

BIBLIOTEKA

DZIEŁ CHRZEŚCIJANSKICH



Karl Stanton Devas

D-r, filozof, Uniw. Oxfordzk. b. prof.
Ekonom. Polit. w Uniw. Irlandz.

Postęp Świata a Kościół

przełożył

ks. Jan Piotrowski

Redaktor i wydawca

Ks. d-r ZYGMUNT CHEŁMICKI

♦♦♦♦ WARSZAWA ♦♦♦♦

Redakcyja: Podwale 27.

Adminstracyja w Księgarni Gebethnera i Wolffa

Warunki prenumeraty

BIBLIOTEKI DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH

w Warszawie:

Rocznie rub. 6—
Półrocznie „ 3—

w Krakowie i we Lwowie:

Rocznie. koron 18—
Półrocznie „ 9—

w Poznaniu:

Rocznie. Mk. 16—
Półrocznie. „ 8—

z przesyłką pocztą:

Rocznie rub. 8—
Półrocznie „ 4—

z przesyłką pocztą:

Rocznie. koron 20—
Półrocznie „ 10—

z przesyłką pocztą:

Rocznie. Mk. 21—
Półrocznie „ 11—

DOPLATA ZA OPRAWĘ:

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

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

Adres redakcyi: Podwale № 27

Ekspedycya główna w księgarniach Gebethnera i Wolffa
w Warszawie i w Lublinie i G. Gebethnera i S-ki w Krakowie
Prenumeratę przyjmują wszystkie księgarnie w kraju i zagranicą

Ukazała się w odbitce praca

Ks. Karola Dębińskiego

Dra. Ś. T. Kanon. Katedr. Lubelsk.

Dozory Kościelne

Rzymsko-Katolickie w Królestwie Polskiem

Wydanie II poprawione i uzupełnione

Cena 60 kop.

Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa
Kraków—G. Gebethner i S-ka

Postęp świata
a
Kościół

H-121 615

Karol Stanton Devas

Dr filozofii Uniwersytetu Oxfordzkiego, b. prof. ekonomii polił. w Uniw. Irlandzkim

Postęę świata
a
Kościół

Z oryginału angielskiego przełożył

Ks. Jan Piotrowski



WARSZAWA

Nakład Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich

—
1913

HOENEMAN

PHILIP



3463

Nihil obstat.

Varsaviae, 7 Aprilis 1913.

X. Vlad. Szcześniak.

№ 1929.

IMPRIMATUR.

Varsaviae, die 9 Aprilis 1913 a.

L. S.

Judex Surrogatus Leopoldus Łyszkowski.

Pro Secretario J. Podbielski.



~~2004~~

Przedmowa.

Treść i metodę niniejszej pracy, będącej introdukcją do studyów historycznych, dostatecznie wytłumaczyłem w części pierwszej. W przedmowie chciałem tylko zaznaczyć, że przewodnikiem moim i nauczycielem był wielki mistrz XIX wieku, Jan Henryk Newman, który, obejmując swym wzrokiem przeszłość i przyszłość, przewidywał wielkie zagadnienia umysłowe. Jego prace, lubo dotyczyły ówczesnych sporów i poszczególnych opinij, mają głównie na względzie potrzeby i ułomności natury ludzkiej. Dla swojej wyższości umysłowej przez wielu niezrozumiany, Newman długie lata był ofiarą nieporozumienia.

Być złączonym, choćby tylko w skromnych rozmiarach, z tak wielkim imieniem, to niepowszedni zaszczyt, nawet gdy chodzi tylko o wykazanie w dziełach Newmana tego, co przy postępie nauk historycznych i przy wciąż nasuwających się zagadnieniach okazało się przestarzałem, a następnie o uprzyśtępnienie jego idei natury ogólnej, albo o zastosowanie, jak w danym wypadku, jego poglądów na filozofię historii do nauk ekonomicznych i socjologicznych.

Jak inni autorowie angielscy, występujący w obronie wiary, tak i ja wiele zawdzięczam pracom P. G. Tyrella i Wilfryda Warda; starałem się też zużytkować materiał apologetyczny zawarty w dziełach o. Fabera. Wymieniam jeszcze dwóch ekonomistów: prof. W. J. Ashleya i d-ra Wilhelma Cunninghama, którzy wypowiedzieli tę wielką prawdę, że

nauki ekonomiczne bez uwzględnienia historyi nie mają rzeczywistej wartości.

Pozostaje mi tylko podziękować tym, którzy osobiście pomagali mi w tej pracy. Umieszczam ich na liście moich dobroczyńców obok tych, co za mego życia pracowali nad wzniesieniem murów miasta świętego, a w czasie ucisku byli mi gwiazdą przewodnią i pomocą.

Listopad, 1905.

Część pierwsza.

Cywilizacya.

§ 1. Usiłowanie stworzenia filozofii historii.

Wielu pisarzy starało się w ubiegłych latach, wielu stara się dotąd wytłumaczyć historię ludzkości, objaśnić pochodź społeczeństw, przewidzieć tychże społeczeństw przyszłość. Rozwój cywilizacyi, filozofia historii, socyologia, dynamika czyli ewolucya socyalna — oto nazwy mające oznaczać wiedzę raczej dotąd pożądaną aniżeli zdobytą, a która ma rozwiązać zagadkę świata. O dążeniach tych świadczy gorące przyjęcie, jakiego doznają jedna po drugiej teorye ewolucyonistyczne, pomimo, że żadna z nich, przynajmniej dotąd, nie da się pogodzić z faktami historycznymi¹⁾.

A tymczasem brak teoryi poważnej z każdym dniem daje się odczuwać coraz więcej. Rozwój historii w ostatnich dwu-

¹⁾ Jak, na przykład, pogodzić filozofię historii Hegla z cywilizacją chińską, trzy stany Comte'a z historią Indyan, teoryę Buckle'a o zależności człowieka od środowiska fizycznego z historią Egipcyan albo z poglądami Greków i Fenicyan na kolonizacyę; jak pogodzić darwinistyczny pogląd Marxa i jego zwolenników na historię (interpretowaną z punktu widzenia ekonomicznego),

dziestu pięciu latach wywołał potrzebę specjalizowania się i profesorów i słuchaczy; dziś jeden człowiek, aby mógł pracować z pożytkiem, musi się ograniczyć do kilkuletnich dziejów i to jakiegoś niewielkiego terytorium; a nawet bez teorii ogólnej, spełniającej rolę pochodni, będzie się błąkał i nie oceni należycie czasu i przestrzeni, będących przedmiotem jego specjalnych studyów. Muszą więc naprzód istnieć ramy, do których pasowałyby nasze pojęcia, — całość, której one stanowiłyby cząstkę.

Lecz kto wskaże zasadę wytyczną, stojącą w harmonii z historią i statystyką? Kto będzie w możności odkryć ład i porządek w rzeczach tak skomplikowanych i niejasnych? Kto może pochlebiać sobie, że mu się powiedzie tam, gdzie tyłu innych osiadło na mieliźnie, i że bez szwanku przejdzie po drodze ciężkiej, bielejącej od szkieletów teorii martwych? Czytając *Dzieje Historyzofii* dr. Flinta¹⁾, można doznać dreszczu na widok tych elukubracyj, które jak widma przesuwają się przed oczyma czytelników; a i ostatnie lata przyniosły ich jeszcze kilka tak samo jałowych, jak i ich poprzedniczki.

Jednakże, pomimo tych niepowodzeń, pomimo ostrzeżeń H. Sidgwicka²⁾, pomimo sceptycyzmu profesora Graha-

nawet po uwydatnieniu go przez prof. Seligmana, z tak powszednimi dziś jawiskami, jak dekadentyzm i zwyrodnienie; jak wreszcie pogodzić błyskotliwe teorie Kidda z religią Greków, z historią socyalną Rzymu, albo też z najnowszą statystyką ludności?

1) Praca ta, wydana w Edynburgu w 1893 r., jest właściwie drugim wydaniem jego dzieła *Philosophy of History in Europe*, ogłoszonego w r. 1874. To ostatnie zawiera pogląd autora na teorie niemieckich pisarzy, poczynając od Leibnitsa i Lessinga, a kończąc na Lotzem i Hermanie. Kilka nowszych opinii podał dr. Flint w dziele p. t. *History of Classifications of the Sciences*, 1904.

2) Ostrą ale sprawiedliwą krytykę kilku zarysów socjologii podaje Sidgwick w swoich „Adresach“: z r. 1885 do British Association i w *The National Review* z r. 1894, przedrukowanych jak dokument VII i IX w jego pośmiertnym dziele p. t. *Essays and Addresses*, 1904. Autor omawia teorię Comte'a, Herberta Spencera, Schaffle'a, Pearsona i Kidda, zaznacza brak ciągłości w nauczaniu, rozbieżność poglądów między uczonymi oraz niemożliwość stawiania na podstawie tej rzekomej wiedzy jakichkolwiek horoskopów na przyszłość; wykazuje, jak każdy pisarz, wychodząc z własnej zasady, zaczyna *de novo* i hałaśliwie zrywa z innymi badaczami. W ostatnim Adresie z r. 1899 (Dokument IX) Sidgwick gotów jest przyznać rację bytu socjologii dlatego, że jest wykładana

ma¹⁾, autor niniejszej pracy nie traci otuchy, rozumując, że i słabe narzędzie sprawę może posunąć naprzód, kiedy wszystko przygotowane, i że wzięcie się późne do pracy w tym kierunku daje mu nawet pewną przewagę, którą rozwój nauk przyrodniczych i historycznych jeszcze więcej wzmocnił; że wreszcie nie tworzy on socjologii ani nauki historyi, lecz podaje tylko klucz do materyału.

§ 2. Potrzeba filozofii historyi.

Zapyta może niejeden: POCO tu teoria historyi? Dlaczego nie pozwolić, aby historycy, wolni od z góry powziętych opinii, snuli w spokoju swoje opowiadania i aby fakty mówiły same za siebie? Lecz same fakty milczą, a historyk nie jest ich bezkrytycznym dostawcą, ani też niewykształconym dziennikarzem; historyk to badacz, którego opowiadanie jest wynikiem procesu myślenia, bo z mnóstwa tkwiących w pamięci wydarzeń, zlewających się w bezładną i niezrozumiałą masę, musi wybrać tylko to, co odpowiednie, ciekawe, ważne, charakterystyczne. Jak adwokat z dowodów uwzględnia tylko te, które odnoszą się do sprawy, tak też i historyk musi przesiewać przez coraz gęstsze rzeszoto materyału, zanim będzie mógł robić z niego użytek; musi wiedzieć, jakie specjalnie fakty ma badać, uchwycić co jest godnego zapamiętania, rozróżnić wśród nic nieznaczących szczegółów cechy charakterystyczne społeczeństwa, o którym pisze, wskazać porządek i ład w labiryncie wypadków, i tym, które zasługują na uwagę, przeznaczyć właściwe miejsce, określić ich znaczenie.

Spostrzeżenia jego musi jednak poprzedzać jakaś ogólna uprzednio postawiona teza, jakieś teoretyczne przypuszczenia,

z katedr uniwersyteckich w Ameryce i że istnieją już podręczniki dla studentów—obstaje jednak przy twierdzeniu, że ta nowa gałąź wiedzy jest zaledwie w zawiązku. Nasze wyczekujące stanowisko usprawiedliwiają różnorodność i niejasność opinii, które się zawierają w wydanym przez Towarzystwo Socjologiczne czasopiśmie *Sociological Papers* (Macmillan et Co, 195).

¹⁾ *English Political Philosophy from Hobbes to Maine*, London, 1899, str. 302, w którym autor wątpi o postępach socjologii.

kryteria, jakiegokolwiek by one były, podług których ma sądzić, co ma związek z badaną kwestyą lub jest jej obce, co charakterystyczne lub przypadkowe, ważne lub mniej znaczące, — tembardziej, że w historii, wskutek skomplikowanego działania najróżnorodniejszych przyczyn oraz przeoczenia wielu faktów ważnych, indukcyja staje się niezmiernie trudną¹⁾. Wiemy z doświadczenia, że do tak sprzecznych rezultatów przywiodło historyków nie zwyczajne nagromadzenie faktów, nie ślepa indukcyja, lecz każdego z nich wyraźne lub domyślne dążenia, przypuszczenia ukryte, rozumowania nieuchwytne, pojęcia osobiste, wreszcie zmysł krytyczny, które to czynniki wpływają na wybór materiału i wyprowadzenie z argumentów tej lub innej konkluzji.

A zatem potrzebna jest jakaś uprzednia teoria, której samo badanie faktów zastąpić nie może. Do labiryntu nie wchodzi się bez nici przewodniej, ani do podziemi, gdy się nie ma pochodni. Historię powinna poprzedzać filozofia historii a to gwoli doboru, przystosowania i oceny nagromadzonego materiału. Jak jedność poprzedza liczbę, tak całość powinna górować nad częściami; „aby osiąść prawdę, trzeba ją osiąść całą; gdy nie mamy poglądu prawdziwego, wyrabiamy sobie z konieczności pogląd fałszywy, jak to co dzień wykazują dziwactwa talentu nieujarzmionego i płytkość prostaczej ignorancji. Znajomość historii, jak zresztą każdej gałęzi wiedzy, powinna być architektoniczna, aby można było sądzić o stanowisku i znaczeniu nauk pomocniczych. A zatem jeżeli historia ma być celowa i przynosić pożytek, to musimy: nakreślić mapę Wszechświata, poznać wzajemny stosunek rzeczy i patrzeć na dzieje jako na różnorodny, skomplikowany i wcielający w sobie wielką ideę dramat. Co więcej, jak do każdej nauki, tak i do historii stosuje się zasada, że prawie każde twierdzenie, w jednym znaczeniu prawdziwe, może być przekrecone i okazać się fałszywem dlatego, że nie zawiera całej

¹⁾ Między pisarzami angielskimi Cornewall Lewis, Walter Bagehot, Herbert Spencer (w swoim *Study of Sociology*), a zwłaszcza Keynes (*Scope and Method of Political Economy*, roz. VI i uwaga B do roz. IX) i kardynał Newman (*Grammar of Assent*, roz. IX, § 3, i *Idea of a University*, szczególnie Rozprawa IV i VI) rzucają światło na ten historyczny dział logiki.

prawdy, i że to, co jest prawdziwe pod jednym względem, nie jest prawdziwe pod wszystkimi. Hasła imperyalistyczne w polityce mogą być jeszcze z większą precyzją i pewnością przeniesione na pole naukowe. Niby władza najwyższa, wiedza wyodrębnia teren każdej podporządkowanej nauki, „działa jako pośredniczka między prawdą a prawdą i wyznacza każdej z nich przynależne miejsce”. Jeżeli zatem nie chcemy przyznać się do bankructwa i trwać w jałowym sceptycyzmie, to musimy mieć imperyalistyczny pogląd na historię, któryby był dla nas płodną hipotezą i zarazem wytrzymał próbę najbardziej ustalonych faktów.

§ 3. Znaczenie wyrazów: Cywilizacja, Kultura, Postęp.

Dla ułatwienia zadania musimy określić znaczenie wyrazów: *cywilizacja*, *kultura*, *postęp*, które, lubo powtarzane przez wszystkich, dla swojej niejasności są przeszkodą do należytego pojmowania rzeczy.

Cywilizacja oznacza najczęściej stan wielkiej grupy ludzi, któremu przysługuje siedm następujących cech charakterystycznych:

Po pierwsze, istnienie miasta, godnego tej nazwy, przewyższającego rozległe wsie Germanów, które opisuje Tacyt, albo Gallów przed najściem Rzymian. Po drugie, pewien stopień organizacyi i władzy politycznej, przewyższający system klanowy u szkockich Highlanderów, opisany w *Waverley* i *Rob Roy*¹⁾. Po trzecie, pewien postęp w przemyśle, rolnictwie, rękodzielnictwie, metalurgii, budownictwie i w środkach komunikacyjnych;—a nie pierwotne rolnictwo u Kafrów w Mashonalandzie, u Murzynów w Nigeryi, albo u plemion zamieszkujących lasy środkowych Indyi. Po czwarte, pewne wyrobienie w sztukach pięknych, architekturze, rzeźbiarstwie, malarstwie i muzyce;—a nie zwyczajne ozdoby pałaców królewskich w Da-

¹⁾ *Waverley* i *Rob Roy* są to najwcześniejsze utwory Waltera Scotta. (Przyp. tłumacza).

homeju, w Aszanti, albo ornamentacye Celtów w Brytanii przed najściem Rzymian. Po piąte, pewna znajomość filozofii, historii, nauk przyrodniczych, przewyższająca stan umysłowy wieśniaków szwajcarskich w piętnastym wieku. Po szóste, piśmiennictwo, nie zaś podawane z ust do ust pieśni z epoki heroicznej, jak np. dawne epepeje Greków, Normannów lub Celtów. Po siódme, istnienie grupy ludzi o kulturze wyższej, mających bogactwa i wygody, co stawia społeczeństwo wyżej od czerwonoskórych Indyan, wśród których panuje równość, i od ludów pasterskich, nie posiadających stałych mieszkań i bogactw.

Większość tych cech podlega stopniowaniu: jeden kraj może stać wyżej pod względem cywilizacyi od innego bądź dlatego, że miasta są tam liczniejsze albo środki komunikacyi i produkcyi doskonalsze, bądź, że rozkwit sztuk pięknych i literatury jest wspanialszy, albo nauka giębsza.

Cechy te, oczywista, mogą być materyalne i duchowe; wyraz *kultura*, lubo niekiedy brany w znaczeniu cywilizacyi wogóle, częściej służy do oznaczenia i wyróżnienia cywilizacyi intelektualnej i jest synonimem posunięcia się naprzód w sztukach pięknych, w literaturze, w naukach historycznych i przyrodniczych.

Stąd społeczeństwo bogatsze i lepiej zorganizowane, a przytem posiadające liczniejsze miasta i środki komunikacyjne, jest więcej cywilizowane pod względem *materyalnym*. Jeżeli zaś może się pochwalić lepszymi dziełami sztuki, literatury, muzyki, czystej wiedzy, jest więcej cywilizowane pod względem *duchowym*, czyli więcej kulturalne. Lecz ani o jednym, ani o drugim nie można powiedzieć absolutnie, że pod względem cywilizacyi stoi wyżej lub niżej. Wyższość pod jednym względem nie stanowi o wyższości pod innym.

Sprawdzianem tak pojętej cywilizacyi nie może być ani religia, ani moralność, ani dobrobyt ogólny. Bezwątpienia, terminowi „cywilizacya” możemy nadać znaczenie obszerniejsze, obejmujące i wyżej wspomniane cechy, ale straci on przez to na wartości, a my będziemy musieli przyjąć jałowy paradoks, że Rzymianie, stojący u szczytu cywilizacyi, pod wielu ważnymi względami byli mniej cywilizowani, aniżeli ciemni barbarzyńcy Północy. Przeciwnie, nader owocnem jest zestawia-

nie ideałów i religii barbarzyńców, jak Scytowie za czasów Daryusza, albo Normannowie z X wieku, z ideałami i religią narodów cywilizowanych, jak Kartagińczycy z IV wieku przed Chrystusem, albo Saraceni z kalifatu bagdadzkiego w czasie największego u nich rozwoju kultury w 12 wieków później. Pożyteczniej też porównywać sposobem retrospektywnym wady i cnoty, nieszczęścia i powodzenia społeczeństw cywilizowanych i barbarzyńskich, aniżeli same cnoty i powodzenia zaliczać do cech charakterystycznych cywilizacji i przez nadużycie terminologii wprowadzać do historii zamieszanie. Św. Augustyn, który obserwował współczesne społeczeństwo, wykazał niezależność jego cywilizacji od warunków moralnych. Rozróżnia on siedm stopni w duszy ludzkiej: pierwszy stopień (*animatio*) przysługuje ludziom i roślinom, drugi (*sensus*) ludziom i zwierzętom, i tylko trzeci (*ars* czyli cywilizacja) jest właściwy człowiekowi. Następnie, opisawszy w żywych kolorach polityczną i socjalną budowę państwa Rzymskiego, organizację rządu, rolnictwo i przemysł, sztuki piękne i architekturę, biblioteki i szkoły, cuda muzyki, literatury, nauk matematycznych i historycznych, czyni uwagę, że to wspaniałe bogactwo jest własnością dusz zarówno dobrych jak i złych¹). Wszystkie te przedziwne wynalazki—powiada dalej—które napelniają świat i upiększają życie śmiertelne, nie są dziełem łaski, lecz rozumu ludzkiego; nie są też one drogą, po której idąc możnaby osiągnąć zbawienie²). I to nie bez znaczenia, że z tych siedmiu stopni, do których może się wznieść człowiek, cywilizacja jest zaledwie trzecim; cztery inne są od niej o tyle wyższe, o ile sfera moralna i duchowa przewyższa sferę fizyczną i intelektualną.

Musimy też dokładnie określić wyraz *postęp*. Co do nas, to rozumiemy przezeń wzrost jakiegoś dobra albo co do ilości, albo co do jakości³). Oczywiście, im dobro więcej odgraniczone, tem większa dokładność; łatwiej określić postępy geologii

¹) *De quantitate animae*, cap. XXXIII, sect. LXXII (Migne, 1, 1074).

²) *De civitate Dei*, I, 22, cap. XXIV.

³) Lepiej, zdaje się, nie używać wyrazu *postęp* w znaczeniu negatywnem, kiedy np. mówimy o chorobie, ruinie, występku. Są to raczej wypadki retrogradacyi w zdrowiu, majątku, cnocie.

jako nauki w ostatnich dwudziestu pięciu latach wśród specjalistów, aniżeli znajomość tej gałęzi wiedzy wśród ludu, albo postępy rolnictwa w pewnym okresie czasu w samej tylko Danii, aniżeli w całej Europie. A więc wyraz postęp, zastosowany do cywilizacji w ogólności, nic nam nie mówi. Przeciwnie, gdy się cywilizację podzieli na materialną i duchową, osiąga się rezultat więcej ścisły. Imperyum Rzymskie np. wykazuje większy postęp w cywilizacji materialnej w drugim wieku po Chrystusie, aniżeli w pierwszym przed Chrystusem, ale w intelektualnej zdradza upadek.

Hiszpania w pierwszej połowie siedemnastego stulecia, w porównaniu z jej dziejami z drugiej połowy piętnastego, postępuje naprzód pod względem intelektualnym (jej gwiazdy: Cervantes, Lope de Vega, Velasquez, Murillo, Calderon), a pod materialnym się cofa. Lecz jeżeli przy omawianiu tych dwóch przykładów zechcemy określić, czy w cywilizacji, uważanej jako całość, nastąpiło cofanie się albo postęp, to trudno nam będzie znaleźć miarę wspólną, za pomocą której możnaby było porównywać środki komunikacji Rzymian z poematami Wirgiliusza, albo kwitnące przędzalnie wełny z malowidłami Velasqueza.

§ 4. Trudności przy porównywaniu różnych epok i miejscowości.

Nawet przy rozpatrywaniu materialnej strony cywilizacji w różnych epokach i krajach porównanie natrafia na wielkie trudności. Wprawdzie ogólnie przyjętą miarą dóbr materialnych jest pieniądz; miara to jednak niepewna i niewystarczająca. Po pierwsze, wartość złota i srebra w handlu, jako zależna od czasu i miejscowości, podlega ciągłym zmianom; i chociaż przy ścisłych wyliczeniach można uwzględnić wahanie się cen przy sprzedaży hurtowej na rynkach otwartych¹⁾, to jednak wyliczenia te są stokroć trudniejsze w większości

¹⁾ Obliczając zwyżkę lub zniżkę wartości złota i srebra i wyrażając ją za pomocą „tablic cen“.

wypadków sprzedaży detalicznej, kiedy ceny zależą od miejscowości, od ekonomicznego stanu społeczeństwa oraz od wciąż zmieniających się stosunków między sprzedającymi i kupującymi. Po drugie, miara monetarna zawodzi tam, gdzie większość dóbr materialnych nie jest przedmiotem transakcji, jak na przykład: produkty wytwarzane przez drobnych rolników dla codziennego użytku, swobodna żegluga po rzekach spławnych, korzystanie z materiału opałowego, obecność zwierzyny w okolicy lesistej, wielkie tereny na pastwiska albo dla zabaw w krajach gęsto zaludnionych. Po trzecie, potrzeby ludzkie są tak różnorodne, że miara monetarna cywilizacji materialnej staje się zwodniczą, bo naród nie może uchodzić za więcej cywilizowany pod względem materialnym dlatego, że wskutek zimnego i wilgotnego klimatu wzrastają wydatki na opał i odzież, domy są lepiej budowane, pożywienie obfitsze aniżeli w Sycylii lub Andaluzji. Po czwarte, nie sposób przy mierze monetarnej wytłumaczyć faktu, że nagromadzenie bogactw w danym kraju i w danej epoce nie jest absolutną wielkością, lecz głównie zależy od ich podziału między mieszkańców. Ponieważ cena jakiegoś przedmiotu oznacza jego wartość, a ta stoi w stosunku prostym do jego użyteczności a nawet dla tego samego indywidualum nie jest ta sama, jeżeli już się zaopatrzyło w tego rodzaju przedmioty,—to stąd wynika, że, zanim ocenimy zasoby materialne jakiegoś kraju, powinniśmy wpierw wiedzieć, kto z nich korzysta, jak są między mieszkańców podzielone i jaka ich część przypada na rodzinę¹⁾. Następczające się trudności musimy zatem albo usunąć, albo powiedzieć sobie, żeśmy zeszli na manowce. Trudność wyrażania warunków społecznych w cyfrach i w złocie wskazuje, że ocenianie bogactw jakiegoś kraju, bez uwzględnienia innych jego cech charakterystycznych, nie przynosi żadnej albo prawie żadnej korzyści. Bogactwa, jeżeli idzie o ścisłość, nie mogą być uważane za jednostkę miary, bo siły intelektualne i moralne jednostkę tę

¹⁾ Niektóre z tych trudności poruszył Sidgwick w *Political Economy*, ks. I, roz. III. Fr. G. Tyrrel słuszną czyni uwagę, że ubóstwo jest rzeczą względną i że wzrost bogactwa w kraju zmniejsza ubóstwo tylko na papierze, gdyż liczba niezadowolonych i cierpiących pozostaje ta sama. (*Hard Sayings*, str. 460).

wciąż modyfikują i tym sposobem wszelkie nasze wysiłki obracają wniwecz. A więc dlatego odróżniamy cywilizację materialną od intelektualnej, a obiedwie od moralności i religii, że taka dystynkcya przyczynia się do wyświecenia myśli abstrakcyjnej i nie oddziela tego, co jest konkretnie nierozdzielne. Jest to stan rzeczywisty różnych społeczeństw: fizyczny, intelektualny i moralny, który chcemy poznać nie przez czcze uogólnianie, lecz przez szczegółową specyfikację w formie dwóch statystyk: niższej, dającej się wyrazić w cyfrach, i wyższej, nie opartej na wyliczaniach¹⁾.

§ 5. Punkty służące do porównań dokładnych.

Badając zatem jakiś określony teren i epokę, musimy zwracać uwagę na następujące punkty. Odnośnie do dóbr naturalnych: na klimat, glebę, rzeki, góry, minerały, ilość oraz charakter etnograficzny mieszkańców; następnie na użytek, jaki ci ostatni czynią ze swej ojcowizny, a więc: na rolnictwo, rękodzielnictwo, kopalnie, rybołówstwo, żeglugę, handel, środki komunikacyjne; dalej—na jej trwonienie, a zwłaszcza na trzebieżenie lasów, które większość krajów tropikalnych zmieniło w pustynie i wyrządziło nie dające się naprawić szkody w górach i dolinach; na następstwa wynikające z wody nieodprowadzonej, z powietrza przesyconego dymem i wyziewami, z rzek zanieczyszczonych, z psucia piękna naturalnego. Musimy też badać w każdym poszczególnym przemyśle charakter i warunki pracy dziennej, organizację, wywczas różnych warstw społecznych. Następnie, przechodząc od produkcji do

¹⁾ Te dwa rodzaje statystyki, zastosowane do różnych krajów i epok, są fundamentem historii naukowej, wskazanie zaś przyczyn—jej istotą. Zadanie to jednak tak trudne, że prof. Ashley uważa historię (rozumie on przez nią naukę o przejawach społecznych, nazywaną niekiedy socyologią) za najtrudniejszą z nauk. Ta trudność tłumaczy nam, dlaczego w tak odmiennych kolorach przedstawiają się nam jedne i te same kraje i narody oraz rzucające się w oczy fakty, jak np. stan moralny, intelektualny Rosyan, Boerów i Niemców. Jedynie tylko specjaliści mogą z pożytkiem badać fakty konkretne (jak np. Rowntree w Jorku); przejść od rzeczy konkretnych do abstrakcyjnych i wyprowadzić z faktów prawdziwe wnioski, to rzecz niepowszedniej logiki i filozofii.

konsumpcji, musimy ustalić ilość i jakość zwykłego pożywienia, odzieży, mieszkań, materiału opałowego oraz sprzętów domowych u bogatych i ubogich, stosunek ludności miejskiej do wiejskiej, zasób środków lekarskich i chirurgicznych, wywczasu starych i młodych, wielkich i maluczkich. Nadto nie obce nam być winny warunki i aktualny podział własności, organizacja polityczna, rozpatrywana pod czterema następującymi względami: 1-o zabezpieczenie życia i własności, 2-o pewna, prędką i tania procedura prawna, 3-o sprawiedliwy podział ciężarów i 4-o silna władza rządząca. Dalej musimy badać stan kultury, czy mianowicie jest ona udziałem tylko wybranych, czy też dostępna jest dla szerszych warstw społecznych, stan szkolnictwa niższego, średniego i wyższego, jego owoce w literaturze, muzyce i sztukach pięknych, znajomość własnej historii, tudzież historii naturalnej kraju rodzinnego. Nakoniec, zbadawszy cywilizację pod względem intelektualnym, przejdziemy do najtrudniejszej ale też i najistotniejszej części naszych badań, od której zależy prawdziwa szczęśliwość i dobrobyt narodu, a mianowicie: do stanu moralnego i religijnego mieszkańców, do ich poglądów na życie i śmierć, do stosunku męża do żony, rodziców do dzieci, braci do sióstr,—słowem, damy statystykę wyższą, dzięki której można będzie ustalić proporcję między poszczególnymi ogniskami rodzinnymi, owemi przybytkami niewinności i pokoju.

§ 6. Wahanie się strat i korzyści.

Z taką tablicą porównawczą w ręku, albo z inną jeszcze dokładniejszą, znacząc przytem każdy punkt liczbą lub literą, historycy, jeśli tylko mają zdrowe zasady i sąd trzeźwy, mogą czynić porównania korzystne. Niech jednak wiedzą, że ich zadanie jest nader skomplikowane, że wahanie się szal na korzyść lub na niekorzyść jakiejś epoki lub kraju jest zaledwie dostrzegalne i że częstokroć muszą się zadowolić skromną ale uczciwą konkluzją: wyższość pod niektórymi względami, niższość pod innymi.

Wejdźmy np. do *British Museum*, do sali Egipskiej, gdzie znajduje się statua wyobrażająca oficera wyższej rangi z r. 1300

przed Chr., siedzącego obok żony lub siostry; zapytajmy egip-
tologów o historię tego człowieka, o jego środki do życia,
o dom i ogród, rodzinę i służbę, o wychowanie, o sztukę
i literaturę otaczającego go społeczeństwa, o jego znajomość
i zachowanie prawa moralnego, o praktyki religijne. Poró-
wnajmy go następnie pod tymi wszystkimi względami ze szla-
chetnie urodzonym Hindusem, piastującym wysoki urząd przy
dworze jakiego Radży w pierwszej połowie XIX wieku—a bę-
dziemy mieli zestawienie różnych miejscowości w różnych
epokach.

I znowu, kiedy porównamy właściwą Anglię z Toskanią,
w epoce poprzedzającej drugą połowę dziewiętnastego wieku,
to przekonamy się, że pierwsza pod względem przemysłu, han-
dlu i piśmiennictwa jaskrawo odbija od drugiej, gdzie w każdej
z tych trzech dziedzin panował zastój. Ale podczas gdy w An-
glii klasa ludzi pracujących w polu, w kopalniach, w fabry-
kach i na okrętach (Towarzystwa *Factory and Merchant Ship-
ping Acts* i *Trade Union* nie wywierały jeszcze dodatniego wpły-
wu) była pogrążona w nędzy materialnej a nawet w moralnej,
to w Toskaniu lud wzrastał w dobrobyt i prowadził życie idy-
liczne, które opisuje Mill w *Political Economy*.

Jest to porównanie dwóch różnych miejscowości w tej
samej epoce.

Weźmy na koniec dzielnicę znaną dzisiaj pod nazwą hrab-
stwa Londyńskiego i zbadajmy ją kolejno przy schyłku nastę-
pujących po sobie rządów: Edwarda I, Jerzego II i królowej
Wiktoryi. Za króla Jerzego ludność wzrasta, handel i prze-
mysł znacznie się rozwija, dobrobyt materialny, artykuły spo-
żywcze, odzież, mieszkania, zdrowotność zdradzają może po-
stęp; ale piękno się zmniejsza: jest to jeszcze wspaniała, przy-
brana w piękną szatę dzielnicą, ale coraz mniej tam lasów
i terenów do polowania, gotyk z czasów Edwarda zdebronizo-
wany, moralność upadła, a procesy liczących korporacji świec-
kich i religijnych ustępują miejsca scenom ulicznym, które opi-
suje Hogarth. Pod koniec panowania królowej Wiktoryi kon-
trast już absolutny: z jednej strony nadzwyczajny i upajający
wzrost ludności i bogactw, wielki rozwój handlu i przemysłu;
nakazująca poszanowanie i sięgająca krańców świata centralna
władza państwowa; nadzwyczajna poprawa stosunków zdrowo-

nych; z drugiej—brak piękna, domy zczerniałe, niebo pokryte kłębamii dymu, dzielnice bogate jaskrawo odbijające od dzielnic ubogich, owego zbiorowiska nędzy ludzkiej, którą opisuje Charles Booth w swojej książce p. t. *Labour and Life in London*.

Jest to zestawienie tego samego terenu w dwóch różnych epokach.

§ 7. Postęp.

Z porównań tych okazuje się, że dokładny podział strat i korzyści jest nader trudny. I gdyby kto z czytelników mówił, że niepodobna zaprzeczyć postępu nadzwyczajnego w nowszych czasach, bez względu na to jak wypadnie zestawienie różnych miejscowości i epok, to przypomniałbym mu nigdy nie zawodzącą tablicę porównawczą, zapytałbym go o szczegóły danego terenu i epoki, i wreszcie zaklinałbym go, aby w swojej młodości był czemś więcej niż rzecznikiem postępu nowoczesnego, by snadź przez reakcyę nie stał się w starości *laudator temporis acti*.

W ostatnich stu pięćdziesięciu latach ludność niepomiernie wzrosła; para, elektryczność, wynalazki z dziedziny mechaniki, odkrycia chemiczne, wiedza lekarska powiększyły jej potęgę. A pomimo to wszystko, faktem jest, że bogaci są tak samo nieliczni jak i dawniej i że potężne dźwignie postępu pracowały napróżno.

Z pośród racyj usprawiedliwiających ten paradoks wymienimy cztery następujące:

Po pierwsze, przy niezmienności innych czynników, sam przyrost liczebny, niezbędny warunek postępu technicznego, czyni życie jeszcze cięższem; a że z pojęciem postępu związane są wszelkiego rodzaju zmiany, przeto postęp i wzrost ludności wzajemnie na siebie działają i wytwarzają równowagę.

Powtórę, zwiększaniu się produkcyi często towarzyszy bezcelowe trwonienie dóbr naturalnych, jak: wyjaławianie gleby przez gospodarstwo intensywne, niszczenie lasów (dla przeprowadzenia np. kolei żelaznej w Stanach Zjednoczonych i w Indiach angielskich), nadmierna eksploatacyja węgla kamien-

nego i minerałów, niszczenie zwierząt pożytecznych (bizony i foki), upadek rybołówstwa wskutek zanieczyszczenia wody w rzekach.

Po trzecie, na miejsce dawnych artykułów spożywczych zjawily się nowe, na pozór tańsze, a w rzeczywistości droższe; gorszego gatunku odzież, sprzęty, strawa, napoje, nie tak dawno wytwarzane w domu lub na miejscu i przystosowane do zapotrzebowań lokalnych, zaczęto wytwarzać *en gros* w skoncentrowanych fabrykach; zło tym sposobem utrwała się: wskutek zmniejszenia sfery działania, zmniejszają się też zdolności dawnej gospodyni domu.

Po czwarte, tryumfy techniki w XIX wieku, ułatwiając i czyniąc tańszymi środki komunikacyjne, rozwiązały problem prowiantowania wielkich miast, ale jednocześnie usunęły główną przeszkodę do pracy i życia miejskiego; tym sposobem wynalazki stały się pierwszą przyczyną wielkiego zła nowszych czasów, znanego pod nazwą „skupienia miejskiego”. Liche dzielnice, w których gnieźdzą się i wegetują ludzie biedni, są złem dawnym; nowym jest nie natura zła, ale jego rozciągłość, to wtłoczenie w wielkie miasta życia narodowego, to napięcie „głodu mieszkań”, te dziesiątki milionów indywidualów, dla których opłacenie mieszkania jest troską pierwszorzędną, a różnorodne dobrodziejstwa czarodzieja-postępu, wskutek podmuchu jego brata „skupienia miejskiego” — kupą popiołu.

A zatem straty i korzyści ściśle się z sobą wiążą i trzeba zręcznej ręki, aby je rozplątała. Cyfry, tworzące coraz to nowe ugrupowanie, może doprowadzić do porządku tylko pierwszorzędny rachmistrz. Nawet gdy tylko weźmiemy pod uwagę przyjemności i cierpienia, nasuwa się zaraz pytanie, czy przy zmianie życia prymitywnego na więcej cywilizowane albo cywilizacji mniejszej na większą, nowe przyjemności, z których wielu zaczęło korzystać, nie są okupione nowymi cierpieniami? ¹⁾ Zastanawiając się zaś nad stroną intelektualną, widzimy, że postęp wśród wybrańców równoważy się cofaniem się mas. Tak np. w Grecyi, w czasach bohaterskich,

¹⁾ Tyrrell, *Hard Sayings*, str. 462.

gdzie panowała pewna równość między ludźmi pod względem duchowym, wytworzyło się społeczeństwo składające się z dwóch warstw: z nielicznych pismaków i filozofów (ἄλλοι κληρονομοὶ) oraz z wielkiej liczby niewolników bez najmniejszej kultury i wolnych obywateli, którzy, według słów niemieckiego historyka, prof. Belocha, tak mało rozumieli poematy greckie, „jak lud (niemiecki) rozumie Szyllera i Goethego”¹⁾.

I błyskotliwość społeczeństwa rzymskiego, znanego nam z listów Cycerona, została okupiona obniżeniem całej masy niewolników i obywateli. Ale napróżno byś tam szukał życia prostego dawnych Rzymian, kiedy to węzły religijne łączyły klienta z patronem, kiedy nie było jeszcze przepaści między niewolnikiem a panem, kiedy wszyscy brali udział w pieśniach, tańcach i wogóle we wszystkich przyjemnościach życia wiejskiego, życia, którego ślady, przechowane dotąd w oddalonych i na polu pustynnych wioskach, napelniają radością serca szlachetne, a nawet nie są bez uroku dla dusz niskimi uciechami przesyconych.

I w dzisiejszej Anglii klasy wyższe mają kulturę bardzo wysoką, wyższą od kultury chińskiego mandaryna. Ale jeżeli porównamy cztery piąte warstw niższych z wziętą w tej samej proporcji ludnością prowincyi Shantung, to Chińczyk pod względem umysłowym stoi od Anglika wyżej. A porównanie to dotyczy literatury aktualnej, zwyczajów i grzeczności w stosunkach codziennych, praktycznych wiadomości wśród fermierów i wiejskich robotników, ulubionych rozrywek, szczególnie tych, w których odbija się życie narodu, a więc: przedstawień teatralnych, wieczorów muzycznych na Zachodzie, albo też ulubionych dramatów historycznych na Wschodzie²⁾.

Ze wszystkich też stron dają się słyszeć ciągle narzeka-

1) *Griechische Geschichte*, 1893, t. I, r. XVII.

2) W Chinach zamiłowanie do teatru jest powszechne. Na parter biedni mają wstęp darmo; przedmiotem sztuki są prawie zawsze wypadki z historii chińskiej, z epoki poprzedzającej obecną dynastję, oddawane z wielką dokładnością i realizmem. Jak i na scenach angielskich za czasów Shakespeare'a, role kobiece grają chłopcy; sceny niema; zręczność aktorów pokrywa wszelkie braki i czaruje widzów. Zob. dzieła: Davisa, Gray'a, H. E. M. Jamesa, Wellsa, Williamsa i Archibalda Little'a.

nia na stopniowe zanikanie poezyi i piękna życia wiejskiego, tradycyi narodowych, pieśni¹⁾ ludowych i w Brytanii i w całej Europie, wraz z dawnymi strojami, sportem, rozrywkami. Miasto nadaje wszystkiemu ton w dziedzinie języka, strojów, manier.

§ 8. Liczne fakty cofania się.

Historja świata mówi nam zarówno o upadku narodów, jak i o ich powstawaniu; musimy więc badać i jedno i drugie zjawisko. Wielkie ruiny na Jawie, w Kambodży, Meksyku, Guatemali i południowej Arabii; ciągnące się tysiące kilometrów kamienne tarasy, służące do nawodniania ziemi na płaszczyźnie Inyanga w południowej Rodezyi; znalezione na wielu wyspach oceanu Spokojnego rzeźby — wszystko to są niemi świadkowie istniejącej tam niegdyś cywilizacyi. Że i w dolinach Eufratu, Tygru i Nilu niegdyś kwitła cywilizacya, stwierdzają to napisy znalezione w Babytonii i Egipcie. Według ludzi kompetentnych, sztuka egipska, do jakiegokolwiek rasy należeli jej twórcy, dosięgła doskonałości w 4000 roku przed Chrystusem; nowe zaś odkrycia w dalszym ciągu wzbudzają w nas podziw. Z drugiej strony, z badań starożytności greckich i italskich, z wykopalisk w Troi i na Krecie widać, że cywilizacya znacznie poprzedziła epokę, którą przyzwyczailiśmy się nazywać klasyczną. My jeszcze dziś nie znamy części składowych niegdyś używanego w Rzymie cementu, ani też wyrazu muzyki greckiej. Że nastąpiło cofanie się, o tem wraz z dawnymi pomnikami świadczą dzisiejsi dzicy; jedni z nich w naszych oczach cofają się wstecz; u drugich, jak: Fuegoowie, Hottentoci, Eskimosi i Australczycy, należący do rasy czarnej, wyrobiony język świadczy, że upadek nastąpił już dawno.

Jednakże z tych faktów cofania się niektórych narodów nie możemy wnosić o pierwotnym stanie ludzkości, i jak

¹⁾ Pieśni te starano się utwalić na piśmie. Oto niektóre zbiory: *Road-Side Songs in Tuscany* pani Alexander, wydane przez Ruskina; *Songs of the Spanish Sierras* G. W. White'a; *Love-Songs of Cannought* Douglasa Hyde'a.

w każdej innej dziedzinie, tak i w tej nie wolno nam wychodzić poza obręb faktów ustalonych. Teorya o pierwotnym, zwierzęcym stanie ludzkości była już znana Grekom i Rzymianom, ale dopiero w dziewiętnastym wieku podniesiono ją do rzędu postulatu naukowego, potwierdzającego jakoby dzisiajszą teorię biologiczną; tym sposobem, wbrew logice historycznej, najniżej stojące dziś rasy dzikie, lubo chronologicznie tak samo nowe jak i rasy cywilizowane, uchodzą za najdawniejsze przedstawicielki pierwotnej ludzkości. Lecz hipoteza ta natrafia na trzy następujące zarzuty. Po pierwsze, teoriya zwyrodnienia nie daje jeszcze pewności, że stan niższy jest stanem pierwotnym, a nie stanem upadku. Powtóre, ludzie pierwotni z czasów zamierzchłych, pod względem posiadanych środków materyalnych i moralnych, przewyższają istniejące obecnie plemiona dzikie. Po trzecie, gdyby niski stan moralny ludzi pierwotnych istniał od początku, to egzystencya ich byłaby niemożliwa, a tembardziej jakikolwiek postęp.

Co do nas, to przychylamy się do hipotezy innej, więcej rozumnej, tej mianowicie, że przodkowie nasi posiadali pewien zasób środków materyalnych, a usposobieniami moralnymi przypominali dzisiejsze najbardziej rozwinięte plemiona dzikie, a więc: Eskimosów, Veddahsów z Ceylonu, mieszkańców archipelagu Banda, skromnych i gościnnych Ainosów z wysp japońskich, niektórych Indyan amerykańskich, albo murzynów środkowej Afryki, tych zwłaszcza, których jeszcze nie zdemoralizowali europejscy albo arabscy najeźdźcy¹⁾.

Lecz z punktu widzenia naukowego są to tylko koniunktury, bo, o ile można wywnioskować z dowodów historycznych, ewolucya ludzkości nie przedstawia się jako wielki proces postępu, lecz jako oscylacya między postępem a cofaniem się, które to zjawiska mogą istnieć jednocześnie w jednym i tem samym społeczeństwie. Cywilizacya materyalna może wzrastać nawet wtedy, gdy sztuka i moralność chylą się do upadku; w samej dziedzinie moralnej „postępowi w cnocie dobroci często towa-

¹⁾ Odnośne dowody możemy znaleźć w pracy dr. G. Gutberleta, *Der Mensch*, 2-ie wyd., 1903; i Wiktora Catreina w *Moralphilosophie* 4-te wyd., 1904, t. I, str. 571—618; II, str. 384—391; po polsku wyd. „Bibl. dz. chrześc.”.

rzyszy cofanie się w męstwo, czystości... Zresztą wszędzie wzrost i zanik, życie i śmierć zdają się tak z sobą mieszać i ściierać, iż cały proces ochrzcić jednym lub drugim mianem nie sposób¹⁾.

Nawet wzrost wiedzy i kultury, który sprzyja cywilizacji materialnej, zawiera w sobie zarodki śmierci; pociski rozumowań uderzają we wszystkie instytucje, wiara w rzeczy najświętsze słabnie, tradycje narodowe znikają, prawomyślność i patriotyzm ustępują miejsca prywacie, wielkie państwo staje się ni mniej ni więcej tylko korzystnym przedsięwzięciem przemysłowem, a bohaterskie poświęcenie się w jego obronie, zwłaszcza kiedy nie przynosi namacalnych korzyści, uważane jest za szaleństwo; słowem, żaden kompromis nie może zażegnać niezgody wśród obywateli (στάσις u Greków), i cywilizacja zmaterializowana staje się sama dla siebie katem.

Skąd ludzkość wyszła, dokąd dąży, jaki jest jej początek, jaki koniec? — oto pytania, które musimy zostawić bez odpowiedzi; wieczny fluid, o którym mówi Heraklit, zdaje się być jedynym prawem wszechrzeczy; wszelka wiedza—gmatwaniną i niepewnością; wszelkie objaśnienia z wyjątkiem jednego—złudzeniem.

§ 9. Panteizm, Materializm i Teizm.

Obok poglądów tendencyjnych i chwiejnych istnieją trzy systemy pokrewne, za których pomocą od niepamiętnych czasów starano się sformułować teorię o wszechświecie; syste-

¹⁾ Tyrrell, *Faith of the Millions*, II, str. 338, 339. Porównaj ustęp z dzieła Newmana, *Development*, roz. V, § VI. „Na ziemi istnieje *maximum* doskonałości; działanie jednych i tych samych przyczyn raz czyni rzeczy wielkimi, to znowu sprowadza je do ich pierwotnej małości. Słabość jest wynikiem siły. Wypadki się powtarzają; wszystkie rzeczy obracają się w koło: słońce wschodzi, zachodzi i śpieszy do punktu, z którego wyszło. Kwiaty najpierw kwitną, później więdną; owoce dojrzewają i psują się. Proces fermentacji, jeżeli nie będzie we właściwym czasie powstrzymany, psuje płyn, który go wytworzył. Czar wiosny, bogactwo jesieni istnieją tylko chwilę, a moralisci światowi mówią: *Carpe diem*, bo już się nie nadarzy druga taka sposobność“.

mami tymi są: panteizm, materjalizm i teizm. Albo my sami i wszystko dokoła nas jest tylko przejawem jednej i tej samej substancyi, jednej siły pierwotnej, która myśli w człowieku, chwyta zdobycz w dzikim zwierzęciu, rozwija pączki i liście w dębie, pruje chmury w błyskawicy, a w czasie burzy uderza w skały; — albo i my i wszystko, co nas otacza, ziemia i gwiazdy, jest wynikiem przypadku, wytworem wirujących atomów, które nie wiedzieć jak powstały i dokąd dążą;—albo też wszystko powstało z *Fiat* rozumnego Stwórcy i konsekwentnie zmierza do określonego celu¹⁾.

Z systemów tych musimy teraz wybierać; uchylać się od tej pracy i przekładać nad nią niepewność jest to samo, co pozostawać w ciągłym agnostycyzmie, co zaniechać szukania prawdy²⁾. Dwa pierwsze systemy wyrażają pojęcie monistyczne o wszechświecie, z tą różnicą, że dla panteisty wszystko jest duchem, dla materjalisty materją. Trzeci system wprowadza dualizm, sprowadzający wszystko do dwóch pierwiastków: do materji i ducha. I gdy panteizm i materjalizm jednoznacznie odrzuca istnienie Boga osobowego, Stworzyciela i Rządcy świata, to teizm istnienie to uważa za podstawę wiedzy przyrodniczej i historycznej.

Rozwiązanie tedy zagadki świata można sprowadzić do dwóch wręcz sobie przeciwnych i nie dających się z sobą pogodzić poglądów, teistycznego i ateistycznego, bo panteizm i materjalizm są to raczej dwie prowincje jednego państwa, albo dwie strony jednego poglądu, często zmieniające się jedna w drugą zależnie od tego, jaki przeważa pierwiastek: poetycki czy też praktyczny. Takiemu np. Karolowi Marxowi łatwo było przerzucić się od panteizmu Hegla do materjalizmu Fauerbacha i przedstawić historyczny pochod ludzkości jako ewolucję pokrewną poglądom Darwina na naturę organiczną

1) Victor Cathrein, *Moralphilosophie*, t. I, str. 81.

2) Rozbieżność poglądów oraz zawikłana terminologia angielskich i niemieckich filozofów tylko utrudnia zagadnienie i naprowadza na myśl o istnieniu pewnego *quartum quid*, którego nie można podciągnąć pod miano materjalizmu, panteizmu, ani też teizmu. Ale czas to wielki sędzia, i kiedy jeszcze giętkie wyniki myśli nowszej zostaną utrwalone, ich pokrewieństwo z jednym lub drugim systemem wyjdzie na jaw.

i opierającą się na różnorodnych warunkach nabywania i podziału bogactw.

Celem pracy naszej jest wyjaśnianie, a nie polemika; nie mamy też zamiaru zwalczać zwolenników panteizmu i materializmu, albo tych uczonych, którzy stoją na pograniczu rzeczonych systemów¹⁾. Przeciwnie, stanowisko teistyczne, na którym stoi większość ludzkości historycznej, wzięliśmy tu za postulat, bez którego, według Brunetière'a²⁾, „historia staje się chaosem, *rudis indigestaque moles*, nieregularnem i bezładnem następstwem ruchów nieużytecznych, chałaśliwą i cczą agitacją, złudzeniem przemijającym, *Maya* filozofów indyjskich, wreszcie marzeniem, któremu się wciąż oddajemy, nie wiedząc, kiedy się ono zaczęło, kiedy się skończy i dlaczego istnieje. Ale w światłości nadprzyrodzonej wszystko staje się jasnem, i życie jednostki i historia ludzkości. Rozwijamy się na łonie obojętnej lub wrogiej nam natury, jak państwo w państwie, pod prawem, które uczestniczy w boskości swojego twórcy”.

A zatem aforyzm Brunetière'a możemy zawrzeć w następującem zdaniu: „Hipoteza Opatrzności jest warunkiem do rozumienia historii”.

§ 10. Trudności Teizmu.

Lecz myliłby się bardzo, ktoby sądził, że teizm odrazu wszystko rozwiąże.

Teorye przeciwne nie zjednywałyby sobie bezustanku tylu i tak wybitnych zwolenników i nie stałyby się chroniczną chorobą umysłu ludzkiego, gdyby na drodze teistycznej nie istniały przeszkody. Usunąć niektóre z nich oto cel, któryśmy

¹⁾ Surową krytykę tych teoryj można znaleźć w dziełach Fr. Jerzego Tyrrella, a zwłaszcza w jego pracy *Faith of the Millions*, t. II, Essays XX i XXII. W jakim duchu napisane jest dzieło Beniamina Kidda *Western Civilization*, panteistycznym lub nie, trudno określić, gdyż dotąd niewiadomo, czy „plaany na przyszłość”, do których autor często nawiązuje, odnoszą się do tego świata, czy do przyszłego.

