słyszy się żądanie, by religia uczucia uwzględniała i zadowalała. Prof. M. Zdziechowski (Szkice literackie), odwołuje się do pisarzy duchownych, aby „zamiast nagromadzać kruche dowody zgodności wiary z nauką, które jak domki z kart, wywróci pierwszy podmuch ze świata, mówili nam raczej i pisali o spokoju i szczęściu, które im daje wiara; a słowa ich, jeśli będzie w nich ogień, rozżarzą w sercach przygaszoną przez filozoficzną atmosferę wieku tęsknotę do rzeczy wyższych“¹⁾).

Już z tych słów, jako przykład dla ilustracji nastroju umysłów nowożytnych przytoczonych, wynika, że nowszy ten kierunek ma swoje strony ujemne. Oto niektórzy jego zwolennicy, owładnięci wpływem „krytyki czystego rozumu“ Kanta, odmawiają dowodom czysto intelektualnym siły przekonującej, nie uznają wartości cudów i prorocत्व. Chcieliby w następstwie tego twierdzenia wyrugować zupełnie dawną „matematyczną“ apologetykę, pożegnać się ze scholastyką, która rozumowo uzasadniała podstawy wiary, i zwrócić się do innej strony ducha ludzkiego, do życia i jego wymagań, do su-

¹⁾ P. Kwartałnik teolog. Warszawa 1904. I. p. 116. Por. tegoż: Pestis perniciosissima, str. 4 ss. 92 s. itd.

mienia i świadomości moralnej, i stąd wyprowadzić nową, nowożytną metodę.

Pomijając jednak te błędy systemu trudno nie uznać, że nowe metody mają o b o k d a w n y c h swoje uzasadnienie, że może to dziś być z wielką korzyścią połączone, jeśli się na stronę psychologiczną religii zwróci większą uwagę, niż to dawniej czyniono. Jeśli się chce ułatwić wiarę takim przeciwnikom, których dyspozycja subiektywna czyni prawie niezdolnymi do ocenienia t. zw. zewnętrznych dowodów, to roztropność nakazuje oglądać się za środkiem, usuwającym te przeszkody, więc za przemówieniem do uczucia i serca. Bo choć prawda sama w sobie uważana jest odwieczną i niezmienną, to jednak ludzie, w których umyśle ona coraz to na nowo powstaje i odtwarza się, zmieniają się z biegiem czasu w swym sposobie pojmowania i zapatrywania.

Warto zresztą mimochodem zastrzedz się przeciwko twierdzeniu, jakoby ten sposób postępowania był rzeczywiście nowym, jakoby go już dawniej nieznano. Posługują się nim już Chrystus i apostołowie. Znany on jest św. Augustynowi, który w dziele „O mieście Bożem“ w pierwszych dziesięciu księgach, będących apologią przeciwko poganizmowi, fałszu religii pogańskiej stąd dowodzi, że nie jest pożyteczną ani do szczęścia ziemskiego, ani do pozagrobowego. Także nowsi apologetyci nieraz tę metodę uwzględniają, jak w toku tej pracy zobaczymy.

Pragnienie szczęścia — to najpowszechniejszy i najtrwalszy objaw umysłowości człowieka, to pośród, nie dający się z żadnego serca wyrugować, to korzeń, tło, pierwiastek wszystkich jego pożądań,

dążeń, umiłowań. Dlatego jasną jest rzeczą, że pytanie, czy i o ile religia i która religia jest uzdolnioną do uszczęśliwienia człowieka, na wyjątkową uwagę zasługuje i każdego człowieka żywo obchodzić może i powinno. Dzieła jednak, któreby wszechstronnie i krytycznie ten temat wyczerpało, apologii chrystyanizmu ze stanowiska szczęśliwości, nie posiadamy.

W niniejszej pracy nie będziemy przedstawiali szczegółowo religii w każdym z jej twierdzeń i postulatów w takim oświetleniu. Podamy w niej raczej wstęp krytyczny do takiej apologii religii, a więc poddamy badaniu wartość wspomnianej metody, pytamy, czy i w jaki sposób da się, obierając za punkt wyjścia szczęśliwość, udowodnić prawdziwość twierdzeń religijnych i jaki stopień pewności przysługuje tego rodzaju dowodom.

Dzielimy to studyum na dwie części: w pierwszej, pozytywnej, zastosujemy normę szczęśliwości do ważniejszych prawd religijnych, przeprowadzając w ten sposób dowód ich prawdziwości; w drugiej zaś, polemicznej i krytycznej, poddamy ocenie wartość tej metody. Przekonamy się, że z nauki o szczęśliwości da się wysnuć światopogląd religijny w ogólności, a w pewnej mierze i w szczególności światopogląd katolicki.

Quod Deus adjuvet!

CZĘŚĆ PIERWSZA.



Nauka o szczęśliwości jest kamieniem probierczym światopoglądu religijnego w ogólności, katolickiego w szczególności. Nieraz już wysnuwano prawdziwość podstaw religii z ich stosunku do szczęśliwości: w ten sposób dowodzone istnienia Boga, nieśmiertelności duszy, konieczności religii i innych założeń religijnego na świat i życie zapatrywania. Rzadziej natomiast badano prawdziwość religii Chrystusowej oraz jej boskie pochodzenie z punktu widzenia jej stosunku do szczęścia człowieka, dowodząc mianowicie, że ona jedna daje człowiekowi szczęście prawdziwe, ona jedyna jest uzdolnioną do pocieszenia człowieka, więc jest prawdziwą. Zbadajmy więc wartość tego kryterium tak prawd religijnych podstawowych, wiarę w objawienie poprzedzających, jakoteż samego objawienia.

1. Istnienie Boga.

Cheąc wyprowadzić prawdę o istnieniu Boga, oraz o niektórych Jego przymiotach z nauki o szczęśliwości, wychodzimy z faktu oczywistego i niezaprzeczonego, mianowicie z wrodzonego wszyst-

kim ludziom popędu do szczęśliwości, i to do szczęśliwości doskonałej.

Szczęśliwością doskonałą nazywamy wszyscy stan wyzwolenia od wszelkiego zła i posiadanie wszelkiego dobra, albo też stan, wynikający z doskonałego zadowolenia wszelkich rozumnych pragnień i pożądań. Powiadamy: rozumnych; mieć np. sto metrów wysokości, lub 10 nóg nie należy do szczęścia człowieka, dlatego też według św. Tomasza (1. 2. q. 5. a. 4) należy do istoty szczęśliwości posiadanie dobra, za jakim człowiek z natury swej dąży i pożąda. Ażeby szczęśliwość była doskonałą, musi uczynić zadość następującym warunkom: 1. Musi sama przez się uszczęśliwiać i pragnienie zaspokajając, tak że człowiek już czegoś wyższego nie pragnie, jeżeli ją posiada; 2. musi być niezmiennie trwałą; 3. musi wyzwalać od wszelkiego zła; a wreszcie 4. nasze pragnienie dobra zupełnie zadowalać. Konieczność tych warunków oczywista, zresztą zaraz niżej ją uzasadnimy.

Otóż faktem jest, że każdemu człowiekowi wrodzone jest pragnienie szczęśliwości, że przenika go i stale mu we wszystkich objawach życia jego towarzyszy popęd do szczęścia, skłonność do stanu doskonałego przez posiadanie wszelkiego dobra. O istnieniu w naturze ludzkiej tego popędu, a więc o przeznaczeniu człowieka do szczęśliwości właściwie nikogo przekonywać nie trzeba. Wyraźnie o tem bowiem świadczy:

1. Doświadczenie moje własne i drugich, które mówi, że świadomą lub bezwiedną pobudką wszystkich pożądań i usiłowań ludzkich jest pragnienie

zdobycia dobra, uniknięcia zła. Wszelkie cele ludzkich zabiegów, wzniosłe lub pospolite, szlachetne lub niekzemne, są środkami dla osiągnięcia jednego, wszystkim zarówno pożądanego celu — szczęścia. Różni różnie je pojmują i na swój sposób doń dążą, ale wszyscy o niem marzą, o niem rozprawiają, posiąść je pragną. Pisze autor „Bez dogmatu“: „Dusza ludzka jest jak pszczoła, która szuka słodyczy nawet na gorzkich kwiatach. Najnieszczęśliwszy człowiek stara się wycisnąć choć odrobinę szczęścia nawet z własnej męki i by to uczynić, chwyta za lada cień, za lada pozór. Czasem myślę, że ta niepohamowana potrzeba jest dowodem, iż nam się jeszcze coś należy po śmierci. Jestem przekonany, że pesymizm wymyślono także gwoli tej potrzeby, dla pociechy, jaką mogło sprawić ujęcie ogólnej niedoli w filozoficzną formułę. Było to zaspokojeniem dążenia do wiadomości i prawdy, szczęście zaś nie jest niczem innym, jak szeregami zaspokojień“.

2. O istnieniu w naturze ludzkiej popędu do szczęścia świadczy zgodne zapatrywanie wszystkich filozofów i systemów filozoficznych. I tak, Arystoteles bierze popęd do szczęścia za podwalinę wszystkich swych poglądów etycznych. Platon zajmuje się wielokrotnie tym popędem we wszystkich swych dyalogach. Sceptycy starożytni kazali w celu osiągnięcia niewzruszonego spokoju umysłu i prawdziwej szczęśliwości o wszystkim wątpić, ażeby się żadnym zagadnieniem nie niepokoić. Stoicy uznają szczęśliwość jako moralny cel ludzkości; ślicznie umie np. Seneka opisywać rozkosz, jaką człowiekowi daje cnota, podobnie

pięknym wyrazem tych przekonań są rozmyślenia cesarza Marka Aureliusza „O sobie“.

Augustyn powiada: „Jestto niezachwianem przekonaniem wszystkich, co jakiegokolwiek mają używanie rozumu, że każdy człowiek pragnie być szczęśliwym“¹⁾. Tenże doktor Kościoła zajmując się w księdze o Trójcy św. (I. 13. c. 4—9) kwestyą szczęśliwości, nazywa fakt powszechnego pragnienia szczęścia niewątpliwym punktem wyjścia wszelkiej dyskusji (c. 4). Św. Bonawentura nazywa to pragnienie: clamor omnis appetitus, mówiąc: „Na pierwszym miejscu należy uznać za rzecz prawdziwą i pewną, że dusza rozumna uczynioną została na to, by mieć udział w najwyższej szczęśliwości. Jest to pewnem z powszechnej żądzy szczęścia, tak że nikt o tem nie wątpi, chyba kto ma pomyłony rozum. O tem bowiem najmocniej jesteśmy przekonani, że wszyscy pragniemy być szczęśliwi“ (Opp. ed. Quazacchi t. II. p. 460). Kant mówi, że „być szczęśliwym jest to naturalne pragnienie każdego rozumnego istestwa i pobudka wszelkich jego pożądań“²⁾. Cały zastęp nowożytnych eudemonistów, poczytujących dążenie do szczęścia za jedyny czynnik moralny czynów ludzkich, opiera się również na uznaniu w naturze ludzkiej odpowiadającego temu jej dążeniu popędu. Nawet pesymista Schopenhauer nie wątpi o istnieniu tego popędu. „Człowiek, mówi on, pragnie przede wszystkim być swój zachować od wszelkich cierpień, bezwarunkowo być wolnym i zakosztować wszel-

¹⁾ De civit. Dei I. 10. c. 1.

²⁾ Kritik der prakt. Vernunft. Werke, (ed. Hartenstein 1838) IV, 123. 139.

kiego używania, do jakiego jest zdolny“¹⁾. Słusznie zatem mówi Spencer: „Żadna szkoła filozoficzna nie może uniknąć uznania za najwyższy cel moralny człowieka pożądanego mu stanu uczuciowego, jakimkolwiek mianem będzie on określony: zadowolenia, radości czy błogości“²⁾.

3. To samo świadectwo składa i badanie natury ludzkiej w jej najwyższych władzach, rozumie i woli. Rozum nasz nie ogranicza się w poznaniu swem, jak zmysły, do tej lub owej sfery bytów jednostkowych, konkretnych, lecz wszystko, co tylko jest bytem istniejącym, możliwym lub w jakikolwiek sposób poznawalnym, pragnie on poznać; przedmiot jego poznania sięga w nieskończoność i tylko kres bytu może być kresem dążności rozumu, jest on uzdolniony do poznania prawdy nieskończonej, o ile tylko z nią zetknąć się może. Podobnie jak przedmiotem rozumu jest wszelki byt, tak przedmiotem woli jest wszelkie dobro, wszystkiego bowiem, co rozum jako pożądania godne przedstawia, wola pożądać może. Poznanie zaś wszelkiej prawdy, posiadanie wszelkiego prawdziwego dobra jest doskonałą szczęśliwością. Stąd wynika, że człowiek jest uzdolniony do doskonałej szczęśliwości i posiada skłonność w tym kierunku.

Stwierdziwszy fakt istnienia w człowieku popędu do szczęśliwości doskonałej posuwamy się dalej, stwierdzając znowu fakt niezaprzeczony, że wszyscy pożądamy szczęścia doskonałego o przymiotach przedtem wymienionych. Dobro mianowicie, którego posia-

¹⁾ Die beiden Grundprobleme der Ethik II. § 14. p. 196.

²⁾ Thatsachen der Ethik.

danie ma zupełnie uszczęśliwić, czyli przedmiot szczęśliwości, następujące przymioty posiadać powinien: 1. Musi on być pożądanym sam dla siebie, a nie być tylko środkiem do osiągnięcia celu innego; w takim bowiem razie istniałoby coś ponad niem wyższego, pragnienie więc człowieka nie byłoby jeszcze zaspokojone, gdyby środek zyskał, celu zaś nie posiadał. Przedmiot szczęśliwości musi być tego rodzaju, że człowiek posiadając go, już czegoś wyższego nie pragnie. 2. Ażeby dobro jakiegokolwiek zdołało człowieka w pełni uszczęśliwić, musi być ono trwałe, takiego bowiem szczęścia pożąda człowiek. Jeżeli zachodzi obawa utracenia jakiegoś dobra, wtedy nie ma mowy o doskonałej szczęśliwości, bo i sama obawa jest nieszczęściem, a utrata dobra jest największym nieszczęściem. 3. Dobro, będące przedmiotem doskonałej szczęśliwości, musi wyzwolić nas od wszelkiego zła i 4., nasze pragnienie dobra zupełnie zadowolić. Warunki te wynikają wyraźnie z określenia i pojęcia szczęśliwości doskonałej.

Jednemu jeszcze warunkowi przedmiot szczęśliwości zadość czynić musi, musi on mianowicie być możliwym do osiągnięcia i dostępnym dla wszystkich ludzi, bo przecież wszyscy mają taką samą naturę z wrodzonym jej i nieprzepartym popędem do szczęśliwości, wszyscy mają jednakowe prawa do szczęścia.

Temu jednak pragnieniu szczęścia, któreśmy dotąd stwierdzili, musi odpowiadać jakiś przedmiot szczęśliwości, musi obiektywnie istnieć coś, co warunkom przedmiotu doskonałej szczęśliwości odpo-

wiada, musi być jakaś rzeczywistość, dająca się osiągnąć szczęśliwość doskonałą.

Możliwość osiągnięcia szczęśliwości doskonałej dla człowieka da się udowodnić w następujący sposób:

1. W naturze nic daremnie nie istnieje, nie istnieją też siły, dążności, popędy bezcelowe, zwodnicze, kłamliwe. Dowodzi tego indukcja zupełna, na powszechnym doświadczeniu oparta, stwierdzając prawo ogólne, w każdym królestwie istot żyjących istniejące, że każdemu popędowi przedmiot jakiś odpowiada, który on osiągnąć może i rzeczywiście osiąga.

Dowodzi tego i powszechne przekonanie, bo nikt o tem na serio nie wątpi. Zwierzę bezwątpienia dobrze czyni, jeśli idzie za swym instynktem, pobudzającym je np. do zaspokojenia pragnienia i głodu, gromadzenia zapasów na zimę, budowy gniazd. Instynktom tym odpowiada cel, dający się osiągnąć i rzeczywiście na ogół osiągany. Więc i o ludzkim popędzie do szczęśliwości, to samo powiedzieć należy: nie może on nam być na próżno dany, nie może nas w błąd wprowadzić. Z pewnością więc odpowiada mu szczęśliwość doskonała jako cel rzeczywiście osiągnąć się dający. Tembardziej, że chodzi tu o popęd najszlachetniejszy ze wszystkich, o skłonność rozumu do poznania prawdy, woli do posiadania dobra. „Gdyby nawet tysiące roślin i zwierząt nie osiągnęło rozwoju swej istoty, gdyby w milionach zwierząt dążność do zupełnego zadowolenia się nie urzeczywistniła, to nie byłby stąd uzasadniony wniosek, dotyczący uzdolnienia do poznania prawdy i pragnienia, by to uzdolnienie celu dopięło. Bo o całe niebo wyżej stoi to uzdol-

nienie i to pragnienie ponad każdy popęd w widzialnym stworzonym świecie¹⁾.

2. Gdyby osiągnięcie szczęśliwości człowiekowi było niemożliwym, w takim razie on, arcydzieło, korona i władca całej przyrody widzialnej, znajdowałby się wśród niej w położeniu bez porównania gorszem, aniżeli zwierzę nierozumne, a znajdowałby się w takim położeniu właśnie z powodu tych cech, które wynoszą go ponad cały świat zwierzęcy, mianowicie z powodu rozumu i woli. Gdy zwierzę nasyci swe pożądania zmysłowe, osiąga ono zupełne zadowolenie; o stanie zaś wyższej, doskonalszej i trwałej szczęśliwości nie ma ono żadnego wyobrażenia, więc też dobra wszelkiego nie pożąda.

W człowieku przeciwnie popęd do szczęścia sięga w nieskończoność, nieustannie jest czynnym, stanowi nigdy nienasycony głód jego duszy, którego poczucie wciąż go męczy i do coraz to nowych dążeń i zabiegów pobudza. Gdyby więc ten popęd przez osiągnięcie doskonałej szczęśliwości nigdy celu swego osiągnąć nie mógł, byłby człowiek wskutek tej męki nieziszczalnych pożądań najniezszczęśliwszym z tworów przyrody, przez samą swą naturę, wynoszącą go ponad zwierzę, na nieustanne cierpienie skazanym. W takim razie miałby rację Pliniusz, gdy pisał (Hist. nat. II, 7): „Człowiek jest istotą pełną sprzeczności, najniezszczęśliwszem ze wszystkich stworzeń, bo żadne inne stworzenie nie posiada potrzeb i pragnień, któreby nie mogły być zaspokojone. Jego natura jest sa-

¹⁾ Kneib, Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Strassb. theol. Studien V, 2. 48 sq.

mem kłamstwem, największą nędzą w parze z największą pychą“. Wobec zwolenników teorii rozwojowej możnaby wtedy słusznie zapytać: na co się zdało człowiekowi toczyć walkę o byt i zwyciężać w niej wszystkich swoich przeciwników, jeśli ostateczny tryumf uczynił go od nich wszystkich niezszczęśliwszym? Co więcej, im wyższa umysłowość człowieka, tem bardziej gorzkim byłby jego zawód, tem bardziej rażące przeciwieństwo między nieuniknioną żądzą szczęścia, a niezszczęśliwą rzeczywistością; taki bowiem człowiek widziałby jaśniej niemożliwość stania się zupełnie szczęśliwym, a powtóre z silniejszą wrażliwością odczuwałby postulaty serca ludzkiego.

3. Gdyby pragnienie szczęścia, wrodzone człowiekowi, było nieziszczalnym, natura ludzka przedstawiałaby coś monstrualnego, zawierałaby w sobie rażącą dysharmonię: miałaby bowiem popęd do celu, do którego jednak nie byłaby przeznaczoną i którego nigdyby osiągnąć nie zdołała, posiadałaby nadany sobie kierunek działania, któremu nieskończona próżnia by odpowiadała, byłaby tworem przyrody, stojącym w zupełnej sprzeczności do reszty jej dzieł: to są przypuszczenia, na które ani analogia innych dzieł przyrody, ani zdrowy rozum nie zezwala.

4. Możliwość osiągnięcia szczęścia doskonałego wynika także z konieczności dostatecznej sankcyi prawa moralnego, która to sankcya na tem polega i tego wymaga, by cnotliwy szczęście jako nagrodę cnoty otrzymał. Jeżeli to szczęście jest tylko złudzeniem, marą, w takim razie szkoda wysiłku na życie etyczne.

5. Można się wreszcie powołać na powszechną zgodę wszystkich ludów, która to zgoda wskutek swej powszechności za głos natury uważaną być musi, a więc błędną być nie może. Widzimy też, że myśliciele starożytni nie silili się na dowody, któreby miały wykazać, że popęd do szczęścia nie może być nieprawdziwym; to się dla nich rozumiało samo przez się, a badali raczej, które z tak licznych dóbr jest prawdziwym przedmiotem naszej szczęśliwości.

Celem osłabienia powyższego dowodzenia można by powołać się na to, że istnieją przecież w samym człowieku pewne popędy, które nie mogą być bezwzględnie zaspakajane, których nawet w pewnych warunkach zadowalać nie wolno. Otóż wszelki popęd jest skłonnością ku pewnemu celowi, oraz ku działalności, przez którą cel ten ma być osiągnięty. Celem ogólnym każdej istoty jest samozachowanie i samodoskonalenie. Składa się on z różnych celów bliższych, szczegółowych. Warunkiem zaś, podstawą i źródłem wszelkiej działalności, przez którą te cele się osiąga, jest popęd. Stąd wynika, że wszelki popęd, jako skłonność ku celowi, zawsze w związku z tym celem, do którego z natury swej dążyć musi, oraz w związku z celem ogólnym istoty, rozważać musimy. Wszelki więc popęd o tyle tylko zaspokojony być winien, o ile tego cel jego wymaga; jeśli cel ten innemu jest podporządkowany, to popęd tylko względnie zadowolony być może, to znaczy o tyle tylko, o ile tego wymaga cel wyższy istoty. Jeżeli zaś popęd naturę ludzką do ostatecznego celu pociąga, to nie może on być żadnemu innemu podporządkowany, tak jak cel najwyższy niższym podporządko-

wany być nie może. Wynika więc stąd względność zadowolenia popędów zmysłowych, bezwzględność czyli doskonałość zupełna zadowolenia popędów, ku szczęśliwości całego człowieka zwróconych.

Innymi słowy: człowiek posiada (na równi z roślinami) zdolność odżywiania się, wzrostu i mnożenia się, (na równi ze zwierzętami) zdolność poznania i używania zmysłowego. Te zdolności i wynikające stąd dążności, oraz rozum i wola, przez które człowiek wznosi się ponad świat zwierzęcy, muszą pozostawać w stosunku jakimś między sobą, a mianowicie w stosunku zależności. Wynika to: a) z jedności natury ludzkiej. Natura nasza tworzy jednolitą całość o jednym najwyższym celu. O tem świadczy nasza samowiedza wewnętrzna; wynika to również z zależności wzajemnej różnorodnych sił natury ludzkiej: rozum, myśli za całego człowieka, tak samo oko patrzy, serce pracuje; jeśli cierpi jakakolwiek z władz ludzkich, cierpi cały człowiek. Ta jedna natura zaś jest źródłem, zasadą i podstawą wszystkich sił i dążności, które są jej zewnętrznym objawem i przez które ona cel swój jeden najwyższy osiąga. Muszą więc wszystkie te siły być ujęte w pewien ład, harmonijnie współdziałać, w właściwym do siebie stosunku pozostawać. Tym stosunkiem nie może być nic innego, tylko zależność sił i popędów niższych względem sił duchowych: jest to bowiem prawem bezwzględnem, że środek celowi, a prawem przyrody, że to co niższe, temu co wyższe musi być podporządkowane; toż samo w człowieku: życie roślinne służy do ukształtowania organów życia zwierzęcego, zmysłowego, a te warunkują rozwój życia duchowego. Nie istnieją zatem siły niższe czło-

wieka same dla siebie, nie mogą się przejawiać niezależnie od ducha, tem mniej jego uzdolnieniom przeskadzać, lecz owszem powinny być narzędziami ducha, stać na jego usługach, służyć jego pożytkowi. Strona duchowa człowieka jest celem niższej cielesnej jego strony, a zarazem jej zwierzchniczką i władczynią. b) Do tego samego wyniku możemy dojść jeszcze inną drogą, mianowicie opierając się na następującej zasadzie, będącej modyfikacją prawa przyczynowości: gdziekolwiek jakiś system wielu czynników współdziała dla osiągnięcia wspólnego celu, cel ten musi być celem najwyższego pomiędzy nimi czynnika. Tak np. cel wodza jest celem całego dobrze zorganizowanego wojska; celem narzędzia np. pióra, dłuta, jest cel przyczyny sprawczej głównej.

W człowieku zatem, w którym działa wiele czynników, główne między nimi naznaczają cel, ku któremu zwracać się ma współdziałanie wszystkich pozostałych. A zatem nie ma w tem żadnej sprzeczności, by niższe popędy względnie tylko, albo też weale nie zostały zaspokojone; cel rozumu i woli, jako czynników naczelne stanowisko zajmujących, jest ostatecznym celem wszystkich władz człowieka, ich szczęście rozstrzyga o szczęściu całego człowieka. — To samo należy powiedzieć o wrodzonym zwierzęciu popędzie do zadowolenia zmysłowego; jest on, jak wogóle zwierzę, człowiekowi jako środek podporządkowany, ma więc tylko warunkowo prawo do zaspokojenia¹⁾.

Jeśli zatem możliwą i konieczną jest rzeczą, ażeby popęd do szczęśliwości w człowieku był

¹⁾ Por. Lehmen, Lehrbuch der Philosophie, t. II. p. 513.

zaspokojonym, należy dalej spytać, co jest tym przedmiotem, który zdoła dać człowiekowi doskonałą szczęśliwość.

Różne bywały i są pod tym względem zapatrywania ludzkie i mniemania myślicieli. Zadaleko zaprowadziłyby nas ich wyliczanie i szczegółowe zbieranie, które zresztą często przeprowadzano i w każdym podręczniku etyki znaleźć można.

Jest rzeczą z doświadczenia aż nadto znaną, że bogactwa, sława, rozgłos, władza, siła, zdrowie, piękność, wiedza, cnota, że nowoczesne ideały, jak największa suma ziemskiej indywidualnej rozkoszy, kultura nadczołowieka, postęp kulturalny czyli dobro całej ludzkości, że wogóle żadne dobro doczesne człowieka w pełni uszczęśliwić nie zdoła¹⁾. Przechoząc różne rodzaje dóbr doczesnych przekonać się łatwo można, że żadne z nich nie odpowiada tym warunkom, jakie przedmiot szczęśliwości posiadać powinien. „Marność nad marnościami i wszystko marność“ (Ekkles. I, 2). Nigdy człowiekowi ziemia nie wystarczała, serce jego zawsze jest otchłanią, której wszystkie dobra doczesne wypełnić nie potrafią.

Jeśli jednak żadne dobro doczesne człowieka uszczęśliwić nie zdoła, a jednak jakiś przedmiot zdolny człowieka uszczęśliwić, istnieć musi: więc musimy uznać istnienie bytu nieskończonego, czyli Boga, który jest celem duszy, do którego ona na

¹⁾ Por. Cathrein, Philosophia moralis. Tegoż: Filozofia moralna (Warszawa 1904). Tegoż: Die katholische Moral in ihren Voraussetzungen und ihren Grundlinien (Freiburg 1907). Nadto Hontheim, Instit. theodicaeae n. 362 ss. i tegoż autora artykuł w Encyklopedyi kościelnej „szczęśliwość“.

skrzydłach i rozumu i woli się wyrывa. Wniosek ten wypływa:

1. z niemożliwości znalezienia pełni szczęścia poza Bogiem;

2. stąd, że w razie przeciwnym, tj. gdyby nie istniał Bóg jako przedmiot naszego dążenia do szczęścia, dążenie to byłoby niedorzeczną pogonią za pustem urojeniem, próżnością i szaleństwem, niezwykły popęd serca do szczęśliwości, niepodlegający żadnemu zaprzeczeniu, byłby tylko męczarnią duszy.

3. Wynika to z rozważania natury ludzkiej, mianowicie jej władz najwyższych, rozumu i woli. Rozum ma wrodzony popęd do pełnego owładnięcia swego przedmiotu, do poznania prawdy. Popędu tego prawda skończona, ograniczona nie zaspokoi, bo wszystko, co jest bytem, przez rozum poznane być może, o ile mu jest dostępnem. Cała zaś prawda tylko w Bogu się zawiera. A zatem tylko poznanie Boga zdoła zaspokoić doskonale dążność rozumu do poznania prawdy. Podobnie i wola pełne swe szczęście tylko w posiadaniu wszelkiego dobra znaleźć może. A że Bóg tylko jest dobrem nieskończonym, więc tylko posiadanie Boga w pełni wolę zaspokoić może.

4. Wniosek ten wynika także z tej własności rozumu, która każe mu poszukiwać przyczyny rzeczy. Nie zatrzymuje się on przy przyczynach najbliższych, ale pragnie posunąć się dalej i do coraz dalszych przyczyn wszechrzeczy dotrzeć. Tylko wtedy ta dążność nieprzeparta się zaspokoi, gdy umysł odkrył ostateczną rzecz przyczynę i o ile to ludzkiej naturze możliwe, ją poznał. Tą przyczyną jest Bóg, więc tylko w poznaniu Boga umysł spocząć może. W ślad

za poznaniem idzie miłość i dopiero wtedy wola jest zadowolona, gdy najwyższe ze wszystkich pożądania godnych dóbr osiągnęła¹⁾.

Popęd więc człowieka do szczęśliwości doskonałej jest niczem innym, tylko tęsknotą z a Bogiem, ciążeniem duszy ludzkiej ku Bogu. Pięknie wyraża to Bougaud: „Gdyby Bóg przez człowieka mógł być stworzony, wyszedłby z pewnością z morza łez naszych. Powstałby z niewymownych cierpień ludzkiego serca, szukającego Boga, nie znajdującego Go i nie mogącego się bez Niego obejść²⁾. A już Homer powiedział: „Wszyscy ludzie tęsknią do bogów“³⁾, a raczej, jak ma wyraz grecki, wyglądają otwartymi ustami Bożej pomocy, łaski i prawdy podobnie jak zgłodniałe i bezradne pisklęta dzióbki swe otwierają (χατέουσι), by od rodziców pokarm otrzymać.

* * *

Tą drogą dochodzimy nietylko do poznania istnienia Boga, ale także do poznania niektórych Jego własności. Jeśli bowiem Bóg jest przedmiotem mego pragnienia szczęścia, musi więc istnieć zgodność, harmonia między moją naturą, a naturą Boską. Bóg musi mieć wszystko, czego mi braknie, o czym marzę, czego oczekuję. Pragnę prawdy, On jest prawdą; pragnę dobra, On jest dobrem najwyższym; pragnę piękna, On jest pięknem; pragnę życia i nieśmiertelności, On jest życiem wiecznym, nieskończonym, słowem,

¹⁾ Św. Tomasz, Summa I, II. q. 2. a. 8; c. Gent. I. 3. c. 25. argum. 8.

²⁾ Wiara i niewiara, rozdz. III.

³⁾ Πάντες δὲ θεῶν χατέουσι ἄνθρωποι. Odyss. III, 48.

wszystko, czego ja szukam, On ma właśnie, każdemu memu brakowi odpowiada przymiot Jego istoty.

* * *

Przeciwko temu dowodowi istnienia Boga nastęcza się zarzut: szczęście człowieka, jako złożonego z ciała i duszy, z pełnego zadowolenia obu tych składowych części wynikać powinno, jakżeż więc samo poznanie i miłowanie Boga szczęście to stanowić może? Na to odpowiadamy, że chociaż istota doskonałej szczęśliwości na poznaniu i miłowaniu Boga polega, to da się w związku z tem szczęściem i zadowolenie zmysłowej strony człowieka pomyśleć, chociaż to nie jest nieodzownym warunkiem pełni naszego szczęścia doskonałego. Błogość zmysłowa nie jest niemożliwą także w życiu przyszłym, jak później zobaczymy, zastanawiając się nad możliwością poznania zmartwychwstania ciał z idei szczęśliwości.

Zdawać by się dalej mogło, że Bóg nie może być przedmiotem naszej zupełnej szczęśliwości z tego względu, ponieważ szczęście doskonałe zdaje się polegać na posiadaniu wszelkiej prawdy, rozum zaś nasz nigdy tak wysoko wznieść się nie zdoła, by zupełnie ogarnął nieskończoność, by więc wiedza stworzenia z wiedzą Stwórcy zupełnie się zrównała. Na to odpowiadamy, że nasze poznanie Boga będzie odpowiadało mierze naszych zasług, jak tego wymaga ustanowiony przez Boga porządek moralny. Dusza jednak będzie świadomą tego, że na wyższy stopień poznania nie zasłużyła, a ponieważ wola tej duszy w doskonałej pozostaje zgodności z najwyższą wolą Bożą, więc osiągnie spokój zupełny i doskonałe za-

dowolenie w tej mierze posiadania Boga, jaką wskutek rodzaju i miary zasług położonych sprawiedliwie otrzymała¹⁾.

Móznaby tu jeszcze następującą podnieść trudność. Istocie skończonej, jaką jest człowiek, niemożliwe jest wszechstronne poznanie i zupełne posiadanie Bytu nieskończonego, nie może być też i nie jest ono przedmiotem pragnień człowieka, bo pragnienie rzeczy nieskończonej, a zatem niemożliwej byłoby nierozumnym, więc zaspokojenie takiego pragnienia do szczęścia człowiekowi koniecznym być nie może. Jeżeli jednak wystarcza do szczęścia poznanie Boga pośrednie i częściowe i także posiadanie Boga, to zdaje się w takim razie nie widać racji, dla której nie miałyby rozumowi wystarczać prawda stworzona i dobro skończone. Nie musi więc sam Bóg być przedmiotem szczęśliwości człowieka. Na to odpowiadamy, że poznanie Boga choćby częściowe tylko, daje rozumowi tę wiedzę, jakiej poza Bogiem nigdzie nie znajdzie, ono więc tylko zaspokoić rozum i do zupełnego szczęścia człowieka przyczynić się może. Także i miłość Boga, choć tylko pośrednio poznanego taką daje duszy rozkosz, jakiej żadne stworzenie dać nie może, Bóg bowiem przewyższa wszystko, co jest stworzone. Rozum pragnie poznać ostateczną wszechrzeczy przyczynę; odpowiedzią tu sam tylko Bóg być może. Dla woli i całego człowieka koniecznym jest przeświadczenie, że Stwórca jego i Pan go miłuje; więc znów konieczny stosunek do Boga. Chociaż więc uczestnictwo człowieka w Bogu i szczęście jego może być

¹⁾ Suarez, De ultimo fine hom. disp. 10. sect. 3. n. 4.



tylko skończonem, to jednak warunkom szczęśliwości staje się tu zupełnie zadość, ale też tylko Bóg warunkom przedmiotu szczęśliwości zupełnie odpowiada.

