

3910.

J. H. Newman

Przyświadczenia

Wiary



W. J. ...
E. B. ...

John Henry Newman

Symposion XIX. Newman.

<http://rcin.org.pl>



J. H. NEWMAN

3910

PRZYŚWIADCZENIA WIARY

W PRZEKŁADZIE I Z PRZEDMOWĄ
STANISŁAWA BRZOWSKIEGO
Z PORTRETEM AUTORA

H-50047

Z. Oleś
WARSZAWSKIE
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
w w.

429

LWÓW 1915.
NAKŁADEM KSIĘGARNI POLSKIEJ B. POŁONIECKIEGO
WARSZAWA — E. WENDE i Ska.



T.3910



2900391000000

DOZWOLONO WOJENNĄ CENZURĄ.

ODBITO W DRUKARNI „PRASA“ LWÓW, UL. SOKOŁA 4.

Od wydawcy.

Przekład „wyboru pism“ Newmana, przygotowywany przez ś. p. St. Brzozowskiego dla „Symposionu“ pozostał w stanie niepełnego skończenia. Przyczyną tego była nie tylko choroba. Wzrastające rozczytywanie się w dziełach Newmana wpływało na powolną zmianę stosunku tłumacza do osoby i poglądów kardynała-filozofa. Poglębieniu tego stosunku dał wyraz St. Brzozowski przez cofnięcie pierwotnej przedmowy, przesyłając ponowne, zupełnie odmienne jej opracowanie.

W niniejszym tomie umieszczamy obydwie te studia w porządku chronologicznym. Pierwsze z nich niejako anulowane przez nową redakcję (od str. 28) uważaliśmy za stosowne ogłosić nie tylko dlatego, że stanowi ono odrębną dla siebie całość i że w tym tomie, — jeżeli chodzi o zużytkowanie pozostawionego w puściźnie materiału rękopiśmiennego, — jest najodpowiedniejsze po temu miejsce, ale choćby z tego względu, że niejeden z czytelników może łatwiej skorzystać z niego, aniżeli ze studyum następnego,

*które przez szeroko zakreślone granice przekracza
poniekąd ramy zwykłej przygotowawczej przedmowy.*

*Uzupełnienie przekładu w myśl intencji tłumacza,
który pragnął nadać niniejszemu tomowi pewną kom-
pozycyjną całość, nie przedstawiało o tyle zbyt-
nych trudności, że byliśmy w posiadaniu jego własnych
egzemplarzy dzieł Newmana, w których zakreślone
ołówkiem, wyboru dotyczące teksty pozwoliły zoryen-
tować się w planie tłumacza.*

*Brakujące fragmenty (3-cią część całego tekstu)
przełożył p. Michał Rudnicki.*

L. Staff.

SPIS RZECZY.

John Henry Newman (przedmowa tłumacza)	1
Logika osobista	93
Z dziejów życia religijnego	108
Przyświadczenie	148
Granice logiki	179
Zmysł wywodu	201
Rozwój idei	223
Świat niewidzialny	296
Wielkanoc	299
Wezwanie boże	301
O Opatrzności indywidualnej	304
Następstwa moralne każdego grzechu.	306
Natura ludzka uważa religię za nudną	308
O siłach przyrody	313
Świat niewidzialny	320

JOHN HENRY NEWMAN.

Jesteśmy jeszcze bardzo naiwnymi i pierwotnymi barbarzyńcami w naszych ocenach sił kulturalnych, działających pośród nas, w nas samych: metody, jakimi posługujemy się w tej dziedzinie nie są w stanie z natury rzeczy zapewnić nam względnie nawet cennych rezultatów. Sentymentalny antropomorfizm grup, kierunków, temperamentów przemaga i kształtuje tu nasze sądy i ujęcia życia: jesteśmy przekonani, że miara naszego zainteresowania jest czemś do pewnego przynajmniej stopnia współwymiernem z miarą istotnego znaczenia. Pomimo postępów realizmu historycznego, jakim się chlubimy, instynkty wytworzone pod wpływem doświadczeń, związanych z życiem politycznym i z urabianiem opinii na krótką metę przeważają nad bardziej oględnymi wskazaniem refleksyi teoretycznej: ignorancja i niezrozumienie uchodzą w naszych oczach za pewną postać siły; sądzimy, że jesteśmy w stanie zignorować życie myśli, jej kierunki i że dość jest nie wiedzieć o potężnej jednostce, by została ona wypruta z tkaniny

tylko w kościele i przez kościół. Huxley zrobił dobrze, że poprzestał na pogróżce i nie usiłował wydobyć z pism Newmana owego katechizmu bezwzględnego sceptycyzmu, jaki się w nich jego zdaniem znajduje; być może, że zamiar ten był i jest wykonalny, ale przy największej skrupulatności i sumienności w układaniu takiego wyboru tekstów, przy najbaczniejszym przestrzeganiu, by wciąż dochodził do głosu sam Newman tylko, każde słowo takiej książki byłoby fałszerstwem: i sam Huxley przekonałby się, że to, co nazywa on sceptycyzmem Newmana, żyje tylko jako organ jego wiary — oddzielone od niej staje się rzeczą martwą i niecharakterystyczną. Bo w Newmanie Newman jest najważniejszy on sam; jedna z najgłębszych dusz ludzkich, która przynosi nam świadectwo co do przedmiotu i zagadnienia, jak zbudowany jest w swem wnętrzu duchowem człowiek. Jest to jedna z najbardziej zdumiewających, najpełniejszych, nawskróś prześwietlonych wieści o człowieku, o duchu ludzkim dla człowieka i ducha. Nasza wiedza o sobie zacieśnia i zagładza samą siebie zrekając się a priori zbadania tego źródła i to dlatego, że jednym lub może jedynym centrem życia duchowego tego człowieka było wykrystalizowanie jakby z siebie, z swego wnętrza — faktu duchowego, który stanowi treść formy religijnej władającej dzisiaj życiem duchowem, myślą i wolą najznacniejszej części naszego narodu.

rowe, lecz ja ludzkie, dusza ludzka nie przestają być nigdy centrem samoistnym spraw, ważących się między niemi a Bogiem. Wszystko inne, o ile występuje jako fakt poznania, jest symbolem, malowidłem: w każdym ja stykają się, żyją te dwie rzeczywistości: Bóg i dusza.