²⁾ F. Brunetière, Konferencya wygłoszona w Amsterdamie 9 maja 1904 r.

sobie wytknęli teraz, kiedy postęp w naukach przyrodniczych i historycznych czyni zadanie łatwiejszem.

Kiedy rzucimy okiem na świat, idea panującego w nim porządku oraz idea Opatrzności Bożej, kierującej losami człowieka, zdaje się stać w sprzeczności z faktami. „Patrząc na świat wszczep i wzdłuż, na jego wciąż zmieniającą się historię, na liczne rasy ludzkie, ich początki, losy, wzajemny antagonizm, walki; na ich pojęcia, zwyczaje, formy rządu, kult religijny; na ich przedsięwzięcia, zabiegi bezcelowe, zdobywcze przypadkowe; na jałowość wniosków wyprowadzanych z ustalonych oddawna faktów; na szczyby w ich światopoglądach; na siły i wielkie prawdy, wylaniające się ze ślepej ewolucji; na ten ruch rzeczy, który zdaje się raczej pochodzić od pierwiastków nierozumnych, aniżeli zmierzać do celu określonego; na wielkość i małość człowieka, na jego daleko sięgające cele i krótkotrwałość życia; na zasłonę zakrywającą jego przyszłość; na zawody życiowe, niepowodzenie dobrych i powodzenie złych; na trudy fizyczne, udręczenia moralne, przewagę i ciężkość grzechu; na szerzenie się bałwochwalstwa, zepsucia, wreszcie na niewiarę beznadziejną... widzimy w tem wszystkim jakąś straszną przyprawiającą nas o zawrót głowy wizję, która przytłacza umysł ogromem niezgłębionej tajemnicy”¹⁾.

Lecz rozwiązanie problemu negatywne przez tego, kto powiedział w sercu swoim: Niema Boga, wywołuje problem inny, jeszcze trudniejszy. Niepodobna postawić pytania: Jak może istnieć zło, jeżeli istnieje Bóg?—nie stawiając jednocześnie drugiego: Jak może istnieć dobro, jeżeli Boga niema?²⁾

Jeżeli serca nasze są zmrożone na widok zła, to niech je widok dobra rozgrzeje. Lecz, aby dostrzedz dobro, trzeba dobrze patrzeć, gdyż prawda nie na powierzchni rzeczy, lecz w ich głębi się kryje. Cnota i świętość to przeważnie dary ukryte, znane tylko Bogu i aniołom. Zło uderza zwłaszcza dlatego, że rzuca się w oczy. Obraz świata często przypomina mapę geologiczną, której kolory oznaczają tylko zewnętrzne i stosunkowo cienkie pokłady skalne, podczas gdy podziemne,

¹⁾ Newman, *Apologia*, roz. V, ad init.

²⁾ Boethius, *Consol. Phil.*, I. IV: „Quidam familiarium quaesivit: si quidem Deus, inquit, est, unde mala? bona vero unde, si non est?”

dziesięć razy grubsze, pozostają w ukryciu. Zło również ujawnia się nazewnątrz, ale zawsze łączy się z niem dobro ukryte. Gdy cnoty codzienne przechodzą niepostrzeżenie, to występki wszystkim rzucają się w oczy. Na ulicy rozlegają się krzyki pijanych, a czciciele Boga modlą się w ciszy nocnej. Głośne są wybryki młodości, ale za to starość i w ślad idąca za nią niemoc przechodzi cicho. Wszyscy patrzą na złe czyny, ale racye, które je usprawiedliwiają, jak zawstydzenie, gwałtowność pokus — wszystko to niewidzialne dla oka ludzkiego. Ukrywa się też w cieniu współzucie, wspaniałomyślność, męstwo, szlachetność, podczas gdy gburowatość, gwałtowność, bezbożność ukazują się w dzień biały na ulicach wielkomiejskich. Czy nie widzimy codziennie, jak w tem środowisku niewdzięcznym bezsilną jest szorstkość i jak dobroć zdobywa serca? A więc serca zdobywać mamy. Nawet zdeprawowani młodzieńcy, dla których najlepszem lekarstwem byłaby różga i więzienie, stają się uległymi jak dzieci, jeżeli im okażemy dobroć i współzucie. Zaiste, ludzie nie są tak źli, jakimi się wydają; ich serca mają większą wartość, niżli ich czyny. Nawet brudne ulice wielkomiejskie są świadkami pomocy wzajemnej i nieustającego miłosierdzia. A jeżeli w zakątkach lichych kwitną tak liczne kwiaty dobroci, to o ileż jest ich więcej w miejscowościach lepiej położonych; na ten przepiękny bukiet miłości ludzkiej składają się miłość dziecięca i rodzicielska, braterska i małżeńska, a zrasza go wciąż świeży potok młodości i niewinności. Ani lekarze, ani władze administracyjne nie mają tu głosu decydującego; ich obowiązkiem tylko stwierdzać anormalne warunki, jakie wytwarza choroba i niesprawiedliwość. Prawdziwy sąd o rzeczach mogą wydawać tylko lekarze dusz: znają oni dobro i zło, widzą, jak to ostatnie staje się początkiem pierwszego, jako jego strona odwrotna i środek naprawy; czytają niewydane pamiętniki o niewyczerpanej cierpliwości, o ustawicznym poświęceniu, o łzach pokutnych, a na złoczyńców patrzą jako na materyał dla przyszłego tryumfu łaski, jako na niedojrzałe łany zboża, co wyrosły z Męki i Krzyża¹⁾.

¹⁾ Zob. dzieła O. Fabera, zwłaszcza *The Creator and the creature*, ks. III, r. II.

§ 11. Chrystyanizm rozwiązuje trudności systemu teistycznego.

Jeżeli wyraz antynomia weźmiemy w znaczeniu pozornego i dającego się rozwiązać przeciwieństwa, w przeciwstawieniu do przeciwieństwa prawdziwego i nierozwiązalnego, i zastosujemy go do poglądu teistycznego na świat, to staniemy wobec wielkiej antynomii, wobec tezy i antytezy, które musimy zharmonizować w jednej syntezie. Zadanie to ma spełnić Chrystyanizm: on sam tylko utrzymuje, że rozwiąże zagadkę świata, że zaspokoi dążenia duszy do miłości nie przejściowej, która jest z tego świata, lecz wiecznej, do ideału nieskończonego, do dobra, piękna, prawdy absolutnej, — słowem, do tego, co nie jest przejściowe i zwodnicze. On sam tylko pozostaje w harmonii z życiem duchowym człowieka i w aktualnych warunkach ludzkości jest jedynym prawdziwym teizmem stosownie do dawnego sposobu mówienia: dusza ludzka z natury jest chrześcijańska (*anima naturaliter christiana*).

Teizm, oddzielony od Chrystyanizmu, wprawdzie naucza o nieskończoności Stwórcy i o nicości stworzenia, nie może jednak zarzucić mostu nad przepaścią, która się wytworzyła między skończonością i nieskończonością, oraz zadośćuczynić chęci człowieka zjednoczenia się z Bogiem. Teizm tylko sprowadza Boga do poziomu człowieka, nauka zaś chrześcijańska o łasce i przysposobieniu, nie naruszając Majestatu Bożego, wywyższa ludzi do godności dzieci Bożych; i to wywyższenie nadprzyrodzone wyraża się za pomocą uczucia, które łączy cześć z poufałą tkliwością, pełną pokory ufność z porywami miłości i jest charakterystyczną cechą świętości chrześcijańskiej. Chrystyanizm mówi nam, że tak dalece jesteśmy stworzeni dla Boga, że tylko w złączeniu z Bogiem jesteśmy naprawdę sobą samymi i że „dusza od Boga odłączona jest bez znaczenia i pożytku, jak klucz źle dopasowany”¹⁾.

¹⁾ Tyrrell, *Lex orandi*, introd. and chap. XV; a także *Hard Sayings*, str. 3; i Faber, *Bethleem*, str. 453, wyd. 1860.

Chryścianizm utrzymuje:

1-o — że da prostą i jasną odpowiedź na ciągle nasuwające się zagadnienia z powodu trudów, cierpień i zmartwień, że wskaże tych ostatnich prawdziwe znaczenie i będzie tym wysłańcem Bożym, który przynosi pociechę skuteczną;

2-o — że zewnętrznie przekształcił świat, wprowadziwszy do niego nowe źródło energii, które czyni stagnację niemożliwą; które wprawdzie nie chroni poszczególnych cywilizacji od katastrof, ale zato przyczynia się do ich podniesienia; że życie ekonomiczne i polityczne, język, literatura, sztuki, filozofia, nauki (przynajmniej potencjalnie), uległszy pod jego wpływem pewnej zmianie, stały się kamieniem węgielnym cywilizacji, tak, iż Wcielenie może być uważane za punkt środkowy historii ludzkości;

3-o — że wprowadził właściwe mu pojęcia moralne, jak: „potęgę niemocy, tryumf porażki, radość w zmartwieniu, moc cierpienia, wpływ życia ukrytego, chwałę posłuszeństwa”¹⁾; „że wytłumaczy znaczenie cierpień, pokus, grzechu, ucisku; — że wskaże ład i porządek tam, gdzie zdają się panować tylko przygniatające ciemności i zamieszanie; że różnorodne i nie dające się z sobą pogodzić rzeczy zjednoczy i powiąże” — tak, iż z „radością będziemy dotykali ciemności i zaspokoimy potrzeby dusz naszych”²⁾.

I kiedy myśliciele napróżno starali się stworzyć historię obejmującą świat cały, pewien rozumny pogląd na ludzkość, to Chryścianizm utrzymuje, że taką historię i taki pogląd posiada. Bezwątpienia Chryścianizm zjawiał się w określonym momencie historycznym, w chwili naznaczonej przez Opatrzność dla odkupienia ludzkości, ale po przez wszystkie wieki sięga początku, odkąd datuje się jego okres przygotowawczy, po przez wszystkie też wieki zmierza do końca i spoczywa bezpiecznie na wieczności i nieskończoności³⁾.

1) Faber, *Blessed Sacrament*, ks. IV, sect. III.

2) Tyrrell, *Hard Sayings*, introd.

3) Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus*, vol. II, str. 9. Nader ciekawy pogląd teologiczny na historię stworzenia dał Faber (podług Lessinga) przed pięćdziesięciu laty w dziele p. t. *The Creator and the creature*, zwłaszcza w księdze III, w roz. IX.

Będąc zatem tłumaczem wszechrzeczy, Alfą i Omega, Chrystyanizm oświadcza, że jest nie jedną z pośród wielu religij, lecz religią jedyną dla wszystkich miejsc i czasów; że jego pogląd na życie nie dopuszcza obok siebie innych poglądów; że tylko jemu przysługuje prawo szafowania darami nadprzyrodzonymi, że wreszcie zebrał wszystkie rozproszone w poganizmie fragmenty prawdziwej religii i w harmonijnej proporcji ułożył jej trzy części składowe: prawo święte, łączność mistyczną i wiedzę.

Nareszcie wolność człowieka udało się pogodzić z wyższością Boga, z porządkiem panującym we wszechświecie; nareszcie zarzucono most nad przepaścią oddzielającą jedność od wielości, rzeczy proste od złożonych; nareszcie stało się zażość pragnieniom serc ludzkich, dążących do Boga transcendentalnego i zarazem immanentnego, godnego czci i zarazem miłości¹⁾. Są to zaiste uroszczenia ogromne: Chrystyanizm stał się punktem kulminacyjnym wszelkiej umysłowości i moralności wieków ubiegłych, fundamentem życia nowego.

§ 12. Przed-chrześcijananie, Żydzi, Chrześcijananie i Po-chrześcijananie.

Chociaż poważna indukcyja byłaby dziś przedwczesna, to jednak historia świata, od pojawienia się Chrystyanizmu, nadaje tym twierdzeniom prawdopodobieństwo i usprawiedliwia je. Nowa wiara w wielu krajach zapuściła korzenie i powołała do życia Chrześcijaństwo. Lecz niektóre narody po dziś dzień opierają się jej wpływowi i nie zrywają łączności ze swymi przodkami przed Chrystusem: są to *Przed-chrześcijananie*. Do trzeciej grupy należą ci, których ojcowie, praojcowie lub oni sami przyjęli naukę Chrystusową, ale później ją porzucili dla czegoś, co wydawało im się lepszem: dla religii doskonalszej lub zupełniejszej, dla prawdziwej filozofii życia. Tych nazywamy *Po-chrześcijanami* i dzielimy ich na dwie główne grupy: do pierwszej należą Mahometanie, którzy wyparli chrześcijan z obszernych krajów afrykańskich i ze Wschodu;

¹⁾ Willmann, *Idealismus*, vol. II, str. 91, 214.

do drugiej—ci, co pod różnemi hasłami popierają ruch zainaugurowany zaledwie przed 150 laty i szerzący się w różnych krajach Europy, Ameryki północnej i Australii; nigdzie nie tworząc klasy panującej, są oni dość potężni, aby wywierać poważny wpływ na życie społeczne we Francyi, w całej prawie Australii, w większości Stanów Ameryki północnej, w różnych częściach Anglii i Niemiec. Pozostaje jeszcze czwarta grupa, Żydzi: nie są oni ani *Przed-chrześcijanami* ani *Po-chrześcijanami*; stosunek ich do Chrystyanizmu jest wyjątkowy.

Historja tej grupy zawiera wiele osobliwości, które powinna wytłumaczyć każda filozofia historyi, każda nauka socjologii godna tej nazwy. Zawsze bojaźliwi, nienawidzeni jako lichwiarze i pasorzyty; często prześladowani, a zawsze okazujący wielką żywotność; wytrwale opierający się asymilacji, jakgdyby posiadali jakąś siłę ukrytą; znani z wielkich czynów humanitarnych, wydający z siebie od czasu do czasu wielkich lekarzy (w. IX, XII i XIV) i finansistów (we Francyi za Ludwika Pobożnego, w Anglii za dynastyi Andegaweńskiej, w Państwie Kościelnem w XVI w., albo w Europie w XIX); z powodu napaści pospólstwa niekiedy zamykani w t. z. ghetto, czasami tworzący je sami (jak w dzisiejszym Londynie); miłosierni względem swych współwyznawców, ale bezlitośnie wyzyskujący nieszczęście lub ignorancję innowierców; wolni przytem na wielu punktach od zwykłych słabostek ludzkich—Żydzi już od dziewiętnastu wieków tworzą społeczeństwo odrębne, wrogie dla reszty rodzaju ludzkiego.

Ich historia nadzwyczajna popiera twierdzenia chrześcijańskie, bo—jak czytamy w ostatnim rozdziale *Grammar of Assent*—tylko Chrystyanizm daje na tę historję pogląd rozumny, przemawiający zarazem na jego korzyść, dopóki przynajmniej nie zjawi się jakaś nowa teoria i nie przedstawi tych dziejów w nowem, możliwem do przyjęcia oświeceniu.

§ 13. Muzułmanie.

Twierdzenia Chrystyanizmu zyskają na nowym dowodzie, jeżeli rzucimy okiem na losy *Przed-chrześcijan* i *Po-chrześcijan*. Zacznijmy od tych ostatnich, a wśród nich od Mahometan.

Islam, który ukazał się jak chmura na widnokręgu, w ciągu kilku lat objął cały Wschód, wdarł się do połowy ówczesnego państwa Rzymskiego, obalił w Persyi dynastyę Sassanidów wyznających naukę Zoroastra oraz chrześcijańskie państwo Teutońskie w Hiszpanii. Zdawało się, że w tych krajach podbitych zakwitnie rolnictwo, przemysł, literatura, filozofia, nauka, architektura—słowem cywilizacya, która zaćmi cywilizacyę chrześcijańską. I gdy w ówczesnym świecie istniała uświęcona wiekami nierówność bogactw i władzy, to Islam, jakby wyprzedziwszy 19 wieków, zapewniał wszystkim równość, o której marzą dzisiejsi socjaliści. Równouprawnienia wprawdzie nie wprowadzał, ale i mężczyźni i kobiety tworzyli prawdziwe społeczeństwo demokratyczne, w którym nie urodzenie lecz zasługi prowadziły do najwyższych godności, a zażegnanie widma mezaliansu rozszerzało sferę stosunków rodzinnych i społecznych; wreszcie czysty monoteizm, wielkie miłosierdzie, publiczny kult religijny — wszystko to składało się na całość, dającą religii Mahometa pozory postępu.

Lecz *exitus acta probant*: zaczekajmy, aż ten dzień jasny nachyli się ku wieczorowi,—a nawet czekać nie trzeba, tylko bliżej się przypatrzeć, aby poznać, czem jest naprawdę ta potężna religia.

Pozorny wzrost cywilizacyi intelektualnej i materyalnej w dawnych krajach chrześcijańskich występuje na jaw tylko w pierwszym okresie ich historyi i, według zdania ludzi uczonych, jest dziełem nie Po-chrześcijan, lecz ujarzmionych chrześcijan, Żydów i Persów, albo też pierwszych nawróconych do nowej wiary pokoleń. Zazwyczaj się mówi, że kalifat wschodni, za panowania Ommajadów i Abbassydów, zawdzięczał swą świetność cywilizacyi arabskiej; lecz w rzeczywistości była to ta sama cywilizacya greko-syro-perska, której wielkości my należycie nie oceniamy, jak nie oceniamy cywilizacyi dwóch wielkich państw: Perskiego i Bizantyńskiego w VIII wieku¹⁾. Czarodziejskie bajki z *Tysiąca i Jednej nocy* są pochodzenia nie arabskiego, lecz perskiego lub indyjskiego. Ani

¹⁾ Zob. podręcznik prof. Pizzi, orientalisty z Turynu, *L'Islamisme*, Medyolan, 1903.

przepiękna architektura kalifatu wschodniego, ani głęboka filozofia nie były wytworem samego Islamu; przeniesione tu skądinąd, miały one charakter pasorzytny, a więc przejściowy. Do pasorzytów należała też kultura Maurów w Hiszpanii; piśmiennictwo arabskie nie powiększyło dorobku umysłowego ludzkości; Averroesa, tego wielkiego myśliciela, nie można uważać za wytwór Islamu, rozkwit zaś nauk był dziełem tych chrześcijan i Żydów, którzy dla zachowania swojej własności wyrzekli się wiary. Nie mając zatem własnych korzeni, kultura arabska musiała zniknąć, kiedy zabrakło tych, którzy ją podtrzymywali, t. j. chrześcijan i odstępców. Pod koniec czternastego wieku nastąpił istotnie wielki upadek cywilizacji w Arabii, Syrii, Persyi, Afryce północnej, jak o tem świadczy Ibn Khaldun; zdawało się, że nawet gleba utraciła swą wydajność pod haniebnem jarzmem Arabów¹⁾.

I niema w tem nic dziwnego. Mahometanizm nie wnosi nowego pierwiastku, któryby mógł posunąć ludzkość naprzód; on raczej utrwała niższą formę cywilizacji i jest nie przypadkowo ale ze swej natury przeciwnikiem wszelkiej kultury wyższej. Przypuściwszy nawet, że Mahometanizm przyczynił się do postępu w życiu Arabów—zresztą do postępu wątpliwego, jak o tem świadczy literatura bohatera z okresu „Ciemnoty”, jak go nazywają wyznawcy Islamu²⁾—musimy przyznać, że był on jakby skałą, o którą rozbijała się wszelka cywilizacja.

Islam jest naprawdę wrogiem rodzaju ludzkiego. Jego unitaryanizm, wykluczający wszelkie kompromisy, tworzy przepaść między Bogiem a człowiekiem; jego teologia, którąby można przyrównać do ciasnego, nieludzkiego i skamieniałego Kalwinizmu, jest zwiastunką śmierci dla kultury; święta księga Koranu zastępuje wszelką literaturę i naukę, jest źródłem pra-

¹⁾ Zob. pouczający wyjątek z *Philosophy of History* dr. Flinta, 1893, str. 166, 167.

²⁾ Patrz: W. P. Ker'a *The Dark Ages*, 1904, str. 14; Baumgartner w *Stimmen aus Maria-Laach*, Sierpień i Wrzesień, 1894 (liczne ilustracje) i Lane Poole w *The Academy*, 2 Lutego 1878 (streszczenie A. von Kremera).

woznawstwa¹⁾, fundamentem wojującej teokracji, która przedstawiła się w prawdziwym świetle najpierw, kiedy Omar w kilka lat po zawojowaniu Egiptu spalił bibliotekę Aleksandryjską²⁾, jak były spalone niegdyś biblioteki w Ktezyfonie i Seleucyi, następnie, kiedy filozofię uznano za niemożliwą do pogodzenia z teologią muzułmańską i spętano ją najpierw na Wschodzie, a później, w wieku trzynastym, na Zachodzie³⁾. Teologia ta zdradza ciasny formalizm; pięć głównych praktyk, do których obowiązani są wszyscy, jako to: ablucye, modlitwa, post, pielgrzymki i jałmużny (celem tych ostatnich jest prowadzenie wojny z niewiernymi) stanowią religię czysto zewnętrzną i nie wymagają ani nawrócenia serca, ani żalu za grzechy, a tem mniej zjednoczenia się z Bogiem przez miłość. Religia mahometańska, owoc rozumu ludzkiego, tylko podsyca pychę duchową i pobudza do prześladowania bez litości. Nie-Muzułmanie (psy niewierne) w powszechnej są pogardzie, bez żadnych praw, a miecz prześladowania ciągle wisi nad ich głowami.

W miarę jak rozwijało się to dzikie *Credo* muzułmańskie, położenie chrześcijan pozostających pod panowaniem Islamu, po pierwszym okresie tolerancyi i przychylności w Syrii, Egipcie, Afryce północnej i Hiszpanii, stawało się coraz gorszem. Solenne przyrzeczenia łamano, kościoły zabierano lub burzono, a chrześcijan trzymano w więzach dzikiego despotyzmu⁴⁾. Jeszcze dziś pamiętamy rzezie Maronitów, Ormian, Bułgarów, albośmy słyszeli, jak ojcowie nasi opowiadali o pięknej Scio i o jej okrucieństwach. I inaczej być nie mogło: ogni-sko nieugaszone od czasu do czasu wybucha płomieniem koloru krwi.

Z drugiej strony, prawodawstwo muzułmańskie jest i świadkiem i sprawcą rozluźnienia węzłów rodzinnych. Skompliko-

1) O utożsamianiu w Islamie prawa z religią patrz: Sir James Bryce, *Studies in History and Jurisprudence*, Essay XIII.

2) Opinia Gibbona otrzymana należyta odprawę w *The Quarterly Review*, Lipiec, 1895.

3) „Bracia Szczerzy“ w Mezopotamii starali się około r. 1000 tłumaczyć Koran w duchu panteistycznym. *The International Journal of Ethics*, Lipiec, 1898.

4) Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, II, str. 48—50.

wane prawo spadkowe, zrównanie dóbr realnych z osobistemi, zastrzeżenie kobietom zamężnym ich własności—wszystko to, przystosowane do rodzin przejściowych, do poligamii i częstych rozwodów, stało na przeszkodzie do utrwalenia szlachetnych tradycji rodzinnych, do zachowywania rodowodów oraz do wytworzenia przywiązanej do ziemi klasy rolników. Z przytoczonych szczegółów możemy zatem wywnioskować, że Muzułmanie pod względem życia rodzinnego stoją bez porównania niżej, aniżeli Przed-chrześcijanie Chińczycy (poganie)¹⁾.

Lecz w rzeczywistości równość między mężczyznami w świecie muzułmańskim została okupiona obniżeniem kobiety. Uważana za niższą pod względem umysłowym, moralnym i religijnym, wychowana w jak największym odosobnieniu, idąca prawie zawsze za pobudką strachu i zmysłowości, kobieta tworzy tam świat osobny. Dla męża, którego wierności i afektu nie podtrzymuje żadna sankcja religijna, w warstwach biednych jest nie towarzyszką lecz niewolnicą, w bogatych—kurtyzana. Wielka ilość żon, wielka ilość nałożnic, uprawnione stanowisko tych ostatnich jaskrawo odbija od surowej moralności chrześcijańskiej. Ale i ten rozluźniony kodeks dla nienasyconej swawoli nie jest jeszcze dość szeroki; jego poziom, aczkolwiek obniżony, wydaje się niedostępnym dla serc skazonych. I nic dziwnego: państwo Po-chrześcijan (muzułmanów) to stek niemoralności i zepsucia.

Strzeżmy się jednak i tu przesady dla trzech następujących powodów. Po pierwsze, potęga dobra ujawnia się nawet wśród najgorszych okoliczności; i w świecie muzułmańskim możemy się spotkać ze szczerą miłością między małżonkami, pomimo że żona straciła swą piękność i nie posiada sama, albo jej rodzina, ani majątku, ani wpływów. Po drugie, jeżeli życie bogatych Muzułmanów chyli się do upadku, to inaczej się rzecz ma z ubogimi rolnikami: życie na wsi ma jakąś moc odradzającą i mniej się przyczynia do moralnego upadku kobiety. Po trzecie, ten ciemny obraz, któryśmy naszkicowali,

¹⁾ Te i inne porównania możemy znaleźć w dziele autora *Studies of Family Life*, 1886.

stosuje się tylko do tych krajów, gdzie Islam rozwinął się w całej pełni i gdzie, wyparłszy chrześcijan, okazał się we właściwym świetle; a więc nie do jego wyznawców z imienia, jak Beduini z pustyni arabskiej, Turkomani albo Kurdy z wschodniej Azji Mniejszej, Berberzy z Sahary, a także (tylko w mniejszej mierze) Indyanie i murzyni, mieszkańcy Dehli i Timbaktu, bo nie tu ważyły się wpływy chrześcijańskie i były uznane za niewystarczające.

§ 14. Francya po-chrześcijańska.

Druga grupa Po-chrześcijan na pierwszy rzut oka przedstawia wielki kontrast z pierwszą, lecz po bliższem zbadaniu widzimy między nimi uderzające podobieństwo. W ósmnastym wieku we Francyi pojawiają się już nie oddzielne jednostki, lecz całe zastępy ludzi, którzy głoszą doktryny mające zastąpić naukę chrześcijańską. Najbardziej wpływowymi przywódcami tego nowego buntu przeciwko Chrześcijaństwu byli Voltaire i Rousseau. Francya, która więcej niż przez sto lat podlegała ich wpływom, stała się typem kraju po-chrześcijańskiego. Za nią poszły inne kraje, jak północno-wschodnia i najlepiej położona część Stanów Zjednoczonych. Poczynając od połowy XIX wieku, zaczęły tu powstawać szkoły elementarne, bezpłatne, bezwyznaniowe, zwane inaczej „publicznymi”, będące długo przedmiotem ślepej czci, a teraz wyrrywające z piersi pokorne wyznanie: My nie jesteśmy w możności uczyć obowiązku i posłuszeństwa ¹⁾. W Wielkiej Brytanii Chrystyanizm trzymał się dłużej, gdy tymczasem w Anglii właściwej (Walję, Szkocyę i Irlandyę pomijamy) wielkie masy i w miastach i po wsiach odpadały. W Niemczech o liczbie Po-chrześcijan można sądzić podług wzrastania partyi demokratyczno-socjalistycznej; liczni są też Po-chrześcijanie w Australii, Nowej Zelandyi, kanadyjskiej prowincyi Ontario, lecz stosunek ich proporcjonalny do chrześcijan ściśle określić się nie da.

¹⁾ Między najnowszymi dokumentami patrz: *Adolescence* przez G. Stanley Halla; *American Schools*, przez W. E. Chancellora, omawiane w *The Times*, 31 Marca 1905.

Ruch antychrześcijański przybiera różne formy, zależnie od rasy, formy rządu, warunków ekonomicznych. Jego przywódcy wyznają teizm (wyznają go inne większe grupy Po-chrześcijan), panteizm, materyalizm, albo też jakiś system pośredni.

Wszystkie te systemy to mają do siebie, że jednozgodnie przeciwstawiają się poglądom chrześcijańskim na cel życia, na naturę człowieka, na świętość małżeństwa i wychowanie młodzieży¹⁾. Swoimi negacyami przypominają one naukę Islamu; a więc należą do pasorzytów i zabijają wszelką cywilizację, którą na pierwszy rzut oka zdają się popierać; początkowy entuzjazm kończy się gorzkim rozczarowaniem. Różnica jest w tem tylko, że działają prędeziej i więcej destrukcyjnie. Za przykład może nam posłużyć Francya: najpierw wspaniały wybuch wyzwolonej ludzkości — język, wpływy, oręż, panujący nad całą Europą, podziwiany i nakazujący poszanowanie... później, jakby szybki odpływ tej chwały, w miarę jak nagromadzone wody Chrystyanizmu zaczęły stopniowo spływać. Utrata pierwszorzędnego stanowiska pod względem politycznym i zejście do siedmiorzędnego albo jeszcze mniejszego państwa—to rzecz stosunkowo małej wagi i może być następstwem innych przyczyn; ważniejsza rzecz—to utrata przodownictwa w literaturze i ruchu umysłowym; ale najważniejsza—to utrata wpływów moralnych i jawne piętno rozkładu; do tego też Po-chrześcijanie zmierzają. Podług nich złudzeniem jest wiara w Boga, złudzeniem—poświęcenie się monarsze lub narodowi, złudzeniem—miłość, wieczna i duchowa, złudzeniem—wolna wola i nieśmiertelność człowieka. Tym sposobem wszystko, co nadaje życiu wartość i godność, zostało zdeptane; pozostały tylko wyrachowane rozkosze cynika, który już się nie da oszukiwać²⁾.

Że we Francyi zaszła pod tym względem zmiana na gorsze, możemy się o tem przekonać ze spisu ludności. Liczba

1) Bliższe szczegóły o przywódcach Po-chrześcijan można znaleźć w znakomitem dziele Dr. Barry'a, *Heralds of Revolt*, 1904.

2) Tyrrell, *Faith of the Millions*, II, str. 258 (powołuje się na F. W. Myersa).

urodzeń wolno ale ciągle się zmniejsza i doszła do cyfry stałej, a nawet spadłaby jeszcze niżej, gdyby nie normalny przyrost ludności w prowincjach katolickich, jak Owernia i Bretania, oraz napływ pierwiastków cudzoziemskich. Przypomina to więc wyludnianie się krajów muzułmańskich; Po-chrześcijańskie występują znowu jako pasorzyty, żywiące się kosztem innych; sprowadzanie czerkiesów i murzynów do krajów muzułmańskich, wyprawy rozbójników barbarzyńskich, porywanie chrześcijanom dzieci i ich turczenie (janczary) mają swoją analogię w imigracyi cudzoziemców do Francyi i w absorbowaniu Highlanderów przez ludność po-chrześcijańską w Anglii.

§ 15. Inne przykłady.

Podobne fakty dają się zauważyć w Ameryce. Jej szkoły publiczne wyhodowały typ człowieka dążący do samozatręcenia. „Przeludnienie amerykańskie”, którego przed stu laty tak się obawiał Mal hus, zmniejszało się w miarę tego, jak upadała religia, tak, iż najdawniejsi mieszkańcy są dziś na wymarciu. W stanie Massachusetts, gdzie prowadzona jest drobiazgowo statystyka, same cyfry mówią za siebie ¹⁾. Prawda, że ludność wzrasta i to gwałtownie, ale tworzą ją nie potomkowie autochtonów, lecz przybysze z krajów chrześcijańskich Europy, którzy, niestety, dali się wciągnąć w wir po-chrześcijański; rozwód, bezpłodność—oto ich nowe drogi życia, ich nowe teorie. Podobnie się rzecz ma w Australii i w Nowej Zelandyi: już w początkach wyzwania się z pod prawa chrześcijańskiego zmniejszona liczba urodzeń rzucała ponury cień na tak pięknie zapowiadającą się przyszłość tych krajów. I Niemcy z chwilą, gdy poddali się wpływom anty chrześcijańskim, zaczęli zdradzać symptomy choroby wewnętrznej. Ich wspaniała literatura (obecnie, zdaje się, należąca do przeszłości), gruntowna wiedza, wzniosła muzyka, zarówno jak ich przykładowe życie rodzinne i przemysł tradycyjny są dziedzictwem wieków chrześcijańskich. Jak przedtem Francuzi, do-

¹⁾ *Quarterly Journal of Economics*, t. XVI, List, 1901, Luty 1902.

konali oni wielkich dzieł, które świat podziwiał i jeszcze podziwiał, ale dziś wydani są na pastwę szerzącej się dezorganizacji społecznej. Aczkolwiek ludność ciągle wzrasta, aczkolwiek nadwyżka urodzeń w ciągu trzydziestu lat po ostatniej wojnie zwycięskiej doszła do ośmnastu milionów, podczas gdy we Francji w tym samym okresie czasu przekroczyła zaledwie milion¹⁾, to niemniej jednak wszystko świadczy o szybkim zmniejszaniu się ludności. W Berlinie, w owym centrum myśli po-chrześcijańskiej, liczba urodzeń już się zmniejszyła, tylko, że wielki przyrost ludności w obszernych i gęsto zaludnionych krajach chrześcijańskich osłania pierwszy okres upadku Po-chrześcijan w całym państwie. To samo musimy powiedzieć o dzisiejszej Anglii: liczne rozwody, lekceważenie rodzinnego życia chrześcijańskiego we wszystkich warstwach społecznych—wszystko to wskazuje, że Anglia na tym punkcie zbliża się do Francji. Nic przeto dziwnego, że poważni pisarze ostrzegają przed niebezpieczeństwem, które pociąga za sobą cywilizacya zmateryalizowania, przed atrofią duchową, przed brakami rządu demokratycznego, które usunąć może nie jakaś manipulacya, lecz tylko odrodzenie zupełne. Widmo upadku już się zbliża; jeżeli chcemy je zatrzymać²⁾, musimy słuchać Tego, który jest jedynym Lekarzem narodów.

Pomijamy tu inne szczegóły o dechrystyanizacyi, bo chodzi nam tylko o wskazówki ogólne, przemawiające na korzyść twierdzeń Chrystyanizmu. Wystarczy wniosek, który się nasuwa z przytoczonych przykładów, ten mianowicie, że Chrystyanizm jest celowy, że wytworzył najwyższy typ życia rodzinnego—podstawę społeczeństwa, i że ci co go porzucili, nie są w stanie powrócić do typu wyższego rodziny przed-chrześcijańskiej (jak np. w obecnych Chinach środkowych, w Rzymie za panowania królów, w Grecyi w epoce bohaterów, w Egipcie z czasów wielkich piramid) i że pozostaje im tylko cofnięcie się do form niższych, a może ostateczny upadek i pohańbienie ludów upośledzonych. Nadto, jeżeli życie ro-

¹⁾ Uwzględniamy tu tylko zmiany terytorjalne i wyjmujemy z porównania Alzację i Lotaryngię.

²⁾ *The Times*, 13 Stycznia 1905, sprawozdanie dr. Dilla o *Roman Society* i Hobhause'a o *Democracy and Reaction*.

dzinne jest podstawą cywilizacji i dobrobytu, jeżeli nie może zastąpić miłości między mężem i żoną, rodzicami i dziećmi, bratem i siostrą; jeżeli w sprawie wychowania moralnego nie wynaleziono takiego środka, któryby można było porównać z wpływem religijnego i uczciwego ogniska domowego, to stąd wynika, że *Po-chrześcijanie*, jacykolwiekby oni byli, przez swoje zamachy na życie rodzinne wydają na siebie samych wyrok potępienia¹⁾.

§ 16. Przed-chrześcijanie.

O *Przed-chrześcijanach*, od czasu ukazania się Chrześcijaństwa, niewiele mamy do powiedzenia. Że stanowią oni większość rodu ludzkiego w ciągu 19 stuleci; że losy ich zmieniały się prawie do niepoznania; że w całym szeregu wieków powstawały i upadały cywilizacje, wątpliwości nie ulega,—wszystko to jednak można sprowadzić do tezy negatywnej, tej mianowicie, że oddzieleni od chrześcijan i Po-chrześcijan, stanowiąc przytem świat osobny, nie dają się podciągnąć pod żadne prawo ogólne; ani ewolucya, ani filozofia historyi, ani hipotezy naukowe ich zmiennych kolei wytłumaczyć nie mogą. Czemu przypisać rozkwit cywilizacji w Persyi w VI wieku i w Vijayanagar (Indye południowe) w XV i XVI, albo nieopisaną piękność świątyni Dilwarry (Rajputana południowa) w XII wieku? Jak wytłumaczyć język i kulturę Hausasów w Afryce środkowej, zanim zostali podbici przez Arabów Fellahów? albo wysokie stanowisko kobiety, literaturę i przemysł wśród skandynawskich Wikingów? Czemu przypisać po dzień zachowaną cywilizację Chińczyków i ich złoty wiek poezyi w VII, VIII i IX stuleciu? albo sztukę japońską w połowie IX?—albo okrutną cywilizację w Meksyku i umiarkowany socyalizm Peruwiańczyków od czasu podboju ich przez

¹⁾ Tym sposobem teoria dr. Franciszka Galtona wznowiona przez profesora Rossa—„o znaczeniu możliwie najlepszego wychowania“, oraz o wychowaniu jako o kwestyi bytu lub śmierci dla społeczeństwa (*Quarterly Journal of Economics*, t. XVI i XVII)—pomimo błędów historycznych, uwydatnia wbrew woli autora wielkie znaczenie chrześcijańskiego życia rodzinnego.

Hiszpanów? albo wspaniałe państwo Tatarskie z epoki panowania Edwardów w Anglii?

Wszystko to będzie się nam wydawało chaosem, dopóki nie odkryjemy prawa kierującego temi zmianami i przeznaczającego każdej z nich właściwe miejsce w ruchu historycznym Przed-chrześcijan. Wcielenie Słowa jest dla wszystkich czasów. To też jeżeli je weźmiemy w znaczeniu historycznym a nie teologicznym, to możemy powiedzieć, że dla Przed-chrześcijan Chrystus jeszcze nie przyszedł. Nie można im zarzucić (mówię tu o całych narodach, a nie o jednostkach), że Go odrzucili. Jeżeli dotąd ich cywilizacja nie wzniosła się wyżej, jeżeli całą ich ambycją było pozostawać na jednym poziomie i nie cofać się wstecz, to mają jeszcze Chrystyanizm przed sobą i wszelkie widoki postępu. Nie są oni skazani na degradację i upadek. A gdyby upadli i to tak nisko jak dzicy we wschodniej Australii, to mogą powstać na nowo, jak o tem świadczą prace Benedyktynów w Nowej Nursyi. Są to w oczach chrześcijan jakby dojrzewające łany zboża, które pokrywają glob ziemski.

W jakiej proporcji wyznawcy Islamu mogą należeć do omawianej kategorii, już wykazaliśmy i nie mamy pretensyi określać tego bliżej. Wydaje się jednak prawdopodobnym, że Przed-chrześcijanie, kiedy Chrystyanizm będzie im należycie przedstawiony i kiedy poznają różnice między dobrem a złem (przykładem tego mogą być Japończycy, ale nie w XVI i XVII stuleciu, lecz w XX), znajdą się wobec poważnej alternatywy, gdyż na dawnym poziomie moralnym pozostawać nadal nie mogą. Mają więc przed sobą tylko dwa kierunki, między którymi w krótkiej przyszłości muszą wybierać: Chrystyanizm albo po-chrystyanizm—dobre lub złe owoce.

Religie całego świata i ich wyznawców sumiennie zbadał F. Krose w *Stimmen aus Maria-Laach* (Lipiec i Sierpień r. 1903).

Chrześcijan wszelkich wyznań jest około 549 milionów (do głównych grup należą: katolicy — 264 miliony, protestanci — 166, prawosławni — 109). Inne wyznania przedstawiają się jak następuje:

Wyznawcy Konfucjusza i zwolennicy kultu przodków	235 milion.
Bramini (Hindusi)	210 "
Mahometanie	202 "
Czczyciele fetyszów i inni poganie	144 "
Buddyści	120 "
Taoiści (Chiny)	32 "
Szyntoiści (Japonia)	17 "
Wyznawcy dawnej religii indyjskiej	11 "
Żydzi	11 "
Wyznawcy innych kultów pogańskich	2 "

W tej klasyfikacyi *Po-chrześcijananie* nie mają własnej rubryki; trzeba ich szukać prawie wyłącznie między katolikami, protestantami i mahometanami, a wśród ostatnich głównie między tymi, którzy się posługują językiem francuskim, angielskim, niemieckim, arabskim i tureckim. Podać ich liczby dokładnej obecnie nie możemy.

Najbardziej zbliżoną do prawdy liczbę Buddystów podał sir Monier-William (*Buddyzm*, 1889); obliczenia Rhys Dawida, według którego liczba ta dochodziła do 500 milionów, okazały się błędnymi. Trzeba też było sprowadzić do właściwego poziomu ocenę Buddyzmu pod względem moralnym, jeszcze więcej przesadną niż pod względem liczebnym. Dokonali tego liczni pisarze, a najlepiej z nich Dahlmann w miesięczniku *Stimmen aus Maria-Laach*, Listopad, 1897.

§ 17. Kościół katolicki dąży do rozwiązania trudności Chrystyanizmu.

Nasze wywody przemawiające na korzyść Chrystyanizmu mogą być jednak zakwestyonowane. Jak trudności teizmu może rozwiązać tylko Chrystyanizm czyli teizm zupełny, tak również trudności Chrystyanizmu może rozwiązać tylko Kościół, ten Kościół, w który wyrażamy naszą wiarę słowy Składu Apostolskiego: *Credo in sanctam Ecclesiam catholicam*. Żeby zrozumieć historię świata, trzeba poznać Kościół Chrystusowy oraz jego życie w ciągu 19 wieków. Kościół to jakby klucz do otwarcia stu drzwi zamkniętych, to jakby narzędzie

delikatne, które łączy dedukcję z indukcją, teorię z faktami, hipotezy z ich potwierdzeniem i stwarza stosunek między rzeczami przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi w możliwym do przyjęcia oświeceniu¹⁾).

Przypatrzmy się bliżej Kościołowi Chrystusowemu. Jeżeli historia Kościoła jest kluczem do historii powszechnej, to wyróżniające go cechy mają znaczenie wszechświatowe: ani Chryścjanizm, ani teizm, ani rozwój społeczeństw nie może być bez nich zrozumiany.

Kościół Chrystusowy tem przedewszystkiem różni się od innych społeczności religijnych, że we wszystkim zachowuje złoty środek. Wciela on do swego systemu mnóstwo prawd, ale nie zapomina, że jedność poprzedza wielość, że prawdy poszczególne odsłaniają prawdę całą tylko jednostronnie i są same w sobie niezrozumiałe; gdy się nazbyt przy każdej upieramy, nie uwzględniając innych, stają się błędami: nie dlatego, aby prawda sprzeciwiała się prawdzie, lecz, że nasze pojęcia o tem co jest prawdziwe, jako niedostatecznie lub nieściśle wyrażające całą prawdę, mogą być z sobą sprzeczne.

Nic przeto dziwnego, że dla wielu historia i nauka Kościoła Chrystusowego jest zbiorem paradoksów i przeciwieństw. Gdy się jednak weźmie pod uwagę z jednej strony naturę twierdzeń Kościoła, z drugiej niedostateczność rozumu ludzkiego, niedoskonałość mowy, brak pojęć i wyrażań, to się okaże, że są to przeciwieństwa pozorne, czyli t. z. antynomie,

¹⁾ Dla braku tego klucza nawet najlepsi pisarze okazują chwiejność w poglądach na twierdzenia Chryścjanizmu. Z tego, że Chryścjanizm rozwijał się stopniowo i stopniowo wywierał wpływ na społeczeństwo, wnosząc, że był on od początku źle rozumiany, że „wzniosłe i wielkie prawdy, zawarte w przypowieściach o Królestwie Bożem, były zapoznane, ścieśnione i wykoszlawione, a nawet dziś jeszcze są źle pojmovane“. (Flint, *Filosophy of History*, wydanie 2-gie, str. 97). Ale w takim razie jak może Wcielenie być punktem środkowym historii świata? A jeżeli Chryścjanizm w ciągu wieków był skazany na poniżającą niewolę, obskurantyzm księży i niedorzeczne zabobony; jeżeli na całe wieki zбочył od prawdy, sprawiedliwości i wolności (tamże, str. 121, 184, 343, 387), to jak Chrystus mógł przyjść w pełniłości czasów i wszystko w sobie odnowić? albo jak mogli męczennicy przelewać krew na świadectwo źle zrozumianych prawd? A zatem wobec nie dających się utrzymać przypuszczeń ta piękna teza upada.

dla których Kościół ma zawsze gotowe rozwiązanie praktyczne, a nawet teoretyczne, ale—nie zawsze, bo w takim razie Stwórca nieskończony byłby pojęty przez stworzenie skończone, a to byłoby, jak wiemy, największym paradoksem. Wielkie antynomie: Bóg jeden we trzech osobach, Chrystus Bóg-człowiek, człowiek posiadający wolną wolę i zarazem pozostający w rękach wszystko przewidującej wszechmocy,—nie dają się ująć w dostępną dla rozumu ludzkiego syntezę i muszą być przyjęte jako niezgłębiane tajemnice. Nasze „wyobrażenie o Bogu składa się z niezliczonych, od siebie niezależnych części... Znana nam jest o Nim ta lub inna prawda... ale ani jednej ani drugiej nie możemy sobie wyobrazić razem... kiedy zastanawiamy się nad jedną, druga znika”. W praktykach pobożności chrześcijańskiej rozpatrujemy każdą z osobna; lecz, aby nie zbłądzić, musimy to czynić ostrożnie¹⁾.

§ 18. Analogiczne trudności w kwestjach nieologicznych.

Podobne ograniczenia spotykają się i w każdej innej dziedzinie. Kwestyą wolnej woli muszą się zajmować nawet ci, co nie chcą słyszeć o objawieniu. Wielki geniusz Schillinga np. wiedział dobrze, że historia jest mieszaniną wolności i konieczności, ale wszystkie jego usiłowania, podejmowane gwoili wytłumaczenia tej zagadki, rozbiły się o brak odpowiedniego klucza²⁾. Nie możemy też zaprzeczyć istnienia przestrzeni, pomimo że pojęcie to przechodzi władze naszego rozumu: „prze-strzeń ograniczona i ciągnąca się do nieskończoności są to dwa pojęcia wzajemnie się wykluczające; twierdzić zaś, że wcale nie istnieje, dopóki nie zajmą w niej miejsca różne ciała i przypadkiem nie nadadzą jej rozciągłości, zakrawa na nonsens”³⁾.

Taki sam nasuwa się dylemat przy rozpatrywaniu czasu⁴⁾. Żaden badacz natury nie może odpowiedzieć na pytanie,

¹⁾ *Grammar of Assent*, cz. I, roz. 1V, § 2.

²⁾ Flint, *Filosofy of History*, wyd. z r. 1874, str. 438, 439.

³⁾ *Idea of a University*, „Christianity and Scientific Investigation“.

⁴⁾ Ze wszystkich krytyk teorii Kanta o czasie i przestrzeni najlepszą wydaje mi się krytyka, podana przez Bertranda Russella w jego *I principles of Mathematics*, 1903.

jak wola działa na mięśnie; astronomia i biologia zdają się stać w sprzeczności z dawnością ziemi; natura materii i siły, początki życia, czucia, myśli—wszystko jest dla przyrodnika nieprzeniknącą tajemnicą. Jeżeli wkroczymy w dziedzinę nauk matematycznych, to i tu spotykamy się z niedającymi się pogodzić prawdami: „istnienie niezliczonych linii krzywych, dzielących przestrzeń, w której już żadna linia prosta, jakiegokolwiek byłaby długości i szerokości, pomieścić się nie może... albo linie zbliżające się do siebie na pewnej przestrzeni, a pomimo to nigdy się z sobą nie spotykające”¹⁾. Każdy system filozoficzny ma swoje antynomie, swoje błędne drogi, swoje chropowatości i musi zapełniać brak argumentacji hipotezami i postulatami²⁾.

Musimy więc poznać nasze braki, musimy wyznać z pisarzami biblijnymi i świeckimi, że zbytek mądrości jest szaleństwem, i zadowalać się częstokroć określeniem, które się tylko zbliża do prawdy, ale całej prawdy nie zawiera. Każdy przedmiot stanowi całość, która się składa z odpowiadających sobie części. Nauki są tylko poglądami cząstkowymi i dają w konkluzji abstrakcje w swoich granicach hipotetycznie prawdziwe, ale nie przedstawiają całej istoty rzeczy i muszą być uzupełniane przez inne gałęzie wiedzy. Prawdy zawarte w abstrakcjach nie są całą prawdą i nie mogą być uważane za miarę wszystkich rzeczy, chyba, że chcielibyśmy mieszać prawdopodobieństwo z pewnością, przesłanki z ostateczną konkluzją i spotkać się z nierozwiązalnymi trudnościami.

Kiedy tym sposobem, gwoździ nauczania się przynajmniej czegoś, rozczłonkowaliśmy jedność wiedzy, sama energia z jaką chwytamy jedną jej część, przeszkadza nam zająć się innymi; wszystko inne wydaje się czerem i nudnem. Wzrok silnie napięty koncentruje się, ale jednocześnie zmniejsza perspektywę. Kto patrzy na zachodzące słońce, ten nie widzi ani gór oświetlonych, ani głębi różnobarwnych obłoków³⁾.

1) *Idea of a University*, „Christianity and Scientific Investigation”. Drugi przykład można znaleźć w algebrze, *Grammar of Assent*, r. IV, § 1.

2) Tyrrell, *Faith of the Millions*, II, str. 367.

3) Patrz różne ustępy z dzieła: *Idea of a University*, a zwłaszcza rozprawę trzecią i czwartą, a także „A Form of Infidelity of the Day”.

§ 19. Racye natury umysłowej i moralnej przemawiające za niepoznawalnością Boga.

Jeżeli w rzeczach doczesnych rozum nie łatwo może uchwycić prawdę całkowitą, to o ileż trudniej to uczynić, kiedy chodzi o stosunek Boga do człowieka. Dla nas dostępne są tylko idee niedoskonałe, dosięgające prawdy pośrednio, jakby z boku,—tylko pojęcia analogicznie prawdziwe, których nie można rozciągać tak, jak się to czyni z pojęciami zupełnymi i ścisłymi. Analogie są niezbędne, bo bez porównań nie sposób wyrazić tego, co jest poza czasem i przestrzenią; zresztą symbolizm to nieodłączny towarzysz religii¹⁾. Prawdą zatem jest, że nic nie możemy powiedzieć w tem samym znaczeniu (*univoce*) o Bogu i człowieku, jeżeli nie chcemy przedstawiać sobie Bóstwa na sposób ludzki; gdybyśmy Mu nawet przypisywali wszystkie nasze cnoty i oddali Mu wszystko, co jest w nas najlepszego, byłby to jeszcze antropomorfizm. Ale też nie wolno nam wpadać w drugą ostateczność i mówić, że Bóg jest niepoznawalny, jakgdyby nic wspólnego nie dało się powiedzieć o Stwórcy i stworzeniu, chyba, że chcielibyśmy igrać ze słowami i dawać im w dwóch twierdzeniach całkiem odrębne znaczenie (*aequivoce*). A zatem nie stoimy wobec dylematu: antropomorfizm albo agnostycyzm, bo, mówiąc o Bogu i człowieku, możemy użyć terminu wspólnego wspólnością wprawdzie nie absolutną, lecz analogiczną, metaforyczną, niedoskonałą, stosownie do naszego pojmowania rzeczy. Tym sposobem, między dwiema ostatecznościami: poznać wszystko i nic nie poznać, istnieje coś pośredniego, a mianowicie: poznać cośkolwiek i to cośkolwiek najzupełniej wystarcza, jest naszym wszystkim, naszym zbawieniem²⁾.

¹⁾ Tyrrell, *Faith of the Millions*, II, str. 49—54, 267.