Jeden z najgłośniejszych modernistów, Le Roy, usiłuje obalić dowód eudaimonologiczny istnienia Boga w ten sposób. Przyznaje on, że pragnienie szczęścia jest rzeczywistym wyrazem wymogów i potrzeb człowieka; jednak nie zdaje się mu, żeby koniecznie miał istnieć Bóg, „mający za zadanie“ te pragnienia zaspokoić. „Dlaczego nie przypuścić, że pragnienie samo skutecznie pracuje nad zrealizowaniem swego przedmiotu? Porządek obecny nie jest systemem definitywnie zamkniętym, w którymby nędze obecne pozostały nieuleczalne; świat raczej wygląda jako ideał w pochodzie, o własnej immanentnej energii. Wierzmy, że on zadowolni kiedyś wszystkie nadzieje, które są tylko echem jego wysiłków. Jak i w jakiej formie, jest to tajemnicą, ale czy i Bóg nie jest tajemnicą?¹⁾ Marna to jednak dla spragnionych szczęścia ludzi pociecha! Przecież każda jednostka ludzka trawiona jest żądzą szczęścia; czy zaspokoi tę żądzę wiara, że kiedyś, inni ludzie, którzy nie wiele ją obchodzą, będą szczęśliwi? Jakikolwiek zresztą byłyby widoki na przyszłość, pewną jest rzeczą, że nigdy sam świat nie uwolni człowieka od tych nędz, które go trapią, bo żadna ewolucja nie da mu tych warunków, jakie przedmiot szczęśliwości posiadać powinien.

¹⁾ Comment se pose le problème de Dieu. Revue de metaph. et de morale, Mars 1907.

Nawiązując do powyższego dowodu istnienia Boga, dowodu opartego na fakcie władającego nami popędu do szczęśliwości, możemy, z tego samego założenia wychodząc, przeciw agnostycyzmowi i w ogóle przeciw każdemu sceptycyzmowi udowodnić możliwość pewnego poznania prawdy, a w szczególności prawdy nadzmysłowej. Mianem agnostycyzmu — oznacza się dziś powszechnie kierunek filozoficzny, według którego „rozum ludzki jest ściśle zamknięty w kole zjawisk, to jest rzeczy widzialnych, i niema ani możliwości ani prawa przekroczenia swych granic; zatem nie jest także w stanie wznieść się aż do Boga i nawet za pośrednictwem stworzeń nie zdoła poznać jego istnienia“ (Pius X. encykl. o modernizmie). A więc problem, czy Bóg istnieje, czy jest stwórcą i ostatecznym celem człowieka, czy dusza ludzka jest nieśmiertelną, te i podobne kwestye pozostaną na zawsze nierozwiązalne. Niemożliwość pewnego poznania prawdy rozszerza sceptycyzm umiarkowany czyli częściowy na wszelką prawdę nadzmysłową, sceptycyzm w swej formie najskrajniejszej, który dziś chyba już się przeżył i nie istnieje, naprawdę wogóle, twierdząc, że niczego zgoła poznać nie możemy. Cóż sądzić o tych zapatrywaniach z punktu widzenia, któryśmy tu obrali?

1. Oto widzieliśmy, że człowiek tylko w Bogu szczęście swe znaleźć może i uzdolnienie do urzeczywistnienia tej możliwości posiadać musi. Stąd wprost wynika, że musi mieć człowiek także możliwość poznania Boga, ażeby mógł dążyć do Niego. Nie ma bowiem być człowiek uszczęśliwiony przemocą, ani nie posiedzie szczęścia bez swego współdziałania,

sprzeciwia się to bowiem naturze jego, jako obdarzonego wolną wolą.

Ma więc człowiek możliwość poznania Boga, jako celu swego, przynajmniej na tyle, by mógł do Niego dążyć; tembardziej zatem musimy mu przyznać uzdolnienie do poznania prawd innych, więcej rozumowi dostępnych. Myli się więc sceptycyzm sądząc, że pewne poznanie prawdy jakiegokolwiek, a w szczególności prawdy nadzmysłowej, dla rozumu jest niemożliwe. Gdyby to prawdą było, jeśli wogóle z punktu widzenia sceptyków o prawdzie mowa być może, to przedstawiłby człowiek prawdziwego dziwoląga, mianowicie istotę, skierowaną całym swem jestestwem i wszystkimi swymi siłami ku szczęściu, któreby było przed nim szczelnie zamknięte. Jeśli wolno mówić o ironii losu, w tym wypadku nazwa ta byłaby najśluszniej użytą.

Nie uniknie agnostycyzm tych konsekwencji przez odwoływanie się do fantazyi, uczucia, do pewnej potrzeby religijnej, które prowadzą do utworzenia sobie pojęć religijnych. Jeśli bowiem te pojęcia, n. p. pojęcie Boga, nie mogą być nabyte drogą logicznego rozumowania i stać się przedmiotem wiedzy, to posiadają znaczenie czysto subiektywne, religia i wiara, która ich jako swej podwaliny się domaga, będzie chwiejną, niepewną, słabą, bez wpływu, nietrwałą, więc one nie uzdolnią i nie doprowadzą człowieka do tego celu, który stanowi rację ich bytu.

2. Nieszczęśliwym byłby wtedy człowiek jeszcze z innego względu. Powiedział Wirgili: *Felix, qui potuit rerum cognoscere causas* (Georg. II. 490), a Augustyn: *Quid amplius desiderat anima, quam veritatem?*

Według sceptyków pragnienie to poznania prawdy zupełnie zaspokojonem być nie może, a przynajmniej nie może być zaspokojonem pożądanie tej prawdy, której umysł najusilniej łaknie. To zaś przypuścić, znaczy tyle co narazić się na wszystkie konsekwencje wyżej podniesione, mianowicie wbrew powszechnemu przekonaniu twierdzić, że istnieje w naturze popęd, który nigdy zaspokojonym być nie może.

2. Nieśmiertelność duszy ludzkiej.

Dowodząc istnienia Boga wyszliśmy z założenia, że wszyscy ludzie żywią pragnienie doskonałej szczęśliwości, i że to pragnienie nie może być zwodnicze, lecz musi być zaspokojone. Na tem samym założeniu możemy teraz oprzeć dowód nieśmiertelności duszy.

1. Oto ażeby szczęśliwość była, doskonała, musi odpowiadać pewnym warunkom: musi wykluczać wszelkie zło, zaspokoić wszelkie rozumne pragnienia, nigdy się nie kończyć. Czy w życiu doczesnem taka szczęśliwość jest możliwą?

a) Życie obecne nie wyklucza wszelkiego zła: rozum choćby najbardziej rozwinięty, narażony jest na wiele niewiadomości, wątpliń i błędów; wolę niepokoją zawsze poruszenia pożądania zmysłowego, a wreszcie ciało trapią rozliczne potrzeby, dolegliwości, choroby.

b) Życie obecne nigdy zupełnie nie wypełni pragnień ludzkich: im dalej posuwamy się w badaniu prawdy, tem większe obszary nam nieznanne spostrzegamy; im większe zapasy dóbr posiadamy, tem większa żądza ich nabycia w nas się budzi.

c) Najwięcej jednak przerażającą cechą szczęścia ludzkiego jest jego nietrwałość. „Mitten in diesem Leben sind wir vom Tode umgeben“, powiada stara pieśń niemiecka, żyjemy w ciągłej obawie śmierci i śmierć ta rzeczywiście kładzie kres wszelkiemu szczęściu doczesnemu. Czyż takie szczęście jest doskonałą szczęśliwością? Si amitti vita beata potest, beata esse non potest! „Jeżeli szczęśliwość narażona jest na utratę, szczęśliwością być nie może“!

Nie posiada więc szczęśliwość doczesna warunków doskonałej szczęśliwości. W szczególności nasze poznanie Boga, który, jak widzieliśmy, jest jedynym przedmiotem doskonałej szczęśliwości, w warunkach naszych obecnych jest niedoskonałe, i miłość Boga jest za słabą, tak że w tem życiu Boga rozumem i wolą doskonale posiadać nie możemy.

A jednak popęd do szczęścia musi być zaspokojonym, musi mieć swój cel, kres, przedmiot, jeśli nie mamy dojść do niedorzecznych konsekwencji, mianowicie zaprzeczyć tej zasadniczej prawdzie, że żadne z przyrodzonych pragnień nie może być czechem i bezpodstawnem, ponieważ natura sama sobie kłamu zadawać nie może. Koniecznym więc warunkiem, który umożliwia człowiekowi zażywanie szczęścia takiego, jakiego on pragnie, t. j. pełnego i trwałego, jest trwanie po śmierci. Musi więc dusza ludzka być nieśmiertelna. Może wprawdzie człowiek już w tem życiu doczesnym cieszyć się prawdziwą szczęśliwością, która polega głównie na poznaniu i miłości Boga, ta szczęśliwość jednak jest niedoskonałą, a główny jej pierwiastek i zasadę stanowi właśnie nadzieja, w której do

Boga zdążamy, by po śmierci doskonałą i trwałą szczęśliwość osiągnąć.

Większej jeszcze siły nabiera ten dowód, gdy powołamy się na Boga, którego istnienie już udowodniliśmy. Bo wtedy musimy uznać, że jak cała nasza natura, tak i wrodzone jej popędy od Boga swój początek wywodzą: przypuścić, że istnieje w nas popęd bez możliwości zaspokojenia go, znaczyłoby winić samego Boga o naigrawanie się ze swych stworzeń rozumnych.

2. Do tego samego wniosku dojdziemy, zwracając uwagę na pewną przyrodzoną dążność i pragnienie duszy naszej, mianowicie na pragnienie istnienia bez końca. Wszystko, co istnieje, ma dążność samozachowawczą; taksamo dążnością i pragnieniem duszy naszej jest być, istnieć bez końca. Istnieje między nami, a tem, co nas otacza, ta różnica, że będąc sami tylko z pośród wszystkich tworów świata obdarzeni rozumem, pojmujemy nie tylko istnienie konkretne, zawarte w jednej części czasu, jak to właściwe jest zwierzętom, lecz istnienie ogólne, istnienie bez granic. Jeżeli więc wrodzone nam pragnienie sięga aż do istnienia bez końca, a pragnienie to, mające te same cechy, co ogólne pragnienie szczęśliwości, zwodniczem być nie może, to musi ono być urzeczywistnione. Posiadamy więc prócz śmiertelnego ciała duszę z natury swej niezniszczalną.

3. Do tego dowodu dodaje św. Tomasz jeszcze jeden (C. Gentes I. 2. e. 79), wzięty z rozważania przedmiotu poznania naszej duszy, przedmiotu, ku któremu ona się zwraca ze szczególniejszem upodobaniem. Tym przedmiotem, który ją szczególnie pociąga, który na

nią magiczny, czarodziejski niejako wpływ wywiera, to rozmyślanie prawd ogólnych, koniecznych, niezmiennych i wiecznych. Wprawdzie zaczyna się nasze poznanie od świata zewnętrznego i jego zjawisk: zmysły dostarczają duszy wyobrażeń, surowego niejako materiału, z którego ona pojęcia wyrabia; ale wrażenia te zewnętrzne są tylko bodźcem do wyższego polotu, od faktów przechodzi dusza do przyczyn, zasad, do praw ogólnych. Tem, co jest konieczne, wieczne, dusza się rozkoszuje, w tem się kocha, nieskończonością ona żyje, oddycha, w niej szczęście swoje znajduje. Przykładem owe zachwyty, w które wpadali podczas zatapiania się w prawdy wieczne święci, zachwyty, pełne nieziemskiego, niewypowiedzianego szczęścia, wobec którego wszystko inne im prawie obrzydło, marnem i nędznem się być zdawało. O quam sordet mihi terra, dum coelum intueor, powiedział jeden z nich, a św. Bonawentura pisze (Prooem. in l. 1. Sent. q. 2. concl.): „Dziwną rozkosz odczuwa dusza w zatapianiu się w tem, w co przedtem uwierzyła“. Augustyn poznanie Boga choćby w najmniejszej części uważa za bez porównania wyższe szczęście, aniżeli ogarnięcie myślą całego stworzenia („est incomparabili felicitate praestantius“). Przykładem Pytagoras, z zapałem dzięki bogom składający za odkrycie niektórych odwiecznych prawideł geometrycznych, przykładem Archimedes, w pogrążeniu nad niezmiennym stosunkiem liczb nie widzący wrogów, bliską śmierć mu niosących. Platon i Arystoteles często wystawiają te błogie chwile, w których dusza zatapia się w kontemplacji Boga, uważają je za właściwy cel człowieka, a Arystoteles każe tak używać rzeczy doczesnych, by

człowiek nie doznał w nich przeszkody w rozmyślaniu o Bogu, w przeciwnym razie wszelkie zabiegi jego są złe (l. 8. Ethic.). Czegoż to dowodzi? dowodzi to jakiegoś stosunku między duszą, która się raduje, a przedmiotem, który tę radość sprawia; szczęście byłoby wręcz niemożliwem, gdyby jakiś punkt styeczny, jakiś stosunek nie istniał między tym, kto go doznaje, a tem, co go udziela. Tym punktem styecznym, to nieśmiertelność duszy, to pragnienie życia bez końca. Tej myśli daje wyraz św. Atanazy, (Advers. Gentes c. 33. cyt. Gabryl, Metafizyka str. 438), gdy mówi: „Podobnie jak zmysły dlatego, że ciało jest śmiertelne, mogą tylko to poznawać, co jest śmiertelne, tak i dusza, poznająca i badająca to, co nieśmiertelne, sama musi być nieśmiertelną. Myśli bowiem i rozważanie tego, co nieśmiertelne, nigdy jej nie opuszczają, ale pozostają w niej jako znak niezmażalny i poręka jej nieśmiertelności“.

4. Weźmy pod rozwagę jeszcze żądzę prawdy w ogóle. Żądza ta budzi się w nas już w zaraniu życia, towarzyszy nam ustawicznie, tu na ziemi jednak wszechstronnie zaspokojoną być nie może. Ileż to rzeczy moglibyśmy poznać, jak małą jednak częśćkę poznania osiągamy! Wyginęły narody starożytne, a ileż to rzeczy całkiem niedokładnie tylko poznały. Całe szczepy przeżywają swoją historję, a wiedza ich nie dorównuje nawet wiedzy dziecka, wzrosłego w środowisku cywilizowanem. A między ludźmi wykształconymi znajdziesz miliony, którzy nie dochodzą do poznania tych zagadnień, co umysł ludzki tak pociągają ku sobie. Poświęcają się inni rzetelnie i niezmordowanie poznaniu prawdy; lecz czyż ich usiłowania

wydają istotnie plon tak bardzo obfity? Poszczególne gałęzie wiedzy tak się rozrosły, że nawet ludzie fachowi działów swych doskonale opanować nie są w stanie. Żaden szczerzy przyrodnik, geograf, astronom, historyk, filozof, teolog nie będzie się chełpił, że ogarnął całkowicie i wszechstronnie przedmiot swego badania. „To tylko wiem, że nic nie wiem“, wyrzekł raz wielki filozof starożytności. Podobne wyrażenia wychodziły nieraz z ust nowszych badaczy. Faktem więc jest, że chociaż człowiek, trawiony żądzą nienasyconą poznania prawdy, ciągle jej szuka, jednak żądzy tej zaspokoić nie może. Jeżeli zaś ten popęd tu zaspokojonym być nie może, to musi dusza po śmierci człowieka nadal istnieć, ażeby przynajmniej w życiu przyszłym rozkosz w zatapianiu się w prawdzie osiągnąć mogła.

* * *

Cóż jednak sądzić o zmartwychwstaniu ciał? Czy da się tą drogą, tj. jako postulat popędu szczęścia nieśmiertelność ciała udowodnić? Z objawienia wiemy, że ciało nasze w obecnym porządku zbawienia powstanie zmartwych i uwielbione wraz z duszą doskonałe osiągnie szczęście. Na pytanie, czy i w porządku przyrodzonym ciało by zmartwychwstało, czyli czy rozumowo da się udowodnić konieczność zmartwychwstania, odpowiada książę teologów, św. Tomasz, że „evidens ratio“, oczywisty dowód za tem przemawia (c. Gentes l. 4. c. 79). Powołuje się on mianowicie na wrodzoną człowiekowi żądzę szczęścia, czyli, co na jedno wychodzi, pragnienie zupełnej doskonałości. Dusza rozdzielona od ciała jest do pewnego stopnia

niedoskonałą, jak każda część, istniejąca poza całością. Nie może więc człowiek zupełnie być szczęśliwym, tylko jeśli dusza znowu połączy się z ciałem, do którego to połączenia naturalną skłonność posiada. Słuszną jest także rzeczą, ażeby ciało człowieka prawego, które współdziałało z duszą w staraniach o osiągnięcie zbawienia, uczestniczyło i w nagrodzie za poniesione wspólnie z nią trudy i tak doszło do pełnej szczęśliwości, której tu w życiu osiągnąć nie może.

Tak więc i zagadnienie o zmartwychwstaniu ciał na podstawie pragnienia szczęścia twierdząco rozwiązaniem być może. Jeśli wielu teologów przeczy możliwości pewnego poznania zmartwychwstania za pomocą dowodów rozumowych, ponieważ ciało z natury swej podlega zepsuciu i naturalną siłą powstać nie może, zatem zmartwychwstanie mu się w naturalnym porządku rzeczy nie należy, ponieważ dalej do osiągnięcia istotnej szczęśliwości, polegającej na posiadaniu Boga, tylko dusza jest uzdolniona: to jednak wszyscy się zgadzają na to, że dowody te posiadają wielkie prawdopodobieństwo¹⁾.

* * *

Uwaga o wolności woli.

Związek prawdy o wolności woli z szczęśliwością najlepiej uwydatniają następstwa, jakie z zaprzeczenia wolności woli wynikają. Jeśli bowiem wolnej woli nie mam, jeśli nie odemnie to zależy, wpłynąć na bieg wypadków, od których los mój zawisł, w ta-

¹⁾ Obszernie omawia tę kwestję Costa-Rosseti, Philos. Mor. th. 15, Pohle, Dogmatik p. 715, Mercier, Psychologie II, 366 ss.

kim razie nie pozostaje mi nic innego, jak poddać się ponuremu fatalizmowi: daremne wszelkie usiłowania zdobycia szczęścia, jestem przykuty do żelaznego łańcucha praw w wszechświecie działających, szczęścia nie osiągnę, jeśli mi go los nie zgotował.

A jednak: ja i każdy inny mamy popęd do szczęścia, który zaspokojonym być może i musi. Muszę więc w mej naturze posiadać możność do takiego kierownictwa mem życiem, bym szczęście upragnione osiągnął. Skazanie mię przez los z góry na nieszczęście byłoby okrutnem przekreśleniem mej istoty, żadnej szczęścia, byłoby zaprzeczeniem głosu i prawa samej natury.

Dodać można jeszcze i to, że jedną z największych rozkoszy, jakie człowiek odczuwa, jest przeświadczenie o spełnionym obowiązku, jest pochwała sumienia. Zjawia się ona zaraz po spełnionym czynie, a jest poczuciem własnego zapoczątkowania tego czynu, zestawionem z normą moralności, jest samowiedzą umysłu, donoszącą mu, że on czyn zdeterminował, mogąc postąpić inaczej, że całkowita racja bytu tego czynu nie da się złożyć na inną przyczynę. Przypuśćmy, że człowiek wolnej woli nie ma, pochwała sumienia staje się bezpodstawną, radość dobrego sumienia kłamliwą. Czyż może się zgodzić na taką anormalność w każdej ludzkiej jednostce?

3. Konieczność religii.

Sławnym jest zdanie św. Augustyna: „Niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie, Boże“ (Conf. I. 1. c. 1). Dotyczy to zdanie wszystkich władz człowieka, uzdolnionych do szczęścia doskona-

łego. Człowiek, i tylko on jeden ze wszystkich widzialnych tworów przyrody, poznaje prawdę, dobro i piękno ogólne, wskutek tego nie nasyci głodu duszy jego jakiegokolwiek dobro, piękno lub prawda, lecz pożąda on koniecznie pełni prawdy, dobra i piękna. Ta pełnia światła, pokoju, rozkoszy znajduje się tylko w Bogu, jako istocie nieskończenie doskonałej. Jak oko więc dąży do światła, kamień grawituje ku ziemi, magnes ku biegunowi, tak dusza świadomie lub nieświadomie grawituje ku Bogu, On tylko doskonale uszczęśliwi ją może.

Jeśli jednak tylko Bóg jeden szczęście, ku któremu wrodzony mam pociąg, dać mi zdoła, to jasną jest rzeczą, że muszę duszę mą ku Bogu skierować, muszę uznać stosunek mej zawisłości od Boga i muszę postępować według norm, z tego stosunku wynikających. Oto mamy konieczność religii, religia bowiem polega na oddawaniu czci Bogu, jaką mu się należy, na którą to cześć składają się akty rozumu, woli i serca, wewnętrzne i zewnętrzne. Religia jest łącznością z Bogiem, drogą do Boga; jeśli pod względem religii jestem obojętny, Bóg mię z pewnością nie uszczęśliwi.

Jest więc religia człowiekowi konieczną do jego uszczęśliwienia. Nawet jeżeli uwagę naszą zatrzymamy na życiu obecnym, musimy religię uznać jako konieczny postulat pragnienia szczęścia. Gdy człowiek sił swego rozumu używa ku badaniu i rozważaniu rzeczy Bożych, zajmują się one nieskończonością, źródłem i kresem wszelkiego bytu, w tem zaś jedynie poznanie nasze do spokoju dojść może, na tem polega najwyższe zadowolenie i wydoskonalenie wiedzy

naszej. Wola i serce, Bogiem zajęte, podnoszą się ku najwznioślejszemu przedmiotowi, uszlachetniają, wyrwają się z pospolitości i znikomości ziemskich starzeń, zapalają się do wzniosłych czynów.

Nie zapominajmy też i o tem, że człowiek jest istotą cierpiącą, że od cierpienia nikt uwolnić się nie zdoła; w cierpieniu zaś jedynie religia prawdziwej pociechy udzielić zdoła. Bez Boga i wieczności życie jest i bezcelowem i wprost nieznośnem, a samobójca, nie wierząc w Boga, konsekwentnie postępuje, gdy przecina pasmo takiego żywota.

Człowiek wreszcie jest istotą grzeszną, a grzech rodzi zawsze wyrzuty sumienia; więc i stąd wypływa konieczność stosunku z Bogiem, który sam jeden ma prawo grzechy odpuścić i utraconą równowagę duszy przywrócić.

Tak więc tylko oddanie się duszy Bogu daje prawdziwy i niewymowny pokój umysłowi, sercu, sumieniu, całej duszy i wynosi ją ponad wypadki życiowe, choroby, boleści, ponad śmierć samą. Stąd ta pogoda, jaśniejąca na czole prawdziwie religijnego człowieka, stąd ten spokój, który z serca na rysy twarzy przechodzi i podziwem przejmuje, a nawet u niedowiarków czasem mimowolne westchnienie, żale i pragnienia wywołuje.

Ta zdolność uszczęśliwiania, właściwa religii, tłumaczy, dlaczego religia, choć ciągle zwalczana, jest zjawiskiem powszechnem, odradza się nieustannie i nigdy z oblicza ziemi nie zginie. Ciągłe ją zwalczają, bo religia, czyli zjednoczenie się z Bogiem, wymaga oddania się i ofiary umysłu, serca, życia. Odradza się zaś nieustannie, bo związek człowieka z Bogiem tak

głębokiem szczęściem darzy, że człowiek braku jego wytrzymuje i do czaru jego ustawicznie powraca i powracać będzie.

O pociechach religii obszerniej jeszcze na innym miejscu pomówimy; uwagi podane wystarczają na dowód, że jak inne założenia religii, tak i jej konieczność wypływa z pragnienia szczęścia doskonałego, którego ona jest nieodzownym warunkiem, do którego jest ścieżką i pomostem. Na dowód, że religia jest koniecznym postulatem pragnienia szczęścia, mogą nam w pewnej mierze posłużyć naturalisci, którzy właśnie w tem pragnieniu upatrują źródło religii, a których zapatrywania niżej omówimy. Mylą się oni tylko w tem, że sądzą, jakoby religia innych podstaw nie miała, jakoby pragnienie szczęścia takiego, do jakiego religia wiecie, było nieuzasadnionem, bo pragnieniu szczęścia nie koniecznie religia odpowiadać musi. Pragnienie szczęścia nie jest twórcą bogów, jest tyłką jedną z podstaw do dowiedzenia istnienia Boga, który sam z siebie istnieje.

* * *

Nie trudno też tą metodą dowieść głównych własności religii i aktów, jakie ona obejmować musi: akty rozumu, woli i uczucia, wewnętrzne i zewnętrzne, prywatne i publiczne, to wszystko składa się na nią: cały bowiem człowiek szczęścia pragnie, a że na tem pragnieniu oparliśmy konieczność religii, więc cały człowiek w religii przejawiać się musi, a także społeczeństwo jako takie bez religii pomyślnie się rozwijać i celów swych osiągnąć nie może.

4. Konieczność Objawienia nadprzyrodzonego.

Cheąc wyprowadzić konieczność Objawienia z nauki o szczęśliwości, powtarzamy i kładziemy na wstępie znane nam już dwie przesłanki, mianowicie: człowiek pragnie doskonałego szczęścia i musi posiadać możliwość dojścia do niego; a dalej: ku uszczęśliwieniu człowieka Bóg jest niezbędnym.

Pytamy teraz: czy człowiek o własnych siłach znalazł Boga? czy potrafił dążyć ku Niemu?

Odpowiedź pewną na to tak ważne pytanie daje historia ludzkości: faktem jest niewątpliwym, że niegdyś w czasach przedchrześcijańskich, a i teraz poza Chrystusem tego poznania i tego dążenia nie ma. Faktem jest, niepodlegającym żadnej wątpliwości, że żaden naród pozbawiony Objawienia, więc ledwie żydów wyjąwszy, nie poznał tych prawd religijnych i moralnych, których znajomość jest konieczną, by wieść życie godne człowieka i cele życiowe osiągnąć. Prawda stworzenia, na której obowiązek religii głównie się opiera, była powszechnie nieznaną. Miejsce prawdziwego Boga zajęła „ignobilis deorum turba“, jak się wyraża Seneka, „infandorum idolorum cultura“, bóstwa niegodne wzmianki, jak mówi autor księgi Mądrości (XIV, 24 sq.). Taka religia była oczywiście bez wpływu na obyczaje, których najpierwotniejsze zasady były nieznanne. Niepojętą dalej jest rzeczą, że nędza ta religijna i obyczajowa istniała nietylko u ludów barbarzyńskich, ale także u ludów najwyższej kultury, jak Greków i Rzymian i że ze wzrostem kultury nędza wspomniana raczej wzrastała, zamiast się zmniejszać. Pewną jest wreszcie rzeczą, że żaden

z mędrców i filozofów od początków aż do naszych czasów, pozbawionych światła Objawienia lub niem gardzących, nie poznał całej prawdy religijnej i nie ustrzegł się od błędów.

Jakież były powody tego tak smutnego zjawiska? Złożyły się na to rozmaite trudności, jak trudność poznania prawdy religijnej, nieudolność rozumu ludzkiego, skażenie obyczajów, wpływ społeczeństwa, trudności, których szczegółowego przedstawienia cel, ku któremu tu zmierzamy, nie wymaga.

Na zaradzenie tej nędzy ludzkości, największej, jaka ją trapić może, brakło środka naturalnego. Oświata, wiedza, filozofia na nic się nie przydały, bo i one tą nędzą były dotknięte i im brakło wymaganej do tego celu wiedzy, powagi, chęci. Łudzić się, że kiedyś, w odległej przyszłości, ciągła ewolucja świadomości religijnej temu zaradzi, na to nie pozwalała historia kultury, mówiąca raczej o cofaniu się aniżeli o ciągłym postępie w dziedzinie religijnej; możliwe zresztą zdobycze przyszłości nie wiele pożytku i pociechy pokoleniom poprzednim przynieść mogły. Oto nędza ludzkości! Rozum bez światła, bo bez jasnego, pewnego, prawdziwego poznania Boga, wola bez drogowskazu, podpory i siły, bo dążność do Boga skażona, obyczaje zepsute. Jakżeż wobec tego trudnem, jak dalekiem szczęście człowieka! I człowiek brak ten odczuł i odczuwa, bo liczne świadectwa, które na innem miejscu podamy, mówią o smutku w świecie pogańskim, a i dziś nuta smutku przeważa w świecie zdala od religii stojącym.

Czyż wobec takiego stanu rzeczy mógł Bóg człowieka opuścić i bez pomocy w tak ważnej sprawie

pozostawić? Prawda, że gdyby ta nędza pochodziła wyłącznie z winy człowieka, Bóg nie byłby obowiązany do zwrócenia człowiekowi tego, co z własnej winy utracił, chociaż i w tym wypadku pomoc Boża byłaby wobec nieskończonej Jego doskonałości, dobroci i miłosierdzia prawdopodobną i najgoręcej pożądaną. Jednakowoż nie wyłącznie z własnej winy człowiek znalazł się w tak smutnym położeniu. Ma on wprawdzie przyrodzone uzdolnienie do poznania Boga jako początku i celu swego i do poznania wielu innych prawd stąd wynikających. To uzdolnienie jednak z wielką tylko trudnością może być urzeczywistnione, jeśli się zważy, jaką jest natura prawdy religijnej, stanowiącej szczyt filozofii; jeśli się zwróci uwagę na ograniczoność rozumu, krótkość życia ludzkiego, konieczność zajęcia się sprawami życia doczesnego, brak wielu innych warunków. Niezupełnie więc z własnej winy znalazł się człowiek w tak wielkiej nędzy, z której własnymi siłami wybrnąć było mu rzeczą niemożliwą. Winien więc był Bóg Swej mądrości i dobroci, zaradzić tej potrzebie. Mógł to w rozmaity, nie koniecznie nadprzyrodzony sposób uczynić np. pouczając każdego wewnątrz, bezpośrednio, albo wzbudzając Opatrznością Swoją mężów nadzwyczajnych, obdarzonych władzą nad ludem; że jednak faktycznie obrał drogę Objawienia nadprzyrodzonego, dlatego mówimy, że właśnie ten środek był moralnie koniecznym na wydobywanie człowieka z jego nędzy.

Oto środek w najwyższym stopniu pożądanym, którym Bóg człowiekowi drogę do szczęścia otworzył. I tak usilnie, jak człowiek szczęścia swego pra-

gnie, tak usilnie musi pragnąć tej pomocy Bożej, jaką jest Objawienie, szukać, jeśli jej nie ma, silnie przy niej trwać, jeśli ją już posiadał.

Wysnuliśmy więc konieczność Objawienia z rozważania człowieka jako istoty do szczęścia przeznaczonej, rezerwując sobie na później przedstawienie pełniejsze sposobów, w jakie człowiek przez Objawienie uszczęśliwionym być może i w samej rzeczy uszczęśliwionym bywa.

Nadmieniamy tylko jeszcze, że nędza, w którą człowiek był popadł, faktycznie przysposabiała go do pożądanego i przyjęcia Objawienia, tak jak choroba człowieka do pożądanego zdrowia dysponuje. Sami filozofowie, jak Sokrates, Plato, Pytagoras, spodziewali się i wyglądali Objawienia, jako środka zaradczego; daleko bardziej dziś Objawienie powinno być pożądanym i umiłowanym, gdy daleko dokładniej zapoznać się możemy ze strasznym stanem ludzkości bez Objawienia pozostającej, gdy wiemy, że tak częste i usilne wysiłki czyniono, by tak wielkie dobro, o które tu chodzi pozyskać, a jednak bez dodatniego rezultatu.

Czy istnieje Objawienie nadprzyrodzone i jakim sposobem przekonać się o jego wyższym pochodzeniu? To pytanie prowadzi nas do dalszych rozważań, mianowicie o religii chrześcijańskiej.

5. Prawdziwość religii chrześcijańskiej.

Zachowując zawsze ten sam kąt widzenia, przystąpimy teraz do religii Chrystusowej z zamiarem udowodnienia i zrozumienia, że prawdziwość jej wynika z jej uzdolnienia do uszczęśliwienia człowieka. Tu jednak zaraz na wstępie zaznaczamy, że z wrodzonych

człowiekowi pragnień szczęścia prawdziwej i rzeczywistej p o t r z e b y porządku nadprzyrodzonego, a więc Objawienia, Wcielenia Syna Bożego, dowiedzieć nie można. Porządek nadprzyrodzony przestałby być takim, gdyby natura ludzka domagała się go do swego uzupełnienia i udoskonalenia. Można jednak przypuścić w naturze ludzkiej pewną zgodność z porządkiem nadprzyrodzonym i zdolność do przystosowania się do tego porządku; można udowodnić, że tej naturze porządek nadprzyrodzony odpowiada i stąd pozyskać dowody prawdziwości i boskości jego, dowody, które dlatego, że nie są dość uchwytnie i tylko przy odpowiedniej dyspozycji poznającego podmiotu należycie docenione być mogą, same przez się nie wystarczą i nie uczynią zbędnymi dowodów silniejszych, jak cudów i prorocत्व, jednak posiadają przynajmniej wysokie prawdopodobieństwo i dlatego do wiary skłonić, względnie wiarę zasilić są w stanie.

Za punkt wyjścia tego dowodu bierzemy istotę i cel religii.

