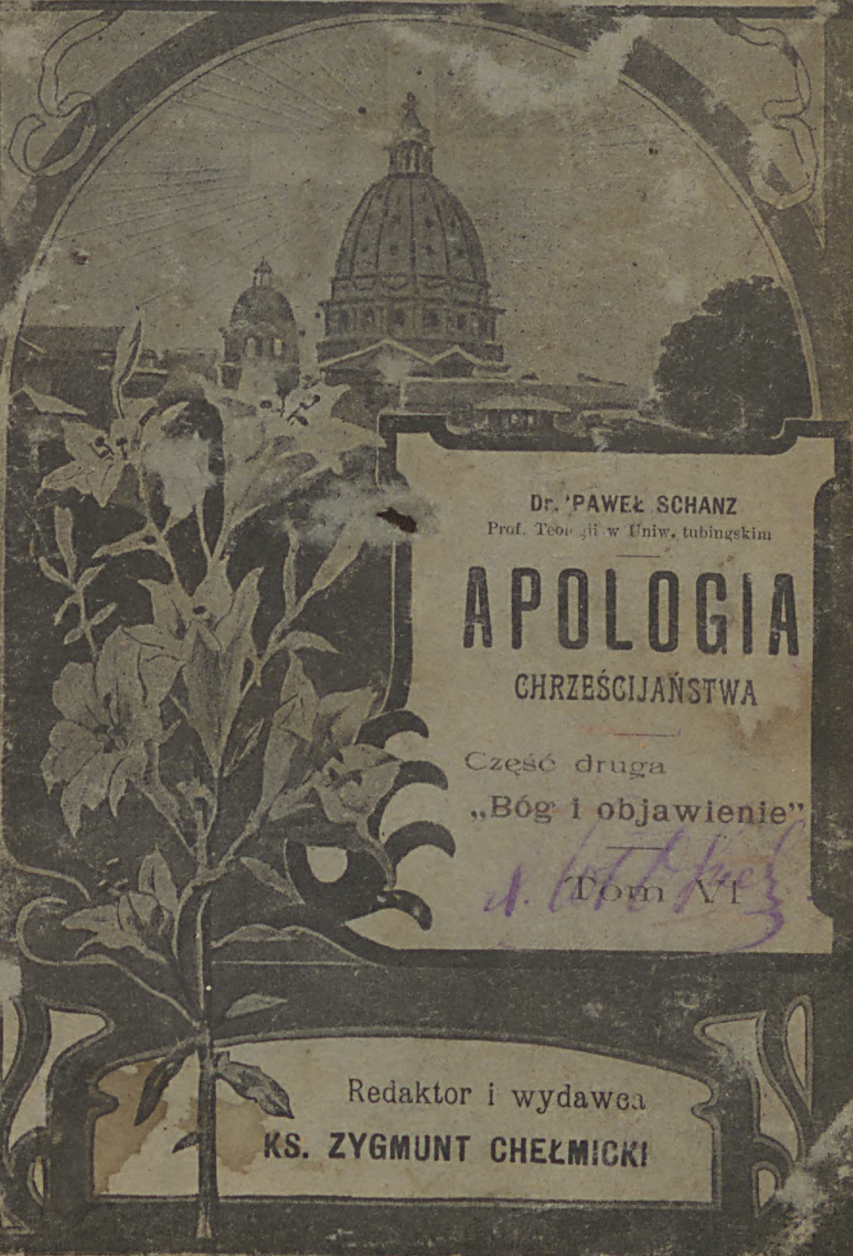
BIBLIOTEKA

DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH



Dr. PAWEŁ SCHANZ

Prof. Teologii w Uniw. tubingskim

APOLOGIA

CHRZEŚCIJAŃSTWA

Część druga

„Bóg i objawienie"

Tom VI

Redaktor i wydawca

KS. ZYGMUNT CHEŁMICKI

APOLOGIA CHZEŚCIJAŃSTWA.

Druk Piotra Laskauera i S-ka w Warszawie.

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

Dr. Paweł Schanz

Profesor teologii w Uniwersytecie tubingskim.

APOLOGIA

CHRZEŚCIJAŃSTWA

PRZEKŁAD

Walerego Gostomskiego

z trzeciego wydania niemieckiego.

Część I^sza.

BÓG I PRZYRODA.

TOM I.

WARSZAWA

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA

KRAKÓW — G. GEBETHNER I S-KA

1905

Дозволено Цензурою
Варшава, 25 Апрѣля 1905 г.

TREŚĆ.

	Str.
Przedmowa do wydawania trzeciego	1— 3
§ 1. Apologia i apologetyka	5— 24
§ 2. Historya apologetyki. I. Przegląd i podział.—II. Okres pierwszy (patrystyka). — III. Okres drugi (wieki średnie). — IV. Okres trzeci (czasy nowe)	25— 82
§ 3. Religia i Historya.	83— 98
§ 4. Religia i człowiek. I. Pojęcie i istota religii. — II. Zewnętrzne przyczyny powstania religii. — III. Wewnętrzne przyczyny powstania religii.	99—139
§ 5. Tradycyonalizm i ontologizm	140—166
§ 6. Początek i koniec	167—193
§ 7. Życie.	194—208

Przedmowa do wydania trzeciego.

Apologia [1]) niniejsza nie potrzebuje nowego usprawiedliwienia. Znalazła je już w dostatecznej mierze w faktach rozwoju wiedzy współczesnej, jakie dają się stwierdzić od chwili pierwszego wydania tej książki. Stan rzeczy w poczynającym się stuleciu jest poświadczeniem prawdziwości tego napozór sprzecznego w sobie zdania, które charakteryzuje ubiegłe XIX stulecie, ja-

[1]) Przekład Apologii dr. Schanza dokonany został z możliwą ścisłością i dokładnością. Wszelako ramy, w jakie musiał być ujęty w przystosowaniu do rozmiarów i układu „Biblioteki dzieł chrześcijańskich“, zniewoliły tłumacza do pewnych skróceń i odmiennego rozkładu treści na poszczególne tomy. Trzy wielkie tomy oryginalnego tekstu (odpowiadające trzem zasadniczym jego częściom: Bóg i przyroda, Bóg i Objawienie, Chrystus i Kościół) musiały być rozłożone aż na 8 tomów tłumaczenia polskiego, przyczem na dwie pierwsze obszerniejsze części przypadło po trzy tomy, na trzecią mniej obszerną dwa tomy. Dla przybliżonego zrównania ze sobą poszczególnych tomów wypadło nieodzownie poczynić pewne skrócenia i opuszczenia, bardzo zresztą nieliczne i dotyczące mniej ważnych szczegółów. Skrócone też zostały nieco obfite bardzo w oryginale przytoczenia dzieł źródłowych i pomocniczych, o ile te dla czytelnika polskiego nie posiadały donioślejszego znaczenia.