²⁾ Tego samego naucza z właściwą sobie ścisłością św. Tomasz, zwłaszcza w pierwszych czternastu kwestyach *Summy Teologicznej*, a z pośród najnowszych pisarzy Fr. Jerzy Tyrrell: *Lex orandi*, str. 80—83, i *Faith of the Millions*, I, roz. V. Te same prawdy podaje Ruskin w swoich wcześniejszych i najlepszych dziełach, jeżeli nie z teologiczną dokładnością to przynajmniej z wyobraźnią poety: „Nasze szczęście i energia pochodzi stąd, że możemy od-

I nie tylko ze względu na naturę rzeczy, wymagania ontologii i prawa rozumu musimy przyznać, że Bóg jest w części poznawalny a w części niepoznawalny jak obraz w zaciemnionem zwierciadle, — ale nawet ze względu na dobro natury moralnej potrzeba, abyśmy nie ustawiali w poszukiwaniach i aby Ten, kogo czcimy, był Bogiem ukrytym. Szukać Boga to obowiązek mieszkańców ziemi, oglądać Go to szczęście dusz błogosławionych. Bóg chce, abyśmy Go szukali, bo to nasza próba. Znajdą Go pilni, pobożni, czyści, bojaźliwi, — ale ukryje się przed oczyma pysznych i zepsutych. I dlatego „nie będzie przygniatał umysłów ciężarem swojego majestatu, ani też nie pogwałci ich woli widokiem swej sprawiedliwości”, „To, co Go najbardziej ukrywa przed dobrowolnymi ślepcami, objawia Go najwyraźniej tym, których serca szukają Go”. Przed tymi ostatnimi zawsze podnosi zakrywającą Go zasłonę, oczy ich napelnia światłością, serca — słodyczą. Miłość tłumaczy wszystko, tylko siebie samej wytłumaczyć nie może, — tego pragnienia ze strony Boga, aby Go człowiek miłował. Bo jak niegdyś, w przelomowej chwili, kiedy według słabych pojęć ludzkich potrzeba objawienia dawała się najwięcej odczuwać, chwałę Chrystyanizmu zakryła śmierć sromotna, tak i teraz wieczna miłość odtwarza wieczną tajemnicę. Jeżeli miłość ludzka ma do pewnego stopnia charakter mistyczny i nie podlega prawom rozumu, to tembardziej miłość między Bogiem a człowiekiem. Miłość Boga jest istotą religii prawdziwej, treścią wszelkiej świętości; prawdziwa zatem religia musi być mistyczną¹⁾.

dychać i żyć pod obłokami, zadowoleni, że tu są otwarte, tam zamknięte; rozradowani, że tam, gdzie są mniej gęste, ukazują się promienie rzeczy stałych i substancjalnych, — zdając sobie jednocześnie sprawę z pewnego rodzaju wielkości ukrywającej się nawet w tajemnicy, i dziękując za tę dobroczynną zasłonę, bez której światło nieumiarkowane mogłoby nas razić albo nieskończona jasność oślepiac”. *Modern Painters*, t. V.

¹⁾ Ostatnia część tego paragrafu wyjęta jest z dzieła o. Fabera, *Blessed Sacrament*. Zobacz także dwa rozdziały p. t. „Co to jest mistycyzm” i „Mistycyzm prawdziwy i fałszywy” w dziele Tyrrella *Faith of the Millions*.

§ 20. Zastosowanie tychże racyj do Kościoła.

Kościół Chrystusowy jest widzialny i zarazem ukryty, możemy go zatem przyrównać do miasta położonego na górze i spowitego w chmury. Jego dążenie do odtwarzania życia swego Boskiego Założyciela, jego dzieje będące odzwierciedleniem dziejów Chrystusa, z którym jest mistycznie zjednoczony, jak oblubienica z oblubieńcem, jak ciało z głową, zawierają w sobie i ponizenie i chwałę. Kościół, aby mógł być Boskim, musi być otoczony jasnością Boską, ale zarazem spowity w obłoki i cienie, które otaczają tron Najwyższego. Prawda, że nagromadzone nad nim ciemności są w części dziełem nieprzyjaciół, fałszujących jego naukę i rzucających oszczerstwa na jego ministrów; pochodzą one jednak głównie z jego natury, stąd, że jest on świadkiem Boskiego, a zatem mistycznego posłannictwa.

Nie będą przeto zarzutami przeciwko Kościołowi Chrystusowemu przeciwieństwa, wśród których się on ukazuje, jak np.: prawdy dostępne rozumowi i niedostępne; wolność woli i wszechwiedza Boga; mistyczność religii i jej rozumowość; cierpienie zastępcze i odpowiedzialność osobista; nieszczęścia katolicyzmu i jego radości; wysoki poziom życia rodzinnego i zarazem jego niższość wobec dziewictwa; wspieranie władz państwowych i współzawodnictwo z nimi. Bo Kościół musi spełnić swoją misję i nie może pozwolić, aby jedna strona jego posłannictwa wyłączała i zaciemniała inne. Chrystyanizm zatem jest i dogmatyczny i dewocyjny i praktyczny; ezoteryczny i exoteryczny; pobłażliwy i surowy; jest światłością i ciemnością; miłością i bojaźnią¹⁾.

Te pozorne przeciwieństwa są wstępem do wytwarzanej przez Kościół harmonii. Kościół nie zbacza ani na prawo, ani na lewo; nie przechyla się ani do łatwowierności, która rozciąga aktualność jak najdalej, ani do sceptycyzmu, który możliwość ogranicza tylko do tego, co jest aktualnie znane²⁾.

¹⁾ *Development of Christian Doctrine*, roz. 1, § I.

²⁾ Tyrrell, *Faith of the Millions*, II, str. 245.

Odrzuca kłamliwą prostotę kwietyzmu i kłamliwe rozumowania intelektualizmu. Jego rządy są czemś pośredniem między tyranią a wyrozumiałością. Nie jest ani religią zewnętrzną, ani tylko wewnętrzną, lecz szczęśliwem połączeniem jednej i drugiej. Pozwala, aby po epokach ekspansyi i asymilacyi następowały epoki koncentracyi i dogmatyzmu. Liberalny i tolerancyjny w czasach spokojnych, zaprowadza surową karność w czasie walki¹⁾. Nie przyjmuje wszystkich zasad świata, ani też wszystkich nie odrzuca, lecz przyswajając je lub odrzucając częściowo, dąży do tego, aby duch Chrystusowy przeniknął i przekształcił każdą cywilizacyę. Takim jest Kościół.

W miarę sił i możności postaramy się dać tu kilka szkiców, kilka linii rozbieżnych, które inni połączą i wypełnią; przyjdzie czas, kiedy pisarz stojący na wysokości zadania ujmie wszystko w syntezę, stworzy historię Kościoła jako historię świata i, o ile wzrok ludzki sięgnąć może, uwydatni główne linie dziejów ludzkości.

¹⁾ Wilfryd Ward, *Life of Wiseman*, II, str. 419.

Część druga.

Dzieje Chrystyanizmu.

Drugą część naszej pracy poświęciliśmy głównie badaniu napotykanym w Chrystyanizmie antynomij. Nie będzie to klasyfikacja ostateczna, ani też lista zupełna, ale raczej ugrupowanie prowizoryczne.

Antynomie te są następujące:

1-o Kościół—wróg cywilizacji intelektualnej i zarazem jej rzecznik.

2-o Kościół—wróg cywilizacji materialnej i zarazem jej rzecznik.

3-o Kościół—przedstawiciel religii cierpienia i szczęścia, nauczyciel moralności surowej i łagodnej.

4-o Kościół—wróg i zarazem podpora państwa; rywal i sojusznik.

5-o Kościół—krzewiciel równości między ludźmi i zarazem podpora nierówności, którą wytwarza własność i władza.

6-o Kościół—widownia zgorzenia i źródło świętości; głosiciel praw trudnych i praw łatwych.

7-o Kościół—głosiciel wolności w dziedzinie religii i zarazem jej ciemiężca.

8-o Kościół—jeden, a Chrystyanizm zawsze rozdzielony.

9-o Wieczna jedność Kościoła i wieczny rozdział w Chrześcijaństwie.

10-o Kościół—niewolnik i zawsze zwycięzca.

Każda z tych antynomij wymaga oddzielnego traktatu, w którym fakty historyczne byłyby wszechstronnie uwydatnione, źródła sumiennie zbadane, jasno podzielone i ugrupowane—dla wygody tych, którzy się zajmują tego rodzaju kwestyami. Lecz piszący to dziełko ma skromniejsze zadanie: przedstawić w krótkości te pozorne przeciwieństwa, dać szkic popularny i wreszcie ułatwić wyprowadzenie wniosków — oto cel jego pracy.

ROZDZIAŁ I.

Kościół i kultura.

Antynomia pierwsza: Kościół—wróg cywilizacji intelektualnej i zarazem jej rzecznik.

§ 1. Zarzucanie Kościołowi ignorancyi.

Czyż to nie rzucający się w oczy paradoks? Jednemu i temu samemu Kościołowi zarzuca się, że miłuje ciemności, że jest fanatyczny, zacofany, że w ciele ludzkim widzi tylko dyabła, że zabija dążenie człowieka do piękna, krępuje jego myśl, obawia się wiedzy; a jednocześnie wysławia się go jako krzewiciela nauk i literatury, założyciela uniwersytetów, opiekuna poezyi i malarstwa, rzeźbiarstwa i architektury.

Kościół—powiadają niektórzy, chcąc rozwiązać tę antynomię—był istotnie krzewicielem cywilizacji w wiekach ciemnoty, lecz w okresie greko-rzymskim, który je poprzedzał, oraz w czasach późniejszych stał się jej wrogiem. Jeżeli wieki średnie ograniczymy do okresu zawartego między szóstym a jedenastym stuleciem, to okaże się prawdą, że gdzie był brak kultury, tam Kościół ją popierał, a gdzie był jej nadmierny rozkwit, tam ją krępował. Lecz takie uogólnienie nie wiele nam mówi; co więcej, ci, co starają się je sformułować, popelniają ten błąd historyczny, że pod miano wieków średnich

podciągają epokę Alfreda Wielkiego i Ryszarda Lwie Serce i nie tłumaczą stosunku Chrystyanizmu do kultury w epokach: św. Augustyna i św. Dominika (w. XIII), św. Karola Boromeusza (w. XVI), Görresa i Ozanama (pierwsza połowa w. XIX).

Jak w każdej innej dziedzinie, tak i tu Kościół trzyma się złotego środka i występuje jako synteza między dwoma pozornymi antytezami.

To też w pewnym znaczeniu prawdą jest absolutną, że Kościół niewiele sobie robi z cywilizacji; ta ostatnia w porównaniu z życiem cnotliwym jest tylko prochem i należy z niej korzystać ostrożnie, bo źle zrozumiana prowadzi na bezdroża i rodzi pychę rozumu.

Prości rybacy byli pierwszymi głosicielami Ewangelii, a najbardziej wykształcony z apostołów ciągle ostrzega przed intelektualizmem: Strzeżcie się nadmiaru mądrości i umiłujcie głupstwo krzyża zamiast mądrości tego świata, która wobec Boga jest głupstwem; bo „wybrał Bóg głupstwa świata, aby zawstydził mądre, a mdłe świata Bóg wybrał, aby zawstydził mocne... aby się żadne ciało przed oczyma jego nie chlubiło”. (*I Cor. I, 27, 29*). I podczas gdy mądrość świata nadyma się a filozofia jest częstokroć tylko fałszywym i czczym frazesem, to Chrystyanizm każdy umysł poddaje Chrystusowi, w którym ukryte są wszystkie skarby mądrości i wiedzy.

Po czternastu stuleciach autor *Naśladowania Chrystusa* powtarza te same zasady: Rzeczą najważniejszą jest życie cnotliwe, a nie piękne frazesy „najlepszych myślicieli” naszych czasów; co za pożytek znać zasady wszystkich filozofów, a nie mieć łaski Bożej? Poskramiaj w sobie żądzę wiedzy; *Noli alta sapere*; wiele jest rzeczy, których znajomość nie przynosi pożytku, i biada temu, kto zapomina o zasadzie, że im więcej umie, tem świątobliwsze życie prowadzić powinien. Gdyby człowiek posiadał wszystkie tajniki wiedzy, byłby to tylko przelotny widok świata przemijającego; niech zamilkną uczeni; tylko zjednoczenie z Bogiem ma wartość, – z Bogiem, który w jednej chwili może nas nauczyć więcej, aniżeli studia długoletnie. W ostatniej godzinie nie będą się nas pytali, czegośmy się nauczyli, lecz jakeśmy żyli.

To samo mówi jeden z największych myślicieli XIX wie-

ku, Newman: Prace Kościoła nie mają na celu szerzenia wiedzy i kultury ducha, lecz—walkę z grzechem oraz zbawienie dusz ludzkich; porównany z tem wszystkim, cały świat jest tylko pyłem i prochem. Bo Kościół kładzie na pierwszym miejscu rzeczy wieczne, nie zaś doczesne; a do tych ostatnich należą: literatura, wiedza i sztuka.

Ciemnota była istotnie pierwszym z zarzutów stawianych Kościołowi. Apostołów Piotra i Jana przedstawiano przed Najwyższą Radą jako ludzi prostych i niskiego pochodzenia. Cels i inni poganie wyśmiewają się z głupoty, nieuctwa i łatwości chrześcijan, składających się z kobiet, sług i niewolników, a więc z najniższych warstw społecznych. I apologeci stwierdzają niski poziom umysłowy chrześcijan pierwotnych i patrzą na nich jako na tłum nieuków, ale tłum oświecony światłością wewnętrzną, ukrytą przed pogardliwym wzrokiem ich kulturalnych prześladowców.

Sztuka i przepych nigdy nie zaliczały się do części składowych Chrystyanizmu i zawsze schodziły na plan drugi, kiedy zachodziła tego potrzeba. Aby uwolnić niewolników, sprzedawano nawet naczynia święte; w czasie prześladowania najświętsze obrzędy kultu chrześcijańskiego odbywają się w mrocznych podziemiach, w gajach kołysanych podmuchem wiatru, lub na ściegłych mrozem falach; sakramenta bywają udzielane na polu walki, albo wśród nędzy przedmieść wielkomijskich.

Jak literatura i wiedza, tak i sztuki piękne muszą zająć odpowiednie miejsce, muszą uznać swoje podrzędne stanowisko. Są one tylko częścią wielkiego systemu; co jest w nich dobrego, pochodzi z góry, ale cała ich piękność staje się szalbierstwem i zgnilizną, kiedy służą pysze i zmysłowości. Więcej znaczy tłum pobożny w kościele zbudowanym wbrew wszelkim zasadom architektury, aniżeli garstka zimnych czcicieli zebranych w gmachu stylowym, wśród arcydzieł sztuki; lepiej jest z jednym okiem wejść do królestwa Niebieskiego, aniżeli z dwoma być wrzuconym w ciemności zewnętrzne.

§ 2. Podstawa estetyki.

Jednakże ziemia jest Pańska i wszystko, co się na niej

znajduje; dary rozumu pochodzą od Boga i służą ku Jego chwale. Co tylko było pięknego i powabnego w kulcie pogańskim, ale nie wiązało się z fałszem i zmysłowością, Kościół stopniowo sobie przyswajał, a więc: i świątynie, i ołtarze, i obrazy, i światło, i kadzidło, i procesye, i wota, i szaty kościelne. Bo czyż można było kult piękna zostawić wrogom Chrystyanizmu i pozwolić, aby wspaniałe dary Najwyższego były używane na zniesławianie Go? Czyż wyobraźnia nie jest darem Boga, twórcy natury i twórcy Kościoła? Stąd każdą postać symbolizmu religijnego poświęcano na służbę prawdzie i tym sposobem czyniono zadość wrodzonej człowiekowi potrzebie wrażeń. Krańcowości się stykają; duch obrazoburców i purytanów wywołuje złowrogie echa: sztuka dla sztuki—wołają zbuntowani; celem sztuki jest zmysłowe zadowolenie—krzyczą zmysłowi; sztuka jest początkiem upadku—twierdzą pesymiści; tak wielkim bywa nasz upadek, gdy zapominamy, że pierwowzorem i źródłem wszelkiego piękna jest Bóg.

Inny znowu myśliciel, upatrując w harmonijnych dźwiękach muzyki zewnętrzną i ziemską formę czegoś potężnego, nieznanego, tak mówi: „W gamie jest siedem tonów; zrobmy z nich przez półtony czternaście: jakież to jednak słaby materiał do stworzenia wielkiego dzieła! Jakaż nauka może tak wielkie rzeczy uczynić z małych? I z tych to elementów jakiś wielki mistrz ma stworzyć świat nowy? Mamy-ż powiedzieć, że ta obfitość pomysłów muzycznych jest tylko wynikiem zdolności albo zręczności artystycznej, jak każda gra albo moda bez rzeczywiściej wartości?” Albo „czyż to możliwe, aby niewyczerpany rozwój i układ tonów, bogaty a tak prosty, skomplikowany a tak uporządkowany, różnorodny a tak majestatyczny, był tylko dźwiękiem przemijającym? aby te drgania serc tajemnicze, te wielkie wzruszenia, te wrażenia głębokie mogły być wywołane przez coś, co nie ma treści, co przychodzi i znika, zaczyna się i kończy w sobie samem? Nie. — Wszystkie te niedające się wypowiedzieć akordy spływają ze sfer wyższych jako transkrypcya odwiecznej harmonii, jako echa z naszej przyszłej Ojczyzny; jako głosy aniołów i uwielbienia Świętych, jako żywe prawa Boskie; są one czemś wyższem od siebie samych,—czemś, czego my nie możemy ani zmierzyć, ani wymówić,—a jednak zwykły śmiertelnik, niczem

zresztą nie wyróżniający się od innych, posiada dar ich wydobycia" ¹⁾).

Inny znowu pisarz wolnomyślny, który pod wpływem badań stanął na stanowisku chrześcijańskim, tłumacząc, jak poezja przewyższa wiedzę, odwołuje się do czegoś więcej, aniżeli do ograniczonych zdolności człowieka. Nie Linneusz, nie Cavendish, nie Cuvier mówią nam o zwierzętach, wodzie, roślinach; nie oni też podohwytyją tajemnice ich życia i pozwalają nam w nich uczestniczyć, lecz Shakespeare, kiedy opisuje narcyzy, ukazujące się przed powrotem jaskółek i witające wraz z wiatrem marcowym piękno wiosny, albo Wordsworth, kiedy mówi, że głos kukułki przerywa na wiosnę milczenie mórz wśród najbardziej oddalonych Hebrydów.

Uczeni z wielką dokładnością opisują pył kosmiczny, łamanie się światła, stopień wilgotności i inne przyczyny, które w burzliwy wieczór letni pokrywają zachód purpurą; tłumaczą siły podtrzymujące sklepienie gotyckie nad naszymi głowami; robią analizę farb użytych do malowania *Madonny degli Ansidei* Rafaela. Lecz o rzeczy najważniejszej nic nam nie mówią. A jeszcze mniej mówią ci, co wrażenia estetyczne tłumaczą za pomocą psychologii materialistycznej i sprowadzają je do sensacyj wzrokowych, słuchowych albo ruchowych, do wzruszeń przyjemnych, wywoływanych przez jakiś bodziec organiczny. Kto ma oczy ku widzeniu i uszy ku słyszeniu, temu piękno natury i sztuki wskazuje drogę do nieba. Poprzez kształty i barwy stworzone przenika promień piękna niestworzonego: blask purpurowych obłoków i głębie złotego ognia są słabym obrazem miasta wiecznego, które dla oświetlenia nie potrzebuje ani słońca, ani księżyca; kolumny i wklęsłe sklepienia przypominają nam siedem kolumn niebieskiego Jerozolim; nadanie twarzy ludzkiej wyrazu boskiego—arcydzieło malarstwa, a w rzeczywistości szkic na ścianie więziennej—jest dążeniem do oddania niewypowiedzianej piękności człowieka uwielbionego ²⁾).

¹⁾ *Oxford University Sermons*, Sermon XV.

²⁾ Żaden może z nowszych malarzy nie oddał tak dobrze wzniosłości i godności człowieka, obracającego się nawet w najskromniejszym środowisku,

§ 3. Kościół i sztuki piękne.

Z tego, cośmy powiedzieli o muzyce i malarstwie, rzeźbiarstwie i architekturze, wynika, że wszelkie piękno stworzone powinno zniewalać do Chrystusa i służyć rytuałowi chrześcijańskiemu, bo takie dzieła, jak: marmury i mozaika świętej Zofii¹⁾, chór katedry w Beauvais, kopuła św. Piotra w Rzymie—nie odpowiedzą nigdy nadziemskiej godności ofiary Chrystusowej.

Strzeżmy się jednak przesady; nie mieszajmy doskonałości sztuki z doskonałością życia; nie zapominajmy też o brakach, które wskazuje historia sztuki chrześcijańskiej, by snadź nie śmieli się z nas niedowiarkowie i nie kazali nam porównywać pyzatyh aniołków z okresu „Rococco” z rzeźbami Parthenonu, albo niezgrabną fasadę bazyliki św. Piotra z amfiteatrem Flawiana. Możemy jednak to powiedzieć, że, chociaż wszystkie religie posuwają sztukę naprzód, Chrystyanizm wszystkie je na tym punkcie przewyższa swoją nauką o rzeczywistej obecności Boga-Człowieka, jak je przewyższa wielkością natchnienia artystycznego, płynącego z jego wzniosłych zasad... Względy, którymi kępuje artystę, są tylko rozumnym środkiem przeciwko nadużyciom. Inaczej się rzecz ma z Islamem: nieprzychylny dla wszelkich chociażby najniższych form malarstwa i rzeźbiarstwa, zabrania przedstawiać postaci ludzkiej i wszelkich rzeczy naturalnych, jak: owoce, kwiaty i t. p. Jest jednak rzeczą widoczną, że Kościół sam przez się nie może ani stworzyć sztuki, ani powstrzymać jej upadku. Nie jego przeto wina, że wspaniałe gotyk katedry w Lincoln zbrał się z okropnościami opactwa w Bath; że po dawnym, pełnym wdzięku, renesansie nastąpił trwający przez 200 lat w Eu-

jak to uczynił Jan Franciszek Millet, pochodzący z wieśniaczej rodziny normandzkiej. Do takiej doskonałości nie mógł dojść nawet wielki malarz angielski lord Leighton, pomimo całej swej techniki, a to dlatego, że odtwarzał typ helleniski, a nie chrześcijański.

¹⁾ Opisała je doskonale p. Bury w rozdziale o sztuce byzantyńskiej, zawartym w II tomie dzieła p. t. *History of the Later Roman Empire*.

ropie okres budowli ciężkich; że na miejsce arcydzieł Mantegny i Luini'ego przyszły wielołokciowe freski, zdradzające brak talentu i smaku.

Istotnie, rozwój sztuki i literatury jest niełatwy do wytłumaczenia. Możemy wprawdzie śledzić sztukę, poczynając od pierwotnej i prostej a kończąc na sztuce o wyrobionym rysunku i kolorycie, jak śledzimy przemianę literatury naiwnej i bohaterskiej na konwencyonalną i cywilizowaną—ale iść dalej w dociekaniach niepodobna, ani też wskazać jakiegokolwiek przyczyny—chyba zasadę negatywną, tę mianowicie, że wśród anarchii i nędzy materialnej sztuka kwitnąć nie będzie. Właściwie mówiąc, powinniśmy pisać nie historię sztuki, ale raczej rejestrować jej objawy; bo w tej dziedzinie powoływanie się na powagi, jak to bywa w naukach przyrodniczych i historycznych, naszego widnokągu rozszerzyć nie może. Duch sztuki technie, kędy chce, i nikt nie może powiedzieć dlaczego i na jak długo. Dlaczego np. Wenecję obrał sobie za stałe mieszkanie, a Republika genueńska była dlań tylko domem zajezdnym? Jak wytłumaczyć wielki rozwój architektury gotyckiej we Francji północnej, albo, w kilka wieków później, cały szereg niezrównanych artystów-muzyków w Niemczech? ¹⁾ Dlaczego, wreszcie, w tym samym czasie, kiedy architektura w Europie upadła, nastąpił jej rozkwit na wielkich obszarach Ameryki hiszpańskiej? Podróżnik z podziwem spogląda na świątynię w Esquipulas z połowy XVIII wieku, która z odkrytej płaszczyzny strzela w górę czterema wielkimi wieżami i kopułą oślepiającą białości; nie mniejszy podziw wzbudza w nim widok katedry w Zacatecas, pokrytej niebieskimi dachówkami, i tylu innych cudów sztuki hiszpańsko-amerykańskiej w XVI i XVII stuleciu ²⁾.

Ale to nie będzie historia sztuki. Dla nas wystarcza

¹⁾ Zob. Lorda Leightona *Addresses*, Londyn, 1896.

²⁾ Ciekawą paralelę do ignorancji wśród klas „wykształconych“ na punkcie „Wieków średnich“ w czasie ukazania się dzieła Hallama, jest panująca dziś ignorancja co do wielkiego Państwa hiszpańskiego w Północnej i Południowej Ameryce, które upadło z chwilą, kiedy duch po-chrześcijański przeniknął do klas kierujących.

fakt, że Kościół Chrystusowy, jak daleko sięga jego wpływ, jest niewyczerpanem źródłem pomysłów artystycznych.

§ 4. Kościół i filozofia.

Przejdźmy teraz do drugiego działu kultury, o ile dzieła rozumu mogą być oddzielone od dzieł będących wynikiem wzruszeń i wyobraźni, a dziedzina filozofii od dziedziny sztuki.

Prawdy intelektualne, rozrzucone tu i owdzie w religiach i filozofiach przed-chrześcijańskich, zostały wprowadzone jedna za drugą do teologii chrześcijańskiej. Kościół zawsze „zasiadał wśród doktorów, przysłuchiwał się im i zadawał pytania, przyswajał prawdy, które głosili, naprawiał błędy, uzupełniał braki, doprowadzał do końca, co byli rozpoczęli... i tym sposobem rozszerzał zakres swojej nauki i nadawał jej większą ścisłość”¹⁾. Jak powinowactwo kultu chrześcijańskiego z obrzędami pogańskimi świadczy o tegoż kultu odpowiedniości, tak również powinowactwo jego z mitologią pogańską przemawia na korzyść nauki katolickiej o pośrednikach niebieskich,—nauki, która naprawia dawne niedoskonałości i zarazem wskazuje substancjalną jedność duszy teistycznej²⁾.

Kościół wciąż zbierał owoce z licznych systemów filozoficznych; te systemy, które wydawały się najbardziej wrogimi, z czasem musiały mu oddać to, co było w nich dobrego. „Teologia św. Tomasza np., a raczej nauka Kościoła z jego epoki, opierała się na arystotelizmie, który pierwsi Ojcowie Kościoła uważali za źródło wszelkiej niewiary, a zwłaszcza za źródło herezyi monofizycznej”³⁾. Filozofię przed-chrześcijańską, powiada znakomity historyk⁴⁾, odrodził Chrystyanizm, który

1) Zob. wspaniały ustęp z dzieła *Developpment of Christian Doctrine*, roz. VIII, *ad fin.*

2) Tyrrell, *Faith of the Millions*, II, str. 270, 275.

3) *Developpment of Christian Doctrine*, roz. XII, § 8. Niektóre szczegóły znajdują się w dziele Wilfrйда Warda *Witnesses to the unseen*, str. 85 — 90.

4) Willmann, *Geschichte des Idealismus*, roz. II, 1896, zwłaszcza artykuły: „Wpływ Chrystyanizmu na filozofię”, „Łączność Idealizmu chrześcijańskiego z idealizmem starożytnym” i „Św. Augustyn”.

umiał zadość uczynić jej różnorodnym dążeniom i uzupełnić poszczególne jej poglądy. Tym sposobem uznanie świętej woli Boga osobowego stało się fundamentem tej podwójnej prawdy, że świat został stworzony i że człowiek poddany jest prawu moralnemu. Pojęcia, jak: Bóg, nasze ja i świat, nie będą już utożsamiane; Bóg jest w świecie, ale i ponad światem (transcendentalny i immanentny); tak samo się rzecz ma z człowiekiem: jest istotą ziemską, naturalną, przejściową, i zarazem istotą niebieską, nadprzyrodzoną, wieczną. Człowiek, oderwany od królestwa czystych zjawisk, od pracy czezej i powierzchniowej, wyniesiony przytem ponad siebie samego, poza otaczającą go ciasną sferę, wszedł do krainy mistycznej, gdzie ma dążyć do ścisłego zjednoczenia się z Bogiem wszędzie obecnym (immanentnym w stworzeniach), do uczestnictwa w Jego naturze, pomimo że prawo boskie i transcendentalny majestat Stwórcy trzyma go zawsze w należytem oddaleniu. Źródła zatem złudzeń wyschły: człowiek nie może być sam dla siebie prawem, panem, a tembardziej Bogiem, w samym sobie zęśrodkowanym, sobie samemu wystarczającym (sprowadzającym naukę do autopsyi, a czynność do samorządu); nie, warunkiem jego wiedzy odtąd będzie wiara, warunkiem panowania—służba Boża.

Ten zdrowy sąd, ten jasny i czysty pogląd, ten złoty środek, którego się trzyma nauka chrześcijańska, uczynił więcej niż Plato i Arystoteles, bo ułatwił określenie stosunku między teologią a filozofią. Ta ostatnia przez to samo, że była sprowadzona do roli służebnicy (*ancilla theologiae*), wzniosła się ponad wszystkie nauki; stała się ochroną jedności wiedzy, najlepszą wyrazicielką prawdy, którą poznamy w całości, kiedy przejdziemy *ex umbris et imaginibus in veritatem*¹⁾.

A więc filozofię przed-chrześcijańską mógł przyjąć Chryścjanizm bez obawy, bo posiadał sól mądrości, która wszystko przyprawia. To samo należy powiedzieć o terminologii Platon-

¹⁾ Zob. trzecią Rozprawę w *Idea of a University*. Gdyby te rozprawy były znane dr. Flintowi, to skorzystałby z nich, pisząc swoje studyum „*Philosophy as Scientia Scientiarum*“, będące wstępem do jego *History of Classifications of the Sciences*, 1904.

skiej: przyjąwszy ją, Ojcowie Kościoła umieli rozróżnić, kiedy Plato mówił w imię rozumu Boskiego, a kiedy mówił jako człowiek omylny. Kryteria prawdy i fałszu ułatwiły przyjęcie się filozofii Arystotelesa w epoce scholastycznej i dziś je ułatwiają. To też kiedy subiektywizm żąda, abyśmy odrzucili wszelką pewność, nie ograniczali postępu intelektualnego ludzkości i przyjmowali nieustanną, samotwórczą ewolucję świata, duszy i Boga, to Chrystyanizm te żądania odrzuca; taka filozofia nie może być wyrazicielką prawd wiary, a to świadczy o jej niedostateczności¹⁾.

§ 5. Złoty środek w filozofii.

Chrystyanizm trzyma się zawsze złotego środka jak w filozofii, tak i w każdej innej dziedzinie. Nie odrzucając rozumowania, krytyki i dowodów, wyznacza im właściwe miejsce w całym zespole i uważa je za środki pomocnicze w szukaniu prawdy, za doskonały sprawdzian ujemny, ale pierwszorzędno znaczenia im nie przypisuje. Do takich samych środków zalicza się wiara, tradycja, dyalektyka, bo w dziedzinie wiedzy nie możemy wystarczyć sobie sami, lecz musimy się opierać na innych, przyjąć ich świadectwo i powagę, przypuścić w wielu rzeczach *consensus generis humani*, a nawet *vox populi* jako *vox Dei*, — albo zginąć dobrowolnie w indywidualizmie²⁾. Ale świadectwo — to jeszcze nie wszystko, i jeżeli racjonalizm przesadza pod jednym względem, to tradycjonalizm przesadza pod innym. Utrzymywać, że można wyrazić słowy wszystkie uzasadnione pojęcia, jest to oddalać się od drogi środkowej, bo wiele z tych pojęć, i to najcenniejszych i najpraktyczniejszych, a nawet zasady rozumu i moralności, jako zbyt subtelne, niejasne albo złożone, w żaden sposób wyrazić się nie dadzą. Zbacza od drogi środkowej i ten, kto gardzi logiką, nie uznaje terminów filozoficznych albo wartości określeń i sprowadza naukę zarówno kościelną jak i świecką do jakiegoś tumanu.

¹⁾ Cf. Lagrange, *La Méthode historique*, 1904, str. 34.

²⁾ *Faith of the Millions*, II, r. II i IX.

Kościół zajmuje też pośrednie miejsce między materjalizmem, nie uznającym strony wyższej, duchowej w człowieku a niewłaściwie nazwanym idealizmem, który zapoznaje stronę niższą¹⁾. Odrzuca również gruby realizm (jak np. realizm Tertuliana), utożsamiający rzeczy materjalne z realnemi, a także nominalizm, który wszystko, co przechodzi zmysły, uważa za pojęcia subiektywne, różniące się od siebie tylko nazwą. Kościół obiera raczej drogę pośrednią i łączy prawdziwy idealizm z prawdziwym realizmem. I rzeczywiście, od czasów św. Augustyna, będącego punktem zwrotnym w historii filozofii chrześcijańskiej, spadkobiercy dawnej wiedzy i protoplasty nowej, Kościół bez przerwy głosił *philosophiam perennem*²⁾ coraz głębszą, coraz bardziej zyskującą na sile po każdej kontrowersyi i zawdzięczającą wiele tym, którzy uchodzili—od Porfiryusza do Kanta—za jej największych przeciwników.

§ 6. Kościół a duch czasu.

Wobec tego musiał nastąpić konflikt w dziedzinie umysłowej między Kościołem a światem. Tak zw. „duch czasu” (*der Zeitgeist*) stale występuje przeciwko Kościołowi. I inaczej być nie może: wiedza współczesna, z konieczności wadliwa i niedokładna, łączy w sobie dziwactwa z ideami rozumnymi i podaje naukę, którą dopiero po oddzieleniu plewy od ziarna można będzie przyjąć. I dlatego nowe drogi wiedzy i życia Kościół wciela do swoich teoryj i praktyk tylko wtedy, kiedy są one wygładzone, przejrzone i poprawione. Ale ten spóźniony konkordat nie zabezpiecza przed nowym konfliktem. Dziś śmiejemy się na samą myśl, że zajmowanie się literaturą grecką, a zwłaszcza Homerem, mogło być poważnem niebezpieczeństwem dla wiary. Dalecy już jesteśmy od tego, aby wspaniałe prawo rzymskie uważać za wyrocznię nieba, a jego znawcom dawać tytuł kapłanów. Unikać barbaryzmów, pisać cycerońską łaciną, a wyimaginowany obraz cywilizacji greckiej i rzymskiej brać za wzór życia — to dzisiaj rzecz małej

¹⁾ *Ibid.*, rozdz. XX i XXIII.

²⁾ Jest to główna teza Willmana w jego *Geschichte des Idealismus*.

wagi. Nawet liberalne pojęcia naszych przodków w dziedzinie politycznej i ekonomicznej z przed niespełna pięćdziesięciu lat dziś wydają się nam czeze i utopijne. I z tymi to poglądami na naukę i życie, panującymi wszechwładnie w wieku IV, XII, XV, XVIII i XIX, Kościół spotykał się oko w oko, urabiał je, aby je następnie przystosować do swoich celów. A czyż nasz wiek nie ma swoich poglądów ulubionych, swoich fetyzów, swoich przesądów, swoich opinij, swoich błędów dotyczących prawdy i obowiązku? Im więcej uważamy się za dzieci wieku, tem więcej Kościół wydaje się nam zacofanym,—choć w rzeczywistości wyprzedza on wszystkie wieki, które są tylko przejściowymi okresami myśli ludzkiej, zamkniętej w nadludzkiem i wiecznem społeczeństwie.

Jakżeż godni politowania są ci, którzy z powodu chronicznej niezgody między Kościołem a światem tracą wiarę! Zamiast pozostawać w spokoju, zamiast czekać cierpliwie, domagają się oni z orężem w ręku natychmiastowego rozwiązania kwestyi; żądają bezpośredniego tryumfu i nie chcą cierpieć z Chrystusem albo znosić pozornej niepewności i porażki. A ponieważ Kościół ich nie podtrzymuje, chcą go reformować, ten Kościół, który z natury reformie nie podlega. Zapominając, że reforma musi się zacząć od nich samych, pełni niedoskonałości, opuszczają królestwo światła umiarkowanego, aby się pogrążyć w ciemnościach nierozwiązalnych przeciwieństw ¹⁾.

¹⁾ Patrz rozdział p. t. „Niezmienność dogmatu i zmienność człowieka“ w dziele Wilfrida Warda *Problems and Persons*, 1903; a także Tyrrella *Faith of the Millions*, str. 80, 81; oraz *Hard Sayings*, str. 365, 368.

ROZDZIAŁ II.

Kościół a dobrobyt.

Antynomia trzecia: Kościół—wróg cywilizacji materialnej i zarazem jej rzecznik.

§ 1. Kościół—pozorny wróg cywilizacji materialnej.

Przy dopełnianiu ceremonii chrztu chrześcijańskiego, katechumen na pytanie: „Czego żądasz od Kościoła Bożego?”—odpowiada: „Wiary”, a na pytanie: „Co ci wiara daje?”—odpowiada: „Żywot wieczny”. Nie spodziewa się on zatem, aby ten wielki sakrament przyniósł mu jakąś korzyść doczesną. Przeciwnie, akt który ma spełnić, pociąga niekiedy szkody materialne, a nawet utratę życia; w każdym razie jest uroczystym wyrzeczeniem się tego wszystkiego, co rozumiemy pod wyrazami: pycha i sprawy ducha ciemności. Neoficie nie otworzono oczu na nowe sposoby z bogacenia się, na nowe zabiegi około zdrowia, na nowe rozkosze życia, lecz, jako błądzącemu w ciemnościach tego świata, wskazano tylko, jak ma poznać Stwórcę i chodzić drogą prawdy. Co więcej, w każdym egzorcyzmie zawiera się prawda daleka od marzeń o panowaniu ziemskim i o wielkości świata, ta mianowicie, że nastąpi chwila, kiedy rodzaj ludzki zniknie, a ziemia będzie strawiona przez ogień.

Nikt, zdaje się, nie będzie miał chęci budować wielkiego państwa, kiedy jest ono, jak i każdy jego obywatel, z góry skazane na śmierć; kiedy moralisci chrześcijańscy ciągle powtarzają dla przestrogi: *Vanitas vanitatum*; uczą, że plany wielkich królów są tylko zabawką dziecinną i stawiają jako probierz naszych sądów nieubłagane pytanie: *Quid ad aeternitatem?* Jak można uprawiać ziemię, a pustynie przekształcać w kwitnące stoki Libanu albo w różane ogrody jerychońskie, kiedy wciąż stoi przed oczyma obraz kończącego się świata, a w uszach brzmią słowa proroka: Ziemia jako ogród rozkoszny, zanim obejmą go płomienie, a później jako głucha pustynia.

Duch Chrystyanizmu pozostał ten sam: zawsze nieprzychylny dla pomyślności doczesnej, zawsze przeciwny zasadom i praktykom światowym. Kościół we wszystkich epokach swego istnienia miał przedewszystkiem na względzie duszę indywidualną. Nie narody i ich pomyślność doczesna, lecz dusze ludzkie i ich zbawienie—oto jego cel najwyższy, dla którego musi wszystko poświęcić. Wobec takiego posłannictwa, jak leczenie ran wewnętrznych i duchowych, jak walka z wrogiem niewidzialnym oraz prowadzenie ludzi do celu nadprzyrodzonego—wszystko inne jest błahostką¹⁾.

Nadto, jeżeli celem Kościoła jest jednanie duszy ze Stwórcą, to stąd wynika, że jego sąd o cnotach i przywarach musi się różnić od sądu świata. Świat mierzy wszystko natychmiastową korzyścią doczesną, potępia wszelki gwałt zewnętrzny, ale nie zwraca uwagi na stronę wewnętrzną, na to np., że ktoś może popełnić zabójstwo lub cudzołóstwo w sercu. Kościół, przeciwnie, troszczy się tylko o serce, o to, czy gości w niem wiara, czystość, miłość, a zabójstwa, popełnionego w przystępie pasyi, nie piętnuje tak, jak piętnuje złość wewnętrzną, która codzien cycha na życie bliźniego. Okazywał też zawsze szczególną litość wyrzutkom społeczeństwa: wydziedziczonym, wykolejonym, występny, bo jak dla wybrańców fortuny, tak i dla nich płynęła krew na Kalwaryi.

¹⁾ Patrz Czytanie VIII, *Anglican Difficulties*.

I za to wszystko spotyka go zarzut, że przyczynia się do ubóstwa, żebraniiny, nieoglądania się na przyszłość. Zarzut to uzasadniony; rzeczywiście, od czasu ogłoszenia Ewangelii od dziś dnia widzimy nieustannie, jak synowie tego świata są roztrośniejsi w rodzaju swoim od synów światłości.

§ 2. Kościół—podpora cywilizacji materialnej.

A jednak ten sam Kościół, który nie wiele sobie robi ze wszystkich państw świata, jest ich największą podporą, jest ubocznym, ale najpotężniejszym czynnikiem cywilizacji materialnej.

Głosząc ideały wyższe od ideałów światowych, potępiając otwarcie chciwość, jako jeden z grzechów głównych, nauka Chrystusowa tłumi żądzę nadmierną (πλεονεξία u Greków), która nie przebiera w środkach i nie liczy się z mogącemi stąd wyniknąć następstwami. Roztropne korzystanie ze środków naturalnych, rozumny i stopniowy rozwój bogactwa narodowego, ludzkie obchodzenie się z klasami biednymi — wszystko to stoi w sprzeczności z niepohamowaną chciwością, która, nie oglądając się na następstwa, trzebi lasy, wyciąga z ziemi soki ożywcze, tępi rybołówstwo, eksploatuje kopalnie, zaprzęga do pracy dzieci i kobiety, mężczyzn obarcza pracą nadmierną,—słowem, wykazuje ogromną energię i talent, nie szczędzi czasu, aby tylko prześcignąć innych i ciągnąć z ich strat korzyści. Bogactwa w ten sposób nagromadzone w większości wypadków idą na marne (τὸ εὖ ζῆν Arystotelesa); przeciwnie, wyższa statystyka zalicza je do bogactw negatywnych, gdyż życie nad stan i nierozumna zmysłowość stają się przyczyną ich szybkiej utraty.

Kościół zawsze pracuje nad tem, aby tę nieumiarkowaną produkcję i konsumpcję powstrzymać, aby zażegnać nienawiść klasową, którą one rodzą. Jest on naprawdę solą, środkiem antyseptycznym, powstrzymującym rozkład ciała społecznego.

§ 3. Kościół uszlachetnia pracę i obowiązek.

Powtóre, aby wpoić w nas poszanowanie dla obowiązku i pracy, Kościół wskazuje pobudki silniejsze aniżeli strach przed batem lub więzieniem. Nauce Kościoła towarzyszą przykłady ¹⁾. Takim przykładem jest przedewszystkiem Ten, który był cieślą, syn ubogiej robotnicy (*pauperculae operariaeque matris*, jak powiada z pogardą Cels), wraz ze swymi uczniami; później—św. Paweł, który i sam żył z pracy rąk i innych do niej zachęcał; ludzie wysokiego rodu, jak np. Crispinianus; szlachetne matrony oddające się pracy domowej; zakonnicy w Palestynie i w Egipcie (niektórzy z nich zajmowali w świecie wysokie stanowiska), uprawiający najrozmaitsze rzemiosła, przez co byli w możności zadość czynić potrzebom licznej braci, a nawet iść z pomocą krajom głodem nawiedzonym; zakonnicy reguły św. Bazylego, których hasłem był obowiązek i praca, w których została wskrzeszona tężyzna dawnych Rzymian oraz *improbis labor* z czasów Cyceynnata i Regulusa. A kiedy później, na Zachodzie, barbarzyńcy tak samo apatyczni, jak reszta obywateli państwa, potrzebowali zachęty do pracy za pomocą żywego przykładu, dali go im Benedyktyni: na równinach Północy lasy przeredzone, błota osuszone, grunta suche unawodnione, zakres rolnictwa rozszerzony, nowe warzywa i owoce zaaklimatyzowane, mosty zbudowane, drogi ubite, schroniska dla podróżnych wzniesione na pustyniach, nie mówiąc już o literaturze greckiej i rzymskiej, którą uratował od zagłady Kościół i zakonnicy ²⁾.

Co więcej, w XI stuleciu duchowieństwo podtrzymywało i szerzyło entuzjastyczny ruch na korzyść porządku i pokoju, który powstał w Akwitanii pod nazwą „Pokoju Bożego”, a później przeszedł do Europy zachodniej. Z tego to ruchu, ujętego w pewne karby i przystosowanego do potrzeb chwili,

¹⁾ Dzieło Pawła Allarda, *Les Esclaves Chrétiens* wyjaśnia tę kwestję, chociaż pierwsze jego wydanie wyszło w r. 1876.

²⁾ O tem ratownictwie umysłowem zobacz doskonałe dzieło Hartmana Grisara, *Geschichte Roms und der Päpste*, t. I, 1901, zwłaszcza n. n. 343 i 454.

wyłoniło się w r. 1041 prawo znane pod nazwą *Treuga Dei*, które wszystkich walczących obowiązywało do zawieszenia broni od zachodu słońca w środę do zachodu w następny poniedziałek. Pokój ten osłaniał nieuzbrojone duchowieństwo, kupców, pielgrzymów, kobiety i wieśniaków. Już nawet niepełne przestrzeganie tego prawa było wielką pomocą dla cywilizacji materialnej; obrona rolników, kobiet i dzieci zaczęła być pierwszym obowiązkiem religijnym rycerstwa.

Przekształcenie pustyń i błot na pola urodzajne i łąki ukwietnione prowadzili w dalszym ciągu Cystersi (odłam Benedyktynów), a później w XVIII wieku—Trapiści. Ta sama praca dokonywa się po dziś dzień w wielu krajach, jak na południu Afryki, na zachodzie Australii. Jak wielkie płynęły z gospodarki zakonników dobrodziejstwa, widać to ze zniszczenia, które nastąpiło po ich usunięciu: stoki górskie pozbawione lasów, doliny zamienione na bagna, przepiękne ogrody zarosnięte zielskiem, ludność, skupiająca się około ognisk religijnych, zmuszona wybierać między głodem a ucieczką, jak to było w Anglii za panowania Edwarda VI, w Ameryce południowej nad rzeką Parana za Karola III hiszpańskiego, w dolinach kalifornijskich w czasie pierwszej Rzeczypospolitej meksykańskiej, w nieszczęśliwej prowincyi Basilicata dzisiejszych Włoch.

Z tego wszystkiego okazuje się, że cywilizacja materialna ma w nauce Chrystusowej potężnego sprzymierzeńca: sprzymierzeńcem tym są ci, co „korzystają z ziemi, jakby z niej nie korzystali”, co głoszą codziennie, „że musi ona zginąć jak trawa rzucona do pieca”. Ponieważ czynią to ze ością i umiarkowaniem, ponieważ w toni wód przezroczystych, w pięknych kwiatach wydających aromat, w lasach, w ptakach śpiewających, w łąkach pokrytych zielenią, w polach urodzajnych—widzą więcej, niż mogą uchwycić zmysły, nie chcieliby przeto, aby dzieło rąk Bożych było oszpecone przez działalność człowieka, lecz aby jaknajpiękniej przybrane stało się mieszkaniem Bóstwa,—tacy ludzie korzystają z ziemi w sposób najbardziej produkcyjny ¹⁾.

¹⁾ Profesor ekonomii politycznej na uniwersytecie w Lovanium, autor książki p. t. *La richesse dans les sociétés chrétiennes*, na tym punkcie nieco

A zatem naród wybrany jeszcze raz skorzystał ze zdobyczy Egipcyan. Najpiękniejsze i najpożyteczniejsze zabobony przed-chrześcijańskie, złożone z politeizmem lub panteizmem, jak: wiara w bóstwa napelniające bagna i lasy i broniące je od niedyskretnej profanacyi; poszanowanie dla świętej matki-ziemi, a także geomancya rozpowszechniona wśród plemion chińskich pod nazwą *Feng-shui*, nakazująca także umiarkowanie—są grubem odtworzeniem albo niedoskonałą antycypacją prawdy chrześcijańskiej.

§ 4. Kościół utrwala węzły rodzinne.

Po trzecie, do rozwoju cywilizacyi materialnej wielce przyczynia się nauka Kościoła o życiu rodzinnem. Podstawą cywilizacyi jest rodzina; gdzie jej węzły są słabe i rozluźnione, tam cywilizacya powierzchowna i niepewna; silna rodzina stwarza silne narody. Jak zabobon przez to, że nakazuje poszanowanie dla ziemi, stał się przypadkowym albo raczej opatrnościowym dobrodziejstwem, tak kult przodków w najrozmaitszych postaciach jest dobrodziejstwem dlatego, że wpaja poszanowanie dla rodziny i, lubo fałszywy, jest tysiąckroć prawdziwszy aniżeli zasady postępowe Po-chrześcijan. Tak było u Rzymian w epoce królów, u Greków w epoce bohaterskiej, kiedy oddawano cześć duchom przodków i bogom ogniska domowego i u starożytnych Egipcyan; tak jest po dziś dzień u Hindusów, gdzie kult ten stał się czynnikiem organizacyjnym, u Japończyków, gdzie tworzy wielką siłę, i u Chińczyków, gdzie wszystko sobą przenika.

Lecz Kościół Chrystusowy, to przepiękne naczynie prawdy, nie może się zadowalać jakąś iluzją, chociażby miłą i prak-

przesadził. Słusznie uwypuklił on fakt, że dużo jest przeciwieństw w Chrystyanizmie; lecz niektóre z jego propozycyji trącą przesadą, jak np. „pogarda bogactw rodzi bogactwo“. Nie trzeba też zapominać, że autor żył w czasach, kiedy ekonomia polityczna głosiła *ex cathedra* wiele „prawd naukowych“, które dzisiaj nie mają żadnej wartości, i że, odkrywając w chwili złudzeń prawdę cząstkową, dotyczącą „umiarkowania“ i „przeludnienia“, ma on większą zasługę, aniżeli ci, co odkryli prawdę całą, kiedy czar przysnął.

tyczną, i dlatego w nauce o życiu religijnem umie zachować złoty środek. Kultu zabrania, ale nakazuje poszanowanie; przeciwny jest zarówno niewoli kobiety jak i zupełnej jej niezależności; nie pozwala rodzicom zmuszać dzieci do małżeństwa, ale przyznaje im prawo ich wychowywania i prawo opieki; małżeństwo uważa za stan ustanowiony przez Opatrzność dla wielkiej liczby mężczyzn i kobiet; naucza, że jest to związek jednego z jedną, nierozzerwalny i święty; podnosi je do godności sakramentu, sprowadzającego łaskę Boską i mającego znaczenie mistyczne, a jednocześnie wynosi nad nie celibat, ustanowiony przez Boga dla tych, którzy, będąc złączeni węzłami wyższymi i nadziemskimi, mają tworzyć na ziemi jakby awangardę czystości i przez swoje życie niebiańskie chronić rodzinę od zepsucia.

Przepisy spadkowe, przysługujące ojcu prawo rozporządzania majątkiem za życia, prawo dzieci do owoców ich pracy osobistej, życie braci i ich rodzin pod dachem ojcowskim, albo też zakładanie ognisk oddzielnych, wreszcie, węzły łączące dalekich krewnych — wszystkie te cechy przypadkowe i podrzędne rodzin chrześcijańskich mogą podlegać zmianom i podlegały rzeczywiście zależności od czasu i miejsca, od właściwości narodowych, od warunków cywilizacyi,—ale podstawowy stosunek męża do żony, ojca do dzieci, będący istotą tejże rodziny, pozostaje niezmienny; naród, który się oprze na tym fundamencie, zachowa w sobie pomimo spadających nań ciosów pierwiastek odradzający.

Tym sposobem Kościół, który oskarżają, że jest z „innego świata” (weltflüchtig) i że tamuje cywilizację materyjalną, jest dla patrzących głębiej najpewniejszą rękojmą tejże cywilizacyi.

ROZDZIAŁ III.

Moralność chrześcijańska.

Antynomia trzecia: Kościół—przedstawiciel religii cierpienia i szczęścia; nauczyciel moralności surowej i łagodnej.

§ 1. Pokora i ascetyzm.

Chryścjanizm od początku głosił zasady surowe; nauczał, że bez łaski niepodobna zachować praw Boskich. Pycha człowieka spotkała się tu z jego niemocą i winą; „takie pojęcie obowiązku, które nic nie mówi człowiekowi o jego rzeczywistych i częstych upadkach oraz o niepodobieństwie podobania się Bogu o własnych siłach, jest fałszywe; fałszywą też jest każda zasada życiowa, która czyni człowieka zadowolonym z siebie samego i nie napędza go ani bojaźnią, ani niepokojem, ani upokorzeniem; jest to ślepy, który prowadzi ślepego”. To też przyznanie się do winy stanowi integralną część najwyższej świętości; i gdy upodobanie w sobie samym jest obrzydliwością w oczach Boga, to pokora jest charakterystyczną cechą sług Jego. Święci Pańscy, każdy z osobna i wszyscy razem, młodzi i niewinni, w sile wieku i starzy, i ci, co najmniej grzeszyli, i ci, co oddawali się najsurowszej pokucie, czoła jasne i głowy pokryte siwizną,—wszyscy łączą się w tym

okrzyku: „Boże, zmiłuj się nademną, grzesznikiem”. Ich postępowanie w miłości Bożej nie uwalnia ich od odwoływania się do miłosierdzia, bo im lepiej widzą Tego, który jest samą Świętością, Pięknością i Doskonałością, tem bardziej na widok własnych niedoskonałości przejmują się wstrętem do siebie samych¹⁾.

Co więcej, prawdy, głoszone przez Chrystyanizm, wkładają na człowieka brzemię obowiązków niepowседневnej miary. Chrześcijanin powołany jest do tego, aby codziennie walczył ze światem, ciałem i duchem ciemności, aby się zaparł siebie samego, wziął swój krzyż i szedł za Chrystusem. On wie, że tylko droga cierpień prowadzi do Królestwa Bożego.