1. Wynikając z istotnej zależności człowieka od Boga, zapoczątkowanej faktem stworzenia, jest religia jednak czemś więcej, aniżeli samą tą zależnością. W bezwzględnej zależności od Boga pozostają i jestestwa nierozumne, a jednak nikt ich religijnymi nie nazwie. Zależność od Boga jest podstawą, z której wyrasta i na której się opiera konieczność religii, sama zaś religia, będąc objawem życiowym istoty rozumnej i wolną wolą obdarzonej, jest świadomem uznaniem w teorii i praktyce tej zawisłości od Boga, jako początku i celu człowieka. Obejmuje więc ona i rozum, uznający Boga i wolę i wszystkie siły człowieka,

działające według norm, ze stosunku zależności do Boga wynikających.

Jest więc zadaniem religii, w przedmiotem tego słowa znaczeniu wziętej, podać człowiekowi i prawdy teoretyczne i normy postępowania i środki wraz z pobudkami do życia religijnego nakłaniającymi i je ułatwiającymi, a w ten sposób bezpośrednio zaprowadzić go do czci Bożej, pośrednio zaś przygotowywać do zbawienia. Tylko taka religia, która temu zadaniu zadość czyni, będzie odpowiadać ludzkiej naturze, będzie więc prawdziwą, bo zgodność z naturą ludzką jest najbliższą normą prawdziwości wymagań etycznych. Musi więc religia być światłem dla rozumu, dla woli normą postępowania, musi pod każdym z tych względów człowieka zadowolić i zaspokoić. Lecz na tem właśnie zaspokojeniu władz duszy polega prawdziwe szczęście człowieka, zapoczątkowane w tem życiu, osiągnięte w pełni w życiu przyszłym. Stąd jasno wypływa, że religia, jeśli ma zadaniu swemu odpowiadać, musi być dla serca ludzkiego źródłem pokoju i szczęścia, musi odpowiadać tej potrzebie człowieka.

Wolno więc tę normę prawdziwości, mianowicie stosunek religii do szczęśliwości, przyłożyć do religii Chrystusowej. Jeżeli ta religia darzy człowieka pokojem w sposób przedstawiony, w takim razie będzie ona prawdziwą. Że religia chrześcijańska tę cechę posiada, udowodnimy szczegółowo osobno. Możemy się jednak tu już powołać na to, co każdy nieuprzedzony, a jako tako znający tę religię, przyzna, że z pomiędzy wszystkich istniejących religii, chrześcijańska zajmuje pod względem zrośnięcia się z naturą ludzką

i przystosowania się do jej potrzeb, pierwsze, nie mówiąc na razie, że jedyne miejsce.

I na odwrót, jeżeli która religia nie wykazuje takiej harmonii z dążeniami człowieka, nie wpływa na człowieka dodatnio i kojąco, prawdziwą być nie może, bo w tym wypadku albo będzie błędną i wątpliwą w odpowiedziach na zagadnienia, na które człowiek odpowiadzi pożąda, albo zaniepokoi sumienie, nakazując mu lub pozwalając czyny, niezgodne z normą moralności, albo nie będzie mu pobudką, środkiem i podporą w dążeniu do Boga: to wszystko bowiem są źródła, z których prawdziwy niepokój człowieka wypływa.

2. Choć przedmiot religii jest oderwanym, nadzmysłowym, niewidzialnym, choć domaga się całkowitego oddania, poddania i zaparcia, to jest on jednak źródłem naszego szczęścia i ma nim być; tym przedmiotem bowiem jest sam Bóg. Nie może więc religijność, chociaż głównie przyszłe nam szczęście obiecuje i do niego przygotowuje, nie może ona nie udzielić nam już teraz zadowolenia i błogości, jakiej świat dać nie może. Przecież religia łączy człowieka z Bogiem; słusznie więc od prawdziwej religii domagać się można, by tym, co ją żywią i wyznają, udzielała już w tem życiu poczucia zbliżenia się do Boga, źródła wszelkiej pociechy, nie zanikającej nawet w utrapieniu. Tembardziej należy tego żądać od religii objawionej. Tylko od Boga prawdziwe szczęście płynąć może; jeśli więc jakaś religia uszczęśliwia człowieka, to zdradza ona temsamem swe boskie pochodzenie, dowodzi, że jest prawdziwie od Boga. Temu zaś warunkowi czyni zadość najzupełniej religia chrześci-

jańska, której apostoł napomina: „Weselcie się zawsze w Panu; powtóre mówię, weselcie się... Pan blisko jest“ (Filip. 4, 4). Ona więc jest prawdziwą i boską.

6. Chrystus Bogiem.

Jaki zachodzi stosunek między twórcą religii chrześcijańskiej, Chrystusem, a szczęściem człowieka? Dla ludzi wierzących odpowiedź zbyteczna: Chrystus jest dla nich wszystkim! Tu jednak, zamierzając dopiero dowieść prawdziwości tego przekonania, musimy się oprzeć nie na wierze, ale na innym założeniu, od Objawienia niezależnym. Tem założeniem będzie fakt, znany z ksiąg ewangelii, których prawdziwość historyczna jest niewątpliwą (nie potrzebujemy tu powoływać się na nie, jako na księgi natchnione), oraz z historii chrystyanizmu, mianowicie fakt, że Chrystus pragnął, obiecał, udzielał pokoju i szczęścia ludzkości: to jest znamieniem Jego boskości.

1. Chrystus żywił i wyraził pragnienie uszczęśliwienia całej ludzkości. Tylko Bóg jednak mógł mieć wyrażone tem pragnieniem uczucie nieograniczonego przywiązania ku wszystkim ludziom. Człowiek bowiem posiada wprawdzie zdolność kochania i poświęcenia się dla przedmiotu swej miłości, lecz kocha zazwyczaj słabo, a do ofiary zdoła wznieść się ledwie w chwilach uniesienia. Chrystus zaś kocha miłością, gotową do największej ofiary, ofiary własnego życia, której pragnie od pierwszej chwili Swego istnienia. — Człowiek w swej miłości jest ciasnym, obdziela nią tylko najbliższych, szczupłe koło wy-

branych. Chrystus pragnie szczęścia wszystkich ludzi, nikogo nie pomija, nikim nie gardzi. Pragnienie Jego jest zupełnie wyjątkowe, bo jeżeli się zdarzało, że jednostki ludzkie takie pragnienie zdradzały, to było ono i chwilowe, w chwili poetycznego uniesienia wygłoszone i ograniczało się na jakąś warstwę społeczną lub jeden naród: żywili co prawda takie pragnienie i żywią chrześcijańscy święci, ale dlatego, bo Chrystus na obraz i podobieństwo Swoje stworzył i natchnął wiele serc, jakich przedtem wcale nie znano, a taki wpływ jest także podziwu godny jako znamię nadludzkiej potęgi.

2. Chrystus dał światu przepowiednię i obietnicę pocieszenia wszystkich. Lecz tylko ten, który żywił przeświadczenie, że jest Bogiem prawdziwym, mógł to uczynić. Człowiek wie, że nie wiele może się przyczynić do pocieszenia i uszczęśliwienia nawet nielicznej garstki tych, których kocha; często musi poprzestać na wyrażeniu współbolewania lub bezsilnem życzeniu szczęścia. Chrystus zaś głosi: „Pójdźcie do mnie wszyscy, ja was ochłodzę, znajdziecie odpoczynek duszom waszym, pokój mój, daję wam, smutek wasz w radość się przemieni“; te i podobne słowa, których my nie śmielibyśmy nikomu skutecznie powiedzieć, którym podobnych nigdy nie słyszano, dowodzą przeświadczenia o tak wielkiej potędze, dowodzą tak silnego przekonania Chrystusa o tem, iż może je spełnić, że wyraźnie przebija się w nich Bóstwo.

3. Chrystus objawił się rzeczywiście w ciągu wieków jako *d a w c a p o k o j u*. Lecz Bóg tylko mógł tyle dać ludziom pociechy, ile jej Chrystus udzielił.

Bo któryż z filozofów podniósł duszę zgnębiającą, pocieszył serce zupełnie opuszczone, stał łzy płaczącym? A jednak Chrystus to sprawił, że tylu ubogich najdotkliwsze ubóstwo mężnie znosiło, tylu stroskanych w pociechę obfitowało, że niezliczona ilość ludzi, idąc śladami Jego i ulegając kierownictwu Jego Kościoła, pokój znalazło. Wszyscy oni, doświadczywszy, „jak słodkim jest Pan“, znaleźli w sobie samych dowody prawdziwości swych przekonań, nam zaś dostarczają widoku mocy Chrystusowej i we wierze w Bóstwo Jego utwierdzają.

Rozważmy jeszcze i to, że Chrystus pragnie uszczęśliwić nas samym Sobą, obiecuje i ofiaruje jako przedmiot szczęśliwości samego Siebie, wzywa do szukania szczęścia w Sobie, żąda, by człowiek ku Niemu się zwrócił, wreszcie rzeczywiście samym Sobą uszczęśliwia. „We mnie wierzcie, pokój mój daję wam, pociągnę wszystko do siebie, ja go miłować będę i objawię mu siebie samego“, mamy za Nim iść, iść do Niego, być Jego uczniami, chować mowę i przykazania Jego, miłować Jego, duszę stracić dla Niego, pożywać Ciała i Krwi Jego, aby mieć zmartwychwstanie i żywot. Cóż stąd wynika? Oto wniosek, iż Chrystus jest przeświadczony o tem, że jest dla człowieka dobrem najwyższem, niezbędnie koniecznem, że On jeden może nasycić pragnienia serca ludzkiego, wynagrodzić mu każdą ofiarę dla Niego poniesioną, dać mu pokój, którego świat dać nie może, udzielić mu życia i wiecznego odpoczywania. Tak wyjątkowe przeświadczenie jest niezbitym dowodem, że Chrystus Pan jest prawdziwie Synem Bożym.

Człowiek pragnie szczęścia, — Chrystus to pra-

gnienie nasze podziela, z gotowością spełnienia go nam się ofiaruje, i szczęścia rzeczywiście nam udziela: tą samą gorącością zatem, jaką pożądamy szczęścia naszego, powinniśmy się oddać Chrystusowi, który jako Bóg prawdziwy jest także przedmiotem naszej doskonałej szczęśliwości.

Dowody powyższe są dowodami rozumowymi. Nie apelują one wprost do uczucia, ale bezpośrednio do myśli. Uwzględniają one żądę szczęścia w człowieku i pod jej wpływem silniej do duszy przemawiają i na umysł oddziałują; ale wykazują też, że budzące się przez nie lub spotęgowane uczucia ufności i miłości ku Chrystusowi nie są bezpodstawne, na przypuszczeniach tylko lub postulatach podmiotowych oparte, lecz na rozumnej zasadzie ugruntowane.

7. Kościół katolicki.

Jak Chrystus, tak i Kościół katolicki, który sam jeden rozumiał dobrze wezwanie i słowa Chrystusowe, odzywa się do wszystkich ludzi z pragnieniem i gotowością pocieszania. On też jeden siłę pocieszania objawia, najwięcej czułości okazuje, największe uzdolnienie, moc i potęgę pocieszania posiada. On bowiem jest strażnikiem wszystkich źródeł pociechy, jakie Chrystus ustanowił, on sam ma światło wiary, podporę nadziei, płomień miłości, on tylko jeden z naciskiem zaleca modlitwę, on jeden tylko może udzielić przebaczenia niebios za pośrednictwem kapłana i nakarmić chlebem żywota, on wreszcie najlepiej osładza śmierć samą.

Stąd wniosek się narzuca, że Kościół katolicki pra-

wdziwie jest dziełem Chrystusowem, które w dalszym ciągu wykonuje posłannictwo Jego, że przenika go Serce Jezusowe, że on jest prawdziwym Kościołem Bożym, „błogosławiony naród, którego jest Pan Bóg Jego, lud, który obrał za dziedzictwo sobie“ (Ps. 32, 12), o którym przepowiedziano: „Będą się weselić przed Tobą, jako ci, którzy się weselą we żniwa, jako się radują zwycięzcy, dostawszy korzyści, gdy się dzielą łupy“ (Is. 3, 3), i: „Będzie lud mój siedział w piękności pokoju i w przybytkach ufności i w od-pocznieniu bogatem“ (Is. 32, 18).

Pojmowanie stosunku człowieka do Boga, jak go głosi Kościół katolicki, wpłynęło istotnie na uszczęśliwienie człowieka, o ile to możliwe, nawet w tem życiu. Pod wpływem tego pojmowania życia ustąpił ponury pesymizm pogański, który aż za często rozpaczą i samobójstwem się kończył. W jego miejsce wstąpiła pewność i otucha, swoboda myśli i wesele. Lud prawdziwie katolicki, u którego wiara silnie jest zakorzenioną, zawsze jest zadowolonym, pogodnym, wesołym.

Wprawdzie zarzucają nieraz przeciwnicy Kościołowi, że jego nauka jest ponurą, grobową, posępną (Harnack, *Das Wesen des Christentums* p. 50), że zrodził melancholię i smutek, że wymowa jego ma piętno cichej zadumy, niechęci życiowej, bolesnego wejścia w siebie, żławej tęsknoty; jednak prawdą jest tylko to, że duch ewangelii nie może zgodzić się z swobodną i rozpasaną wesołością, na jaką zezwalały mitologiczne twory wyobraźni Greków lub jednostronne przechylenie się i zatapianie w doczesności w nowożytnych czasach. Zresztą zarzut jest całkiem niesłuszny.

Nawet u wielkich świętych, którzy w stopniu heroicznym zbliżyli się do chrześcijańskiego ideału, wesołość, uprzejmość w obcowaniu, pogoda ducha są dominującą nutą ich usposobienia, odbijającego niewinność duszy, ufność w Bogu, prostotę i dziecięcość serca. Franciszek z Asyżu, „najbiedniejszy i najweselejszy człowiek“, „zwiastun wesołej ewangelii“, Filip Nereusz i inni wielcy święci potrafili jak dzieci bawić się wśród dzieci, prostaczków lub zakonnej braci. Bo poselstwo wesela i pokoju, dane już u kolebki Chrystusa, przyjęło się i znalazło oddźwięk w narodzie katolickim i przejawiało się w radości, której nasze czasy już nie rozumieją, bo i uśmiech coraz bardziej im zamiera¹⁾. Ed. v. Hartmann powiada, że kto chce zadowolonych, szczęśliwych ludzi zobaczyć, niech się uda do miasteczka ultramontańskiego²⁾. O Norwegii i Szwecyi pisząc powiada Quillardet: „Znudził się już protestancki smutek północy i to w takim stopniu, że literaci głoszą, iż protestantyzm przygnębił społeczeństwo i sprzeciwia się najzupełniej jego duchowi. Widoczną jest rzeczą, że się tęskni za czemś więcej ludzkim a mniej oderwanem; lud zwłaszcza potrzebuje jakiegoś promyku radości. Katolicyzm odpowiada tej potrzebie uszczęśliwienia i życia, którą się odczuwa głęboko na północy, bo na niej tam przedewszystkiem zbywa“³⁾. Takież świadectwo wydaje katolikom Hilty, autor książki „Das Glück“ (t. 1. str. 130, 150). Nieraz też zwracano po stronie niekatolickiej uwagę

¹⁾ P. Katholische Kirche und Kultur, Kathrein, w Stimmen a. M. Laach 1902, VII. 142.

²⁾ U, Gutberleta, Apologetik III, 305.

³⁾ Przyn. w Przegl. kośc. 1907, VII. 72.

na to, że katolicy z reguły umierają spokojniej i z większym poddaniem się, aniżeli wyznawcy innych wyznań.

Lecz zostawmy na razie szczegóły, omawiając bowiem różne prawdy religijne chcieliśmy raczej zbadać, czy szczęśliwość może być dla nich probierzem i dowodem prawdy; pytanie zaś dokładniejsze, czy one rzeczywiście do uszczęśliwienia człowieka się przyczyniają, na innem miejscu obszerniej omówimy.

Tu wypada jeszcze odpowiedzieć na następujący zarzut: trudno mianowicie zaprzeczyć, że i wyznawcy religii niekatolickiej, lub nawet niechrześcijańskiej, znajdują w swej religii pociechę i wesele; czyż religia żydowska nie dawała i nie daje pobożnemu żydowi zadowolenia, choć nie jest chrześcijańską? Czy w przypuszczeniu, że istniałby porządek tylko przyrodzony, a więc religia naturalna, nie byłoby pokoju duszy? Czy nie można go znaleźć nawet w religii błędnej, urojonej? Zdaje się więc, że zaleta, którą przyznaliśmy wyłącznie chrystyanizmowi i Kościołowi, nie jest jego tylko przywilejem, nie dowodzi zatem jego prawdziwości, tem mniej boskiego pochodzenia. Nie może zatem szczęśliwość służyć za normę do wyróżnienia religii objawionej lub choćby nawet prawdziwej.

Na to odpowiadamy: 1. Pociechy niektóre podaje sam tylko jeden Kościół katolicki; przecież nawet tak zasadnicze prawdy chrześcijańskie, jak Bóstwo Chrystusowe i zasługi męki Jego bywają już dość często przedmiotem negacyi w sektach akatolickich. Co się tyczy innych źródeł pokoju, to nie ma nigdzie poza Kościołem źródeł tak niezamąconych, obfitych, dostępnych, jak w Kościele. Wskutek tego pociecha,

jaką mają wyznawcy różnych sekt, ani co do wszechstronności, ani intensywnie nie dorównuje sile i powszechności pociech Kościoła. 2. Nie dowodzi ona nadto niczego na korzyść błędnowierstwa lub niewiary, bo pochodzi nie z tego, w czym one od Kościoła się różnią, ale raczej z tych źródeł, które jeszcze uratowały; judaizm przedchrześcijański przedstawiał objawienie Boże, religia naturalna mogła być prawdziwą, w każdym zresztą błędzie kryje się przymieszka prawdy. Nic więc dziwnego, że wpływ podobny tam, gdzie przyczyny podobne. W religii chrześcijańskiej zawiera się i całokształt prawd i obowiązków religii naturalnej. Jeżeli z doświadczeń jej wpływów nie możemy z całą pewnością wnosić o jej boskim pochodzeniu — temu celowi służą przecież inne dowody, to możemy przynajmniej wnosić o jej prawdziwości. I stąd zresztą nie trudno posunąć się o krok dalej, by dojść do stwierdzenia jej boskiego początku. Może mianowicie ku temu nadać się droga porównawcza religii. Jeśli mianowicie rozważymy różne cechy religii chrześcijańskiej, jak przystosowanie się harmonijne do potrzeb myśli i serca, świętość, wzniosłość, harmonię i zastanowimy się nad tem, że pojawiła się ona w czasie, w którym wręcz odbija od powszechnie panujących religijnych zapatrywań i stosunków, w czasie zbroceń i niemocy, jeżeli uprzytomnimy sobie, że głosili ją ludzie nie z areopagu lub akademii, podczas gdy najwybitniejsi mędracy współcześni w swych pojęciach daleko poza nimi zostali, to w tem zestawieniu przekonać się możemy, iż ta religia nie jest jednym z twórców ludzkich, bo od nich

daleko odbiega i na nieosiągnięte przez człowieka wyżyny się wznosi.

3. A czy w błędzie nie można znaleźć ukojenia? Na ogół zgodzić się na to nie możemy, bo byłoby to wprost przeciwne naturze człowieka, gdyby fałsz na równi z prawdą zaspokoił jego poznanie i dążenie; doświadczenie może tu także służyć za dowód. Zresztą nie będziemy powtarzać dowodów wyżej wyliczonych¹⁾. Przyznajemy tylko, że takie ukojenie chwilowo, do czasu, pozornie, u jednostek jest możliwe. Lecz cóż stąd wynika? Oto, że wpływ religii, o którym mówimy, nie jest tak łatwo dostrzegalny i nieomylny, by mógł służyć jako wszystkim dostępny, pewny i trwały znak prawdziwości i boskiego pochodzenia religii, że z doświadczeń własnych nie każdy może upewnić się, że jest w posiadaniu prawdy, a nie poddaje się urojeniom własnej fantazyi. Jeżeli chodzi o doświadczenia wewnętrzne *zbiorowe*, o zgodność wiary z postulatami etycznej i religijnej strony człowieka, to dowód na tem oparty ma wartość ogólną, choć nie każdemu jest dostępny. Gdy chodzi jednak o doświadczenia *indywidualne* każdej jednostki, to nie zawsze będą one oparciem dla wiary dostatecznym, każdemu i na każdą chwilę. Lecz ocenę krytyczną wartości tego dowodu pozostawmy już, jakeśmy to sobie założyli, części następnej.

* * *

¹⁾ Por. także autora: O źródłach niewiary, rozdz. 7. Niepokój sumienia.

Rozważaliśmy dotąd różne podstawowe prawdy religijne, badając czy z punktu widzenia szczęśliwości dowód ich prawdziwości da się osiągnąć, czy szczęśliwość może być dla nich kryterium prawdziwości. Mniej nas na razie obchodziło to, czy one faktycznie nadają się do uszczęśliwienia człowieka, Według tejszy normy dadzą się i więcej szczegółowe prawdy religijne, więc dogmata katolickie, etyka i środki zbawienia, w szczególności sakramenta, udowodnić, a przynajmniej zalecić. Dowodu tego jednak już nie przeprowadzamy, bo tok postępowania jest mniej więcej ten sam. W osobnej pracy będziemy je analizować, by wykazać, jak one odpowiadają potrzebom serca ludzkiego; ten ich charakter jeśli sam przez się nie zawsze ściśle dowiedzie ich prawdziwości, to przynajmniej skłoni umysł do ich przyjęcia, będzie więc w każdym razie rzeczą bardzo korzystną, z tej strony je przedstawić. Spieszymy teraz do dalszej części tej rozprawy, w której mamy zbadać krytycznie wartość tej metody, posługującej się probierzem szczęśliwości w uzasadnianiu prawd religijnych i w dowodzie nadprzyrodzonego pochodzenia objawienia.

Niech nam tu jednak jeszcze na zakończenie powyższych badań posłużą dwa fakty nawrócenia z ostatnich czasów, żywo dowodzące, że pragnienie szczęścia jest sprężyną nawrócenia.

Jednym takim faktem to nawrócenie niedowiarka, który opisał sam drogę, jaką zaprowadziła go do wiary (Dr. Francus, *Comment je suis arrivé à croire. Confession d'un incroyant*. Paris 1903). Nie zapoznaje on ważności czynnika intelektualnego w rzeczach wiary, ale zaznacza słusznie, że jeżeli chodzi o doniosłe py-

tanie naszego: skąd? dokąd?, to decyzji samej tylko chłodnej rozwadze rozumu pozostawić nie można. Tkwi w nas jakieś uczucie, które instynktownie drogę właściwą wskazuje. Umysł nasz odczuwa potrzebę odpocznienia w umyśle wyższym. Z pierwszego odurzenia wiedzą budzi się człowiek bardzo rychło w doświadczeniach życiowych i czuje, że istnieją wymagania serca, których wiedza sama nie zadowoli. „Ażeby dojść do najwyższej a najlepszej syntezy całego życia, potrzeba nie mniej, jak wszystkich sił umysłu i serca. Potrzeba nadto, zdaje mi się, pewnej pokory, co wychodzi mniejwięcej na to samo, czego teologia uczy. Średniowiecze, owe czasy tak zwanej ciemnoty, wykazywało więcej znajomości natury ludzkiej, aniżeli nowatorzy dzisiejsi, gdy głosiło: *nulla ratio, si non sit oratio, bez modlitwy niemasz zrozumienia*“. Nie znaczy to, jakoby prawdy religijnej z dostateczną ścisłością dowieść nie można; ale ta prawda może być zapoznaną lub zaprzeczaną, jeśli się człowiek nie znajduje, względnie nie wstawi w warunki, sprzyjające poznaniu religijnemu. Takie właśnie warunki stwarza potrzeba Ideału, tęsknota za nim, oddanie mu się, dążenie do zespolenia się w poznaniu i działaniu z wymaganiem, które on nakłada.

Drugim faktem, który jest stwierdzeniem tej teorii w życiu, to nawrócenie najwybitniejszego z młodszej generacji poetów duńskich, protestanta i wolnodumcy Joergensen'a w r. 1896. Nawróceniu temu poświęcił J. Adamski monografię: „Z dziejów duszy współczesnego konwertyty“,¹⁾ z której następujące szczegóły

¹⁾ Przegląd kościelny, Poznań 1906 Wrzesień — grudzień.

wyjmujemy. Dwie główne przyczyny złożyły się na szereg, pomimo dotkliwych strat materialnych i moralnych dokonane nawrócenie poety: przekonanie o bezpodstawności współczesnej kultury pozachrześcijańskiej, oraz bankructwo życiowe, w jakie popadł, idąc za wołaniem nowożytnych mistrzów życia.

W swej autobiografii wspomina on jako o czemś osobliwym, o jakiejś średniowiecznej pieśni pątniczej, którą sobie, dzieckiem prawie będąc, przepisał, takie wrażenie na nim zrobiła:

Me receptet Zion illa,
Zion David, urbs tranquilla,
Cujus faber auctor lucis,
Cujus porta lignum crucis,
Cujus clavis lingua Petri,
Cujus cives semper laeti.

Urbs coelestis, urbs beata,
Supra petram collocata,
Urbs in portu satis tuto,
De longinquo te saluto,
Te saluto, te suspiro,
Te affecto, te requiro.

„Tak już wtedy, licząc zaledwie lat dwanaście, miałem rodzaj tęsknoty za owym na epoce Piotrowej zbudowanym miastem pokoju“. Wogóle jednak religijne wychowanie dziecka w domu mocno szwankowało; z doktryną wyznania protestanckiego zapoznał się w nauce przygotowawczej do konfirmacji, wkrótce jednak coraz dalej od niej odbiegał. W 16. r. życia udał się do Kopenhagi, aby przygotować się do matury. W tym czasie przejął się nawskróś owym melancholijnym poglądem na życie, który odtąd stanowi

rdzeń jego umysłowości. Podsycalo w nim to smętne usposobienie, nieprzyjazne otoczenie, wśród którego żyć musiał, tudzież lektura pokrewnych mu nastrojem pisarzy. Płomienny, o duszy rozdartej Lenau, poeta weltschmerz'u Byron, rosyjski pesymista Turgeniew, oto jego ulubienicy naówczas.

Pod wpływem też lektury stał się niewierzącym, panteistą, strząsnął ze siebie jarzmo „supernaturalizmu“. Uczucie zwodniczej radości owładnęło wtedy sercem poety. „Ach było to uczucie, którego rozkoszy nigdy już nie doznałem. To była wiosna, młodość, przyroda — wszystko było światłem i szczęściem życia, którem wezbrała pierś moja. Nigdy już takiej wiosny nie było, jak wówczas... Jednakże pośród złocistej bramy owego poranka majowego spoczywało nie życie, lecz śmierć. Ów poranek był dla mnie rozłąką ze szczęściem i wstępem do melancholii śmierci“.

Oddawszy się następnie studjom filologicznym, później przyrodniczym, porzucił je, aby się całkiem poświęcić literaturze. Znalazł się w środowisku dziennikarskim i literackim, które mu na razie dawało dużo zadowolenia. „Ale niestety, po kwiatach wiosennych i słońcu letniem następują aż nazbyt rychło deszcze i mgły jesieni, i liście opadające i śnieg. Wszystka piękność ziemską rozkwita jeno, by przeminąć, a także i mój panteizm stał się dla mnie źródłem głębokiego, smutnego pesymizmu. Tą czarną nocą spowity, sięgnąłem, jak wielu innych przedemną i po mnie, do owych szatańskich leków dla schorzałej duszy, które otwierają człowiekowi podwoje do „sztucznych rajów“ Baudelaire'a, Edgara Poë'ego i de Quincey'a... „Wiesz pan“ zapytał raz pewien nowoczesny pisarz norweski

kolegi monachijskiego, „wiesz pan, dla czego w naszych kołach tak strasznie piją? Dla tego, że u nas na północy noce zimowe takie długie, a potem nie wierzymy także w Boga“. Również i w Danii noce zimowe są długie, a i my, Młododuńczycy, nie wierzyliśmy w Boga. Gdy wspomnę owe czasy, wydają mi się one jak jedna długa, raz chmurna, raz księżycowa, raz gwiaździsta noc zimowa“.

Idee i nastroje, któremi żył naówczas, znalazły oddźwięk w jego pismach; najwybitniejszym utworem jego z tego okresu twórczości jest nowela „Drzewo życia“ z r. 1893. Wskazuje tu autor na trujące mgły, osadzające się zawsze na dnie czary zmysłowości. Miłość zmysłową przedstawił jako fatalną siłę, ubezwładniającą i niweczącą mężczyznę, jako niewolę, podziemne więzienie, z którego nie ma ocalenia. Ciekawe, że już wtenczas Brandes ganił w tem dziele pewne „tendencje katolickie“.

W rzeczy samej Joergensen przechodził w tym czasie w nową fazę rozwoju duchowego na razie pod wpływem studyów dekadentów francuskich, które doprowadziło go na dzieła „neokatolików“, czyli pozytywistów, zwracających się do wiary jako najsilniejszej ostoji przeciw wzmagającemu się chaosowi w pojęciach i zasadach, tudzież przeciwko rozkładowi pod względem moralnym i społecznym. Szczególnie jeden z nich, nieszczęśliwy poeta P. Verlaine, głębokie na nim uczynił wrażenie, przejścia jego bowiem w niejednym podobne do przejść Joergensena: i on pochodził z rodziny wierzącej, i on później wskutek bezkrytycznego zagłębiania się w filozofii i poezji pozachrześcijańskiej oraz wskutek lekkomyślnego życia

utracił wiarę. Dopiero bardzo smutne doświadczenia życiowe nawróciły go znowu do Boga. I w duszy Joergensena coś się zmagalo i łamało, i on cierpiał i pragnął wyzwolenia.

Cały ten proces duchowy, przez który przeszedł, zanim się nawrócił, opisał w książce „Kłamstwo i prawda życiowa“. Najgłębszą sprężyną wszelakich przemian w duszy jego było pragnienie szczęścia. Wiara protestancka, w której nie był dostatecznie utwierdzony i w której napotkał na tysiączne nierozwiązalne trudności, nie dawała mu zupełnego zadowolenia i przestawała stopniowo być dla niego drogowskazem życiowym. Ewangelia nowoczesnych mistrzów życia, „kult własnej jaźni i bezwzględne dążenie do szczęścia osobistego tu na ziemi“, wchłanianie w siebie całej nowoczesnej kultury, używanie życia dało mu na jakiś czas złudzenie, że jest szczęśliwym.

Aż raz nadszedł przełom — zupełne bankructwo życiowe. Przedewszystkiem począł toczyć jego duszę czerw przesytu i straszliwe uczucie pustki wewnętrznej; nadeszła chwila, kiedy wszystkie miraży szczęśliwości ziemskiej odsłoniły przed nim całą swoją ułudę i wewnętrzną nicość. Poznał on bezpodstawność celów, dla których tworzył. „Oto ostatecznym, końcowym celem mojego życia był poklask kilkuset panów i dam“. Do rozczarowań przyłączyło się potężne wolańie głosu sumienia i wtenczas odezwało się w nim logiczne, prawdziwie nieuprzedzone myślenie. „Właśnie dla tego, że byłem darwinistą, stałem się chrześcijaninem“, powiada on i uzasadnia swój wniosek darwinistyczny w następujący sposób.

Prawda z natury prowadzić musi do szczęścia,

a kłamstwo do nieszczęścia i upadku. Niemożliwym jest, aby prawda, która polega na przystosowaniu się umysłu do rzeczywistości przedmiotów i stosunków, mogła kogoś unieszczęśliwić. Oczywiście mowa tu nie o zewnętrznych przypadkach nieszczęśliwych, lecz o nieszczęściu wewnętrznym. „I co do tego twierdzą śmiało, oparty na wynikach całej biologii: istota, która żyje w zgodności z prawdą, musi z natury rzeczy czuć się szczęśliwą. Szczęście jest bowiem zupełnym przystosowaniem się jakiejś istoty do otoczenia, — tutaj zatem: człowieka do prawdy. W tej sprawie nieszczęście serca niechybnym jest sprawdzaniem omyłki mózgu“. Przesłankę tę objaśnia przykładami prawdy fizycznej: „Urój sobie, że ogień nie pali, albo, że możesz kroczyć po wodzie, a rzeczywistość cię ukarze“, podobne przykłady z biologii: „Gdyby instynkt najdrobniejszego żyjątko kierował się ku czemuś, co nie istnieje — gdyby najmniejsze rozumem obdarzone stworzenie nie trzymało się ściśle i dokładnie tego, co istnieje, co jest rzeczywistością — byłoby tem samem skazane na śmierć i niszczałoby niebawem“.

Owóż doktryna liberalizmu nie zdoła uszczęśliwić ani jednostki, ani społeczeństwa. Według niej rozum jest najwyższą instancją w sprawie wytwarzania sobie poglądu na świat, i on też najwyższym prawodawcą moralnym. Wolno więc człowiekowi, jeśli zechce, używać do woli rozkoszy tego świata. I oto ta swoboda stanowi podstawę prawdziwego szczęścia. „Wobec tego przypatrzmy się bliżej tym nowoczesnym szczęśliwcom. Jest ich ponoś wielu, w książkach bowiem i pismach napotyka się ustawicznie ich walkę z ponurym chrześcijańskim poglądem na życie. Za-

pewne sami mają weselsze zapatrywania, jaśniejszy pogląd na świat“. „Gdy piszecie książki, gdy jesteście szczerzy, gdy składacie swoje wyznania — nie jesteście bynajmniej weseli... Jesteście tacy smutni, tacy beznadziejni, tacy zrozpaczeni“. Skrajny indywidualizm nie może zatem dać szczęścia ludzkości. Jeżeli każdy człowiek ma prawo do wszelkich rozkoszy ziemskich, tedy każdy powinien znaleźć miejsce przy uczcie życia. To jest możliwym jednak tylko dla garstki zamężnych, miliony więc zaliczać się będą do wydziedziczonych, oddanych na łup ponurej rozpaczy. Ponieważ zaś tak jest, przeto według pomienionego wyżej aksjomatu biologicznego doktryna liberalna indywidualizmu jest jednym, wielkim kłamstwem, zatrującym dusze.

Na tej to drodze przekonał się Joergensen, że chrystyanizm jedynie zawiera w sobie prawdę. Pokonawszy jeszcze różne wątpliwości, odbywszy podróż do katolickich Niemiec i Włoch, rozpoczął systematyczne studia apologetyki i dogmatyki i złożył 16. lutego 1896 wyznanie wiary.

Oto dowód, że dusza ludzka jest otchłanią, którą Bóg tylko może wypełnić; wszystko doczesne szczęście tonie w niej bezpowrotnie, nie mogąc jej nasycić.