To nie jest metafizyczny program, wyznanie wiary: Newman tak zbudował swoje życie; żył tak w XIX. wieku. Jego poczucie wewnętrzne, określone, konkretne było dla niego organem wiekuiściego. Absolut nie był dla niego abstrakcją, lecz nieustanną straszliwą, ale pomimo to codzienną rzeczywistością, żywiołem istnienia: nie poprzestawał on, ani nie dążył do teorii absolutu, lecz do jego praktyki, w nim żył i działał. Świat Dantego nie był tragiczniej i pełniej w ręku Boga, niż dusza tego człowieka, niż jego ja, które dźwigało się dzień po dniu do pracy w tym strasznym żywiole nieustannej przytomności Bożej w ciągu 75 lat swego życia, które upłynęło w ciągłości woli, wiary i wysiłku od czasu pierwszego i jedyne go istotnego, zasadniczego nawrócenia. Mamy tu wyjątkowe, wygórowane pojęcie o człowieku. Newman wie i wierzy, że nie mówi o sobie, że takim jest każdy człowiek, każdy z nas, że to jest życie. Spogląda na współczesnych, rodzinę, najbliższych pod tym kątem widzenia: umie patrzeć na śmierć, nie jak na niezrozumiały fakt, lecz jak na zdarzenie moralne. Śmierć przybliża do niego umierającego;

widzenia osiągniętego wyniku przesłonił tu całkowicie zagadnienie o naturze, powstawaniu, utrzymywaniu się sił, które jedynie tworzą jakiegokolwiek wyniki; człowiek został tu pojęty jako rentyer własnego swego istnienia, nie zaś jako jego zdobywca i twórca. Tu mamy linie rozgraniczenia w okresie, który bywa zazwyczaj oznaczany w wyżej wzmiankowanych dziełach zapomocą powyższej formuły antytetycznej, a więc w latach 1820—1850 z jednej strony, mieliśmy różne odmiany radykalizmu i liberalizmu angielskiego. Od zwolenników Benthama i Milla aż do Macaulaya i nawet bardziej jeszcze skłaniających się do eklektyzmu przedstawicieli typu myśli, widzącej w życiu proces logicznej lub historycznej ekspansyi zdobytych stanowisk, z drugiej strony mamy Carlyle'a, uczniów i zwolenników myśli teologicznej i spekulatywnej S. T. Coleridge'a (człowieka, powiedzmy nawiasem, z którym szczegółowo zapoznać się musi każdy, kto chce głębiej wniknąć w ruch umysłowy pierwszej połowy ubiegłego wieku w Anglii), mamy angielski romantyzm artystyczny, prerafaelityzm, sentymentalizm humanitarny w różnych jego odmianach, mamy powieści Dickensa, świat psychiczny *à part* i jedyny, prowadzący nas już głębiej poza epokę ku szerszym i subtelniejszym syntezom — poezyi Roberta Browninga, mamy traktaryanizm i odrodzenie katolicyzmu w Anglii w jednej z najgłębszych jego faz i w obu tych

jest tu istotnie poza każdym słowem; ten człowiek wiedział, z jakiego życia wyrastają jego myśli: znał ich brzask i południe, znał ciszę wieczorną i niegasnącą zorzę śmierci swoich myśli. W każdym razie on wiedział, co znaczy być wiernym sobie, dochować sobie wiary: miał i on prawa mówić o „uczuciach, które mógłby tylko Bóg zniszczyć, a położyłem w nim nadzieję“. Jeżeli prawdą myśli jest ich zdolność do tworzenia wiernego im i zgodnego z nimi życia, Newman mógłby powołać się, że jego myśli wytrzymały miarę, nie załamując się i nie opuszczającej w chwilach krytycznych wiary i woli. Biograf jego angielski R. H. Hutton ma słuszność, gdy widzi w tem życiu jedną z największą chwał swego narodu.

Zaliczyliśmy Newmana do rzędu pisarzów, którzy rozważali człowieka z punktu widzenia przede wszystkim jego sił i zdolności twórczych, widzieli w nim nie punkt równowagi w systemie gotowego świata, ile raczej wolę tworzącą ten świat, jako działalność odpowiedzialną i świadomą i źródło spontaniczne i samorodne tej woli i jej odnawiania się. Wola musi tu zaliczyć do rzędu swych odpowiedzialnych zadań zachowanie własnych swych źródeł, z których nieustannie powstaje i utrzymuje się przez nieustanne zachowujące jej rosnącą tożsamość samoodradzanie się. Dzisiaj jest jasne dla wszystkich, że cechy wspólne przemagają w grupie tych pisarzów i myślicieli nad róż-

*There dwelt a race that on the sea held sway,
 And, restless as its waters, forced a way
 For civil strife as thousand states to drown,
 That multitudinous stream we now note down,
 As though one life in birth and in decay.
 Yet is their being's history spent and run,
 Whose spirits live in birth and in decay in awful singleness,
 Each in self-formed sphere of light and gloom?
 Henceforth, while pondering the fierce deeds then done,
 Such reverence on me shall its seal impress,
 As though i corpses saw, and walked the tomb".*