(Przyp. Tłum.).

ko epokę potężnych i trwałych prądów przeciw religijnych, przyczyniającą się jednak do wzmocnienia religii. Wiedza przyrodnicza, historya i krytyka usiłowały podkopać przyrodzone i nadprzyrodzone podstawy religii i poglądowi chrześcijańskiemu na świat przeciwstawiały naturalistyczny i historyczno - rozwojowy. Nowe wyobrażenia o świecie głęboko przenikały w masy społeczne i oddalały je od religii. A jednak nie zdołają one nigdy zadowolnić w pełni umysłu myślącego. Im mniej okazują się podatnemi do rozwiązania wielkiej zagadki świata, tem bardziej stanowczo zwracają napowrót myśli ludzkie ku religii. Jednocześnie z doznanych zawodów rodzą się prądy pesymistyczne, oraz usiłowania wydobycia się z tego wielkiego przesilenia i z tej niedoli ducha, jaką pesymizm za sobą pociąga. Niekiedy daje się dziś słyszeć zdanie, że instynkt religijny wzmaga się wprawdzie za dni naszych, ale w teizmie zaspokojenia nie znajduje. Częściej jeszcze spotykamy się z obawą przed potworem starodawnych, szczególnie średniowiecznych form religii chrześcijańskiej, poczytywanych powszechnie za niedające się pogodzić z kulturą nowoczesną. Wszelako nie brak tu wątpliwości, nie brak i punktów stycznych. Apologetyka musi wiedzieć czego ma bronić, musi być pewna środków, którymi się posługuje, w razie przeciwnym smutny byłby jej stan. Nie może ona nawoływać do zgody i porozumienia tam, gdzie zasadnicze, nieprzejednane zachodzą przeciwieństwa. Ale znać musi dokładnie myśli i dążenia przeciwników, rozróżniać starannie prawdę i fałsz wiedzy współczesnej i postęp rzeczywisty uznawać, w jakiejkolwiek dziedzinie on się przejawia. Mając to na względzie, apologetyka nowożytna niejeden przesąd może usunąć i różne starcia pomiędzy wiedzą i Wiarą szczęśliwie rozwiązać, lub przynajmniej złagodzić.

W dwóch punktach apologetyka katolicka posunęła się nieco poza stanowisko, zajęte w pierwszem wydaniu niniejszej apologii: w teoryi rozwoju i w konkordatyzmie pomiędzy wiedzą i Pismem św. Konkordatyzm przez wielu poczytywany jest

obecnie za przeżyty i darwinizm w swojej bezwzględnej formie został przezwyciężony, ale teorya rozwoju uchodzi za trwały nabytek wiedzy. Te nowe punkty widzenia znalazły należyte uwzględnienie w wydaniu niniejszem, oczywiście przy odpowiedniem oświetleniu krytycznem odnośnych teoryj.

Tubinga, 8 września 1903 r.

Autor.



§ 1.

Apologia i apologetyka!

Potrzeba obrony religii.—Znaczenie religii dla doczesnego i wiecznego dobra człowieka. — Różne religie. — Przeciwieństwo religii objawionej i świata. — Chrześcijaństwo.—Dowód biblijny.—Dążność apologetyczna Pisma św. — Wiara i wiedza. — Brak formalnego dowodu rozumnego, stwierdzającego Objawienie nadprzyrodzone. — Apologia. — Apologetyka.—Demonstratio christiana, catholica.—Zadanie apologii i apologetyki.—Praeambula fidei, motiva credibilitatis.—Przypuszczenie religii historycznej. — Przyrodzona metoda poznania.—Fakty wewnętrzne i zewnętrzne.—Stara i nowa wiara. — Prawda i błąd. — Podział.

1. Z samej istoty religii wynika potrzeba usprawiedliwienia jej i obrony, tak wobec umysłu wierzącego, jako też wobec umysłowo moralnej świadomości społeczeństwa. Jakkolwiek bowiem różne mogą być wyobrażenia religijne i wymagania moralne, w tem ze sobą się zgadzają, że przechodzą po za kresy doświadczenia zmysłowego i przyrodzonego poznania, oraz że uznają prawo moralne, po nad wolą ludzką stojące. Owóż im więcej człowiek skłonny jest brać swój rozum za miarę wszechrzeczy i swoją wolę za normę wszelkich czynów, tem donioślejsze muszą być zasady i pobudki, które go nakłaniają do poddania swego ducha wyższej Inteligencyi i swej woli silniejszej Potędze.

Od rozwiązania zagadnień religijnych zależy nietylko do-

czesne szczęście, lub nieszczęście jednostek i społeczeństwa, stanowi ono też dla wierzących konieczny warunek, rozstrzygający o ich losie w życiu przyszłem. Jakkolwiek to znaczenie religii dla ludzkiej doli i niedoli wielu wierzącym i całym społeczeństwom religijnym u ludów niżej w kulturze stojących, raczej instynktownie daje się odczuć, aniżeli świadomie może być rozpoznane — to jednak znaczenie jej tem jaśniej musi się uświadamiać, im wyżej tak jednostka, jako też zbiorowość ludzka wznosi się w dziedzinie poznania przyrodzonego i życia moralnego. Właściwy umysłowi ludzkiemu nieprzeparty popęd do wiedzy nakłania każdego rozumnego człowieka ku głębszym rozmyślaniom nad zasadą i istotą jego przekonań religijnych; udział serca i woli w życiu religijnem pobudza człowieka wierzącego do wykazania harmonii pomiędzy rozumem i sercem, wiedzą i Wiarą; harmonii, mającej jemu samemu i innym ludziom unaocznić rozumny charakter okazywanej religii uległości.

2. Jednostka jest członkiem społeczeństwa, człowiek jest istotą społeczną. Własne nasze doświadczenie i historya okazują nam, że rodzina, lud, państwo i ludzkość cała podlegają wpływom myśli religijnej i życia religijnego. Pobudki religijne w życiu ludów potężnie występowały zawsze. Najdonioślejsze działania ludów i książąt, dokonywane były pod hasłem religii, odnoszone do woli bogów. To, co w sztuce i w poezyi zachwyca nasze oczy i uszy, co w nauce zadawala nasz umysł, ma swe korzenie w gruncie religii i siłę swą żywotną z religijnych natchnień czerpało. Wraz z upadkiem religii upadały też wszelkie szlachetniejsze pierwiastki sztuki i wiedzy. „Wszelkie epoki, w których Wiara panuje odznaczają się świetnością, podnoszą serce i płodne są dla świata współczesnego i przyszłego. Wszystkie natomiast epoki, w których niewiara nędzne swe święci tryumfy, chociaż pozornym blaskiem jaśnieją, bez znaczenia są dla przyszłości, nikt bowiem nie zadowoli się tem, co bezpłodne“ [1]).

Historya i etnografia uczą nas, że systemy religijne różnorodne często sprzecznie kształtują się, odpowiednio do rozwoju dziejowego, warunków miejscowych i innych wpływów zewnętrznych. Lingwinstyka i mytologia porównawcza poczęści odchyliły zasłonę, zakrywającą przed nami dotąd początki życia religijnego starych ludów kulturalnych, przez to pobudziły do porównania różnych systemów religijnych i do obrony własnej Wiary. Okazały one też, że różnice religijne najsilniej pobudzały ludy do walk wzajemnych. „Istotny jedyny temat dziejów wszechświatowych, któremu wszystkie inne się podporządkowują jest starcie Wiary z niewiarą.“ [1])

[1]) Goethe, Westöstlicher Divan (Israel in des Wüste) Werke XIV (1868), str. 194.