W literaturze polskiej uwydatnił tę rzecz W. Kosciakiewicz w powieści „Z powrotem“, którą nazywa „pamiętnikiem współczesnego człowieka“ i która ma być dokumentem „do psychologii wiary i niewiary“. Współczesny człowiek, Jan Woski, rozpoczyna tu powrót do religii od religijnej praktyki, idąc za radą Pascala: „Zaczynajcie od kropienia się wodą święconą i chodzenia na mszę. Wiara przyjdzie za tem“. O tej

radzie pisze on: „Teoretykowi logikowi musiałyby się to wydać niedorzecznością. Ale ja nie byłem teoretykiem. Nie ufałem potędze rozumowania. Wiedziałem, że człowiek jest czemś więcej, aniżeli maszyną do zbierania indukcji i fabrykowania syllogizmów. Pascal mógł swą radę oprzeć na człowieku całym, na jego psychologii kompletnej“. Więc wnioskuje dalej Woski: „Praktyka z różnych uczuć ludzkich tworzy uczucie religijne. To uczucie jest podstawą wiary. Ona skłania w następstwie rozum do przyjęcia dowodów istnienia Boga“.

Dowodzenie to o tyle nie ścisłe, że uczucie samo podstawą wiary być nie może, jednak ma ono ogromne znaczenie jako przysposobienie do religii i wiary. Słuszny natomiast jest dalszy dowód, który przekonuje Woskiego, że trafił na prawdziwą drogę. Porównując poprzednie swe poglądy filozoficzne z wiarą, pyta on: „Dlaczegoż tamte prawdy tak mnie gnębiły, łamały, kruszyły, na proch jakiś marny ścierały, a ta pokrzepia mnie, podnosi, uskrzydla, upaja, czyni mocarzem? Potrzebaż mi lepszego dowodu, że tamte prawdy były przebranymi, i tak źle przebranymi fałszami, a ta jest prawdą rzeczywistą i błogosławioną?! I co może mnie lepiej, bardziej, oczywiście przekonać o tem — od tej zgodności duszy z prawdą, co wyraz swój odnajduje w tem uczuciu szczęścia, jakiego jestem pełen?! Jeżeli pewna idea tak całkowicie, tak wyłącznie, tak niemal bez reszty zaspakaja i uspokaja duszę, to czyż nie należy stąd wniesić niezawodnie, że ta idea stworzoną została dla duszy, a dusza dla tej idei, że razem stanowią całość i jedność i komplet“.

CZĘŚĆ DRUGA.



Z oznaczyliśmy już w przedmowie, że posługując się w obronie religii i wiary metodą psychologiczną, przykładając więc do nich normę szczęśliwości, jako znak ich prawdziwości, należy ostrożnie postępować, by nie popaść w błąd tych, którzy w przecenianiu lub niewprawnem posługiwaniu się wewnętrznymi kryteriami, na drugi plan usuwali lub zupełnie rugowali kryteria zewnętrzne, albo też zaprzeczyli przedmiotowej wartości prawd religijnych i doszli w następstwie do indyferentyzmu w sprawach religii. Chcemy więc obecnie w tej części drugiej ocenić wartość normy, którąśmy się w części pierwszej posługiwali, chcemy materiał tam podany krytycznie opracować, substrat gotowy obrobić, teorię poznaną poddać analizie, przedmiot właściwie oświetlić, normę użytą do właściwej miary sprowadzić.

Będziemy tu rozprawiać osobno najpierw o prawdach religijnych, głównie o istnieniu Boga, w ogólności, następnie o Objawieniu w szczególności, uwzględniając zapatrywania błędne, jakie w kwestyi zagadnienia o sposobie poznania ich nieraz się pojawiały.

I. Istnienie Boga i inne prawdy religijne, poprzedzające wiarę.

1. Droga do poznania Boga.

Bóg, jako istota duchowa, pod zmysły nie podpada, więc tylko duchem poznany być może. Nie poznajemy zaś Boga w sposób bezpośredni, świadomość bowiem nasza nic nam o takim poznaniu nie donosi. Poznajemy natomiast, że Bóg istnieje, pośrednio czyli zapomocą rozumowania, tak jak ze skutków jakiejś rzeczy poznajemy rzecz samą, ze zjawisk i faktów ich przyczynę i źródło.

Wśród licznych dowodów istnienia Boga oddawna miał miejsce dowód, przez nas rozwinięty, zwany dowodem endaimonologicznym; jest to dowód ściśle rozumowy, bierze za punkt wyjścia powszechny, doświadczeniem stwierdzony fakt istnienia w człowieku żądzy szczęścia i dochodzi do konieczności uznania przedmiotu tej żądzy czyli Boga, nieskończenie doskonałego. Tą samą drogą wysnuiliśmy i inne prawdy religijne.

Lecz oto ciekawa rzecz: z jednej i tejsamej broni rozmaity zrobić można użytek; tak też z odwoływania się do serca i uczucia na wytłumaczenie zjawisk religijnych można dojść do rozmaitych i to wręcz sobie przeciwnych rezultatów. I rzeczywiście spotykamy się w dziejach myśli ludzkiej z zapatrywaniami, które z podobnych, jak my, założeń wychodząc, zaprzeczyły religii wszelkiej wartości przedmiotowej, odmówiły jej racji bytu; inne zapatrywania, na tem samem założeniu się opierając, błędnie pojmowały istotę religii;

w najnowszych czasach potępiono modernizm za odwoływanie się do „potrzeby Bóstwa“ w celu wyjaśnienia, w jaki sposób powstaje w nas idea Boga i religii.

Wobec tego konieczną jest rzeczą poznać te zapatrywania, porównać z nimi nasze przedstawienie rzeczy i w ich świetle poddać jeszcze raz należytej kontroli wartość tego przedstawienia, ażeby w badaniu tej kwestyi nie zbroczyć na manowce, na jakie wielu myślicieli zeszło. Musimy jednak tu z góry zaznaczyć, że trudno poddać ściślej, przejrzystej klasyfikacji błędy, dotyczące tego zagadnienia; są to bowiem opinie często niejasne, mętnie wyrażane, nie wyznawane konsekwentnie, nie zawsze wykluczające się wzajemnie. Modernizm np. utożsamia religię naturalną z objawioną, tak że trudno nieraz orzec, czy ma się u jakiegoś modernisty do czynienia z wiarą, czy z religią przyrodzoną. Tak samo i jeszcze gorzej ma się rzecz z zapatrywaniami protestantów, którzy powoli i nieznacznie od wiary przeszli do naturalnego pojmowania religii i same pojęcia objawienia i religii przekształcili. Wobec tego pochwycimy i uwydatnimy tu główne kierunki, różniąc je mimo to, że spotyka się je u tych samych ludzi: dowody przeciw jednemu kierunkowi będą nieraz także służyły na odparcie drugiego pokrewnego.

2. Błędne zapatrywania naturalizmu.

Nieraz wywodzono przekonanie o istnieniu Boga, o pochodzeniu religii, o nieśmiertelności duszy z wrodzonego człowiekowi popędu do szczęśliwości i zawierających go uczuć, dochodząc atoli nie do stwierdzenia tych prawd, jak raczej do ich negacyi.

Religia według materyalistów, stosujących zasadę ewolucji do zjawisk religijnych, nie jest uzasadnioną w samej rozumnej naturze człowieka, lecz zawdzięcza swe powstanie raczej uczuciu bojaźni, a więc pragnieniu odwrócenia zła, albo też wygórowanej miłości własnej i popędowi do urojonej szczęśliwości. Wynikające z tych źródeł wierzenia ludzkości są zatem złudzeniem, objawem nienormalnym, wprost chorobliwym, niegodnym człowieka obeznanego z prawami przyrody i trzeźwo na warunki bytu ludzkiego się zapatrującego.

Więc powiadają jedni, że ludzie, na widok nieszczęść z działania sił natury wynikających grozą przejęci, chorobą lub bolem z powodu straty doznanej dotknięci, poczęli nieznane im przyczyny sprawcze tych zjawisk uosabiać i do nich modły błagalne o odwrócenie nieszczęść zanosić. Tak głosił już Epikur i jakiś nieznany zwolennik tych zasad u Petroniusza: „Twórcą pierwszych na świecie bogów był strach, budzący się na widok uderzających z nieba piorunów“ (Fragm. XXVII). Myśl tę wyraża Happel (Die Anlage d. Menschen z. Religion S. 56 f.) w ten sposób: „W przeświadczeniu o niesłychanej ograniczoności własnej osoby w stosunku do całości otoczenia upatrujemy początek wszelkiej religii... Trwoga przed czemś nieznanem i niewidzialnem, przed czemś potężnem i niedostępnem, oto źródło wszelkiej religii“. Takie tłumaczenie religii podają w w. 18. Raynal, Hume, H. Voss, później Roskoff, Strauss, Vogt, Hartmann.

Inni odwołują się do fantazyi, instynktu szczęśliwości; Bóg według nich, to uosobienie ludzkich ma-

rzeń i tworów wyobraźni, to przedmiot urojonej szczęśliwości, przeniesionej w fantazyi poza grób. Według Feuerbacha religia jest egoizmem, żądzą zaspokojenia ludzkich pretensyi, więc objawem chorobliwym, który wiedza zwalczać powinna. Bogowie są tylko projekcją życzeń serca człowieczego. Hartmann nazywa ich tak samo (Das relig. Bewusstsein d. Menschheit, S. 257). Religia, według Schopenhauera, zaspakaja człowiekowi popęd metafizyczny, dążność do wyjścia poza świat widzialny, którą to rolę spełnia u człowieka wykształconego filozofia. Strauss akceptuje myśl Feuerbacha, twierdząc, że nie byłoby religii, gdyby nie było pragnień; na to sobie człowiek tworzy Boga, żeby być tem, czemby być pragnął, żeby otrzymać to, coby pragnął mieć, a czego sam sobie dostarczyć nie może (Der alte u. neue Glaube). Według Hellwalda religia jest wprawdzie urojeniem, ale tak koniecznem, jak koniecznym jest popęd do tworzenia ideałów (Kulturgesch. 1875). I. St. Mill (Essays) określa religię jako „silnie skoncentrowany kierunek naszych uczuć i pragnień na jakiś przedmiot idealny“. Człowiek, jak znów mówi Tyndall, czuje potrzebę przekroczenia dziedziny poznaniu jego dostępnej, stania się poetą i filozofem i obracania się w sferze tajemnic. Spotykamy takie zapatrywania u wielu innych, jak Lessing, Hegel, Renan, Schleiermacher, M. Müller, O. Pfeiderer, Carneri, G. Jäger, F. A. Lange¹⁾.

Cóż mamy sądzić o tem przedstawieniu genezy religii, dla nas, jakby się zdawać mogło, tak sympat-

¹⁾ Por. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik, I. B. S. 7 ff. 48 f. Pesch, Welträtsel, II. n. 731 f.

tycznem, bo opierającym się na żądzy szczęścia u człowieka, a jednak równocześnie tak fatalnem, bo dochodzącem do zaprzeczenia religii, więc nasze dowody pozornie druzgocącem?

1. W odpowiedzi na to pytanie zaznaczamy najpierw, że przedstawienie to nie tłumaczy dostatecznie powstania i istnienia religii, zwłaszcza jeśli się stanie na stanowisku zwolenników jego, nie uznających różnicy istotnej między człowiekiem a zwierzęciem, więc nie uznających duchowej strony w człowieku.

Weźmy pod rozwagę najpierw bojaźń. Przecież i zwierzęta podlegają groźnemu działaniu sił przyrody; czyż jednak trwoga zmysłowa, jaka się w nich wtedy budzi, może iść w porównanie z czią religijną u człowieka i czy nazwie ją kto religią? Jeżeli dalej nieszczęście uważano za wymiar kary i proszono bóstwo o darowanie winy, za którą na tę karę zasłużono, to chyba musiano mieć przedtem poczucie winy, a więc i jakąś ideę prawa przez nią naruszonego i pojęcie prawodawcy! Nieprawdą jest też, jakoby religijne uczucie polegało tylko na bojaźni, objawiało się ono bowiem także w nadziei, miłości, wdzięczności, dlatego też nazywano Boga ojcem, posługiwano się w kulcie religijnym muzyką, poezją i tańcem, dzień uroczysty uważano za równoznaczny z dniem radości. Zważyć także i to należy, że bojaźń samolubna nie koniecznie ku Bogu zwraca, ale też bardzo często od niego odwodzi: przecież dla grzesznika chyba prawdopodobniejszą jest obawa kary ze strony Boga obrażonego. A wreszcie czy tylko ludzie bojaźliwi, dzieci, niewiasty, starcy byli religijni; czy raczej nie żywili głębo-

kiej czci dla Boga i ludzie mężni, dojrzały i ci, co posiadli już znajomość praw, działających w przyrodzie?

Podobnie niedostatecznem jest tłumaczenie religii jako tworu fantazy i instynktu szczęścia. Jeżeli człowiek spodziewał się spełnienia swych pragnień w lepszym bycie pozagrobowym, to widocznie miał jakąś ideę o tem życiu i jego dawcy, Bogu. Dlaczego człowiek, pytamy dalej, innych tworców swej wyobraźni nie uosabiał? Z biegiem lat i wieków następuje refleksya, poglądy młodzieńcze trzeźwieją; runął olimp ze swymi bogami, religia jednak z postępem myślenia ani u jednostki, ani w narodach nie zanika. Wreszcie religia nie tylko błogość w duszy sprawia, ale także ciężary nakłada i trwogą uzasadnioną duszę napełnia.

Przeciwko wszystkim tego rodzaju mylnym poglądom należy to podnieść, że opierają się na niczem nieuzasadnionej i błędnej podstawie: szukają wytłumaczenia religii w człowieku, który, jak mówią, ze zwierząt pochodząc, stopniowej podlegał ewolucyi także w dziedzinie religijnej, powoli do coraz czystszych pojęć się wznosząc. Z tego założenia oczywiście wynikałoby, że religii rozumowo uzasadnić nie można, że trzeba ją traktować jako jeden, może przejściowy tylko, z objawów w ciągłym rozwoju człowieka i że na wytłumaczenie go trzeba szukać jakiejś przyczyny naturalnej, która niekoniecznie musi być obiektywnie uzasadnioną. A jednak dotąd nie dostarczono dowodu na twierdzenie, jakoby człowiek od zwierzęcia pochodził i istotnie od niego się nie różnił; faktem jest też, że im bardziej odległe są świadectwa wierzeń religijnych, tem czystsze w nich widnieją pojęcia religijne, w szczególności faktem jest, że pier-

wotną religią u wszystkich ludów w historii jako tako znanych była cześć jednego Boga, był monoteizm.

Nie liczy się też naturalizm należycie z powszechnością religii. Przecież zjawisko tak powszechne co do trwania i przestrzeni, jakim jest religia, stwierdzone u wszystkich bez wyjątku ludów, domaga się na swe wytłumaczenie przyczyny równie trwałej i powszechnej; taką przyczyną nie mogą być wpływy przygodne, przejściowe, czysto fizyczne, na które się materializm powołuje.

2. Niedostatecznie więc tłumaczy powstanie i przechowanie się w rodzaju ludzkim pojęć religijnych naturalizm. Lecz bądź co bądź nie możemy nie uznać, że jakiś wpływ czynniki, na które on się powołuje, wywierają. Przecież żywioły natury niesłychanie nieraz potęgują lub z uspienia budzą uczucie religijne; i słusznie, bojaźń zwraca człowieka ku Bogu, bo rozum każe uznać Boga jako ostatecznego sprawcę zjawisk natury i do Niego się odnosić. Tak samo popęd do szczęśliwości popycha człowieka nie bez podstawy do Boga, jako jedynie wystarczającego źródła szczęścia swego.

Stanęliśmy więc pod pewnym względem na jednym gruncie z materializmem! Czyż więc religia ma być tylko urojeniem? Dlaczegoż do tak odmiennych wyników wiedzy oparcie się na tej samej zasadzie? Gdzie tkwi tu błąd materialistów? Otóż nadmieniamy najpierw mimochodem, że istnienie Boga, konieczność religii i inne podobne prawdy mają wiele innych, nie na idei szczęśliwości opartych dowodów za sobą, dowodów, które człowiek każdy nie koniecznie umie-

jętnie sformułować, ale przynajmniej o tyle poznać i przeprowadzić potrafi, by dojść do pewnego o tych prawdach przekonania. Jeżeli materializm tych dowodów nie uznaje, to tylko dlatego, (nie mówimy tu o rozmyślnem ignorowaniu prawdy przez tych, którzy nie myślą nią się krępować), że wyznaje zasady teoryo-poznawcze agnostycyzmu, zasady błędne, do których niżej wrócimy; w teorii poznania też miejsce na wyjaśnienie tego stanowiska.

Ale pozostaniemy na terenie wspólnym, na którym z przeciwnikami zesłaliśmy się. Człowiek żywi pragnienie szczęścia, stąd dochodzi do afirmacji Boga i religii. Czy słusznie? Myśmy udowodnili, że tak; przeciwnicy twierdzą, że nie, ale twierdzą tak dlatego, bo nie chcą widocznie śledzić toku dowodu ściśle rozumowego i uznać jego siły przekonującej. Kto jednak przejdzie uważnie poszczególne tego dowodu przesłanki, zastanowi się nad ich uzasadnieniem, ten chyba musi uznać, że poznane pod wpływem idei szczęśliwości i wysnute z niej prawdy religijne nie są urojeniem, ale rzeczywistością.

3. Jednostronne pojmowanie istoty religii.

Licznych zwolenników miało i ma zapatrywanie, że religia ma być rzeczą wyłącznie tylko uczucia, z wykluczeniem wszelkiej strony rozumowej, teorii, dogmatu. Zapatrywanie to żywią i ci, którzy nie uznają konieczności religii i zobowiązania człowieka do niej; wyznają to przekonanie inni, którzy godzą się na jakąś religię, może chrześcijańską, może nawet kato-

licką na swój sposób pojętą, chcą ją jednak widzieć tylko w sferze uczucia.

Takie jednostronne zapatrywania spotykamy w różnych objawach kwietyzmu. Już w 4 w. massylianianie czyli euchici, oparci na gnostyczo-manichejskich zasadach, utrzymywali, że jedynym środkiem połączenia się z Bogiem i dostatecznym do zbawienia warunkiem jest modlitwa ducha, polegająca na zatapaniu się w kontemplacji i poddaniu się rozkoszy widzenia Boga; wszelki kult zewnętrzny, sakramenta, ćwiczenia pobożne są zbyteczne. Miarą wartości tej nauki były jej skutki, jak próżniactwo, ciężkie upadki przeciw obyczajom i tajemne występki. Z tej sekty prawdopodobnie wyszli i te zasady wyznawali euchici z 11 w. i bogumili z 12 w., znajdujemy dalej te błędy w sekcie begwardów i begwinek, u fraticellów i braci wolnego ducha, u hezychastów w kościele greckim. Kwietystyczne zasady wyznawali w 14 w. Eckhart i J. Merkuria, Berengariusz z Montefalcone i Rajmund Lullus, w 16. w. Illuminaci, którzy te zasady coraz bardziej szerzyli i naukę swoją kwietyzmem nazwali (J. Falconi, Michał de Molinos, F. Malavalle, F. Ia Combe, pani Guyon). Rozbiór zasad tych wywołał sławny spór między Bossuetem i Fenelonem, którego posądzono o ich wyznawanie. Od tego czasu kwietyzm zniknął we Francji, tylko we Włoszech jeszcze w początku 18 w. starał się go wznowić J. Beccarelli (Por. Encykl. kośc. t. 11 art. kwietyzm).

Jednostronnie nacisk na uczucia kładł protestantyzm, uważając wiarę za akt woli i ufności w zasługi Chrystusowe; z zapatrywaniami protestantów prawowiernych, uznających boskość objawienia chrześcijań-

skiego zapoznamy się niżej. Wymienić tu dalej należy pietyzm i sentymentalizm, według którego religia tylko na uczuciu polega (Jacobi, Rousseau). Prawdziwa religia, mówi Schleiermacher, jest to „Sinn und Geschmack für das Unendliche“, według Straussa zaś „Gefühl der unbedingten Abhängigkeit“, Herrmann ze szkoły Ritschl'a nazywa ją „Gefühl für den Wert des Guten“, a Hartmann pisze, że „Die religiöse Funktion ist im religiösen Gefühl zu suchen“ (u. Gutberleta, Apologetik I, 8). O innych, jako poprzednikach modernizmu i wprost obalających chrystyanizm, będzie mowa później w dziale o modernizmie.

Że takie pojmowanie religii i u nas nie jest rzadkością, dowodzi zajęcie się w prasie artykułem St. Witkiewicza: „Chrześcijaństwo i katolicyzm“ (Reforma szkolna, Kraków 1904), w którym to artykule porusza autor sprawę wprowadzenia w życie nauki Chrystusa, która jedna tylko zdolna jest zdjąć kamień niedoli, gniojącej piersi jednostek i społeczeństw całych. Religia według niego opiera się wyłącznie na uczuciu, nauka więc religii powinna być zredukowaną do prostego uświadamiania uczuć religijnych; system katechizmowy wykładu prawd wiary, dogmatyka, usiłująca zbyt rozumowo uzasadniać swe wierzenia, są raczej przyczyną upadku religijnego. Podobny pogląd wygłosił w „Szkoła“ poznańskiej Feldmanowski: „Religii nauczyć się nie może, jako rzeczy jedynie z uczucia wewnętrznego wypływającej“. Godzą się z niem powołani i niepowołani reformatorzy szkolnictwa (M. Hornowska), liberalni pedagogowie (Z. Samolewicz, K. Benoni, S. Zarański, B. Trzaskowski), znalazł on

też sympatyczne uznanie w Iwowskim Związku naukowo-literackim (Pini, Srokowski, J. Pawlikowski)¹⁾.

Poznawszy zwolenników tego zapatrywania i ich poglądy, stawiamy sobie podwójne pytanie: czy prawdziwie ono pojmuje istotę religii, powtóre w czym różni się ono od poglądów naszych, w części pierwszej rozwiniętych, a także do serca się zwracających.

1. Na pytanie pierwsze odpowiedź musi wypaść przecząco, a to z powodów licznych i ważnych.

a) Weźmy na uwagę naturę człowieka. Przecież człowiek ma nie tylko serce, zdolne do miłowania, ale ma i rozum, który szuka odpowiedzi na pytanie o pochodzeniu i celu człowieka, o przeznaczeniach życiowych i środkach do celu wiodących. Odpowiedź tę znajduje albo wiedziony własnym badaniem albo pouczony przez Objawienie: w jednym i drugim razie absolutnie jest obowiązany do uznania jej, by mógł według jej wskazówek postąpić. Czemżeż zaś jest to uznanie, jeżeli nie aktem religijnym pierwszorzędnym. Religia bowiem zawsze oznaczała stosunek, zachodzący między człowiekiem a Bogiem, stosunek oczywiście nie czysto obiektywny lub ontologiczny, w jakim wszelkie stworzenie odnośnie do Boga pozostaje, lecz moralny, czyli przez człowieka uznany i życiem stwierdzony. Wchodzi zatem koniecznie w skład religii poznanie, teoria, czyniąca zadość uzdolnieniu i potrzebie rozumu do poznania przyczyn ostatecznych, i koniecznie afirmowaną być musi.

¹⁾ Por. Dwutygodnik katech. 1904, n. 23 i 24. Notatki bibliograf. Warszawa, maj 1905, str. 65 ss. Słowo Polskie 1904, n. 592.

b) Religia wciąga w swój zakres uczucia, to prawda; ale to właśnie uczucie wymaga teorii jako swego podkładu. Bo kto tylko pojęcia religii wbrew powszechnemu pojmowaniu ludzkości nie przekręca, musi uznać, jak to zawsze uznawano, że najważniejszymi aktami religijnymi, to modlitwa, ofiara, nadzieja, miłość itp. Jakżeż mogą te akty być rozumnie wykonywane, jeśli nie wiem, do kogo mam się modlić, czy on wie o tej modlitwie, czy mogę do niego dążyć: oto znów podkład teoretyczny.

c) A czy samo uczucie na wiele się przyda? Czy zdoła ono rozpedzić burze zwątpień i zagadek, rozsadzających mózg człowieka, jeżeli rozum nie będzie w stanie odpowiedzieć na te zagadnienia, jeżeli nie zdobędzie niewzruszonych podstaw, na których wsparty popchnie wolę ku rozmiłowaniu się w obowiązku? Więc znów teoria musi uzasadnić te obowiązki, wskazać drogę, a gdy chodzi o Objawienie, musi zaznajomić z jego podstawami, z jego zgodnością z rozumem, z postacią Chrystusa. Tego wszystkiego nie da uczucie, które czeka, aby rozum pojął i uznał prawdę, a wtedy ono z całą siłą występuje, gotowe na ofiary dla umiłowanej prawdy. Słusznie pisze prof. Rubczyński w artykule: „Nowe usiłowania oparcia wiary religijnej na uczuciu w połączeniu z pewnymi motywami umysłowymi“ (Ateneum Polskie, 1908, nr. 2. i 3), iż „nie da się zaprzeczyć, że na to, aby ufać komuś, potrzeba uznawać jego istnienie i te przymioty, od których zależy jego wiarogodność, zaś ażeby pewną istotę miłować z powodu przyjmowanych jej zalet, potrzeba jeszcze nadto uznawać ich cenność“. Więc „wiara religijna z nieodłącznymi od niej uczuciami

ufności i entuzjastycznego oddania się, nie może ani powstać, ani utrzymać się, jeżeli nie uznaje rzeczywistości Istoty wszechmocnej, rozumnej i dobrej!

d) Religia bez wątpienia tak daleko sięga, jak jej podstawa czyli fundament, z którego wyrasta. Cóż jest tym fundamentem? Krótko mówiąc, religia wynika z istotnej zależności człowieka od Boga; Bóg jest mym Stwórcą, Panem, Dobroczyńcą, celem, dlatego muszę cześć Mu oddawać czyli być religijnym. Otóż ta zależność obejmuje całego człowieka, rozum i wolę, duszę i ciało, dobra wewnętrzne i zewnętrzne: wszystko to bowiem do Boga jako twórcy odnieść należy. Cały więc człowiek objęty jest tym stosunkiem, który religią nazywamy; ograniczać ją do uczucia byłoby czemś niepełnym, jednostronnym, więc nieprawdziwym.

e) Tak też pojmował religię Chrystus, który przyszedł „świadczyć dać prawdzie“, tak pojmowali ją Apostołowie, „świadkowie tych słów“ przezeń ustanowieni i do świadectwa tego uzdolnieni, tak pojmował ją zawsze Kościół, „filar i utwierdzenie prawdy“. Na dowolne więc określanie sobie istoty religii w religii objawionej miejsca nie ma, tu jedynie woła Boża jest miarodajną.

f) Któż zresztą określi naturę i składniki owego uczucia, które ma być całą religią? Gdzie będzie norma do rozróżnienia religii prawdziwej od fałszywej? ¹⁾ Prawda, że to pytanie nie zaniepokoi tych, którym każda religia jest równie dobrą; ale do czego to prowadzi, o tem pouczają najnowsze kierunki myśli

¹⁾ Podniesiono tę trudność w obradach soboru Watyk. p. Coll. Lac. VII, 528 sq.

religijnej, które w miejsce Boga stawiają jako przedmiot kultu ludzkość (Comte), wiedzę (Jordan), piękno (Ruskin); muzykę, poezję i teatr (Strauss), a nawet rozkosz zmysłową! ¹⁾

2. Błędnem więc jest mniemanie, jakoby religia na samem tylko uczuciu polegała. Odwołaliśmy się i my także w naszym przedstawieniu prawd religijnych do uczucia, z podwójną jednak różnicą. Po pierwsze, uczucie według tego przedstawienia jest tylko jedną z dróg, zbliżających do Boga i zapoznających z prawdami religijnymi i jest tylko jednym ze sposobów, z punktów wyjścia do rozumowego uzasadnienia tych prawd; powtóre zaś, gdy chodzi o samą treść religii, uczucie jest tylko jednym z jej objawów, tworzących wraz z innymi składnikami całą istotę religii.

Nie jest zatem religia samem tylko uczuciem, nie jest też z drugiej strony samem tylko poznaniem. Prawda, jak zawsze, tak i w tej kwestyi leży pośrodku. Jeśli więc chcemy sformułować odpowiedź na pytanie: jaka wartość przysługuje uczuciu w zakresie religii i wiary, to wypadnie ona następująco:

a) Udział uczucia w drodze do religii i wiary. Mianowicie uczucie może być wzięte jako punkt wyjścia logicznego rozumowania, przez które dochodzi się do uzasadnionego przekonania o prawdziwości religijnej. Samo zaś dla siebie nie może uczucie być p o b u d k ą, skłaniającą umysł do uznania prawdy, czyli racją, motywem, dla którego na coś się zgadzam: takie przekonanie miałoby wartość czysto podmiotową i nie byłoby uzasadnione w przedmiotowej rzeczywistości.

¹⁾ Por. Weiss, Religiöse Gefahr, IV, 27 ss.

stości. Stanowi jednak uczucie dyspozycję, która stawia umysł w warunkach, sprzyjających poznaniu prawdy i to poznanie ułatwia. Bo prawdę można zapoznawać, można jej wbrew pobudkom, które za nią przemawiają, nie uznawać. Niechęć względem jakiejś niewygodnej rzeczywistości rodzi pragnienie zaprzeczenia jej; miłość zaś prawdy wraz z gotowością poddania się jej wymaganiom stanowi ów nastrój woli, który skierowuje ją na drogę światłości. W tem więc znaczeniu i o tyle ma rację Rubczyński (l. c.), gdy mówi, że „przyznanie, że bezwzględna Dobroć i Rozum stanowią najwyższą siłę światową i pozaświatową, wspiera się na odczuciu i pragnieniu nieskończonego ideału“. „Religijność lepiej jest przystosowana do wrodzonych pragnień szczęścia, do tęsknoty za duchową wizją ideału, za dążeniem do zaświatowego oglądania prawd wieczystych, w zlanu się ze źródłem wszelkiej potęgi, wiedzy i miłości“. Jeśli więc tenże autor zaznacza, że z jednostronnie scholastycznej metody wykładu religii z pominięciem zdolnej pociągnąć uczucia, mistycznej i poetycznej strony życia religijnego, ujemne wynikają skutki, zwłaszcza w działaniu na uczącą się młodzież, to pomijając pytanie, czy skargi na faktyczne uprawianie takiej metody nie są przesadzane, słuszność autorowi przyznać należy, byle się nie popadło w skrajną ostateczność tych, co odmawiają rozumowi możliwość dostatecznego przekonania się z pobudek mu właściwych o prawdzie religijnej.

b) Udział uczucia w samej religii i wierze nie mniej jest doniosły i konieczny. Bo religia religii, wiara wierze nie równa. Religia musi odpowiadać złożonej naturze człowieka, ma być drogo-

wskazem życia, ma być, jak to z jej określenia wynika, węzłem, jednoczącym człowieka z Bogiem, więc zjednoczeniem z Bogiem, zbliżeniem się do Boga, zaufaniem Mu, podjętą w działaniu, podporą w cierpieniu. Wynika więc z jej natury i zadania, że uczucie wchodzi w jej skład, że jest niezbędnym jej uzupełnieniem i wydoskonaleniem.

Błędy, któreśmy dotąd omawiali, skupiły się z pewnemi modyfikacyami w nowożytnym modernizmie; dlatego zastanowimy się teraz obszerniej nad tą częścią systemu modernistów, która usiłuje wytłumaczyć powstanie w nas idei Boga i religii.

4. Modernizm.

a) Wychodząc z założeń agnostycystycznych nie uznaje modernizm możliwości poznania naturalną drogą istnienia Boga i wogóle tych prawd, które stanowią przedmiot teologii naturalnej, nie uznaje też możliwości poznania za pomocą motywów wierzenia Objawienia, a nawet całkiem odrzuca jakiegokolwiek Objawienie zewnętrzne. Naprózno więc szuka się wyjaśnienia religii poza człowiekiem, należy go więc szukać w samym człowieku, a ponieważ religia jest pewną formą życia, więc wyjaśnienie jej trzeba znaleźć w życiu ludzkim. Tak dochodzi modernizm do swojej zasady „immanencyi religijnej“.

„Pierwszej niejako podniety każdego zjawiska życiowego, do których należy także religia, trzeba szukać w jakiejś potrzebie czyli w jakimś popędzie; biorąc zaś życie w znaczeniu ściślejszem, trzeba uważać za pierwsze jego początki pewne poruszenie serca, które nazywa się uczuciem. Z tego wynika, że po-

nieważ przedmiotem religii jest Bóg, więc wiara, która jest początkiem i podstawą każdej religii, musi polegać na pewnym uczuciu wewnętrznym, którego znowu źródłem jest potrzeba Bóstwa“ (Pius X. Encykl. Pascendi, tłumacz. „Gazety kościelnej“).

Ta potrzeba Bóstwa kryje się zrazu poniżej świadomości czyli należy do zjawisk „podświadomych“, staje się zaś religią wobec tego, co nazywają „niepoznawalnym“, co mianowicie leży poza granicami nauki i historii, czyli poza światem widzialnym i świadomością. „Wobec tego „niepoznawalnego“, (czy ono jest zewnątrz człowieka i poza światem widzialnym, czyli też ukrywa się pod poziomem świadomości), wywołuje „potrzeba Bóstwa“ w duszy skłonnej do religii, bez żadnego, jak twierdzi fideizm, poprzedniego aktu rozumowego, pewne uczucie szczególniego rodzaju: to zaś uczucie zawiera w sobie samą rzeczywistość Boską jako swój przedmiot i swoją przyczynę wewnętrzną i łączy człowieka w pewien sposób z Bogiem. To więc uczucie nazywają modernisci wiarą i ono jest według nich początkiem religii“.