(„Siedziałem w cieniu szarych gałęzi oliwnych, patrząc na miejsce, w którym niegdyś było miasto dziś zaginione, ongi umiłowanie mędrców i poetów i ich chwała; plemię tu żyło, które władało na morzu i niespokojne jak fala żywiołu na gruzach tysiącznych istnień społecznych, zalanych przez jego zbiorową przewagę otwierało drogę dla swych dążeń. Wyszniętym widzimy dziś potok ten, co płynął ludzkim mnóstwem, jak gdyby toż samo było tu życie w upadku dziś, a niegdyś w zawiązku powstawania. Lecz gdy już dzieje istnienia ich stliły się i przeminęły, czyjeż tu duchy żyją w straszliwej samotności, każdy zamknięty w własnej swej przez siebie utworzonej sferze mroku lub światła? A więc, gdy ważę srogość czynów tu niegdyś dokonanych, taka groza i cześć mnie uciskają, jak gdybym trupy widział, a chodził po grobach“).

„Na Korcyrze — pisze z powodu tego wiersza Hutton — nie może on wprawdzie zapomnieć swego Tucydidesa, ale myśli nasunięte mu przez wspomnienia greckiego historyka zwracają się ku aktualnej polityce, ku rozmyślaniom o nieznającej wytechnienia i litości energii potęg morskich, o zaga-

działania, myślenia: nie mamy innego. Ten tylko, z jego względnością, ograniczonością, z tem, co — rzecz straszliwa — ukazuje się nam jako jego przypadkowość! Czy mogą być jakiegokolwiek poważne, decydujące sprawy załatwiane mocą przypadkowego organu: jaka może być waga przypadku? *Des compromis! Pas d'absolu: rien n'est vrai — tout est permis* — pisał człowiek, który na początku swej twórczości stawiał słowa: jeżeli nie możesz milczeć: spróbuj, czy zostało jeszcze krzyku dla ciebie“ (Jules Laforgue). Już tylko krzyku, bo my późno urodzeni, przestaliśmy wierzyć w prawdę.

I niech nikt nie dziwi się, że śmiem wprowadzać te zestawienia: Newman, Lafargue i Przybyszewski; Newman i Sorel, Newman i Nietzsche niebawem, lub Newman i Taine, Newman i Meredith, Newman i Bergson! Nigdy może jeszcze, a przynajmniej już dawno żadna polska książka nie musiała się opancerzać przeciwko tylu naraz płaszczyznom głupoty. Ile wymiarów też właściwie ma bezkulturalność polska! „Niema we mnie — pisał Newman do kogoś — nic uroczystego: nie jestem w stanie żyć z ludźmi, których nie można przyjmować *en manches de chemise!*“. Strzec się należy ludzi — dodam już od siebie, którzy tracą szacunek dla wielkiego człowieka, jeśli ich w ten sposób przyjmuje: wartość kulturalną człowieka poznaje się po tem, czy i w jakim stopniu umie on rozpozna-

można podziwiać (ile głupstw, kłamstw osłania ten wyraz; istnieje jeszcze niezawodniej obłudny w zastosowaniu do żywych, zwłaszcza: wielbić!) *La divina* lub trzecią część *Dziadów*, albo stanowisko Norwidowskie wobec świata a jednocześnie mniemać, że przez ten „podziw“ stosunek nasz do katolicyzmu w żadnej mierze zaangażowany nie został. Możebyśmy uprzytomnili sobie na razie, że prócz chrześcijańskiej — a gdybym miał tu miejsce, broniłbym tezy, że prócz katolickiej — nie posiadamy żadnej innej kultury, i że katolicyzm resp. chrześcijaństwo nie są teoryami, lecz właśnie pewnymi postawami życia wobec samego siebie, człowieka wobec samego siebie, jako swego działacza i dzieła, zarazem i jednocześnie: że są to właśnie fakty dziejowe, fakty naszego dziejowego istnienia, a nie zaś pewne rywalizujące z innymi teorie o budowie wszechświata.

Zwracając się ku innej możliwości polemicznej zaznaczam, że [Newman znał dokładnie i obejmującym konsekwencje tego widzeniem ten sposób myśli, dla którego człowiek, każdy z nas, jest czemś przypadkowym, a więc niezdolnym — ponieważ ma tylko siebie — wyjść poza potworną, nedorzeczną rozpaczliwość tego stanowiska. „Gdy patrzył w świat i nie odnajdywał w nim Boga, było to dla mnie, jak gdybym nie znalazł nagle własnego obrazu w lustrze“ — pisze on. Newman nigdy nie był nie wierzącym: i kto szuka

wieka, który w tak dojrzały i konkretny sposób stawia zagadnienie osobowości i indywidualności w myśleniu, punktu widzenia i metody rozważających osobistość, jako wytwarzającą pewne dowolności uwarunkowane, sprawione, dowolność zasadniczą, sprawczą. Wreszcie jeżeli może wydać się, że takie traktowanie Newmana nie licuje z założeniami *Symposionu*, pozwolę sobie zwrócić uwagę, że stosunek zagadnień tu rozstrzyganych do świata kultury, posiada tak jedyny w swoim rodzaju, tak wyjątkowy charakter, że usprawiedliwia całkowicie odrębny sposób traktowania. W samej rzeczy tu rozstrzyga się zasadnicze zagadnienie humanizmu i kultury, czy indywidualność ludzka jest właśnie tylko przypadkowym ukształtowaniem pewnych bezosobistych praw i czemś co najwyżej obojętnem i dopuszczalnym z punktu widzenia zasadniczo nieindywidualnej prawdy, czy też przeciwnie indywidualność jest niezbędnym organem i momentem każdej ludzkiej prawdy, rzeczywistość zawsze momentem dziejów ludzkiej osobistości, i osoba ludzka oraz stosunki zachodzące pomiędzy osobami, przesycone ich życiem, są najgłębszą postacią rzeczywistości dla człowieka i przez zaprzeczenie, wyeliminowywanie pierwiastka osobistego nie tworzy się żadnej głębszej, niż ludzka, obiektywnej prawdy, lecz jedynie zuboża pewną postać tej ostatniej. Każda w ten sposób spreparowana