A nie są to czcze ogólniki. Najsilniejsze żądze muszą być trzymane na wodzy; najbardziej ukryte myśli będą karane tak, jak czyny zewnętrzne. Ułomność w wieku młodym nie może być pretekstem do rozluźnienia prawa, i poza małżeństwem, którego więzy są nierozzerwalne, każdy powinien zachować absolutną czystość²⁾. Człowiek w sile wieku nie może nawet złorzeczyć swoim współzawodnikom, oszczercom, najzaciętszym wrogom. Starzec sterany pracą uczciwą i korzystający z bogactw dobrze nabytych jeszcze się nie czuje bezpiecznym. On wie, że ciąży na nim wielka odpowiedzialność, że obowiązany jest do czynów miłosierdzia i że jeżeli serce swoje przywiąże do bogactw i zaszczytów, to staną się one, lubo uczciwie nabyte, przyczyną jego potępienia. Wślad za nauką szły czyny: ascetyzm, umartwienie pod najrozmaitszemi postaciami i ciała i ducha: post i czuwanie, długie modlitwy i prawie nieustanne milczenie, ujarzmianie ciała, łamanie woli, dobrowolne upokorzenia... od czasów św. Pawła apostoła, wielkiego ascety w I wieku, do jego imiennika św. Pawła od Krzyża w wieku XVIII i do chwili obecnej.

1) *Occasional Sermons*, sermon II.

2) Największą przeszkodą do nawrócenia Japonii w XVI wieku była moralność chrześcijańska. Współcześni opowiadają, że Ojców Jezuitów usilnie proszono, ale napróżno, aby złagodzili rygor szóstego przykazania i tym sposobem osiągnęli większą liczbę nawróceń. Patrz H. Thurston w *The Month*, Marzec, 1905, str. 304, 305.

§ 2. Świat i jego rozkosze.

Mamyż tedy zawołać: O nieznośne brzemie! O godne litości złudzenie! O ciężkie jarzmo zabobonu! Zamiast światłości—ciemność! zamiast radości życia—cierpienie! zamiast swobody—niewola! Tak dziś przedstawia się ludziom niewierzącym religia chrześcijańska, tak przedstawiała się wielu i dawniej—i nie tylko chrześcijańska, ale i żydowska i każda inna.

W drugim rozdziale Księgi Mądrości, pochodzącej z epoki największego dobrobytu, czyż nie czytamy zachęty do uciech, która zdaje się być zapożyczoną z dzieł dzisiejszych zwiastunów buntu? „Pójdźcież tedy, a używajmy dóbr niniejszych, a zażywajmy rzeczy stworzonych prędko jako w młodości. Winem drogiem i olejkami się napelniajmy, a niech nas nie mija kwiat czasu. Chodźmy w wieńcach różanych, póki nie zwiędną: żadna łąka niech nie będzie, którejby nie miała przejść rozpustność nasza” (r. II, 6—8). W ich oczach, życie oparte na bojaźni Bożej jest męczarnią, której żaden człowiek rozumny znosić nie będzie. „Zasadźmy się tedy na sprawiedliwego, gdyż nam jest niepożyteczny, i przeciwny jest sprawom naszym, i wymiata nam grzechy przeciw Zakonowi, i rozgłasza na nas grzechy życia naszego. Obiecuje, iż ma znajomość Boga, i nazywa się Synem Bożym. Stał się nam ku strofowaniu myśli naszych. Ciężko nam i nań patrzeć, gdyż różny jest żywot jego od innych, i odmienne są drogi jego” (r. II, w. 12—15).

I Lukrecyusz w swoich poezjach wyraża wstręt i pogardę do wszelkiej nauki, która mówi o surowości obowiązku, o odpowiedzialności, o nadzwyczajnej skłonności do grzechu, a ciężkiemu jarzmu religii przeciwstawia łatwe zasady czcieli *Almae Veneris*. Gdyby jego pogląd na religię okazał się prawdziwym, to byłoby rzeczą godną każdej szlachetnej duszy pracować nad wyplenieniem tej zabijającej wszelką radość zarazy, jak wówczas nazywano Chrystyanizm, i powtarzać z Voltaire'm: *érasez l'infâme*.

Państwo Rzymskie, stojące u szczytu potęgi, istotnie, chciało zgnieść tę nadziemską religię, która z jego punktu widzenia wydawała się występniem szaleństwem. Wielkie prze-

śladowania wprawdzie chybiły celu, pozostał jednak bezbożny duch świata. Jego cele i aspiracye streścił ku naszemu zbudowaniu św. Augustyn w chwili, kiedy chyliło się do upadku wielkie państwo prawa i porządku, cywilizacyi materyjalnej i intelektualnej, dające zwolennikom świata wszystko, co miało dla nich jakąś wartość.

Czego żądają—pyta ten Doktor Kościoła—ci, co uważają Chrystyanizm za nieszczęście publiczne?—I odpowiada: Niech będzie obfitość bogactw, walki zwycięskie, albo raczej trwałe pokój. Bogaci i możni niech wzrastają w coraz większe bogactwa i władzę, aby mogli zaprzęgać innych do swojej służby. Wśród wolnych obywateli biedni niech podsycają pychę bogatych i niech wiedzą żywot spokojny pod ich przemożną opieką. Niech państwo nagradza tych, którzy się przyczyniają nie do nieuchwytnego dobra publicznego, lecz do namacalnych rozkoszy życia. Niech nie będzie nic takiego, coby było nakazane lub wzbronione w dziedzinie moralności publicznej: przedmiotem prawa będzie obrona własności, osoby, zdrowia lub uciech; poza tem, każdy będzie dowolnie rozporządzał własnością, niewolnikami, a nawet wolnymi, byleby tylko z ich strony nie było protestu. Niech będzie jak najwięcej dziewcząt upadłych dla użytku tych, którzy nie mogą trzymać całej zgrai nałożnic we własnym domu. Niech budują najpiękniejsze domy, niech je bogato ozdabiają, a właściciele ich niech jedzą, piją i bawią się we dnie i w nocy dla rozradowania serca. Niech nigdy nie zabraknie błaznów z profesyi i kuglarzy; w teatrach niech rozbrzmiewają okrzyki nieskromne, a na scenie okrucieństwo niech się spotyka z lubieżnością. Niech będzie uważany za nieprzyjaciela rodu ludzkiego ten, komu się nie podoba taka pomyślność, kto chce ją zmienić albo zaprzepaścić; niech mu zamkną usta, niech go wypędzą, niech go zabijają. I przeciwnie, ci, co wszelkimi sposobami przyczyniają się do jej utrwalenia, niech będą uważani za bogów: dla nich cześć i chwała, jakiej tylko mogą zapragnąć; oby tylko mogli dać zapewnienie, że ani wojna, ani zaraza, ani inne jakieś nieszczęście nie rzuci cienia na tę wciąż trwającą ucztę Sardanapala ¹⁾).

¹⁾ *De civitate Dei*, ks. II, r. XX.

§ 3. Rozkosze świata tylko dla wybrańców fortuny.

Wiemy z historyi, jak wielkiej katastrofie uległ ten wiek złoty: pałace zburzone, drogie sprzęty obrócone w popiół, organizatorowie uciech rozproszeni albo umarli, teatry i amfiteatry opuszczone, cywilizacya zamierająca, a z nią wszystkie rozkosze, gdy tymczasem religia wstydu i cierpienia trwa ciągle, jakby miała w sobie zarodek życia, którego jej wróg potężny, świat, był pozbawiony. Jakżeż tedy? Czyżby mieli ostatecznie słuszność asceci otaczający groby męczenników? Czyżby miał słuszność Ten, kto głosił błogosławieństwa?

Dla tych—odpowiada chrześcijanin—którzy patrzą zblizka, religia krzyża jest tem samem religią radości; rozkosze świata pogańskiego i analogiczne rozkosze środowisk dzisiejszych muszą być okupywane licznemi nieszczęściami; nawet ci, co się w nich nurzają, znajdując na ich dnie gorycz i morze cierpień. Słusznie przeto możemy powiedzieć naszym oskarżycielom: „To nie my, lecz wy jesteście sprawcami wszystkich nieszczęść na świecie”.

Istotnie, jeżeli obejmiemy wzrokiem obraz skreślony przez św. Augustyna, to przekonamy się przedewszystkiem, że podłożem rozkoszy światowych są ci, którzy nie biorą w nich najmniejszego udziału. Twierdzenie Arystotelesa, że niewolnictwo jest potrzebne dla wolności, otrzymało komentarz, którego by się wyparł jego twórca, i stało się podstawą nie życia prostego i wyższych myśli, lecz zupełnej swawoli. Niewolnictwo było niezbędnym warunkiem osławionych rozkoszy pogańskich; nawet znaczna część wolnych obywateli żyła w poniżającej zależności. Człowiek czychał na człowieka jak na zdobycz, *homo homini lupus*,—co stało w sprzeczności z miłością bliźniego, która jednoczy braci w Chrystusie.

I nie tylko w samem Państwie Rzymskiem, lecz wszędzie—bo tego wymaga natura rzeczy—podłożem uciech niechrześcijańskich i światowych są cierpienia. W drugim rozdziale Księgi Mądrości czytamy takie wyznanie: „Uciśńmy ubogiego sprawiedliwego, a nie przepuszczajmy wdowie, ani się starca wstydamy sędziwości długiego wieku. A moc nasza

niech będzie za prawo sprawiedliwości: co bowiem mocy nie ma, niepożyteczne się najduje¹⁾ (II, 10—11). A więc nie dla ubogich, nie dla rzesz wielkich czara rozkoszy; ich zadaniem tylko cierpieć, w pocie czoła poruszać tłocznię i kuć kubek, z którego inni będą pili rozkosze życia.

§ 4. Smutek poganizmu.

Nawet ci nieliczni—sfery wyższe, wybrańcy fortuny—nie prowadzą życia szczęśliwego. „Wesołość” Greków istnieje raczej w wyobraźni Goethego niż w rzeczywistości. Tylko wśród chrześcijan, pomimo ich ascetyzmu, istnieje radość, nadzieja, spokój; wślad za pogaństwem idzie smutek i melancholia. Nowszy pisarz, świadek tem mniej podejrzany, że obcy ascetyzmowi chrześcijańskiemu, maluje rozczarowanie i krańcową beznadziejność pisarzy pogańskich, którą Wirgiliusz zawarł w następującej zwrotce:

Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
Prima fugit; subeunt morbi tristisque senectus,
Et labor, et durae rapit inclementia mortis.

Późniejsi pisarze pogańscy pozbyli się uczucia głębokiej melancholii przez to tylko, że pomijali poważne zagadnienia życiowe i opierali się na prawdzie powierzchownej i wygodnej, która nie obejmowała rzeczywistości życia i nie dawała duszom zbolałym ani pociechy ani nadziei¹⁾.

Radości życia chrześcijańskiego i smutek pogan uwydatnił Walter Pater w pięknym opowiadaniu o *Maryuszu Epikurejczyku*. Autor przedstawia niepewność i rozczarowanie do wszelkiej filozofii; opisuje też bezowocną działalność Marka Aureliusza, na którego glebie jałowej ani radość ani miłość chrześcijańska wyrosnąć nie mogła. Zdaje się, iż słyszymy jęki, których odgłosem jest antologia grecka: Wszystko—

¹⁾ T. R. Glover, *Life and Letters in the Fourth Century*, 1901. Patrz głównie str. 248.

proch, wszystko—popiół, wszystko—nicość¹⁾. Nic nie wiedzieć! Nieznośne zwątpienie, które każdą ucztę zamienia w gorycz, każdą melodyę w fałszywy akord! Nie kochać!? Jakaż wtedy wartość ma życie? A kiedy kochamy i w miłości szukamy pociechy, jak nas do tego zachęca pewien złotousty poeta po-chrześcijański, pociecha oddala się od nas, w miarę jak się zbliża straszna chwila pożegnania na wieki:

Atque in perpetuum frater ave atque vale.

Albo kiedy upojeni władzą i bogactwy oddajemy się wyuzdanej rozkoszy w ciemnościach nocy, poranek wyrwa z piersi naszych okrzyk — nie milionów Buddystów, którzy na wzór innych Przed-chrześcijan wierzą, czczą i modlą się, lecz okrzyk Buddyzmu filozofującego: Wszystko mija, wszystko—marność, wszystko—złudzenie! Na nic się nie zda prosić niebo o litość dla umiłowanego, złożonego na łożu boleści: niebo nie usłyszy²⁾.

§ 5. Radości Chrystyanizmu.

Taki pesymizm jest obcy sercom chrześcijańskim. Jeżeli Chrystyanizm jest religią cierpienia, to jest także i to przede wszystkim religią radości, bo podstawą Chrystyanizmu jest miłość, a między miłością i cierpieniem zachodzi tajemnicze pokrewieństwo. Asceza chrześcijańska nie jest zatem zaboronnym kultem cierpienia, ani też ofiarą składaną okrutnemu bóstwu, jakiemuś złemu pierwiastkowi, jak gdyby życie i zdrowie nie były darami jednego i tego samego Boga; prócz formy zewnętrznej, nie ma też ona nic wspólnego z rzucającą się w oczy i pełną pychy sprawiedliwością ascety hinduskiego albo derwisza muzułmańskiego. Asceza chrześcijańska jest raczej jedną z form miłości; a że miłość jest źródłem radości,

¹⁾ Józef Rickaby, *Cambridge Conferences*, 1898, № VIII.

²⁾ Cf. C. J. Forbes, *British Burma*, 1878; dr. Flint, *Antitheistic Theories*, 1879, Lect. VII.

stąd wynika, że radość chrześcijańska istnieje nie wbrew ascetyzmowi, lecz jako jego następstwo. Chrystyanizm naucza, że jedynym celem istnienia człowieka na ziemi jest doskonalenie się w miłości Bożej. Jest to nasz cel i zarazem nasza próba. A że miłość udoskonala się tylko przez pracę, trudy i cierpienia, przeto zadaniem Chrystyanizmu jest tej pracy, tych trudów, tych cierpień nie usuwać (*pati et perpeti humanum est*, pisał Leon XIII), lecz przedstawiać je w innym świetle. Są to środki, za których pomocą można opanować życie niższe i egoistyczne, nienasycony indywidualizm, a wymagania naszego ja i ślepej natury poddać pod prawo rozumu i prawo Boże¹⁾. Chrystyanizm jest naprawdę „religią cierpienia, umartwienia, ofiary z siebie samego, gorącej miłości, o sobie samej zapominającej gorliwości, siebie samą krzyżującą jednością... religią Krzyża i Ukrzyżowanego”²⁾. Zupełne zaparcie się i poświęcenie—oto nasze hasło, abyśmy się stali żywym obrazem Tego, o którym napisane jest, że siebie nie szukał³⁾.

Dla uchronienia, wyrażenia i spotęgowania naszej miłości ku Bogu służą różne formy ascetyzmu chrześcijańskiego, poczynając od koniecznej walki przeciwko buntującej się naturze i wrogom niewidzialnym, a kończąc na najwznioślejszych porywach dusz wybranych, które znają tylko Jezusa i Tego ukrzyżowanego; poczynając od walki za wolność, a kończąc na wolności Świętych. Następstwem tych zmagani się człowieka jest radość—ta radość, która wywoływała zgorszenie wśród wrogów imienia Chrystusowego, której nie może stłumić ani ekonomiczna ani polityczna opresya. I nie dziwny się temu. Wszak Ewangelia ogłosiła wielki manifest emancypacyjny: „Błogosławieni ubodzy, zasmuceni, chorzy, uciskani, prześladowani;” wszak rodzina chrześcijańska, pomimo związanych z nią ciężarów, jest dla wielkiej liczby chrześcijan niewyczerpanym źródłem szczęścia.

I podczas gdy świat po-chrześcijański z każdym dniem

1) Tyrrell, *Nova et Vetera*, str. 405, 406.

2) Faber, *Growth in Holiness*, roz. IV.

3) *Ibid.*

przejmuje się coraz większym strachem na widok niepowodzeń i cierpień, rzuca zasłonę utkaną z eufemizmu na trapiącą ludzką chorobę, chwytą się wszelkich środków zaradczych, ale jednocześnie uchyla się od obowiązku i poświęcenia, to chrześcijanie mogą z ufnością wołać: *W krzyżu zbawienie*¹⁾.

¹⁾ Zob. pierwszy rozdział i dodatek o „Ewangelii cierpienia“ w dziele Tyrrella *Hard Sayings*, albo w dziele Fabera *Growth in Holiness*, roz. IV i XI.

ROZDZIAŁ IV.

Kościół a Państwo.

Antynomia czwarta: Kościół—wróg i zarazem podpora państwa, współzawodnik i sojusznik.

§ 1. Nacyonalizm i Chrystyanizm.

Antagonizm między Kościołem a państwem pochodzi głównie z dwóch cech charakterystycznych Kościoła, a mianowicie: z jego kosmopolityzmu i autonomii. Już od początku Kościół starał się usunąć przedział między Żydem a poganinem, Grekiem a barbarzyńcą, Rzymianinem a Scytą i przez to wchodził w konflikt z najsilniejszymi uczuciami człowieka. „Niczem się tak ludzie nie szczycą jak urodzeniem, dla tej prostej przyczyny, że jest ono nieodwołalne; kto go nie ma, nie zdobędzie go, kto je ma, już go nie utraci”¹⁾. Przykładem tego są plemiona barbarzyńskie: „Najlichsi i najmniej cywilizowani z Tatarów z dumą przechowują swoje rodowody i, jakkolwiekby były wprowadzone różnice klas przez nierówny

¹⁾ *Lectures on the Turks*, Lect. IV.

podział majątku, szanują się wzajemnie jako potomkowie założyciela pokolenia”¹⁾. To samo możemy powiedzieć o narodach więcej cywilizowanych. Żydzi, przeświadczeni o wyższości swojego pochodzenia, patrzali na Rzymian, Greków, Syryjczyków i Egipcyan z niewypowiedzianą wyniosłością i pogardą. Jak w ich oczach świat dzielił się na Żydów i pogan, tak w oczach Greków—na Greków i barbarzyńców. Ta pycha narodowa właściwa jest także narodom stojącym na czele dzisiejszej cywilizacji, a poczucie wyższości i pogarda do cudzoziemców stoi w prostym stosunku do wzrostu dóbr materialnych. Przykładem tej próżności narodowej przez długi czas była Francya. I w Anglii okazywano, zwłaszcza w połowie XIX wieku, pogardę do niewykształconych, zacofanych, źle wychowanych lub źle rządzonych cudzoziemców, i wierzone w wyższość Konstytucyi i zwyczajów angielskich. Podobne uprzedzenia narodowe istnieją i dzisiaj²⁾. Nie są to niewinne, godne śmiechu słabostki. Niestety, antagonizm rasowy rozpanoszył się na dobre. Nie masz takiego kraju, wielkiego lub małego, w którym mowa i kolor skóry mieszkańców nie byłby przyczyną wzajemnej nienawiści. I tych to znaków zewnętrznych złość ludzka i zarazem nieludzka nadużywa, aby dzielić tych, którzy mają być braćmi w Chrystusie.

§ 2. Kościół liczy się z nacjonalizmem, ale go miarkuje.

Podobnych separatyzmów nie cierpi Kościół Chrystusowy; pycha narodowa, jak każda inna pycha, zasługuje w jego oczach tylko na potępienie według tego co mówi Ewangelia: „Ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi”. Z dziejów Kościoła wiemy, że niektóre kraje i narody uprzywilejowane stały się jakby siedzibą Chrystyanizmu, ale ten przywilej wy-

¹⁾ Gibbon, *Decline and Fall*, roz. XXVI.

²⁾ Zob. literaturę humorystyczną z owych czasów, a nawet literaturę poważną, jak np. Samuela Lainga *Notes of a Traveller*, z których wieje pogarda dla studentów i profesorów niemieckich. Dziś tę samą próżność narodową spotykamy u Niemców i Amerykanów.

rokiem Opatrzności może być przeniesiony gdzieindziej. Nadto, Kościół Chrystusowy, nie związany z żadną rasą lub kastą, tworzy jakby nowe społeczeństwo, wyższe od poszczególnych społeczeństw, których granicę określa polityka, geografia lub węzły krwi,—społeczeństwo Boże posiadające terytorium bez granic, swój rząd widzialny, swoje prawa i jurysdykcję powszechną.

Lecz ta sama powszechność, dla której Kościół nie może stać się własnością jednego narodu i nagiąć się do jego idei, sposobu myślenia lub przesądów, sprawia to, że wszyscy uważają go jakby za obcy sobie. Kościół nie może być narodowym, bo jest powszechny; Kościół jeden, święty, katolicki, oblubienica i mistyczne ciało Chrystusa, i Kościół narodowy są to pojęcia wzajemnie się wykluczające.

Kościół zachowuje w całości religię rozumną, odrzuca pomoce wątpliwej wartości, pychę narodową i ślepy fanatyzm, ale za to musi ponosić karę. Już Żydzi sarkali, że nie do nich, lecz do ubogiej wdowy w Sarepcie był posłany prorok Elias, albo, że Elizeusz uzdrowił z trądu tylko Naamana Stryjożyka, chociaż mnóstwo było trędowatych w Izraelu. Ten przewrotny nacjonalizm¹⁾ wciąż sprawia zamieszanie, poczynając od skarg na niesłuszne oddawanie pierwszeństwa wdowom żydowskim przed wdowami greckimi (*Dzieje Apostolskie*), albo od opozycji ze strony Egipcyan przeciwko osiedleńcom greckim w V wieku, a kończąc na walkach toczących się po dziś dzień między Czechami a Niemcami, Węgrami a Kroatami.

Znacząco by to, że zasada narodowości ma być ignorowana, a wszystkie narody utożsamiane? Bynajmniej. Byłoby

¹⁾ Wyraz nacjonalizm ma dwa znaczenia; w pierwszym oznacza wysiłki zmierzające do powstrzymania absorbcyi jednego narodu przez inny; takim jest nacjonalizm Polaków, Flamandów, Katalończyków, Finnów broniących się od wynarodowienia przez Niemców, Francuzów, Hiszpanów i Rosyan. Tu Kościół nic nie ma do powiedzenia. W drugim znaczeniu, anty-chrześcijańskim, nacjonalizm znaczy tyle, co stawiać kraj lub naród ponad prawa Boże i wymogi miłości chrześcijańskiej, co wyznawać religię nie dlatego, że jest prawdziwa, lecz że jest narodowa.

to zaprzeczeniem opatrnościowej różnicy między narodami, których geniusz ma służyć ku chwale Bożej; a także—zaprzeczeniem kompetencji Kościoła co do traktowania z każdym narodem oddzielnie. Kościół musi się zwracać do każdego narodu, ale do każdego we właściwy sposób, nie troszcząc się o jednostajność form zewnętrznych. Bo sposoby wyrażania się i działania u różnych narodów są tak różne, że to, co jest złem u jednego, pojęcie fałszu np. albo honoru, u innego uważa się za dobre, nie dlatego, aby zasady moralności zmieniały się wraz ze stopniem szerokości geograficznej, lecz, że zmienia się znaczenie rzeczy wewnętrznych; każdy z nas rozumie to dobrze, że cudzoziemiec nie może być sędzią naszego postępowania, bo brak mu subtelności niezbędnych do wydania sądu. Lecz Kościół, właśnie dlatego, że w pewnym znaczeniu jest obcy wszystkim narodom, nie jest obcy żadnemu. Oprócz łask ogólnych, przynosi on z sobą łaski specjalne, niezbędne do naprawienia wad leżących w charakterze każdego narodu. Jedność jest jego cechą, jednocześnie jego zadaniem: z natury członkom Kościoła jedność nie przysługuje i przysługiwać nie może, ale zato na punkcie wiary, pobożności i moralności stanowi ona ich cechą charakterystyczną.

A zatem i tu zło staje się narzędziem dobra. Walka narodowościowa, która przysparza tyle kłopotów i trudności Kościołowi, świadczy o sile jednoczącej tegoż Kościoła i jest przedmiotem jego tryumfu.

§ 3. Niezależność Kościoła od Państwa.

Państwo ma za złe Kościołowi nie to, że nie chce być narodowym, lecz że rości sobie pretensje do wpływów i niezależności przechodzącej wszelkie granice. Społeczeństwo kosmopolityczne, któreby głosiło zasady płytkie, pozbawione wartości praktycznej, byłoby pozostawione w spokoju. Lecz tu chodzi o poselstwo do całego rodzaju ludzkiego, o obwieszczenie prawd najważniejszych, o zorganizowane ciało społeczne, które ma naprawić świat i nim rządzić, — o to, aby tej obcej władzy okazywały posłuszeństwo wszystkie klasy społeczne. „Jeżeli Kościół, jako wysłannik Boży, jest niezależny

od państwa, to stąd wynika, że państwo ze swoją hierarchią urzędniczą i poddanymi powinno zawrzeć z nim przymierze i, co za tem następuje, z wroga stać się posłusznym sługą. Pośredniego środka niema: musimy albo odrzucić boskość Kościoła, albo pokornie poddać mu się w tem wszystkim, co należy do dziedziny religii—a ta, jak wiemy, jest bardzo wielka. Nie można i Boga i człowieka stawiać na jednym poziomie¹⁾. Ani wódz potężny, ani najmądrzejszy prawodawca nie jest wyjęty z pod posłuszeństwa.

Kościół z podobnemi uroszczeniami zawsze był, a nawet jako założony przez Boga, musi być w niezgodzie z władzami państwowemi. Dawne Państwo Rzymskie uważało chrześcijan za burzycieli, niebezpiecznych konspiratorów, członków frakcyj gotowych na wszystko, a na Kościół patrzyło jako na instytucję nietolerancyjną, napastniczą, dążącą do zreformowania społeczeństwa, wprowadzającą do rodzin rozdzielenie, a do społeczeństwa zamieszanie i niezgodę; słowem, Kościół przedstawiał się mu jako silnie zorganizowane ciało społeczne, które uważało wszystkich, co do niego nie należeli, za burzycieli i niewiernych, a samo dążyło do największych wpływów i rządów²⁾.

I nie tylko w epoce poprzedzającej odrodzenie pogaństwa ale i później władze państwowe przejęte duchem antychrześcijańskim patrzyły na Kościół z nieustanną zazdrością, a pod pozorem dobra państwowego szerzyły zasady, które go oddawały w niewolę (Erastyjanizm albo Cezaryzm). Kościół jednak, pomimo tych przeszkód, trzymał wysoko sztandar niezależności i swobody słowa; nigdy nie przestawał spełniać swego posłannictwa w świecie i, nie oglądając się na następstwa, dzielnie bronił moralności i prawd objawionych. Świadczy o tem opozycja Atanazego, Chryzostoma, Marcina papięza przeciwko cesarzom wschodnim; później, walka Kościoła za wolność z Henrykiem IV niemieckim, Janem angielskim, Filipem Pięknym francuskim; dalej, zbrodnicze zamachy dworu burbońskiego i Józefa II w XVIII stuleciu; zdrada Napoleona,

¹⁾ *Letter to the Duke of Norfolk*, str. 24.

²⁾ Patrz *Development of Christian Doctrine*, roz. VI, § 1.

który wstąpił w ich ślady; wreszcie okrucieństwa z niedawno minionej epoki, kiedy biskupi: Ledóchowski z Poznania, Eberhard z Trewiru, Melchers z Kolonii i Mermillod z Genewy, byli albo skazani na wygnanie albo wtrąceni do więzienia. Prawdziwie Kościół może powiedzieć z Psalmistą: „Mówiłem o świadectwach Twoich przed oczyma królów: a nie wstydzilem się”.

§ 4. Kościół—sprzymierzeniec Państwa.

A jednak ten Kościół, na który rządy patrzą nieprzychylnie i uważają go za intruza, jest podporą i rękojmnią ich trwałości. On sam mówi o sobie w dzień Trzech Króli:

Crudelis Herodes, Deum
Regem venire quid times?
Non eripit mortalia,
Qui regna dat coelestia.

Ciągła obawa przed potęgą Kościoła jest nieuzasadniona. Dając królom i naczelnikom państw koronę niebieską, Kościół nie odbiera im korony ziemskiej; Cezar z dziesięćkroć większą pewnością otrzyma swoją należność, jeżeli Bóg otrzyma swoją.

Wniosek ten, zakrawający na paradoks, możemy wyprowadzić w następujący sposób. Chrystyanizm, jako religia rozumna i kulturalna, wprowadza rozdwojenie tam, gdzie pawała jedność oparta na baśniach. I tak—odrzuca braterstwo opierające się na pochodzeniu wszystkich ludzi od jakiegoś pół-bożka; przez odwoływanie się do rozumu zwalcza wiarę w boski początek dynastyi, utrzymujący jedność wśród plemion barbarzyńskich; przez wprowadzenie zasady dynamicznej czyni bierność i zastój niemożliwemi; rozprasza bojaźń zabobonną i przez to ułatwia badanie ziemi, morza, gwiazd. Niema w tem jeszcze nic takiego, czegoby nie mógł uczynić rozum lub cywilizacya bez pomocy religii; a jednak Chrystyanizm czyni tu coś więcej, bo rozum i cywilizacya, usunąwszy złudzenia malownicze i służalczy fanatyzm, zostawiają *tabulam rasam*, gładką powierzchnię, na której żaden pierwiastek je-

dnoczący utrzymać się nie może. Nakazują wprawdzie zachowanie prawa i porządku, ochronę osoby i mienia; ale czyż te nakazy wzruszą czyje serce, czy obudzą sumienie? Zresztą odwoływanie się do interesu osobistego nie ma żadnego znaczenia tam, gdzie dobra materialne nie istnieją a życie nie przedstawia żadnej wartości. Dawna lojalność nie da się pogodzić z rozumną nauką polityczną.

Czyż głos rozumu, przemawiający w pierwszych listach Juniusa, ma jakie znaczenie praktyczne? „Lojalność w pojęciu Anglika to rozumne przywiązanie do stróża praw”. Nam potrzebny jest lepszy pierwiastek łączący, silniejsza podstawa prawna, ta mianowicie, którą zawiera w sobie nauka Kościoła Chrystusowego o jedności i posłuszeństwie. Wiedząc, że jedność w myślach jest jedynie trwałą podstawą jedności w działaniu, Kościół przywiązuje największe znaczenie do jedności wiary i wyraźnie naucza, że modlitwa i publiczny kult religijny jest wyższy od kultu prywatnego; jesteśmy milsi Bogu, kiedy jesteśmy zjednoczeni. Zamiast wprowadzać rozrywający jedność indywidualizm, przez który każdy żyje w odosobnieniu egoistycznym, Kościół łączy wszystkich w jedną całość przez swoją naukę o zasłudze zbiorowej i zbiorowej winie, o cierpieniach i ofierze zastępczej, wreszcie o doli i niedoli, z którą jest związany rodzaj ludzki¹⁾.

Indywidualizm, opierający się na nauce Kościoła o absolutnej i nieutralnej wartości duszy, która otrzymuje sakramenta i kiedyś stanie na sądzie Bożym, różni się od indywidualizmu głoszonego przez wolnomyślicieli: nie sprzeciwia się on temu, aby człowiek zajmował odrębne miejsce w ustroju społecznym i zarazem był związany tysiącnymi węzłami z resztą ludzi. Podług teorii sformułowanej w XVIII wieku, dobro publiczne dosięga swojego maximum wówczas, kiedy każdy może bez przeszkody dążyć do swojego celu, nie oglądając się na dobro ogółu. Teorya ta okazała się jednak fałszywą: odpowiedzią na tę wyimaginowaną harmonię między dobrem prywatnym a dobrem publicznym było trwonienie zasobów narodowych: życia i mienia. Najostrzejszą formą tego

¹⁾ Patrz Tyrrella *Nova et Vetera*, str. 114, 174, 184, 243.

bezcelowego egoizmu jest z jednej strony bunt, z drugiej—tyrania, nie liczące się z prawem, szukające siebie samych i stojące w opozycji z Kościołem, który uczy, że powinniśmy szukać nie siebie, lecz Chrystusa.

§ 5. Kościół zachęca nas do posłuszeństwa i podtrzymuje powagę władzy.

Ta sama nauka Chrystusowa usuwa wstręt do posłuszeństwa. Gdzie aureola otaczająca władzę znikła, tam nie łatwo być posłusznym, zwłaszcza kiedy znajdujemy się wobec człowieka w podeszłym wieku, ze słuchem i wzrokiem przytępionym, o wielkiej tuszy, smakosza, tępego umysłu, albo kiedy my sami, będąc już w latach a przytem piastując jakiś urząd, musimy zależeć od młodzieńca bez doświadczenia. Lecz religia chrześcijańska przywraca władzy powagę, której ją czysty rozum pozbawił. Wszelka władza—powiada—pochodzi od Boga: przez Niego królowie królują, a książęta wymierzają sprawiedliwość. Władza ziemską—mówimy tu o władzy legalnej—jest niejako częścią władzy zapożyczoną od Tego, który powiedział o sobie: „Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi”. A zatem kto sprzeciwia się władzy ziemskiej, ten sprzeciwia się rozkazom Bożym. I przeciwnie, mamy oziębłą osobę człowieka słabego i ułomnego i być mu posłuszni, lecz urząd, którego pierwowzorem jest władza Boża. Człowiek sprawujący rządy może stać od nas o wiele niżej tak pod względem umysłowym jak i fizycznym, lecz za nim ukrywa się Ten, kto we wszystkim nas przewyższa i to nie jakkolwiek, ale nieskończenie ¹⁾.

Stąd się okazuje, że Kościół jest podporą rządów w ich walce z indywidualizmem anarchicznym. Nie jest to strata, lecz korzyść być na pozór obranym z władzy przez zasadę chrześcijańską: „Trzeba raczej słuchać Boga niż ludzi”, kiedy druga zasada, wygłoszona przez Chrystusa: „Wszelka władza pochodzi od Boga” podtrzymuje i fotel prezydenta i tron kró-

¹⁾ *Hard Sayings*, str. 243—246.

lewski,—tembardziej, że przez swoją naukę o pracy i świętości życia rodzinnego Chrystyanizm wytwarza społeczeństwo przyzwyczajone do posłuszeństwa i ofiary, bojące się Boga i szanujące królów. A więc nie Kościół Chrystusowy jest niebezpieczny dla porządku i władzy państwowej, lecz tłum rozleniwiony, rozkrytykowany, bez zasad, na pół zdziecinniały,—słowem, tłum po-chrześcijański, dla którego ideałem swawola, a hasłem rozkosze życia.

Politycy muszą się borykać z wielu trudnościami: ich teorie są ciemne, ich wywody niepewne. Na jednym tylko punkcie panuje wśród nich zgoda, a mianowicie: że nie tyle znaczy forma rządu, ile charakter tych, którzy go sprawują. Dla Kościoła forma rządu jest obojętna¹⁾, ale za to leży mu na sercu urabianie charakterów. Możemy zatem wraz ze św. Augustynem powiedzieć: „Niech ci, co mówią, że nauka chrześcijańska sprzeciwia się interesom państwa... pokażą nam zastęp żołnierzy takich, jakimi im każe być nauka Chrystusowa; niech nam wskażą rządców prowincyi, mężów i żony, rodziców i dzieci, panów i sług, królów, sędziów... a nawet płacących podatki i zbierających je, a wtedy mogą popierać swoje oskarżenie”²⁾.

Papież Leon XIII nie mówi, że sztandar brytański (albo każdy inny) przedstawia dla obywatela rozumnego wciąż zmieniającą się wartość handlową, lecz że chrześcijanie obowiązani są na mocy prawa natury (albo zdrowego rozumu) miłować i szanować swój kraj rodzimy, a nawet jako dobrzy obywatele życie swoje oddać za matkę-ziemię, na której ujrzeni światłoienne; i że twórcą tej miłości naturalnej dla ziemskiej ojczyzny jest Bóg³⁾.

1) Zob. encyklikę *Immortale Dei*, wydaną przez Leona XIII w 1885 r.

2) Epist. 138 „ad Marcellinum“ cytowana w encyklice *Immortale Dei*.

3) Encyklika *Sapientiae Christianae* z roku 1890. Porównaj przepiękny rozdział o „Instynkcie ojczyzny“ w dziele Chateaubrianda *Génie du Christianisme*, część I, ks. V, roz. XIV.

ROZDZIAŁ V.

Kwestya socyalna.

Antynomia piąta: Kościół—krzewiciel równości między ludźmi i zarazem podpora nierówności wytwarzanej przez własność i władzę.

§ 1. Nierówny podział dóbr materialnych i stan służebny.

Nierówność panująca w dziedzinie społecznej nastęrcza wiele trudności tak filozofom jak i rządóm, — nie dlatego, że jeden człowiek posiada bogactwa i władzę, a drugi żyje w niedostatku i zależności, bo to może być wynikiem kompetencyi jednego, a niekompetencyi drugiego, lecz że już od początku szanse są nierówne: jeden rozpoczyna życie wyposażony w bogactwo i wiedzę, drugi—w nieuctwo i nędzę. Trudności te jeszcze więcej wzrosły w wieku dziewiętnastym wskutek różnych teoryj ekonomicznych, które, zwalczając socyalizm, zaciemniły samą naturę nierówności. Zrozumiał to i doskonale wyłożył Adam Smith: bogactwo lub niedostatek jednostki—powiada—stoi w prostym stosunku do ilości pracy innych ludzi, którym ta jednostka może rozkazywać, lub któ-

rych może wynająć;¹⁾ „gdzie jest wielka własność, tam wytwarza się wielka nierówność, bo około jednego człowieka bogatego skupia się przynajmniej 500 biednych: zamożność nielicznych jednostek suponuje niedostatek w warstwach szerszych”²⁾. Jest to istotnie objaw życia codziennego. Wyniesienie się jakiejś rodziny ponad zwykły poziom klas pracujących oznacza tylko, że inni w ten lub inny sposób dla niej pracowali. Tylko dzięki pracy rąk obcych klasy średnie wznoszą się na coraz wyższy stopień drabiny społecznej (μᾶζοι Arystotelesa), dopóki nie zdobędą stanowiska człowieka „niezależnego”, który korzysta z usługi służby domowej oraz z produkcji wytwarzanej przez robotników w postaci renty, dywidendy i procentu. Bez rąk obcych nie można ani ciągnąć zysków ani z nich korzystać³⁾.

Stąd widać, że nierówność dziedziczna jest potrzebna dla cywilizacji. „Ludzie — powiada dr. Johnson — są szczęśliwsi, kiedy panuje wśród nich nierówność i subordynacja... Wszyscy traciliby na tem, gdyby wszyscy dla wszystkich pracowali; postęp w dziedzinie umysłowej jest możliwy tylko przy rozporządzaniu czasem wolnym, ten zaś suponuje pracę jednych na korzyść drugich”⁴⁾.

Tę samą prawdę wyraził Arystoteles w pozornym paradoksie, że „niewolnictwo” jest potrzebne dla „wolności”. Przez niewolnictwo Arystotelesa możemy rozumieć subordynację i stan służebny warstw szerszych, zaś przez wolność — cywilizację intelektualną oraz zasady socyalne i polityczne wzglę-

1) *Wealth of Nations*, ks. I, roz. V.

2) *Ibid.*, ks. V, roz. 1, cz. 2.

3) Karol Booth dzieli ludność Londynu w sposób następujący: 80,1% mieszkańców obchodzi się bez służby, 11,3% służbę trzyma, 4,9% służy u innych, a 3,7% żyje w przytułkach. Lecz ponieważ prawie w połowie wypadków tam, gdzie jest służba, jedna osoba usługuje czterem i więcej, a na dzieśnięć wypadków liczba sług dorównywa albo przewyższa liczbę tych, którym usługuje, musimy przeto przyjść do wniosku, że klasa pracująca stanowi 85% ludności, pośrednia 10 3/10%, a klasa bogaczy 1%; reszta mieści się w przytułkach. — *Life and Labour in London*, r. V, wyd. z r. 1895.

4) Boswell, *Life of Johnson*, II, str. 207, wydanie Napiera.

dnej mniejszości. Takie są warunki i to warunki niezbędne dla wysokiej cywilizacji w epoce Arystotelesa, d-ra Johnsona jak i w epoce naszej.

Nie tu jednak mieści się cała prawda. Czem się to dzieje, że dziś tyle podają sposobów rozwiązania problemu nierówności, i że sam Arystoteles waha się i gmatwa na punkcie instytucji, znanej pod nazwą niewolnictwa? Skąd to pochodzi, że dwa umysły tak sobie przeciwne jak Adam Smith, wolnomyśliciel, i dr. Johnson, chrześcijanin, w połowie XVIII wieku, w twierdzeniach swoich są tak spokojni i przejrzysti?

Na tę kwestyę, jak i na wiele innych odpowiedź może nam dać tylko historia. Nie chodzi tu jednak o to, czy istnieje nierówny podział bogactw, albo czy istnieją wielkie masy pracujących w charakterze sług lub wytwórców renty i procentów dla względnej mniejszości, bo to jest ogólna cecha każdej cywilizacji. Rzecz najważniejsza poznać organizację tej nierówności oraz stosunki osobiste między panem a sługą, pracodawcą a robotnikiem, właścicielem a dzierżawcą. Z punktu widzenia historycznego stosunki te przedstawiają cztery następujące typy: Pierwsze dwa, kiedy istnieje stały węzeł między panem a sługą, różniczkują się stosownie do tego, czy posługa jest ograniczona a chlebodawcy związani poważnymi zobowiązaniami, czy też nie; w pierwszym wypadku będzie to *stan pańszczyźniany*, w drugim—*niewolnictwo*. Dwa zaś ostatnie typy rzeczonych stosunków to mają w sobie wspólnego, że są ograniczone co do czasu i pochodzą z kontraktu. Różnica między nimi zależy od tego, czy warunki kontraktu są regulowane lub nie przez prawo, zwyczaj lub specjalną umowę. Obydwa nazywają się *stanem służebnym* albo *stanem wolnym*, w przeciwieństwie do stanu pańszczyźnianego albo niewolnictwa; dotąd jednak nie wynaleziono terminu, któryby określał różnicę między jednym stanem a drugim, chyba zawodną antytezę między zwyczajem a wolną konkurencją.

Takie pojęcia, jak: biedny i bogaty, sługa i pan, niewolnik i wolny—to jakby szkielety przybrane w okoliczności konkretne i pokazywane na przykładach aktualnych. Twierdzenie, że „niewolnik” albo „odrabiający pańszczyznę” znaj-

duje się w gorszym położeniu ekonomicznym, aniżeli „wolny” robotnik, jest tylko hipotezą, której błędność może być wykazana w każdym poszczególnym wypadku¹⁾.

§ 2. Niewolnictwo uznane przez Kościół.

W czasie zjawienia się Chrystyanizmu niewolnictwo istniało w całej pełni w państwie Rzymskiem. Niewolnicy nie mieli ani ojczyzny, ani rodziny, ani imienia; nie wolno też im było zawierać związków małżeńskich; każde dziecko zrodzone w niewolnictwie było według prawa sierotą. Panom wolno było ich maltretować, sprzedawać, a nawet zabijać.

Tak nisko upadło cywilizowane państwo Rzymskie i Greckie, kiedy przyszedł na świat Jezus Chrystus.

Bez wątpienia, w wielu wypadkach niewolnicy okazywali przywiązanie i cześć swoim panom; były też nierzadkie wypadki dobrego obchodzenia się z nimi a nawet całkowitego ich uwalniania: niewolnicy często pełnili obowiązki nauczyciela, sekretarza, księgarza, lekarza. Ale ta życzliwość zależała od dobrego humoru pana, bo prawo pobłażało każdej złej żądzy.

Jakie stanowisko zajęła nowa religia wobec niewolnictwa? Czy uznała je za nieprawne? czy je zaaprobowała? Czy też zahowała milczenie względem tej nieszczęśliwej instytucji, którą wytworzyła nierówność wśród ludzi ściśle związana z każdą cywilizacją?

Niewolnictwo nie było ani pominięte milczeniem, ani uznane za nieprawne; przedstawiało się ono raczej jako wielki fakt, jako składowa część społeczeństwa. Chrystyanizm nie głosił zewnętrznej emancypacji. Widać to z „Kazania na górze” i z Listów św. Pawła: Bądźcie posłuszni, bądźcie poddani, służcie swoim panom gorliwie, nawet tym, którzy są trudni w pożyciu i nieznośni; przyjmujcie z radością upokorzenia, pa-

¹⁾ W połowie XIX wieku „wolni” murzyni w Bardadoes żyli w gorszych warunkach aniżeli współcześni im murzyni „niewolnicy” w Brazylii; stan ekonomiczny włościan rosyjskich po ich uwłaszczeniu bynajmniej się nie polepszył

miętając, że dla waszego zbawienia Król nieba wziął na siebie postać sługi; radujcie się też w niedostatkach, bo obrał je Ten, w którego ślady macie wstępować. Zaś w słowach Listu św. Pawła: „Jesteś wezwan niewolnikiem? niedbajże: ale jeśli też możesz być wolnym, raczej używaj” (I *Cor.*, VII, 21) niektórzy Ojcowie upatrują zachętę do pozostawiania w niewolnictwie, gdyby się nawet nadarzała sposobność do wyzwolenia¹⁾. Niewolnicy chrześcijańscy wiedzą, że wspólna wiara nie upoważnia ich do lekceważenia panów chrześcijańskich (I *Tim.*, VI, 2). Kościół nawet wyłączył ze swego łona Eutylianów w Kapadocyi za to, że właściciele niewolników nie uznawali za chrześcijan,—Circumcellonów w Afryce, że pobudzali niewolników do buntu,—Ebionitów, że opierając się na równości duchowej, głoszonej przez Chrystyanizm, dążyli do równości społecznej,—i wreszcie Karpokratów—za to, że głosili naukę pokrewną krańcowym formom dzisiejszego socjalizmu.

Kościół zatem pierwotny nie miał zamiaru przeprowadzać reformy socjalnej; stan służebny i podział dóbr miały trwać nadal. Zdawałoby się, jak gdyby dzieło emancypacyi chciał oddać w ręce heretyków.

§ 3. Wyzwolenie przez Kościół.

Jednak ten sam Kościół, który przez apoteozowanie ubóstwa, posłuszeństwa i pokory zdawał się popierać niewolnictwo oraz ustrój społeczny w państwie rzymskim i greckim, torował sobie drogę do przeprowadzenia reformy radykalnej—i to nie za pomocą słowa. Pięknie mówili o równości i godności człowieka poeci i filozofowie pogańscy, poczynając od Plautusa i Cycerona, a kończąc na Juvenalisie, Epiktecie i Marku Aureliusz; nie mniej pięknie przemawiali chrześcijanie, kiedy im wolno było zabrać głos w literaturze, jak o tem świadczą „Instytucye” Laktancyusza albo komentarz św. Grze-

¹⁾ Zob. *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, Rzym, Październik, 1904, str. 169, 170, seryę artykułów S. Talamo, opierających się na tekstach wiarogodnych p. t.: „La Schiavitù secondo i Padri della Chiesa“.

gorza z Nissy do Pisma świętego,—lecz zanim dzieci Kościoła mogli się zdobyć na wymowę, Kościół już pracował nad dziełem, do którego spełnienia sama wymowa nie wystarcza: rozporządzając siłą, zdolną odmieniać serca ludzkie, używa jej do uwolnienia ludzi z niewoli namiętności i grzechu, do emancypacji wewnętrznej, bo emancypacja zewnętrzna i prawna była rzeczą drugorzędną i przy sprzyjających warunkach musiała sama przez się nastąpić. Biedni niewolnicy, którzy dotąd nie mieli własnej woli i, że tak powiemy, duszy i sumienia, dzięki Chrystyanizmowi stali się po raz drugi ludźmi; poczuwając się we wszystkim do tem większego posłuszeństwa, uważali się jednak za zwolnionych od niego w tem, co było niemoralne lub niesprawiedliwe. Słowa Pisma świętego: „Należy więcej słuchać Boga niż ludzi”, miały swoje zastosowanie zarówno w sferze domowo-społecznej jak i politycznej. Pan chrześcijański miał prawo rozkazywać—skuteczniej nawet niż pierwiej, bo nowa religia nakładała na niewolnika-chrześcijanina obowiązek posłuszeństwa—ale nie było to prawo absolutne: ograniczało je prawo Boże. Musiał on także troszczyć się o dobro duchowe niewolników, jeżeli nie chciał być uważany za niewiernego albo za odstępcę. Zobowiązania były dwustronne; istota zatem niewolnictwa nie istniała. Ci, co należeli do panów chrześcijańskich, niewolnikami być przestali, pomimo litery prawa rzymskiego i różnych jego komentarzy.

Nadto, braterstwo i równość usunęły przedział pomiędzy panem i niewolnikiem, okrutne dzieło wysokiej cywilizacji pogańskiej. Pan i niewolnik są równi wobec Boga ¹⁾, spełniają jedno i te same obowiązki, uczestniczą w jednych i tych samych sakramentach i tajemnicach Boskich, mogą być wyniesieni (niewolnik po wyzwoleniu) do godności kapiańskiej lub biskupiej, a nawet do godności biskupa rzymskiego (jak św. Kalikst); co więcej, mogą osiągnąć chwałę najwyższą i być zaliczeni w poczet Świętych. Faktycznie, męczennicy rekrutowali się przeważnie z niewolników—historia przechowała tylko

¹⁾ W katakumbach rzadko kiedy spotykamy wyraz *servus* (sługa) w znaczeniu niewolnika, zarówno jak i wyraz *libertus* (wolny), pomimo, że są one w ciągłym użyciu u pogan.

niektórych imiona ¹⁾—a w rocznicę ich śmierci chwalebnej (*natalitia*) tłum klękał dokoła mogiły, chociaż była to mogiła tylko niewolnika.

Nadto, praca przedstawiana jako zaszczyt i obowiązek godny ludzi wolnych; zakaz wystawiania na sprzedaż dzieci (spekulanci wychowywali je na niewolników, *alumni*); adoptowanie podrzutków w celu uczynienia z nich wolnych obywateli; poczynając od IV wieku, wzrost przytułków dla wdów i sierot, jeńców i dłużników, chorych i ubogich; wydawane przez cesarzy chrześcijańskich i nacechowane duchem Chrystusowym, zwłaszcza w epoce Justyniana, różne prawa—wszystko to były czynniki przekształcające niewolnictwo bądź w stan wolny, bądź w stan służebny. Lecz w zachodnich państwach germańskich Kościół musiał prowadzić długą walkę, aby położyć raz na zawsze kres niewolnictwu i wszystkim związanym z niem nadużyciom, jak np.: brak wymiaru kary za zabójstwo, porwanie, handel niewolnikami. Wreszcie, w miarę tego jak zaczęło wzrastać poczucie godności ludzkiej oraz poczucie braterstwa chrześcijańskiego, przekonano się, przynajmniej u ludów oddawna przejętych duchem chrześcijańskim, że stan służebny dożywotni zawiera w sobie coś niewłaściwego. To też uwłaszczenie, chociaż nie wchodziło w zakres obowiązków, było zalecane jako jeden z uczynków zasługujących na żywot wieczny.

Ta sama godność człowieka domaga się, aby kultura intelektualna była dostępna dla wszystkich. Kościół przez swoją naukę prostą a zarazem wzniosłą daje wszystkim swym działkom wychowanie, które w pewnym znaczeniu możnaby nazwać filozoficznym; żywoty Świętych stawiają im przed oczy wzory cnót bohaterskich; piękne obrzędy rytualne są dla maluczkich jakby poglądowym wykładem estetyki. Lecz Kościół poszedł jeszcze dalej i starał się dać pewien zasób wiedzy warstwom najbiedniejszym: w Anglii np. obok szkół wyższych, zakładanych przy katedrach biskupich, klasztorach, powstają szkoły

¹⁾ Patrz rozdział „Les Esclaves Martyrs“ w dziele Pawła Allarda *Les Esclaves Chrétiens*. Wśród wielkich męczenników były kobiety, jak św. Blandyna z Lyonu w drugim wieku i św. Felicyna w Afryce.

początkowe, różne stowarzyszenia—i dzieło oświaty szerzyłyby się coraz więcej, gdyby go nie zniszczyło panowanie Henryka VIII i Edwarda VI. Zakaz udzielania murzynom amerykańskim nauki czytania i pisania nie wyszedł z Kościoła.

§ 4. Kwestya robotnicza i socjalizm.

Antagonizm między warstwami społecznymi przybiera niekiedy formę ostrą już to wskutek nadużycia własności i władzy¹⁾, już to wskutek przewrotów religijnych²⁾ albo upadku religii³⁾, co potęguje niezadowolenie klas niższych—i wreszcie wskutek wspólnego oddziaływania wszystkich tych trzech przyczyn.

Przyczyny te wywołały w XIX wieku zagadnienie znane w wielu krajach pod nazwą kwestyi robotniczej albo kwestyi socyalnej; chociaż ewolucya tego zagadnienia nie jest proporcjonalna do wzrostu ludności po-chrześcijańskiej, niemniej jednak w ścisłym pozostaje z nią związku.