To samo uczucie, które występuje w świadomości i Bóg, który w tem uczuciu jakoby przez intuicyę serca, bez jakichś ogniw pośrednich odśłania się duszy, jest Objawieniem, albo przynajmniej początkiem Objawienia. „Ponieważ Bóg jest zarazem przyczyną i przedmiotem wiary, więc rozpoznajemy we wierze Objawienie, zarówno jako pochodzące od Boga i jako odnoszące się do Boga, to znaczy, że Bóg jest jednocześnie i Objawicielem i objawionym“. Zarodkiem więc całej religii, a zarazem racją wszystkiego,

co w każdej religii było lub będzie, jest religijne uczucie, które przez immanencyę życiową wydobywa się z tajników podświadomości. „Uczucie to, z początku surowe i prawie bezkształtne, rozwinęło się powoli, a mianowicie pod wpływem utajonego pierwiastka, z którego powstało, rozwinęło się wraz z postępem życia ludzkiego, którego, jak powiedzieliśmy, jest ono pewną formą. Mamy więc źródło wszelkiej religii, chociażby nadprzyrodzonej: one są bowiem tylko rozwinięciem „uczucia religijnego“.

A niech nikt nie sądzi, że religia katolicka stanowi wyjątek; owszem ona stoi na równi ze wszystkimi innymi: ona bowiem zrodziła się w świadomości Chrystusa, męża, posiadającego pierwszorzędną przymioty, jakich nikt nie miał przed Nim, ani mieć nie będzie, — a zrodziła się nie inaczej, jak tylko przez proces „immanencyi życiowej“.

Bóg w owem uczuciu objawia się wprawdzie człowiekowi, ale tak niejasno i niewyraźnie, że mała jest różnica, albo niema żadnej pomiędzy Nim, a podmiotem wierzącym. „A więc jakieś światło musi rzucić swe promienie w ciemności uczucia, żebyśmy mogli w tem uczuciu rozpoznać Boga“. To jest właśnie rzeczą rozumu, którego myśl, kojarząca się z owem uczuciem, pracuje nad niem podobnie jak malarz, który w jakimś starym obrazie uwydatnia zatarte linie rysunku. Wynikiem tej pracy są najpierw zdania proste i pospolite, samorzutne („formuły pierwotne“), następnie po głębszej refleksyi zdania subtelniejsze i wyraźniejsze („formuły pochodne“), które stają się dogmatami, skoro je zatwierdzi najwyższy urząd nauczycielski Kościoła. Formuły te muszą być żywotne i żyć

życiem uczucia religijnego, uczucie religijne ma sobie przyswajać żywotnie owe formuły, dokonawszy w nich, w razie potrzeby, pewnej zmiany. Czyli innymi słowami: serce musi przyjąć i zatwierdzić „formułę pierwotną“, serce też ma kierować pracą, która wytwarza „formuły pochodne“ (Por. także Syll. Piusa X. n. 22, 26).

„Jakkolwiek filozof przypuszcza byt rzeczywisty Bóstwa jako przedmiot wiary, to przecież nie znajduje on tego bytu rzeczywistego nigdzie indziej, jak tylko w duszy człowieka wierzącego, dla którego ten byt jest przedmiotem uczucia i afirmacji, — to znaczy, że filozof, mówiąc o „Bóstwie“, nie przekracza przez to zakresu zjawisk psychicznych, nie roztrząsa zaś wcale pytania, czy to Bóstwo istnieje samo w sobie po za owym uczuciem i ową afirmacją. Przeciwnie zaś uważa modernista jako człowiek wierzący za rzecz pewną, że Bóstwo ma byt rzeczywisty samo w sobie, wcale niezależny od duszy wierzącej. A jeżeli spytasz, na czym opiera się to zapewnienie wierzącego, odpowiadają: na doświadczeniu indywidualnym każdego człowieka“. „Uczucie religijne trzeba pojmować jako pewnego rodzaju „intuicyę“ serca, przez którą człowiekowi odsłania się byt rzeczywisty Boga, bez żadnego pośrednictwa i która mu daje tak mocne przekonanie o istnieniu Boga i o działaniu Boga, zarówno w człowieku, jak i w świecie zewnętrznym, że przekonanie to przewyższa o wiele wszelką pewność, którą dać może nauka“.

„Immanencyę“ nie wszyscy moderniści jednako pojmują. Według jednych polega ona na tem, że „Bóg, działając, przebywa we wnętrzu człowieka i że jest mu bliższy niż on sam sobie; w tem zdaniu

niema nic nagannego, jeżeli się je dobrze pojmuje. Inni rozumieją ją tak, że identyfikują działanie Boga, jako przyczyny pierwszej, z działaniem natury, jako przyczyny drugiej; to jednak jest zaprzeczeniem porządku nadprzyrodzonego. Inni wreszcie tak ją tłumaczą, że pogląd ich zakrawa na pantéizm“.

Metoda apologetyki, wskazana przez modernistów, nie przyznaje dowodom, przez teologię katolicką przytaczanym, siły przekonywującej, nie przyznaje probierzom zewnętrznym Objawienia wartości historycznej, mówi tylko o jakimś czynniku nieznanym, nie wytłumaczonym w dziejach religii, który ma usposobić człowieka jeszcze nie wierzącego do wiary. Do tego celu podaje wskazówki także nauka o immanencji. Trzeba przekonać człowieka niewierzącego, że w nim samym, że w najgłębszych zakątkach jego natury i życia ukrywa się pragnienie i potrzeba jakiejś religii i to nie jakiegokolwiek religii, ale takiej właśnie, jaką jest katolicka, bo ta jest, jak mówią, wprost postulatem doskonałego rozwoju życiowego. „Są katolicy, którzy odrzucają wprawdzie immanencyę jako doktrynę, ale posługują się nią w apologetyce, a czynią to tak nieoględnie, iż zdają się nie tylko przypuszczać w naturze ludzkiej pewną zgodność z porządkiem nadprzyrodzonym i zdolność do przystosowania się do tego porządku, którą apologetycy katolicy zawsze wykazywali, ograniczając w sposób właściwy swoje tezy, ale prawdziwą i rzeczywistą potrzebę tego porządku“. Mniej umiarkowani moderniści chcą pokazać człowiekowi, jeszcze nie wierzącemu, owo utajone w nim „ziarno“, które było w świadomości Chrystusa i które on pozostawił ludziom w spuściźnie.

To ziarno da się ująć w formułę następującą: Chrystus ogłaszał przyjście Królestwa Bożego, które miało wkrótce urzeczywistnić się i którego On sam miał być Mesjaszem czyli założycielem, zesłanym przez Boga, on też miał je urządzić i uporządkować.

Tak przedstawia zapatrywania modernizmu na kwestyę pochodzenia idei Boga, początku religii i Objawienia, Pius X. (Encykl. Pascendi, wyd. oficjalne str. 8—16, 22, 46).

b) Z początku katoliccy przedstawiciele nowej apologetyki przyznawali się bez trudności do tego, że należą do szkoły Kanta¹⁾. Zrozumiawszy jednak później, że to wyznanie dla nich nie bardzo bezpieczne, usiłowali wyprzec się tego związku i przedstawić najtęższe umysły katolickie od Augustyna do Newmanna za swych poprzedników. Pokrewieństwa jednak między modernizmem, a nową, na Kancie opartą, protestancką filozofią religii nie da się zaprzeczyć. Oboje biorą za punkt wyjścia procesy życiowe i wewnętrzne potrzeby, oboje utożsamiają religię z wiarą, dowodząc ich konieczności z potrzeby człowieka oparcia się o wyższe potęgi, oboje gardzą intelektualizmem, przedmiotem wiary jest dla nich we wnętrzu człowieka objawiający się Bóg, a wiara zaufaniem i oddaniem się temu Bogu.

Rozpatrzmy się cokolwiek w nowożytniej protestanckiej teologii, a przekonamy się dowodnie o tem

¹⁾ Por. J. Fontaine, *Les infiltrations Kantiennes et protestantes et le Clergé français*. Paris, Retaux 1902.

pokrewieństwie¹⁾. W teologii tej rozszerzył się racjonalistyczny subiektywizm, który z religii robi czysto subiektywne uczucie, albo mglistą, pod kontrolę wiedzy nie podpadającą wiarę uczuciową. W każdym człowieku, powiadają zwolennicy tego kierunku, budzi się uczucie niezadowolenia, niemocy, zależności, smętku, uczucie tęsknoty za czemś wielkiem i wzniosłem. Uczucie to domaga się dla podtrzymania i żywienia go pewnych wyobrażeń fantazyi, symbolów i przekonań, które odpowiadają potrzebom jednostki, które dlatego jednostka prawie instynktownie wytwarza odpowiednio do wymagań uczucia. Czy tym symbolom i wyobrażeniom obiektywna rzeczywistość odpowiada, czy też nie, tego wiedzieć nie możemy, jest to też rzecz obojętna; są one bowiem przypadkową i zmienną stroną religii, dostosowaną każdorazowym potrzebom jednostek i narodów; istota religii polega na owych uczuciach, z których wypływają symbole wiary.

Takie pojmowanie religii przygotowali już reformatorzy, którzy odrzuciwszy autorytet kościelny, każdego najwyższym sędzią w sprawach religii ogłosili. Dopiero jednak Kant ujął subiektywizm religijny w system filozoficzny i nieobliczalny wpływ na dalszy rozwój pojęć religijnych swoją powagą wywarł. Kant, za życia przez najwyższą władzę kościelną protestantyzmu za znieważenie głównych prawd chrystyanizmu skarcony, dziś przez wielu koryfeuszów protestanckich, jak Paulsen, Kaftan, Eucken, prawdziwym „filozofem

¹⁾ Dobry obraz teologii protestanckiej podają: Cathrein, *Moderne Religion* (Stimmen aus Maria Laach, 1905. p. 53 ss.); Zimmermann, *Das religiöse Erlebnis* (ibid. 1908, p. 133 ss.); Sawicki, w miesięczniku: *Katholik* 1905, I. 1 ss. 109 ss.

protestantyzmu“ mianowany, wychodzi z założenia, że wiedza poza świat empiryczny wznieść się nie może. Do sfery tajemniczej, poza naukowem poznaniem leżącej, dotrzeć zdoła tylko wiara. Wiara ta zaś polega na subiektywnych, naukowego dowodu nie dopuszczających przypuszczeniach, t. zw. postulatach praktycznego rozumu, przyjętych na podstawie istniejącego w nas prawa moralnego, do których to postulatów należy także i istnienie Boga, o którym zresztą niczego wiedzieć nie możemy.

Na gruncie kantowskim budował dalej a raczej prowadził dzieło zniszczenia racjonalizm 19. stulecia. Przedewszystkiem Schleiermacher, którego prof. Zeller nazywa największym protestanckim teologiem od czasów Melanctona, wprowadził idee Kanta do teologii. Według niego polega religia istotnie na uczuciu; jest ona uczuciem zawisłości od bytu nieskończonego, a tym bytem jest uniwersum. Tylko uczucia i wrażenia składają się na treść religii, wszystko inne, jak dogmata, jest jej obcem. Religia nie jest wiedzą; można wprawdzie o uczuciu religijnem rozprawiać i treść jego naukowo określać, nabyte jednak w ten sposób wiadomości nie stanowią religii, tylko wiedzę o religii. Upada zatem różnica między religią prawdziwą a fałszywą, tylko zasady bowiem, a nie uczucia, mogą być fałszywe. Wszystkie religie są tylko różnymi formami, w których uczucie i bytujący w niem Bóg się objawia, wszystkie one są jednakowo uprawnione.

Bezdogmatyczny ten chrystyanizm zatoczył szerokie kręgi i stał się ulubioną religią przeważnej ilości wykształconych protestantów Niemiec. Spotykamy się z nim u przywódców nowożytnej filozofii. Wiara,

według Paulsen'a, nie pochodzi z metafizycznych spekulacji lub z dowodów historycznych, lecz z serca (System der Ethik I^s 406; Philosophia militans 46). Religię tworzą, jak mówi Wundt, pragnienia i żądze, afekty, które człowiek jako obiektywny świat sobie przeciwstawia (System der Ethik II^s 104—105). Th. Ziegler podobnie pisze: „Nic prawdziwszego nad wyrażenie, że wiara zbawia; w tem wyraża się jej istota jako rzeczy uczucia. Nieskończona tęsknota i wyrażenie jej przez twórczą wyobraźnię w obrazach pełnych blasku i wspaniałości, rozszerzenie i uniesienie duszy... wszystko to w niej się znajduje“ (Wissen u. Glauben ²14—16).

Wśród protestanckich teologów posiada to zapamiętanie głównych przedstawicieli w szkole Ritschl'a, do której należą Kaftan, Dorner, Harnack i i. Harnack wyraził je w głośnym „Wesen des Christentums“. Według niego rozstrzygającym w religii czynnikiem jest świadomość, pokój i radość, z poczucia bezpośredniej łączności z Bogiem pochodzące. Tem była religia chrześcijańska w swym założycielu, tem powinna być dla nas. Rozum i powaga nie mają tu nic do mówienia. „Jeżeli z silną wolą afirmujemy siły i wartości, które pojawiają się na wyznach naszego wewnętrznego życia jako najwyższe dobro, jako najwłaściwsze nasze ja, jeżeli mamy szczerłość i odwagę do uznania ich za coś rzeczywistego i do urządzenia według nich naszego życia“... wtedy na Ojca naszego na pewno liczyć możemy. (str. 188). Protestant, powiada konsekwentnie Harnack, może myśleć, co mu się podoba bez obawy wykluczenia z protestantyzmu. „Pozostaję protestantem, nie krępując żadną normą

zewnątrzną mego myślenia“ (Frankfurter Zeitung 1904, n. 37).

Podobne myśli spotykamy w rozmaitych modyfikacjach u teologów protestanckich innych, jak Mayer-Benfey, Rade, Kirn, Lipsius, Eucken. Wobbermin powiada, że pojmowanie religii w myśl Schleiermachera musi stać się przewodnią metodyczną zasadą dla psychologii religii. Słuszne jest wobec tego wyrażenie profesora Spitta: „Religii, do której przynależę, nie wyznaję dlatego, że jest prawdziwą, jakby się zdawać mogło, lecz jest ona raczej prawdziwa dlatego, że ją mam, a mam ją, ponieważ i o ile odpowiada moim potrzebom“ (Mein Recht auf Leben, Tübingen 1900, 198). Stąd wnosi pastor Steudel w Bremie, że każdy powinien posiadać swą własną religię i że, ściśle rzecz biorąc, tyle powinno istnieć religii, ilu jest ludzi (Der religiöse Unterricht, 2, 35). Podobnie inny pastor w Bremie, A. Kalthoff, którego mowy p. t. Światopogląd religijny, istnieją niestety także w polskim tłumaczeniu.

Rzecz jasna, że hasła te nie pozostają tajemnicą uczonych, lecz przedostają się do literatury popularnej, do prasy, do utworów powieściowych. Tylko bez metafizyki, bez dowodów, bez zimnej, żelaznej dyalektyki! Poddaj twój umysł życiodajnemu wpływowi Nieskończoności, w twej własnej duszy usłysz jej powiew, nowożytny człowieku! Twój chrystyanizm obejdzie się bez dogmatów, formułek, bez Kościoła i wyznania! Bóg do ciebie przemówi i w przyrodzie, w sztuce, w muzyce, poezji i teatrze! „W tem znaczeniu i ty masz religię, a może masz czystsza i głębsza, niż ją miały wszystkie czasy dawniejsze“ (Meyer-Benfey, Frankf. Zeit. 1902, n. 50).

Oto krótki pogląd na nowożytnie pojmowanie religii u protestantów. Jeśli uchwycimy w niem rysy zasadnicze i zestawimy je z naszkicowanym powyżej na tle encykliki Piusa X. modernistycznym pojmowaniem religii, to przyznamy, jak słusznie zarzucono modernizmowi, że jest tylko odbiciem hasła, od Kanta aż po najnowsze czasy w Niemczech głoszonych. Nieraz wyprowadzano religię z człowieka i kładziono nacisk przesadny na uczucie i u katolików; Schleiermacherem np. tchną słowa Ehrharda, gdy mówi, że religia powstaje w człowieku „pod wpływem rozlicznych cierpień i bólów drogi życiowej, oraz nieudolności sił jego w dążeniu do urzeczywistnienia swego najwyższego celu życia, który to wpływ pobudza go do wejścia w duchowo-etyczny związek z jestestwem, które on w jakikolwiek sposób poznaje i przedstawia sobie jako żywe źródło i doskonały zespół ideałów prawdy, dobra i piękna. Tu tkwi psychologiczne źródło życia religijnego jednostki i religij ludzkości z potężnym aparatem instytucyj, obrzędów, dogmatów, przepisów etycznych i społecznych tworów“ (Katholisches Christentum u. moderne Kultur, str. 14).

Nie poznaliśmy dotąd właściwych modernistów, posłuchajmy jeszcze choć pobieżnie, jak sami wypowiadają swój subiektywizm, swoją immanencyę religijną.

c) Loisy wypowiedział swe poglądy w kwestyi nas tu obchodzącej w rozprawie: Les preuves et l'économie de la revelation (Revue du Clergé français 1900, 126 ss.). „Najgłębszą i powszechną podstawą wiary jest nie co innego, tylko zgodność religii z potrze-

bami i dążnościami człowieka. Stosunek ten świata nadprzyrodzonego do naszej natury, to znizenie się Boga do naszych potrzeb, jest równie przedmiotem moralnego odczucia, jak intelektualnego poznania⁴. Dowodzenie wnioskujące nie jest niezbędną formą tej żywej i czynnej podstawy wiary, jest ono tylko jej niedoskonałym wyrazem u umysłów wykształconych. Ażeby jednak być wyższym aktem rozumowym, nie potrzebuje wiara oparcia jej na rusztowaniu logicznych dedukcji. „Prawdziwa religia jest na to, ażeby być znaną, kosztowaną, ażeby nią żyć, i to doświadczenie wewnętrzne było zawsze jej prawdziwym dowodem, zmiennym w swym logicznym wyrazie stosownie do czasów i osób, pewnym zaś dla wszystkich, co wierzą⁴. Naukowej pewności o Objawieniu nabyć nie możemy; cuda bowiem i prorocтва dostarczają tylko prawdopodobieństwa, ażeby ich siłę odczuć, trzeba już być religijnie nastrojonym. Pewność przekonania daje dopiero wiara: racje wiarę poprzedzające zbliżają do niej, ale najwłaściwszym jej dowodem jest ona sama.

W głównem swem dziele *Lex orandi* (Londyn 1904) rozważa Tyrell religię w jej znaczeniu dla wyższej umysłowości człowieka i chce wykazać, że religia i tylko ona popiera najwznioślejsze interesa człowieka i ludzkości, że więc dlatego jest koniecznością i na prawdzie opierać się musi. Należy według autora uznać w człowieku zmysł religijny, podobnie jak wyróżniamy w nim zmysł estetyczny, moralny, naukowy. Zmysł ten jest dążnością do wyniesienia się ponad to, co skończone i ograniczone, do nieskończoności i absolutu. W przeświadczeniu, że człowiek żadnego ideału zupełnie urzeczywistnić nie zdoła, że żaden ideał

najgłębszym żądom duszy nie odpowiada, znajduje on tylko zadowolenie w Bogu, którego obecność zmysłem religijnym spostrzega. Umysłowość człowieka domaga się nadto nie czysto naturalnej, ale nadprzyrodzonej religii; człowiek żyje bowiem obecnie w porządku łaski i działanie Boże w duszy zmierza stale ku życiu łaski i chwały. Tylko chrystyanizm podaje nam klucz do rozwiązania zagadek duszy ludzkiej i dlatego można powiedzieć, że jest on człowiekowi w pewnej mierze naturalnym, bez niego bowiem powstaje próżnia niewypełniona. Do niego skłania nas nie powaga Boga objawiającego, ale przeświadczenie o niezbędnej konieczności prawdy, albo doświadczenie o jej wpływie na życie duchowe; to samo doświadczenie wewnętrzne jest racją przyjęcia dogmatu: każda teoria, która z naszym religijnem doświadczeniem się nie zgadza, może być odrzuconą (*Etudes* 5 Déc. 1907, 645 ss.)¹⁾.

Według Laberthonnière'a uznajemy prawdziwość treści ewangelicznej nie przez proste empiryczne stwierdzenie, tylko dlatego, ponieważ uznajemy, że całe nasze jestestwo w nią zapuszcza swe korzenie i z nią jest zespolone tak, jak gałąź z pniem, z którego soki żywotne odbiera (*La Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris 1904, p. 37). Łudzą się ci, co sądzą, że historia i krytyka dostarczają nam pobudek do uwierzenia w Chrystusa; idziemy doń raczej przez łaskę, przez naszą dobrą wolę, z życiowej potrzeby, z potrzeby ostatecznego rozwiązania kwestyi naszego życia²⁾. Serce afirmuje Boga, zanim rozum

¹⁾ Por. Pesch, *Glaube, Dogmen u. geschichtl. Tatsachen* (*Theol. Zeitfragen* IV) p. 83, 103, 106, 147.

²⁾ Por. Pesch l. c. p. 115, 122, 132.

istnienie jego udowodnił, a choćby tylko z niem się zapoznał: tak Blondel, Brunetière, inni.

d) Do należytej oceny wymienionych tu teorii niech posłużą następujące uwagi.

1. Nowożytnie pojmowanie religii opiera się na jednej głównej podstawie, która stanowi, rzec można, całą ewangelię jego zwolenników. Podstawą tą jest twierdzenie, że o rzeczach nadzmysłowych, w szczególności o Bogu i nieśmiertelności, nie wiedzieć nie możemy. Kant, na którego stale się powołują, miał raz na zawsze nicość dowodów na istnienie Boga wykazać.

Bynajmniej! Tylko kto ślepo na poglądy Kanta przysięga, może zadowolić się owym twierdzeniem. Kant uczy, że o rzeczach zewnątrz nas bytujących nie wiedzieć nie możemy, mamy tylko zmysłowe postrzeżenia lub zjawiska rzeczy w przestrzeni i czasie bytujących. Czas zaś i przestrzeń, to tylko podmiotowe formy poglądowe, istniejące w zmyśle wewnętrznym przed wszelkiem doświadczeniem, innemi słowy, my sami układamy przedmioty w przestrzeni i czasie, my przestrzeń i czas rzeczom przyznajemy. Postrzeżenia zmysłowe opracowuje następnie nasz rozsądek zapomocą czysto subiektywnych pojęć. My przyznajemy rzeczom rzeczywistość, przyczynowość, celowość itp., czem jednak są rzeczy same w sobie i na zewnątrz naszego poznania, o tem wiedzieć nie możemy. Pomost między naszym poznaniem, a światem zewnętrznym zerwany, jesteśmy zamknięci w kole podmiotowych zjawisk i pojęć, poza które wyjść nie możemy: nie wiemy czem jest świat, czy ma jaką przyczynę, czy w nim panuje celowość.

Teorya ta, na której Kant całą swą filozofię opiera, urąga zdrowemu rozsądkowi: jeżeli przyczyna i skutek są tylko podmiotowemi formami myślenia, za pomocą których zjawiska porządkujemy, to wtedy nie mogę np. wiedzieć, czy drzewo rzeczywiście istnieje, czy ono jest przyczyną sprawczą kwiatów i owoców, nie mogę widząc piorun uderzający w człowieka wiedzieć, czy to piorun przyczyną śmierci. Gdyby teorya Kanta była prawdziwą, to nie tylko o Bogu, ale wogóle nie wiedziećbyśmy nie mogli, całe nasze poznanie byłoby igraszką podmiotowych wyobrażeń bez przedmiotowej wartości. Boga, świat, duszę, przyjmowalibyśmy dlatego tylko, ponieważ tych pojęć domaga się rozum praktyczny w celu zaokrąglenia szeregu innych pojęć. Ale jeżeli na podstawie zasady przyczynowości, której Kant obiektywnego i ogólnego znaczenia odmawia, do Boga wznieść się nie możemy, to w takim razie wszelka wiedza, która jest przecież poznaniem przyczyn rzeczy, staje się niemożliwą, każda bowiem umiejętność wymaga założenia, że wszelkie zmiany, wszelkie stawanie się dostateczną przyczynę mieć muszą. Musiał więc i świat mieć dostateczną rację swego powstania, ładu, celowości, piękna, harmonii i życia. W takim razie nie jest religia tylko subiektywnem przypuszczeniem ze względów praktycznych, opiera się ona raczej na obiektywnych stosunkach i faktach, które człowiek uznać musi. Z teoryą poznania Kanta upadają i wnioski o naturze religii, na niej zbudowane.

2. W encyklice o modernizmie trafnie zaznacza Pius X., że subiektywizm staje się człowiekowi prze-

szkodą w poznaniu prawdy i naraża go na złudzenia w sprawach największej wagi.

„Teoria ta (agnostycyzmu) zamyka człowiekowi drogę do poznania Boga od strony rozumu, twierdząc, że lepszą prowadzi drogą do poznania Boga jakieś uczucie i działanie duszy. Ale któż nie widzi, jaka to jest niedorzeczność? Uczucie bowiem powstaje pod wpływem przedmiotu, który poznajemy rozumem lub za pomocą zmysłów zewnętrznych. Pozbawiony rozumu, będzie człowiek tem bardziej powodował się zmysłami zewnętrznymi, którym i teraz chętnie ulega“.

„A dalej zapatrywanie to jest błędne z innej jeszcze racji: żadne bowiem urojenia o uczuciu religijnem nie podbiją pospolitego rozsądku, a ten nas uczy, że wielkie wzruszenia duchowe nie są pomocą, ale raczej przeszkodą przy badaniu prawdy, — prawdy, mówimy, jaką jest sama w sobie; — owa bowiem inna prawda „subiektywna“, która jest płodem uczucia i działania, może nadawać się do igraszki, ale nie przynosi żadnego pożytku człowiekowi: temu bowiem najwięcej zależy na wiadomości, czy jest po za nim Bóg, w którego ręce kiedyś wpadnie, czy też go nie ma“.

„Ale moderniści mówią jeszcze o „doświadczeniu“, które ma być pomocne w tej tak doniosłej sprawie. Cóż jednak ono dodaje do owego „uczucia“? Tyle tylko, że czyni uczucie silniejszym, — siła zaś uczucia ma wzmacniać w sposób proporcjonalny przekonanie o prawdziwości rzeczy. Ale oba te czynniki razem nie mogą sprawić, żeby uczucie przestało być uczuciem, ani nie zmieniają jego natury, która zawsze podlega złudzeniom, jeżeli nią nie kieruje rozum, a na-

wet przeciwnie ją umacniają i potęgują, bo uczucie, im jest silniejsze, tem bardziej jest uczuciem“.

„Ponieważ jednak mowa tu o uczuciu religijnem i o doświadczeniu, które w niem ma się zawierać, wiadomo wam dobrze, Czcigodni Bracia, jak wielkiej potrzeba w sprawie tej roztropności i jakiej wiedzy, która ma kierować samą roztropnością. Pouczyło was o tem obcowanie z duszami a zwłaszcza takimi, w których góruje uczucie; wiecie o tem i z książek, traktujących o ascezie, które wprawdzie nie mają w oczach modernistów żadnej wartości, które jednak odznaczają się daleko gruntowniejszą nauką i subtelniejszą zdolnością spostrzegawczą, niż oni sobie przypisują. Otóż nam wydaje się to obłudem, albo co najmniej największą nieroztropnością, kiedy ktoś bez żadnego badania wierzy owym „doświadczeniom wewnętrznym“, o których prawią moderniści“.

Na piaszczystym więc gruncie buduje religię, kto ją opiera na bezpośredniem odczuciu Boga, na doświadczeniu działań Bożych w duszy, na przecuciach sercowych. Religia przestaje być godną człowieka i rozumu, jeżeli jej treścią, źródłem i probierzem jest wyłącznie uczucie. Uczucie takie bowiem rodzi wiele rzeczy także zupełnie zmyślonych, jak wdzięczna legenda, piękne poezye, twory fantazyi. Przeciwnie zaś jest bardzo wielu ludzi głęboko religijnych, którzy o takich doświadczeniach nie wieleby powiedzieć umieli; służą oni wiernie i z poświęceniem Bogu, nie odczuwają jednak jakiejś szczególnej rozkoszy wskutek obecności Bożej, nie doznają niebiańskich zachwyków, nie rozplývają się w oceanie nieskończoności. W tem położeniu znajduje się prze-

ważająca ilość ludzi, a bardzo mało jest takich, którymby doświadczenie wewnętrzne było silną, niewzruszoną podporą w wątpieniu, walce, cierpieniu.

3. Cóż za wartość posiada taka religia, będąca tylko uczuciem i na uczuciu opartą wiarą, zawierająca tylko twory fantazyi i sądy, które każdy pod wpływem uczucia sobie wytwarza, by żadne pociechy serce ukoić, co ona warta, jeżeli jej nie odpowiada rzeczywistość? Jest ona rodzajem lirycznej poezyi na usługach potrzeb serca jednostek i narodów. Czy można się dziwić, jeżeli umysły trzeźwe i praktyczne jej się zrzekają i pozostawiają ją niewiastom, dzieciom, prostaczkom, duszom nastrojowym? Zrozumiały też rzeczą, dlaczego zwolennicy religii uczuciowej tradycyjną służbę Bożą zastąpić pragną czemś innem, coby człowieka ponad codzienną szarzyznę życia wnieść i zapałem dla wszystkiego, co idealniejsze, przejąć mogło, a więc lekturą odpowiednio zestawionych wyciągów z klasyków, nastrojowymi koncertami, przedstawieniami teatralnymi.

Zgodnie z tak pojętą religią przekształcono w kościele protestanckim znaczenie uroczystości, jak świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy, które pozbawiono cechy religijnej, a nadano im charakter pogański (Winterfest, Frühlingserwachen); „przewartościowano“ religijne obrzędy i sakramenta. Przy chrzcie należy pominąć wszelką dogmatykę, można za to zająć umysł poetycznymi myślami i uczuciami, myśleć o ważnej roli, jaką spełnia woda w gospodarstwie przyrody itp. (Pastor Dreydorff w *Protestantenblatt* 1904, n. 23). Wieczerza Pańska ma mieć tylko cechę wspomnienia o wielkiej historycznej osobistości; jest ona „pono-

wnem ożywieniem Jezusa przez widzenie i odczucie dokonującej się w niej czynności, w której obraz Jezusa tak wielkim i wzniosłym się przedstawia, jest ona pogrążeniem się w Jego myśli, w wielkość ducha ofiary, w Jego niezgłębioną miłość itd. (Bassermann, *Reform des Abendmahls*, Tübingen 1904). Słusznie powiada Cathrein, z którego ten szczegół czerpiemy (*Stimmen a. M. L.* 1905, 66), że taką samą przysługę oddałby podwieczorek, spożyty podczas wycieczki w lesie, Chrystus bowiem nie tylko podczas pożywania chleba i wina takie wzniosłe żywilił usposobienie; z tą samą słusnością i korzyścią możnaby urządzać podobne „Gedächtnisfeier“ ku czci umierającego Sokratesa, Konfucjusza i innych historycznych osobistości.

„Modernizm nie odpowiada lepiej aspiracyom bieżącym człowieka współczesnego. Powstawszy z agnostycyzmu kantowskiego i ze sceptycyzmu umysłowego, nie może zadowolnić tego człowieka dni naszych, który raczej podobny jest do bogatego awanturника, co przeżywszy niejednen system, znużony swem błąkanieniem się, szuka wreszcie spokoju i bezpieczeństwa w jakiejś podstawie silnej do swych spekulacyi i do danych swej wiedzy.

Tę podstawę może znaleźć tylko w dedukcyach racjonalnych z pewności metafizycznej¹⁾.

4. Przeciwno nowożytnemu pojmowaniu religii podnosi Pius X. następujący dalszy szczegół:

„Na podstawie tej doktryny o doświadczeniu, połączonej z nauką o symbolizmie, trzeba by każdą

¹⁾ Arcyb. Theodorowicz w liście do „Tems“, p. Słowo Polskie 1908 nr. 586.

religię, nie wyjmując pogańskiej, uznać za prawdziwą. Dlaczegoż bowiem nie miałyby się w każdej religii nastęrczać doświadczenia tego rodzaju? Niejeden zapewnia rzeczywiście, że mu się nastęrczyły. Jakiem zaś prawem zaprzeczą moderniści prawdziwości doświadczeń, o których będzie mówił Mahometanin i jakim prawem samym tylko katolikom przyznawać będą doświadczenia prawdziwe? Nie zaprzeczają też tego w samej rzeczy moderniści, a nawet głoszą, jedni w słowach nie całkiem jasnych, drudzy z zupełną otwartością, że wszystkie religie są prawdziwe. To też wynika oczywiście z ich założeń. Na jakiejż bowiem podstawie możnaby według ich nauki uznać którąkolwiek religię za fałszywą? Taką podstawą mogłaby być niewątpliwie albo fałszywość „uczucia religijnego“, albo „formuły“, utworzonej przez rozum. Wszelako „uczucie religijne“ zawsze jest jedno i to samo, chociaż może być mniej lub więcej rozwinięte; „formuła“ zaś rozumowa będzie prawdziwą, jeżeli tylko odpowiada „uczuciu religijnemu“ i człowiekowi wierzącemu, bez względu na stopień jego pojętności. Jedno tylko mogliby może powiedzieć moderniści dla rozstrzygnięcia sporu, który staczają między sobą różne religie: mogliby powiedzieć, że katolicka więcej zawiera prawdy, bo więcej ma w sobie życia i że ona jest godniejszą imienia chrześcijańskiego, ponieważ lepiej odpowiada początkom chrześcijaństwa“.

Rzeczywiście spotykamy u wyznawców wszystkich religii, nawet u czcicieli węzów, fetyszów i t. p. uczucia tęsknoty, niemocy, które fantazyja czynna w różnego rodzaju obrazy przybiera. Dlaczegoż więc nie zostawić ich w spokoju, na co cała działalność

misyonarska, także przez protestantów wykonywana? A czy i dla nas nie byłoby wygodniej zatęsknić za bogami, nimfami, najadami i oreadami Grecyi, wrócić do czci Światowita, bożyszcz i bogiń, i pójść za danym nam niedawno przykładem nowożytnych pangermańskich czcicieli Wodana?

Gdy, lekkim paskiem swobody wodzony,
Wam jeszcze piękny świat posłuszny był,
Bóstwa, błogiem rządzące plemiony,
Co was w krainie bajek umysł snił!
Gdy jeszcze wasza słodka cześć jaśniała,
O jakże inny, inny to był świat!

Gdzieżeś, mój świecie? Ach! wracaj co wcześniej!
Wiosno natury! Gdzie twój piękny świat?
W czarownym jeszcze tylko kraju pieśni
Zatrzymał życie twój bajeczny ślad.
Smuci się niwa obumarła, skrzepła,
Nie spotka bóstwa nigdzie tęskny wzrok,
Z oprazów pełnych żywotnego ciepła
Cień tylko został, jak podniowy mrok.