qua, grunt, po którym moglibyśmy tu stąpać. Musimy nauczyć się myśleć o człowieku nie już jako o abstrakcyjnym sprawcy własnych swych losów i panu swego przeznaczenia, lecz jako o konkretnym twórcy pewnych konkretnych zakresów rzeczywistości. Musimy nauczyć się rozpoznawać wrastanie twórczości ludzkiej w konkretne, określone postacie rzeczywistości. Z biegiem czasu powinna stać się dla nas czytelną etyka, że tak powiem, nie mechanistycznego światopoglądu, lecz samego mechanizmu, jako faktu, który musi istnieć jako pewna trwała, odradzająca się wola, zanim istnieje będzie on, jako fakt istnienia: nauczymy się odczytywać życie w jego wytworach, i wtedy wielkie ucłowieczenie świata, zareabsorbowanie przyrody przez człowieka, historię, zbiorowe życie, pojęte jako ojczyzna czy jako kościół, staną się typami myślenia tak bezpośrednio narzucającymi się, jak trudnymi do utrwalenia są dzisiaj.

Przedewszystkiem jest rzeczą całkiem oczywistą, że nie może tu skończyć się nasza praca nad sobą na logicznym uprzytomnieniu sobie właściwego znaczenia tego punktu widzenia i jego stosunku do innych. Nie o to idzie, byśmy wiedzieli, że człowiek wytwarza to wszystko, co ukazuje mu się jako świat gotowy, zastany, lecz byśmy wiedzieli, jak tworzy on w samej rzeczy tę właśnie określoną rzeczywistość: ale i to byłoby tylko wiedzą teoretyczną, z natury rzeczy nie wystarcza-

PRZYŚWIADCZENIA WIARY.

LOGIKA OSOBISTA.

(*Apologia pro vita sua*, p. 285).

Czułem zawsze całe znaczenie maksymy św. Ambrożego, „*non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum*”; czułem zawsze wielką niechęć do logiki papierowej. O samym sobie mogę twierdzić, że nie logika kierowała życiem mojej duszy; równie słusznem byłoby twierdzenie, że słupek rtęci w barometrze spowodowuje zmiany pogody. Rozumuje w nas cała nasza konkretna istota; gdy po upływie pewnej liczby lat znajdujemy umysł nasz w nowem, innem niż uprzednie, położeniu i zadajemy sobie pytanie, jak to się stało? w całym konkretnym życiu naszym szukać nam trzeba odpowiedzi: cały człowiek w nas zmienia się i porusza, logika jest tylko abstrakcyjnym wspomnieniem tego ruchu. Logika świata całego nie mogłaby przyspieszyć mojego ruchu w kierunku Rzymu. Gdyby ktoś chciał twierdzić, że droga, jaką dusza moja musiała przebyć, zanim znaleźć się mogła w obrębie kościoła rzymskiego — mo-

działa na nasze urządzenia religijne. Jeżeli więc przyjmujemy, że jest wolą Stwórcy wdać się w sprawę ludzką i utrzymać w świecie wiedzę o sobie samym tak ścisłą i określoną, by oprzeć się mogła ona działaniu ludzkiego sceptycyzmu, w takim razie nie twierdzą wprawdzie, że był to jedyny środek możliwy, ale wyznają, że nie powinno to nas zdumiewać, gdyby uznał On za stosowne wprowadzić w świat potęgę, obdarzoną przywilejem nieomylności w rzeczach religii. To jest środek bezpośredni czynny i szybki zapobieżenia trudnościom, narzędzie, odpowiadające potrzebom; i gdy widzę, że Kościół katolicki takie właśnie przypisuje sobie znaczenie, nie tylko nie stanowi ta idea dla mnie trudności, lecz znajduję pomiędzy tem wszystkim odpowiedniość, posiadającą dla myśli mojej siłę przekonywującą.

(Ibid., p. 384—5).

Człowiek zbuntował się przeciwko swemu Twórcy. To właśnie uczyniło koniecznem wdanie się Boskie, i pierwszą czynnością posłannika Bożego musi być oznajmienie swego posłannictwa. Kościół musi potępić bunt jako zło najwyższe. Nie może on wchodzić z nim w żadne układy; musi on pozostać wierny swemu Stwórcy, wyklinając i ściągając to, co jest przeciwko Niemu. To jest znaczenie twierdzenia, które stało się przedmiotem

jest stracona bez nadziei ratunku, gdyż jakież cel w takim razie miałoby jego posłannictwo? nie mówi, że ma ona być tylko wywrócona niejako w swych posadach i do głębi wstrząśnięta, lecz, że musi ona być wywikłana, oczyszczona i odnowiona. Nie uczy, że jest ona samem tylko masywnem złem, lecz mówi, że zawiera ona w sobie obietnice wielkich rzeczy, a nawet dzisiaj nie jest całkiem bez właściwej sobie wartości i cnoty. Ale wie także Kościół i uczy, że takie odbudowanie duszy, jak to, do jakiego on zmierza i nad jakim pracuje, może być dokonane nie przez działanie zewnętrzne jakiegokolwiek bądź nauki, chociażby to nawet miała być nauka jego własna, lecz przez pewną wewnętrzną i duchową moc łaski, która jego zawiadywaniu bezpośrednio z góry powierzona została. Ma Kościół za zadanie wyzwolić naturę ludzką z jej nędzy, lecz nie przez proste podniesienie jej do jej własnego poziomu: wznieść on ją ma wyżej, ponad nią samą. Uznaje on rzeczywistą wartość moralną w naturze ludzkiej, choć znajduje się ona w stanie zwyrodnienia, ale wyzwolić ją od ziemi może on jedynie, wznosząc ją ku niebu. W tym celu oddana mu została do rąk łaska odnowienia i dlatego też z samej natury tego daru, z wymagań położenia Kościół wywodzi dalszy punkt, na który kładzie nacisk, że każde prawdziwe nawrócenie musi być poczęte w samych źródłach naszej myśli i uczy, że każdy

ZMYŚL WYWODU¹⁾.