3. Jeśli religia, jak to nazwa jej poucza, jest łącznikiem pomiędzy człowiekiem i Bogiem, jeśli zadanie jej polega na prowadzeniu człowieka do Boga i do wiekuistego z nim połączenia, to takie jej znaczenie samo przez się już pierwotną łączność przypuszcza. Wszystkie znane religie wyprowadzają swój początek z Objawienia bożego. Jeśli religia, choćby tylko podmiotowo, zstępuje na ten zmysłowy ziemski padoł z wyższej sfery, aby człowieka z więzów świata wyzwolić, to nieodzownie staje w sprzeciwieństwie z istniejącą w danej chwili rzeczywistością światową i z władnącą w niej zmysłowo - ziemską naturą ludzką. Toczy ona walkę w sercu człowieka, rodziny i społeczeństwa; tym więcej przeto musi ona zjawiać sie przed obliczem przyrodzonej umysłowości ludzkiej grzesznego świata, jako prawdziwa córa niebios. Religia nadprzyrodzona i objawiona tembardziej przekonywające musi przedstawić dowody, aby ziemski umysł ludzki dobrowolnie jej się poddał i samolubna wola ludzka ku niej się nakłoniła.

Do istoty prawdziwie nadprzyrodzonej religii należy jednolitość i nieomylność. Nakłada ona wszystkim bez wyjątku pewne zobowiązania, jednakie zarówno dla wszystkich i powszechne po wszystkie czasy. Formy jej zmieniają się odpowiednio do czasu i okoliczności; prawda jej pozostaje niezmienna. Religia nadprzyrodzona musi być nietylko prawdziwa, lecz i jedynie prawdziwa. Wszelkie inne religie wobec niej okazują się mniej, lub więcej fałszywemi albo sfałszowanemi, o tyle tylko zawierającemi prawdy, o ile się z nią zgadzają, o ile z niej zaczerpnęły. Im wyższa jest powaga, na którą powołuje się religia objawiona, im wyższe są wymagania, które ona myśli i woli wierzących stawia, tym bardziej przekonywujące i zniewalające muszą być zasady, na których jej wymagania się opierają. Stosu-

[1]) Goethe w dziele przyt. — Rocholl, Die Philosophie der Geschichte II (1878), 498.

je się to szczególniej do chrześcijaństwa, które, jako ostatnie, najzupełniejsze Objawienie boże, jako nowa instytucya boża, w rozwoju wszechdziejowym wystąpiło. Praobjawienie, którego szczątki w religiach pogańskich znajdujemy i Objawienie Starego Testametu są tylko stopniami wstępnymi do Objawienia zupełnego.

4. To, co się okazuje koniecznem w teoryi etycznej, w rozważaniu, potwierdziły dowody dziejowe. Możnaby w historyi wszystkich religii okazać, że założyciele ich powoływali się zawsze na Oświecenie boże i różne cudowne stwierdzenia swej nauki; poprzestaniemy tu wszakże na wskazaniach, poczerpniętych ze znanej historyi Objawienia. Skoro Bóg objawił się Mojżeszowi, zjawił się mu w krzaku płomienistym. Mojżesz widział, że krzak płonie, ale się nie spala (Exod. 3, 2). W ten sposób Mojżesz przygotowany został do przyjęcia Objawienia. Cud przekonał go o prawdzie takowego. Ale jak miał stwierdzić ją wobec ludu. „Nie uwierzą mi i nie usłuchają“ głosu mego „ale rzeką: Nie ukazał się tobie Pan“ (Exod 4. 1.) I Pan dał Mojżeszowi trojaki znak: przemianę laski w węża, okrycie ręki trądem i przemianą wody w krew, „aby uwierzyli, że Pan mu się ukazał Bóg ojców ich, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakóba.“ Toż samo się powtarza u proroków Starego Zakonu. Sami oni są przekonani o ukazaniu się Boga i prawdzie Objawienia i mogą udowodnić swe posłannictwo w obliczu ludu.

W Nowym Testamencie Jezus, wpostaci ludzkiej zjawiający się Syn Boży, jest sam objawiającym się Bogiem. Gdy przedtem Bóg przez proroków wielorakim sposobem do ludu przemawiał, ostatniemi czasy, przemówił do nas przez Syna swego (Hebr 1, 1). Wszelako i Jezus nie zaniechał uwierzytelnienia swego posłannictwa. Cały Stary Testam. wskazywał na niego jako na przyobiecanego Messyasza. Jego poczęcie i narodzenie cudami otoczone zostało, a przy chrzcie w Jordanie uroczyście na swe posłannictwo messyaniczne został poświęcony. I sam Jezus przez słowa swe i uczynki wielokrotnie dowodził, że jest obiecanym oddawna przez Ojca Messyaszem i Synem Bożym. Występował On przed ludem jako Ten, co moc posiada i nie zaniedbał stwierdzić jej cudami. Bronił siebie i swych uczniów (Mat. 9, 1; 11, 2; 12, 25; Jan 5, 14 i t. d. I uczniów swoich uzbroił Jezus w siłę wyższą, przez którą mieli oni okazać zdumionym poganom, że głoszona przez nich nauka jest prawdą z nieba pochodzącą,

że przed nią cienie i ciemności ustąpić muszą. I głosili oni światu tę naukę, a Pan znakami cudownemi słowa ich potwierdzia (Mar. 16, 20). Usiłowali także pokonać niewiarę żydów i pogan za pomocą dowodów rozumowych i faktów historycznych. (Dzieje Ap. 2, 14; 3, 12; 4, 8; 13, 16; 17, 22).

5. Jeśli bezpośredni głosiciele Objawienia nadprzyrodzonego potrzebowali szczególnych dowodów, stwierdzających prawdę ich boskiego posłannictwa i boskiej nauki, aby w ten sposób skutecznie zwalczać opór wrogiego świata, to im bardziej religia Objawiona oddala się od swego źródła, tem więcej dowodów potwierdzających potrzebuje. Widzimy też, jak wielkie posiada znaczenie czynnik apologetyczny w Pismach Starego i Nowego Testamentu. Jest to znanym i powszechnie uznanym faktem, że Pismo św. podporządkowuje celom religijnym światowe sprawy i nauki. Nie mniej powszechnie znanym, choć nie tak już powszechnie uznanym, jest ten drugi fakt, że owe cele religijne ściśle się łączą z zadaniami apologetycznemi. Już pierwszy rozdział księgi Genezis tylko w przeciwieństwie do politeizmu ubóstwiającego przyrodę należycie zrozumiany być może. Zasadniczy rys całego Starego Testamentu: Wiara w jednego prawdziwego Boga, przypomina zawsze fałszywych bogów pogaństwa. „Nie będziesz miał bogów cudzych przedemną“ — tak brzmi nakaz boży i cała historya Izraela, w istocie swej nie czem innem jest, jak historyą zachowania się ludu względem tego nakazu. Dola jego i niedola od ufności w Bogu zależy. Stary Testament jest zatem jedną wielką Apologią Objawienia bożego wobec pogańskiego bałwochwalstwa.

W Nowym Testamencie panuje takiż sam kierunek apologetyczny. Św. Paweł w większości swych listów występuje w obronie swej osoby, swego posłannictwa, Ewangelii i prawdy chrześcijaństwa, przeciwko napaściom żydów i pogan. Z własnego doświadczenia zaczerpnął on przekonanie, że wierzący musi sobie dokładnie zdać sprawę z treści i zasady własnej swej wiary. To też wymaga on od presbytera, aby ściśle stosował słowa swe do nauki w celu pociągania do niej ludzi i zwalczania jej przeciwników (Tit. 1, 9)[1]. Św. Piotr powołuje się na Zmartwychwstanie Pana (Dz. Ap. 2, 24; 10, 40) i stara się nietylko pocieszać wiernych cierpiących, powołując się na nadzieje

[1]) Por. Kol. 4, 6.

chrześcijaństwa, lecz nadto poczytuje to za obowiązek wierzących, aby byli zawsze gotowi do usprawiedliwienia się wobec każdego, kto wymaga uzasadnienia nadziei chrześcijan (1 Petr 3, 15). Wstęp Ewangelii św. Łukasza i zakończenie Ewangelii św. Jana wskazują też na cel apologetyczny, jakkolwiek ten w Ewangeliach mniej wyraźniej daje się rozpoznać.