I niema bogów! Piękność okazała
I szczytność z nimi cała znikła nam,
Cały dźwięk życia, barwa jego cała,
Bezduzny wyraz tylko został sam.

(Schiller, Bogowie Grecyi, tłum. Minasowicz w wyd. Zippera).

5. W kilku miejscach swej encykliki mówi Pius X. o niebezpieczeństwie panteizmu i ateizmu i zagładzie religii, do której wiedzy modernizm.

„Także i od swojej teorii „symbolizmu“ nie mogą się moderniści nic lepszego spodziewać. Jeżeli bowiem wszelkie „składniki umysłowe“ (jak je nazywają) są tylko symbolami Boga, czyż w takim razie nie będzie symbolem samo nawet imię Boga, albo osobowości

Bożej? A wtenczas już będzie można wątpić o osobowości Bożej i otwarta będzie droga do panteizmu. Do tego samego kresu, t. j. do czystego i szczerego panteizmu wiedzie też teoria o „immanencji Bożej“. Pytamy bowiem: czy tego rodzaju „immanencya“ odróżnia Boga od człowieka czyli też nie? Jeżeli odróżnia, to czemuż różni się od nauki katolickiej, albo dlaczego odrzuca naukę o Objawieniu zewnętrznem? — A jeżeli nie odróżnia, to mamy panteizm. Otóż ta immanencya modernistów przypuszcza, że wszelkie zjawisko świadomości ma swe źródło w człowieku jako człowieku. Z tego zaś wynika wniosek całkiem prawidłowy, że Bóg a człowiek to jedno, a to jest doktryna panteizmu“.

„A wreszcie i to, co oni prawią o różnicy pomiędzy wiedzą a wiarą, nie pozwala wysnuć innego wniosku. Przedmiotem bowiem wiedzy jest według nich rzeczywistość tego, co można poznać, — przedmiotem zaś wiary rzeczywistość tego, co jest „niepoznawalne“. Przyczyną zaś tego, że nie możemy czegoś poznać, jest brak proporcji pomiędzy przedmiotem, a umysłem poznającym. Ten zaś brak proporcji nigdy nie da się usunąć, nawet według nauki modernistów. A więc „niepoznawalne“ pozostanie zawsze niepoznawalnym, zarówno dla wierzącego, jak i dla filozofa. Jeżeli zatem utrzyma się jeszcze jakaś religia, będzie to kult „rzeczywistości niepoznawalnej“; nie widzimy zaś zaiste racji, dlaczego by tą „rzeczywistością“ nie mógłby być także „duch świata“, którego istnienie przypuszczają niektórzy racjonalści“.

„Licznymi drogami wiedzie doktryna modernistów do ateizmu i do zniweczenia wszelkiej religii. Pierw-

szy krok na tej drodze postawił błąd protestantów; za nim idzie błąd modernistów, — niebawem przyjdzie ateizm“.

Czy w ogóle nowożytna ta religia da się jeszcze nazwać religią? Jeśli nie można się przekonać, czy istnieje osobowy Bóg, Stwórca świata, jeśli się nie może uzasadnić osobistej nieśmiertelności i wymiaru sprawiedliwości za grobem, cóż wtedy jeszcze pozostaje z religii w znaczeniu dotąd powszechnie przyjętem? Iluzya podmiotowa bez obiektywnej zawartości. A jednak prawią zwolennicy nowożytnej religii wiele i wymownie o religii, Ziegler nawet sądzi, że ci, których okrzyczano jako ateuszów, mają często więcej z boskiej iskry religii, aniżeli prawowierni członkowie Kościoła. Jest to pusta gra nic nie mówiących słów; ale tem się tłumaczy też, dlaczego taka religia zwolenników zyskuje: nie zwraca się ona do człowieka z żadnem żądaniem ofiary, jest arcywygodną, nawet ateusz pod jej płaszcz skryć się może. Nie trzeba tu wiary w dogmata, które może niedogadzają, nie trzeba modlitwy, świątyni, spowiedzi, obawy sędziego odwiecznego i kary jego.

Hegel, który uczuciową religię Schleiermachera druzgocącej poddał krytyce (Religionsphilosophie, ed. Drews, Jena 1905, str. 75) powiada słusznie, że jeśli się istotę religii pojmuje jako uczucie zawistości, to musiałoby się psa nazwać najlepszym chrześcijaninem (Hartmann, Lubbock i inni nie wahali się zwierzętom przyznać uczuć religijnych. Cf. Gutberlet, Apologetik I, 41. 52). Powiada Hegel, że uczucie przysługuje także zwierzęciu; jeśli się więc to, co jest prawem, obyczajnością, Bogiem, wykazuje w uczuciu, to używa się

najgorszego dowodu do uzasadnienia takiej treści. W uczucie wchodzi także urojenie, kłamstwo, podłość; jeżeli królewski kwiat wyrasta na tym samym gruncie obok chwastów dzikich, to właściwie nic nie wynosi Boga ponad zło, bo to, że jakaś treść znajduje się w uczuciu, nie przemawia za jej doskonałością.

Uczucie, powiada Drews (l. c. 433), samo przez się religii nie założy; jeżeli dotąd nowożytne poglądy religijne religii nie zniweczyły, to dlatego, ponieważ uczucie czerpie swój charakter religijny z pracy minionych epok, która w obecnie żyjącej ludzkości jest jakoby naprowadzoną; prędzej lub później jednak musi świadomość religijna zaniknąć.

6. Nie wiadomo, jaki sąd wydać ze stanowiska nowożytnego pojmowania religii o życiu religijnem ludzkości przez całe lat tysiące. Wiara ma być czczem wyobrażeniem, przypuszczeniem, które każdy sobie według potrzeby tworzy. Ależ ta wiara jest najgłębszą sprężyną wszelkich starań i walk człowieka, wiara była zawsze i wszędzie najwyższym drogowskazem życiowym, dla niej ludzie ponosili najcięższe ofiary, w niej nadzieje swe pokładali, dla niej radośnie na śmierć się wydawali. Wszystko to było daremne i bezcelowem ubieganiem się o wartości urojone! Gdyby tak było, czyżby nie należało wszystkie ludy o obłąd posądzić?

7. Nie bez sarkazmu wreszcie dodaje Pius X. dowód, oparty na przesłankach przeciwników, czyli ad hominem:

„Dodajemy tu jednak mimochodem pytanie: jeżeli tak wielka jest siła i pewność tych doświadczeń, czemuż nie możnaby przypisywać równie wielkiej innemu

„doświadczeniu“, o którym mówi wiele tysięcy katolików, a które ich przekonywa, że modernisci zesłali na bezdroża? Czyż tylko to ma być zwodnicze i błędne? — Największa jednak część ludzi jest i zawsze będzie przekonana, że samem uczuciem i doświadczeniem, bez kierownictwa i światła rozumu, nie można nigdy dojść do poznania Boga“.

e) Dotychczasowe nasze uwagi o modernizmie i pokrewnych teoriach racjonalizmu protestanckiego dotyczą głównie religii w ogólności. Gdy zaś chodzi specjalnie o religię chrześcijańską, to nasuwa się wiele nowych racyi, dowodzących błędu modernistów. Potępia go cała apologetyka, dowodząca nadprzyrodzonego charakteru Objawienia chrześcijańskiego, boskości Chrystusa Pana, istotnej niezmienności Jego nauki, etyki, urządzeń Kościoła obok możliwości organicznego rozwoju. Do tej kwestyi zresztą niżej przystąpimy; na razie przytaczamy odnośne słowa Piusa X.:

„Niema tu już mowy o owym dawnym błędzie, który polegał na tem, że naturze ludzkiej przypisywano niejakię prawo do porządku nadprzyrodzonego. Posunięto się o wiele dalej: twierdzą bowiem, że najświętsza religia nasza zarówno w człowieku Chrystusie, jak i w nas, powstała sama z siebie jako dzieło natury. To zaś musi prowadzić do zaprzeczenia wszelkiego porządku nadprzyrodzonego. Dlatego słusznie orzekł Sobór Watykański: „Ktoby powiedział, że człowiek nie może być przez Boga wzniesiony do takiego poznania i takiej doskonałości, które przewyższają naturę, ale może i powinien sam przez się, przez ciągły postęp dojść do posiadania

wszelkiej prawdy i wszelkiego dobra, niech będzie wyklęty“ (De Revel. can. III).

f) Jeśli teraz zestawimy poglądy modernistyczne ze szkicem apologetyki, opartym przez nas także na wewnętrznych człowieka potrzebach i dążnościach, to przedstawia się nam różnica między pierwszymi a drugim w sposób następujący:

W nowożytnym pojmowaniu religii zawiera się wiele prawdy. Boć prawdą jest przecież, że wnętrze człowieka z najtajniejszymi swymi pragnieniami i dążeniami wielką w sprawach religii odgrywa rolę. Religia jest, jak słusznie powiada M. Müller, wzdychaniem duszy za nieskończonością; do religii nakłania, jak nie mniej słusznie mówi Eucken (Hauptprobleme d. Religionsphilosophie d. Gegenwart ² 79), niezadowolony z faktycznego stanu i warunków, w jakich się świat i życie znajdują, nieznośność tego stanu; spodziewamy się po niej czegoś, czego nasze obecne położenie nam nie daje, a z czego zrezygnować nie możemy. Im szlachetniejsze serce, tem mniej zdoła je nasycić znikomość dóbr tego życia ziemskiego. Uznać więc trzeba, i uznaje też religia katolicka głęboko zakorzeniony w człowieku pęd do religii, stawia mu też ona przed oczy widok szczęścia, o którym powiedziano: „Będą upojeni hojnością domu Twego, i strumieniem rozkoszy Twojej napoisz je“ (Ps. 35, 9) i nadzieją jego każe mu już teraz się rozkoszować.

Ale jeżeli się na tym gruncie wznosi gmach religii i wiary, to może zająć podwójna ewentualność:

albo przeprowadza się ścisły dowód, prawdziwe wnioskowanie rozumowe, które w rezultacie daje umy-

słowi prawdziwą, teoretyczną pewność przekonania o istnieniu Boga i wieczności;

albo przypuszcza się tylko warunkowo prawdziwość tych twierdzeń ze względów praktycznych, przez wzgląd na serce i uczucie, nie uznając możliwości rozumowego ich uzasadnienia.

Pierwszą drogę myśmy obrali; sentymentalizm, woluntaryzm, subiektywizm, immanentyzm i podobne kierunki potępiają ją jako intelektualizm i idą drogą odmienną. W ten sposób jednak nigdy się nie oprze życia religijnego i moralnego na gruncie skalistym, którego ono potrzebuje, by było tem, czem z istoty i przeznaczenia swego być powinno.

Tem mniej da się z postulatów natury wyprowadzić porządek nadnaturalny czyli religia objawiona, która mu wprawdzie odpowiada, ale z niego nie wypływa. Lecz o tem w następnych wywodach, do których obecnie przystępujemy.

II. Fakt i treść Objawienia.

Podjęliśmy się zadania oszacowania probierza szczęśliwości pod względem jego wartości i siły dla udowodnienia faktu Objawienia i prawdziwości prawd objawionych.

Ocena kryterium szczęśliwości jest niemożliwą bez znajomości ogólnej teorii o kryteriach Objawienia, tak jak określenie pojęcia szczegółowego niemożliwym jest bez poznania pojęcia ogólnego, rodzajowego, w skład jego wchodzącego; dlatego podamy najpierw pewne wiadomości ogólniejsze, zwięzłe, o tyle mianowicie, o ile to do oceny kryterium szczęśliwości jest wymagane.

A) Teorya ogólna o znakach Objawienia.

1. Określenie i podział.

Znakiem czyli kryterium lub probierzem, sprawdzaniem Objawienia nazywamy cechę, przez którą boskie pochodzenie Objawienia poznajemy, Objawienie prawdziwie boskie od religii mylnie się od Boga wywodzących odróżniamy. Gdziekolwiek jakaś wielość przedmiotów podobnych do siebie lub choćby pozory podobieństwa mających istnieje, tam konieczne są w przedmiocie, który ma być wśród innych wyróżniony, pewne przymioty, charakteryzujące jego odrębność. Tak poznajemy ptaka po głosie lub upierzeniu, kwiat po woni i barwach. Tak też wszelka prawda, jeśli ma być przez umysł jako taka poznana i od swych przeciwieństw czyli błędów odróżniona, musi mieć pewne kryteria, do tego celu się nadające. Rzeczywiście godzą się z wyjątkiem sceptyków wszystkie teorye filozoficzne na to, że istnieją bliższe i dalsze, że istnieje też jakieś jedno ostateczne i powszechne kryterium prawdy, którego badaniem zajmuje się odrębna gałąź filozofii, noetyka czyli też kryteriologia.

Podobną rolę mają spełnić kryteria Objawienia. Celem ich przekonanie się o boskim pochodzeniu czyli o fakcie Objawienia, a temsamem pośrednio o prawdziwości całej treści jego. Kryteria są dowodami Objawienia, one skłaniają umysł do rozpoznania, wyróżnienia prawdziwego Objawienia, do uznania Bożej mowy, wykazują jej wiarogodność, i dlatego zowią się także pobudkami wiarogodności Objawienia. Jak o pochodzeniu jakiegoś dokumentu np. papieskiego

lub królewskiego dowiedzieć się mogą z jego treści, charakteru pisma, podpisu, pieczęci itp., a dowiedziawszy się o tem uznają jego treść i poddają się ewentualnym zarządzeniom w nim zawartym, tak też cechy Objawienia wiodą mię do uznania czyli do wiary w treść jego dla powagi Boga objawiającego.

Z podziałów cech Objawienia zaznaczamy następujące:

a) Cechy zewnętrzne i wewnętrzne. Można mianowicie odróżnić w Objawieniu materię i formę, czyli samą treść lub naukę objawioną, i sposób nadprzyrodzony, w jaki Objawienie było danem i szerzonym, czyli jego środki, okoliczności towarzyszące, skutki, owoce. Otóż cechami zewnętrznymi będą pewne fakta, pod zmysły podpadające, historycznie stwierdzone, nadprzyrodzone czyli przez Boga zdziałane w tym celu, by znamionowały boski początek Objawienia; tu należą cuda, proroctwa, cudowne krzewienie się i zachowanie religii, martyryum itp. Kryteria zaś wewnętrzne, to własności samej treści objawionej, oddziałujące na umysł lub serce człowieka, których badanie świadczy o wyższym jej pochodzeniu; takimi własnościami są bezbłądność nauki objawionej, zgodność jej z postulatami rozumu i rzetelnymi wynikami wiedzy, wzniosłość, jasność i prostota, uniwersalność, świętość, harmonia z ludzką naturą itp.

b) Kryteria mogą być przedmiotowe czyli obiektywne, lub podmiotowe czyli subiektywne; podział ten uwzględnia głównie kryteria wewnętrzne. Kryteria te, o ile tkwią w nauce objawionej, są przedmiotowymi, np. świętość lub wzniosłość nauki; o ile zaś są objawem wpływu prawdy objawionej w duszy

człowieka, nazywają się podmiotowymi; są one po-
niekąd odczuciem, doświadczeniem prawdziwości i bo-
skości Objawienia, które działając na duszę buduje
ją, pociąga i porywa do życia cnotliwego, zapala, po-
ciesza, pokojem i rozkoszą napełnia.

c) Na uwagę zasługuje tu jeszcze podział cech
Objawienia na cechy wspólne, czyli dostępne wszyst-
kim, i cechy względne, czyli takie, z których tylko
umysł pojętniejszy i bystrzejszy dowód prawdy prze-
prowadzić potrafi.

Wreszcie d) cechy same przez się wy-
starczające do udowodnienia pochodzenia obja-
wienia (criteria adaequata), i cechy, które wprawdzie
nie mają wartości dowodu przekonującego same przez
się, bo nie wykluczają wszelkiej uzasadnionej wątpli-
wości, nie dają zupełnej pewności, jednak skłaniają
rozum ku łatwiejszemu uznaniu Objawienia za pra-
wdziwe i potęgują siłę dowodów innych (criteria inad-
aequata).

2. Konieczność probierzy Objawienia.

Pojawiały się nieraz zapatrywania, jakoby pro-
bierze Objawienia były zbyteczne; uzasadniano to
twierdzenie już to nieudolnością rozumu w kierunku
przeprowadzenia dowodu Objawienia, już to powoły-
waniem się na rzekome bezpośrednio objawianie się
Boga każdej jednostce. Czy warto rozpatrywać tu ob-
szernie rozmaite takie poglądy i uzasadniać długo
konieczność kryteriów religii objawionej? Przecież
uznanie przez umysł faktu Objawienia musi się na
jakiejś pewnej podstawie oprzeć, bo w przeciwnym
razie wiara w to Objawienie będzie ślepą i nierozu-

mną, bo nie zdającą sobie sprawy z tego, czy ono
rzeczywiście od Boga pochodzi, będzie ta wiara też
bez wpływu na życie człowieka, prawidłem bowiem
wątpliwem nikt się nie myśli krępować i obarczać.
Pojęcia religijne przekraczają w wielkiej części za-
kres poznania przyrodzonego, wymagania zaś religijne
opierają się na prawie, stojącym ponad wolą ludzką.
Jeśli więc człowiek, skłonny uważać swój własny ro-
zum za miarę wszelkiej prawdy, a własną wolę za
prawidło wszelkiego postępowania, jeśli ten człowiek
ma poddać swój rozum wyższej inteligencji, swą wolę
wyższemu prawu, to muszą go do tego przekonujące
dowody i silne pobudki nakłonić.

Ileż to rozmaitych religii powoływało się na
wyższe swe pochodzenie! Twierdzić, że wszystkie,
mimo swe sprzeczności, błędy i zboczenia są równie
uzasadnione, prawdziwe i z nieba dane, byłoby niedo-
rzecznością. Musi więc istnieć jakaś norma do odró-
żnienia religii objawionej prawdziwej od fałszywych.

Możliwą jest wprawdzie Bogu rzeczą, objawiać
swą wolę wprost każdej jednostce, faktycznie jednak
o takim bezpośrednim, wszystkim jednostkom da-
wanem Objawieniu nic nie wiemy, bezpodstawnie po-
wołują się na nie ci, którzy o niem głoszą, a naj-
sprzeczniejsze ich zapatrywania, niegodne często Boga,
najwymowniejszym i oczywistym są dowodem, że teo-
rye ich są czczem urojeniem.

Są więc kryteria niezbędne, musi religia obja-
wiona niemi wobec rozumu boski swój początek
uzasadnić. Poprzestając na tych kilku słowach przy-
stępujemy do ważniejszego tu dla nas pytania, jakimi
te cechy Objawienia być powinny.

3. Jakiemi muszą być Objawienia?

Ogólna odpowiedź na to pytanie wynika z rozważania natury cech Objawienia i celu, jaki przez nie ma być osiągnięty. Jasną jest mianowicie rzeczą, że kryteria te muszą być, przynajmniej jeżeli o całą ich sumę chodzi,

a) *w y ł ą c z n e*, to znaczy przysługujące jedynie prawdziwemu Objawieniu; każdy znak bowiem, jeżeli ma służyć do oznaczenia i wyróżnienia jakiejś rzeczy wśród innych, musi wyłącznie tej rzeczy przysługiwać;

b) *muszą być powszechne czyli wspólne*, nadające się dla wszystkich, Bóg bowiem stosuje swe Objawienie do wszystkich ludzi i wszystkich do wiary weń zobowiązuje, muszą więc wszyscy mieć możliwość, mają prawo i obowiązek przekonania się o prawdziwie dokonanym fakcie Objawienia. Muszą wreszcie cechy Objawienia być

c) *wystarczające dla nabycia pewności o fakcie Objawienia*, samo bowiem prawdopodobieństwo tu nie wystarcza. Z wiarą bowiem łączą się najważniejsze, a nieraz ciężkie obowiązki, obejmujące całe życie człowieka i wszystkie jego stosunki: słusznie więc człowiek domagać się może, by fakt nałożenia ich przez Boga był stwierdzony ponad wszelką uzasadnioną wątpliwość, zanim im się podda. Pojęcie prawdopodobieństwa bardzo jest elastycznym, różne są jego stopnie; gdyby więc do wiary samo prawdopodobieństwo wystarczało, mogłyby nieraz i czysto ludzkie pomysły za objawione być podane, zamęt byłby tu nieunikniony, a o jedności wiary nie byłoby mowy. Człowiek wogóle

nie poczuwałby się do obowiązku wierzenia; tem mniej mógłby się zdobyć na tak silną i niezachwianą wiarę, jakiej się religia chrześcijańska domaga, gdyby wiara tylko opierała się na prawdopodobieństwach, to znaczy, gdyby o jej boskiem pochodzeniu rozumna, uzasadniona wątpliwość była możliwą. Nie chcemy już rzeczy tak widocznej popierać dowodami teologicznymi z Pisma św., nauki Ojców, teologów, soborów, papieży, w szczególności Piusa X., potępiającego w swym syllabusie zdanie 25., głoszące, że „wiara opiera się ostatecznie na zestawieniu prawdopodobieństw“. Nauka ta Kościoła dobitnie świadczy o poszanowaniu przezeń praw rozumu, oraz o bezzasadności ciągle głoszonych przez niewiarę frazesów, jakoby wiara sprzeciwiała się rozumowi.

W kwestyi jakości cech Objawienia spotykamy się z zapatrywaniami, które nas tu szczególnie obchodzą: oto głosili i głoszą niektórzy, że kryteria wewnętrzne jedynie mają wartość a przynajmniej pierwszeństwo w dowodzeniu podstaw wiary. Wymienimy tu głównie tych, co szczególny nacisk kładą na uczucie, ocena ich zapatrywań podda normy do osądzenia zdań pokrewnych, wybieramy zaś ich tu dlatego, ponieważ w apelu do uczucia schodzi się z ich teoryjami temat, przez nas w tej rozprawie omawiany.

Otóż na pytanie, jaką drogą ma człowiek dojść do uznania faktu Objawienia, sądziło wielu, że ma się to stać nie przez badanie kryteriów, chociaż faktycznie droga przez nich wskazana jako posługiwanie się kryterium wewnętrznym pojmowaną być musi. Z licznych modyfikacji tego zapatrywania, mającego uzasadnić zbyteczność egzaminu Objawienia dwie głów-

wnie dadzą się wyróżnić, racjonalistyczna, i przesadnie supranaturalistyczna.

1. Racyo'nalizm każe badać naukę objawioną co do jej prawdziwości i dobroci albo rozumowaniem, albo wewnętrznym doświadczeniem jej doskonałości, albo uczuciem. Kryteria zewnętrzne, głównie cuda, mogą być co najwyżej podporą lub zatwierdzeniem wiary, w duszy już istniejącej, albo mogą przyczynić się do zwrócenia na nią uwagi, przyjęcie ich zależnym jest jednak od subiektywnej dyspozycji; cud zresztą, jak chcą niektórzy, nie jest dziełem bożem, przechodzącym siły przyrody, jest on tylko religijnym ujęciem faktu naturalnego i bezpośrednim sprowadzeniem go do Boga. Posłuchajmy kilku przedstawicieli tych zapatrywań. I tak powiada Dodwell: „Wiarę sprawia w nas świadectwo Ducha bożego w duchu naszym. Wobec tego możemy się obejść bez dowodów autentyczności odległych dokumentów, bez sprawdzania wiarogodności wszelkich cudów. Powołać się raczej możemy na cud trwały, na żyjącego w nas świadka, którego świadectwo jest powszechnym, ciągle trwa i działa, i w błąd nie wprowadza¹⁾. Bretschneider podaje wśród cech Objawienia, „dass als Wirkung, das Gefühl, Gottes Kind zu sein, sich zeige²⁾. Ażeby w jakimś religijnym zjawisku dostrzedz objawiające się Bóstwo, powiada De Wette, „musimy tak być przejęci i poruszeni tkwiącą w niem mocą religijnej prawdy i piękna, żebyśmy się czuli wyniesieni ponad

¹⁾ Das Christentum nicht auf Argumenten gegründet. Lond. 1742.

²⁾ Dogmatik I. § 26—29.

nas samych i ponad siły nasze duchowe¹⁾. Według Straussa pobożny człowiek w sposób bezpośredni świadom jest poczucia i wyobrażenia „Boga i wieczności, które to wartości on sam z siebie na zewnątrz umiejscowia (hinausverlegt)... Znajdujące się w Nowym Testamencie dowody tylko wtedy czynią wrażenie, jeśli się z wewnętrznych na uczuciu polegających racji do wiary jest skłonny, i służą bardziej do spotęgowania, aniżeli do uzasadnienia rzeczy²⁾. Podobnie wyrażają się Maimonides, Herbert, Hobbes, Spinoza, Toland, Shaftesbury, Rousseau, Semler, Kant, Wegschneider, Paulus, Rozenkranz, Schopenhauer i inni, których świadectwa w wielkiej ilości zebrał Denzinger (Vier Bücher v. d. relig. Erkenntnis, II n. 145—154), więc obok protestanckich racjonalistów także deści, naturaliści itp., którzy nie uznają na ogół cudów i proctw, ani też objawienia nadprzyrodzonego, z którego ksiąg świętych to tylko przyjmują, co zgadza się z wymaganiami rozumu czyli, co także przez sam rozum poznane być może i jego sfery nie przekracza.

2. Drugi kierunek mistyczny i skrajnie supranaturalistyczny, odmawiając rozumowi uzdolnienia do poznania prawdy, odwołuje się, wbrew wszelkiemu doświadczeniu, na indywidualne, wewnętrzne objawienie, spiritus privatus, które świadectwo daje objawieniu zewnętrznemu, powszechnemu. Tak Luter, Kalwin i Zwingli, który twierdzi, iż jest rzeczą pewną, „że tylko ten słowu głoszonemu uwierzy, którego Ojciec nakłoni, Duch pobudzi, namaszczenie po-

¹⁾ Religion u. Theol. p. 232.

²⁾ Glaubenslehre § 21 p. 297.

uczy“ (De vera et falsa relig. t. II. p. 185). Świadcstwo ducha jestto według Reinhard'a „nabyte z należytego korzystania z ksiąg świętych pewne przeświadczenie, że ich nauka posiada najwyższe uzdolnienie do pouczenia, poprawy i ukojenia umysłu“. Jako wyznawców tego kierunku przytacza Denzinger wielu kalwinistów (Jureu, Heidegger), Luteranów starszej daty (Quenstedt, Kwakerzy), z nowszych Planck, Pelt, Claude Bérigard.

Podobne zapatrywania miały zwolenników w tych, którzy przekonanie o nieudolności rozumu do poznania prawdy czyli sceptycyzm uważali za najlepsze przygotowanie do wiary, u tradycjonalistów, jak Huet, La Mothe le Vayer, Bautain, Sieger.

3. Oba wyżej wymienione kierunki spotykamy u dawnych gnostyków i manichejczyków, jak Walentyn, Faustus, Teophrastus Paracelsus, oraz u teozofów: raz żądają wiary ślepej, wszczepionej w nas przez oświecenie z góry, innym razem domagają się rozumowego wglądnięcia, intuicyi. Oetinger odwołuje się do serca: „Serce to odczuwa, jaka zachodzi różnica między mową boską a ludzką“ (Anmerkungen über die göttliche Mund- und Schreibart p. 225). Schleiermacher mówi, że „bez poprzedniego odczucia potrzeby odkupienia i bez pojętności dłań, bez wiary, na nic nie zdadzą się prorocstwa“ (Glaubensl. §. 14. Zus. Der christl. Glaube n. 21). Do Chrystusa mogą więc tylko ci się zbliżyć, którzy są głęboko przeświadczeni o potrzebie odkupienia i pewni, że Chrystusowi przysługuje moc zbawcza. „Chodzi głównie o to“, powiada Twisten (I. p. 393), „by wytworzył się w nas stosunek wewnętrznego pokrewieństwa czyli skłaniania się ku chrystyanizmowi, byśmy mianowicie doświadczyli

w sobie orzeźwiającej mocy proroczej i apostołskiej mowy. Świadcstwo Ducha św... możnaby je przyrównać do instynktu, który zwraca dziecię ku karmiącej piersi matki“. Innej analogii używa Ebrard: „Jeśli jestem spragniony, a ktoś poda mi kubek wody, wody przezroczystej, czystej, świeżej, gaszącej pragnienie, to słusznie wyciągnę z tego doświadczenia wniosek, że i kubek czystym być musiał“. Według Luthard'a: „der letzte Beweis der Wahrheit ist ihr Selbstbeweis“ (Dogmatik p. 220), a według Kahnis'a: „der Christus in uns verbürgt den Christus vor uns“ (Dogmatik I, 662), a wreszcie Schultz (Grundriss d. evang. Dogmat. p. 40) mówi: „Istnienie prawdziwego objawienia za pomocą prorocत्व i cudów nigdy udowodnić się nie da, może o niem przekonać tylko w sumieniu stwierdzająca się wewnętrzna prawda objawiających się bożych celów i wrażenie jej nadświatowości“. Widnieją w tej kategorii u Denzinger'a między innymi Schelling, Tholuck, Rosenkranz, Palmer, Lange, Krause, Martensen.

Że najnowsi protestanci doszli tą drogą do zaprzeczenia wprost nadprzyrodzonego pochodzenia chrystyanizmu, o tem uczyniliśmy wzmiankę już wyżej, omawiając sposób poznania prawd, poprzedzających wiarę w religię objawioną.

4. Wśród katolików pojawiło się w ostatnich czasach wyjątkowe, a do powyższych teorii podobne zapatrywanie głośnego profesora Schell'a, pozostające w konsekwencji z zasadami ontologizmu, przez niego wyznawanemi. Ontologizm twierdzi, że człowiek bezpośrednio poznaje wszelką prawdę w sobie, tj. w pojęciu ogólnem; jeśli to prawdą, to prawdą będzie da-

lej i to, że poznaje bezpośrednio także Objawienie Boże w sobie i z siebie, nie potrzebuje on więc kryteriów zewnętrznych. Tak też uczy Schell, że kryteria wewnętrzne mają wartość rozstrzygającą. „Wszelkiej prawdzie służy za dowód wyjaśnienie i urzeczywistnienie (Auswirkung) jej istoty. Prawda zawsze tylko sama przez się dowiedziona być może. Dowód boskiego pochodzenia jakiejś religii może tylko tkwić w boskiej jej treści i wartości, w jej boskiej sile i skuteczności, która na wewnątrz i zewnątrz nadludzką stwarza doskonałość“. „Treść niech w pierwszym rzędzie rozstrzyga o teorii“. „Cud nie wywiera żadnej siły, jeśli się go bierze bez związku z kryteriami wewnętrznymi, z wewnętrzną siłą przekonującą jakiejś religii lub jakiegoś światopoglądu“. „Wewnętrznym kryteriom przysługuje wyższa wartość i zasadnicze znaczenie“¹⁾.

Inny teolog, St. Lederer (Theol. Quartalschrift, Tübingen 1901, 232; por. Pesch, theol. Zeitfragen IV, 24) powiada, że nie wierzymy Bogu dlatego, że jest najwyższą nieomylną prawdą, ale dlatego, ponieważ dostrzegamy w tajemnicach wiary „nieskończoną zbawienność“, która odpowiada naszej żądzy szczęścia. Człowiek pragnie szczęścia; jeśli się mu tajemnice wiary w właściwy sposób przedstawi, to będzie przy pomocy łaski bardzo łatwą dla woli rzeczą, wiarę jako czynnik wielce uszczęśliwiający ukochać i rozumowi uznanie jej nakazać. Właściwą więc pobudką wiary jest charakter jej jako zwiastuna zbawienia.

¹⁾ Religion und Offenbarung 1901. S. 253, 388, 356, 271.

5. Streszczając powyższy pogląd odkrywamy w nim następujące główne kierunki: według zdania jednych prawdziwość Objawienia poręcza świadectwo Ducha św., czyli oświecenie i działanie Ducha, — Gnostycy, Manichejczycy, Protestanci; według innych znamieniem prawdziwej religii jest oddziaływanie jej na umysł, uczucie, serce człowieka, — racjonalizm, sentymentalizm, pietyzm, tradycjonalizm, ontologizm.

Tło i założenia tych teorii są tak liczne i różbieżne, jak licznymi są poglądy teoryopoznawcze w historii filozofii. Jeden rys wspólny, jedna główna myśl przewodnia w nich przeważa, to brak zaufania w siły rozumu. Rozum na przeprowadzenie badania zdobyć się nie może, bo grzech pierworodny go zaćmił (protestantyzm), albo dlatego, bo dostępną mu tylko dziedzina przedmiotów pod zmysły podpadających (empiryzm, sensualizm, pozytywizm), albo też dlatego, ponieważ o możliwości poznania prawdy przedmiotowej, ogólnej i koniecznej upewnić się nie możemy (krytycyzm).

6. Przechodzimy do t. zw. błędów modernistycznych, dotyczących także kwestyi badania faktu Objawienia. Podawszy już wyżej pogląd na nie, nie potrzebujemy wiele tu dodawać. Powtarzamy, że modernizm za źródło religii uważa pewien szczególny subiektywny zmysł człowieka, tak zwane religijne uczucie. Uczucie to znajduje się nieraz w stanie uspienia, skoro jednak raz się zbudzi, Bóg staje przed człowiekiem jako rzeczywistość, człowiek odczuwa wtedy Boga w sercu swoim. To obudzenie się uczucia, to poruszenie go wewnętrzne, przychodzące w pewnych chwilach, w którym człowiek poznaje dotknięcie boże,

jest objawieniem; zawierają się w tem poruszeniu obrazu i idee, pochodzą z nich dogmaty. Modernizm zatem utożsamia religię, wiarę, Objawienie. Zewnętrzne objawienia nie było i nie ma; Bóg objawia się bowiem ludziom przez uczucie i w uczuciu, z którego treść każdej religii pochodzi. Więc i religia chrześcijańska powstała w sposób naturalny, mianowicie w samowiedzy Chrystusa, przez proces immanencji życiowej, przez doznanie dotknięć Bóstwa; On jest pierwszym wierzącym, On przekazał doświadczenia swe następnym pokoleniom, na wzór Jego dochodzą inni do wiary na mocy przeświadczenia religijnego. Odrzucając zewnętrzne objawienie odrzuca też modernizm cechy objawienia, bo objawienie nie może być przedmiotem wiedzy historycznej. Zmysł religijny ma instynkt, zapomocą którego człowiek bezpośrednio poznaje rzeczywistość Bóstwa i nabiera o niem takiej pewności, jakiej nigdy nie daje żadna nauka. To podmiotowe przeświadczenie czyni człowieka wierzącym.