(*Gram. of Ass. cz. II roz. 9*).

Są ludzie, którzy rozumując *a priori* twierdzą, że skoro doświadczenie prowadzi w drodze logicznej jedynie do prawdopodobieństwa, wszelka pewność jest zawsze nieporozumieniem. Inni odmawiają uznania temu wnioskowi, przyjmują założenie, uznane za punkt wyjścia *a priori* i wskutek tego zmuszeni są, chcąc ocalić pewność naszego poznania uciekać się do pomocy pojęć hypotetycznych: intuicyi, form intelektualnych i t. p., stanowiących moment naszej natury i za ich pomocą

¹⁾ Staram się w ten sposób oddać termin Newmanowski „*Illative sense*”. O terminie tym Henryk Bremond powiada (Newman: *Psychologie de La Foi* p. 257): Aby określić przedmiot tego mozolnego i chaotycznego opisu Newman wprowadza połączenie terminów, które gdy zrealizujemy je dokładnie jest bardzo śmiało i mało banalne: żaden termin francuski nie oddaje wyrażenia: „*The Illative sense*”, zmysł rozumowań. Jak widzimy śmiałość zasadza się tu na skojarzeniu pojęcia dedukcyi, dowodzenia z pojęciem zdolności poznawczej dochodzącej do swego przedmiotu w drodze całkiem innej, niż rozumowanie (*sense*). Oczywiście, że Newmanowi chodziło właśnie o tę przeciwstawność.” (Przyp. tłum.).

jest nazywane oryginalnością myśli: w znacznej mierze polega ona na zdolności dostrzeżenia takiego punktu widzenia wobec danej treści, który nieraz pomimo, że jest prostszy od innych, okazuje się jedynym, jaki może czynić dla nas daną dziedzinę rzeczywistości przejrzystą i zrozumiałą.

Niewątpliwie jednak spotykamy się aż nazbyt często z sposobami myślenia i widzenia całkowicie nierealnymi, świadczącymi nie o prawdziwej samoistności umysłu, lecz tylko o wysubtelnieniu pragnącej olśniewać i zadziwiać pomysłowości. Ma to szczególnie często miejsce z tak zwanymi filozoficznymi sposobami pojmowania historii. Tego rodzaju tylko znaczenie zdaje się posiadać w moich oczach n. p. teoria uzasadniana w dziele wielkiej erudycji i przenikliwości: Warburtona — „*O Boskiem posłanictwie Mojżesza*“. Nie twierdzą aby słuszną rzeczą było widzieć w Gibbonie tylko pomysłowość, ale jego sposób przedstawiania, powstania i wzrostu chrześcijaństwa jest tylko podmiotowym widzeniem tego faktu, świadczącym, że osoba, która na niem poprzestaje, nie była w stanie wnikać w głąb i znaczenie wewnętrzne zagadnienia.

Rzeczy ukazują się nam często w postaci, którą my uważamy za coś im przynależnego, za formę ich własnego istnienia, a przecież mamy tu do czynienia z faktem nawskrós i potężnie osobistym: jest właściwie coś przerażającego w tem, że nie

ludzka nauka i dowodzenie, by uczynić naszą wiarę i same nasze umysły prawdziwymi.

Trzeba dalej zdać sobie sprawę, że zasady ogólne, przyjmowane przez nas na początku rozumowania i określające właściwie jego przebieg, są zawsze pewnym rodzajem uroszczenia osobistego, również jak bezwiedne lub świadome wykluczenie wszystkich innych możliwych zasad. Jeżeli odmawiamy samym sobie prawa uznawania pewnych twierdzeń za nieważne i pozbawione znaczenia, nie widzę żadnej możliwej drogi dla naszych konkretnych rozumowań: będziemy nieustannie powstrzymywani w pochodzie przez coraz to nowe i nieskończone przeszkody, najmniej prawdopodobne założenia, najdziwaczniejsze hipotezy, najbardziej fantastyczne opisy i opowieści, dotyczące „faktów“ nieprawdopodobnych, niestwierdzonych lub niemożliwych do stwierdzenia... Mamy tu niewątpliwie do czynienia z zagadnieniem, mogącym stanowić przedmiot ciekawego roztrząsania; lecz zdaje mi się, że istnieją pisarze, którzy przekroczyli niezmiernie granice rozumnego sceptycyzmu: występują oni z zasadą ogólną, że nie mamy prawa w filozofii obierać za punkt wyjścia żadnych założeń, dopuszczeń i t. p., mających powyżej określony charakter i że powinniśmy rozpoczynać od bezwzględnego wątpienia. Właściwie ta zasada właśnie posiada wszelkie cechy uroszczenia osobistego i to największego, jakie tylko daje się po-

ROZWÓJ IDEI.