Następstwem przewrotu, jaki się dokonał w przemyśle najpierw w Anglii, a później w całej Europie i Ameryce, było zrzeszanie się robotników celem wyzyskania nowych metod wytwórczości, usunięcie metod dawnych oraz zerwanie dotąd obowiązującej umowy między chlebobawcą a pracującym. Wolna praca uregulowana ustąpiła miejsca wolnej pracy nieuregulowanej; i chociaż prawne warunki najmu całkiem różniły się od tych, jakie istniały w klasycznym Państwie Rzymskim, w praktyce jednak pozostały te same wskutek nadużycia władzy nieodpowiedzialnej. Zanim bowiem prawo mogło pośredniczyć a stowarzyszenie wywierać jakikolwiek wpływ większość robotników, aby nie umrzeć z głodu, przyjęła jak najtrudniejsze warunki pracy i patrzyła, jak ich żony i dzieci były bez miłosierdzia wystawiane na okrucieństwa i demoralizację.

1) Naprzykład w epoce Grakchów i później, w epoce buntu za Sportaka.

2) Np. wojny chłopskie w Niemczech wywołane przez Lutra.

3) Jak to się zdarzyło w wielu miastach greckich, a między innymi w Koryncie w II i III wieku przed Chrystusem (Polybiusz).

Rządy, jeden za drugim, starały się przystosować prawodawstwo do nowych warunków życia; pojawiły się najrozmaitsze kodeksy regulujące życie robotników, jak: prawo przemysłowe, ubezpieczenie robotników, ustawa górnicza, ustawa handlowa, przepisy o szkołach i higienie publicznej, co w niektórych krajach, a zwłaszcza w Niemczech, zażegnało wiele nieszczęść wywołanych przez przewrót w przemyśle. W innych, zwłaszcza w Anglii, stowarzyszenia robotnicze wspierały albo uzupełniały pracę prawodawcy. Lecz w żadnym kraju nie znaleziono środka na nowe nieszczęście, jakim jest nieproporcjonalny wzrost ludzi, zmuszonych żyć i wychowywać swe dzieci wśród skupienia i zepsucia wielkomiejskiego. Jednakże to, co się dzieje w Niemczech, Wielkiej Brytanii, Francji i Ameryce, nie upoważnia nas do twierdzenia, że prawodawstwo robotnicze, chociażby najlepsze, może zadowolić wszystkich, albo, że zrzeszanie się jest skutecznym środkiem dla tych, którzy go najbardziej potrzebują, i że z czasem nie stanie się ono zarzewiem niezgody, zamiast być obroną przeciwko uciskowi i środkiem pojednawczym. Nadto, przyswojone przez chlebodawców i robotników doktryny i negacye pochrześcijańskie mocno osłabiły pod względem politycznym i społecznym takie pojęcia, jak: szacunek, obowiązek, posłuszeństwo, poddanie się Opatrzności, i sprawiły to, że ci, co najmniej powinni narzekać, są najbardziej niezadowoleni.

Wyraz socjalizm w znaczeniu mniej ścisłym oznacza wszelki wysiłek, mający na celu zapobieganie złym skutkom życia przemysłowego albo ich osłabienie; usiłowania zatem obozu liberalnego, zmierzające do polepszenia warunków bytu robotnika, można uważać za jedną z form socjalizmu; prawie każdy chrześcijanin *ex vi termini* jest socjalistą. Ale tak użyty ten termin traci wszelką wartość naukową. Rozsądniej będzie odnieść go do tych teoryj, których zadaniem jest raczej usunąć, niż poprawić nierówność w dziedzinie społecznej i tym sposobem położyć koniec zyskom, rencie i dywidendzie. Ten zamiar zniesienia „dochodów niezapracowanych” stał się, dzięki błyskotliwej argumentacji Karola Marxa¹⁾, straszidłem dla

¹⁾ Krytycy K. Marxa zazwyczaj przeocząją punkt główny i zwracają uwagę na jego doktrynę, że tylko praca skondensowana ma wartość i że hi-

władz i ludzi bogatych, tembardziej, że tytuł własności wielu wydawał się wątpliwym. Historia się naprawdę powtarza. W pierwszych wiekach Kościoła, wskutek nadużyć związanych z niewolnictwem, niektórzy heretycy domagali się zniesienia stanu służebnego i wogóle nierówności wśród ludzi. W wieku XII przepych i bogactwa w zachodniej Europie usprawiedliwiały poniekąd heretycki socjalizm Biednych z Lyonu i Fratricellów wykoszlawiających reformę franciszkańską. W w. XIV wybryki upadającego rycerstwa oraz powstający legalizm wytworzyły anarchizm Lollardów. I w dzisiejszych czasach społeczności chrześcijańskie, stojące poza Kościołem Chrystusowym, przestraszone złem społecznym, bez światła, któreby im wskazywało drogę, bez stałych zasad, gotowe są znieść rentę i procent i w głębi duszy myślą, że, zwalczając nierówność dziedziczną, są dla świata dzisiejszego odgłosem nauki Ojców Kościoła, a nawet samego Chrystusa.

§ 5. Nierówność, ale sprawiedliwość.

Inaczej się rzecz ma z Kościołem; kierowany Duchem Bożym, umie on, w miarę potrzeby, stosować prawdy dawne do nowych warunków życia. Dawniej, kiedy istniało niewolnictwo, nauczał, że nierówny podział dóbr oraz zaprowadzenie stanu służebnego nie zasługuje na naganę; nagannemi są tylko nadużycia. I w wieku XIX nie domaga się zniesienia nierówności wśród ludzi, renty, dywidendy i wogóle wszelkich dochodów uczciwych. Nakazy św. Pawła zachował tu Kościół

storia jest ni mniej ni więcej tylko wytworem sił ekonomicznych. Pobić Karola Marxa na tych punktach jeszcze nie znaczy obalić zasady socjalistyczne. Jego przeciwnik, dr. Menger, wychodzi z dobrego punktu widzenia i kwestyę niesłusznego pobierania „zysków niezapracowanych“ stawia tak jasno, jak sam Marx. Tylko, według niego, dochody z ferm, z ziemi, z domów, czynsz roczny, prawa autorskie, dywidenda, procent z sum pożyczonych na hipotekę albo wniesionych do banku państwa lub do kasy miejskiej, lub z jakiegokolwiek pożyczki,—słowem wszelki „dochód niezapracowany“ opierałby się nie na sprawiedliwości, lecz na chwiejnym prawie pozytywnem. Jest to więc parafraza zasady: *Beati possidentes*, siła przed prawem.

prawie dosłownie: ta sama zachęta do cierpliwości, posłuszeństwa, poddania się i wierności, to samo potępienie gwałtu, konfiskaty, buntu. Jak dawniej, tak i dziś Kościół wciąż mówi o obowiązkach panów chrześcijańskich i ludzi możnych, oraz o obowiązkach (nie miało to znaczenia praktycznego w epoce św. Pawła) państwa chrześcijańskiego ¹⁾.

Ścisła sprawiedliwość, według nauki Kościoła, zabrania nieuczciwego bogacenia się, podstępu, fałszywych cen czy to ze szkodą dla konkurentów czy kupujących; potępia zlecenia tajemne, oszukaństwa przy tranzakcyach, lichwę pod najrozmaitszymi postaciami,—co wszystko świadczy o tem, że Kościół jest troskliwym opiekunem maluczkich. Odnośnie do stosunku między chlebodawcą a robotnikiem, ta sama sprawiedliwość domaga się, aby praca nie była nadzwyczajna a zapłata niedostateczna, aby dzieci i kobiety nie zmuszano do pracy ciężkiej, a także, aby ich nie wystawiano na wpływy niemoralne i nie rozluźniano węzłów rodzinnych.

Obecnie wszystkie te sprawy wchodzą w zakres władzy państwowej. Żadne państwo chrześcijańskie nie tylko nie powinno tolerować podobnych nadużyć, lecz starać się położyć im koniec; powinno walczyć przeciwko sofistycznym naukom ekonomicznym i tendencyjnej obstrukcyi, aby zaprowadzić miarę w pobieraniu renty, procentu, wynagrodzenia, podatku, akcyzy—słowem, aby zaszczerpić we wszystkich warstwach społecznych poczucie sprawiedliwości.

Niewiele znaczy argument, że człowiek może dowolnie rozporządzać swoją własnością; „własność” zawiera w sobie pojęcie sprawiedliwości, a zatem własność połączona z niesprawiedliwością usprawiedliwić się nie da.

Niewiele też znaczy obrona kontraktów dobrowolnych oraz prawa pozwalającego na umowy indywidualne. Krańcowości spotykają się, dlatego też indywidualizm domagający się zniesienia ograniczeń przy zawieraniu kontraktów, pokrewny jest socjalizmowi, który domaga się równości powszechnej.

¹⁾ Zob. *Acta Leonis XIII*, a w szczególności cztery encykliki: *Arcanum Divinae* z r. 1880, *Immortale Dei* z r. 1885, *Sapientiae Christianae* z r. 1890 i *Rerum Novarum* z r. 1891.

Jak socjalizm tak i indywidualizm opiera się na przypuszczeniu, że ludzie są jakimiś przypadkowo i bez związku połączonymi atomami, gdy tymczasem w rzeczywistości stanowią oni organizację społeczną i zamknięci są w sieci praw i obowiązków. Żaden kontrakt nie jest ważny, jeżeli prowadzi strony do zaniedbywania obowiązków albo do niesprawiedliwości. Nie można też się godzić na takie prawo własności, które całkiem oddziela majątek dzieci od majątku rodziców, znosi odpowiedzialność tych ostatnich, a dzieci próżniaków, pijaków i rozpustników stawia na jednej równi z dziećmi ludzi uczciwych. I indywidualizm i socjalizm nie uznaje ani związków rodzinnych, ani miłości ojczyzny, ani łączności między obywatelami lub stowarzyszonymi, i jak jeden tak i drugi przystosowany jest do tworzonego przez nich społeczeństwa, w którym nie tylko znajdy i dzieci moralnie zaniedbane, ale wszyscy będą wychowywani w jakimś kosmopolitycznym domu podrzutek; w społeczeństwie tem będą tylko bezzenni i bezdzietni.

§ 6. Reforma społeczna i reforma moralna.

Kościół pragnie, aby władza państwowa popierała stowarzyszenia i własność wśród szerokich mas, jako dwie podpory ich dobrobytu; bo tylko związki zawodowe lub lokalne są zdolne wytworzyć silną łączność między klasami pracującymi, uprzystępnąć różne formy własności i bezpieczeństwa oraz dać im możliwość obronienia tego, co było owocem ich trzeźwości i pracy.

Dawna nauka Ojców Kościoła o miłości bliźniego, o odpowiedzialności bogatych, o dobrodziejstwach jałmużny znajduje tu swoje zastosowanie. Po szesnastu wiekach dziejów Kościoła możemy zatem powiedzieć z Laktancyuszem: jeżeli podstawą społeczeństwa jest sprawiedliwość, to jego spójnią jest miłosierdzie (*miser cordia vel humanitas*). Ludzie bogaci, możni, kulturalni mają obowiązek nie tylko przychodzić z pomocą materialną warstwom biedniejszym, ale dawać im siebie samych. Bo kwestya socjalna jest daleko ważniejsza aniżeli kwestya pieniężna, i żadne prawodawstwo, choćby najmądrzejsze, nie może dać tego, co jest niezbędne dla owocnej refor-

my: brak będzie rzeczy najpotrzebniejszej: *intra animum mendendum est*. Konieczna jest reforma wewnętrzna, bez której nie zapewni spokoju społecznego ani ubezpieczenie robotników, ani prawo fabryczne, ani szkoły dla dorosłych, ani kąpiele i biblioteki publiczne, ani rozporządzanie wolnym czasem, ani wysokie wynagrodzenie, ani skrócone godziny pracy, ani tanie i zdrowotne mieszkania, ani parcelacya większej własności, ani łatwy i sprawiedliwy system podatkowy. Wszystko to są rzeczy pożądané, ale będą bez znaczenia, jeżeli ci, co z nich korzystają, ulegną wpływowi anty-chrześcijańskim. Wtedy nad łaską weźmie górę natura; podwójna zaraza — żądza bogactw i gonienie za uciechami — zburzy domowe ogniska, wznieci walkę klasową i sprawi to, że ludzie będą się czuli biednymi nawet wśród największego przepychu. Życie wspólne stanie się utopią; wskutek niezrozumienia ascetyzmu chrześcijańskiego, ci, „co szukają życia, utracą je”, a drzewo szczęścia, które zaszczepili, zamiast owoców będzie rodziło ciernie.

Pomimo zmiany warunków społecznych Kościół głosi to samo posłannictwo, jakie głosił przez usta św. Pawła albo Chryzostoma: uwydatnia ważność życia duchowego; zaleca, abyśmy najpierw szukali królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a wtedy wszystkie inne rzeczy będą nam przydane. Występuje też jako rozjemca między walczącymi z sobą klasami społecznymi: między zgorzkniałym niewolnikiem a niezależnym Rzymianinem, między panem feudalnym a jego lennikiem, między pospólstwem (*popolani*) a szlachtą (*grandi*) republik włoskich; między patrycyatem (*popolo grasso*) a ubogiem mieszczaństwem (*popolo minuto*), między chlebodawcą a robotnikiem w dzisiejszych środowiskach przemysłowych—i pracuje wciąż, pomimo licznych apostazyj, nad odnowieniem społeczeństwa w duchu Chrystusowym.

ROZDZIAŁ VI.

Zgorszenie i świętość.

Antynomia szósta: Kościół—widownia zgorszenia i zarazem źródło świętości; głosiciel praw trudnych i praw łatwych.

§ 1. Zgorszenie.

Nie ulega wątpliwości, że życie chrześcijan pozostawia wiele do życzenia. Nawet jeżeli pominiemy zgorszenia wywołane przez heretyków i schizmatyków (będzie o tem mowa w rozdziale VIII), jeżeli usuniemy liczne baśnie, fałszywe sądy i złośliwe oszczerstwa, to pozostanie jeszcze mnóstwo pożałowania godnych faktów, które już się spotykają w życiu chrześcijan pierwotnych, jak np. często powtarzające się apostazy w Koryncie, albo chwiejność Kościoła w Laodycei. Inne powtarzają się w każdym stuleciu. Oto niektóre z nich: liczne odstępstwa w epoce poprzedzającej prześladowanie chrześcijan za Decyusza (*Pasterz Hermasa*); o jeden wiek później, w epoce św. Ambrożego, rozluźnienie obyczajów, które wprawiało w zdumienie barbarzyńskich Wandalów, zaborców Afryki; dalej, zgorszenia na dworze frankońskim i bizantyńskim; wprowadzanie na tron papieski w dziesiątym wieku ludzi niegodnych; smutny stan moralny klasztorów (wśród Anglo-Saksów) przed reformą św. Dunstana; życie niemoralne

duchowieństwa przed Grzegorzem VII (Hildebrandt); bezbożność na dworze Wilhelma Rudego; zemsta i rozboje pod koniec wieków średnich; gorszące życie papieża Aleksandra VI i jego otoczenia; swawola w epoce Odrodzenia włoskiego; nieszczęśliwy stan archidiecezyi medyolańskiej przy wstąpieniu na tron biskupi św. Karola Boromeusza; walka zakonów religijnych i to wobec wspólnego ich wroga i jej smutne następstwa (Anglia i Japonia); świadectwo misjonarzy, że gorszące życie chrześcijan jest największą przeszkodą do szerzenia wiary, i wiele innych... Nawet w rzeczach mniejszej wagi istniały ciągle nadużycia: kiedy Ojcowie Kościoła, św. Hieronim i św. Grzegorz z Nissy, mówią o niebezpieczeństwach związanych z pielgrzymkami, albo kiedy św. Jan Chryzostom zwalcza w Konstantynopolu i Antyochii wiarę zabobonną w amulety, pomimo iż sam był gorącym czcicielem relikwii i drzewa Krzyża świętego, to zdaje się, że ci Święci żyli w czasach poety angielskiego Chaucera (1340—1400).

§ 2. Dwa obozy krańcowe.

Antagonizm między rygoryzmem i liberalizmem ciągle będzie nas napępiał niepokojem, dopóki nie znajdziemy „złotego środka”, któryby rozwiązał wszelkie trudności i pokazał, jak sam ten antagonizm—bo ludzie zawsze są ludźmi, a prawda prawdą—świadczy na korzyść Kościoła.

I rzeczywiście, pisarze kościelni czynią uwagę, że antagonizm rzeczony był już figurycznie wyobrażony na Kalwaryi: rzeczywiste ciało Zbawiciela, zawieszone na krzyżu i krwią zbroczone, ale całe i nierozczłonkowane, było figurą późniejszych małostkowych zazdrości i nędznych sporów, braku zgody i miłości między chrześcijanami—słowem, figurą dzielenia mistycznego ciała Chrystusowego.

A zatem faktem jest historycznym, że już od początku zarysowały się w Kościele dwa przeciwne sobie obozy, z których żaden nie podzielał jego słodyczy i świętości.

Z jednej strony stają ci, co swoje mniemania podnoszą do znaczenia dogmatu, a prawdzie nadają formę najbardziej paradoksalną; zasady rozciągają aż do absurdu; postanowienia

Kościół przesadnie pojmują, tak, iż odbierają im cechę mądrości w zastrzeżeniach i cechę roztropności w zastosowaniach, niezbędną w niezliczonych faktach konkretnych, jak gdyby nie należało okazywać współczucia duszom chwiejnym (nie tyle z powodu erudyty, ile z powodu złego wychowania), albo jak gdyby pomiatanie mniejszymi braćmi w Chrystusie było dziełem gorliwości, a nie fanatyzmu.

Ci fałszywi gorliwcy we wszystkim przesadzają: w teorii i w praktykach, w ceremoniach i w karności. Lubią też wyróżniać się od innych. Przepiękny obraz Boga chcą zastąpić dziecinną fantazyą swoich na pół nawróconych, na pół oczyszczonych i na pół pokornych dusz; brak im powagi i spokoju, który daje prawda, i dlatego zohydzają wszelką pobożność.

I na tym gruncie fałszywej gorliwości rodzą się nieprzygotowani apologety, którym się zdaje, że gadulstwo i napaści zastępują wiedzę, którym pobłażliwość i względy są nieznane, — ludzie krańcowi, ufni w siebie samych, jak ów nieszczęśliwy ks. Lamennais, który, wychodząc z zasady, że tradycjonalizm jest źródłem prawdy, uznał go za źródło jedyne, a metafizyce, dlatego, że sama nie wystarcza, odmówił wszelkiej wartości i znaczenia¹⁾.

Biegunowo różnią się od nich ludzie chwiejni i światowi²⁾. Zapominają oni, że między duchem wiary a duchem świata zgody być nie może, i że ci, co weszli w styczność ze światem niewidzialnym, mają odrębny sposób widzenia i myślenia. Jedyńm ich kodeksem roztropność i dyskrecya światowa; są wrogo usposobieni do kierunku duchowego, do umar-

¹⁾ Patrz: *The Rambler*, t. X, 1858, str. 70, 118 i nast.; Tyrrell, *Faith of the Millions*, II, str. 85, 86; a także artykuł p. t. „Odrodzenie katolickie i nowy ultramontanizm“ w dziele Wilfrйда Warda *W. G. Ward and the catholic Revival*. Rzym uważał za stosowne złagodzić trzy następujące punkty: 1-o zakaz z roku 1853 czytania klasyków w seminariach duchownych, wbrew opozycji ze strony księdza Gaume'a; 2-o potępienie tradycjonalizmu przez Stolicę Apostolską z r. 1855 i 3-o określenie nieomyślności papieża z r. 1870.

²⁾ Przykłady z XVIII i XIX wieku opisał przepięknie W. Ward w *Life of Cardinal Wiseman*, roz. VI, VII i XXIV. Co do ówczesnych poglądów, patrz rozdział: „Co to znaczy mieć Stwórcę?“ w *The Creator and the Creature*, O. Fate a.

twienia, do władzy kościelnej. Ich hasłem ustępstwa i kompromis, byle szerzyć niewiarę, zwalczać niemiłe sobie dogmaty, lekceważyć powagę Kościoła, a samym uchodzić za głowy trzeźwe i mocne umysły. O nich nie można powiedzieć, że odnieśli zwycięstwo nad nieszlachetnym, egoistycznym duchem natury ludzkiej, który „wobec rozkazu staje w opozycji z rozkazodawcą, pyta się, czy nie przekroczył on swego prawa, a w rzeczach moralnych i praktycznych lubi zaczynać od sceptycyzmu”¹⁾. Nie w szlachetnych latach młodości, lecz wśród egoizmu i pychy lat dojrzałych stali się oni malkontentami, gotowymi (mówiąc teologicznie) do poświęcenia rzeczy nadprzyrodzonych przyrodzonym, biernych czynnym, własnych nabytym, osłabiając tym sposobem niezrównaną skuteczność Sakramentów; starość zgorzkniała, zgryźliwa i kłótniwa będzie kresem ich życia, które w początkach tak piękne rokowało nadzieje²⁾.

Czyż wobec tych upadków mamy tracić wiarę? Czyż mamy wołać z szydercami: I to jest on Kościół chwalebny; Oblubienica Chrystusowa bez skazy i zmarszczki, święta i niepokalana?—ono niebieskie Jeruzalem, mieszkanie radości i pokoju? Naprawdę, zręczny pisarz może tak przedstawić historię Kościoła, że będzie ona zakrawała na kronikę skandalu.

§ 3. Zgorszenia przepowiedziane i wyłumaczone.

Jednakże, jeżeli wejdziemy w głąb rzeczy, jeżeli będziemy rozpatrywali fakty w całym zespole, a przytem pamiętali o zasadach teologicznych,—to łatwo się przekonać, że nawet zgorszenia świadczą o boskości Kościoła.

¹⁾ *Letter to the Duke of Norfolk*, § 5.

²⁾ Newman i Faber wzięli sobie za zadanie pogodzić te dwie krańcowości; różnili się oni na punkcie rzeczy podrzędnych i zewnętrznych. Chociaż Newman walczył głównie z rygorystami, a Faber z liberałami, napróżno jednak ci ostatni powoływali się na Newmana, a pierwsi na Fabera. Jeden i drugi był moim przewodnikiem; ci, co znają ich dzieła, zrozumieją lepiej znaczenie przytoczonych cytat.

Przedewszystkiem trzeba pamiętać o zasadzie następującej: „Wiara nie działa, lecz oświeca; powiększa odpowiedzialność, ale nie zmusza do posłuszeństwa; zwiększa winę, ale przed grzechem nie zabezpiecza”¹⁾. Tym sposobem wiara może trwać, chociaż miłość już nie istnieje; znajomość prawd objawionych może istnieć bez miłości; rzeczy niewidzialne mogą być przedmiotem wiary, pomimo że już nie pociągają.

Jeżeli zatem weźmiemy pod uwagę złe skłonności człowieka, wielkość i trudność obowiązków wymaganych przez Kościół; następnie, naukę o nieustannej potrzebie łaski, o walce, którą każdy musi toczyć do ostatniej chwili życia; wreszcie, możliwość niezliczonych upadków, o czym można wywnioskować ze środków pomagających do powstania z nich,—to nie powinno nas dziwić, że wśród wiernych istnieje walka między dobrem a złem, w poszczególnych jednostkach chwiejność, a we wszystkich grupach i instytucjach skłonność do zepsucia wraz z potrzebą powrotu do zasad pierwotnych. Łaska nie niszczy natury; wszelkie skłonności naturalne i niedoskonałości znajdują się tak w społeczeństwie chrześcijańskim, jak i niechrześcijańskim: „Zdolni i niezdolni, bystrzy i tępi, gwałtowni i flegmatyczni, szlachetni i egoiści, leniwi, pyszni, sceptycy, zimni, spekulanci, entuzyaści, próżni, dziwacy, ekscentrycy — wszyscy pomimo działania łaski zachowują w mniejszej lub większej mierze skłonności naturalne. Tak się przedstawiają ludzie... dobro i zło łączą się we wszystkich możliwych kombinacjach i dają najróżnorodniejsze wyniki”²⁾. Takie same zamieszanie istnieje w dziedzinie moralnej, pomimo że większość zna prawdy wiary i zasady postępowania.

Za tytuł „Kościola powszechnego” Kościół musi płacić tolerowaniem różnych uczuć swoich wyznawców. On nie może wyzyskiwać do swoich celów węzłów naturalnych, które wytwarza narodowość albo państwo, poglądy na życie codzienne, upodobania i rozrywki, literatura i sztuka, wreszcie jakaś partya albo kasta zazdrosna o swoje przywileje. Wszystkie te węzły schodzą na plan drugi wobec nadprzyrodzonego i po-

1) *Anglican Difficulties*, Lecture IX.

2) Newman, *Anglican Difficulties*, Lecture IX.

wszechnego charakteru Kościoła. Kościół składa się z różnorodnego tłumu, który natura prędkoby rozproszyła, gdyby go nie jednoczyła łaska ¹⁾. Dziwnem wydaje się nie to, że wśród wiernych istnieją nieporozumienia, albo że św. Paweł był zmuszony wołać z oburzeniem: „Czyż Chrystus rozdzielon?” lecz to, że nad wszystkim panuje jedność.

Kościół nie może też wyróżniać swoich członków, ani dzielić ich na klasy stosownie do stanowiska, kultury, narodowości. Zbawienie duszy otó podstawowy łącznik wszystkich; niech tylko zakolączą, a bramy zostaną przed nimi otwarte. Brak wychowania, dystynkcji, nauki, dobrych czynów nie jest przeszkodą do korzystania z dóbr Kościoła, bo trzyma on w swoim ręku kielich zbawienia i wskutek tego wzniesłego posłannictwa jest Kościołem nie tylko biednych bez wychowania i nauki, ale nawet złoczyńców i wyrzutek. Podobny do swojego Boskiego pierwowzoru, który wziął na siebie grzechy całej ludzkości, Kościół będzie szedł przez wszystkie wieki, niosąc na sobie wstyd członków niegodnych jako najcięższą z prób i największą przeszkodę do tryumfu,—szczęśliwy, że będzie mógł na łożu śmierci zbawić tych, którzy mu za życia przynosili hańbę.

Co więcej, Kościół już od początku znał warunki, w jakich się będzie odbywała jego ziemska pielgrzymka, zawsze głosił, że i grzesznicy są jego członkami. Widać to z przypowieści o kłakolu, który ma rość aż do żniwa,—o sieci, która zagarnia i dobre i złe ryby,—o pannach mądrych i głupich. Biada człowiekowi—powiada Zbawiciel—przez którego przychodzą zgorszenia, ale zgorszenia być muszą. Jesteśmy dopiero w drudze—*in via*; nie dotarliśmy jeszcze do celu, ani ideału nie urzeczywistnili. Kościół nie jest społeczeństwem doskonałych, lecz szkołą, w której się uczą niedoskonali ²⁾. Kościół wojujący brać za jedno z Kościołem tryumfującym jest to anachronizm, którego oddawna dopuszczają się heretycy.

¹⁾ Newman, *Anglican Difficulties*, Lecture X.

²⁾ Punkt ten uwydatnił X. E. R. Hull w polemice z r. 1904 z Parsisem z Bombaju. wydrukowanej na nowo w *Theosophy and Christianity*, Londyn, Catholic Truth Society, 1905.

Kościół istotnie potępił dawnych Nowacyanów i Donatystów, a później Lollardów i Luteranów za to, że za członków Kościoła uważali tylko przeznaczonych¹⁾.

Następnie, same zadania Kościoła wskazują, że wśród jego wyznawców muszą panować wielkie braki moralne. Jeżeli chrześcijanin w dziedzinie moralnej może się wznieść nieporównanie wyżej aniżeli niewierny, to może też i znacznie niżej upaść.

Nakoniec, nawoływanie do ascezy i wyrzeczenia się świata (o tem była mowa w rozdziale trzecim) sprawia to, że klasy bogatsze, z konieczności stanowiące mniejszość, będą się wciąż buntowały, aferzyści nie zechcą się liczyć z drobiazgowym kodeksem Kościoła, a młodzież hulaszczą z surową moralnością.

§ 4. Cnoty zwyczajne i cnoty bohaterskie.

Czy jednak nauka chrześcijańska nie obarcza nas zbyt wielkim ciężarem, czy nie poddaje zbyt wysokiego tonu, abyśmy mogli nucić pieśń harmonijną? I nieraz może chcielibyśmy porzucić prawo Chrystusowe, jako nazbyt trudne, gdybyśmy mieli na uwadze tylko przewrotność ludzką, a wyobraźnię paśli zgorzseniami w świecie chrześcijańskim. Aby wyświetlić prawdę rzeczowo, wielu stara się podać fakty sposobem kronikarskim. Każdy fakt przez nich opisany jest prawdziwy, każde twierdzenie oparte na dokumentach autentycznych. Zapominają oni jednak o zasadach, któremi powinien się kierować każdy historyk. Prawda połowiczna może okazać się kapitalnym błędem. Ilość słów użytych do wyrażenia zła, musi stać w stosunku prostym do względnej jego wielkości. Fakty podmiotowo prawdziwe okażą się wierutnym kłamstwem, kiedy zostaną przesunięte z miejsca, które zajmowały w ogólnym składzie wypadków lub w naszej wyobraźni, albo kiedy po przesunięciu nie wytrzymują proporcji z całością. Kiedy np. napiszemy jakieś trzy wyrazy a opuścimy trzydzieści innych, niezbędnych do umieszczenia na właściwem miejscu trzech

¹⁾ Newman, *Present Position of Catholics*, lect. 1V.

pierwszych, czytelnik niewykształcony ostatecznie będzie wiedział mniej, niż wiedział przedtem, a nawet straci to, co już nabył; jego dorobek naukowy, podobnie jak dorobek młodzieży po pierwszym zetknięciu się ze złem, będzie dorobkiem negatywnym; ta druga jego niewiadomość będzie gorsza od pierwszej.

Otóż istnieją dwie kategorie faktów, bez których nie można należycie ocenić zgorzeń w Chrześcijaństwie. Do pierwszej kategorii należy przestrzeganie prawa Chrystusowego w rodzinach chrześcijańskich; do drugiej—życie heroiczne wielkiej armii sług Bożych. To też, aby nie wpaść w wielki błąd, któryśmy dopiero co wytknęli, musimy zgorzeniom przeciwstawiać życie chrześcijańskie w jego postaci zwyczajnej i heroicznej.

§ 5. Przykłady życia rodzinnego.

Nie łatwe to jednak zadanie zdać sobie sprawę z życia codziennego i rodzinnego w ludach chrześcijańskich. Na szczęście mamy pod ręką znakomite dzieło Fryderyka le Play'a (nie ustępującego żadnemu ekonomiście z XIX wieku), który napisał szczegółową monografię sześćdziesięciu typowych rodzin z klasy pracującej, jakie można było spotkać w Europie w połowie XIX stulecia¹⁾. Wiele z nich wyznawało i praktykowało religię chrześcijańską w całej rozciągłości. Oto wieśniacza rodzina węgierska z nad rzeki Teisy (obserwował ją Le Play w roku 1846, tom II, roz. VII): widzimy tam rozsądną pobożność, religijne wychowanie dzieci, czystość obyczajów, zupełny brak nieprawych urodzeń w gminie, przywiązanie do dzieci, cześć dla kobiet i starców, przykładne ani zbyt wczesnie ani zbyt późno zawierane małżeństwa, wreszcie nigdy nie stygnącą miłość synowską. Typem rodzin prawdziwie chrześcijańskich jest rodzina górnika z Hundsrucke, w pobliżu Kobleneyi (tom IV, rozdz. II), — rodziny

¹⁾ *Les ouvriers Européens*, początkowo wydane w jednym tomie *in folio*. Drugie wydanie w sześciu tomach ukazało się w r. 1879. Odnosiłki wzięte są z drugiego wydania.

baskijskich wieśniaków i rybaków z St. Sebastian w Hiszpanii albo z Lavedan i Labour we Francyi w r. 1856 (tom IV, roz. VI i tom V roz. V); — dalej rodzina prowansalska, którą opisał Focillon w r. 1859: ani niegodziwe prawodawstwo francuskie, ani pokusy wielkich miast nie mogły pozbawić ludności tamtejszej, na pół wieśniaczej, na pół robotniczej, poczucia godności i spokoju domowego (t. IV, roz. VIII). Takim typem jest wieśniak bretoński, którego odwiedził Duchatellier w r. 1851 (t. IV, roz. VII), rodziny rolników toskańskich, takie, jak je znalazł Peruzzi w 1857 r., zażywające szczęścia i spokoju, pełne poczucia własnej godności, odnoszące się z wielkim pietyzmem do wszystkiego, co wchodzi w zakres kultu chrześcijańskiego (t. IV, roz. III)¹⁾.

Przypatrzmy się Irlandyi w okresie poprzedzającym lata głodowe: wskutek złych warunków ekonomicznych ludność pogrążona w nędzy, brak oświaty i kultury artystycznej, religia pozbawiona wszystkiego, co mogło się przyczynić do jej piękności i powagi zewnętrznej. A jednak dzięki religii, naród irlandzki daje nam piękny wzór chrześcijańskiego życia rodzinnego: niemoralność prawie nieznaną, poszanowanie dla rodziców, miłość braterska, przedziwna cierpliwość wśród prób nieustannych — cnoty tak rzucające się w oczy, przestrzeganie nakazów ewangelicznych tak pilne, że sam przykład pociągnął ku ich wierze jednego z największych ich wrogów²⁾.

Oto drugi przykład. Kiedy wolnomyśliciel Evans³⁾ w roku 1869 przybył ze Stanów Zjednoczonych do Meksyku, pogrążonego od pięćdziesięciu lat w anarchii, wprowadziło go w zdumienie życie rodzinne mieszkańców, poszanowanie dla rodziców, przywiązanie do krewnych, brak przedwczesnego zepsucia, które należy do rzeczy zwyczajnych w Ameryce Północnej. Życie rodzinne Meksykanów — oświadczył on — jest wzorem dla

¹⁾ Przykłady te są wyjęte z poprzedniego dzieła autora *Studies of Family Life*, 1886, obecnie wyczerpanego.

²⁾ Patrz Wilfryda Warda *Life of Aubrey de Vere*, str. 183, o nawróceniu się sir Stefana de Vere. Wygląda to tak, jakby kulisi z Assuanu albo z Gwinei nawrócili przez swoje praktyki angielskiego plantatora herbaty lub trzciny cukrowej.

³⁾ Pułkownik A. S. Evans, *Our Sister Republic*, roz. XVI.

całego świata; mylił się tylko w tem, że uważał je za rzecz wyjątkową i przypisywał je nie religii, lecz narodowości.

I rzeczywiście, przykładne życie rodzinne nie było nowością. Dzisiejsza Francya wolnomyślna niegdyś była wzorem dla innych krajów. Z kronik, znanych pod nazwą *Libri rationum* albo *Livres de raison*, Ribbe przekonał się, że w domowym ognisku Francuzów jaśniały w wieku XV, XVI i XVII następujące cnoty: duch religijny we wszystkich warstwach społecznych, miłość synowska, przywiązanie do dzieci, poszanowanie dla matek i wdów, tradycje rodzinne, zamiłowanie do nauki zarówno wśród mężczyzn jak i kobiet, litość dla ubogich, śmierć budująca, ofiarność na cele pobożne (prawie w każdym mieście istniała fundacya, z której wypłacano ubogim dziewczętom posag), sprawiedliwy podział majątku, zapewniający jedność i zabezpieczający przed niezgodą i procesami, i wiele innych cech, któremi się powinna odznaczać rodzina chrześcijańska¹⁾.

Ognisko domowe we Francyi miało swój odpowiednik w Niemczech, jak można się o tem przekonać odnośnie do XV w., z *Historji narodu niemieckiego* Jansena, odnośnie do XIII—z *historji* Michaela. Duch życia rodzinnego odbijał się też w ówczesnych stowarzyszeniach rzemieślniczych; niemoralność nie miała do nich przystępu; członkowie uważali się za braci i byli obowiązani do wzajemnego pomagania sobie, do wspólnej modlitwy oraz do dzieł miłosierdzia; żona lub wdowa po majstrze zajmowała stanowisko uprzywilejowane; majster roztaczał ojcowską opiekę nad terminatorami, uważał ich za członków rodziny i odpowiadał nie tylko za ich wykształcenie techniczne, ale i za sprawowanie moralne.

A zatem, ci, co mówią, że cnoty chrześcijańskie są ponad siły człowieka, wchodzą w kolizję z historją.

§ 6. Święci i ich znaczenie.

Przypatrzmy się teraz drugiej kategorii faktów, bohater-skemu życiu Świętych. Jeżeli chodzi o historję, sprawiedli-

¹⁾ *Family Life*, str. 182, 183.

wość nakazuje nam, abyśmy nie pomijali jednego z największych faktów historycznych, a jeżeli chodzi o człowieka, nie zasłaniali szczytów, na które się człowiek wznosił. Ponieważ historia świecka od przyjścia Chrystusa ściśle związana jest z historią Kościoła, a ta ostatnia z hagiografią, przeto historyk, któryby chciał je oddzielić, powinienby raczej przestać pisać, bo milczenie więcej jest warte od fałszu, a stronica niezapisana—od karykatury.

Nie mamy potrzeby dowodzić, że Kościół katolicki jest matką Świętych. Od początku Chrześcijaństwa aż do naszych czasów stworzenia słabe, przypuszczone do uczestnictwa w naturze Boskiej, wiodą życie nadludzkie, znoszą cierpienia z wiarą, rezygnacją i miłością, pieczętując to wszystko śmiercią niekiedy męczeńską, niekiedy naturalną, ale zawsze nadzwyczajną. Raz mniej, drugi raz więcej liczni, mężczyźni i kobiety, starzy i młodzi, ludzie wszelkich narodowości i języków, wszelkich stanów i zawodów—Święci tworzą jakby złoty łańcuch ciągnący się już dziewiętnaście stuleci. Dla jednych świętość jest ukoronowaniem życia niewinnego, dla innych następstwem życia zwyczajnego, dla innych znowu podłożem świętości było życie występne. Towarzyszyły jej najrozmaitsze okoliczności: tam cierpienia i upadki, tu szczęście i pomyślność; słowem, wspaniała mozaika dusz, przedstawiająca świętość pod najróżnorodniejszymi postaciami i uzupełniająca pełność Chrystusa ¹⁾).

Niektórzy Święci niosą jarzmo Chrystusowe od lat dziecięcych; inni, pociągnięci w nieprzewyciężony wir miłości Bożej, odrazu wznoszą się na szczyty, przeżywając w jednej chwili czasów wiele, jak np. dozorca więzienia, kat, albo zwyczajny przechodzień, który na widok katuszy męczenni-

¹⁾ Tyrrell, *Hard Sayings*, str. 419, 420. Ten sam pisarz zbija ciasny pogląd tych, którzy nie uznają życia kontemplacyjnego. Korporacyjne życie Kościoła wymaga, aby wszystkie funkcje święte miały swoich przedstawicieli i aby tym sposobem przez doskonalenie oddzielnych części udoskonalała się całość. Dlatego też niektórzy muszą się oddawać (jest to przywilej największy) nieustającej adoracji i dawać świadectwo (życiem swoim) ostatecznemu i największemu celowi człowieka. Stąd wynika, że „św. Szymon stylita był tak samo czynnym członkiem społeczeństwa chrześcijańskiego jak i św. Paweł“.

ków powiększa ich szeregi i idzie z radością na męki i śmierć. Lecz bez względu na to, jak się wznieśli na te szczyty niebotyczne i jak długo na nich pozostawali, wszyscy mają cechy wspólne: wszyscy są przejęci miłością ku Zbawcy Ukrzyżowanemu, wszyscy dążą do mistycznego zjednoczenia się z Bogiem, owego przedsmaku miłości zapominającej o sobie samej, niezmiennej, wiecznej...¹⁾.

Tak się przedstawia w ogólnych rysach chrześcijańskie życie heroiczne; szczegóły podaje hagiografia jak również i to, co jest potrzebne do celów historii Kościoła i nauki. Istotnie, jeżeli ugrupujemy fakty tak, jak one po sobie następowały, to zobaczymy, że świętość heroiczna w najrozmaitszych postaciach zawsze i wszędzie towarzyszy Kościołowi jako świadek nieustanny jego charakteru nadprzyrodzonego.

Rzućmy teraz okiem na tę wielką rzeczywistość.

§ 7. Przykłady historyczne.

Pierwsze trzy wieki prześladowania w Państwie Rzymskim wydały mnóstwo męczenników; któż zresztą o nich nie pamięta, albo o miodopłynnym ich pocie Prudencyusza? Później przychodzą niezliczeni pustelnicy egipscy, wielcy doktorowie Kościoła Wschodniego i Zachodniego, którzy dowiedli światu, że między wiarą i rozumem przepaść nie istnieje. Jeżeli Kościół w Państwie Rzymskim cieszy się jakim takim pokojem, to nad granicą południowo-wschodnią, w Persyi, wybucha krwawe prześladowanie. Następnie, przyszły napady barbarzyńców, ale dzieje świętości nic na tem nie ucierpiały. Przeciwnie, nastąpiła jakby nowa jej faza w klasztorach św. Bazylego na Wschodzie, św. Benedykta na Zachodzie, św. Kolumbana na Północy, a jednocześnie dążenia pogan przybierały formę konkretną w Irlandyi a później w Anglii, która otrzymała nazwę Wyspy Świętych. W wiekach średnich zjawiają się tacy Święci, jak: Grzegorz VII, Anzelm, Bernard,

¹⁾ Tyrrell, *Hard Sayings*, str. 186; Faber, *The Creator and the Creature*, ks. III, roz. 1V; Newman, *Present Position of Catholics*, Lecture 1X, 6.

Bruno, Tomasz z Canterbury. Przyszedł wiek trzynasty a z nim tysiące Świętych, wstępujących w ślady Dominika i Franciszka. Nawet i później, w czasach smutnych, ten złoty łańcuch nie był przerwany. Brygida szwedzka i Katarzyna sienieńska świecą jak gwiazdy podczas nocy awiniońskiej; Tomasz á Kempis na Północy, Bernardyn z Sienny i Antonin z Florencyi na Południu osładzają gorzki kielich XV wieku. A w Anglii? Czyż serce nie zabije mocniej, kiedy się widzi, czem ludzie mogą się stać i co mogą uczynić; kiedy się czyta dzieje takich męczenników, jak: Jan Fiszer, Tomasz More, Kartuzi z Londynu, Franciszkanie Obserwanci? Jakaż to moc wśród słabości, jaka jasność ducha wśród ciemności, jaka gorliwość wśród oziębłości, jaka wytrwałość wśród pokus? Zaprawdę Święci—to jakby iskry biegnące tu i owdzie i wzniecające jasny płomień w ciemnościach nocy. Oświecają oni cały świat pod koniec XVI wieku i na początku XVII: na ustach wszystkich imiona Franciszka Ksawerego, Filipa Nereusza, Teresy, Franciszka Salezego, Wincentego á Paulo; a za nimi idzie cała armia męczenników przelewających krew za wiarę, zwłaszcza w Anglii za panowania Elżbiety i w Japonii, gdzie prześladowanie okrutnością swą i chwałą przewyższało prześladowanie w pogańskim Rzymie ¹⁾).

Przyszedł wiek XVIII, a z nim epoka smutku, w której zło zdawało się brać górę nad dobrem, a jednak epoka jaśniejąca nie bladym płomykiem „światłości” Wolteryńskiej albo niemieckiego *Aufklärung*, lecz blaskiem nadziejskim, który był od pobożności chrześcijańskiej, od męczenników liczących się na tysiące na początku stulecia w Chinach a pod koniec we Francyi w czasie rewolucyi. Dziwny przedstawiały widok owe szesnaście Karmelitanek z Compiègne, idące na szubienicę z pieśnią na ustach, poprzedzane przez najmłodszą nowicyuskę; śpiew trwa ciągle, ale coraz słabszy, w miarę jak ubywają głosy, wreszcie... zamiera wraz ze śmiercią przeoryszy. Koniec XVIII stulecia ściśle odpowiada jego początkowi; okres pośredni ozdobili życiem nadziejskim tacy Święci, jak:

¹⁾ Szczegóły zaczerpnięte ze źródeł autentycznych podał Fr. H. Thurston w *The Month*, Kwiecień, 1905.

Grignon z Monfort, Alfons Liguori, Paweł od Krzyża i wielu innych.

Wiek XIX nie stanowi pod tym względem wyjątku; jego roczniki, lubo niezupełnie znane, wykazują wiejskich pasterzy dusz, jak proboszcza z Ars i współczesnego Jana-Chrzoiela Guarino; świeckich, jak młodego robotnika Nuntiusa Sulpitiusa z Neapolu albo Annę-Maryę Taigi z Rzymu; założycieli Kongregacyj, jak matkę Barat, albo Dom Bosco,—liczbę na zbyt wielką, aby można było wszystkich policzyć, a która dodała blasku do dawnych zakonów religijnych; dalej—biskupów, jak Wawrzyńca Imberta (1839) i misjonarzy, którzy wraz z nim nieśli życie za wiarę w Annamie, w Chinach, w Korei¹⁾, mieszając krew swoją ze krwią nawróconych do wiary Chrystusowej tuziemców; ci ostatni dowiedli, że należą do tej samej rasy niepokonanej (τὸ ἀμαχὸν γένος), która napełniała radością św. Jana Chryzostoma przed czternastu wiekami.

A w samej Europie iluż to poniosło śmierć za wiarę w ciągu XIX stulecia? Konfiskata dóbr zakonnych w Hiszpanii w r. 1830; w dziesięć lat później prześladowanie katolików w Szwajcaryi; męczeństwa w Paryżu w czasie Komuny; prześladowanie katolików w Niemczech, nazwane przez ironię walką za oświatę (Kulturkampf), w latach siedemdziesiątych, kiedy kilkuset księży i około 8,000 kobiet, poświęcających się uczynom miłosierdzia, było skazanych bez żadnego procesu na wygnanie, kiedy księża i biskupi byli wtrącani do więzienia, a parafie pozostawały bez pomocy duchownej.

Wszystko to jednak blednie wobec peryodycznie wybuchającego prześladowania katolików na wschodzie Europy. Na Litwie i w Polsce, pod berłem rosyjskiem, setki tysięcy katolików „Unitów” przemocą wciągnięto do schizmy i zabroniono im wyznawać religię katolicką pod najsurowszemi karami: opornych skazywano na konfiskatę majątku, wtrącano do więzienia, bito, wydzierano im dzieci, posyłano na Syberyę, gdzie umierali powolną śmiercią.

¹⁾ Zob. artykuł kard. Steinhubera w *Stimmen aus Maria-Laach*, Styczeń, 1905, oparty na dziele: *Catalogus ac status causarum beatificationis Servorum Dei et Beatorum canonisationis*, Rzym, 1901.

Łatwiej teraz zrozumieć słowa Składu Apostolskiego, zawarte w artykule dziewiątym: „Wierzę w święty Kościół katolicki, Świętych obcowanie”. Łatwiej zrozumieć, dlaczego Kościół grzeszników jest Kościołem Świętym. Świętość życia potencjalna, w wielu wypadkach aktualna, jest celem, do którego Kościół dąży i innych prowadzi—raz ukazuje ją nam w zarodku, to znowu w stadium tworzenia się, zawsze zapatrzonej w ideał, który się kiedyś ma urzeczywistnić,—w niepokalaną świętość Kościoła Tryumfującego.

§ 8. Łączność ze Świętymi.

Vae soli, biada samemu — oto zasada zarówno socjologiczna, jak i biblijna. We wszystkich gałęziach wiedzy powinniśmy korzystać z istniejącego już dorobku naukowego, a tem więcej w rzeczach wiary: człowiek pojedynczy nie może w tej dziedzinie zbadać wszystkiego albo też brać własnego doświadczenia za dowód prawdy. Rozumniej będzie zatem korzystać ze skarbów nagromadzonych przez pracę duchową innych i nie oddalać się od ekspertów duchownych, od Świętych, którzy wskutek swej świętości byli głównymi narzędziami Ducha Bożego w dziele rozwoju dogmatów. Bo świętość jest warunkiem rozumienia nauki Kościoła.

A zatem trzeba stać mocno przy dogmatach i hierarchii, trzeba podtrzymywać sojusz ze Świętymi, bo świętość nierozwiązalnie związana jest z wiarą i posłuszeństwem: bez dogmatu niema Świętych, bez Świętych niema łączności z Bogiem¹⁾.

Każdy błąd ma to do siebie, że bezwiednie służy prawdzie. „Na dnie każdej rzeczy zły leży dobro, które badacz umie rozróżnić”. Świętość heroiczna—oto prawda, którą można znaleźć nawet we wstrętnej filozofii Fryderyka Nietzschego. Filozof ten głosił, że największym zadaniem ludzkości jest wytworzyć

1) Powyższy ustęp napisaliśmy pod wpływem roz. V i IX z *Lex Orandi* Tyrrella, a także pod wpływem artykułu o. Herberta Lucasa p. t. „Gramatyka wiary” w *The Tablet*, 16 Kwietnia 1904 r.

nadczłowieka (*Uebermensch*), istotę wielką, nie podlegającą żadnym prawom, stojącą ponad dobrem i złem. Było w tem trochę prawdy. Lecz świątynia wzniesiona dla monstrualnego nadczłowieka, powinna się raczej otwierać przed tymi, którzy okazali się ludźmi w całym znaczeniu tego wyrazu. A są nimi Święci chrześcijańscy, „owe kwiaty najwyszukańsze, najpiękniejsze owoce ludzkości,... którzy na podobieństwo Chrystusa idą przez wszystkie wieki i narody jak owce między wilki, poświęcając się dla sprawy Bożej,... siejąc we łzach, aby drudzy zbierali w radości,... pracując ciężko i długo, aby inni w krótkim czasie i z łatwością mogli korzystać z ich trudów”¹⁾.

Wydać z siebie Świętych jest największym zadaniem ludzkości. Okrzyk: „Obym mógł być razem ze Świętymi i los ich podzielać!” powinien powtarzać każdy chrześcijanin.

¹⁾ *Lex orandi*, roz. V, str. 29.

ROZDZIAŁ VII.

Wolność sumienia.

Antynomia siódma: Kościół głosiciel wolności w dziedzinie religii i zarazem jej ciemiezca.

§ 1. Sumienie.

Alternatywę: nawrócenie albo śmierć, Kościół pozostawia Islamowi, sam zaś „stara się o to, aby nikt wbrew swej woli nie wyznawał religii katolickiej, bo—jak nas przestrzega św. Augustyn—nikt nie może wierzyć, jeśli wierzyć nie chce”¹⁾. I właśnie dlatego, że między wiarą, darem Bożym, a gwałtem, dziełem ludzkim, istnieje rażąca sprzeczność, Kościół uważa wolność sumienia za prawdę podstawową. Trzeba tylko dobrze zrozumieć, co znaczą te dwa wyrazy: sumienie i wolność.

Wbrew materyalizmowi i panteizmowi teizm głosi, że regułą moralności oraz miarą dobra i zła jest prawo Boże. Porządek naturalny pochodzi od Boga, i dlatego Bóg chce,

²⁾ Leon XIII, encyklika *Immortale Dei*, cyt. przez Denzingera w *Enchiridion*, n. 1737.

aby był zachowywany. Prawo Boże, odzwierciedlone w umyśle albo w sercu istoty rozumnej, nazywa się prawem naturalnem; „o ile zaś jest pojmowane umysłem każdego pojedynczego człowieka, nazywa się sumieniem”. Chociaż prawo Boże ulega tu pewnej refrakcyi, nie zaciemnia się jednak na tyle, aby tra-ciło swój boski charakter i nie mogło żądać dla siebie posłu-szeństwa¹⁾. Stąd nie wolno nigdy działać wbrew sumieniu, bo jest ono głosem Bożym, który obwieszcza nam, co trzeba a czego nie trzeba czynić, i zmusza nas nie w teorii, lecz w życiu praktycznem do posłuszeństwa. Poszczególne jego nakazy mogą być niezgodne z prawem Bożem, czyli su-mienie może być błędne, ale i wtedy trzeba iść za niem,—bo sumienie to czynnik duchowy, niewidzialny, nazbyt subtelny dla nauki, nazbyt głęboki dla literatury, niezależny od władzy państwowej, to wrodzony zastępca Chrystusa; i choćby wieczne Kapłaństwo przestało istnieć w Kościele, to pozostałby głos su-mienia jako niezniszczalna zasada Kapłaństwa Chrystusowego²⁾.

A jeżeli użycie siły nie może ani obudzić w nas ani przy-tępić poczucia zła lub dobra, świadomości przestępstwa, wy-rzutów sumienia, strachu przed odpowiedzialnością, które to czynniki są kardynalnemi zasadami każdej religii, to tem bar-dziej nie może tego uczynić miłość, która jest kardynalną zasadą religii chrześcijańskiej. My, chrześcijanie, wyznajemy, że miłość Boga jest treścią naszego życia duchowego, i mo-dlimy się o to, aby nasza łączność z Bogiem i naszymi współ-braćmi była podobna do niewymownej miłości i zjednocze-nia, jakie istnieje od wieków między Osobami Trójcy Przenaj-świętszej. Możeż jaka władza ziemską wkroczyć w dziedzinę tego uczucia tajemniczego? Czyż może gwałt zewnętrzny roz-palić miłość?