5. Ale czyż religia nie wymaga wiary? Czyż Objawienie nadprzyrodzone przez rozum przyrodzony udowodnione być może. Uznana z jednej strony, jako konieczna, obrona religii, z drugiej strony wszelka apologia niemożliwą i złudną się wydaje. Jakoż nie brakło nigdy głosów, które metafizyczne i racyonalne dowody wiary, jako nieużyteczne odrzucały [1]). Pascal zaznacza, że nie zamierza udawadniać przyrodzonymi dowodami ani istnienia Boga, ani Trójcy św., ani nieśmiertelności duszy, ani żadnej innej tego rodzaju prawdy religijnej, nietylko dlatego, że nie czuje się zdolnym, ażeby w dziedzinie przyrodzonej mógł dowodami przekonać ateusza, lecz i dlatego, że wszelkie podobne poznanie bezpożyteczne byłoby i bezpłodne. Gdyby jakiś człowiek przekonany był, że stosunki liczbowe są niemateryalnemi wiecznemi prawdami, zależnemi od prawdy pierwotnej, w której istnieją, to wiadomość ta dla zbawienia jego byłaby bezużyteczna [2]). Podobnie cała teologia protestancka wedle zasady Melanchtona: *de Deo sentiendum, sicut se patefacit*, szczególniej od czasu Kanta i Schleiermachera, bardzo sceptycznie zapatruje się na wszystkie dowody metafizyczne. Do tego samego wyniku, z przeciwnego punktu wychodząc, dochodzą racyonaliści i pozytywiści.

Wszystkie te zarzuty nie przynoszą ujmy rozumnej i zdrowej apologetyce. Posiada ona jasną świadomość tego, że najwyższa metafizyczna istota i Bóg religijny zupełnie inne działanie na serce nasze wywierają. Wie ona, że metafizyka w żadnym razie niezdolna jest wznieść się do religijnego pojęcia Bóstwa nawet w najogólniejszej jego postaci. Ale jakkolwiek uznaje ona w tych rzeczach niezaprzeczone prawa serca ludzkiego, które ma własne swe dowody, to jednak nie może się zrzec dowodów metafizycznych. Wiara żywa potrzebuje rozumnego poparcia i pośrednictwa. Zakaz rozmyślania nad treścią wiary tak u jednostek, jak i u całych społeczeństw jest zawsze oznaką słabości i nieufności.

[1]) Por. Grzegorz IX do Uniwersytetu paryskiego 1288 (Denzinger, Enchiridion, 379.

[2]) Pascal, Pensés sur la religion 1758, préface.

Jeśli dla umysłu pospolitego wiara wystarcza dla zaspokojenia dążeń poznania, umysł wykształcony potrzebuje udowodnienia zasad swej wiary [1]). Niedostateczność dowodów nie może powstrzymywać apologetyki w jej dążeniach, niedostateczność ta właściwa jest zresztą wszelkiemu poznaniu ludzkiemu [2]), jakkolwiek w poznaniu religijnem najdobitniej istotnie występuje. Wszakże nawet dla najwyżej posuniętego poznania Boga na podstawie Objawienia, słuszne jest zdanie św. Augustyna: Bóg jest prawdziwiej pomyślany, aniżeli wyrażony, a prawdziwszy jest w swej Istocie aniżeli w naszej myśli [3]). Jakkolwiek niejeden ze scholastyków wraz z św. Tomaszem przeceniał siłę tych dowodów metafizycznych, to żaden z nich jednak nie uznawał przez to wiary za zbyteczną.

Życie religijne w swej istocie zależy od woli, stwierdzonej w akcie wiary. Dlatego różni teologowie, jak: St. Victor, PiotrLombardski, Albert Wielki, Aleksander z Hales, Bonawentura, dzisiaj z wyjątkiem tomistów, wszyscy prawie teologowie wyrażają zdanie, że wszelka wiedza przyrodzona w treści swej może też być przedmiotem wiary. Wiara i wiedza w poznaniu religijnem w stosunku do tegoż samego przedmiotu i podmiotu współrzędnie istnieć mogą, nietylko dlatego, że wiarę wzmacniają pobudki zewnętrzne, lecz także i dlatego, że w istocie tego, co jest poznane przez odniesienie go do prawd nadprzyrodzonych, zawsze pozostanie jakaś głębia tajemnicza, jakaś nieokreślona reszta. W rzeczach czysto przyrodzonych nie można równocześnie wierzyć w to, co się wie, jakkolwiek bardzo niewielu tylko ludzi osiąga niewątpliwe i pewne poznanie istoty rzeczy. Niektórzy tak dawniejsi, jak nowsi filozofowie w wszelkiem poznaniu dopatrywali się pewnego rodzaju wiary. „Nie bez słuszności twierdzą, że cokolwiek wiemy, w to wierzymy zarazem, ale nie wszystko, w co wierzymy, wiemy również“, mówi

[1]) Cicero, De nat. deor. 3, 2, 6.—Kuhn, Einleitung in die Kathol. Dogm. 1859, 245.

[2]) S. Thom. C. gent. 1, 4. Goethe, Gespräche mit Eckerman 1837, 1, 347; II, 148.

[3]) De trin. 7, 4, 7.

św. Augustyn, stosując te słowa do poznania Boga [1]). Dla prawd metafizycznych wiara zastępuje oczywistość spostrzeżenia zmysłowego. W dziedzinie nadprzyrodzoności zachodzi to w nierównie wyższym jeszcze stopniu. To, co tu rozpoznajemy, jest tylko cieniem, zarysem prawdy zupełnej; dopiero wiara niebędąca wcale tem samem, co przekonanie rozumowe, w boskim autorytecie czerpie pełną siłę przekonania co do prawdy dostępnej umysłowi ludzkiemu. Poznanie Boga należy do obu dziedzin, do rozumu i Wiary. Ponieważ działalność ich uzupełnia się nawzajem, nie zachodzi przeto obawa, aby właściwa treść religii „zamieniła się na bezkształtną massę“ (Strauss), „ani też nie potrzeba się lękać, aby wilk wiedzy pożarł owieczkę religii (Schopenhauer).

6. Sprzeciwieństwo między dążeniami apologetyki i wymaganiami Wiary wtedyby tylko zachodziło, gdyby żądano formalnych dowodów rozumowych dla prawd nadprzyrodzonych i gdyby wiara w Objawienie nadprzyrodzone w swej istocie i w swem znaczeniu dla zbawienia uzależniona została od takich dowodów. Wszelako obrona przypuszcza już istnienie przedmiotu bronionego i stawia sobie za zadanie odparcie zarzutów, przeciw niemu stawianych i okazanie odpowiedniości jego dla rozumu i serca ludzkiego. Jest to istotny cel obrony apologetycznej. Jeśli filozoficzne poznanie świata i Boga do religii nieodzownie prowadzi, apologetyka bierze je za punkt wyjścia. Jeśli rozum dla poznania najwyższej prawdy potrzebuje pomocy Objawienia, to prawda objawiona o tyle przystępna być musi rozumowi, o ile to jest konieczne dla zaspokojenia istotnych jego potrzeb i dążności [2]). Objawienie nie zastępuje i nie usuwa poznania rozumowego, owszem przypuszcza jego istnienie i posługuje się niem.