*(An Essay on the Development of
Christian Doctrine wstęp, § 21).*

Natura umysłu ludzkiego sprawia, że czas jest konieczny dla całkowitego zrozumienia i dopełnienia wielkich idei; i że najwyższe i największego podziwu godne prawdy są wprawdzie odrazu i w całości zwiastowane światu przez natchnionych nauczycieli, lecz nie mogą odrazu być objęte przez tych, komu są one oznajmiane; przyjmowane i przekazywane przez umysły nie natchnione i przez środowiska ludzkie wymagają one dlatego właśnie dłuższego czasu i głębszego rozmysłu dla całkowitego wyświetlenia ich treści. To właśnie może być nazwane rozwojem prawdy i uwaga ta wydaje się tu na miejscu, zanim przystąpimy do rozważania samego tego przedmiotu.

(Ibid. cz. I. roz. 1).

Należy to do charakterystycznych własności naszego umysłu, że nieustannie oceniamy rzeczy

innych. Idea będzie rozpatrywana w coraz to nowem oświeceniu, zmieniającem nieraz bardzo postać, w jakiej wypowiedziana została ona zrazu: ilość sądów dotyczących jej i sposobów widzenia jej, będzie nieustannie wzrastać. Po pewnym czasie można oczekiwać pojawienia się wykładu, przedstawiającego ideę w sposób bardziej określony: ten sposób jej pojmowania ulegnie zmianom pod wpływem innych, zostanie rozszerzony aż do zlania się z niemi, lub wejdzie z niemi w jakieś inaczej dające się określić połączenie; wreszcie idea, która ukazywała się we wszystkich tych postaciach, stanie się dla każdego pojedynczego umysłu tem wszystkiem, czem ona była zrazu dla różnych umysłów: jej poszczególne przeciwstawiające się sobie sposoby pojmowania staną się jej momentami. Wyjaśnione zostaną stosunki jej do innych teorii lub faktów, do innych postaci naturalnego prawa lub ustalonych form obyczajowości, do zmiennych warunków czasu i środowiska, innych religii, polityk, filozofii, zależnie od tego, o jaką ideę idzie, jak zachowuje się ona wobec innych systematów, jak działają one na nią, i ona na nie, w jakim stopniu da się ona pogodzić z niemi, w jakim zakresie dopuszcza ona ich istnienie, jak ściera się ona z ich działaniem i w jakich punktach. Z czasem i stopniowo wszystko to zostanie wydobyte przez życie. Podlegać będzie idea badaniom i krzyżującym się pytaniom ze stro-

(*Ibid.*, z kazania „*Faith and Reason contrasted as Habits of Mind*).

Zbadajmy: jakie są w dziedzinach religii odrębne funkcyje wiary i rozumu i jaki między niemi związek. Oto co zauważono przedewszystkiem: jest rzeczą bezsprzeczną, że w każdym zapatrywaniu i w każdym rodzaju czynności rozum posiada władzę krytyki i analizy; że to jedynie jest prawdziwe, to jedynie dobre, co może on usprawiedliwić i w pewnym względzie udowodnić; tem samem nie ulega wątpliwości, że skoro dogmaty przyjęte przez wiarę nie mogą otrzymać zatwierdzenia rozumu, nie mają prawa uważać się za prawdziwe; jednakże, choćby i tak było, nie wynika z tego, aby w duszy wierzącego wiara była istotnie oparta na rozumie; w żadnym bowiem razie — przytaczając analogiczny wypadek — sędzia ogłaszający niewinność lub nieskazitelność tych, którzy przed nim stają, nie może być uważany za przyczynę. Sędzia nie robi ludzi ucziwymi, lecz uwalnia ich tylko i uznaje za niewinnych. Podobnie i rozum będąc kamieniem probierczym wiary i środkiem jej sprawdzania nie koniecznie musi być jej przyczyną dlatego, że żyje w duszy wierzącego. Należy przeto wyjaśnić to pomieszanie pojęć, które w badaniach nad religią każe uważać rozum za źródło wewnętrzne czynu lub postępowania dla takiej lub innej jednostki, pomieszanie polegające na tem, że zdolność krytyki

czy, koniecznego dla nadania formy rozumowaniu, zgodnej z prawami argumentacji. Jest to niewątpliwie jedna z najbardziej oszukańczych omyłek. Albowiem doświadczenie życiowe dostarcza licznych dowodów, że skoro ludzie w praktyce zajmują się szczerze jakąś sprawą, nie źle rozumują. Nie myślą się, skoro chodzi o ich interes.

Odczuwają oni instynktownie, w jakim kierunku znajduje się on i to co powinni robić, aby nie narazić własnego dobytku i dorobku. Tak samo w zagadnieniach dotyczących ducha pewnej partii, politycznych poglądów, zasady moralnej lub osobistego uczucia, okazują oni często bezwiednie zadziwiająca przenikliwość, która każe im osądzać rzeczy tak, jak powinni. Chociaż nie wiedzieć jak dalekim byłby związek między kwestyą roztrąsanego zagadnienia a ich własną wiarą, ich przyzwyczajeniami i uczuciami, w wyznawanych przez się zasadach odnajdują oni wytyczne, które prowadzą ich do uprawnionych wniosków; dlatego też zdarza się często, że w czynnościach, wyrażeniach, zwyczajach na pozór obojętnych, w zagadnieniach nauki, polityki lub literatury jesteśmy w stanie prawie z góry przepowiedzieć, w jakim punkcie zatrzymają się pewne osoby, przez zbadanie ich poglądów czy to w religii czy w moralności i obronić ich o wiele lepiej, aniżeli one same się bronią. Jest to właśnie dowód łączności i spójności wierzeń religijnych, które miały czas i wolną

rozumowi, nie będąc nią w istocie; jest ona jedynie niezależną i różną od tego, co nazywamy badaniami filozoficznymi, systematami intelektualnymi, seryą argumentów itp.