§ 2. Wolność, jej zgodność z prawem.

Wolność jest charakterystyczną cechą sumienia i religii miłości. Lecz cóż to jest wolność? Nie jest wolnością sztuczny

¹⁾ *Letter to the Duke of Norfolk*, § 5, „O sumieniu“.

²⁾ *Ibid.*, § 5.

determinizm, przez który dusza ulega najsilniejszym pobudkom i staje się sługą namiętności. Ani też ta wolność nie będzie prawdziwa, która nie uznaje najwyższej normy moralności czyli Stwórcy; każe nam myśleć, mówić i działać tak, jak się nam podoba, bez żadnej myśli o Bogu, i wmawia w człowieka, że „jest on panem absolutnym, że może wierzyć we wszystko, co chce, nie bacząc na nic i na nikogo, i że kapłani, kaznodzieje, mówcy, pisarze uchylają godności człowieka, kiedy karzą jego samowolę”¹⁾.

Nie, taka wolność to bezprawie, to wolność nierozumna dzikiego zwierzęcia,—wolność, „przez którą człowiek zmysłowy rozumie swawolę, lekkomyślny—niestateczność, szalony—równość, pyszny—anarchię, złośliwy—przemoc;”²⁾—to „istota angielskiego Whiggizmu: opozycja dla opozycji, zmaganie się z prawdą dlatego tylko, że jest nakazana, jak gdyby mądrość była mniej mądrą dlatego, że jest potężna”³⁾. O wolności takiej powiedział dr. Johnson: „Wszyscy pragniemy dla siebie jak największej wolności; ale nie pragniemy jej wszyscy dla innych: bo im większą wolnością my się cieszymy, tem mniejszą cieszą się inni”⁴⁾. O takiej wolności myślał Rousseau, kiedy pisał w swoim *Contrat social*: „Człowiek urodził się wolnym, ale wszędzie chodzi w kajdanach”.

Wolność w dziedzinie politycznej i społecznej jest to raczej brak wszelkich przeszkód do zachowywania prawa i spełniania obowiązków. Lecz prawa i obowiązki nie mają znaczenia tam, gdzie panuje bezprawie; przytem prawo ludzkie nie będzie trwałe, jeżeli się nie oprze na prawie Boskiem. I dlatego prawo Boskie jest konieczną podstawą nie tylko wolności sumienia ale nawet swobód społecznych i politycznych. Słusznie przeto powiedział Coleridge: „Być wolnym znaczy tyle, co mieć możność być dobrym”. I Montesquieu: „Wolność polityczna nie zależy na tem, aby człowiek czynił, co chce, lecz aby był w możności czynienia tego, co należałoby

1) *Letter to the Duke of Norfolk*, § 5.

2) Ruskin, *Seven Lamps*, VII, § 2.

3) Newman, *Letters*, wyd. przez Annę Mozley, str. 269.

4) Boswell, *Life of Johnson*, wyd. Napiera, III, str. 375.

chcieć czynić". Boecyusz przed dwunastu wiekami mówi: „Posłuszeństwo sprawiedliwości jest największą wolnością”, a Jerzy Eliot przez usta kaznodziei w *Felix Holt*: „W muzyce istnieje prawo, którego zapoznanie sprowadza śpiew do krzyku waryatów albo do wycia dzikich zwierząt: stąd widać, że prawdziwa wolność zasadza się nie na posłuszeństwie woli jednego człowieka albo kilku ludzi, lecz na posłuszeństwie temu, co jest prawem i regułą dla wszystkich”.

Wszystko, co ludzkie, może być zeszpecone i przekrecone. Niemniej jednak pozostanie prawdą, że prawa państwowe, kiedy nie wkradną się do nich nadużycia, nie tylko nie sprzeciwiają się wolności, ale ją rozszerzają, bo dotyczą człowieka, istoty rozumnej, nie automatu. Dzięki prawodawstwu prawa i obowiązki ludzi żyjących w społeczeństwie (o takich tylko mówimy) są lepiej określone i zabezpieczone, a i sami ludzie mogą łatwiej się przystosować do prawa Bożego i tym sposobem osiągnąć cel, dla którego żyją tu na ziemi¹⁾.

A zatem dają dowód ignorancyi ci, co mówią, że prawa krępują naszą wolność. Krępują, to prawda, ale nie dlatego, że są prawami, ani też dlatego, że są liczne, lecz że są źle pojmowane albo też źle wykonywane. Z drugiej strony, jeżeli ze wzrostem ludności i wraz z przewrotem w przemyśle pole ograniczeń się zwiększa, to ograniczenia te mają na celu ochronę wolności ludzi uczciwych przez skrępowanie złoczyńców.

Przed kilkadziesiąt laty prawodawstwo angielskie zabroniło kobietom pracować w kopalniach podziemnych, przez co położyło zaporę przed chciwością przedsiębiorców, a kobietę obdarowało większą wolnością. Prawodawstwo niemieckie surowo ściga lichwiarzy, przez co ścieśnia krąg działania złoczyńców i zabezpiecza wolność narodu.

Jeżeli takie jest prawdziwe pojęcie prawa, to stąd wynika, że prawodawca musi wprowadzać różne ograniczenia, jeśli

¹⁾ „Igitur in hominum societate libertas veri nominis non est in eo posita ut agas quod lubet, ex quo vel maxima existeret turba et confusio in oppressionem civitatis evasura, sed in hoc, ut per leges civiles expeditius possis secundum legis aeternae praescripta vivere”.—Encyklika Leona XIII, *Libertas praestantissimum*, 1888.

chce rozszerzyć pole wolności: aby naród nie był bez obrony i aby go nie obdzierano z dóbr materyalnych, ściga złodziei; aby największe dobro narodu: podstawy wiary i moralności, sprawiedliwości i porządku społecznego, nie było zniszczone przez fałszywe doktryny, ścieśnia krąg działania ludzi przewrotnych.

§ 3. Kościół opiekun maluczkich.

I tu widzimy, że Kościół jest zawsze wiernym przyjacielem ludu. Ci, co szemrzą przeciwko indeksowi, napadają na inkwizycję i, jak to niedawno uczynił pewien oświecony amerykańczyk, plują na grób Torkwemady, zapominają, że Kościół jest przede wszystkim dla biednych, słabych, prostaczków,—dla tych, których nazywano „licznem audytoryum ludowem, tak naiwnem, że może je każdy oszukać”, albo—„wielkiem potulnem dzieckiem, któremu przede wszystkim należy się *maxima reverentia*”¹⁾. Wobec tego, czyż znajdzie się człowiek uczciwy, któryby nie stanął w obronie moralności i wiary, będących niewyczerpanem źródłem szczęścia nawet doczesnego dla maluczkich, któryby nie zabezpieczył ich najdroższej ojcowizny przed rabusiami?

Nie dziw przeto, że Kościół zajął miejsce między potęgami ziemskimi, że monarchowie zginali przed nim kolana i prosili go o przewodnictwo; on zaś sam błagał ich, aby zabezpieczali jego maluczkich przed zgorszeniem, aby bronili ich od wilków drapieżnych. Ma on zawsze zwrócone oczy na złe piśmiennictwo, które odwołuje się nie do dowodów rozumu, nie do faktów, lecz do wyobraźni, nadzwyczajności, rzekomego honoru, piękna,—które operuje insynuacjami, podstępem, frazesami, zapala, podbija i sprawia to, że fałsz często bywa brany za prawdę.

Nie dziw, że przestrzega ludzi nauki, aby „unikali pilnie tego wszystkiego, coby mogło gorszyć lud i wyprowadzać go

¹⁾ *The Times*, 24 Października 1904 r.

z równowagi: Bo w niektórych umysłach prawda i fałsz tak są z sobą zmieszane, że prawie niepodobna wyrwać kąkol, nie wrywając jednocześnie pszenicy¹⁾.

Co się tyczy hipotez naukowych, a także prawd niecałkowitych albo przedwczesnych, które w obecnej chwili mogą być powodem pojęć błędnych, to Kościół zaleca względem nich jak największą ostrożność i zwalcza je orężem, jaki uważa za najlepszy. I nie w tem dziwnego, bo Kościół nie uważa swych owieczek za materiał do eksperymentów dla ludzi uczonych, za *corpus vile*, na którym mogliby dokonywać wiwisekcji. Kościół nie poświęci szczęścia całych mas dla korzyści—gdyby nawet jaka była—wybrańców²⁾.

A zatem ci wybrańcy, istoty wyższe i silne, wykształcone i niezepowalne, których występki nie wabi, którym zgnilizna nie grozi, które mogą wszystko czytać i wszystko słyszeć bezkarnie, których umysł omanić się nie daje, rozum góruje nad wyobraźnią, a sądu nie zaciemniają namiętności—ci uskrzydleni wybrańcy nie powinni się dąsać na wszelkiego rodzaju płoty, zagrody, drogowskazy... które czuła władza postawiła dla nas, bezskrzydłych, niedostatecznie wyposażonych, potykających się śmiertelników.

§ 4. Historyczny rzut oka na nietolerancję.

Z punktu widzenia historycznego rozdział religii od państwa jest wynalazkiem wolnodumców, bo państwa przed-chrześcijańskie, w teorii przynajmniej, trzymają się zasady: pierwszym obowiązkiem państwa jest służba Boża.

Państwa chrześcijańskie ze swojej strony uważały za swój obowiązek ściganie tego wszystkiego, co zakrawało na propa-

¹⁾ *Idea of a University*, „Chryścjanizm a badania naukowe”.

²⁾ Patrz wstęp do *Life of Cardinal Newman*, przez Wilfrida Warda, II, str. 552, 553. Aby obronić prawdę najwyższą, Kościół nie wahał się „od czasu do czasu wkraczać w dziedzinę nauk fizycznych i filozoficznych, która jest nader niebezpieczną dla wiary warstw szerszych”. *Ibid.*, s'r. 518.

gandę błędu, a przynajmniej nie zgadzały się na to—że użyjemy tu wyrażenia z głośnego w swoim czasie pamfletu—aby „miały wolny kurs bluźnierstwo, niemoralność i bunt”¹⁾.

O powyższe występki możemy oskarżyć jeżeli nie wszystkich, to przynajmniej wielu z tych, którzy występowali przeciwko jedności Kościoła. W każdym razie Kościół pierwotny uważał herezyę i schizmę za wielką zbrodnię. Nie dziw więc, że Państwo Rzymskie, kiedy z prześladowcy stało się neofitą, usiłowało przez swoje prawodawstwo naprawić szkody wyrządzone Kościołowi i państwu przez fałszywe doktryny. Ponieważ Donatyści nie poddali się orzeczeniom synodów w Rzymie i w Arles oraz wyrokowi Konstantyna i w dalszym ciągu zajmowali stanowisko nieprzychylnie względem Kościoła, a nawet dopuszczali się względem niego przemocy, cesarz wydał w r. 316 edykt, którym pozbawiał ich kościołów i majątków, a najbardziej wpływowych przywódców skazywał na wygnanie. Po soborze Nicejskim, w r. 325, poszedł na wygnanie Aryusz i oddani mu dwaj biskupi. Przywilej nietykalności przyznano tylko duchowieństwu katolickiemu, zebrani heretyckich wzbroniono, księgi niszczone. Surowy edykt wydaje przeciwko heretykom Teodozjusz: od poddanych wymaga, aby uznali symbol wiary soboru Nicejskiego, odbiera Aryanom kościoły w Konstantynopolu i oddaje je katolikom; zaś w roku 381 zamyka kościoły heretyckie w miastach.

„Następnie były wydane surowe prawa przeciwko Manichejczykom. Już cesarz (pogański) Dyoklecjan z powodu wybryków, jakich się dopuszczali, i niemoralnej nauki, wydał przeciwko nim edykt skazujący przywódców na spalenie, a ich zwolenników na ścięcie albo na konfiskatę majątku. Teodozjusz uznał Manichejczyków za pozbawionych czci, za niezdolnych do dziedziczenia i rozporządzania majątkiem, a Enkratytów²⁾ skazywał na śmierć. Do prefektów prowincji należało mianować *inkwizytorów*—tu po raz pierwszy spoty-

1) Gladstone, *Vaticanisin*, str. 22.

2) Enkratyzm był nie tyle sektą, ile raczej objawem niezdrowego ascetyzmu, który się rozpowszechnił w samym Kościele. *Przyp. tłumacza.*

kamy się z tą nazwą—którzyby wyszukiwali i ścigali here-tyków¹⁾.

Nikt wtedy nie wątpił o słuszności podobnych praw, ani się też dziwił postępowaniu władz państwowych. Wprawdzie św. Augustyn z początku sądził inaczej, lecz pod wpływem refleksyi i doświadczenia, jak sam powiada, później zmienił zdanie. Z czasem kodeks Teodozyusza przyjął zasadę, że wszystko, co szkodzi religii, szkodzi też i państwu²⁾.

Zasada ta obowiązywała więcej niż przez tysiąc lat; w wieku XVIII ogłosił ją na nowo Blackstone w następujących słowach: „Z natury rzeczy wynika, że brak religii osłabia wszelką pewność moralną, wszelkie zaufanie do ludzi, a niewiara je niszczy. To też państwo powinno karać wszelkie zamachy na Kościół oraz wysiłki zmierzające do zmniejszenia jego wpływów”. W początkach XIX stulecia angielski minister sprawiedliwości oświadczył, że Chrystyanizm jest prawem państwowem, a dr. Arnold, pomimo swego anty-klerykalizmu, sprzeciwiał się przyjmowaniu do parlamentu Żydów i zdeklarowanych wrogów Chrystusa³⁾.

§ 5. Przesądy nowoczesne i fałszowanie historii.

Lecz z czasem zaszła w opinii publicznej zmiana. Tolerancya religijna, którą nieudolnie sformułował Locke, była uważana za najnowszą zdobycz myśli ludzkiej. Nauka teologiczna, jakakolwiekby była, jest w jego oczach tylko opinią pewnej grupy ludzi. Wolność sumienia oznacza to, że każdy ma prawo rozumować i wydawać sąd w rzeczach religijnych bez oglądania się na władzę ziemską. Wskutek tego państwo nie ma obowiązku podtrzymywać religii, i każdy człowiek rozumny i wykształcony, a tem samem daleki od fanatyzmu, powinien szanować przekonania innych ludzi, zwłaszcza jeżeli

1) Hergenröther, *Catholic Church and Christian State*, wydanie angielskie, II, str. 301, 302.

2) *Ibid.*, str. 304, 305.

3) W. G. Ward *and the Oxford Movement*, str. 378.

jest chrześcijaninem, bo ten tytuł nakazuje mu być wyrozumiałym w swoich sądach i nie przeceniać siebie samego.

I na tym punkcie opinia tak się utrwaliła, duch czasu tak się rozwielił, a napaści na Kościół Chrystusowy tak się wzmożyły, że poważne roztrząsanie faktów i teoryj stało się prawie niemożliwe. Słusznie jednak zwrócono uwagę na następujące punkty: 1-o na tolerancję powinno się patrzeć ze stanowiska historycznego, od czasu bowiem, kiedy trybunał inkwizycyjny był bezpośrednią obroną Kościoła a pośrednią państwa, w wielu rzeczach zaszły wielkie zmiany; 2-o w początkach istnienia Kościoła i w wiekach średnich niektórzy heretycy byli niebezpieczniejsi od dzisiejszych socjalistów, anarchistów, członków tajnych stowarzyszeń; posługiwali się oni wstrętną niemoralnością, świętokradztwem, grabieżą, przemocą względem prawowiernych chrześcijan jako środkiem do obalenia porządku społecznego; 3-o Kościół czynił zawsze różnicę między herezyą formalną czyli świadomą a herezyą materalną czyli nieświadomą, między buntem w związku a buntem dziedzicznym, którego zakres w ostatnich latach niepoimiernie się rozszerzył; 4 o prawa zdobyte przez dysydentów w krajach katolickich były i powinny być szanowane, pomimo że tolerancya towarzyska i polityczna nie pociąga za sobą tolerancyi religijnej; 5-o sądy kościelne trzymały się procedury rozumnej i nakładały kary ludzkie: Kościół musiał nawet łagodzić surowość opinii i władzy świeckiej względem heretyków; 6-o inkwizycya hiszpańska, pomimo że nie była urzędem państwowym, służyła państwu za narzędzie do ratowania zagrożonej jedności narodowej; surowość jej źle była widziana przez Stolicę Apostolską, do której, kiedy to było możliwe, odwoływali się poszkodowani i szukali u niej opieki; 7-o jednym z głównych obowiązków tego trybunału była walka z niemoralnością pod najróżnorodniejszymi postaciami i z występłą magią; 8-o z zestawienia faktów okazuje się, że w Rzymie, w centrum Chrystyanizmu, obchodzenie się z heretykami i Żydami było dość łagodne; jeżeli istniały nadużycia, czego nie można zaprzeczyć, to są one nieodłączne od każdej instytucji kierowanej przez ludzi, i 9-o nadużycia w sądach kościelnych są niczem w porównaniu z nadużyciami, jakie się dzieją w sądach świeckich.

Lecz na co się zdadzą te uwagi historyczne wobec opinii popierającej tolerancję i potępiającej wszelki przymus religijny? Opinia ta stała się popularnym dogmatem, zdrowym sądem, prawdą tem jakoby pewniejszą, że przyjętą przez ogół. Taką opinią w połowie XIX wieku było przeświadczenie o słuszości handlu murzynami na wyspach Karolińskich, lub o niezaprzeczalnych jakoby korzyściach wolnego przemysłu w Manchesterze i Birminghamie, albo też przeświadczenie klas wyższych i przemysłowców angielskich o szkodliwości trade-unionów. Kiedy podobne opinie wejdą w skład *Credo* ludowego, wszyscy uważają je za prawdy niewzruszone, a na przeciwnie opinie patrzą jako na niemożliwe i niedorzeczne ¹⁾.

To też dopóki trwać będą takie przekonania, dopóty wszelki pogląd historyczny na nietolerancję religijną, pomimo prawdziwości szczegółów, będzie się w praktyce wydawał stemkiem kłamstw i faktów gorszących: umysł, zmęczony, ustępuje miejsca wyobraźni i widzi wszędzie ignorancję, zabobon, głupotę, niesprawiedliwość. Spróbujmy np. przedstawić życie codzienne w Paryżu albo w Londynie na zebraniu wegetaryanów, którzy zabijanie zwierząt i żywienie się ich mięsem uważają za rzecz z gruntu niemoralną. Przedstawiony przez nas obraz, przeszedłszy przez pryzmat imaginacji słuchaczy, ulegnie napewno monsturalnej refrakcyi. Osoby najbardziej dystygowane i poważane, znane z dobroci i miłosierdzia, przedstawiają się im jako ludożercy, rzeźnicy—jako handlarze ludzkiego mięsa; a takie szczegóły, jak chów bydła, handel nim, przepisy sanitarne dotyczące rzeźni, wynagradzanie pracujących—wszystko to, w ich pojęciu, będzie miało zapach krwi i okrucieństwa.

Podobnie się rzecz ma z tymi, co domagają się nieograniczonej tolerancyi dla wszystkich miejsc i czasów. Nie widzą oni faktów we właściwym świetle, a tem bardziej tych, które należą do dziedziny religii; błędnie np. oceniają kodeks Teo-

¹⁾ To też, kiedy około 1860 r. tak popularny i ceniony pisarz jak Ruskin wystąpił (w piśmie popularnem) przeciwko niektórym zasadom z zakresu ekonomii politycznej (dzisiaj zostały one porzucone), uważano go za maniaka, a wydawca odrazu przerwał druk artykułów.

dozyusza z V wieku, prawa skierowane przeciwko Lollardom w Anglii w wieku XIV i XV, albo też inkwizycję rzymską w XVII. Wszystko to będzie widziane przez pryzmat fałszywy; fakty same w sobie prawdziwe, gdy przejdą przez umysł takich słuchaczy, staną się wstrętną karykaturą.

To też choćbym mógł, nie będę tu roztrząsał faktów poszczególnych. „Oświecony” podróżnik, o którym wspomniałem wyżej, mówiąc o grobie Torkwemady, musi wpierv porzucić błędną zasadę, jeżeli chce zrozumieć historję.

§ 6. Bezpodstawność teoryi o tolerancyi.

Zasada tolerancyi powszechnej, ów dogmat o niedogmatyzmie, który psuje nasz sąd i bierze w niewolę nasz rozum, nie tylko nie jest prawdą ustaloną, ale, gdy się ją stosuje w całej rozciągłości, staje się czynnikiem rozkładowym w społeczeństwie. To też Newman, odpowiadając na zarzuty Gladstone'a przeciwko Kościołowi, wyprowadził takie następstwa z teoryi Milla, zawartej w jego dziele *Essay on Liberty*: „Opinia publiczna nie powinna potępiać rzeczy niemoralnych, jak: doktryny, poematy, nowele, złe czyny ludzkie; nic też nie powinno być ścigane, nie mówię przez prawo, ale nawet przez społeczeństwo, prasę, religję—z powodu, że przez to zostanie obrażone uczucie wstydu i skromność chrześcijańska. Policya nie powinna strzedz porządku na ulicy, choćby jaknajbardziej osławionej, nie potrzebne też jest pozwolenie na sale zabaw. Najjaskrawsze okrucieństwa pogańskie powinny mieć, w imię wolności sumienia, wolny wstęp do naszych miast. Można się od nich odwrócić i czuć do nich w duszy niesmak, ale występować przeciwko nim nie wolno”¹⁾. Wprawdzie Mill, jak to zaznaczył sam Newman, nie wypowiedział wyraźnie tych wniosków, ale wypływały one z całej jego argumentacyi, opierającej się na zasadzie niedogmatycznej i na teoryi o tolerancyi. Rzecz to łatwa do zrozumienia. Zasady moralności, porządku społecznego, religii naturalnej nie uderzają swoją oczywistością,

¹⁾ *Letter to the Duke of Norfolk*, dodatek do § 6.

a może mniej jeszcze, aniżeli zasady religii objawionej. Często spotykają się one z pozornymi zarzutami i, kiedy raz się zachwieją, wszelkie teoretyczne podtrzymywanie ich będzie tylko nielogicznym kompromisem i ślizkim punktem oparcia dla czynów ludzkich. Sceptycyzm świadomy czy nieświadomy będzie przesłanką większą sylogizmu, a konkluzją—tolerancja teoretyczna. A zatem, użyjemy tu słów prof. Grahama: „Ludzie z przekonaniem, jeżeli mają władzę, *powinni* prześladować, chyba że spostrzegą, że prześladowanie nie prowadzi do celu”. A zatem kto „nie chce prześladować” (prawdopodobnie chciał on powiedzieć: „ścigać błąd szkodliwy”), jest człowiekiem bez przekonania¹⁾.

Sam Locke głoszoną przez się „tolerancję” zacieśnił do tego stopnia, że przynajmniej trzy czwarte chrześcijan nie korzystałyby z jej dobrodziejstwa²⁾. I w dzisiejszych czasach, kiedy mówi się o wszystkim, tylko nie o religii, kiedy indeks i inkwizycja poszły w zapomnienie, a ludzie wypowiadają swoje myśli bez zastrzeżeń, uważa się cierpliwość, przekonania, opinię publiczną za liberalizm dawnego pokroju, za „Quakeryzm”, ba! głosi się nawet otwarcie, że liberałowie powinni stosować nietolerancję względem tych, którzy ujawniają nietolerancję w czynach i podkopują wszelką wolność rozumną³⁾.

Tylko, że ta wolność rozumna może oznaczać po prostu

¹⁾ *English political Philosophy from Hobbes to Maine*, „Essay on Locke”.

²⁾ Wyłącza on, po pierwsze, opinie antyspołeczne, a także te zasady moralności, które są niezbędne do zachowania społeczeństwa; po drugie, wyłącza tych, co przywłaszczają sobie przywileje nie dające się pogodzić z prawami innych, co utrzymują, że „władza opiera się na łasce”; po trzecie, tych, co nie uznają tolerancji ani w teorii ani w praktyce, albo wszystkich obcych poddanych i, po czwarte, wszystkich ateistów. A zatem, tolerancja nie istnieje dla katolików, dla greków ortodoksyjnych i dla wielu gorliwych protestantów, w szczególności zaś dla purytanów amerykańskich jako należących do trzeciej kategorii wykluczonych. W dzisiejszych czasach—nie mówimy tu o ateistach—niema prawie doktryny, którejby nie trzeba było podciągnąć pod pierwszą kategorię, a więc—„prześladować”.

³⁾ Zob. *The Times*, 26 Listopada 1904 r., list nadesłany przez korespondenta z Wiedni.

wolność jednostek sprzeciwiającą się wolności ogółu; wolność, której żądali liberałowie w Niemczech przeciwko prawu Heinze'a o niemoralności; wolność, którą propagował Zola, Ibsen, Hauptmann i D'Annunzio; wolność opisaną w roz. III podług św. Augustyna, a która jest ni mniej ni więcej tylko wyuzdaną swawolą jednostek w dziedzinie moralnej i intelektualnej, ze szkodą całych mas ludowych.

§ 7. Kościół przystosowuje się do nowych warunków życia, ale trwa przy zasadach.

Kościół, wspierany przez Boskiego Mistrza, nie zna co to wahanie, niekonsekwencya, bo nie można nazwać Kościoła niekonsekwentnym dlatego, że uznaje nowe drogi życia i że do wszystkich się przystosowuje. Wobec więc istnienia różnych religij i wzajemnego ich ścierania się z sobą musimy wynaleźć jakiś *modus vivendi*, któryby zabezpieczał spokój w społeczeństwie. W niektórych wypadkach, dla społeczeństwa różnorodnego najlepszą będzie równość absolutna pod względem społecznym i politycznym; w innych—rodzaj mozaiki praw i przywilejów, jaką przedstawia państwo Wielkobrytańskie, gdzie żyje 400 milionów ludzi różniących się między sobą pochodzeniem, kolorem, językiem i religią¹⁾. Nadto, przewrót w przemyśle, w środkach komunikacyjnych i obronnych, który podtrzymuje istnienie wielkiego państwa, wywołał odrazu taki konglomerat ras, takie ścieranie się wyznawców różnych religij, że jedność wiary w wielkim kraju staje się prawie niemożliwą, a przynajmniej musi być okupiona większymi nieszczęściami, aniżeli sam brak jedności. Dlatego też

¹⁾ Porównajmy dla przykładu dwóch poważnych kupców: Anglika z Oxfordu i Hindusa z Benares. Kilkudziesięciu stronic nie wystarczyłoby na wyliczenie wszystkich różnic pod względem społecznym i prawnym. Anglik ma głos w sprawach ogólnopaństwowych i jest w całym Imperyum jakby u siebie w domu—dla przywileje, których pozbawiony jest Hindus. Lecz kiedy chodzi o zarząd lokalny, Hindus znajduje się w lepszych może warunkach aniżeli Anglik; jego religii państwo nie tylko nie krępuje, ale rozciąga nad nią opiekę.

w praktyce musimy się uciekać do kompromisu. Nie ulega wątpliwości, że państwo powinno mieć jedno sumienie. „A jeżeli się zdarzy, że ma ich w rzeczach religijnych pół tuzina, dwadzieścia, sto i to różniących się jedno od drugiego?... Żaden rząd nie jest możliwy (w Anglii), jeżeli jedność religijna ma być warunkiem *sine qua non*”¹⁾. Istotnie, podtrzymywanie prawa moralnego i teizmu, o ile to jest możliwe w społeczeństwie zepsutem, stało się nagłym obowiązkiem rządów europejskich, jeśli nie chcą, aby nastąpił zupełny rozkład społeczny a berło przeszło w ręce Przed-chrześcijan czyli pogan. Lecz obowiązek to trudny nawet dla najbardziej chrześcijańskich kierowników państw: przywrócenie dawnej jedności między Kościołem a państwem w Europie i w Ameryce wydaje się rzeczą niemożliwą, „chyba że w całą sprawę wda się Opatrzność i przez łaskę sprawi cudowną przemianę w sercach ludzkich”²⁾.

Lecz tolerować zło nie jest to samo co je aprobować. Zasad, głoszonych od początku przez Chrystyanizm, nie mogą zmienić ani nowe warunki życia, ani odkrycia z dziedziny nauk przyrodniczych, ani analizy psychologiczne. Co się nas tyczy, to skoro już losy każą nam żyć razem z tymi, którym świat wydaje się

„Smutną doliną,
Gdzie słyhać zmieszane głosy walki i ucieczki
I gdzie w ciemnościach nocy oręż uderza o oręż”,

posłuchajmy mistrza, kard. Newmana, jak wśród tych ciemności i zamieszania wnosi światłość i porządek:

„Prawda jest tylko jedna; błąd religijny jest z natury niemoralny; jego obrońcy, o ile ich nie tłumaczy nieświadomość, nie są bez winy; i tego należy się obawiać. Bodźcem do szukania prawdy nie powinna być ciekawość; osiągnięcie prawdy nie daje tej podniety, jaką daje np. wynalazek. Umysł ludzki nie jest ponad prawdą i dlatego powinien ją czcić, nie

1) *Letter to the Duke of Norfolk*, § 6.

2) *Ibidem*.

roztrząsac. Prawda i fałsz służą do wypróbowania serc naszych; wybór między prawdą a fałszem to straszny krok, od którego zależy nasze zbawienie albo potępienie. Przedewszystkiem trzeba wyznawać wiarę katolicką; kto chce być zbawiony, powinien zgodnie z tą wiarą myśleć i żyć. Jeżeli błagasz o mądrość, jeżeli jej szukasz jak srebra albo jak skarbu zakopanego, wtedy zrozumiesz bojaźń Pańską i znajdziesz mądrość Bożą¹⁾. Oto niewzruszone zasady dogmatyczne.

A teraz posłuchajmy nikłych zasad filozofii i herezy: „Prawda i błąd w rzeczach religijnych to sprawa przekonań osobistych; wszystkie doktryny są jednakowo dobre. Ten, kto rządzi światem, nie wchodzi w to, abyśmy poznali prawdę, bo ta, właściwie mówiąc, nie istnieje. Człowiek nie staje się bynajmniej miłszym Bogu przez to, że wierzy w tę prawdę a nie w inną. Nikt nie jest odpowiedzialny za swoje opinie; są one wynikiem albo konieczności albo przypadku: wystarcza, jeżeli szczerze trzymamy się tego, co wyznajemy. Zasługa leży w szukaniu, nie w posiadaniu. Obowiązkiem naszym jest iść za tem, co się wydaje prawdziwem, nawet gdyby to był tylko pozór prawdy: idąc za prawdą, możemy osiągnąć dobro; jeżeli się mylimy, nie grozi nam nieszczęście. Ludzie mogą dowolnie przyswajać i porzucać różne opinie. Wiara należy do umysłu, nie do serca. W rzeczach religijnych możemy się opierać na siebie samych; przewodnik nam niepotrzebny¹⁾).

A skoro tak jest, to któż się ośmieli porzucić skalę niewzruszoną, aby się oprzeć na zasadzie kruchej, i to wtedy, kiedy ta jej kruchość staje się coraz widoczniejszą wśród ludów po-chrześcijańskich,—kiedy każdy goni za rozkoszą, żyje wzruszeniami, kiedy negacye się mnożą, przekonania zamierają, opinie się chwieją, kiedy cierpienie przestrasza, ofiara budzi odrazę? Czyż ustąpimy przed tego rodzaju ludźmi? Czyż raczej, zapominając o teraźniejszej słabości, nie wyciągniemy rąk z pełną radości nadzieją ku przyszłości? Bo przyszłość należy do synów męczenników, nie do synów Voltaire'a.

¹⁾ *Development of Christian Doctrine*, roz. VIII, § 1.

ROZDZIAŁ VIII.

Heretycy i schizmatycy.

Antynomia ósma: Kościół — jeden i wieczny rozdział w Chrześcijaństwie.

§ 1. Wstręt Kościoła pierwotnego do schizmy.

Ze wszystkich charakterystycznych cech Kościoła najważniejszą jest jedność. Widać to z uroczystej modlitwy Chrystusa: „A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy przez słowo ich uwierzą we mnie: aby wszyscy byli jedno, jako ty Ojcze we mnie, a ja w tobie, aby i oni w nas jedno byli, aby uwierzył świat, iżś ty mnie posłał” (*Św. Jan*, r. 17, w. 20—21). I Apostoł uwięziony upomina nawróconych, aby byli wierni powołaniu, aby tworzyli jedno ciało i jedną duszę, jak to przystoi tym, którzy mają jedną nadzieję, jednego Pana, jedną wiarę, jeden chrzest, jednego Boga i Ojca wszystkich. Jest to więc zasada fundamentalna, niezmienna: nie może być dwóch Kościołów i dwóch Chrystusów, dwóch owczarni i dwóch pasterzy; jak Chrystus jest jeden, tak jeden jest Kościół.

Nic więc dziwnego, że wierni patrzyli ze wstrętem na tych, co porzucili prostą drogę prawowierności i posłuszeństwa i poszli za nauką własną. Nazywano ich sługami szatana i wo-

góle niezczędzono im najgorszych epitetów¹⁾. Odstępcy chcieli zaćmić blask słońca na niebie, zakłócić porządek istniejący we wszechświecie i stwierdzający wszędzie rękę Boga. Przez osłabianie światła jednej wiary i jednego pośrednika osłabiali dowody jedności Boga; dzielili i szarpali mistyczne ciało Chrystusowe, Kościół, którego głową jest Chrystus.

W dzisiejszych czasach trudno pojąć odrazę chrześcijan pierwotnych do herezy i schizmy. Składają się na to następujące przyczyny: zanik darów nadprzyrodzonych (*charismata*), które posiadał Kościół pierwotny; istnienie większych społeczeństw heretyckich lub schizmatyckich; szerzenie się herezy lub schizmy drogą dziedziczenia, bo tylko w wypadkach sporadycznych jedna lub druga bywa dziś aktem osobistym; bogobożność i dobroczynność wielu odłączonych od Kościoła; wreszcie, przeświadczenie, że tylko pozornie przestali oni należeć do owczarni Chrystusowej i że w rzeczywistości są jej członkami niewidzialnymi. Niemniej jednak rozłam dobrowolny i formalny istnieje po dziś dzień, jak istniał dawniej; Kościół nie przestaje i nie przestanie nigdy potępiać jego sprawców i zwolenników²⁾. Tu należy zauważyć, że tylko Kościół ma prawo wypowiadać słowa potępienia; nikt z własnej inicjatywy nie ma prawa zarzucać swym braciom błędu, zaślepienia, albo złudzenia dyabelskiego³⁾.

¹⁾ 2 *Cor.* XI, 13, 15; *Galat.* I, 9; I *Tim.* I, 10, 11, 19, 20, IV, 1, 2; 2 *Tim.* II, 16, III, 8, 13; 2 *Petr.* II, I, 3, 10; 2 *Joan.* 7; *Jud.* 8, 12, 13.

²⁾ Książka niniejsza przeznaczona jest dla „czytelników szczerych“, nie mamy więc potrzeby dowodzić, że dysputy naukowe, jakie prowadzi synowie Kościoła, oraz różnorodność opinii raczej wzmacniają niż osłabiają jedność katolicką, a w każdym razie nigdy jej nie łamią. Na punkcie głównych zasad wiary panuje między nimi jednomyślność, do której każdy stosuje swój punkt widzenia. Tak samo się rzecz ma w procesach: bez zasady prawnej nie można ani wydawać wyroku, ani go wykonywać. Sprawa ta omawiana jest w *Anglican Difficulties*, Lecture X.

³⁾ Pius IX w swojej Allokucyi (Grudzień, 1851) powiedział: „Ci, co pozostają w niewiedomości niepokonalnej względem religii prawdziwej, nie są winni w oczach Boga. A któż się ośmieli kłaść granice tej niewiedomości—zwłaszcza, gdy się uwzględni charakter narodowy, warunki lokalne, osobiste i wiele innych?“—Patrz tekst oryginalny w *Enchiridion* Denzinger'a, n. 1504.

§ 2. Herezya i schizma; fakty.

Faktem jest, że herezye i schizmy osłabiały raz mniej, to znowu więcej blask Kościoła w ciągu dziewiętnastu wieków. Kościół to jakby jasna gwiazda, której w wędrówce po przestworzach towarzyszy obłok niejednakowej gęstości i rozmiarów: jej promienie, przechodząc przez zasłonę mglistą, dochodzą do nas raczej jako słabe światełko zimnej północy, niż silny blask południa.

Już powiedziałem (część I), jak i dlaczego znajdujemy się odnośnie do rzeczy boskich w stadium poszukiwania. Tak było od początku zarówno w Starym Zakonie jak i w Nowym. Zawsze wyłaniają się jakieś nieuzasadnione żądania, które na pierwszy rzut oka pociągają, a właściwie zaciemniają rzeczywistość i wytrącają nasz umysł z równowagi: fałszywe cuda, fałszywi prorocy, schizmy pozornie uzasadnione, świątynia na górze Garizim obok świątyni jerozolimskiej, hipokryci fachowcy, zwodziciele, którzy, by módz zwodzić, uciekają się do pozorów; wilecy drapieżni, wchodzący w odzieniu owczem do owczarni,—słowem, „błąd i cały szereg śmiałych, zręcznych, imponujących uroszczeń”¹⁾. „Już od początku obok Kościoła prawdziwego powstawało wiele innych społeczności religijnych: jedne z nich stały od niego wyżej pod względem umysłowym, inne pod względem surowości zewnętrznej”. Stąd też indukcya historyczna prowadzi nas do wniosku, że ze względu na ułomność ludzką przekręcanie Ewangelii jest zjawiskiem tak koniecznym, jak jej przyjęcie lub odrzucenie w całości,—i do drugiego, że „społeczeństwa zorganizowane, ale odłączone od jedności katolickiej, które uważają się za konieczną część dziedzictwa Chrystusowego”, mogą być potępione jako ciała, które nie zbierają z Chrystusem, lecz rozpraszają,—choć pojedynczy ich członkowie bywają przypadkiem złączeni tysiącnymi węzłami ze Zbawicielem i niewidzialnie należą do Jego owczarni. Takie pozorne Kościoły tworzą: Donatyści (400 stolic biskupich), Nowacyanie, których surowa karność

¹⁾ *Anglican Difficulties*, Lecture XI.

szerzyła się od Rzymu do Scytyi, od Hiszpanii do Azji Mniejszej; Gnostycy, których pozorna mądrość wywierała przez długi czas urok na św. Augustyna; Aryanie, mający przewagę w Galii, Iberyi, Afryce i Italii aż do czasów Grzegorza Wielkiego; Nestoryanie przez długie wieki zajmujący najodleglejszą prowincję Azji chrześcijańskiej; Monofizyci w Syrii i Egipcie (najbardziej zaludnione i kulturalne kraje przed przyjściem Mahometan); schizma wschodnia, która oderwała od Kościoła najświetlejszych i najmożniejszych jej synów; Albigensi, którzy zbierali pierwsze owoce nowej cywilizacji w najpiękniejszych krajach Europy; Luteranie i Kalwini, tworzący wielkie ale źle spojone społeczeństwa; wreszcie Kościół Anglikański i inne, które utożsamiają się z wielkimi narodowościami i podzielają ich tryumfy.

Obok sekt głównych powstawały w każdym stuleciu sekty mniejsze, prawie niezliczone: wielkiej księgi nie byłoby za wiele, aby zarejestrować pokrótce nazwy i określić naukę tych, co zerwali z jednością katolicką.

§ 3. Przyczyny; patologia.

Jest tu szerokie pole do badań nad rozwojem tych organizmów. Wielka ich liczba nie powinna nas przerażać, ani też różnorodność środowisk (Syrya w IV stuleciu, Prowaneya w XII, albo Wielka Brytania w XX) wprowadzać w zakłopotanie; przeciwnie, obowiązkiem naszym jest wszystkie herezye i odszczepieństwa sprowadzić do jakiejś rozumem uchwytnej zasady.

Wogóle, heretycy nie uznają drogi pośredniej, której się trzyma w nauczaniu Kościoła katolickiego. Duch herezyi jest ekscentryczny. W praktyce skłania się albo do rygoryzmu albo do liberalizmu; w teorii opiera się zanadto na niektórych punktach nauki, a za mało na innych. „Herezya bierze cząstkę prawdy za prawdę całą, wyłączną—i widzi w niej podstawę nowej wiary”¹⁾, wykoszlawiając i to, co uznaje, i to,

¹⁾ Newman, *Oxford University Sermons*, Sermon XV.

co odrzuca, gdyż jedno bez drugiego pojąć się nie da,—jeden pogląd bierze za zespół poglądów, jak gdyby można było zrozumieć część oddzieloną od całości.

Tym sposobem wykoszlawiono najświętsze prawdy wiary chrześcijańskiej. Wszystkie ułomności zepsutej natury ludzkiej, wszystkie namiętności i złudzenia, w zetknięciu się z prawdą chrześcijańską, działają jak fałszywe zwierciadła. Ponieważ ta lub inna częśćka naszej indywidualności stawia opór prawdom objawionym, przeto każdy z nas, przynajmniej potencjalnie, jest heretykiem: bystry lekarz dusz może przepowiedzieć nie upadek człowieka, lecz to, że jeżeli upadek nastąpi, to raczej w tym aniżeli w innym kierunku. Ta skłonność poszczególnych jednostek do upadku w pewnym kierunku (*σύνφορον κακόν*) jest właściwa całym grupom ludzkim; ona też utrudnia narodom w pewnych okresach ich rozwoju przyjęcie niektórych punktów karności lub nauki objawionej. Nadto, niebezpieczne są dla jedności religijnej: narodowościowe współzawodnictwo, wzajemna nienawiść, albo odraza—główne przeskody, jakieśmy to widzieli w rozdziale czwartym, do szerzenia Ewangelii. I rzeczywiście, podstawą herezyi lub schizmy częstokroć była pogarda, zazdrość, nienawiść jednej narodowości do drugiej, jak np. Koptów i Greków, Byzantyńczyków i Franków, Czechów i Niemców w w. XIV, Niemców i Czechów w XIX, Rosyan i Polaków.

Z drugiej strony, wprowadzać w dziedzinie teologii mistycznej rozdział między tem, co przyrodzone, a tem, co nadprzyrodzone, poświęcać jedno na korzyść drugiego jest to przygotowywać teren dla herezyi¹⁾. Tak właśnie postępowali Janseniści; nauczali oni, że doskonałość zasadza się na czynieniu tego, co się nie podoba²⁾, że władze uczuciowe i pobudzające nigdy nie wzniosą się do umiłowania rzeczy Bożych i nigdy nie będą w zgodzie z łaską. Prawdziwy Chrystyanizm odrzucił ten purytański wstręt do wszystkiego, co podpada pod zmysły, jako radykalnie wrogi i szkodliwy dla życia du-

¹⁾ Faber, *Growth in Holiness*, roz. XI.

²⁾ *Ibid.*, roz. XIII.

chowego, i błąd mu przeciwny, który utożsamia naturę z duchem, rzeczy zewnętrzne z rzeczami wewnętrznymi.—Według nauki Kościoła, natura jest narzędziem zarówno naszego wywyższenia, jak i naszego upadku: „*Peccat caro, mundat caro*”. Natura nieposkromiona jest zaporą między człowiekiem a Bogiem; zaś zwalczona i opanowana przez wolę, staje się narzędziem boskiem, łącznikiem między duchem a duchem, skutecznym symbolem rzeczy niewidzialnych¹⁾.

Zamiast trzymać się złotego środka między tem, co stałe, a tem, co niestałe, jak to czyni Kościół katolicki, herezyja i schizma wpada w krańcowość. Przyczyną wielu herezjy była niecierpliwość, a sprawcami ich ci, co chcieliby wszystko wiedzieć i lepiej i prędzej aniżeli urząd nauczycielski w Kościele²⁾. Ludzie ci wyprzedzają Kościół, mówią to, co on miał powiedzieć, i mówią źle; ich sentencye są przedwczesnem i śmiesznem tłumaczeniem tych punktów nauki, które będą objaśnione dopiero w przyszłości, kiedy przyjdzie czas na nową szatę prawd dawnych. Tak np. Tertulian i Sebeliusz usiłowali poprawić błędy, które miał później poprawić Kościół, i usiłowania te doprowadziły ich do herezyi. Gnostycy znowu uprzedzali rozumową teologię św. Ireneusza, św. Atanazego, św. Augustyna i przez to sprowadzili ją na drogę błędną. Przyczyną upadku Apolinaryusza był pośpiech, z jakim starał się on uprzedzić pracę św. Cyryla i soboru Efeskiego. Tak samo się rzecz miała z Abelardem; wystąpiwszy przedwczesnie i samowolnie ze swojemi nowinkami, nie mógł on odróżnić rudy od metalu i nie umiał korzystać z filozofii scholastycznej, która później, pod kierunkiem Kościoła, dała tak wspaniałe wyniki³⁾. Nawet zdrową surowość św. Franciszka i jego uczniów głosili przedwczesnie heretycy Montaniści⁴⁾. To nie znaczy, aby prawda z czasem podlegała zmianom, lecz że zmienia się nasza zdolność do jej pojmowania i wyrażania. Działać w czasie niewłaściwym znaczy to samo, co mijać się z prawdą, co stawać

¹⁾ Tyrrell, *Lex orandi*, roz. XXI.

²⁾ Rickaby, *Development*, 1905, str. 16, 56.

³⁾ Newman, *Historical Sketches*, „Początki Uniwersytetów”, roz. XVI.

⁴⁾ *Development of Christian Doctrine*, roz. VIII, § 1.

w szeregu tych, którym powaga ma obowiązek nakazać milczenie¹⁾.

Inne znowu herezye jak gdyby ulegały opóźnieniu: odrzucają one wszelki rozwój nauki objawionej, przywiązują się do dawnej karności, trącają dzisiaj herezyą, i zawsze odwołują się do wieków pierwotnych. W ich pojęciu, Kościół to urząd zajmujący się szeregowaniem dawnych postanowień, niedostępny dla idei nowych²⁾. Takich zasad trzymają się Brytowie w Szkocyi, obchodzący Wielkanoc podług dawnej daty,—Luteranie, odwołujący się do Kościoła pierwotnego,—Janseniści i „Staro-Katolicy”, wpatrzeni w starożytność chrześcijańską.

Pomijamy tu inne objawy chorobliwe, jak: zmienność doktryn heretyckich, ustawiczną ich dążność do tworzenia zrzeszeń niezależnych. Jedynym węzłem, łączącym herezye między sobą, jest wspólna ich nienawiść do Kościoła katolickiego, jedynego ich współzawodnika i wroga. Obraz ten był już skreślony ręką Newmana³⁾.

§ 4. Via media wykoszlawiona.

Jeszcze jeden przykład wstrętneho naśladownictwa. Droga pośrednia, której się trzyma Kościół między przeczącymi sobie krańcowościami, stała się pokrywką dla swawoli heretyckiej. Heretycy nauczyli się od polityków kompromisu, wzajemnych ustępstw, owego *give and take*, metody doskonałej w polityce, gdzie wszystko jest konkretne, gdzie każdy wypadek jest wypadkiem indywidualnym, ale—metody niemożliwej do przyjęcia w nauce i w teologii; bo niepodobna między krańcowymi systemami Ptolemeusza i Galileusza wynaleźć systemu pośredniego, tego mianowicie, że ziemia obraca się około słońca od poniedziałku do środy, a słońce około ziemi od czwartku do soboty, a w niedzielę na zmianę. Tym sposobem religia

¹⁾ *Apologia*, roz. V, str. 259, wyd. z r. 1865.

²⁾ Rickaby, *Development*, str. 14, 48, 72.

³⁾ Newman, *Development*, zwłaszcza roz. V § 2 i roz. VI § 11.

katolicka występuje jako jedna krańcowość (pogląd to najfałszywszy), doktryna zaś heretycka, jak np. doktryna hardego, szorstkiego i gwałtownego Aryusza—jako krańcowość druga, a między nimi zjawia się Semi-Aryanizm albo Euzebianizm. Herezya ta jest nader dogodna dla władzy państwowej, bo żąda pokoju za wszelką cenę, nie rozumie ważności walki i tak mało waży sobie prawdy dogmatyczne, że gotowa jest je przyjmować, zmieniać, albo odrzucać stosownie do potrzeb chwili, nawet gdy chodzi o taką prawdę podstawową, jak ta, że Chrystus był i jest zawsze Bogiem. Lecz taka neutralność w dziedzinie religii jest niedopuszczalna; na nic się nie zda przyjęcie dziewięciu części nauki katolickiej, jeżeli odrzucimy część dziesiątą jako błędną, i jeżeli Kościół nieomylny będzie zmuszony przyznać się na tym punkcie do omyłności. „Nie słuchać Kościoła znaczy tyle co mu się sprzeciwić i trzymać z heretykami: *tertium non datur*”¹⁾.

Błędy te cechują herezyę Semi-Aryanów w IV wieku, Monofizytów w V, Anglikanów w XVII. „Dramat religijny, owa walka prawdy z błędem, był zawsze ten sam”. Kościół „jest zawsze absolutny, twardy, świadomy swej wyższości, nieubлагany; heretycy, przeciwnie, zawsze są skryci, niestali, obludni, zawsze posłuszni władzy świeckiej, zawsze rozdwojenni, chyba że zjednoczy ich państwo, które stara się zastąpić pierwiastek duchowy innymi, wygodnymi dla siebie czynnikami”²⁾.

A zatem, jak w tego rodzaju herezyach, tak i we wszystkich innych duch ludzki pozostaje w ciągłej walce z duchem Bożym, bo człowiek woli Boskiej przeciwstawić wolę własną.

Lecz, jakkolwiekbyśmy badali te objawy chorobliwe, znajomość ich początków tyle nam przyniesie pociechy, ile choremu znajomość przyczyn sprowadzających cierpienia; na widok tych ludzi, uparcie pozostających w ciemnościach, smutek wstępuje do serca. Obok pytania: Dlaczego cały świat nie jest jeszcze chrześcijański? nasuwa się inne, analogiczne: Dlaczego

1) *Anglican Difficulties*, Lecture XII.

2) *Ibidem*.

wszyscy chrześcijanie nie są dotąd katolikami? Jest to tajemnica, przed którą korzyć się nam trzeba: ciemność ukazuje się jako nieodłączna towarzyszka światłości, zło jako uprzedni warunek i odwrotna strona dobrego.

W każdym razie zdrowa ocena rozłamu w Chrześcijaństwie może przynieść pewne ukojenie dla serca.

§ 5. Niewidzialni członkowie Kościoła i życie rodzinne wśród innowierców.

Ci, co się znajdują poza obrębem Kościoła, nie stanowią ciała jednolitego i wyznają najróżnorodniejsze zasady: jedni prawie nic nie zachowali z wiary chrześcijańskiej (jak dawni Manichejczycy albo dzisiejsi Unitaryanie), drudzy zachowują ją prawie w całości (jak Kościół grecki w jedenastym wieku, albo większa część Kościoła anglikańskiego). Jeszcze większa różnorodność daje się zauważyć w cechach charakterystycznych: aby się o tem przekonać, dosyć jest porównać apostatów i herezyarchów, Juliana np. albo Aryusza, śmiertelnych wrogów Chrystusa, z tak prostodusznymi chrześcijanami, jak Wizygoci aryańscy w połowie szóstego wieku, albo Purytanie w Nowej Anglii w połowie osiemnastego. Potok, wypływający z miasta zanieczyszczonego, jest mętny i wstrętny, lecz w miarę jak przeryna lasy i łąki, staje się jasnym i czystym. Tak samo się rzecz ma z narodami: chociaż żyją poza jednością katolicką, zbierają jednak obfity owoc z wiary Chrystusowej. Chwalebna droga świętości nadprzyrodzonej jest dla nich niedostępna, mogą jednak iść do celu ostatecznego po drodze zwyczajnej, zwłaszcza, jeżeli zachowali wszystkie Sakramenta chrześcijańskie. Nikt nie może tu być sędzią, nikt nie ma prawa ograniczać miłosierdzia Bożego, albo zacieśniać liczby tych, którzy na pozór są obcy Kościołowi, a w rzeczywistości zaliczają się do jego członków niewidzialnych.