Oto dotyczący ustęp encykliki papieskiej:

„W tem uczuciu znajdują oni wiarę, ale nadto razem z wiarą i w wierze — Objawienie. Bo czegoż trzeba istotnie więcej do Objawienia? To uczucie, które występuje w świadomości i Bóg, który w tem uczuciu odsłania się duszy, jakkolwiek jeszcze niejasno, czyż to nie jest Objawieniem albo przynajmniej początkiem Objawienia? Co więcej, przekonywamy się, kiedy temu przypatrzymy się dobrze, że ponieważ Bóg jest zarazem przyczyną i przedmiotem wiary, więc rozpoznajemy we wierze Objawienie, zarówno jako pochodzące od Boga i jako odnoszące się do Boga, to znaczy, że Bóg jest jednocześnie i Objawicielem i obja-

wionym. To jest też podstawą niedorzecznej doktryny modernistów, że każda religia jest wedle tego, z jakiego stanowiska na nią się zapatrujemy, zarazem przyrodzoną i nadprzyrodzoną. Dlatego też nadają oni to samo znaczenie wyrazom: świadomość i Objawienie. Dlatego wreszcie wymyślili oni prawo, czyniące „świadomość religijną“ regułą powszechną, postawioną całkiem na równi z Objawieniem, której wszyscy powinni się poddawać, nawet najwyższa władza kościelna, kiedy wykonywa potrójny swój urząd, kiedy naucza i wydaje zarządzenia, odnoszące się do kultu i do dyscypliny“.

4. Ocena wartości kryteriów wewnętrznych.

W ocenie wartości wewnętrznych kryteriów Objawienia należy wystrzegać się zarówno przesady, jak i sądu czysto ujemnego. Przesadnym jest zdanie, jakoby dowód faktu Objawienia jedynie i wyłącznie, a przynajmniej w pierwszym rzędzie i głównie na stwierdzeniu kryteriów wewnętrznych miał polegać; ale także niedobre jest niedocenywanie motywów wewnętrznych, a posługiwanie się zewnętrznymi zbyt mechanicznie z oddzieleniem ich od wewnętrznego życia wiary i rozumu. Prawda leży tu w pośrodku, a sformułujemy ją w następujących trzech zdaniach:

a) Kryteria wewnętrzne nie są bezwzględnie konieczne, ani

b) same przez się nie wystarczają, jednakowoż

c) bardzo są użyteczne. Uzasadnijmy te twierdzenia.

a) *Kryteria wewnętrzne nie są bezwzględnie konieczne.*

Mamy tu na myśli oczywiście cechy dodatnie, a nie ujemne; te bowiem, jak np. oczywiste błędy w treści Objawienia, sprzeczności, niezgodność z pewnikami rozumu lub zasadami etyki, miejsca mieć nie mogą, względnie brak ich w religii prawdziwie objawionej koniecznie jest wymagany, w przeciwnym razie religia taka z góry jako fałszywa napiętnowana by była. Co się zaś tyczy kryteriów pozytywnych, nie są one Objawieniu Bożemu koniecznie potrzebne.

1. Nie można przecież od Boga żądać, by objawiał wyłącznie takie tylko prawdy, któreby wzniosłością swoją przewyższały wszystkie ludzkie teorie, któreby w podziw wprawiały umysł, zaspakajały wszystkie pragnienia wrodzone, podbijały serce. Dlaczegożby Bóg nie mógł pouczać człowieka o rzeczach zwykłych, lub podać mu tajemnice, które rozumowi przeciwne się być zdają, a woli więzy nakładają? „Twarda jest ta mowa i któż jej słuchać może?” (Jan VI, 61) powiedziało wielu z uczniów Jezusowych, słysząc obietnicę Eucharystyi. Polegając więc jedynie na kryteriach wewnętrznych, należałoby tego rodzaju prawdy odrzucić.

2. Faktycznie zawiera Objawienie całe księgi lub ich rozdziały, nie przedstawiające nic wzniosłego, np. genealogie Mojżeszowe, księgi królewskie, list do Filemona itd. Zawiera też Objawienie liczne tajemnice, stanowiące wprost podstawy chrystyanizmu, jak Wcielenie Syna Bożego, Trójca św., Eucharystya, Odkupienie przez mękę krzyżową, grzech pierworodny itp. „A my przepowiadamy Chrystusa ukrzyżowanego, ży-

dom wprawdzie zgorszeniem, a Grekom głupstwem, lecz samym wezwaniem i żydom i Grekom Chrystusa mocą Bożą i mądrością Bożą“ (1 Kor. I, 23, 24). Żąda Objawienie dźwignia krzyża, umartwienia, zaparcia się siebie, pokory, miłości nieprzyjaciół. Gdyby zatem pewność o prawdziwości Objawienia na kryteriach tylko wewnętrznych opierać się miała, ileżby z jego treści wyrzucić należało!

3. Dowód z kryteriów wewnętrznych nie odpowiada naturze poznania ludzkiego, które rozpoczynając się od rzeczy pod zmysły podpadających, wznosi się wśród towarzyszących mu wyobrażeń do przedmiotów nadzmysłowych. Dlatego słusznie mówi św. Tomasz o potwierdzeniu ewangelii przez cuda: „Jest to zupełnie zgodne z rozumem. Naturalną jest bowiem człowiekowi rzeczą, wznosić się do poznania prawdy nadzmysłowej od rzeczy pod zmysły podpadających. Tak więc, jak człowiek pod kierownictwem przyrodzonego poznania dojść może do pewnej znajomości Boga za pomocą naturalnych dzieł Jego; tak prowadzą go pewne fakta nadprzyrodzone, zwane cudami, do poznania nadprzyrodzonego prawd wiary“ (2, 2, q. 178 a. 1).

Przez dzieła więc zewnętrzne łatwiej i pewniej może człowiek nabyć pewności o Objawieniu Bożem, aniżeli przez czysto wewnętrzne doświadczenie, takie poznanie lepiej odpowiada jego naturze. Dlatego też i Chrystus, dowodząc Swego Boskiego posłannictwa, nie odwoływał się w pierwszym rzędzie do kryteriów wewnętrznych, chociaż, jak wnet zobaczymy, ich nie pominął, ale do dzieł Bożych zewnętrznych i na ich głównie podstawie wiary się domagał.

b) *Kryteria wewnętrzne nie wystarczają.*

Nie odpowiadają one bowiem owym warunkom, jakie kryteria odpowiednio do celu swego posiadać powinny.

1. Kryteria wewnętrzne nie są wyłącznymi, to znaczy nie przysługują ani muszą przysługiwać wszystkim prawdom objawionym, ani też nie przysługują samym tylko prawdom objawionym: przecież i człowiek na poznanie jakiejś prawdy wzniosłej, praktycznej, uspokajającej i zadowalającej zdobyć się może. Zdarzają się natchnienia rozumu i pomysły wyobraźni, które dla swej genialności mogą się wydać czemś nadludzkim; bywają też oddziaływania na wolę, które choć są wytworem ducha ciemności, mogą jednak być otoczone pozorami światła: jakżeż człowiek ma wiedzieć, co pochodzi rzeczywiście od Boga, a co od własnej fantazyi lub od wpływu złego ducha? W wiedzy, mającej tak doniosłe następstwa w życiu i w wieczności, niesłychanie ważną jest rzeczą mózdz rozróżnić pozory od istoty, prawdę od złudzenia.

2. Kryteria wewnętrzne są zanadto niepewne, subiektywne, dowolnie tłumaczone być mogą: jednemu może coś wydawać się bardzo mądrzem, inny, nie rozumiejąc tego, będzie je uważał za nedorzeczne; raz rozważanie jakiej prawdy napełni rozkoszą, innym razem znudzi. Różni ludzie, a i ci sami w rozmaitych porach rozmaicie są usposobieni: nawet najlepsi nie zawsze doświadczają pogody ducha, pokoju wewnętrznego, wzruszenia i innych skutków, pochodzących z zatapiania się w prawdy objawione, przeciwnie nieraz popadają w stan oschłości, umysł się zaciemnia,

a polot uczucia obniża. Może Bóg wprowadzić przez objawienie się czysto wewnętrzne tak przemówić do człowieka, że go o prawdziwie boskiem tej mowy pochodzeniu zupełnie upewni; prawdą jest też, że łaska Boża każdego człowieka oświecając wspiera; lecz równie jasną jest rzeczą, że przy takim czysto wewnętrznym objawieniu szerokie otwiera się pole fantazyi i złudzeniom. Dlatego mistrze życia wewnętrznego różne podają prawidła w celu „rozdzielenia duchów“ czyli natchnień, tych jednak nie wszyscy poznać, tem mniej zastosować zdołają. Nie mogą więc kryteria wewnętrzne dostarczyć przedmiotowego i nieomylnego sądu o pochodzeniu Objawienia.

3. Kryteria te wreszcie są bardzo względne czyli nie nadające się dla wszystkich ludzi. Należyte ich zrozumienie wymaga poprzedniej znajomości całej materyi i jej wyrozumienia, bystrości umysłu, a przede wszystkim wiary w jej prawdziwość. A przecież Objawienie daje Bóg dla wszystkich ludzi, wszyscy muszą więc być uzdolnieni do jego zrozumienia i zbadania za pomocą kryteriów prawdziwości faktu Objawienia.

Rozumiemy teraz, dlaczego sobór Watykański (sen. 3. can. 3.) potępił następujące zdanie: „Jeśli by kto utrzymywał, iż być nie może, aby boskie Objawienie stało się wiarogodnem za pomocą zewnętrznych znamion, a przeto, iż samo tylko wewnętrzne doświadczenie lub natchnienie prywatne powinno pociągać ludzi do wiary, niech będzie wyklęty“.

Uwaga. Jeśliśmy stwierdzili, że kryteria wewnętrzne pozytywne nie są niezbędnie wymagane, ani też nie dają wystarczającego dowodu Objawienia, to nie chce-

my jednak ponad słuszość obniżyć ich wartości, jak to zresztą zaraz wyłuszczyliśmy. Co więcej, gdy chodzi nie o poszczególne prawdy objawione, lecz o ich całość, wtedy kryteria wewnętrzne, choć zawsze nie przestają być podmiotowymi i nie wszystkim dostępnymi, lecz od podmiotowych warunków zależnymi, jednak są wyłączone: faktycznie nie może ich posiadać ani posiada jakikolwiek system religijny. Jeśli bowiem objawienie, którego treść cechuje prawdziwość, rozumność, świętość, konsekwencja, która odpowiada potrzebom myśli i serca, które człowieka do wysokiej doskonałości etycznej pobudza i motywuje skutecznie ku temu podaje, jeśli powiadamy, takie objawienie pojawia się w czasie, w którym wręcz odbija od powszechnie panujących religijnych poglądów i moralnych stosunków, w czasie religijnych zбочeń i niemocy, wtedy jest rzeczą w najwyższym stopniu prawdopodobną, że treść jego nie jest wytworem naturalnego rozwoju świadomości religijnej, lecz udzieloną w sposób nadprzyrodzony.

Jeśli się dalej widzi, iż ci, co tak świętą, wzniosłą, rozumną naukę głoszą, są ludźmi bez wykształcenia, podczas gdy najwybitniejsi mędrcy współczesni ledwie tylko ułamki zdrowej etyki i rozumnej teologii podali, to wtedy o nadprzyrodzonym pochodzeniu takiej religii rozumnie wątpić nie można. Mogą więc w pewnych okolicznościach kryteria wewnętrzne do stwierdzenia istnienia Objawienia na pewno służyć.

Ze całego kompleksu takich kryteriów żaden całościowo religijny posiadać nie może, pewnym jest stąd, że faktycznie religii o takich przymiotach,

prócz prawdziwie objawionej, ludzkość ani nie posiadała, ani nie posiada.

Można także twierdzić, że kryteria wewnętrzne są także konieczne, jeśli mowa o całościowości religii, a nie o jej prawdach częściowych; dowody wyłuszczyliśmy w części pierwszej, wyłuszczać z motywów wewnętrznych prawdziwość religii chrześcijańskiej.

c) Kryteria zewnętrzne bardzo są użyteczne.

Jakkolwiek tylko kryteria zewnętrzne mogą służyć jako ogólna i pewna norma dla wiary, nie należy przeceniać ich siły dowodowej, zapominając o tem, że życie religijne zależy od woli i serca, które ma swe własne dowody. Tę istotę wiary uwzględniają kryteria zewnętrzne i w tem ich wielka użyteczność. O tej użyteczności przekonujemy się:

1. Z samej natury rzeczy. Znamiona wewnętrzne, jak to już z ich określenia wynika, dowodzą przynajmniej możliwości faktu objawienia danej religii i prawdopodobieństwa jego, które rośnie i staje się niemal pewnością w badaniu porównawczem religii objawionej z tworam naturalnego myślenia. Rozważając kryteria wewnętrzne musi człowiek powiedzieć: religia o takich znamionach może od Boga pochodzić, przeciwko uważaniu jej za nadprzyrodzoną nie zachodzi żadna trudność, rozum takiej prawdy sam z siebie dotąd nigdy nie wynalazł, ani też jest prawdopodobną rzeczą, że na przyszłość tego spodziewać się można. Cechy wewnętrzne nie otaczają Objawienia jedynie w chwili jego powstania i trwania, jak większość zewnętrznych, nie tylko pośrednio za

niem przemawiają, lecz wprost z samej treści jego są wzięte, dlatego samą tę treść zalecają i skłaniają umysł do łatwiejszego jej uznania, pobudzają wolę i serce do jej umiłowania, a przemawiają do duszy tem wymowniej i dobitniej, im bystrzejsza jej pojętność, im lepiej usposobiona wola.

2. Jeden szczegół zasługuje tu na wyjątkową uwagę. Wiadomo, że dowód faktu Objawienia, przynajmniej zwyczajnie, chociaż w rezultacie daje pewność, wykluczając wszelką uzasadnioną i rozumną wątpliwość, jednak nie da się tak ściśle, z taką oczywistością przeprowadzić, by usunął nawet możliwość nieuzasadnionego, nieroztropnego, lekkomyślnego wątpienia, by zmuszał wprost umysł do uznania jego nadprzyrodzonego charakteru. Jeśli niektórzy teologowie możliwość nabycia oczywistości przypuszczają, to równocześnie uznają obok tego wolność samego aktu wiary w treść Objawienia. W każdym razie wiara od wolnej woli jest zależną, nie da się samą logiką rozumowania wymusić.

Stąd wynika, że w całej sprawie wierzenia konieczny jest wpływ dobrej woli, skłaniającej rozum do poddania się autorytetowi Bożemu, do wzgardzenia trudnościami nieuzasadnionymi, jakie wiarę utrudniać mogą. Wola zaś bez pobudek sobie właściwych — a pobudką może tu być tylko jakieś dobro — nie działa. Otóż takich pobudek dostarczają właśnie kryteria wewnętrzne: one to przedstawiają wiarę jako dobro prawdziwie pożądania godne, one są, jak mówi język teologiczny, *motiva volendi credere* czyli *motiva credenditatis*. Jeśli zatem wola o przyjsciu wiary do skutku decyduje, jeśli jej wpływ tak wielką wagę tu

posiada, to pobudki czyli kryteria wewnętrzne, subiektywne koniecznie uwzględnione być muszą.

Badając na innym miejscu prawdziwą przyczyną niewiary, doszliśmy do przekonania, że z wyjątkiem bardzo częstej niestety, choć niezawiniętej ignorancji, niewiarę zawsze nieprzychylnie usposobionej woli, bezpośrednio a częściej może pośrednio, przypisać należy. Ważną więc rolę mają do spełnienia kryteria wewnętrzne, jeśli do wyrobienia woli dobrze usposobionej się przyczyniają.

Zapewne że sam akt wiary ściśle wzięty jest aktem rozumu, bo uznaniem za prawdę tego, co Bóg człowiekowi do wiadomości podał. Jeśli jednak kryteria zewnętrzne wystarczają, by rozum przekonać, to nie wystarczają na to, by i wolę do nakazania rozumowi aktu wiary skłonić. Zadanie to spełniają właśnie, choć nie jedynie, kryteria zewnętrzne i w tem leży ich wielka użyteczność.

Uznajemy to, co Bóg objawił, za prawdę, ponieważ Bóg ani nas mylić, ani sam się mylić nie może, więc dla powagi Boga. Dowiadujemy się o tem, że objawienie od Boga pochodzi, przez kryteria objawienia; chcemy zaś wierzyć dlatego, ponieważ wiara woli naszej jako dobro pożądania godnie się przedstawia.

3. Dalszych dowodów dostarczają nam księgi Starego i Nowego Zakonu. W księgach tych czynnik apologetyczny w ogóle posiada wielkie znaczenie; cele religijne, którym Pismo św. wszystkie światowe sprawy i nauki podporządkowuje, ściśle łączą się z zadaniami apologetycznymi. Stary Testament jest jedną wielką obroną Objawienia w przeciwieństwie do po-

liteizmu, zasadniczy rys jego, wiara w jednego prawdziwego Boga, przypomina zawsze bogów pogańskich, a cała historia ludu wybranego jest niczem innym, tylko historią zachowania się tego ludu względem Boga. Także i w Nowym Zakonie, w pismach Pawła, Piotra, we wstępie ewangelii św. Łukasza i zakończeniu ewangelii św. Jana cel ten apologetyczny daje się rozpoznać. Otóż Pismo św. posługuje się nie samymi tylko dowodami metafizycznymi i racjonalnymi, ale odwołuje się także do serca ludzkiego.

„Skoszujcie a obaczcie, iż słodki jest Pan; błogosławiony mąż, który w Nim ma nadzieję... szukającym Pana na żadnym dobru nie będzie schodziło“ (Ps. XXXIII, 9. 11). Wyraźnie odwołuje się Chrystus do doświadczeń dobrej woli jako probierza prawdy: „Jeśli kto będzie chciał czynić wolę Jego, dowie się o nauce, jeśli jest z Boga czyli ja sam z siebie mówię“ (Jan VII, 17). Piotr utwierdza wiernych pociechą w cierpieniu i poleca dawać dobry przykład: „aby zawstydzili się ci, którzy potwarzają obcowanie wasze dobre w Chrystusie“, „aby z dobrych uczynków przypatrzysz się wam, chwalili Boga w dzień nawiedzenia“ (1. Piotr. III, 14—16; II, 12). W ogóle obfituje Pismo św. w ustępy, kreślące rozkosz duszy Bogu oddanej, było ono „za pociechę“ (I. Machab XII, 9) w Starym, „pociechą“ (Rzym, XV, 4) w Nowym Zakonie.

4. Warto wglądać choć pobieżnie w historię Objawienia, ażeby się dowiedzieć, czy i o ile na kryteriach wewnętrznych wiara weni była opartą. A więc najpierw w jaki sposób rozpoznawali ci, którym się Bóg bezpośrednio objawił, czyli narzędzia no-

wych objawień, głos Boży, przemawiający do nich już to w ich stanach wewnętrznych, już też w zewnętrznych zjawiskach? Jak rozróżniali go od głosu własnego tylko rozumu lub własnej wyobraźni? Niewątpliwymi dla nich dowodami, że Bóg istotnie się im objawił w sposób nadprzyrodzony, były nie tylko cuda lub prorocтва, ale przede wszystkim bezpośrednio Objawienia, z którym występowały w świadomości niewątpliwe oznaki jego pochodzenia. Mieli prorocy wprost świadomość ogarniającej ich w danej chwili potęgi Bożej, czuli się porwani przez wyższą moc, która prześcigała ich własną siłę i przewyciężała wszelki opór, jaki stawiać jej niekiedy usiłowali. Także na apostołów, którzy zostali napełnieni Duchem świętym, uzdolnieni i poświęceni na swe posłannictwo, działała moc Ducha św., w niej mieli rękojmię swego posłannictwa.

Prawda, objawiona bezpośrednio pewnym jednostkom, miała być przekazaną całemu ludowi, wszystkim pokoleniom. Takie same pobudki, które wzbudziły przeświadczenie proroków i apostołów o swym boskim posłannictwie, musiały również służyć w społecznym dla uzasadnienia wiary w głoszoną naukę, z tą jednak różnicą, że im jej Bóg bezpośrednio nie objawił. Prócz kryteriów zewnętrznych czynnikiem, który wiarę w Objawienie wzbudzał, były kryteria wewnętrzne. Treść samego Objawienia przedstawiała się jako prawda wyższego pochodzenia. Żydzi widzieli różnicę między prawdą objawioną, a nauką szkół filozoficznych i pogańskich religii i dlatego byli głęboko przeświadczeni o mądrości Objawienia, przewyższającej niesłychanie wszelkie ludzkie wymysły,

na tej też podstawie z pogardą i politowaniem spojrzeli na niedorzeczne wyobrażenia bałwochwalców. Wzniosła nauka o stworzeniu, upadku, nadziei odkupienia, o powołaniu ludu wybranego, oraz wspaniałość kultu ukazywały żydom ich religię jako klejnot, z którym nic w wierzeniach narodów z nimi sąsiadujących nie mogło iść w porównanie. Także etyka, z taką zwięzłością i prostotą w dekalogu wyrażona, stanowiła przedziwne odbicie tego, co Bóg już w sercu człowieka zapisał i była dowodem nadprzyrodzonej prawdy Objawienia, żydom udzielonego.

Podobnie i naukę Chrystusową zalecały cechy wewnętrzne. Pomimo wzniosłość niezgłębioną i tajemniczą wyraził On ją w słowach prostych, w przypowieściach przystępnych, szlachetne i czyste podał postulatory etyczne, drogę do ich pełnienia wskazał w zjednywającym przykładzie swego życia. Ktokolwiek był dobrze usposobiony, musiał przyznać, że nauka ta nie ludzką tylko była; a kto do niej życie swe zastosował, przekonywał się z jej żywotności o jej prawdziwe, jak Piotr, który mówił: „Panie, do kogoż pójdziemy? słowa żywota wiecznego masz. A my wierzymy i poznaliśmy, żeś ty jest Chrystus, Syn Boży“ (Jan VI, 69, 70). Przez rozmowę z samym Panem Jezusem spowodowane zostało przejście doń uczniów Jana Chrzciciela (Jan I, 35—37); po przemówieniu pożegnaniem Chrystusa powiadają apostołowie: „Teraz wiemy, że wszystko wiesz, a niepotrzebać, żeby cię kto pytał. Dlatego wierzymy, żeś od Boga wyszedł“ (Jan XVI, 30).

Czyniły też wrażenie prawdy ewangeliczne, głoszone przez apostołów, na ich żydowskich i pogańskich słuchaczach, przekonywali się oni, że ani ju-

daizm ani poganizm nie zaspokajał pragnień wrodzonych, że dopiero nauka o Chrystusie zdoła zaspokoić potrzeby ludzkiego serca i umysłu. Postulaty chrystyanizmu, jak nadzieja życia wiecznego, doskonała cnota na ziemi, czystość myśli, uczuć i czynów, miłość bliźniego, pogarda rzeczy doczesnych, zaparcie się siebie i pokora, pozostawały w związku z nienasyconymi pragnieniami, drżącymi w głębi dusz ludzkich; „potrącały one o struny serca, które oddawna dźwięk swój czysty straciły, ale oczekiwały wciąż na rękę mistrza, zdolną z nich wydobyć nadziemską harmonię. I cud tej harmonii spełnił się w ewangelii. To, co poczytywano za niemożliwe, stało się rzeczywistością. Ludzie cielesni, podobnie jak inni, podlegli pokusom, ludzie pogrążeni w grzechach i występkach, należący do najniższej klasy ówczesnego społeczeństwa, niewolnicy, ubodzy, nędzarze, poszli za głosem nauki Chrystusowej, i znaleźli w niej pokój, szczęście, błogość. Jeśli już izraelici w spełnieniu prawa bożego osiągnęli wewnętrzne uspokojenie i zadowolenie, opiewane takimi wymownymi słowami przez Psalmistę, to spełnienie prawa moralnego ewangelii wzniosło chrześcijan do najwyższych sfer uświętobliwienia i stało się dowodem prawdy ich wiary“ (Schanz, Apologia § 17, n. 16).

5. Na kryteriach także wewnętrznych opierała się wiara i tych, którzy nie byli współczesnymi bezpośrednich narzędzi Objawienia. Wprowadzeni jako żywe członki do organizmu Kościoła i żyjąc jego życiem, taką w nim odczuwali błogość, że ta służyła im już sama przez się za sprawdzian nauki apostołowskiej, w świeżej zresztą pamięci żyjącej.

Ten dowód wewnętrzny często wyzyskiwali apologety. Teofil¹⁾ wzywa do porównania religii chrześcijańskiej i pogańskiej, Justyn, Tertulian²⁾ wynoszą skutki moralne, („świadectwem nauki jest jej dyscyplina“), Klemens Aleksandryjski³⁾ skutki intelektualne chrystyanizmu, wystawiając szczęście prawdziwego gnostyka, który zdołał wniknąć w tajemnice boże. Grzegorz cudotwórca opowiada, że słowo święte pociągało go już jako czternastoletniego chłopca jakąś niezrozumiałą dlań mocą. Augustyn zapewnia, że gdyby Plato żył po Chrystusie, to musiałby przyznać jego nauce o religijnem życiu duszy moc i mądrość bożą⁴⁾. Tenże w pierwszych dziesięciu księgach wiekopomnego swego dzieła „De civitate Dei“ wykazuje niezdolność pogańskiego rzymskiego państwa do ugruntowania zewnętrznego i wewnętrznego szczęścia obywateli: bogowie nie sprzyjają ziemskiemu szczęściu, jak to sama mitologia przyznaje, a bałwochwalstwo nie daje zadośćuczynienia w wieczności za wszelkie zło w życiu doczesnem doznane.

6. I w późniejszych czasach istniały dwa rodzaje dowodów i środków przekonywujących, zewnętrzne i wewnętrzne. Przeceniano może w czasach scholastyki wartość pierwszych, wprost błędnie za to odnoszono się u reformatorów do drugich. Błędy te, któreśmy już poprzednio naszkicowali, nie ustały, lecz owszem przetrwały i odświeżyły się w nowszych czasach, a ponowiły się w formie zgubniejszej, bo łącznie

1) Ad Autolyc. II. cap. 34, 38.

2) Apolog. cap. 21.

3) Cohort. ad Gent. cap. 2, 11.

4) De util. cred. 3, 3; De vera relig. 3 sq.

z wątpieniem o przedmiotowej wartości poznania religijnego, jak o tem już w przedmowie i omawiając błędy modernistyczne wspomnieliśmy. Nadużycie jednak jakiejś rzeczy nie przesądza jeszcze o jej istotnej wartości, mają więc i nadal cechy wewnętrzne tę wartość, jaką im dawniej przyznawano. Mają może dziś nawet wartość większą niż dawniej.

Umysłowość ludzka podlega zmianom; przy tożsamości istoty zmieniają się nasze skłonności, potrzeby, upodobania i gusta. To też apologia, chcąc spełnić zadanie, naturą swą wskazane, musi być zawsze nowożytną, więc znać każdoczesną dobę, do jej potrzeb się stosować i tak na współczesnych oddziaływać. Nowoczesne teorye poznania dążą do tego, by wszelką wiedzę sprowadzić do zasad podmiotowych; na tychże zasadach i wiarę oprzeć usiłują. Wobec tego nie dziw, że uzasadnienie religii w sposób zewnętrzny i obiektywy nie w każdej porze i nie u wszystkich umysłów do celu trafia, że zwrócenie się najprzód do serca, by następnie działać siłą przekonania na umysł, że poruszenie uczucia, że uwzględnienie w większej mierze dowodzenia wewnętrznego w pewnej epoce i odnośnie do niektórych ludzi szczególnie jest zalecone.

Możemy się jeszcze powołać na sobór Watykański, który w kanonie wyżej podanym, potępiając zapatrywanie, jakoby „samo tylko wewnętrzne doświadczenie lub natchnienie prywatne“ miało pociągać ludzi do wiary, równocześnie daje do poznania, że na wiarę wpływa i działanie łaski wewnętrznej Ducha św., i doświadczenie słodczy duchownej, pociechy, pokoju i innych objawów wpływu nauki objawionej.

Jeżeli zatem teologia protestancka wedle zasady

Melanchtona: de Deo sentiendum, sicut se patefacit, szczególnie od czasu i pod wpływem Kanta, Schleiermachera i Hegla sceptycznie zapatruje się na wszystkie dowody metafizyczne; jeżeli Lessing¹⁾ zalecał dowód ducha i siły jako najlepszy i najpewniejszą dający rękojmię; jeśli Pascal (Pensées) gardzi dowodami prawd religijnych, uważając tego rodzaju poznanie za bezpożyteczne i bezpłodne, to pomijając przesadę przyznać trzeba, że zwracają uwagę słusznie na jeden z najważniejszych czynników, wprawdzie nie samego istotnego aktu wiary, ale życia wiary.

B) Kryterium szczęśliwości.

W sądzie ogólnym zawiera się i jest mu podporządkowany sąd szczegółowy, dowodzenie twierdzenia ogólniejszego poddaje i stwierdza prawdziwość szczegółowego. Te same więc wyniki, do których doszliśmy przy ocenie wartości kryteriów wewnętrznych i podmiotowych w ogólności, należy zastosować do kryterium szczęśliwości w szczególności: kryterium to bowiem wewnętrzne, subiektywne. Należy więc o niem powtórzyć ogólną teorię, zastosować doń ogólne normy, przy uwzględnieniu oczywiście jego odrębnego charakteru.

a) Kryterium szczęśliwości nie koniecznie musi przysługiwać prawdom objawionym.

1. Pomijając nawet faktycznie dane Objawienie, z góry przyznać musimy, że objawienia samych tylko

¹⁾ Beweis des Geistes und der Kraft, Werke VI, 221 ff. Leipzig.

prawd o charakterze uszczęśliwiający człowieka od Boga domagać się nie można, że może Bóg wszystko to podać do wiadomości człowiekowi, cokolwiek za stosowne uważa, choćby temuż było niemiłe. Każde Objawienie Boże, wskazując człowiekowi normy w spełnianiu zadań życiowych, będzie zawierało także i pobudki, odstrasające od przekroczenia norm owych, będzie zawierało sankcję tak na zachowanie, jak i na przestępstwo prawa nałożoną: takie pobudki i taka sankcja raczej grozą, a nie błogością duszę człowieka napełnią.

2. W rzeczy samej istnieją w Objawieniu chrześcijańskim prawdy, istnieją zwłaszcza rozporządzenia i rady, które same w sobie uważane trwożą człowieka, przykre i trudne mu są. Prawda, że „tym, którzy miłują Boga, wszystko dopomaga ku dobremu“ (Rzym. VIII, 28); „Bóg wszystkim pociechy“, pisze św. Paweł (II Kor. I), „nas cieszy we wszelakim utrapieniu naszym... jako w nas obfitują utrapienia Chrystusowe, tak i przez Chrystusa obfituje pociecha nasza“; o św. Agacie śpiewa Kościół: „laetissime et glorianter ibat ad carcerem, quasi ad epulas invitata“ (3. Antiph. 2. Noct.); mimo to prawdą jest, że cierpienia i krzyże same w sobie uważane lękiem przejmują naturę człowieka i nie są przedmiotem jego pożądania, w każdym zaś razie dopiero po poddaniu się wierze i w jej dopiero oświeceniu wartości nabierają, więc za probierz wiary, która ma być dopiero uznana, służyć nie mogą.

Nie koniecznie więc prawdy objawione kryterium szczęśliwości nacechowane być muszą, nie może zatem to kryterium za wystarczające znamię wyższego pochodzenia prawdy być uważane. Zgadzamy

się tylko na to, co w § 5. części pierwszej udowodniliśmy, że jeśli mowa o całości Objawienia, a nie o szczegółowych prawdach jego, to wtedy cecha, o której mówimy, jest i konieczną i rzeczywiście w niem się znajduje.

b) Kryterium szczęśliwości nie posiada wymaganych koniecznie warunków.

1. Nie jest ono najpierw wyłącznym, bo jak nie musi przysługiwać i nie przysługuje wszystkim prawdom objawionym, tak też nie przysługuje samym tylko prawdom objawionym: nie ma chyba idei, o której by częściej słowy i w piśmie rozprawiano, jak idea szczęśliwości; czyż mamy wszystkim tym rozprawom niebiańskie przypisywać pochodzenie? A tak by czynić należało, gdyby szczęśliwość jako treść rozprawy lub jako doświadczenie wewnętrzne za znamię Objawienia służyć miała.

2. Probierz szczęśliwości zanadto zależnym jest od subiektywnej dyspozycji człowieka, więc ani jest nieomylnym, ani niezmiennym. Prawda jakaś teoretyczna lub etyczna może się podobać lub niepodo- bać człowiekowi prawemu i nieuprzedzonemu, albo też człowiekowi namiętnościom podległemu. Wrażenie, jakie różne przedmioty na człowieka wywierają, zawsze zależne jest od jego usposobienia. Stąd więc, że jakaś prawda w człowieku rozkosz lub odrazę wzbudza, nie nabędzie on jeszcze pewności o jej wartości: prawda objawiona, darząca szczęściem wyższem, szlachetniej- szem, będzie narażoną na odrzucenie przez człowieka zepsutego, taksamo człowiek prawy w ocenie prawd

naturalnych na błąd będzie narażonym. Zresztą dziś jestem tak, jutro inaczej usposobiony, dziś mam na- strój podniosły, jutro mogę popaść w apatyę: w ta- kim razie coś, co dla mnie raz było prawdą, innym razem nią być przestanie. Nie przedstawia więc szczę- śliwość kryterium, według którego nieomylnie i nie- zmiennie sąd o pochodzeniu prawdy mógłby być wydanym.

3. A czyż są wszyscy ludzie w stanie własną pracą zapoznać się z treścią objawienia i tak wnikać weń, by sąd o jego uzdolnieniu do uszczęśliwienia człowieka, i to sąd pewny wydać? Właściwie jest to kryterium czemś późniejszym, aniżeli uznanie objawie- nia i wiara; ażeby człowiek mógł odczuć błogą moc religii, musi już ją znać i wierzyć w nią, musi całe swe życie do niej dostroić, musi jej kosztować. Kry- terium jednak ma być czemś wcześniejszem, wcześ- niejszem niż wiara, bo jego celem jest tę wiarę uza- sadnić i na silnych oprzeć podstawach.