Czy będziemy rozważać środki Wiary, czy jakiegokolwiek inne działanie Rozumu, przekonamy się, że ludzie postępują opierając się na dowodach, których nie wytwarzają lub których nie mogą wytworzyć albo, gdyby mogli, nie byłiby w stanie prawdziwości udowodnić, — dowodach utajonych lub powziętych z góry, które uważają za przyjęte.

Wiara jest narzędziem rozumu, które z jednej strony z takim trudem wytwarza dla siebie podstawy wnioskovania, z drugiej: podstawy te tak dalece zależą od hartu samego ducha, od jego ogólnego sposobu obnażania rzeczy, od jego odczuwania woli Boga, od domniemywań, które mają swe źródło w nadziejach pokładanych w przyrodzie, że świat nie przestanie jej uważać za niedorzeczną i godną pogardy — oczywiście, dopóki wydarzenie nie przyniesie jej potwierdzenia. Np. akt inteligencji dzięki któremu osoba niewykształcona wierzy w Ewangelię na słowo tego, który ją poucza, może być uważany za analogiczny z przenikliwością wielkiego pisarza lub wielkiego generała, gdyż łaska nadprzyrodzona jest dla umysłu niekulturalnego tem, czem dla nich geniusz.

Pogląd ten znajdzie nadzwyczaj silne potwier-

(Ibid., z kazania Love, the Safeguard of Faith against Superstition).

Utrzymywać, że wiara jest sądem o faktach dotyczących praktyki, sądem kształtującym się nie tyle pod wpływem wrażenia wywołanego w umyśle po prostu faktami tymi, ile przez to, że sam on wychodzi na ich spotkanie, — że jest to domniemanie, a nie dowód, — może wydać się paradoksem. A przecież nie jest bynajmniej to paradoks, skoro rzeczywisty stan rzeczy, tak jak przesuwiają się nam one codziennie przed oczyma, **p r a w d ę** zdania tego potwierdza.

Pojęcie wiary jako domniemania znajduje się także w panującym o niej wyobrażeniu. Powiadają powszechnie i słusznie, że Wiara jest kamieniem probierczym ludzkiego serca. I cóż znaczy to innego, jak nie to, że obnaża ona ideę, jaką człowiek sobie wytwarza o tem, co jest lub nie jest prawdopodobnem? I czyż uważa on jakąś rzecz za prawdopodobną inaczej, niż na podstawie stanu swojej duszy, stanu swych przekonań, swych upodobań i pragnień? Zostaje stwierdzony pewien fakt: tem samem zostaje on przedłożony obecnym; mają oni wolny wybór przyjąć go lub odrzucić po poprzedniem rozpatrzeniu dowodów. Każdy ze słuchaczy będzie oglądał ten fakt ze swego punktu widzenia. Ten punkt widzenia będzie określony przez hart jego charakteru. Czy zostanie coś

właściwą chwalić tu książkę, która stała się jednym z klasycznych dzieł mowy angielskiej. W czasie, gdy ogólny ton literatury religijnej pozbawiony był wszelkiej sprężystości i siły, Keble uderzył w nową strunę i w tysiącach serc zbudziła się nowa muzyka, muzyka, jakiej oddawna już nie znano i nie przeczuwano w Anglii. Nie umiałbym tu zanalizować nawet tego, co ja sam osobiście zawdzięczam temu źródłu prawdy, tak czystemu i głębokiemu, tej nauce tak pięknej. Aż do tej chwili nie kusilem się nawet nigdy o nic podobnego; sądzę jednak, że nie zblądzę, gdy powiem, że dwie główne prawdy umysłowe, które przyswoiłem sobie z tego źródła są temi samemi, których uczył mnie już Butler, tylko, że teraz występowały one w nowej postaci, przekute w twórczej pracowni umysłu tego nowego mistrza. Przedewszystkiem zaś mam tu na myśli to, co możnaby nazwać systematem sakramentalnym: t. j. naukę, że zjawiska materyalne są typami, podobieństwami i narzędziami rzeczy niewidzialnych; nauka ta obejmuje nie tylko wszystko to, co Anglikanie równie dobrze, jak katolicy wyznają o sakramentach w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, ale także artykuł o obcowaniu świętych w całej jego pełni i tajemnicę wiary. Ta łączność filozofii religijnej z tem, co bywa niekiedy nazywane Berkeleyanizmem, była już wzmiankowana przezemnie uprzednio. W tym czasie wiedziałem o Berkeleyu bardzo niewiele:

napisanem w 1834 roku jeszcze. Mówię w niem o aniołach: „Każde tchnienie powietrza, każdy promień światła i ciepła, każdy piękny widok są jakby skrajem falujących szat tych, którzy spoglądają w oblicze Boskie“. A dalej zapytuje, co pomyślałby człowiek, „gdyby badając kwiat albo ziele albo owad, albo promień światła, które to wszystkie rzeczy uważa on za coś nieskończenie niższego, niż on sam, w skali istnień, odkrył nagle, że znajdował się on właściwie w obecności jakiejś potężnej istoty, która ukrywała się poza widzialnym przedmiotem jego obserwacji; że ona to ukrywała wprawdzie swą mądrą dłoń, lecz nadawała rzeczom tym ich piękno, wdzięk, doskonałość, gdyż sama była narzędziem Boskiem pełniącym ten cel, lub że raczej, szatą tylko i strojem były te zjawiska, które on tu analizował z taką pewnością siebie?“