Aby się nie gubić w tych uogólnieniach i zdać sobie sprawę z życia rodzinnego, do którego prowadzi Chrystyanizm niedoskonały, musimy otworzyć wielką księgę mono-

grafij ogłoszonych przez Le Play'a¹⁾ i przeczytać tam sprawozdanie Coronela i Allana o rybakach i rolnikach z wyspy Marken w Holandyi około roku 1862 (t. III, roz. V). Oto panujące wśród nich cechy charakterystyczne: uczęszczanie do kościoła, czytanie Biblii, religijne wychowanie dzieci, poszanowanie i posłuszeństwo względem rodziców, oddanie się matki sprawie wychowania dzieci; prawie zupełny brak urodzeń nieprawnych, a w razie zapomnienia się naprawa błędu przez małżeństwo. Między małżonkami istnieje wzajemna miłość, a rozwód, lubo dozwolony przez prawa cywilne i religię kalwińską (trzymają się oni uchwał synodu w Dordrechcie z r. 1618), w praktyce jest prawie nieznanym. Powtórne związki małżeńskie należą do wyjątków: wdowi stan uważany jest jakby za dalszy ciąg wierności małżeńskiej. Takie same cechy charakteryzują życie rodzinne luteranckich rzemieślników z gór Kruszcowych w Saksonii (t. III, r. II, § XXII),—Szwedów w r. 1845 (t. III, r. I),—chłopów rosyjskich w r. 1853 (t. II, r. II) i Bułgarów w r. 1848 (t. II, r. VI).

I w Anglii przed kilkudziesięciu laty widziano wiele przykładów chrześcijańskiego życia rodzinnego, jak np. wśród drobnych farmerów w Shropshire (opis szczegółowy w *The Nineteenth Century*, 1884): uczęszczanie do kościoła, bojaźń Boża, czytanie Biblii (po posiłku rannym czytano jeden rozdział), porządek, karność, jedność,—słowem cechy takie, jakie widzieliśmy u holenderskich i saksońskich wieśniaków. Zresztą, któż z nas, dożywszy późnego wieku, nie zachował w pamięci całego wieńca ludzi, żyjących po chrześcijańsku nie tylko w najzdrowszem środowisku życia wiejskiego, ale nawet wśród niebezpieczeństw wielkomiejskich, pomimo że stali oni poza owczarnią Chrystusową; albo któż nie zawołał, jak według podania zawołał Grzegorz papież: *Non Angli, sed Angeli?* Zaprawdę, łany zboża już dojrzały, a jeżeli brak żniwiarzy, to komu przypisać winę, jeśli nie nam samym, niegodnym, suchym, nieczulym członkom Głowy, niosącej światło i życie?

¹⁾ *Les ouvriers Européens*, wyd. w 1879 r. w 6 tomach.

§ 6. Korzyści płynące z herezyj i schizmy.

Wreszcie, kiedyśmy powiedzieli wszystko, co można było powiedzieć dla złagodzenia tego zła, jakim jest herezyja i schizma, to pozostaje jeszcze nie dające się zredukować *minimum*, które samo jedno mogłoby nas przestraszyć, gdyby Bóg miłosierny nie odsłonił nam celu, dla którego to zło jest tolerowane.

Jeszcze nigdy działalność człowieka nie była tak widzialnie podporządkowana działaniu Opatrzności; jeszcze nigdy słowa: *sic vos non vobis* nie miały tak jaskrawego zastosowania; jeszcze nigdy zwycięzcy nie pracowali tak usilnie nad wzniesieniem zamku dla swoich zwycięzców, jak pracują wbrew swej woli heretycy nad wzniesieniem murów nowej Jerozolimy, duchowej świątyni Boga. Nauka chrześcijańska nie była od początku podana w całej pełni, i dlatego heretycy przez swoje sprzeczności przyczynili się do rozwoju prawd religijnych, a przez sprzeciwianie się tym prawdom pomogli wydatnić ich znaczenie. Wskutek napaści heretyków każdą dziedzinę nauki chrześcijańskiej badano jakby za pomocą nadprzyrodzonego reflektora i tym sposobem wydobywano na jaw we właściwym czasie takie dogmaty, jak: odwieczne rodzenie Słowa, święte człowieczeństwo Chrystusa, jedność osoby, dwoistość natur, boskie macierzyństwo Maryi, sakramentalne życie Chrystusa i inne ¹⁾).

Słusznie powiedział św. Augustyn: Odkrycia są możliwe tylko przy rozprawach, a te powstają pod wpływem błędu. Bo błąd heretyków jest także zgorszeniem dla maluczkich... Prawdy nie szukanoby tak gorliwie, gdyby źli ludzie nie przeciwstawiali jej kłamstwa ²⁾. A więc „Teodor z Mopsuesty, Julian z Eclanum, Kalwin, Strauss nie byli dla nas bez korzyści. Poważny przeciwnik, szczerzy w swych błędach i bro-

¹⁾ *Discourses to Mixed Congregations*, Discourse XVII, i o. Fabera *Blessed Sacrament*, ks. III, § VI.

²⁾ *Serm. ad. pop.*, lib. XI.

niący ich umiejętnie, jest, koniec końców, pożyteczny dla religii. Wielkość błędu jest miarą tryumfu prawdy. Broń umysłowa, którą nacierano na Kościół, staje się tego ostatniego łupem zwycięskim. Wszystkie walki Kościoła są obronne, ale wszystkie wieńczy zwycięstwo" ¹⁾).

A zatem herezyja i schizma stale towarzyszy Kościołowi; dla tych niepotrzebnych towarzyszek historia umie wskazać właściwe miejsce i rację ich bytu.

¹⁾ *The Rambler*, 1858, t. X, str. 103.

ROZDZIAŁ IX.

Rozwój dogmatów.

Antynomia dziewiąta: Wieczna jedność Kościoła i wieczne zmiany w Chrześcijaństwie.

§ 1. Zmysł historyczny.

Badania historyczne i archeologiczne wykazały, że wiek ubiegły bardzo różniły się w zwyczajach, mowie, myślach od epoki teraźniejszej i że zrozumienie ich jest tak samo trudne, jak trudne jest przyswojenie mowy, zwyczajów, pojęć obcego narodu.

Ustalenie tej prawdy, stworzenie, że tak powiemy, zmysłu historycznego, jest chwałą historyków niemieckich z początku XIX wieku; ¹⁾ przeciwnie, angielskim ekonomistom ze szkoły analitycznej (z Benthamem i Austinem na czele) można postawić zarzut, że prawdę tę zaniedbali i w prawodawstwie i w ekonomii, a jeszcze większy—ekonomistom angielskim z przed roku 1870, że ją w dalszym ciągu lekceważyli.

¹⁾ Zob. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, t. III, 1897, r. XVII, o zasadach przyjętych w historii.

Dążność do naprawienia błędu w jednym kierunku doprowadziła szkołę historyczną do błędu w kierunku przeciwnym,—tak trudno w tych kwestjach utrzymać równowagę. Kto zna *względność* dążności i wierzeń ludzkich, instytucyj politycznych i społecznych; kto codziennie stwierdza, jak wszystko to się zmienia odpowiednio do rasy, wychowania, tradycyi, wiedzy, religii, klimatu i zamożności; kto widzi, że pomiędzy objawami życia społecznego niema gwałtownych skoków, lecz łagodne tylko przejścia: ten nie spostrzeże, że poza tem, co względne i zmienne, kryje się to, co absolutne i stałe: wszystko będzie mu się wydawało chaosem, a wiedza, nie wyłączając historii—niemożliwością.

I tu złoty środek jest dla nas ratunkiem. Chodzi tu o ciągłe zmiany (γένεσις, Werden albo ewolucya), ale i o coś jeszcze więcej. Trzeba się wżyć w przeszłość, żeby ją zrozumieć. Nie zrozumiemy Homera, jeżeli nie będziemy patrzyli tak, jak on patrzył, albo jeżeli słońce, które oświecało jego świat, nie będzie oświecało naszego. Idea bez historii jest czcza; historia bez idei jest ślepa ¹⁾. Nie powinniśmy żądać zbyt licznych określeń, zwodniczej oczywistości, dokładności większej, aniżeli dać może natura przedmiotu, a w przeprowadzaniu rozgraniczeń mamy zachować jak największą ostrożność—ale przeprowadzić je musimy. W przeciwnym razie, nasze dążenia do uniknięcia formalizmu i przesadnej dokładności doprowadzą nas do zatarcia wszelkich różnic, do zaprzepaszczenia wszelkiej wiedzy. Trudno oznaczyć dokładnie chwilę, w której się noc zaczyna; ale czyżbyśmy przez to nie mieli odróżnić dnia od nocy? Nie wiemy też, kiedy pośrednictwo w stosunkach handlowych zaczyna być nieuczciwością; a jednak istnieje różnica między człowiekiem uczciwym a nieuczciwym. Zmieniają się tylko okoliczności, ale codzienne tragedye i komedye życia ludzkiego pozostają te same, bez względu na to, czy świadkami ich będą Hammurabi, Aeschylus, Juvenalis, Minnesingerzy, Schakespeare,... czy też my sami; zmieniają się tylko szczegóły, istota zostaje ta sama.

¹⁾ Zob. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, str. 703; tak samo mówią Trendelenburg i Eucken.

§ 2. Teorya rozwoju i jej wzrost.

Te składniki myśli historycznej powtórzyliśmy tu dlatego, aby lepiej zrozumieć pozorne przeciwieństwa w Kościele oraz skierowane przeciwko temuż Kościołowi oskarżenia, jak to np., że fałszuje przez dodatki naukę objawioną, a jednocześnie trzyma się systemu przestarzałego i trwa w błędzie niby skamieniałość w żywym organizmie.

Tłumaczenia tych paradoksów trzeba szukać w teoryi rozwoju nauki objawionej, w ustroju i karności Kościoła. Przedwcześnie naszkicowana w V w. przez zakonniką galskiego, Wincentego z Lerynu, teorya rozwoju, nie znalazłszy obrońców ani przeciwników, przez długie wieki była literą martwą. Lubo podjęta przez Petawiusza i innych pisarzy, usiłujących zmierzyć się z protestantami na terenie historycznym¹⁾, była sformowana i ostatecznie wykończona dopiero wtedy, kiedy w naukach świeckich metoda i zmysł historyczny zapuściły korzenie.

W epoce anachronizmu, kiedy malarze flamandzcy z XV wieku przedstawiali Jerozolimę jak każde ówczesne miasto flamandzkie, kiedy bohaterowie greccy i rzymscy występowali na scenie francuskiej w perukach i w kostiumach z czasów Ludwika XIV, teorya rozwoju jako przedczesna nie znajdowała zastosowania. Wówczas, istotnie, jedyną ostoją prawdy był błąd. Bo błędnem jest pojęcie, że Kościół z pierwszych wieków był zewnętrznie podobny do Kościoła obecnego—z papieżem otoczonym kardynałami, z misyami i rekolekcjami, ze spowiedzią i Komunią wielkanocną, owymi znakami posłuszeństwa i wierności;—ale ta szata zewnętrzna, nazbyt gruba z punktu widzenia historycznego, uchroniła prawdę istotną, że Kościół Grzegorza i Innocentego był identyczny z Kościołem Ojców i pierwszych męczenników, jedynym i wiernym świadkiem jednego Chrystusa, jedyną i niewzruszoną twierdzą wiary w nieskończenie świętego, mądrego i wszechpotężnego Boga.

¹⁾ J. Tixeront, *La Théologie Antenicéenne* (jest to pierwszy tom *Historji Dogmatów*), Paryż, 1905, str. 12.

Lecz kiedy badania historyczne znakomicie się rozwinęły, kiedy anachronizm przestał być użytecznym, a historia oparta na dokumentach wykazała uderzającą różnorodność formuł wiary, sposobów zarządzania Kościołem i praktyk pobożnych: znalazł się mąż opatrnościowy, który teorię rozwoju pchnął na nowe tory. Wykazał on, że w życiu Kościoła, jak i w każdej dziedzinie, nie może być rozdziału między łaską a naturą; że prawa rządzące rozwojem społeczeństw i myśli ludzkich odnośnie do Kościoła nie uległy zmianom, lecz tylko były kierowane przez łaskę; i że gdy mowa o Kościele, trzeba zawsze rozróżniać między tem co stałe, a tem co zmienne, między prawdą rzeczową a wiedzą podmiotową, między pierwiastkami istotnymi a pierwiastkami przypadkowymi, między zmianami świadczącymi o rozwoju a zmianami, zwiastunkami upadku i rozkładu. Są to dystynkcyje niezbędne. W materji skomplikowanej należy się wystrzegać uogólnień, które w skutkach mogą się okazać szkodliwemi¹⁾.

Tym mężem opatrnościowym był Jan Henryk Newman. W dziele *Essay on the Development of Christian Doctrine*, pochodzącem z przełomowej epoki jego życia, Newman poruszył zagadnienia, których rozwiązanie domagała się historia, i postawił tezę pierwszorzędnej wagi, że dzisiejsza nauka katolicka—nie tylko z punktu widzenia historycznego ale nawet z punktu widzenia logicznego—jest dalszym ciągiem wiary pierwotnej i że liczne zmiany, wprowadzone od Zesłania Ducha Świętego do naszych czasów, nie świadczą o zepsuciu nauki dawnej, lecz są następstwem prawnego rozwoju idei Kościoła, który to rozwój cechują: trwałość pierwowzoru, ciągłość zasad, ścisłość logiczna, moc przetwarzająca, — słowem, potężny ruch umysłowy od początku do ostatniej chwili²⁾.

Nareszcie zostały położone fundamenty pod historję dogmatu, historję prawdziwą, bo opartą na metodach prawnych, a nie na fałszywych przypuszczeniach. Tym sposobem na młodem i silnem drzewie historyi, rodzajem tylko ciernie (jak np.

1) Lagrange, *La Méthode historique*, str. 124, 172, 173 („defions nous du bloc“).

2) *Development of Christian Doctrine*, roz. V.

Historia Dogmatów prof. Harnacka), zaszczepiono latorośl zdolną wydawać zdrowe i słodkie owoce nauki chrześcijańskiej.

§ 3. Wyjaśnienie teorii rozwoju.

W potocznej mowie rozwój nauki chrześcijańskiej możemy wyrazić w ten sposób: Są prawdy, których nie ujrzysz na powierzchni skarbnicy wiary, „a które od czasu do czasu otrzymują szatę zewnętrzną i stają się przedmiotem wiary dla wiernych”. Pod względem treści i ścisłości nie pochodzą one z pierwszych wieków; ale kiedy Kościół je uświęca, są „nową formą, nowem wyjaśnieniem albo wyrażeniem tego, co w swojej istocie było od początku, co głosili Apostołowie ustnie, co byliby powiedzieli, gdyby się znaleźli w naszych warunkach, albo gdyby byli pytani, albo gdyby musieli zwalczać pewne błędy; w tem też znaczeniu prawdy takie są częścią depozytu powierzonego pieczy Kościoła”¹⁾.

Innemi słowy, prawda ogłoszona nigdy nie była odwołana: Kościół ją tylko lepiej określa, uzupełnia, czyni bliższą prawdy, istniejącej w myśli Bożej, co znowu ułatwia nam zrozumienie tych prawd, które poprzednio były tylko przedmiotem wiary domyślnej. Wieki upłyną, zanim przyswoimy sobie i zrozumiemy wszystkie wyniki jakiejś nauki. I właśnie zadaniem myśli chrześcijańskiej jest zebrać dane, dotyczące objawienia, i wszystkie je przedstawić we właściwym świetle, — użyźnić, uporządkować, nie psując ich istoty, ani też nie modyfikując podstawy naukowej. Już od początku nauka święta wstąpiła w okres rozwoju: Listy św. Pawła i Ewangelia św. Jana rozwijają to, co się zawiera w trzech Ewangeliach synoptycznych. Mamy też i późniejsze przykłady: z wielkiego sporu w III wieku o karność kościelną wyłoniły się następujące dwa wnioski dogmatyczne: 1-o większe przeświadczenie Kościoła o przysługującej mu władzy odpuszczania grzechów i 2 o uwydatnienie idei, że władza ta spoczywa tylko w rękach

¹⁾ *Letter to the Duke of Norfolk*, § 8.

kach hierarchii kościelnej i tylko przez nią może być sprawowana¹⁾. Nauka chrześcijańska już wzniosła się na poziom wysoki, zanim walka z arianizmem wyjaśniła wiele punktów niejasnych i przyczyniła się do wyprowadzenia z wielu prawd wniosków ostatecznych. Na przykład, wyraz *ὁμοούσιος* nie był całkiem nieznanym, ale dopiero św. Atanazy wykazał jego znaczenie i doniosłość²⁾.

A zatem zasadę: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, stwierdzającą prawdziwość danej nauki, można jak wiele innych zasad przekreślić i źle zrozumieć. „Dogmat nie jest zespołem skryształizowanych i martwych pojęć, zmieniających tylko szatę zewnętrzną, czemś w rodzaju zbioru minerałów, które można przekładać z jednej przegródki do drugiej, lecz organizmem żywym, jakby dziecięciem, które przez wzrastanie dochodzi do wieku męskiego—„w miarę wieku zupełności Chrystusowej” (*Cor.*, IV, 13)³⁾. Co było z początku niezrozumiałe, ukryte, jakby w zarodku, musi się stać w późniejszej epoce jasnym, wyraźnym, dojrzałym—nie wszystko, bez wątpienia, i nie wszystko odrazu, lecz stopniowo, w miarę jak się to będzie podobało Duchowi Świętemu, którego obecność w Kościele—jest to prawda zasadnicza—nie dopuszcza, aby do urzędowych uchwał tego ostatniego zakradł się jakiś błąd. Bez wątpienia, błędy były i musiały być głoszone w Kościele, ale nie *przez* Kościół. Błędy były opatrnościowymi krzewicielami prawdy: one to, że tak powiemy, zapalały ogień opozycji, który oddzielał metal od żużla i sprawiał to, że każda prawda co do swej istoty i pod względem formy zewnętrznej stawała się jaśniejszą. Błędy odnoszące się do Chrystusa i Trójcy Świętej były najbliższą okazyą do ogłoszenia dekretów na soborze Nicejskim, Konstantynopolitańskim, Efeskim i Chalcedońskim. Opozycja przeciwko prymatowi Stolicy Świętej tylko przyczyniła się do uwydatnienia tego dogmatu: biskupi afrykańscy w III wieku, bizantyńscy w IX, francuscy w XVIII przez

1) Tixeront, *Histoire des dogmes, La Théologie Anténicéenne*, 1905, str. 380.

2) *Ibid.*, roz. XV.

3) Rickaby, *Development*, str. 18, 19.

swój opór stwierdzali tylko rzeczony dogmat i przygotowywali definicyę, która się datuje od wczoraj¹⁾.

Wogóle historia dogmatów obejmuje trzy okresy. W okresie pierwszym dogmat jest jakby w zawiązku, w drugim staje się już przedmiotem badań i przywdziewa pewną szatę zewnętrzną,—co wywoływało w części usprawiedliwiony opór; w trzecim ukazuje się w formie zupełnej i wyraźnej. Nawet najlepsze umysły mogą nie uznawać dogmatu w pierwszym i drugim okresie jego rozwoju: dopiero okres trzeci świadczy, czy są oni synami pychy, czy też synami posłuszeństwa.

§ 4. Zmiany w karności i w praktykach religijnych.

Jeżeli sam dogmat ulega zmianom, które ściśle się wiążą z pojęciem rozwoju, to tem bardziej ulegają im karność i pobożność. „Był czas, kiedy kapłan dla zadosyćuczynienia swej pobożności mógł odprawiać siedem albo i więcej mszy dziennie; był też czas, kiedy mszę mógł odprawiać tylko biskup. Zwyczaj odwiedzania Najświętszego Sakramentu albo zwyczaj udzielania Benedykcyi więcej niż przez tysiąc lat był nieznanym; dziś jest on duszą pobożności katolickiej... Długoletnie uczynki pokutne, nakładane w pierwszych wiekach, oddawna wyszły ze zwyczaju”²⁾. Po okresie kar pokutnych nastąpił okres odpustów. Nabożeństwo do św. Józefa, które zajmuje tak poczesne miejsce w Kościele dzisiejszym, dopiero po wielu wiekach znalazło w Gersonie swojego teologa, w św. Teresie—bohaterkę, w św. Franciszku Salezynie—apostoła.

Zmiany te pochodzą z różnych przyczyn. Niekiedy są one następstwem rozwoju nauki objawionej: nabożeństwo np. do Najświętszej Dziewicy powstało dopiero po soborze Efeńskim, w chwili, kiedy się przekonano, że nie rzuca ono cienia na Bóstwo Chrystusa; kult znowu dla Imienia Jezusowego w wieku XV i Najświętszego Serca Jezusa w XVII rozwinął się wskutek rozważania tajemnicy Wcielenia pod takimi względa-

¹⁾ Rickaby, *op. cit.*, str. 54, 65—69.

²⁾ Fr. H. Thurston w *The Tablet*, 15 Kwietnia, 1905.

mi, które dotąd nie uderzały umysłów. Niekiedy zmiany te są odpowiedzią jakiegoś męża świętego na coraz nowe potrzeby duszy. Kościół musi się przystosowywać do świata, jeżeli chce być lekarzem narodów, jeżeli chce zadośćuczynić potrzebom każdego pokolenia i uchronić go od grożących mu niebezpieczeństw,—słowem, jeżeli chce być dla wszystkich dobrym przewodnikiem. Różnorodność i rozrost praktyk pobożnych nie tylko nie sprzeciwia się tożsamości Kościoła, lecz jest tej tożsamości następstwem¹⁾. To nie znaczy, żeby wszystkie one były roztropne, zdrowe, uznawane przez Kościół, nie. Wierni niekiedy wyznawali doktryny takie, że trzeba było je poprawiać albo wprost usuwać; tak samo się rzecz ma z praktykami dewocyjnymi: wymagają one nadzoru ze strony Kościoła, aby nie uległy zepsuciu, jak wszystko co ludzkie.

§ 5. Fałszywe pojęcie rozwoju nauki.

Z drugiej strony, sama zasada rozwoju nauki może grzeszyć nadużyciem lub przesadą.

Co innego jest mówić, że niezmienny dogmat Kościoła należy przedstawiać ograniczonemu rozumowi człowieka w sposób zrozumiały, albo że „zadaniem Kościoła nieomyślnego jest z jednej strony zachować istotę dogmatu nienaruszoną, z drugiej, przedstawiać go każdej nowej generacji w sposób dla niej najprzystępniejszy”²⁾—a co innego twierdzić z Güntherem (pojętym przez Kościół): że „z czasem, przy rozwoju wiedzy, można będzie dogmatom kościelnym dać znaczenie inne, różne od tego, w jakim Kościół je dotąd rozumiał i rozumie”. Nie, Günther się mylił: nie będzie to rozwój, kiedy młody dębczak wyrośnie na króla lasu, kiedy słuchacz prawa stanie się z czasem sędzią, kiedy budowla zostanie wykończona podług pierwotnego planu, albo kiedy wyprowadzimy wniosek z postawionych przesłanek: będzie to raczej przemiana latorośli na

1) Faber, *Growth in Holiness*, r. XXII.

2) *The Times*, 30 Październik, 1903, sprawozdanie z dzieła Wilfrida Warda, *Problems and Persons*, w którym między innymi znajduje się piękny artykuł p. t. „Unchanging Dogma and Changeful man”.

dąb, jednego człowieka na innego, budynku starego na nowy, przesłanek na wnioski. Coś podobnego czynili w pierwszych wiekach Kościoła Gnostycy, usiłujący na miejsce wiary prostej wprowadzić t. zw. wiedzę wyższą (γνώσις). Ich wymowa i wiedza, łącznie z surowością ich życia, zdawały się potwierdzać prawdziwość tej ich szczególnej filozofii Chrystyanizmu, a w rzeczywistości były tylko pomocniczym narzędziem do zastąpienia dzieła Bożego dziełem ludzkim¹⁾.

To nie rozwój wiary chrześcijańskiej, lecz jej ruina.

Innem źródłem błędu jest przeprowadzanie zbyt ścisłego paralelizmu między Kościołem Chrystusowym a synagogą żydowską. Między Starym i Nowym Testamentem istnieje zasadnicza różnica. W Kościele dogmat otrzymał swój wyraz ostateczny; z rzeczy istotnych nic nie pozostało już do objawienia; prawdy objawione mogą się tylko rozwijać pod kierunkiem nieomylnego Kościoła, ale nigdy zmieniać. W Starym Testamencie natomiast nieomylna powaga nauczycielska nie istniała. To też, jeżeli zechcemy do niego zastosować wyraz „rozwój” w znaczeniu takim, w jakim braliśmy go wyżej, to wyraz ten nie powie nam wszystkiego. Do zjawienia się Chrystyanizmu objawianie prawd Boskich dokonywało się stopniowo. Stary Testament, lubo ustanowiony od Boga, nie był doskonały²⁾. Lecz kiedy przyszedł Chrystus, pelen łaski i prawdy, nie trzeba było czekać rozwoju Jego nauki, żeby się wznieść na najwyższe szczyty bogomyślności, albo czynnego życia chrześcijańskiego. Dogmat święty miał od początku pełnię życia, wszelki zaś późniejszy jego rozwój—dzieło umysłu ludzkiego rządzonego Duchem Miłości,—był tylko rozwinięciem wiary pierwszych chrześcijan w Chrystusa prawdziwie ukrzyżowanego i prawdziwie zmartwychwstałego. Byłby to wielki błąd sądzić, że rozwój dogmatów jest tylko procesem dyalektycznym bez żadnej pomocy ze strony Boga i bez za-

¹⁾ Tixeront, *La Théologie Anténicéenne*, r. IV, § 4.

²⁾ Czytaj drugą konferencję o Lagrange'a w *La Méthode Historique*, z roku 1904; a także G. Tyrrella *Hard Sayings*, str. 19, 20; Franzellina, *De Ecclesia*, Thes. III; oraz znakomite artykuły o Kościele i Biblii Fryderyka von Hügel'a w *The Dublin Review*, 1894, Paźdz.; 1895, Kwiecień i Październik.

dnego związku z życiem naszym duchowem; niemniej myliłby się i ten, ktoby upatrywał w prostym, nierozwiniętym i nie-zróżniczkowanym Chrystyanizmie pierwszych wieków brak wiary dzisiejszej¹⁾, a w braku wyraźnych formuł — chwiejność pojęć.

§ 6. Znaczenie teorii rozwoju.

Chociaż teorya rozwoju, jak zresztą wszystko co ludzkie, może być fałszywa, niemniej jednak ma ona wielkie znaczenie, większe może dzisiaj, niż kiedyindziej. Każda epoka ma swoje opatrnościowe zadanie; jak wiek trzeci, czwarty i piąty, a następnie dwunasty i trzynasty rozwijał stronę filozoficzną wiary, tak znowu zadaniem wieku dwudziestego może być rozwój strony egzegetycznej, t. j. zastosowanie dzisiejszych źródeł i metod historycznych do badań biblijnych. Chrześcijanin nie potrzebuje się obawiać, że Kościół nie sprosta zadaniu i że dopozyt wiary stanie się ofiarą fałszerzy. Jeżeli Kościół nie wahał się stworzyć teologii rozumowej, pomimo obniżania jej wartości przez Gnostyków, to krytyka racjonalistyczna nie powstrzyma go od pracy nad rozwojem egzegezy. Droga, po której z całym przyrządem naukowym idą dzisiejsi wolnomyśliciele, na wielu punktach podobni do dawnych Gnostyków, będzie tryumfalną drogą nie dla zwycięskiego wozu wiedzy, lecz dla pokornych piechurów Chrystusowych²⁾.

¹⁾ Lagrange, *op. cit.*, str. 39, 40. Tyrrell, *Lex orandi*, concl.

²⁾ Tym sposobem, ciasne i niedoskonałe pojęcie o Bogu, jakie mieli patriarchowie St. Zakonu, a które uwydatnił św. Cyryl Aleksandryjski (Lagrange, *op. cit.*, str. 58) może służyć za pozór do zaprzeczenia nadprzyrodzonego charakteru religii żydowskiej i do uważania jej za wynik ewolucyi naturalnej. Tak samo, opierając się na podobieństwie między prawodawstwem Mojżeszowem a prawodawstwem babilońskim, możnaby podać w wątpliwość nadprzyrodzony charakter państwa Żydowskiego. Negacya ta wynika z wadliwej indukcji, która opiera się na podobieństwach, a zapoznaje różnice. A przecież różnice te występują tak jasno, że dla każdego nieuprzedzonego badacza charakter nadprzyrodzony jest najłatwiejszem rozwiązaniem kwestyi. Biblia wolna jest od mitów wszetecznych i daje transcendentalne pojęcie o jednym Bogu (Lagrange, str. 206, 206'. *Ibid.*, str. 170; zob. artykuły w *Stimmen aus Maria-Laach*, Kwiecień, Maj i Sierpień, 1903, F. X. Kuglera.

Tym sposobem teoria rozwoju rozwiązuje zagadnienie o niezmienności Kościoła wśród wciąż zmieniającego się świata oraz o jego drodze pośredniej między zmiennością herezyi a bezwładem schizmy. Gdyby można było sporządzić inwentarz wierzeń w większych środowiskach katolickich, jak np. Rzym i Antyochia pom. r. 100 i 400, Rzym i Londyn w roku 700, 1000 i 1300, wreszcie Rzym i Wiedeń w r. 1600 i 1900, to ksiąg by zabrakło na wyliczenie wszystkich różnic. A jednak Kościół uważa się za jeden i ten sam,—i słusznie, bo różnice te świadczą o jego tożsamości, o tożsamości pełnej życia, a nie o podobieństwie martwem. Gdybyśmy przypuścili, że Kościół dzisiejszy jest zewnętrznie taki sam (*per impossibile*), jakim był przed 900 lub 1800 laty, to pozorne jego podobieństwo byłoby tylko maską pośmiertną, a on sam starożytną mumią, a nie żywą oblubienicą Chrystusową.

ROZDZIAŁ X.

Porażka i zwycięstwo.

Antynomia dziesiąta: Kościół—niewolnik zwycięzca.

§ 1. Pozorne niepowodzenie Kościoła.

Charakterystyczną cechą Kościoła i dzieł Bożych w ogólności jest niepowodzenie. Naród wybrany, zamiast rozszerzać swoje panowanie aż do granic wytkniętych mu przez Opatrzność, stał się sam niewolnikiem. Była tylko jedna świątynia prawdziwego Boga, ale i ta została zbezczeszczona i zburzona.

Stary Testament był tylko figurą Nowego. Ucieczka Dzieciątka-Jezus do Egiptu, cechująca początki Chrześcijaństwa, zdaje się powtarzać bezustanku. Jeżeli zatwardziałość serc ludzkich stała się przyczyną rozvodu w Starym Zakonie, to niewiara była przyczyną zaniku cudów Chrystusowych w Nowym. Wola człowieka zawsze i wszędzie zdaje się brać górę nad wolą Boga; większość ludzi wybiera ciemne i błotniste ścieżki błędu i występku, zamiast iść po drodze świetlanej, która prowadzi na górę Syońską. Stajemy tu wobec wielkiej tajemnicy, przynajmniej dopóki nie zrozumiemy potrzeby wolnej woli, mocy łaski, skuteczności modlitwy, znaczenia skrępowanej

wszehmocy i, wreszcie, chwaly ukrytych zwycięstw Najwyższego¹⁾.

Nadto, chociaż Kościół Chrystusowy mógł tylko w części urzeczywistnić Królestwo Mesyaniczne, to jednak zdawał sobie o niem sprawę od początku, ostrzegał apostołów o przyszłym ich losie, że będą jak owce między wilkami, że będą nienawidzeni dla imienia Chrystusowego, ba! że prześladowanie stanie się dla nich błogosławieństwem, a zachętą do wytrwania widok ludzi wyśmiewanych, kamienowanych, ćwiartowanych²⁾. Już od początku Kościół głosił niemoc i pozorną nedorzeczność swojej nauki, która jednak miała zapanować nad mocą i mądrością świata—niemoc i nedorzeczność, aby dzieło Boże przypadkiem nie było wzięte za dzieło człowieka.

Ileż to razy zdawało się, że Boski Sternik śpi w czasie srożącej się burzy; że milczy, ustępuje, cofa się, gardzi orężem ludzkim, wszystko zostawia czasowi, wystawiając na próbę naszą niecierpliwość, aż się pycha stanie sama dla siebie karą, aż się sama złamie i rozłoży wskutek własnej niedostateczności?

Istotnie, jeżeli życie Kościoła ma być dalszym ciągiem życia jego Boskiego Założyciela, to czyż można je sobie wyobrazić z jednej strony bez pozornych upokorzeń i porażek, z drugiej—bez rzeczywistych zwycięstw? Musi tu być podjęta taktyka zapoczątkowana przez Zbawcę, którego tryumf wytrysnął z głębi poniżenia. Dokoła Kościoła, jak niegdyś dokoła Chrystusa, stoi pięć figur mistycznych, uosabiających ubóstwo, zaparcie się, wyniszczenie, milczenie i umartwienie³⁾.

§ 2. Przykłady historyczne.

Weźmy dla przykładu pontyfikat Gelazego w roku 493. Jakże smutne położenie! Chrystyanizm, przyjęty przed stu laty

¹⁾ Faber, *Blessed Sacrament*, ks. III, § 7, ze znaczącym tytułem: „Dzieła i drogi, znaczenie i miara, niepowodzenie i powodzenie Boga“. Cf. Ramière, *Apostolat de la prière*, introd.

²⁾ *Grammar of Assent*, r. X, § 2.

³⁾ Faber, *Bethlehem*, roz. III.

w państwie Rzymskim, nie wydaje owoców; Kościół, sądząc po ludzku, zdaje się być blizkim upadku. Cały Wschód w rękach przeciwników soboru Chalcedońskiego, Zachód w rękach Aryanów; sam papież zależy od aryańskiego cesarza. „Na dobitkę, jakby nie dosyć było jednej herezyi, zaczyna się szerzyć przy współdziałaniu biskupów Pelagianizm w prowincyi pizańskiej. Na Północy rozczłonkowanego państwa najpierw przyjęli go Brytowie, wyparci później przez pogańskich Sasów”. Duchowieństwo katolickie uciskane w aryańskim państwie Burgundzkiem, w Akwitanii i Hiszpanii, a kult katolicki obalony przez aryańskich Wandalów. Prawie cały Wschód uczestniczy w schizmie patriarchy konstantynopolińskiego (Aka-cyusza) i podziela błędy Monofizytów, podczas gdy poza granicami Imperyum szerzy się z przerażającą szybkością Nesto-ryanizm¹⁾.

A nie jest to przykład odosobniony. Cofnijmy się wstecz o lat 115, zanim św. Grzegorz Nazyanzeński zaczął kazać w Konstantynopolu (378), a będziemy musieli przyznać, że los Kościoła, wobec szerzącego się arianizmu i odszczepieństwa, był opłakany. A później, na początku pontyfikatu św. Grze-gorza Wielkiego, czyż nie zdawał się zbliżać koniec Kościoła? Wraz z najściem Longobardów do Italii znikają ostatnie ślady cywilizacji rzymskiej: na Wschodzie i na Zachodzie głód, za-raza, trzęsienie ziemi; Brytowie wyznający religię chrześcijańską mordowani, brani do niewoli albo wypędzani na odludne góry przez pogan; w Hiszpanii i w większej części Italii pa-nuje jeszcze arianizm²⁾. Nie dziw więc, że św. Kolumban—i nie on sam tylko—wierzył w blizki koniec świata³⁾.

Jeżeli podzielimy dzieje Kościoła na trzy równe okresy, to powyższe nieszczęścia odnoszą się do okresu pierwszego, ale i dwa następne nie są od nich wolne. W okresie drugim (636—1270) Kościołowi groziła kilkakrotnie zagłada: w VIII wieku od Arabów, w IX od Normannów, w X od cesarzy niemieckich, Henryka i Fryderyka. Okres trzeci, najbardziej

1) *Development of Christian Doctrine*, r. VI, § 3.

2) *Ibid.*, r. VI, § 2.

3) *Grisar, Geschichte Roms und der Papsten*, str. 452; 453.

zbliżony do naszych czasów, cechują trzy wielkie zdarzenia, z których każde, według zasad prawdopodobieństwa historycznego, powinno było Kościoł katolicki doprowadzić do ruiny. Najpierw Wielka Schizma: przez trzydzieści siedem lat podstawy Kościoła były wstrząsane, zasada posłuszeństwa obniżana, podczas gdy *dobra wola* i świętobliwość życia jak w jednym tak i w drugim obozie zdawała się świadczyć o boskości władzy nawet w oderwanym Kościele. Później przyszedł protestantyzm, a z nim wstrętne napaści i oszczerstwa na katolików, i w ślad za nimi idące: grabież, zniszczenie i przelew krwi. W roku 1540 Anglia przedstawiała widok kraju spustoszonego: dzieła sztuki i skarby wiedzy, gromadzone przez wieki całe, znikły bezpowrotnie. We Francyi zburzone kościoły można było liczyć na setki, księży i zakonników spalonych na stosie na tysiące; książętom katolickim odmawiano posłuszeństwa, a religię katolicką bezczeszczono. Wśród tej burzy egoizmu i fanatyzmu dwie trzecie państwa zdawały się być bezpowrotnie stracone dla Kościoła. Trzeciem nieszczęściem był tryumf Jansenizmu w XVIII wieku, zwłaszcza we Francyi. Cesarz Józef II, arcyksiążę tokański i król neapolitański noszą się nawet z myślą zerwania ze Stolicą Apostolską; biskupi i profesorowie otwarcie krytykują naukę katolicką o odpustach, spowiedzi usznej, czci Świętych. W Portugalii, Hiszpanii, Francyi i Neapolu Jezuici, ci szczególni obrońcy Kościoła przeciwko Protestantom i Jansenistom, są prześladowani tak dalece, że Stolica Apostolska z obawy przed schizmą była zmuszona znieść swą wierną gwardyę i to w chwili, kiedy najbardziej potrzebowała jej pomocy. Przeciwko Kościołowi zwróciły się wszystkie państwa katolickie, i któż miał go bronić? Któż zaiste, jeżeli nie Ten, którego ręka jest zawsze wyciągnięta ku obronie, a ucho zawsze czujne¹⁾.

W połowie XIX wieku herezya i schizma znowu święci swoje tryumfy. Protestantyzm, umocniony na nowo w Anglii, uznany za religię państwową w Niemczech, szerzy się wraz z rozwojem państwa Wielko-Brytańskiego i rzeczypospolitej amerykańskiej. Z drugiej strony, rozległe kolonie hiszpańskie

¹⁾ *Anglican Difficulties*, Lecture X, 8, 9.

prowadzą ciągnącą się bez końca wojnę ze swoją metropolią i kłonią się do upadku. Na Północy wzrasta wielkie państwo Rosyjskie, a liczba katolików w zestawieniu z innowiercami niemal z każdym dniem maleje. Kościół miał wkrótce stanąć wobec przewagi liczebnej.

§ 3. Nieszczęścia zwiastunami zwycięstwa.

W latach ucisku Pan powtarza swoim uczniom słowa zachęty: *Noli aemulari*, nie zazdrośćcie zło czyniącym. Kiedy człowiek potrzebuje Boga, Bóg się zjawia. Bądźcie cierpliwi. Wy macie to, czego inni nie mają: nadziejską cierpliwość,—wy, którzy rozumiecie korzyści walki moralnej, ohydę kłamstwa, przewyciężanie trudności, koniec wszystkich rzeczy, przyjdzie Sędziego ¹⁾).

Istotnie, kto bada historię Kościoła, ten spostrzeże, że zwycięstwo poprzedzają okresy smutne, że po chwilach najbardziej pochmurnych następuje świtanie. Tak np. po Dyoklecyanie przychodzi Konstantyn; smutne czasy w wieku IV, V i VI kończą się nawróceniem św. Augustyna, Klodoweusza i Anglo-Saksów; po spustoszeniu w wiekach następnych nastają świetne czasy Hildebranda i wojen krzyżowych; gorliwość Dominikanów i Franciszkanów, *Summa* Teologiczna św. Tomasza z Akwinu były odpowiedzią Boga na tyranie rządów i okrucieństwa Albigensów; nie zdążyła się jeszcze zabić rana zadana Kościołowi przez Wielką Schizmę, a już zjawia się Fra Angelico, uosobienie sztuki chrześcijańskiej, i św. Tomasz à Kempis, kwiat mistycyzmu chrześcijańskiego; Luter i Kalwin torują tylko drogę do pięknego ogrodu zroszonego krwią męczenników, do reformy przeprowadzonej przez sobór Trydencki, do nowych misyj na Wschodzie i na Zachodzie; Jansenizm wznosi się wysoko na to tylko, aby tem większy był jego upadek; a pogroźki dyssydentów pod adresem ludności katolickiej z przed kilkudziesięciu lat kończą się, jak wiele innych pogroźek, na niczem.

¹⁾ *Present Position of Catholics*, Lecture IX.

Praca niniejsza ma na celu badanie faktów i ich tłumaczenie. Jak zatem wytłumaczyć te wciąż powtarzające się porażki i zwycięstwa Kościoła katolickiego? Albo jak wytłumaczyć fakty analogiczne, które wymagają dłuższego omówienia, jak ten np., że ostrze kalumnii ciągle się zwraca przeciwko katolikom?

§ 4. Oszczyrstwa.

Oszczyrstwa miotane na Założyciela religii chrześcijańskiej spadły w dwójnasób na jego wyznawców. Jeżeli Belzebubem nazywano samego Gospodarza, to czemużby nie miano dawać tego imienia jego sługom? Słowa Chrystusa, wyrzeczone do Apostołów: „I będą mówić wszystko zło przeciwko wam”, sprawdziły się w szczególny sposób. Chrześcijanom zarzucano, że oddają się występkom przeciwko naturze, jedzą dzieci, czczą potwory, a pod pozorem religii uprawiają czarną magię. Heretycy w pierwszych wiekach uważali katolików za apostatów, rozpustników, sług Antychrysta, a Kościół—za dom rozpusty i synagogę szatana¹⁾. Kiedy zaś zwycięstwo Chrystyanizmu położyło tym oszczyrstwom koniec, wykształceńsi poganie postanowili wszystko pokrywać milczeniem: ignorowanie tryumfu chrześcijan należało do dobrego tonu²⁾. Pod wpływem późniejszych klęsk, jakie spadły na Imperyum, oszczyrstwa odżyły na nowo: Wylał Tyber..., chrześcijan rzucają zwierzętom na pożarcie.

Wyliczać wszystkich oskarżeń nie będziemy. Wiele trzeba napisać stronic, aby zebrać wszystkie zarzuty we Francyi przeciwko Stolicy Apostolskiej i jej sługom, kiedy Filip Piękny zasiadał na tronie, a Piotr Flotte był narzędziem jego złych czynów, albo—ohydne oszczyrstwa przeciwko Kościołowi w samej tylko Anglii trwające z górą lat 300: i dziś, lubo strącone ze swego piedestału, nie przestają wywierać

1) *Development of Christian Doctrine*, r. VI, § 2.

2) T. R. Glover, *Life and Letters in the Fourth Century*, str. 108, 171, 240.

wplywu na tłumy. Wylągłszy się z kłamstwa za panowania Henryka VIII, przybrawszy rozmiary większe za następnych królów, a zwłaszcza za rządów Cecila, oszczerstwa te doszły do swojego apogeum wskutek denuncyacji Tytusa Oatesa, za Karola II, a po stu latach odżyły nanowo, tylko w formie łagodniejszej, w czasie rozruchów wywołanych przez Jerzego Gordona. Jeszcze w r. 1850 Newman mógł ze smutkiem zawołać: „Niestety! Żadne oszczerstwo nie jest zbyt rażące dla naszych łatwowiernych rodaków, żaden zarzut tak potworny, aby go nie przelknęli jak szklankę wody”¹⁾. Poczem, z nie-dającą się naśladować werwą, Newman rozwija pogląd protestantów na Kościół katolicki: Kościół opiera się na tradycji jako na swojej trwałej podstawie, a prawdziwe świadectwa uważa za niewystarczające; nie mając zasad logicznych, z przesądów stwarza sobie życie, z hipotez podstawę intelektualną, z ciemnoty obronę²⁾. Ale i to arcydzieło Newmana przeszło bez wpływu: tak żywotnemi były jeszcze te wstrętne oszczerstwa w epoce tryumfu Garibaldi'ego i soboru Watykańskiego.

Nie będziemy się zastanawiali nad żywotnością kalumnii ani określali chwili, kiedy ona zniknie z widnokregu. Nie jej śmierć nas obchodzi, lecz jej długotrwałość oraz prawo kierujące zjawiskiem; obchodzi nas znaczenie kalumnii powszechnej i odwiecznej, której kalumnia omawiana jest partykularnym i lokalnym przykładem.

Oszczerstwo ściśle się wiąże z prześladowaniem. „Lew szarpie swoją zdobycz i nie rozumuje. Człowiek nie mógłby prześladować, gdyby wpieryw nie umotywował swojego postępowania; jego zmysł moralny wymaga, aby się nie zadowalał siłą brutalną. Kiedy zwalcza wpływ moralny Kościoła, nie mając po temu żadnej racji, nic innego mu nie pozostaje jak tylko wszystko oczerniać i przekręcać: innego wyboru niema”³⁾.

Oszczerstwo jest pobudką do prześladowania i zarazem jego usprawiedliwieniem; prześladowanie jest celem ostatecznym oszczerstwa.

1) *Occasional Sermon*, „Christ upon the Waters“.

2) *Present Position of Catholics*, wyd. 1-sze, 1851.

3) *Present Position of Catholics*, Lect. VI.

Prześladowanie zawsze zagraża Kościołowi, a blask męczeństwa nigdy nie słabnie.

§ 5. Świadećstwo dzieci.

To, cośmy powiedzieli o męczeństwie w rozdziale szóstym, dla naszych celów wystarcza. Tu powiemy tylko o dzieciach-męczennikach, których świadećstwo ma dla nas szczególniejsze znaczenie. W czasie pierwszego prześladowania w Rzymie Barulas, chłopiec siedmioletni, był bity do krwi za to, że powtarzał przed sędzią pogańskim: „Bóg jest jeden i Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem”. „W Merydzie dziewczynka dwunastoletnia, ze szlachetnej rodziny, sama stawiała się przed trybunałem sędziowskim i poprzewracała bożyszczka pogańskie; smagana i przypiekana głoźniami, nie uroniła ani jednej łzy i niczem nie okazała, że cierpi; kiedy ogień objął jej twarz, otworzyła usta, aby nim oddychać, i tak skołała. W Cezarej, pewna dziewczica miała na tyle męstwa, że przysłała przed dom pretora i polecała się modlitwom chrześcijan, zakutyeh w łańcuchy; chociaż szarpano jej ciało żelaznymi hakami, oblicze jej jaśniało pogodą i radością”. Piotra, Doroteusza i Gorgoniusza, młodzieńców wychowujących się na dworze cesarskim, najstraszniejsze męki, śmierć sama, nie mogły odwieść od wiary Chrystusowej¹⁾.

Drugą seryę tych wonnych kwiatów wydała Japonia. „Dwunastoletni Ludwik biegnie jak św. Andrzej objąć krzyż, na którym ma umrzeć. Magdalena, pieczona żywcem na ogniu, bierze w ręce żarzące się węgle i zdobi nimi, niby różami, swą głowę. Sześćioletni męczennik drecze za żołnierzem, prowadzącym go na miejsce stracenia, spogląda bez bojaźni na oszpecone ciała swojego ojca i wuja, potem, uklękawszy i złożywszy ręce na piersi, patrzy na kata wzrokiem pełnym radości i nadziei. Tu znowu matka chrześcijańska, której dla tem więkšej katuszy śmierć odłożono, uczy swe dzieci, jak mają umierać, jak mają klęczyć, nachylać głowę i wołać przy

¹⁾ *Grammar of Assent*, r. X, § 2.

skonaniu: „Jezus! Marya!...” Te fakty i inne im podobne zakrawają na legendę... A jednak są to fakty prawdziwe, potwierdzone ubocznie zarówno przez japońskich historyków pogańskich, jak i chrześcijańskich¹⁾.

I w Anglii dzieci, oświecone światłością nadziemską, okazywały męstwo nadzwyczajne. W czasie wielkiego głodu w Irlandyi towarzystwa protestanckie wydawały zgłodniałym żywność, pod tym jednak warunkiem, aby się zaparli wiary katolickiej. Pewna wdowa z północno-wschodniej części hrabstwa Kerry (jej imię i miejscowość możemy określić bliżej), widząc, jak dzieci jej umierają z głodu, pomimo że naprzeciwko stał otwarty skład z żywnością—przygnębiona, bez żadnej złej myśli, kazała najstarszemu 10-letniemu synowi stanąć opodal, w nadziei, że rozdający żywność na widok jego wynędzniałej twarzy zlitują się nad nim i nie będą go zmuszali do odstępstwa. Lecz syn, podobnie jak mali męczennicy japońscy i rzymscy, zawołał w tej chwili: „Ach, matko, raczej umrzeć, niż tam iść”, i razem z dwoma braćmi ten mały bohater, pelen wiary i męstwa, umarł śmiercią głodową²⁾. I wiele innych przykładów niewzruszonej wiary mogliśmy wykazać w tych latach ucisku i heroizmu.

§ 6. Wyjaśnienie faktów.

Wobec tych faktów, świadczących o istnieniu cudownego pierwiastku w dziejach Kościoła, mamy prawo domagać się od historyków, aby zabrali głos w tej sprawie. W pierwszych wiekach przyszły tryumf Kościoła był przedmiotem wiary, nie wizyi, chyba że przepowiedzieli go Święci. Lecz w miarę jak upływały wieki, zwiększała się ilość cudów, a wraz z nimi słabła siła brutalna, perfidyja i kalumnia, zmierzające do zagłady Kościoła. W czasie panowania surowego Jansenizmu przeciąga nad Europą jak huragan rewolucya francuska, dysząca niena-

¹⁾ Fr. Herbert Thurston w *The Month*, Kwiecień, 1905, str. 394.

²⁾ P. S. Dinneen, *Faith and Famine*, wyd. drugie, 1902 (Dublin: Gill and Son).

wiścią przeciwko Kościołowi; a jednak, kiedy przeszła, nie Kościół pochylał się do upadku, lecz jego wróg śmiertelny, Jansenizm. To samo możemy powiedzieć o protestantyzmie: chociaż w chwili największej jego ekspansji wsparły go dwie nowe siły, Straus i Darwin, umiera dziś powolną śmiercią na polu walki o idee. A czyż to rzecz małej wagi, że Kościół stał się przedmiotem czci, ideałem dla tych, którzy przedtem patrzyli nań ze wstrętem; że całe masy, stojące poza jego obrybem, karmią się dziś nauką, która jest w gruncie rzeczy nauką katolicką, i uczą się, jak Frankowie za Klodoweusza, palić to, co czcili, i czcić to, co palili?

Lecz, najdziwniejszym z tych wszystkich cudów jest rozwój dogmatów chrześcijańskich, któryśmy opisali w rozdziale poprzednim. Bezustanna działalność umysłowa wiernych, ich nie stygnąca nigdy ale zawsze umiarkowana energia, dalej—różne a jednak powiązane z sobą teorye o poszczególnych punktach nauki objawionej—gdy jedno błędne zdanie wywróciłoby cały system¹⁾—oto zjawiska przechodzące siły natury; oto skutek bez przyczyny, coś, co nie znajduje we wszechświecie swojego równoważnika; rodzaj potęgi ziemskiej podlegającej wszystkim prawom historyi i zarazem urągającej im wszystkim; wytłumaczyć ją można tylko przeświadczeniem, że jest ona czemś więcej niż potęgą ziemską: umiera w swych członkach pojedynczych, ale jest nieśmiertelna jako ciało zbiorowe²⁾.

Wniosek ten uzasadnimy w rozdziale następnym o cudach.

¹⁾ *Development of Christian Doctrine*, r. XII.

²⁾ *Lectures on the Turks*, Lect. III, cz. II.

ROZDZIAŁ XI.

Cuda.

§ 1. Możliwość cudów.

Jeżeli cud ma oznaczać wogóle jawne wmieszanie się sił wyższych do porządku naturalnego, to możemy powiedzieć, że wiara w cuda jest charakterystyczną cechą człowieka. Widzimy ją nie tylko u ludzi stojących na niskim stopniu cywilizacji, ale i u ludzi wysoce kulturalnych, poczynając od Egipcyan (za panowania pierwszej dynastji przed 66 wiekami) a kończąc na epoce dzisiejszej.

Materyaliści uważają ten wielki fakt za złudzenie i fałsz. Wychodzą oni z zasady, że ludzie mogą poznawać tylko zjawiska i nic więcej ponad nie, a z drugiej, że w świecie fizycznym panuje jednostajność, skoro jest on dostępny dla badań naukowych, tworzących królestwo prawa; a zatem cuda są niemożliwe. Stąd wynika, że modlitwa jest z natury swojej bezskuteczna nie tylko wtedy, kiedy prosimy o takie rzeczy jak deszcz albo zdrowie, ale i w takich razach, kiedy prosimy o pomoc w oddalaniu pokus albo o dobrą radę. Bo—powiadają—i zjawiska wewnętrzne podlegają prawom stałym: jak nauki przyrodnicze byłyby niemożliwe, gdyby istniała nadprzyrodzona interwencja w świecie fizycznym, tak samo nie

byłaby możliwa psychologia, gdybyśmy przypuścili, że niezmienny tok naszych myśli, chcenia, uczuć może być naruszony przez akt wolnej woli albo przez interwencję osobowego Boga.