Chrześcijaństwo wedle apologetów jest najwyższą filozofią życia, ponieważ nietylko posiada treść racyonalną, lecz i na te pytania zadawalniającą i dostępną dla wszystkich, daje odpowiedź, które po wszystkie czasy najsilniej poruszały serca i umysły ludzkie; jest ono dlatego filozofią, że rozwiązuje na gruncie Objawienia zasadnicze zagadnienia bytu, które poznanie

[1]) Solilog. I, 3, 8.
[2]) Lotze, Mikrokosmus III, (1884), 550.

przyrodzone tylko przeczuwać i zaznaczać jest zdolne. Jako filozofia życia opiera się ono na przyrodzonem poznaniu rozumowem, jako jedyna nieomylna filozofia, słowo boże ma za swą podstawę. Ostateczną zasadą pewności, źródłem wszelkiej cnoty i błogości, może być tylko prawda bezwzględna i zupełna świętość.

7. Jeśli Apostoł pisze do Koryntyan, że Bóg nie na to go posłał, „aby w mądrości słowa Ewangelii opowiadał, lecz aby nie stał próżnym krzyż Chrystusów i dlatego Chrystusa ukrzyżowanego opowiada, który Żydom jest zgorszeniem, a poganom głupstwem (1 Kor. 11, 7, 23), to może zbyt ostro wypowiada przeciwieństwo Ewangelii z wiarą Żydów i mądrością Greków, ale niemniej przeto wyraża myśl zasadniczą o Ewangelii, głoszonej biednym i o Królestwie bożem nie z tego świata.

Nie prawdziwą zwalczał on mądrość, lecz tę jeno, która stworzenie w dumę wbija i odwraca je od Stwórcy. Biorąc za punkt wyjścia Ewangelię, jako siłę bożą każdemu, kto w nią wierzy, okazać usiłował, jak chrześcijaństwo przez swoją naukę nadprzyrodzoną i łaską Bożą zdolne jest rozwiązać zasadnicze zagadnienia życia ludzkiego. Okazuje nicość, bałwochwalstwo i głupstwo nadziei żydowskich; konieczność zbawienia i łaski udowadnia tak doświadczalnie, jak psychologicznie. Pomimo swej wiary niewzruszonej i niezłomnego przekonania, że wiara w Chrystusa daje zbawienie, nie zapoznaje koniecznych zasad tkwiących w sercu i w duszy człowieka. Uczy mądrości wśród doskonałych i żąda rozumnego posłuszeństwa. Posługuje się również faktami z życia Jezusa dla okazania prawdziwości obietnic chrześcijańskich.

Można zatem powiedzieć z Ojcami zwalczającymi Gnozę, że w naturze chrześcijaństwa tkwi zdolność przekonywania przez wiarę bez dowodów rozumowych, ale z tymiż Ojcami trzeba sobie zdawać sprawę z tejże wiary. Św. Augustyn mówi: „Jakkolwiek słusznę i rozumne jest, że w pewnych rzeczach wielkich, których pojąć nie zdołamy, wiara winna mieć pierwszeństwo przed rozumem, to niewątpliwe jest, że rozum, który nam to doradza, jakkolwiek słaby być może, wiarę uprzedzać musi“ [2]). „Dobrze jest, abyśmy mogli obronić to, w co wierzy-

[1]) Kor. 2, 6—10; Rzym. 12, 1.
[2]) Św. Aug. Ep. 120, 3.

my“ (1 Petr. 3, 15; Kol. 4, 6). Objawienie i rozum, Wiara i wiedza nie wykluczają się, lecz uzupełniają nawzajem. Ażebyśmy mogli być posłuszni wierze wedle wymagań rozumu, Bóg połączył z wewnętrznymi zewnętrzne dowody. Objawienie, mianowicie czyny boże, szczególniej cuda i proroctwa, które, okazując potęgę i nieskończoną mądrość Boga, są pewnemi i przystępnemi powszechnemu poznaniu, oznakami Objawienia [1]). Objawienie boże o stworzeniu i o zbawieniu dosyć jest jasne, aby mogło być poznane przez tych wszystkich, którzy Boga szukają i aby wiarę w nich zdolne było wzbudzić; wszelako można powiedzieć, że jest ono też o tyle ciemne, iż wzbudza wątpliwości w tych, którzy nie mają dosyć dobrej woli. „Albowiem w religii jest tak coś wielkiego, że ci, którzy nie zadają sobie dość trudu, aby ją bliżej poznać, słusznie z niej są wykluczeni“ [2]).

8. Obrona wiary zowie się apologią. Jest ona przedewszystkiem obroną przed oskarżeniem i zarzutami (1 Kor. 9, 3; Dz. Ap. 22, 1; 25, 16, 2; Tym. 4, 16; por. Apologie Sokratesa, Apologię Atanazego i Apologeticus Grzegorza z Nazyanzu); następnie zdaniem sprawy z myślenia i działania (1 Petr. 3, 15), wreszcie formalnem, lub faktycznem świadectwem o prawdzie wiary i życia (Fil. 1, 7, 16). Nauka, pisma, życie i dążenia Apostołów były apologią chrześcijańską. Obejmowała ta apologia poszczególne prawdy wiary, lub całe chrześcijaństwo. Św. Paweł (1 Kor. 15) udowadnia zmartwychwstanie zmarłych zmartwychwstaniem Chrystusa; znaczenie chrztu Jego śmiercią i zmartwychwstaniem; pewność wiary chrześcijańskiej czynami Zbawiciela. Apostołowie w Dziejach Apostolskich przytaczają wielokrotnie dowody z proroctw Starego Zakonu, świadczące o Bóstwie Chrystusa.

Starzy apologeci bronią chrześcijaństwa przeciwko różnym zarzutom żydów i pogan. Apologie ich odpowiednio do potrzeb, które je wywołały, są prostsze, popularne, lub też głębsze i wielostronnie opracowane, bądź do podstaw Wiary zwrócone, bądź też do jej treści, zazwyczaj wszakże nie wykraczają one po za obręb poszczególnego wypadku, lub oznaczonego stosunku i mniej, lub więcej z polemiką są połączone. Od naukowego wykładu przedmiotów wiary różnią się one przez praktyczne ujęcie swych tematów i język popularny. Jeśli najważniejsze zagadnienia chrześcijaństwa rozpatrywane będą kolejno w poszczególnych apologiach, to powstanie wtedy Apologia całego chrześcijaństwa.

[1]) Petr. 1, 19.—Vatic. III, 3.

[2]) Pensée sur la religion II, 17, 18.

9. Skoro apologia pomijając zagadnienie poszczególne ma na widoku tylko najogólniejsze, to staje się Apologetyką (*apologetikè epistéme* od *apologeistai*, bronić). Ta w późniejszym czasie dopiero rozwijająca się nauka teologiczna ma za zadanie przedstawić metody, nadające się najbardziej do obrony chrześcijaństwa. Podobnie wszakże, jak: dogmatyka, etyka, estetyka i noetyka, nie jest ona tylko nauką o metodzie, ma też własną pozytywną treść, jest zupełną i wszechstronną obroną. Jest ona wiedzą apologii, podobnie jak dogmatyka jest wiedzą dogmatu, stanowi zasadniczą naukową obronę praw boskich i wskazuje wytyczną drogę dla wszystkich ludzi.