Obok armii złych duchów przyjmowałem także istnienie rodzaju pośredniego „*daimonia*“, nie z piekła i nie z nieba; istot częściowo upadłych, kapryśnych, dziwacznych, szlachetnych lub podstępnych, życzliwych lub złośliwych, zależnie od wypadku. One to tworzą w pewnej mierze natchnienie, umysł ras, narodów, klas ludzkich. Dlatego też tak często działanie ciał politycznych i zgromadzeń jest tak mało podobnem do postępowania jednostek, z których się te zbiorowości składają. Stąd różnice i zmiany w charakterze i instynktach państw, rzą-

dów, gmin religijnych. Myślałem, że mogą one wszystkie być nawiedzane przez umysły niewidzialne. Moje upodobanie do osobistości i niechęć do abstrakcyi sprzyjało temu sposobowi widzenia. Myślałem, że możnaby na jego podtrzymanie przytoczyć wzmiankę o „*Księciu perskim*“ u Proroka Daniela; i myślę, że o takich pośrednich istotach mówi *Apokalipsa*, wprowadzając Aniołów siedmiu zborów.

W 1837 roku posunąłem się dalej w rozwoju tego poglądu. W pisanym do wielkiego mego przyjaciela, Samuela Franciszka Wooda, liście, który wrócił do mnie po jego śmierci, czytam pomiędzy innymi: „Mam pewną myśl. Całe mnóstwo Ojców, (Justyn, Athenagoras, Ireneusz, Klemens, Tertuljan, Orygenes, Lactancyusz, Sulpicyusz, Ambroży, Grzegorz Nazianzianin) sądzą, że chociaż szatan odpadł zaraz na początku, wielu z aniołów upadło dopiero przed potopem przez miłość do córek człowieczych. To ukazało mi się niedawno, jako możliwe uzasadnienie pojęcia, którego nie mogę się wyrzec. Daniel mówi, że każdy naród ma swego anioła stróża. Ja sędzę, że muszą być istoty mające wiele dobrego w sobie, ale też i wielkie wady i że w nich jest duch, ożywiający pewne instytucye. Weź Anglię z wieloma wysokimi cnotami, a jednak z tak małym i niskim katolicyzmem. Zdaje mi się, że John Bull jest duchem, który nie pochodzi ani z piekła ani z nieba... Czy Kościół

WYDAWNICTWO

SYMPOSION

∞ POD REDAKCYĄ LEOPOLDA STAFFA ∞

- I. *Platon. Uczta.* Dyalog o miłości. W przekładzie, ze wstępem i objaśnieniami Władysława Witwickiego. Wydanie drugie. Kor. 3.
- II. *Montaigne. Wybór dzieł.* W przekładzie Stanisława Lacka. Kor. 3.
- III. *Vauvenargues. Uwagi i myśli.* W przekładzie Jana Kasprowicza. Kor. 2.
- IV. *Walter Pater. Wybór pism.* W przekładzie Stanisława Lacka. Kor. 3.
- V. *La Rochefoucauld. Zdania moralne i uwagi.* W przekładzie Leopolda Staffa. Kor. 2.
- VI. *Leopardi. Myśli.* W przekładzie Józefa Ruffera. Kor. 2.
- VII. *Diderot. Kuzynek mistrza Rameau.* W przekładzie Leopolda Staffa. Kor. 3.
- VIII. *Goethe. Wybór myśli prozą.* W przekładzie Stefana Frycza. Kor. 3.
- IX. *Chamfort. Maksymy i myśli.* W przekładzie Konrada Drzewieckiego. Kor. 3.
- X. *Cztery głosy. O Poecie.* Ralph Waldo Emerson. Karol Spitteler. Ryszard Dehmel. Hugo von Hofmannsthal. W przekładzie Jana Kasprowicza. Kor. 2.
- XI. *La Bruyère. Charaktery.* W przekładzie Antoniego Potockiego. Kor. 3.

- XII. *Fichte*. **Powołanie człowieka.** W przekładzie Adama Zieleńczyka. Kor. 3.
- XIII. *Fontenelle*. **Rozmowy zmarłych.** W przekładzie Juliusza Germana. Kor. 3.
- XIV. *Walter Savage Landor*. **Dyalogi fikcyjne.** W przekładzie Maryi Rakowskiej. Kor. 3.
- XV. *Voltaire*. **Refleksye.** W przekładzie Grzegorza Glassa. K. 3.
- XVI. *Hebbel*. **Dzienniki.** W przekładzie Karola Irzykowskiego. Kor. 3.
- XVII. *Hello*. **Studia i szkice.** W przekładzie Walego Gostomskiego. Kor. 3.
- XVIII. *Emerson*. **Wybór dzieł.** W przekładzie Maryana Olszewskiego i M. Rakowskiej.
- XIX. *Kardynał Newman*. **Przyświadczenia wiary.** W przekładzie Stanisława Brzozowskiego.
- XX. *Marek Aureliusz*. **Rozmyślania.** W przekładzie Maryana Reitera. Kor. 3.
- XXI. *Rousseau*. **Wybór pism.** W przekładzie Zygmunta Matkowskiego.
- XXII. *Sören Kierkegaard*. **Wybór pism.** W przekładzie M. Bienenstocka. Kor. 3.
- XXIII. *Tomasz Carlyle*. **Wybór pism.** W przekładzie Savitri.
- XXIV. *Zygmunt Krasiński*. **Myśli o sztuce.** Zebrał i wstępem o poglądach estetycznych Krasińskiego poprzedził Adam Siedlecki. K. 3.
- XXV. *Mill J. S.* **O religii.** W przekładzie M. Rakowskiej.
- XXVI. *Jerzy Sorel*. **O sztuce, religii i filozofii.** W przekładzie Michała Rudnickiego. Kor. 4.—
- XXVII. *Fryderyk Schlegel*. **Fragmety i idee.** W przekładzie Ludwika Staffa.