4. Stąd wreszcie wynika, że opieranie wiary je- dynie na uczuciu wiedzy wprost do indyferentyzmu religijnego. Każda religia obiecuje szczęście swoim wyznawcom, a nawet, ponieważ szczęście jest ogól- nym i koniecznym motorem wszelkich zjawisk umysłu, każdy system filozoficzny, nawet panteistyczny i ate- styczny, tego czynnika nie pomijają. W imię tego hasła kazał nawet sceptycyzm wstrzymać się zupeł- nie od wydawania sądów, by uniknąć dotkliwych roz- czarowań i cierpień, jakie wynikają z dociekań ludz- kich, a znaleźć słodkie zadowolenie i spokój umysłu. To chyba jasny dowód, że szczęśliwość za pewny punkt wyjścia w badaniu religijnem służyć nie może.

Postuchajmy jeszcze, co mówi Klentgen¹⁾ w tej materii, mianowicie o dowodzie, opartym na wewnętrznych doświadczeniach i na zgodności wiary z postulatami etycznej i religijnej strony człowieka. Dowód ten ma wartość ogólną, nie może zaś być uważany za konieczny; toby bowiem znaczyło tyle, co wszystkie inne dowody uznać za niedostateczne lub zawiste od niego. Jeśli nadto mowa o indywidualnem doświadczeniu każdego, to stwierdzanie jego konieczności jeszcze bardziej jest błędnem; dowód na takim doświadczeniu oparty nawet nie posiada ogólnej wartości, tem mniej jak koniecznym. Droga, na którą nie wszyscy wkroczyć mogą, nie może być jedyną drogą do celu, który wszyscy mają osiągnąć. Nawet ci, których doświadczenie do wiary doprowadziło lub w niej utwierdziło, nie mają w niem dostatecznego oparcia na każdy czas i na chwile, w których Bóg na nich inne zsyła doświadczenia, w których wysychają źródła dotąd ich rzeźwiące. Dlatego bardzo nieogłędnie postępują pisarze, którzy o indywidualnem doświadczeniu z taką przesadą prawią, że zdają się zwykłe dowody odrzucać albo drogę rozumowania za zmyloną uważać. W chwilach próby potrzeba tej silnej podpory, jaką daje spokojne zastanowienie się nad wielkimi faktami historyi i przeświadczenie, że, uznając je, znajduję się w towarzystwie tysięcy najlepszych i najmądrzych ludzi. Gdyby dowody zewnętrzne nie przekonywały, toby się nie powoływali na nie bezustannie ojcowie święci, apostołowie i sam Chrystus.

¹⁾ Theol. d. Vorz. IV. 2. Aufl. S. 391 ff.

5. Wiara opiera się na faktach historycznych, mianowicie na fakcie Objawienia Bożego, i na faktach z których o zasłem Objawieniu dowiadują się ci, do których ono bezpośrednio nie doszło; wiara obejmuje nadto pewne fakta jako swój przedmiot, gdyż zawierają się one rzeczywiście w Objawieniu, jak np. Narodzenie Chrystusa, Jego męka, śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie. Zachodzi więc konieczny stosunek między wiarą, a pewnemi zdarzeniami historycznymi, które są jej założeniem, względnie jej treścią. Pytamy: jeżeli się wywodzi wiarę wyłącznie z potrzeb duszy i wewnętrznych doświadczeń, jaką drogą dojdzie się do religii chrześcijańskiej? Przecież historia jej początków i jej twórcy nie jest ani postulatem duszy, ani da się osobiście doświadczyć. Wniosek z wymagań naszego życia duchowego wychodzący do tego lub owego faktu historycznego — zależnego przecież od wolnej woli Boga — nie doprowadzi; i wszelkie usiłowania zwolenników immanencyi do rzucania pomostu między duszą a historycznym chrystyanizmem są daremne¹⁾.

c) Korzyści, jakie przedstawia probierz szczęśliwości.

Zgodność i harmonia religii z naturą ludzką i jej dążeniami, choć nie stanowi kryterium pierwszorzędnego, może jednak służyć jako pewien znak boskiego religii pochodzenia.

¹⁾ Temu dowodowi osobne badanie poświęcił Pesch. Glaube, Dogmen u. geschichtl. Tatsachen, a zwłaszcza str. 39, 143—147, 213—216.

1. Z samego pojęcia religii wynika, że religia prawdziwa stawia człowieka we właściwym stosunku względem Boga, ludzi i wszystkich jestestw stworzonych. Być zaś w warunkach właściwych sobie, stanowi doskonałość, która dla każdego jestestwa jest pożądaną, która więc i w człowieku upodobanie zrodzić, zadowolenie wzbudzić musi; stąd łatwo do przychylnego sądu o religii, która jest przyczyną sprawczą tego zadowolenia: słusznie człowiek wnosić może, że taka religia jest prawdziwą, że może być bez trudności z tej strony jako objawiona uważaną.

2. Religia prawdziwa w wieloraki sposób powinna odpowiedzieć słusznym pragnieniom i usiłowaniom człowieka: musi uwolnić go od wątpliwości i dostarczyć pewnych wiadomości w zagadnieniach o początku, zadaniu i celu życia ludzkiego, zagadnieniach, na których każdemu tak bardzo wiele zależy; musi pouczyć go o obowiązkach jego i dodać siły do ich spełnienia; musi mu wskazać pewny sposób prześlągnięcia Boga i uwolnienia się od grzechów, a odzyskania spokoju sumienia; słowem musi go darzyć pokojem umysłu, serca i woli. Otóż jeżeli człowiek widzi, że religia jakaś takie na nim wrażenie czyni, taki nań wpływ wywiera, to z pewnością skłania się do uznania jej za prawdziwą, i do wierzenia jej, gdy objawioną się być mieni. „Podobne jest królestwo niebieskie skarbowi ukrytemu w roli, który znalazłszy człowiek, skrył, a od radości jego odchodzi i wszystko, co ma, sprzedaje, a oną rolę kupuje“ (Mat. XIII, 44).

3. Wiara, uważana nawet jako sam akt rozumu, tem bardziej zaś w swem rozwoju i w swej żywotności w człowieku, zależną jest od wpływu woli; woła

znowu tylko przez dobro w różnych postaciach do czynu pobudzoną być może. Że zaś posiadanie dobra, zaspokajającego pożądanie, tem samem jest, co szczęśliwość, dlatego też można powiedzieć, że wolę porusza pragnienie i nadzieja szczęśliwości. Jeżeli teraz religia przedstawia się człowiekowi jako droga do szczęśliwości, czyli jeżeli ma na sobie kryterium szczęśliwości, to tem samem staje ona przed wolą jako dobro pożądanie godne, pociąga ją do pożądanego i nabycia jej, a więc także do wywarcia wpływu na rozum, ażeby tę religię, nacechowaną zresztą innemi znamionami prawdziwości i boskości, za prawdziwą i boską przyjął. Z samej zatem natury wiary, jako wolnego czynu duszy, wynika, że przedstawienie jej w szacie pociągającej wolę, ogromne przedstawia korzyści.

4. Dowody powyższe, z natury rzeczy wzięte, potwierdza teoria i praktyka. Już wyżej poznaliśmy niektóre wyrażenia i zwróciliśmy uwagę na ten ujmujący serce rys Pisma św., zwracającego się często do uczucia człowieka i pokój obiecującego. Historia krzewienia się Objawienia Bożego świadczy, że bardzo wielu wśród pogan dlatego wyrzekło się swej religii, ponieważ nie okazała ona ani uzdolnienia do uwolnienia rozumu od trapiących go wątpliwości; ani siły do leczenia ran duszy; trwali zaś w wyznawaniu religii, o której objawieniu i z innych znaków następnie się przekonali, mimo ogromne nieraz trudności także dlatego, bo doświadczyli jej cudownego wpływu na rozum i wolę. Miało to miejsce w wielu prozelytach religii możeszowej, w wielu z pogaństwa nawróconych chrześcijanach. „Jakoście się nawrócili do Boga od

bałwanów, abyście służyli Bogu żywemu i prawdziwemu i oczekiwali Syna Jego z niebios, którego wzbudził z martwych, Jezusa, który nas wyrwał od grzechu przyszłego“ (I. Tessal. I, 9). W ten sposób nawrócił się filozof Justyn (Dial. cum Tryph. n. 2 sqq.).

Apologeci podnosili wobec pogan szczęście chrześcijan nawet w tem życiu. Tak Minucius Felix (Octav. n. 16—38), opisujący błogosławieństwa, jakie chrześcijaństwo przyniosło, tak Tertulian, który pisze (de spectac. c. 29): „Czyż może być coś miłszego, jak przebłaganie Boga, Ojca i Pana, jak odsłonięcie prawdy, jak rozpoznanie błędu, jak przebaczenie tak wielkich win przeszłości? Czy istnieje większa rozkosz, jak obrzydzenie samej rozkoszy, jak wzgardzenie całą doczesnością, jak prawdziwa wolność, czyste sumienie, przestawanie na małym, brak lęku śmierci? Albo to, że depecesz bożyszcza pogańskie, czarty wypędzasz, uzdrawiasz, o światło prosisz? Że Bogu żyjesz. Oto rozkosze, oto widowiska chrześcijan, święte, trwałe, darmo otrzymane“.

Augustyn, omawiając metodę nauczania katechumenów¹⁾, każe już w początku nauki zwrócić uwagę słuchacza na szczęście i spokój żywota wiecznego, by obudzić w nim nadzieję i pragnienie tego szczęścia. O zmartwychwstaniu ciał i żywocie wiecznym każe tak uczyć, by katechumen nabrał lęku i wstrętu przed karami piekielnymi, ale zarazem ożywiony był nadzieją i pragnieniem wiecznej szczęśliwości („superna illa civitas eiusque gaudium cum desiderio praedicandum

¹⁾ De catechizandis rudibus. P. Gerstmann, Zagadnienia katechetyczne i homil. u św. Augustyna, str. 36. 38. 68.

est“ c. VII). A w swej dłuższej wzorowej katechezie (c. XXV) opisuje w ten sposób rozkosze królestwa Bożego, iż może śmiało przemówić do swego słuchacza: „Zapał się miłością i pragnieniem wiecznego żywota świętych Pańskich“. „Czegokolwiek nauczasz, ucz tak, by twój uczeń słuchając Cię uwierzył, uwierzywszy miał nadzieję, a przez nadzieję doszedł do miłości“. Jak Cicero (de oratore) określił zadanie wymowy słowy: „Docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae“, tak i Augustyn¹⁾ każe tak przedstawić słuchaczom prawdę, aby znaleźli w niej upodobanie, i w ten sposób skuteczniej i silniej oddziaływać na uczucie, na serce słuchacza; najwyższym zaś celem, tryumfem dla mowcy jest działać zwycięsko na uczucie i wolę słuchacza, skłonić go do tego, by poszedł za radą mowcy.

Klasycznym z nowszych czasów przykładem jest św. Franciszek Salezy, którego za wzór stawia biskup Bonomelli, a u nas Zdziechowski (Pestis pernic. str. 48). Posiadał on w życiu i pismach cnotę, o której sam mówi, że „nie tak nie buduje, jak pełna dobroci miłość“. Duchem tej cnoty owiane pisma jego ukazały życie chrześcijańskie i pobożność w świetle dotąd nieznanem, pełnem powabu i wdzięku. Przestrzega on wprowadzić duszę przed nadzwyczajnościami w postaci „zachwycenia, podniesienia“, itp.; wielka uczuciowość w duszach mu się nie podoba, bo „niepokoi serce, zamąca je“, natomiast „kocha dusze niezależne, silne“. Wskazał jednak na nową drogę do prawdy, drogę, którą poszedł odtąd wiek 17 z Bossuetem i Paskalem na czele.

¹⁾ De doctrina christiana c. 22.

Na czymże polega ta nowość w jego systemie? Oto na tej prawdzie, którą stara się wytłumaczyć i uzasadnić, że mianowicie wiara nie jest z nieba dana jako coś obcego, poza obrębem duszy będącego, co dusza z zewnątrz przyjmuje jako coś jej całkiem nowego, ale że ona jest potrzebą wewnętrzną duszy, że jest zrównoważeniem tej nierównowagi wewnętrznej, którą ludzkość od wieków w sobie czuła, że Bóg, będący przedmiotem tej wiary, jest nie tylko Panem, Ojcem, ale jest zarazem jedynym godnym przedmiotem miłości, jedynie mogącym zaspokoić to pragnienie naszej miłości, tkwiące w każdym z nas. To znaczy, że człowiek, służąc Bogu, żyjąc w duchu wiary i miłości, nie czyni tego jako jakiś z zewnątrz mu nałożony obowiązek, ale spełnia po prostu to, co jest postulatem jego istoty. Bóg wiarę ułatwia, a raczej jedynie umożliwia człowiekowi spełnić jego naturalne przeznaczenie. W tem to szukaniu racji wiary w człowieku samym, w jego duszy (tak jak racji jedzenia w jego ciele) tkwi oryginalność i głębokość filozofii, zawartej w „Traktacie o miłości Bożej“.

Charakterystyką pobożności, głoszonej przez św. Franciszka, jest optymizm, nadający listom i „Filotei“ tę pogodę niezrównaną, którą omyleni niektórzy twierdzili, że święty głosił pobożność łatwą. Ta pobożność łatwą nie jest bynajmniej, ale jest ona dziwnie pogodna, jasna; wymaga wprawdzie pracy ciągłej, trudnej, żmudnej, ale cel jej, Bóg, czyni ją zarazem rozkoszną; stąd tłumaczy Filotei, że „życie pobożne jest życiem słodkim, szczęśliwym i miłym“, i dalej: „Wierzaj mi, Filoteo, że pobożność jest słodkością słodkości“. Widzi święty wiele złego w świecie, ale to go nie prze-

raża: radzi na wzór pszczołek siadać tam, gdzie słodczy, a nie gdzie mierzwa. Nieraz mówi on o marności rzeczy ziemskich w stosunku do wiecznych, ale jakoś mniej surowo, mniej ponuro, niż autor „Naśladowania“, dla którego „jeść, pić, czuwać, spać, odpoczywać, pracować i innym potrzebom ciała podlegać wielką jest nędzą i zasmuceniem“ (I, 22).

Nie dziw, że pobożność w takiej postaci wydała się dostępniejszą wszystkim, że metoda świętego nawróciła więcej dusz do prawdy, niż stopy dzieł i broszur kontrowersyjnych. O Filotei mówi Piotr De Villars, że „jest końcem hańby genewskiej, która zaraziła całą Europę swoją herezyą. Ta książka nawraca heretyków lepiej od książek znakomitych uczonych, których Bellamim jest głową“. Wyższość Salezego nad owymi teologami polegała na tem, że podczas gdy oni nawróciwszy kogo rozumowo, jeszcze bynajmniej nie zawsze pozyskali go życiu pobożnemu, on przeciwnie zaczynał dzieło od strony moralnej w tem przekonaniu, że łatwiej dojść przez cnotę do prawdy niż na odwrót. Spotyka się on tu z drugim wielkim filarem katolicyzmu we Francji, kardynałem de Bérulle, doktryna obu jak i taktyka ta sama¹⁾.

Wielką wagę przywiązywał do doświadczeń wewnętrznych Suarez (De fide IV, 6, 4), mówiąc: „Człowiek może doświadczyć w sobie takich poruszeń, które przygotowują go do wiary i wierzącemu zwykły towarzyszyć, z ich skutków może on z największym prawdopodobieństwem przekonać się o ich boskim pochodzeniu. Słusznie dlatego zaliczyć je należy mię-

¹⁾ Por. M. Paciorkiewicz, Św. Franc. Salezy w literaturze francuskiej. Przegl. kośc. 1906 Maj—Sierpień.

dzy pobudki, przyczyniające się do uwierzytelnienia faktu objawienia“.

Pięknie wreszcie wyraził znaczenie probierza, o którym mówimy, inny teolog klasyczny, Kleutgen (l. c.): „Bywają doświadczenia, z których przez obserwację i refleksję dojść możemy do poznania, że nauka Chrystusowa jest słowem bożem. Tak jak ze światła, które z wiary chrześcijańskiej na ziemię spłynęło, ze zmiany obyczajów, która w ślad za nią szła, z owego pokoju ducha i owej radosnej nadziei, które miliony chrześcijan we wszystkich niedostatkach, uciskach, nawet wśród katuszy i grozy śmierci zachowały; jak słowem ze skuteczności nauki Chrystusowej słusznie jej boski początek wywodzimy, tak samo może człowiek przekonać się o boskiem pochodzeniu prawdy z tego, co ona w nim samym działa. Jeśli naraz zaczyna we wnętrzu jego świecić i prawda, jak słońce wschodzące, swe oblicze mu okazuje; jeśli ona mu wszystko, na co zwróci uwagę, oświeciła i wreszcie to, co mu w nim samym, w życiu i w historii ciemnym i zagadkowym było, wytłumaczyć zdoła; jeśli tchnienie innego świata go owiewa i wynosi go ponad wszystko, co mu ziemia daje i z więzów go wyzwala; jeśli on teraz z łatwością poskramia zmysły, opanowuje namiętności, gardzi złudnemi obietnicami życia, nie lęka się jego trudów i niebezpieczeństw i śmierci pogodnie w oblicze spogląda, to może i musi on uznać, że to Wszechmocny, Najświętszy, Prawda sama mu się objawia.

W ten sposób wnioskuje się z natury wiary, z jej harmonii, jaka w niej samej i w stosunku jej do reszty naszego poznania się objawia, z jej przystoso-

wania się do wyższych potrzeb człowieka i z jej skutków o jej boskiem pochodzeniu“. Dodaje wreszcie Kleutgen, że tego rodzaju wnioskowanie i dawniejszej teologii nie było nieznane, przestrzega wreszcie, ażeby tych pobudek nie brano jako jedyne lub główne pobudki wiarogodności objawienia, tem mniej jako właściwą pobudkę samej wiary, opierającej się przeciw na powadze Boga.

Prowadzenie do wiary i utrwalenie w niej widokiem szczęścia w religii nadaje się w szczególności sposób dla ludzi naszych czasów. Na wytłumaczenie tego trudno dać jedną odpowiedź. Może dziś głód szczęścia większy niż dawniej, pragnienie gorętsze, bo zawody po tylu usiłowaniach i złudzeniach liczniejsze i boleśniejsze: szukają więc ludzie szczęścia przynajmniej w religii, gdy go tyle obietnic nie dało. „Lud mój mnie opuścił, źródło wody żywej, a ukopali sobie cysterny, cysterny rozwalone, które nie mogą wody zatrzymać“ (Jerem. II, 13). Gdziekolwiek znów zaczęto pod wpływem teorii filozoficznych i protestantyzmu w nieufności do rozumu uważać religię za rzecz serca i uczucia tylko, nie znajdując smaku w wynikających z dogmatu konsekwencyach: dość, że te i podobne okoliczności sprawiły, iż człowiekowi nowożytnemu mniej do gustu przypada logika rozumowania, którą z przekazem nazywa mechanizmem lub formalizmem religijnym, więcej zato da się powodować dowodami, reflektującymi na uczucie.

Są więc takie dowody dziś bardzo na czasie mają zresztą wartość i siłę dowodów prawdziwych, choć nie wystarczających, a choćby nawet jej nie miały, to mimo to użyte być mogą jako dowody ad

hominem, względne czyli oparte na przesłankach, przez pewnych tylko ludzi uznanych; dobre są więc dla tych, co innych dowodów uznać nie chcą, bo do ich uznania przysposabiają.

W mowie, wypowiedzianej na ogólnym zebraniu towarzystwa Görres'a w Paderbornie 24. września 1907, podniósł znany myśliciel i polityk, Hertling, że tak jak ojcowie rozwinęli wśród współczesnych skuteczną działalność, nie będąc dla nich duchowo obcymi, tak też i my musimy posługiwać się w naszych czasach językiem, który one rozumieją. „Jak możemy żywić nadzieję, byśmy na nasze czasy dodatni wpływ wywarli, jeśli powtarzamy dowody, którymi uczeni 13. wieku współczesne im błędy zwalczali, jeżeli treść wiary umiemy przedstawić tylko (?) w języku dawno (?) już przebrzmiałym?“ Ostatnie słowa tchną wprawdzie przesadą, ani bowiem nie przebrzmiała metoda i zasady scholastyki, ani też prawdą jest, jakoby apologetyka nie postąpiła od czasów scholastyki; żądanie jednak dostrojenia się do nastroju umysłowości tegożczesnej jest zupełnie słuszne.

Nova et vetera, oto hasło pracy apologetycznej. Jak dotąd, tak i nadal ma ona rozwijać wszechstronnie przeobfitą treść, zwyczajne badania i dowody wypróbowanej od dawna philosophia perennis; ma nadto uczynić to w sposób pociągający, przedstawiając religię jako dobro, w którym żądze serca i dążenia uczucia osiągają wszechstronne i całkowite zaspokojenie.

Kończymy to przedstawienie słowy, które wypowiedział arcybiskup Teodorowicz na posiedzeniu sekcji filozoficzno-teologicznej towarzystwa Leono-

wego, omawiając najnowszą encyklikę i jej stosunek do postępu naukowego. „Ścisłe określenie modernizmu stanowi wielkie dobrodziejstwo dla naukowego postępu, a mianowicie z tego powodu, ponieważ dopiero teraz zdrowy postępowy kierunek, który Kościół zawsze uprawiał, może być odróżniony od kierunku błędnego, i dopiero dokładna definicya modernizmu umożliwiła definicyę trafnie pojętej nowożytności (Modernität). Teraz można z encykliką w ręku pojęcia rozróżnić. Będzie to modernizmem, jeżeli się uczucie uczyni jedynym czynnikiem religii; będzie zaś kierunkiem nowożytnym, jeśli się w akcie wiary uwzględni duszę całego człowieka i jeśli się sercu i uczuciu powierzy rolę czynników pomocniczych w życiu wewnętrznym“.

Tak się przedstawia wartość idei szczęśliwości, użytej jako znamię do poznania i rozpoznania prawdziwej objawionej religii i tyle jest słuszności w poglądach apologetów nowożytnych.

C) Zastosowanie kryterium szczęśliwości.

1. Pozyskaliśmy w dotychczasowych roztrząsaniach gotowe normy do osądzenia siły dowodów, opartych na pojęciu szczęśliwości. Rzućmy więc teraz okiem wstecz i przeglądnijmy krytycznie poszczególne prawdy, w pierwszej części tej rozprawy z idei szczęśliwości wysnute. Dwie kategorie musimy w nich wyróżnić: prawdy poprzedzające wiarę i prawdy, sam przedmiot wiary stanowiące, a więc w fakcie Objawienia zawarte.

Istnienie Boga, możliwość poznania prawdy, nieśmiertelność duszy, wolność woli, konieczność religii,

konieczność Objawienia, są to prawdy, dostępne rozumowi; zawierają się one wprawdzie także w treści Objawienia i pod tym względem mogą być także i są przedmiotem wiary nadprzyrodzonej, przed tą wiarą jednak jako objawione bez popełnienia sofizmu, zwanego podsuwaniem tezy, przyjęte być nie mogą, lecz drogą rozumowania udowodnione być muszą. Dowody tych prawd, jakieśmy na fakcie powszechnego dążenia do szczęśliwości oparli, są dowodami aposteriorystycznymi, po części indukcyjnymi, i wiodą do pewnego przekonania się o ich prawdziwości, same przez się wykluczają wszelką uzasadnioną o ich pewności wątpliwość.

Prawdy inne, jak rzeczywistość faktu Objawienia, boskie posłannictwo Chrystusa Pana i Kościoła katolickiego, wreszcie poszczególne prawdy objawione, udowodniliśmy przez zastosowanie do nich probierza szczęśliwości, którego teorię właśnie rozwinęliśmy. Są to prawdy po części drogą historyczno-krytycznego badania poznane, po części dopiero z Objawienia znane. O ich rzeczywistości na pewno tylko za pomocą kryteriów zewnętrznych wszyscy łatwo przekonać się mogą, to jest, przez „czyny Boże, a przede wszystkim cuda i prorocтва, które wykazując jawnie wszechmoc i nieskończoną mądrość Bożą, najpewniejszymi są znakami objawienia Bożego i zastosowaniami do pojęcia wszystkich“ (Vatic. s. 3. cap. 3).

Stąd jednak nie wynika, że należy bezwzględnie potępić wszelkie drogi inne, nowe, wywołane nowymi objawami i nowymi potrzebami umysłowości ludzkiej. Jeśli człowiek nowożytny pragnie, ażeby religia mu się przedstawiła w harmonii z jego dążeniami, to należy to pragnienie zaspokoić, aby się nie sprawdziła

skarga: „Przysechł język ssącego do podniebienia jego; dzieci prosiły chleba, a nie było, ktoby im ułamał“ (Treny IV, 4).

2. Ponieważ zagadnienia, dotyczące metody apologetycznej, zawsze są aktualne i silnie zaprzatają umysły, a w rozwiązywaniu ich błędzono; ponieważ w szczególności kwestya metody antropologiczno-psychologicznej jest kwestyą nowożytną, a w sądzie o niej grzeszono tak brakiem, jak i w nierównie większym stopniu przesadą, dlatego, by uniknąć w zalecaniu naszej metody tego drugiego zwłaszcza niebezpieczeństwa, uważamy za stosowne jeszcze raz należycie sformułować nasze zdanie, a czynimy to przez postawienie i uchylenie następującego zarzutu:

Czy zalecając w celu obrony wiary apel do serca i użycie probierza szczęśliwości nie wpadamy w błąd nieraz tu ganiony (pietyzmu, sentymentalizmu, fałszywego mistycyzmu itp.) i czy nie wchodzimy w kolizję z orzeczeniami Kościoła, zwłaszcza temi, któremi potępiono błędy „modernistów“?

Otóż jak wygląda odwoływanie się do uczucia, z którym spotykamy się w rozmaitych kierunkach religijnych? Dwie formy rozróżnić tam można: a) Czy religia w ogóle samem tylko uczuciem być może z wykluczeniem teorii, dogmatu, symbolu? b) Czy w szczególności religia chrześcijańska na samem tylko uczuciu polega, a ponieważ to zbyt dowolne i rażące mniemanie, bo znosi rozumne religii uzasadnienie i jej pozycyom się sprzeciwia, więc bliżej, czy uczucie może być miarodajnem w poznaniu tej religii i trwaniu w niej, oraz w odparciu wrogich jej elementów?

a) Pojmowanie pierwsze zupełnie jest błędnem i znosi całkowicie religię albo zapoznaje właściwą istotę religii. Spotykamy się z niem najpierw w materializmie różnych odcieni, który z uczucia bojaźni lub z miłości własnej i popędu do szczęśliwości wywodzi początek religii, uważając ją za objaw chorobliwy, za złudzenie. Inni nie odmawiają religii uzasadnienia, uważają ją jednak za rzecz tylko uczuciu (p. wyżej, część druga, I.).

Nie tu miejsce do rozprawienia się z negacją religii i jej podstaw. Poprzestajemy na powtórzeniu uwagi, że religia, wyłącznie na uczuciu oparta, nie ostoi się wobec zwątpień, zagadek i pokus; że dalej uczucie rozwija się i potęguje dopiero pod wpływem poznania: uczucie np. uszczęśliwienia wymaga poprzednio idei otrzymanego dobrodziejstwa, istnienia dobroczyńcy itp., najpierw więc trzeba wiedzieć, że Bóg istnieje, że jest źródłem dobra, ażeby być następnie przejętym uczuciem błogości; stąd wynikałoby wreszcie, że wszystkie religie równie są dobre.

Tych twierdzeń i tych konsekwencji nie ma oczywiście w założeniu naszym: uznaje ono konieczność i możliwość jednej tylko prawdziwej religii, której podstawy rozumowo muszą być uzasadnione, która też posiada treść teoretyczną czyli dogmat; dogmat ten nie jest w naszym założeniu obojętny, bo właśnie drogą powyżej wskazaną dojść doń chcemy. Nie stanowi tu uczucie całej religii, jest tylko jedną z dróg do niej prowadzących i jednym tylko jej objawem.

b) Czy uczucie i oparte na niem kryterium ma być miarodajnym w poznaniu Objawienia Bożego? Nie stanowi ono, jak sądzą niektórzy, jedyne, ani pierw-

szorzędnego znaku Objawienia, korzystnie jednak użytem być może. Temu nie przeczą orzeczenia Kościoła, które tylko na niem wyłącznie polegać nie pozwalają. Co się zaś w szczególności tyczy encykliki o doktrynach modernistów, potępia ona tylko wysnuwanie Boga, religii i Objawienia „ex indigentia divini“ z zaprzeczeniem rzeczywistej obiektywności tych prawd religijnych, oraz z zaprzeczeniem wartości innych dróg, do religijnego poznania wiodących.

* * *

Oto sprowadziliśmy do właściwej miary czynnik uczuciowy w życiu religijnem. Nie popadliśmy w ocenę jego wartości w przesadę, ale mimo to dostatecznie, sądzymy, zwróciliśmy uwagę na jego wielką użyteczność. Na zakończenie poddajemy głębokiej, a sumiennej rozwadze czytelnika wezwanie, jakie Bóg sam w źródle Swego Objawienia do wszystkich stosuje:

„Skosztujcie a obaczcie, iż słodki jest Pan“ (Ps. XXXIII, 9).

„Wszyscy pragnący pójść do wód... słuchając mię, a jedźcie dobro, a rozkoszować będzie w tłustości dusza wasza. Nakłońcie ucha swego, a przyjdźcie do mnie; słuchajcie, a żyć będzie dusza wasza“ (Izaj. LV, 1—3).

„Będziecie czerpać wody z radością ze źródeł Zbawicielowych“ (Izaj. XII, 3).

„Pójśćcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie i jesteście obciążeni, a ja was ochłodzę... a najdziecie odpoczynek duszom waszym“ (Mat. XI, 28—29).



SPIS RZECZY.

	Str.
Wstęp	V
Część pierwsza, pozytywna	1
1. Istnienie Boga	1
Uwaga o agnostycyzmie	19
2. Nieśmiertelność duszy	21
Uwaga o zmartwychwstaniu ciała	26
Uwaga o wolności woli	27
3. Konieczność religii	28
4. Konieczność objawienia nadprzyrodzonego	32
5. Prawdziwość religii chrześcijańskiej	35
6. Chrystus Bogiem	39
7. Kościół katolicki	42
Część druga, polemiczno-krytyczna	57
I. Istnienie Boga i inne wiary poprzedzające prawdę	58
1. Droga do poznania Boga	58
2. Błędne zapatrywania naturalizmu	59
3. Jednostronne pojmowanie istoty religii	65
4. Modernizm i pokrewne protestancko-racjonalistyczne teorie	73
a) Modernizm według encykliki Piusa X.	73
b) Źródło modernizmu w subiektywizmie protestanckim	78
c) Przedstawiciele modernizmu	83
d) Dowody przeciw nowożytnemu pojmowaniu religii w ogólności	86
e) O religii chrześcijańskiej w szczególności	97
f) Zestawienie	98

	Str.
II. Fakt i treść objawienia	99
A) Teoria ogólna o znakach objawienia	100
1. Określenie i podział	100
2. Konieczność znaków objawienia	102
3. Jakimi mają być cechy czyli kryteria objawienia	104
4. Ocena wartości kryteriów wewnętrznych	113
a) nie są bezwzględnie konieczne	114
b) nie wystarczają	116
c) są bardzo użyteczne	119
B) Kryterium szczęśliwości	128
a) nie koniecznie musi przysługiwać praw- dom objawionym	128
b) nie posiada warunków koniecznie wyma- ganych	130
c) korzyści, jakie przedstawia probierz szczę- śliwości	133
C) Zastosowanie kryterium szczęśliwości	143
1. Rzut oka wstecz	143
2. Zarzut	145
Zakończenie	147
Spis rzeczy	149



Tenże autor ogłosił drukiem:

1. **De certitudine per revelationis demonstrationem comperata** necnon de officiis hominis inde fluentibus dissertatione. Leopoli 1898. pag. 158. — Wyczerpane.

2. **Uczucia ludzkości względem Chrystusa.** Dowód Bóstwa Chrystusowego i prawdziwości Kościoła katolickiego. Lwów 1901. str. 47. Cena kor. 1.

„Wobec różnorodnych dowodów dostarczanych przez dogmatykę na wykazanie bóstwa Jezusa Chrystusa rozprawa X. prof. Żukowskiego zupełnie samodzielnie i wyjątkowe zajmuje miejsce“.
Przegląd powszechny, 1902, kwiecień, str. 319.

3. **O źródłach Niewiary.** Lwów, 1903. str. 520. Cena kor. 5.

„Dzieło to... jest cennym nabytkiem dla naszej literatury apologetycznej i powinno znaleźć licznych czytelników, zwłaszcza wśród młodzieży uniwersyteckiej... Sądzymy też, że katecheci i kaznodzieje powinni z tej książki korzystać przy układaniu konferencji apologetycznych“.

Przegląd polski, 1904, sierpień, str. 349.

„...liber clarissimi auctoris materiae abundantia revera excellit et in apologetica apud Polonos literatura unum e primis occupat locum“.
Slavorum litterae theolog., 1905, I. p. 18.

4. **Marya tarczą wiary** czyli stanowisko Bogarodzicy w Apologii Chrystyanizmu. Szkic apologetyczny. Lwów, 1907. str. 72. Cena kor. 1.

„Praca X. Żukowskiego przynosi zaszczyt myśli polskiej. Pierwsza to próba wśród uczonych katolickich, aby w apologetyce użyć maryologię — a próba ze wszech miar szczęśliwa. W streszczeniu uwydatniliśmy to, co nam się zdawało najważniejsze, pomijając myślowe i stylistyczne piękności, których pełno w rozprawie. Jak złota nić ciągnie się przez nią encyklika Piusa X. Ad diem illum, wydana z okazji jubileuszu Niepokalanego Poczęcia... Polecamy rozprawę tę duchowieństwu. Szkic bez trudu można rozprowadzić w naukach majowych; zyskają na tem słuchacze, zyska kaznodzieja, bo świeże myśli z większym głosem będzie zapalem“.

Przegląd kościelny, 1907, luty, str. 154.