Ze względu na jej stosunek do nauki o Wierze, bywa ona także nazywana teologią zasadniczą (nauką o zasadach) mniej słusznie dogmatyką, ogólną. Celem jej nie jest przedstawienie nauk poszczególnych o chrześcijaństwie, lecz wykazanie źródeł i całego charakteru chrześcijaństwa, wraz z jego prawami do wyłącznego dla ludzkości znaczenia. Stąd czerpią swe zasady wszystkie pozostałe nauki teologiczne. Przedstawienie chrześcijaństwa, jako prawdy boskiej, jest w samem jego pojęciu zawarte, ale samo przez się nie wystarczające.

10. Jeśli apologeletyka pozostaje na usługach jakiegoś kościoła, lub wyznania, to zadaniem jej będzie sposób pojmowania tego kościoła w nauce i w życiu, jako odpowiadający Objawieniu, udowodnić. Owóż apologetyka katolicka jest zarazem nauką, mającą udowodnić, że Kościół katolicki jest, prawdziwą to jest, przez Chrystusa postanowioną i ożywioną duchem jego, instytucyą religijną, w której prawda, przez Zbawiciela objawiona i przez Apostołów głoszona, wiernie przechowana została. Ogólna *demonstratio christiana* (evangelica) łączą się tu ze szczególną *demonstratio catholica*. Podobnie każde wyznanie, które naprawdę ufa swej wierze, z badaniem ogólnej istoty chrześcijaństwa łączy zawsze obronę właściwego sobie sposobu pojmowania jej. Jeżeli przeciwko temu twierdzeniu oświadczają się liczni apologeci protestanccy, wynika to raczej z przy-

czyn formalnych. Polemika ewangeliczna uzupełnia braki ich apologetyki.

Nie wyklucza to, że pozytywne przedstawienie prawdzy chrześcijańskiej i wyjaśnienie jej w świetle zasad rozumu i wiary najlepszą jest obroną. Pewną jest rzeczą, że polemika i spory nie są pożądane i stanowiły smutną konieczność epoki poczynającego się rozdziału Kościoła, obecnie, gdy pomiędzy różnemi wyznaniami unormowały się pewne stałe stosunki, mniej są one potrzebne. Ten „wewnętrzny komunizm“, który wspólność prawdy chrześcijańskiej, w odróżnieniu od odrębnego jej w rozmaitych wyznaniach pojmowania, uwydatnia i wyjaśnia, byłby bardzo do zalecenia, ale najnowsze doświadczenie okazuje niestety, że optymizm w tym względzie nie może dotrzymać kroku surowej rzeczywistości. Teologia chrześcijańska powstała, jako apologetyka i nigdy się bez niej nie obejdzie. Wyznania poszczególne i biblijnie i historycznie zasady swe muszą usprawiedliwić.

11. Takie jest zadanie apologii i apologetyki. Może ono być jeszcze rozdzielone na dwie części. Jedna z nich przyspasabia w umyśle ludzkiem grunt Objawieniu, druga pobudza do wiary w nie i umacnia, wynikające stąd przekonania.

Wedle starego zwyczaju [1]) przedmiot pierwszej części zowie się: *praeambula fidei*—drugiej części: *motiva credibilitatis*. Niezależnie od ogólnej dążności całej nauki zadanie jej w pierwszej części może być nazwane pozytywnem, gdy w drugiej części zajmuje się więcej odparciem napaści na Objawienie.

Wiara opiera się na rozumie, na nakazie wolnej woli. Objawienie przypuszcza uprzedzające ją stworzenia. Człowiek przychodzi na ten świat z właściwemi sobie zdolnościami, zdobywa sobie tamten świat, skoro z jednej strony duch jego ku owemu wyższemu światu się zwraca i na rzeczy boskie jest wrażliwy, a z drugiej strony skoro świat doczesny w całym swym układzie jest odbiciem świata wiecznego. Oświecony wiarą chrześcijańską człowiek musi we własnej swej istocie i w otaczającym go świecie odnaleść naczelne zasady Objawienia i religii. „Przed przybyciem Zbawiciela, mówi Klemens Alexandryjski, filozofia dla Greków była podstawą sprawiedliwości; obecnie stanowi ona przygotowanie do religii dla tych, którzy za pomocą dowodów osiągają wiarę.“

[1]) Por. S. Thom S. th. 1, q. 2, a 2 ad. 1.

Apologetyka zadawala się zasadami, apologia zajmuje się poszczególnymi przedmiotami jak: przyrodzone poznanie Boga, przeznaczenie człowieka, nieśmiertelność duszy, nauka o stworzeniu i przedmioty te poszczególnie rozpatruje, nie zapominając przytem o łączeniu ich w jeden system. Objawienie przyrodzone jest wstępem do Objawienia nadprzyrodzonego, podobnie poznanie rozumowe powinno prowadzić do Wiary. Kto w zasadzie odrzuca wszelkie objawienie, musi też odrzucić i Objawienie chrześcijańskie. Pierwsze zatem pozytywne zadanie apologii i apologetyki polega na okazaniu, jak dalece bezrozumne są podobne przeczenia, i jak dalece byt Boga nieodzownie wynika z rozumnego na świat poglądu.

Przez rozwiązanie powyższego zadania zdobywamy już podstawę dla drugiego zadania apologetycznego. Jeśli Objawienie nadprzyrodzone jest istotnie darem, który osiąga duch do prawdy dążący i w którym serce, pokoju spragnione, zadowolenie swe znajduje, to w tem już zawiera się silna pobudka do przyjęcia treści Objawienia bez pośrednictwa racyonalnych dowodów [1]). Wszelako ta pobudka wewnętrzna może być i z zewnątrz wzmocniona. Objawienie nadprzyrodzone w świecie zewnętrznym posiada też kryterya swojej wiarogodności. Te z nich, które należą do dziedziny cudów i proroctw, mogłyby być przedstawione wystarczająco historycznie, gdyby przecząca krytyka nie usiłowała z tego właśnie punktu je podkopać. Powaga boska posługiwała się ludzkimi organami w swem Objawieniu i do pojęcia ludzkiego się przystosowywała. Zadanie apologii polega na udowodnieniu prawdziwości nadprzyrodzonego Objawienia chrześcijańskiego, oraz obecnej formy chrześcijaństwa, jako koniecznej postaci prawdy wiekuistej. Nauka o Piśmie św. i tradycyi, o życiu, charakterze Jezusa, o dziełach jego i przedłużeniu ich w Kościele, określa granice tego rozległego zadania.

Odwrócenie tego następstwa, jak to nowszymi czasy we Francyi probowano, pozostaje w przeciwieństwie z przyrodzonym postępem poznania. Jeśli człowiek wykształcony naszych

[1]) S. Thom., S. th. 1, q. 1, a. 5 ad 2: Rationes... non demonstrativae sed persuasiones.

czasów z większą nieomal trudnością wierzy w Boga chrześcijańskiego, aniżeli w tajemnice chrześcijaństwa [1]), to słusznem byłoby, aby tezę monoteizmu poprzedzać zasadami transcendentalnemi chrześcijaństwa; ale pytanie, czy krytycy pozytywistyczni wiele na tem zyskają? Zasady te na równi z metafizyką staną się dla nich kamieniem obrazy. Podobne zasady przytaczane są i dla etyki. Nie rozum, ale serce stanowi tu główną trudność. Ta dotyczy nie prawd wiary nadprzyrodzonej, lecz zadań przyrodzonych, które przed naszym rozumem się otwierają.