Nie będę zwalczał tego pozornie uzasadnionego poglądu, który się zjawiał około r. 1860¹⁾. Dziwne postulaty, które ten pogląd przypuszcza, zastraszające następstwa, które za sobą pociąga, dostatecznie wykazali liczni pisarze z końca ostatniego stulecia, ubocznie zaś—panteiści usiłujący zakryć wstrętą nagość materialistycznego ateizmu. Pogląd ten nic nie ma wspólnego z historią; nie tłumaczy on ani wiary ani praktyk religijnych większości rodzaju ludzkiego i nie wskazuje dostatecznej przyczyny dla tak wielkich zjawisk, jakimi są cuda. Przeciwnie, zaprzeczanie cudów jest zrozumiałe, bo jeden cud prawdziwy obaliby teorię materialistyczną i byłby, przynajmniej w zasadzie, zabójczym dla różnorodnych form panteizmu. Prawdziwy cud nie da się pogodzić z monizmem.

Lecz dla teisty wszystkie te trudności nie istnieją. Bóg jest twórcą natury i jej praw jednostajnych, podstawy nauk przyrodniczych; nie jest więc rzeczą niemożliwą interwencya Boska, która z góry przypuszcza jednostajność jako regułę; bez jednostajności nie byłoby wyjątków i, co za tem następuje, cudów. Bóg może zmieniać i zawieszać prawa natury, skoro sam nawet człowiek zmienia je i zawiesza już od wieków, wywierając swój wpływ w dziedzinie determinizmu, modyfikując przyrodę, przekształcając florę i faunę i to bez żadnej szkody dla botaniki i zoologii; i geologia nic na tem nie cierpi, że brzegi Tamizy w Londynie są wyłożone aberdeenским granitem, którego ani lodowce ani inna siła naturalna, pozostawiona sama sobie, nie mogłaby tu sprowadzić. Nauka, która zajmuje się rzeczami ogólnymi i abstrakcyjnymi, nie potrzebuje się obawiać interwencji Bożej w rzeczach poszczególnych i konkretnych.

¹⁾ Czytaj świetny artykuł W. G. Warda w *Dublin Review*, Kwiecień, 1867, o Wiedzy, Modlitwie, Wolnej Woli i Cudach, przedrukowany w r. 1881. Wilfryd Ward mówi o tem w XI artykule swojej książki: *W. G. Ward and the Catholic Revival*.

§ 2. Zaprzeczanie faktów.

Inna jest rzecz udowodnić teoretyczną możliwość cudów, a inna ocenić ich faktyczną rzeczywistość; co innego jest mówić, że cuda są rzeczą dowodów, a co innego te dowody rozważać bezstronnie. To też, kiedy jedni pisarze wbrew faktom stawiają zasadę, że cud jest niemożliwy i odrzucają wszelkie dowody za nim przemawiające, to inni, chociaż przypuszczają możliwość cudów i ich istnienie w przeszłości, a modlitwę uważają za źródło łask wewnętrznych, stawiają jednak zasadę przeciwną, że cuda fizyczne już dawno ustały.

Kiedy słaba natura ludzka spotka się z niemiłą dla siebie oczywistością, wtedy dopiero wykazuje całą swą niemoc. To też, z powodu wielkiego cudu w Medyolanie, o którym świadczy św. Ambroży i św. Augustyn, teolog protestancki Izaak Taylor tak pisze około r. 1840: „W Kościele z czasów soboru Nicejskiego pojęcia moralne były tak luźne, a bojaźń Boga tak mały wywierała wpływ na postępowanie zwierzchników kościelnych, że ci zawsze uciekali się do kłamstwa, kiedy trzeba było podnieść powagę Kościoła i zawstydzić jego wrogów”¹⁾.

Kiedy Newman oświadczył, że wierzy w niektóre cuda z powodu ich oczywistości, przewidywał on, że tę jego wiarę wielu będzie uważało—rzeczywistość potwierdziła jego przewidywania—za wynik „oblędu, idiosynkrazyi, osłabienia umysłu, starczego uwiędu, fanatyzmu, albo też hypokryzyi”²⁾. Przewidywał on też, że aprioryczne zaprzeczanie „cudów kościelnych”, bez uwzględnienia dowodów, może być zastosowane, jak to rzeczywiście się stało, do cudów ewangelicznych.

Szczególne stanowisko protestantów w XVII wieku, odrzucających cuda kościelne i pośrednictwo Świętych jako zabobon, a z drugiej strony przypuszczających nieustanny wpływ szatana, ma dla nas znaczenie czysto historyczne. Ten sam

¹⁾ *Ancient Christianity*, II, str. 270, cyt. przez D-ra Marka Dodsę w tłumaczonym przezeń traktacie *De civitate Dei*, str. 485.

²⁾ *Present Position of Catholics*, Lectures VII, 8.

duch przeczenia się kołaczę po dziś dzień. Dzisiejsi historycy i uczeni, pragnąc zachować pozory bezstronności i nie chcąc, aby im zarzucano fałsz, nie mogą szukać tłumaczenia cudów, jak to niegdyś czynili sfanatyzowani protestanci, w podstępnie duchowieństwa i w łatwowierności tłumów. Stanowisko ich staje się coraz trudniejszym pod naciskiem faktów. Przyrodnicy, odrzucający nadprzyrodzony charakter uzdrowień w Lourdes albo w Neapolu oraz zjawisk psychologicznych ¹⁾, pokrewni są tym historykom, którzy nie umieją wytłumaczyć cudów św. Tomasza z Canterbury, św. Katarzyny ze Sienny lub św. Filipa Nereusza. Podług nich Kościół, opierający się na cudach dawnych, stanął odrazu na fundamencie kruchym. Wobec tego, należałoby wbrew oczywistości przypuścić, że *Historia Lausiaca* Palladiusa jest fałszywa, albowiem przedstawia pełne cudów życie św. Antoniego pustelnika, i że największy wróg Chrystyanizmu, filozof neoplatoński, Porfiryusz, i tegoż Chrystyanizmu obrońca, św. Augustyn, osłupieliby na widok zabobonów i patrzyliby na cuda, jak głupkowaty wieśniak patrzy na łamańce akrobaty.

§ 3. Pierwiastek nadprzyrodzony—hipotezę.

Kiedy jakaś hipoteza nie może rozwiązać zarzutów, albo wytłumaczyć zjawisk, wówczas uczeni chwytają się innej metody.

Przyjmijmy zatem naukę katolicką o cudach za hipotezę i zobaczymy, czy może ona wytłumaczyć zjawiska nadprzyrodzone stwierdzone historycznie i łatwe do badań.

A więc przypuszczamy, że Bóg, Stwórca Wszemmocny, ustanowił porządek naturalny, którego prawa są przedmiotem nauk przyrodniczych. Przypuszczamy, że człowiek, obdarzony wolną wolą, wprowadził porządek sztuczny, będący przedmiotem nauk moralnych i historycznych. Przypuszczamy, że Bóg

¹⁾ Czyt. *The Will to Belief* W. Jamesa, 1897, str. 317—325 o nieprzychylnym stanowisku uczonych względem poszukiwań i rezultatów osiągniętych przez *Society for Psychological Research*.

występuje tu z interwencją za pomocą łaski i cudu i przez to stwarza porządek nowy, różny od determinizmu i indeterminizmu, czyli porządek nadprzyrodzony, do którego można też zaliczyć działanie istot duchowych,—choć, biorąc rzeczy ściśle, działanie to należy do zjawisk poza-naturalnych.

Co się tyczy tego ostatniego punktu, utrzymujemy, że część duchów czystych, niematerialnych, nieśmiertelnych, stworzonych przed człowiekiem, stworzonych dobrymi (wbrew Pryscylianistom) i wolnymi, nadużyła wolności i stała się nieodwołalnie złą (wbrew Orygenesowi), wrogą dla całego rodzaju ludzkiego. Duchy złe, związane węzłem wspólnej nienawiści, tworzą państwo ciemności z księciem na czele, któremu przysługuje tytuł przeciwnika albo oszczercy (*Satanas, Diabolus*)—tytuł często używany na oznaczenie działania dyabelskiego.

Złe duchy kuszą ludzi do grzechu, albo stwarzają złudzenia, których celem ostatecznym jest grzech. Od czasu do czasu i w pewnych wypadkach, z dopuszczenia Bożego, mogą też brać w posiadanie władze duszy i ciała. Lecz władza ich jest ograniczona; nie mogą nigdy opanować wolnej woli człowieka; nawet dziecko może odnieść nad nimi zwycięstwo. Przypisywanie naszych upadków nieprzezwyčajonej władzy szatana a nie naszej przewrotności, słabości, egoizmowi byłoby herezyą. Złe duchy nie mogą też zawieszać praw natury: znają je jednak tak dobrze, że ich przepowiednie albo czyny nadzwyczajne często mają pozór cudów prawdziwych. Wogóle lubią się otaczać tajemniczą zasłoną kłamstwa, a w działaniu posługują się złudzeniem, obłudą, naśladownictwem, karykaturą.

Tym sposobem obok Kościoła świętego, arcydzieła Boga, wznosi się kościół fałszywy, około którego grupują się złe duchy i źli ludzie jako jego narzędzia i ofiary. Ponieważ życie chrześcijanina ma być podobne do życia Bożego, przeto i przeciwnik, z niepojętych wyroków Opatrzności, może stać się „małą Boga”, jak się wyraża jeden z Ojców Kościoła¹⁾. Miasto Boże, Kościół Chrystusowy, i królestwo szatana w ciągłej pozostają z sobą walce, której wynik ostateczny nie może być

¹⁾ Cyt. przez Ramière'a *Apostolat de la prière*.

wątpliwy¹⁾. Nieustanna działalność szatana, ujawniająca się w dziejach Kościoła i w duszach jednostek, mogłaby nas istotnie przerazić, gdybyśmy nie wiedzieli, że istnieje łaska, która mu stawia czoło, odsłania jego plany, osłabia jego złość, ściera jego głowę pod piętą Dziewicy; ci, co patrzą oczyma proroka, widzą, jak w tej walce wiekowej rumaki i wozy ogniste zataczają kręgi dokoła sług Bożych²⁾.

Lecz dlaczego to wszystko się dzieje? Dlaczego nasza słaba natura wystawiona jest na potężne pociski wroga? Niech nam wolno będzie nie odpowiadać na to pytanie, jako wychodzące poza ramy pracy niniejszej. Wolimy raczej odesłać czytelnika do paragrafu 10 (cz. I), gdzie była mowa o przyczynie złego. Dodamy tu tylko z o. Faberem: ponieważ świętość zasadza się na miłości Boga, przeto tylko miłość tłumaczy wszystkie wyżej wspomniane trudności;—tłumaczy grzech, którego przebaczenie jest najlepszym dowodem, że Bóg miłuje człowieka; tłumaczy królestwo szatana, gdyż zły duch zmusza nas do szukania schronienia i bezpieczeństwa w miłości Boga³⁾.

Powiedzieliśmy to tylko mimochodem; naszym bezpośrednim zadaniem nie jest obrona nauki katolickiej o rzeczach nadprzyrodzonych, lecz tylko hipotetyczne jej przedstawienie.

§ 4. Nauka ta wyjaśnia wszystkie fakty obserwowane (np. magię i opętanie).

Jeżeli przyjmiemy zasadę istnienia pierwiastku nadprzyrodzonego, to wszystkie fakty i zjawiska, które zdają się należeć do rzeczy nadprzyrodzonych, znajdują się na właściwym miejscu i dostatecznie będą wyjaśnione.

Ależ dosyć!—może zawołać czytelnik,—czyż mamy przyjąć wszystkie legendy o Świętych noszących w swych rękach

¹⁾ Czyt. *De civitate Dei* św. Augustyna, zwłaszcza przedmowę i ks. XIV, r. 28—a także Encyklikę Leona XIII *Humanum genus*, 1884, zwłaszcza wspaniały wstęp.

²⁾ Faber, *The Creator and the Creature*, ks. III, roz. II.

³⁾ *Id.*, ks. III, r. IV.

uciętą głowę, jak św. Dyonizy, albo historię o czarownicach jadących na miotle na Łysą górę gwoli odprawienia szabatu?

Boże zachowaj! My tylko chcemy pod przewodnictwem Kościoła spojrzeć prosto i bez uprzedzenia w oczy faktom, oraz wykazać, jak Kościół umie wszędzie zachować złoty środek świadczący o jego Boskości. Jeśli się uwzględni naturę ludzką i siły nadludzkie tak złe jak i dobre, to z góry przewidzieć można, że się spotkamy z mnóstwem zabobonów i uplanowanych oszustw, z czarnoksięstwem praktykowanym pod różnymi postaciami w szeregu wieków. Niema potrzeby, a często trudno określić, co jest w tych zjawiskach patologicznych ludzkiego, a co dyabelskiego, tem bardziej, że z powodu zamieszania, jakie sprawiają złe duchy (podług naszej hipotezy), często niepodobna odróżnić czynności ludzkich od nadludzkich. Opierając się na tej samej hipotezie a także na zasadach wysnutych z życia, musimy z góry przypuścić, że działanie szatana jest niestałe, zależne od sił dobrych, od specjalnych warunków epoki i kraju.

Misyonarze, przy pierwszym ich zetknięciu się z narodem pogańskim, częstokroć stwierdzali wypadki opętania, przypominające także wypadki w Nowym Testamencie. Zdarzają się one jeszcze i dziś w Chinach i dają się odróżnić od idyotyzmu, obłądu, epilepsyi, histeryi i innych stanów chorobliwych.

Weźmy teraz dla przykładu nadzwyczajny rozwój magii w krajach północnych, a zwłaszcza w Niemczech w piętnastym wieku. Magia, popierana przez protestantyzm, przyczyniła się do powstania zabobonnej wiary w czary, owej zmory ciężącej przez cały wiek siedemnasty nad Germanią, Anglią i Szkocją, podczas gdy kraje łacińskie były od niej prawie wolne. Przy podobnym zbiegu okoliczności nie wierzyć we wpływy złych duchów byłoby przesadą, jak byłoby przesadą dawać wiarę wszelkim baśniom o ich rzekomych ofiarach; wszędzie widzieć szatana i nigdzie go nie widzieć jest to przerzucać się z jednej ostateczności w drugą.

Nadto, ponieważ celem działania złego ducha jest grzech, jest więc rzeczą prawdopodobną, że widzialne objawy wpływu szatańskiego zmieniają się odpowiednio do epoki i miejscowości: gruby zabobon, to znowu ciasny sceptycyzm różnymi drogami prowadzi do złego, jako do wspólnego celu.

Wiedza dzisiejsza „zamiast dyabła wypędzić”, pomogła nam tylko lepiej poznać jego działania, albowiem odsłoniła siły ukryte, które (według naszej hipotezy) nadawały czynom dyabelskim pozory potęgi Bożej.

§ 5. Charakter cudów katolickich.

Kościół unika opinij skrajnych co do cudów właściwych, uczynionych przez Boga lub Jego ministrów. Ślepa wiara i bezkrytyczny sceptycyzm są dalekimi od niego. Kościół nie nakazuje wierzyć w ten lub inny cud pojedynczy, z wyjątkiem tych, które mają związek z jego założeniem—ale zawsze obstaje za możliwością cudu, bo pamięta o obietnicy swojego Założyciela (ś. Jan, XIV, 12) i przez analogię wnosi z dzieł Boskich, że Bóg w działaniu swoim nie może być niekonsekwentny i że zawieszenie jednego prawa świadczy o istnieniu prawa wyższego; wszystkie cuda poszczególne tworzą jedną kategorię, a to, co zdaje się być wyjątkiem i anomalią, daje się uzasadnić prawem Opatrzności Bożej¹⁾.

A zatem, skoro dzieje Kościoła, jego siła odporna, zadziwiający rozwój jego nauki, a następnie wyjątkowe losy Żydów i Po-chrześcijan nie dadzą się wytłumaczyć sposobem naturalnym i przemawiają na korzyść faktów cudownych, dla których Kościół wymaga od nas posłuszeństwa: to cuda, jakie się działy dawniej i dziś się dzieją, zwłaszcza, jeśli uwzględnimy cuda apostołskie,—nie przedstawiają żadnej trudności dla rozumu. W każdym poszczególnym wypadku musi być stwierdzony fakt i udowodniona jego cudowność.

Zresztą przeciwko naszemu założeniu nie mogą być poważnym zarzutem ani cuda kłamliwe, ani pobudki ich sprawców, ani łatwowierność ludzka. Wyglądałoby to tak, jakbyśmy chcieli zaprzeczyć istnienia prawdziwych dyamentów dlatego, że istnieją fałszywe, które się dla łatwo zrozumiałych powodów fabrykuje i rozpowszechnia. Każdy poszczególny wypadek musi być wszechstronnie zbadany i oświetlony.

¹⁾ *Present Position of Catholics*, lect. VII.

Do uwydatnienia cudów prawdziwych przyczynił się sam rozwój wiedzy, który wykazał, że różne zjawiska, uważane dawniej za cudowne, dają się wytłumaczyć za pomocą sił naturalnych. Dotyczy to przede wszystkim niektórych rzekomo cudownych uzdrowień. Tak samo, plyn koloru krwi, ukazujący się przy krajaniu chleba, nie jest jakimś cudownym zjawiskiem, lecz świadczy tylko o istnieniu w chlebie lasecznika *bacillus prodigiosus*.

Ale drobiazgowo szczegóły, dotyczące wypadków możliwych dziś do sprawdzenia, świadczą o sumienności i szczerości kronikarzy w przedstawianiu uzdrowień, których dzisiejsza wiedza wytłumaczyć nie może ¹⁾.

Ci, co są za niezmiennością praw natury, zamykają oczy na dowody najoczywistsze, cały rozdział historii ludzkiej czynią niezrozumiałym a spotykane fakty tłumaczą w sposób dowolny. Przy hipotezie naszej zbyt jest uciekanie się do łoża Prokrusta, na którym wtłacza się fakty w ramy ciasnych teoryj.

Do hipotez możemy się uciekać, ale niech one będą szerokie, głębokie, zdolne wytłumaczyć i naszą historię i naszą naturę ludzką. Wyraził to dobrze Wilfryd Ward przy omawianiu stanowiska Newman'a:

„Trzeba naprzód zdać sobie sprawę z głębin duszy ludzkiej, z jej stosunku do Boga, z możliwości objawienia Bożego, z przeciwieństw istniejących między religią chrześcijańską a religiami innymi—a wtedy fakty z dziedziny historii religii ukazać się nam we właściwym świetle. Jeżeli Chrystyanizm (prawdziwy) jest daleki od fanatyzmu, jeżeli przedstawia odrębny typ religii, to cuda, które głosi, stają się coraz więcej prawdopodobnymi. Jedno wielkie zdarzenie w historii świata może pociągnąć za sobą cały szereg cudów. Całe zatem zagadnienie nasze zasadza się na zestawianiu Chrystyanizmu z innymi religiami i na uwydatnianiu przede wszystkim różnic ²⁾).

¹⁾ Czyt. ciekawe i wysoce pouczające dzieło X. H. Thurston'a, S. J., *Life of St. Hugh of Lincoln*, Londyn, 1898, str. 478—483, 505—510 i przedmowę str. X—XII.

²⁾ *W. G. Ward and the Oxford Movement*, r. XV, przy końcu, str. 402, 403.

Różnice—to rzecz najważniejsza. Istnieją one między prawodawstwem i moralnością babilońską a prawodawstwem i moralnością żydowską, między cudami chrześcijańskimi a cudami działanymi poza obrębem Kościoła. W pierwszych jest coś wykończonoego, oryginalnego, potężnego, coś, co jeszcze więcej uwydatnia brak całości, niemoc i naśladownictwo w drugich. Cuda w katolicyzmie nie tylko przewyższają siły natury, ale nawet posługują się niemi jako narzędziami wyższego działania. Bo czyż Opatrzność nie może działać za pomocą przyczyn drugich i poddać ich pod prawo wyższe, swą tajemniczością i subtelnością niedostępne dla naszego rozumu? Bądź co bądź, rzeczą jest pewną, że między cudami Kościoła katolickiego a cudami jakoby dziejącymi się poza Kościołem istnieje uderzające przeciwieństwo¹⁾.

§ 6. Cuda typowe.

Czyny przekonywają więcej aniżeli słowa. To też wykazawszy konieczność uwzględniania szczegółów, musimy teraz przedstawić kilka cudów dostępnych dla badań, a które poza wspomnianą wyżej naszą hipotezą żadną miarą wytłumaczyć się nie dadzą.

Pierwszym takim cudem jest odzyskanie wzroku przez Sewera, rzeźnika z Medyolanu, w czasie pobytu w tem mieście św. Ambrożego i św. Augustyna. Sewer, który dla klectwa był skazany od dłuższego czasu na bezczynność, odzyskał wzrok przez dotknięcie się znalezionych niedawno szczątków św. Gerwazego i św. Protazego. Szczegóły tego cudownego uzdrowienia podaje św. Ambroży w liście XXII i św. Augustyn w swoich *Wyznaniach* (ks. IX, r. VII) i w traktacie *O Mieście Bożem* (ks. XXII, r. VIII). Dr. Ryder uwydatnił je dla dzisiejszych czytelników z zadziwiającą jasnością i siłą²⁾.

¹⁾ Zob. uwagę o cudach (str. 574—578) w dziele Thurstona *Life of St. Hugh of Lincoln*.

²⁾ W artykule p. t. „O kilku cudach katolickich“ w *Nineteenth Century*, Sierp.

Drugim cudem będą wyznawcy z Afryki, którzy zachowali mowę, pomimo że ucięto im języki. Wypadek ten zasługuje na tem większą uwagę, że dr. Ryder obalił niektóre argumenty przemawiające przeciwko temu cudowi, a tolerowane przez Newmana w *Apologii* ¹⁾.

Trzecim cudem będzie uzdrowienie Innocentego w Kartaginie. Świadkiem tego wypadku był św. Augustyn; on też opisał go szczegółowo w traktacie *De civitate Dei* (Ks. XXII, r. VIII). Chory miał fistułę i poddał się operacji. Lekarze przy badaniu nie spostrzegli jednego z licznych wrzodów, sądzili jednak, że przy odpowiednim leczeniu można go będzie usunąć. Ostatecznie przyszli do przekonania, że powtórna operacja jest jedynym środkiem ratunku. Innocenty, rozgoryczony, porzucił lekarzy i wezwał słynnego chirurga z Aleksandryi, ale i ten uważał operację za niezbędną i radził choremu, aby jej dokonali ciż sami lekarze, o których zdolności nie było zasady powątpiewać. Naznaczono ją na dzień następny. Tymczasem służy Boży, między innymi biskup Saturnin i św. Augustyn, przyszli pocieszać chorego. Wszyscy modlili się z taką gorliwością, że św. Augustyn z głębi duszy zawołał: „O Panie, jakież prośby wysłuchujesz, jeżeli jesteś głuchy na te, które teraz zanosimy!” Zbliża się chwila krytyczna; pocieszyciele otaczają chorego; przyszli i lekarze z narzędziami: chirurg przystępuje do operacji (*secandum sinum*) i ku wielkiemu zdziwieniu znajduje szramę całkiem zagojoną (*firmissimam cicatricem*); chory został uznany za uleczonego cudownie.

Ale pomijamy te cuda, których dowody historyczne, wskutek odległości czasów, ustalić się nie dadzą ²⁾. Przy-

¹⁾ *Ibid.*

²⁾ Naprzykład, giętkość członków św. Hugona z Lincoln w tydzień po śmierci, o czem mówi kapelan, świadek wiarogodny. Zob. *Life of s. Hugh Thurston*, str. 549. Autor czyni taką uwagę: „Żadne dowody dotyczące cudów tak nie przekonywają, jak zjawiska przy zwiłkach ludzi świętych. Jakkolwiekbyśmy je tłumaczyli, same fakty zaprzeczyc się nie dadzą.—Giętkość ciała w ciągu kilku dni po śmierci, brak oznak rozkładu, przyjemny zapach i tym podobne zjawiska stwierdza mnóstwo osób, których prawdomówność nie podlega wątpliwości... Zjawiska te powtarzają się i w czasach dzisiejszych, z tą tylko różnicą, że dziś są one przedmiotem surowej krytyki“.

patrzmy się raczej procedurze, stosowanej od niedawna przez Kongregację Obrzędów przy procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych. Każdy wypadek podlega surowej krytyce. Cuda podzielono na trzy kategorie; a kiedy chodzi o uzdrowienie, to wymaga się siedmiu warunków, aby można je było uznać za cudowne¹⁾. Jeżeli teraz zastanowimy się nad tylu cudami, uznanymi przez wyżej wspomnianą Kongregację (nie mówiąc już o tych, które dla braku wymaganych warunków zostały odrzucone), to niepodobna dopatrzeć w nich ignorancyi, omyłki, złudzenia lub kłamstwa: byłoby to przypuszczenie niemądre.

Niezliczone i zadokumentowane uzdrowienia w Lourdes stwierdzają naszą tezę.

Wyliczymy tylko niektóre z nich, bo nie piszemy historii cudów, lecz dajemy tylko pogląd na historię Kościoła, mający służyć za klucz do historii powszechnej.

W roku 1869 Leonia Chartron z Nièvre, dotknięta od pięciu lat chorobą Potta (próchnienie kości kręgosłupa), po zanurzeniu się w cudownym źródle w Lourdes została odrazu wyleczona; nieforemność znikła w tej chwili²⁾.

Piotr Rudder, robotnik z Jabbeke we Flandryi, w r. 1867 złamał nogę, wskutek czego wytworzyły się rany zgorzelinowe. Lekarze, po zbadaniu, oświadczyli, że rany są nieuleczalne i że grozi choremu amputacja, na co się ten zgodzić nie chciał. W r. 1875 Rudder udał się do Oostaker, w pobliżu Gandawy, gdzie znajdowała się grotta Najświętszej Panny z Lourdes, i tam został odrazu uleczony: kości złamane zrosły się, rany znikły, szczudła okazały się zbytecznymi, zdolność do pracy wróciła. W r. 1892 poddano go badaniom lekarskim i uznano nadprzyrodzony charakter jego wyzdrowienia. Umarł

1) Warunki te są następujące: 1) choroba, według świadectwa lekarzy, poważna i zastarzała; 2) brak nadziei wyzdrowienia w chwili spełnienia się cudu; 3) pomoc lekarska; 4) rekonwalescencya natychmiastowa lub prędką; 5) lecz nie będąca wynikiem przesilenia organicznego; 6) wyzdrowienie zupełne; 7) bez nawrotów.

2) G. Bertrin, *Histoire Critique des Événements de Lourdes*, wyd. piąte, 1905, Paryż, Lecoffre, str. 176, 177.

na zapalenie płuc w roku 1898, w 25 lat po odzyskaniu zdrowia. Następnego roku ciało wyjęto z grobu i stwierdzono ślady złamania i tajemniczego uzdrowienia¹⁾.

Franciszek Vion Dury, żołnierz, od 7 lat cierpiał na zapalenie siatkówki. W r. 1890, za radą zakonnicy szpitala znajdującego się w pobliżu Bellegarde, zaczął przemycać oczy wodą z Lourdes. Przy trzecim zabiegu poczuł nieznośny przeżywiający ból, i wtedy, jak sam powiada, został uleczony „tak prędko, jakby kto wystrzelił;” odtąd wzrok jego był prawie normalny²⁾.

Z spośród dzieci zostały cudownie uleczone między innymi: w r. 1866 jednoroczny Paweł Mercère z przepukliny wrodzonej; w 1895 A. Mertens, rok 1 i 7 miesięcy, z paraliżu prawego ramienia; w 1896 Ivonne Aumaitre, rok i 11 miesięcy, z przykurczenia stóp (stopa szpotawa); Ferdynand Balin i Jerzy Lemesle, obadwa w wieku rok i 6 miesięcy, pierwszy w r. 1895 ze skrzywienia kolana, drugi w 1897 ze słoniowacizny (*elephantiasis*)³⁾.

Teresa Rouchel z Lotaryngii została w r. 1890 dotknięta chorobą wilka. Owrzodzenie na twarzy i ustach rozszerzało się coraz więcej. Liczni lekarze, a wśród nich dwaj niemieccy specjaliści, chorobę uznali za nieuleczalną. Chora stała się przedmiotem obrzydzenia i dla siebie i dla otoczenia. Przybyła ona do Lourdes 4 Września 1903 r., po uciążliwej podróży, bo ciągle trzeba było zmieniać opatrunki. Następnego dnia, w czasie procesyi z Najświętszym Sakramentem, została uzdrowiona. Powróciwszy do Metz, była przedmiotem ogólnego zaciekawienia i badań ze strony lekarzy a nawet policyi; przez dziwny zbieg okoliczności zwracano się do niej w tych samych słowach, w jakich niegdyś Żydzi zwracali się do śleponarodzonego, aby im opowiedział, w jaki sposób został uzdrowiony (*Ew. św. Jana, rozdz. IX*). Wypadek był naprawdę ciekawy: dwie perforacye, jedna na podniebieniu, druga na prawym policzku, obiedwie szerokie i zastarzałe, znikły odrazu;

¹⁾ Bertrin, *op. cit.*, str. 207—132 i Dodatek, str. 514—520.

²⁾ *Ibid.*, str. 140—143.

³⁾ *Ibid.*, str. 182, 183.

na ich miejsce narosła skóra i mięśnie. Nawrotu nie było; trwałość wyzdrowienia stwierdzono w Lutym 1905 roku¹⁾.

§ 7. Cud prawdziwy w zestawieniu z cudami kłamliwymi.

Współczesne zjawiska w Lourdes doskonale uwydatniają różnicę między cudami katolickimi a cudami akatolickimi, między cudami prawdziwymi a cudami fałszywymi. Dostatecznie je tylko porównać: z jednej strony dokładność, jasność, sumienne badanie, dostateczne powody—charakterystyczne cechy uzdrowień, któreśmy cytowali, a które uczyniły z *Bureau des constatations médicales* w Lourdes rodzaj kliniki cudów;²⁾ z drugiej, szczególne własności spirytyzmu, albo (jak powiada dr. Ryder) amalgamat fal mózgowych, suggestya—wszystko to są przyczyny, jakoby tłumaczące, w pojęciu dzisiejszych uczonych, fakty niezaprzeczalne. W Lourdes „suggestya” albo „auto-suggestya” we właściwem tego słowa znaczeniu nie istnieje. Uzdrowienia nikt tam nie obiecuje ani przepowiada; pewnem jest tylko to, że Bóg może uzdrowić, jeżeli zechce. Co się zaś tyczy „psychoterapii”, to jej wątpliwe rezultaty, małe pole działania, stopniowe zastosowywanie środków w niczem nie przypominają rezultatów pewnych, nieograniczonych, natychmiastowych, jakie sprowadza woda z Lourdes³⁾.

Hipoteza, którąśmy tu przedstawili, już przez to samo, że rozwiązuje poważne trudności z dziedziny nauk przyrodniczych i historycznych, obala twierdzenie, jakoby cuda były niemożliwe. Usuńmy to twierdzenie, a w tej chwili każde zjawisko znajdzie się na swoim miejscu i po chaosie nastąpi

¹⁾ Bertrin, str. 308—329.

²⁾ *Ibid.*, str. 111.

³⁾ Czyt. poważne studyum Bertrina *O interpretowaniu faktów*, str. 147—157. Autor wykazuje, że uzdrowienia nie mogą być przypisywane ani w dziedzinie, która nie zawiera w sobie nic nadzwyczajnego, ani suggestyi. W dziele Fr. Thurstona *Life of s. Hugh of Lincoln* (praca ta ukazała się na 7 lat przed pracą Bertrina) znajduje się następująca uwaga o cudach: „Nic mnie tak nie uderza, jak ograniczanie uzdrowień przez wiarę... wprowadzonych przez profesora Charcot i jego uczniów. W przeciwstawieniu do cudów katolickich zupeł-

ład. Bo łaska opiera się na naturze i dlatego czuwa nad trwałością swojego fundamentu: nasz rozum, nasze zmysły, nasze świadectwo mają potężnego obrońcę w objawieniu przeciwko fałszywemu idealizmowi i martwemu krytycyzmowi, owym burzycielom wszelkiej wiedzy. Należy rozróżniać rzeczy przyrodzone od rzeczy nadprzyrodzonych; byłoby też niedorzecznością godzić je z sobą albo przeciwstawiać jedno drugim: ich stosunkiem jest harmonia i zgoda.

Głównym przedmiotem pracy niniejszej nie są nauki przyrodnicze albo psychologia, lecz filozofia historii: chcemy tu tylko wykazać, że uporządkowanie i zrozumienie dziejów ludzkości zależy od istnienia tego wielkiego wyjątku od reguł, jakim jest Kościół jeden i nadprzyrodzony. Losy ludzi, żyjących poza obrębem Kościoła, oraz dziesięć antynomij, czyli pozornych przeciwieństw, jakie przedstawia jego życie i nauka, stwierdzają najwyraźniej, że dzieje Kościoła sposobem naturalnym wytłumaczyć się nie dadzą. Jego powodzenie i porażka, jego żywotność pomimo doznawanych gwałtów, jego tożsamość wśród zmian, jego jedność wśród rozdwojeń, jego świętość wśród zgorszeń, jego pozorna wrogość a w rzeczywistości przychylność dla cywilizacji materialnej i duchowej, wreszcie, jego surowość i łagodność... wszystkie te nagromadzone dziwy świadczą o jednym tylko, a mianowicie: o nadprzyrodzonym charakterze Kościoła. A zatem zagadnienie o cudach, które sprawia tyle kłopotów przyrodnikom i historykom, staje się kwestyą naukową: cud należy do zjawisk wyższych.

Z tego, cośmy powiedzieli, nasuwają się następujące wnioski: Porządek nadprzyrodzony jest kluczem do porządku przyrodzonego. Trudności dziejów znajdują wytłumaczenie

nych, natychmiastowych, stałych, uzdrowienia te są niezupełne, czasowe, stopniowe. Cuda, zdziałane przez Mojżesza i Aarona, tak przewyższają dziwy czarnoksiężników Faraonowych, jak cuda w Lourdes przewyższają cuda jakoby dziejące się w szpitalach paryskich. Niech lekarze szpitala Salpêtrière wmawiają w jaką histeryczkę, dotkniętą zastarzałym wrzodem, że jest uleczone, a później, w momencie psychologicznym, niech zdejmą bandaże i pokażą nam wrzód zagojony, a będziemy mieli uzdrowienie analogiczne do uzdowień sportykanych w katolicyzmie". Str. 576—577.

w teizmie; trudności teizmu—w Chrystyanizmie; trudności Chrystyanizmu—w świętym Kościele katolickim. Zaś historia Kościoła, dobrze zrozumiana, rozwiązuje trudności samego katolicyzmu i wielce się przyczynia do zrozumienia historii powszechnej oraz do formowania się myśli ludzkiej. Bez dziejów Kościoła rzeczy najważniejsze, zagadnienia najtrudniejsze, objawy najdonioślejsze pozostaną bez wytłumaczenia.

Zakończenie.

Czy mamy śpiewać hymn tryumfalny? Bynajmniej. Nie harmonizowałoby to z przedstawionymi wyżej ciemnymi obrazami, a także ze słabością człowieka, którego Pismo święte ostrzega, aby nie upadł w chwili, kiedy mu się zdaje, że stoi mocno. Tryumf byłby też w sprzeczności z tem, cośmy powiedzieli przy końcu części pierwszej pracy niniejszej.

Ale dla uniknięcia wszelkich nieporozumień musimy zaznaczyć, że powyższe nasze rozumowanie nie jest ściśle dowodem, a dowody nie są znowu tak oczywiste, żeby z nich koniecznie wynikały wnioski bezwzględne. Niema w nich tej siły, która przymusza. Brak ten, bez wątpienia, należy przypisać z jednej strony niedoskonałości niniejszej książki, z drugiej—samej naturze omawianych zagadnień: nie można rozprzyszczyć tego półcienia, który je otacza; światło Kościoła nie będzie jaśniało mocniej, aniżeli światło prawa moralnego. Argumenty zatem, przemawiające na korzyść Kościoła, zawsze będą niedoskonałe i uboczne, niezdolne przekonać tych, którzy przekonać się nie chcą. Powtórzmy jeszcze raz słowa mistrza Newmana, któreśmy już nieraz cytowali:

„Poczucie dobra i zła, ten pierwszy pierwiastek w religii, jest tak wrażliwe, tak ohwiejne, tak subtelne... tak bardzo zależne od naszego wychowania, tak wypaczane przez pychę i namiętność, że jest ono dla naszego umysłu najwyższym ale też i najmniej oświeconym przewodnikiem”¹⁾.

¹⁾ *Letter to the Duke of Norfolk*, „O sumieniu“.

I znowu. „Te nauki wyższe... moralność i religia, nie nasuwają się umysłowi ludzkiemu oczywistością swych dowodów, jak się to dzieje w naukach przyrodniczych... Zamiast bezwzględnie przykuwać umysły, zniewalają tylko nasze sumienie i wiarę. Są to jakby cienie i niewyraźne linie, pewne bez wątpienia, ale delikatne i kruche, które umysł dostrzega i rozróżnia czasu spokoju, ale traci je z oczu w chwili zamieszania. Odbicie się gór i nieba w jeziorze dowodzi, że niebo i góry istnieją, lecz zmierzch, mgła albo burza zaciera ich wspaniałą obraz... Jakżeż łatwo kilkoma słowami spaczyć najzdrowsze pojęcie obowiązku! Jak ten lub inny nakaz obraca się wniwecz przez zbyt mocne zabarwienie! Jakżeż prędko pozbywamy się bojaźni grzechu, gdy rumieniec wstydu zniknie z naszej twarzy! I wtedy mówimy: „Wszystko to zabobon!” Jednakże po pewnym czasie, ku naszemu zdziwieniu, widzimy znowu, jak te same obowiązki, te same nakazy, te same protesty przeciwko grzechom zjawiają się na dawnym swem miejscu—jakgdyby nigdy ich stamtąd nie usuwano, niby owe wyrazy na ścianie, pisane ręką Bożą podczas bankietu¹⁾).

Tak samo się rzecz ma z Kościołem. Dowody za nim przemawiające mogą być zaciemnione, a zarzuty wzrastać jak mgła unosząca się z morza i zakrywać jego oblicze. Czyż oczywistość Kościoła może być większa, niż oczywistość takich prawd, jak: istnienie Boga, pewność przyszłej zapłaty, prawo moralności, istota grzechu, nadzieja pomocy nadprzyrodzonej,—prawd, których Kościół jest jedynym niez mordowanym rzecznikiem? I za ten tytuł obrońcy czekają go różnorodne prześladowania. Świat jest strasznym przeciwnikiem prawdy objawionej; niekiedy zwalcza ją ogniem i mieczem, niekiedy kłamliwymi teoryami, często faktami, zawierającymi w sobie prawdę niecałą, albo bez znaczenia. Kościół nie ma prawa liczyć na widzialną interwencję Bożą, któraby chroniła jego dziatki i sakramenta od pogardy i zniewagi. Bóg nie będzie zmuszał nikogo do przyjęcia Boskiego poselstwa, ani też nie będzie groził świętokradcom doraźnym gniewem swojego majestatu. On raczej udziela się, ukrywając się, a przez po-

1) *Idea of a University* „Chryścjanizm i wiedza lekarska“.

zorną niemoc środków swego działania i przez przyznanie człowiekowi wolnej woli przysposabia nas do kultu religijnego najrozumniejszego i zarazem najbardziej zapoznawanego. Kościół idzie naprzód i urzeczywistnia swoje tryumfy dzięki zasadom, które Bóg złożył w sercu człowieka, takim—jak: poczucie dobra i zła, wyrzuty sumienia, bojaźń przed sprawiedliwością, dążenie do miłości nadziemskiej. Dla tych to przyczyn straż nad nauką Chrystusa i obrona Jego niepokalanej Oblubienicy została powierzona słabemu człowiekowi¹⁾.

Wobec tego, jakżeż ważną jest rzeczą naszkicować prawdziwy obraz Kościoła, jakież to zaszczyt poświęcić się tej pracy! Godnym był pióra historyka rozwój państwa Rzymskiego, obejmującego zachodnią Europę, północną Afrykę i Azyę, albo rozwój państwa Wielko-Brytańskiego, które w ciągu kilku stuleci dosięgło krańców świata. To samo należy powiedzieć i o Kościele. Badaniom w tym kierunku oddaje się Euzebiusz z Cezarei, pomimo że przechodziły one jego siły: zbiera rozproszone roczniki Kościoła, głosi jego chwałę, a na zarzuty pogan, jakoby jego istnienie datowało się od wczoraj, odpowiada, że fundamenty Kościoła zostały położone wraz ze stworzeniem świata²⁾.

Dziś tembardziej mamy obowiązek pisać roczniki wiary, opowiadać dzieje heroizmu, wskazywać siedlisko łaski i świętości, przedstawiać prawdziwą wielkość człowieka, borykanie się rozumu z głupotą, wykazywać jasność rozpraszającą cienie naszego życia śmiertelnego—Kościół, który idzie, wierny i prawdziwy, na spotkanie Oblubieńca (*cor ad cor loquitur*), aby wraz z Nim wejść w dziedzinę prawdy całkowitej i światłości wiekuistej (*ex umbris et imaginibus in veritatem*).

Z uczuciem szczęścia wzrok ludzki zatrzymuje się na obliczu istoty umiłowanej. Z takim samym uczuciem powinniśmy patrzeć na prawdziwy obraz Kościoła i podziwiać rysy tego nigdy nie zawodzącego przyjaciela ludzkości. Kościół—to matka tych, których młodości sofizmaty nie zaciemniły, zawody nie rozczar-

1) Faber, *Blessed Sacrament*, ks. III, § 7.

2) Euzebiusz Pamphili, *Hist. Eccl.*, Przedmowa. Porównaj także przedmowy Tytusa Liwiusza i Macaulay'a.

rowały, gorycze nie skwasiły, nieprawości nie znieczuliły,—
matka, o której można zapomnieć w szczęściu, ale u której
szuka się pociechy w chwilach niedoli, kiedy przygniata nas
ciężkie brzemie, zawodzą nadzieje, chyli się ku schyłkowi ży-
cie, a w sercu jątrzy się niezagojona rana. O! zaprawdę, w tym
świecie nieprzebranych złudzeń warto poznać Kościół; kto go
pozna, ten go umiłuje.

Spis rzeczy.

Przedmowa	Str. V
---------------------	-----------

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Cywilizacja.

§ 1. Usiłowanie stworzenia filozofii historii	1
§ 2. Potrzeba filozofii historii	3
§ 3. Znaczenie wyrazów: Cywilizacja, Kultura, Postęp	5
§ 4. Trudności przy porównywaniu różnych epok i miejscowości	8
§ 5. Punkty służące do porównań dokładnych	10
§ 6. Wahanie się strat i korzyści	11
§ 7. Postęp	13
§ 8. Liczne fakty cofania się	16
§ 9. Panteizm, Materyalizm i Teizm	18
§ 10. Trudności Teizmu	20
§ 11. Chrystyanizm rozwiązuje trudności systemu teistycznego	23
§ 12. Przed Chrześcjanie, Żydzi, Chrześcjanie i Po-chrześcjanie	25
§ 13. Muzułmanie	26
§ 14. Francya po-chrześcijańska	31
§ 15. Inne przykłady	33
§ 16. Przed-chrześcjanie	35
§ 17. Kościół katolicki dąży do rozwiązania trudności Chrystyanizmu	37
§ 18. Analogiczne trudności w kwestyach nieteologicznych	39
§ 19. Racye natury umysłowej i moralnej, przemawiające za niepoznawalnością Boga	41
§ 20. Zastosowanie tychże racyj do Kościoła	43

CZĘŚĆ DRUGA.

Dzieje Chrystyanizmu.

Dziesięć antynomij w Kościele	45
---	----

ROZDZIAŁ I.

Kościół i kultura.

	<i>Str.</i>
§ 1. Zarzucanie Kościołowi ignorancy	47
§ 2. Podstawa estetyki	49
§ 3. Kościół i sztuki piękne	52
§ 4. Kościół i filozofia	54
§ 5. Złoty środek w filozofii	56
§ 6. Kościół a duch czasu	57

ROZDZIAŁ II.

Kościół a dobrobyt.

§ 1. Kościół—pozorny wróg cywilizacji materialnej	59
§ 2. Kościół—podpora cywilizacji materialnej	61
§ 3. Kościół uszlachetnia pracę i obowiązek	62
§ 4. Kościół utrwala węzły rodzinne	64

ROZDZIAŁ III.

Moralność chrześcijańska.

§ 1. Pokora i ascetyzm	66
§ 2. Świat i jego rozkosze	68
§ 3. Rozkosze świata tylko dla wybrańców fortuny	70
§ 4. Smutek poganizmu	71
§ 5. Radość Chrystyanizmu	72

ROZDZIAŁ IV.

Kościół a Państwo.

§ 1. Nacyonalizm i Chrystyanizm	75
§ 2. Kościół liczy się z nacyonalizmem, ale go miarkuje	76
§ 3. Niezależność Kościoła od Państwa	78
§ 4. Kościół—sprzymierzeniec Państwa	80
§ 5. Kościół zachęca nas do posłuszeństwa i podtrzymuje powagę władzy	82

ROZDZIAŁ V.

Kwestya socyalna.

§ 1. Nierówny podział dóbr materialnych i stan służebny	84
§ 2. Niewolnictwo uznane przez Kościół	87
§ 3. Wyzwolenie przez Kościół	88
§ 4. Kwestya robotnicza i socyalna	91
§ 5. Nierówność, ale sprawiedliwość	93
§ 6. Reforma społeczna i reforma socyalna	95

ROZDZIAŁ VI.

Zgorszenie i świętość.

	<i>Str.</i>
1. Zgorszenie	97
2. Dwa obozy krańcowe	98
3. Zgorszenia przepowiedziane i wytłumaczone	100
4. Cnoty zwyczajne i cnoty bohaterskie	103
5. Przykłady życia rodzinnego	104
6. Święci i ich znaczenie	106
7. Przykłady historyczne	108
8. Łączność ze Świętymi	111

ROZDZIAŁ VII.

Wolność sumienia.

1. Sumienie	113
2. Wolność, jej zgodność z prawem	114
3. Kościół opiekun maluczkich	117
4. Historyczny rzut oka na nietolerancję	118
5. Przesady nowoczesne i fałszowanie historii	120
6. Bezpodstawność teorii o tolerancji	123
7. Kościół przystosowuje się do nowych warunków życia, ale trwa przy zasadach	125

ROZDZIAŁ VIII.

Heretycy i schizmatycy.

1. Wstręt Kościoła pierwotnego do schizmy	128
2. Herezya i schizma; fakty	130
3. Przyczyny; patologia	131
4. <i>Via media</i> wykoszlawiona	134
5. Niewidzialni członkowie Kościoła i życie rodzinne wśród innowierców	136
6. Korzyści płynące z herezy i schizmy	138

ROZDZIAŁ IX.

Rozwój dogmatów.

1. Zmysł historyczny	140
2. Teoria rozwoju i jej wzrost	142
3. Wyjaśnienie teorii rozwoju	144
4. Zmiany w karności i w praktykach religijnych	146
5. Fałszywe pojęcie rozwoju nauki	147
6. Znaczenie teorii rozwoju	149

ROZDZIAŁ X.

Porażka i zwycięstwo.

	<i>Str.</i>
§ 1. Pozorne niepowodzenie Kościoła	151
§ 2. Przykłady historyczne	152
§ 3. Nieszczęścia zwiastunami zwycięstwa	155
§ 4. Oszczerstwa	156
§ 5. Świadekstwo dzieci	158
§ 6. Wyjaśnienie faktów	159

ROZDZIAŁ XI.

Cuda.

§ 1. Możliwość cudów	161
§ 2. Zaprzeczanie faktów	163
§ 3. Pierwiastek nadprzyrodzony—hipotezą.	164
§ 4. Nauka ta wyjaśnia wszystkie fakty obserwowane (np. magię i opętanie)	166
§ 5. Charakter cudów katolickich	168
§ 6. Cuda typowe	170
§ 7. Cud prawdziwy w zestawieniu z cudami kłamliwymi	174
Zakończenie	177

SPROSTOWANIA.

- Str. 12, w. 13—14 od dołu. *Zam. następujących po sobie rządów ma być: następujących rządów.*
- Str. 140, w. 1—2 z góry. *Zam. wieczny rozdział ma być: wieczne zmiany.*



Ks. G. FOUARD

profesor honorowego wydziału Teologicznego w Rouen

ŚWIĘTY PAWEŁ

TOM I. Jego prace misyjne. TOM II. Ostatnie jego lata.

Z mapą terenu prac misyjnych za czasów Apostolskich. 28 wydanie franc.
przejrzane i poprawione - przetłumaczył Ks. J. Bromski

Cena całości rb. 4.—, w cprawie rb. 4.60

W. Cathrein T. J.

SOCYALIZM

badanie jego podstaw i możliwości

w przekładzie **Walerego Gostomskiego.**

Cena egzemplarza broszuowanego **rb. 2,** w oprawie **rb. 2.30**

Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolffa w Warszawie
i G. Gebethnera i S-ki w Krakowie

WSTĘP OGÓLNY historyczno - krytyczny **do Pisma Świętego**

(Introductio generalis in Scripturam Sacram)

Ks. Ant. Szlagowskiego

Tom I. Natchnienie. Kanon, Teksty pierwotne	Rb. 1.—
„ II. Przekłady Ksiąg Świętych Starego i Nowego Testamentu	„ 1.—
Tom III/IV. Hermeneutyka—wykładnia sensu w Księgach Świętych	„ 2.—

Oprawa w płótno nieb. t. I i II po kop. 20.

„ „ „ t. III/IV „ 30.

„ ozdobna 4-ch części w 2 t. rb. 1.—

Do nabycia we wszystkich księgarniach

Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolffa

Wydawnictwa Gebethnera i' Wolffa.

	Rb.	k.
Askenazy Sz. Dwa stulecia XVIII i XIX. I. Wyd. II.	2	60
— II. Badania i przyczynki.	3	—
Boole M. E. Przygotowanie dziecka do wiedzy ściślej z angielskiego przełożyła M. Sadowiczowa.	1	—
Chrzęszcawska J. Pogadanki z dziećmi i metodyczne wskazówki. Podręcznik dla matek, nauczycielek i wychowawczyń. Wydanie III. Karton	1	—
Demény Jerzy. Zasady wychowania fizycznego w Szwecyi. Przełożyła z franc. A. Gawrońska.	—	40
Dubiecki M. Obrazy i studia historyczne. Serya I i II po	2	—
Fonck Leop. W. Praca naukowa. Przyczynek do metody studyów uniwersyteckich. Przekład I. Rapackiego	2	—
Foerster Fr. W. dr. Wychowanie człowieka. Książka dla rodziców, nauczycieli i kapłanów z 3 wyd. niemieckiego. Tłomaczył W. Osterloff.	3	50
Oprawne	4	20
Hancock Ir. Fizyczne wychowanie w Japonii „Dziuitsu“. Przełożył J. Modzelewski, z 18 rycinami	—	40
Nicolay F. Dzieci źle wychowane. Opracował E. Lubowski. Wydanie 2-gie.	1	—
Papée Fr. dr. Polska i Litwa na przełomie wieków średnich. T. I. Ostatnie dwudziestolecie Kazimierza Jagiellończyka	4	—
Pawiński A. prof. Michał Gröll. Obrazek na tle epoki Stanisławowskiej, z dodaniem spisu wydawnictw Grölla, ułożonego przez Z. Wojskiego.	—	80
— Młode lata Zygmunta Starego. Szkic historyczny	1	20
— Ostatnia księżna Mazowiecka. Obrazek z dziejów XVI w.	1	—
Peabody Fr. B. Jezus Chrystus i kwestya społeczna.	1	50
Perez B. Psychologia dziecka. Trzy pierwsze lata życia dziecka. Przekład z franc. M. Dzierżanowskiej. Wyd. 2-gie.	1	—
Smileś S. Pomoc własna. Wyd. nowe pomnożone.	1	20
Smolka Fr. Dziennik 1848—49 w listach do żony wydał, wstępem „O ojcu i jego listach“ objaśnieniami opatrzył Sł. Smolka.	3	60
Spencer H. O wychowaniu umysłem, moralnem i fizycznym. Przełożył M. Siemiradzki, Wyd. 5-te.	1	—
Sprawy szkolne i wychowawcze. Odczyty wygłoszone w oddziale wychowawczym Tow. Hyg. Serya I.	1	—
Wagner C. Młodzież. Dzieło uwieńczone przez Akademię francuzką. Przekład z 22 wyd. Wyd. 2-gie.	1	20
Wasilewski Zyg. Myśl przebudowy. Rozmowy z młodym przyjaciele.	1	20
Wypisy historyczne ilustrowane dla użytku młodzieży przy nauczaniu dziejów powszechnych. T. I. Historia starożytna, opracowana przez dr. J. Jastrzębską i K. Wachowskiego z 51 tablicami ilustracyjnymi	3	50
Oprawne	4	—