12. Apologetyka dany ma swój przedmiot w samej treści religii historycznej. Ma ona wypełnić swoje zadanie w stosunku do pewnej danej religii i tem się różni od filozofii religii, która bez żadnych z góry przyjętych zasad do dzieła swego przystępuje. Apologeta wszystkiego próbuje, aby najlepsze wybrać i zachować, ale próby jego nie są wolne od powziętych z góry wskazówek, ani przez dążność do czystego poznania uwarunkowane; pobudką ich jest dążność do zwalczania określonych napaści na pozytywne dziedziny religii chrześcijańskiej. Apologeta zatem nie temi samemi powoduje się zasadami, jakie przewodniczą innym naukom teologetycznym. W dowodzeniu swojem musi się on posługiwać przyrodzonemi metodami poznania, których mu dostarczają nauki racyonalne i doświadczalne. Nie może on wiary wymuszać, nie może też z wiary czerpać swych dowodów [2]). Jeśli zasadnicze zagadnienia pozostawia filozofii i historyi religii, to musi jednak zaczepiać o ogólne wyniki filozofii religii, gdyż te nigdy bez uwzględnienia rozwoju historycznego i ogólnej świadomości religijnej nie mogą być zdobyte. Przyrodzone poznanie filozoficzne musi się łączyć z uczuciem religijnem i z religijną wiedzą, obok zewnętrznego Objawienia postawić należy wewnętrzne doświadczenie obmyślanego na świat poglądu i rozwoju historycznego.

Jeśli Lessing zbyt jednostronnie ze stanowiska Reformacyi i religii uczuciowej, ale w przeciwieństwie do poglądu Apostoła (1 Kor. 2, 4; 1 Thes. 1, 5), zalecał teologii protestanckiej [3])

[1]) Broglie, Annales de philos. chrét. I (1884), 458; II (1894) 5. Schanz. Über neue Verzuche des Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus (1897), 86.

[2]) Schmidt, Wissenschaft Richl. 180. Kleutgen Philosophie der Vorzeit I (1878), 587.

[3]) Orig., C. Cels 1, 2: wróżba i cud. Eus. Praep. ev. 1, 3. Danzinger,

dowód ducha i siły, jako najlepszy i najpewniejszą dający rękojmię, to jednak trzeba przyznać, że w nim znalazł słusznie jeden z najistotniejszych dowodów apologetyki. Przyznać trzeba, że czysta abstrakcya i samo działanie rozumu nie są zdolne stwierdzić rzeczywistości pojęć. Objawienie chrześcijańskie, mające stanowić punkt środkowy całej apologetyki, winno być przedewszystkiem rozważane jako czyn zbawienia, który ludzi z niewoli grzechu i błędu wyzwolił, jako duch boży, napełniający duszę i serce człowieka. Cuda, w duszy się pojawiające, żywiej poruszają nas, aniżeli zewnętrzne, fizyczne.

Z drugiej strony wszakże zapominać nie należy, że apologia i apologetyka wprawdzie przeważnie, ale nie wyłącznie zwracają się do tych ludzi, którzy wpływ całej siły Ewangelii w swej duszy doznają, albo doznali. Uczucie i wyobraźnia podlegają nietylko mniej surowym prawom aniżeli czynności myśli, lecz także różnym zewnętrznym i wewnętrznym poddane są wpływom, które pewność jakiegoś stanu ducha znacznie osłabiają. Jeżeli, idąc za przykładem starych i nowych Gnostyków, wyrzeklibyśmy się wszelkich dowodów zewnętrznych, zawierzając jedynie duchowi własnemu i zasadom, tkwiącym w wierze religijnej, to nie moglibyśmy zdobyć ogólnej normy dla wiary i życia. Gdyby prawdziwa religia polegała jedynie na rozpoznaniu koniecznych praw rozumu, to nietylko wiara w fakty, ale także wszelka wiara musiałaby być zupełnie wykluczona.

13. Racyonalista czyni ujmę prawdzie objawionej, skoro wedle miary swego rozumu o treści jej sądzi; przeciwnie nadnaturalista odrzuca wszelkie stwierdzenie tej treści, skoro nie uznaje możności apologetycznego udowodnienia zewnętrznych Objawień nadprzyrodzonych. Prawda, że najwyższe dobro, które od chrześcijaństwa otrzymujemy, tylko przyjęte może być przez nas, nigdy udowodnione, ale podobnie, jak samo chrześcijaństwo, może ono być przez nas zewnętrznie rozpoznane. Wola boża, przez tego najlepiej może być oceniona, kto ją pełni, ale ten, kto ją oznajmia, musi dać zewnętrzną jej rękojmię. To też sobór watykański potępia tych, którzy utrzymują, że Objawienie boskie przez zewnętrzne znaki nie może być stwierdzone

Vier Bücher v. d. rel. Erk. I, 24; II, 300, 319.—Derner, Geschichte der protest. Theologie (1867), 736, 803.

i że ludzie pociągani są do wiary jedynie przez wewnętrzne uświadomienie duchowe (Vatic. III, 3 can. 3).

Słusznem jest, aby oba wspomniane sposoby dowodzenia: zewnętrzny i wewnętrzny w równej mierze zostały uwzględnione. Podobnie jak wrażenie i uczucie uprzedzają pojęcie i sąd rozumu i religia jest naprzód sprawą serca, a następnie przedmiotem refleksyi. Religia nie jest wytworem poznania Boga, lecz odwrotnie ono jest wytworem religii. W praktyce zatem słusznem jest najprzód do serca się zwracać, a następnie działać siłą przekonania na umysł. Na ogół łatwiej poruszyć poczucie moralne, aniżeli przezwyciężyć powzięte przekonanie. Dowody istnienia Boga z przyrody brane, zbyteczne są dla tych, którzy Boga w całej przyrodzie rozpoznają. nie czynią zaś wielkiego wrażenia na tych, którzy naturę z innego, bezbożnego stanowiska nawykli rozważać. Oziębłość ich duchowa uczyniła ich głuchymi na głosy przyrody, chociaż te ciągle do nich przemawiały. Człowiek wykształcony nie powinien wrażeń przyrodzonych człowieka niewykształconego oceniać wedle własnych doświadczeń [1]). Inaczej rzecz się ma często w dziedzinie wiary. Nie mniej przeto metody naukowe powinny się zasadniczo różnić od katechizmowych i homiletycznych: powinny one naprzód badać zasady wszelkich nakazów moralnych. Niewątpliwie obraz boży u chrześcijanina zupełnie jest inny, aniżeli u wyznawców etycznego deizmu. Bóg chrześcijanina napełnia duszę i serce tego, którego posiada. Komuż jednak nie wiadomo, jakie walki wewnętrzne stoczyć potrzeba zanim się dojdzie do tego stopnia świadomości religijnej i jak często dusza waha się pomiędzy obawą i nadzieją, pomiędzy wiarą i zwątpieniem. Bez dowodów metafizycznych psychologiczne zagłębianie się w sobie nie może wystarczyć do utrwalenia w nas przedmiotowej religijności.

14. Jeżeli metoda antropologiczno - psychologiczna sama przez się w sprawie uświadomienia religijnego nie wystarcza, to niedostateczność jej tem więcej występuje, jeżeli będziemy mieli na względzie nowoczesną wiedzę antyreligijną. Wiedza ta usiłowała wszelkie wielkie zagadnienia o świecie i życiu samodzielnie rozwiązać. Doświadczenie przemożne osiągnęło w niej znaczenie. Owóż skoro przeciwstawiamy wiarę zewnętrznemu doświadczeniu, musimy koniecznie przeprowadzić ścisłą granicę pomiędzy poznaniem przyrodzonem i religijnem. Metoda w tym względzie wskazana jest przez wiedzę przyrodniczą inna zupełnie dziś, aniżeli dawniej. Kierunek pozytywistyczny i nihilistyczny o wszystkiem wątpi, na wszystko żąda dowodów z doświadczenia i rozumu. Poczytuje on metafizykę za filozofię niewiadomości, a prawdziwą filozofię widzi tylko w wiedzy pozytywnej. W szerokich kołach tylko wiedza doświadczalna cieszy się uznaniem. Fetyszyzmowi, empiryzmu odpowiada sceptycyzm metafizyczny. Powołanie się na jakąkolwiek powagę poczytywane jest za abdykacyę z praw własnego rozumu.

[1]) Pascal, Pensées sur la religion II, 20. Lotze, Mikrokosmus II, 359.

Wobec tego powiniem apologeta w samej naturze rzeczy odnajdywać dowody wiary, powinien krok w krok postępować za wiedzą nowoczesną. Nowe zagadnienia, o których dawniej nie miano zgoła pojęcia, nowych teraz wymagają metod. Ojcowie Kościoła, aby odwrócić serca ludzkie od rzeczy stworzonych i ku Stwórcy je skierować nauczali przedewszystkiem pogardy bałwochwalstwa, a następnie dowodzili jako Ten, który był przyobiecany, istotnie przybył i powoływali się przytem na proroctwa, na świadectwa Ewangelij i pism apostolskich [1]). Obok tego wszakże swym przeciwnikom filozoficznym musieli głębsze przeciwstawiać dowody. Św. Anzelm żąda uwzględnienia zarzutów niewiernych, gdyż nie nawrócą się oni, skoro rozumowo przekonani nie zostaną. Apologeta nowoczesny musi przedewszystkiem zwalczyć dążność do zmateryalizowania ducha i do ubóstwiania przyrody; potem dopiero przyjść może do prawd pozytywnych [2]). W pewnym względzie można jednak twierdzić, że zadania apologetyki w istocie swej pozostały te same. Naturalizm współczesny zwalcza naukę o stworzeniu w ten sam sposób, co dawna filozofia agnostycyzm, a współrzędny mu pozytywizm podobnie

[1]) Orig., C. Cels. 3, 15.

[2]) Wiseman. „Wissenschaft und Offenbarung“ (1856), 596. Duihlé de St. Projet, „Les conditions nouvelles de l'apologétique et de l'exégese à l'heure présente (La Controverse 1884, Avril); „Apologie scientifique de la Foi chrétienne“ (1897). Hamard, „Les sciences et l'apologétique chrétienne“ (1886). Schmid, „Apolog.“ — Ze strony protestanckiej: Steude „Beiträge zur Apologetik“ (1884); Evangelische Apologetik“ (1892); „Christentum und Naturvissenschaft“ (1895); „Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften“ (1885). 191. Kessler, „Das Wunder des Glaubens und sein Selbstzeugnis. — O. Nitschl, „Die christl. Apologetik in der Vergangenheit und ihre Aufgabe in der Gegenvart“ (1892). Wobbermin, „Theologie und Metaphyfik (1890).

jak dawna akademia to tylko uznaje, co przez zmysły może być rozpoznane; racyonalizm nowożytny krytykuje proroctwa i cuda, podobnie jak starożytny scepcytyzm; obecna krytyta biblijna odrzuca wiarogodność Pisma św., jak ongi: Celsus, Porfirius, Hierokles; nasi epikurejczycy wyszydzają życie chrześcijańskie, jak to czynili ich poprzednicy rzymscy. Wobec tego możemy powiedzieć z Goethem: „Należy wciąż powtarzać prawdę, ponieważ błąd dokoła nas wciąż jest powtarzany.“ Ale jakaż musi być różnica w metodzie dziś i ongi. Dość wskazać na stan obecny nauk przyrodniczych, na lingwistykę i porównawczą naukę o religii.

Umysłowość ludzka czyni postępy. Jesteśmy takimi samymi ludźmi, jak nasi przodkowie, ale na wszystko inaczej patrzymy. Każde stulecie ma swój gust, swoje potrzeby, swoje skłonności, upodobania, które ulegną zmianie w późniejszych pokoleniach. Teologia może się zawsze zajmować starodawnemi zagadnieniami, apologeta jest człowiekiem teraźniejszości, musi na współczesnych oddziaływać. Jakkolwiek zapatrywać się będziemy na sprawę pogodzenia kultury z chrześcijaństwem i katolicyzmem, jako na główn e zadanie XX wieku, t. j. niewątpliwe, że kto w tym kierunku oddziaływać pragnie, epokę swą znać powinien i do potrzeb jej się stosować.

Leibnitz mówił: [1]) „Jeżeli o to chodzi, aby udowodnić prawdę religii chrześcijańskiej, to więcej potrzeba na to materyału aniżeli n. p. do filozoficznego udowodnienia bytu Opatrzności bożej; nie dość tu być filozofem, trzeba być też uczonym i to w wysokim stopniu. A uczonym nazywam tego, który wszelkie ważniejsze fakty światowe, jakie w pamięci ludzkiej się przechowały, dokładnie poznał i porównał; tego, który główne zjawiska ziemi i niebios, historyi, przyrody i sztuki, wędrówek ludów i obecnego stanu świata jasno sobie uprzytomnia; czyli, krótko mówiąc, posiada wszelkie wiadomości, które nie są tylko czystym wytworem wewnętrznej pracy ducha, lecz z rozważania rzeczy świata i z opowiadań ludzkich zostały poczerpnięte.“

15. Wedle św. Tomasza, mędrzec podwójne ma zadanie: stwierdzać prawdą i zwalczać błąd. Musi czynić to jednak, biorąc za punkt wyścia główne zasady rozumowe, ponieważ poszczególne błędy nie zawsze są wiadome, a niewierni Pisma św.

[1]) List do Huetius'a z powodu jego: Demonstratio evangelica.

nie uznają. Wiara poprzedzona jest przez poznanie „Swiadectwa,“ ponieważ wiara opiera się na powadze objawiającego się Bóstwa. Powaga owa dla tych będzie tylko roztrzygająca, którzy Boga w jego doskonałości rozpoznają. Dla metody apologetycznej obojętne jest, czy to poznanie uznamy tylko za warunek, czy też przypiszemy mu wpływ przyczynowy, postępuje ona w każdym razie od ogólnych prawd rozumowych do poszczególnych prawd religijnych, od ogólnych wymagań moralnych woli ludzkiej stwarzanych do poszczególnych zadań chrześcijańskich.

Ponieważ obrona wiary może być przeprowadzona skutecznie jedynie przez wierzących, więc i w nauce ogólnej musi pozostawać pod kierunkiem oświeconego religijnie umysłu. Nie wynika stąd, aby cała apologetyka miała być traktowana ze stanowiska teologicznego, ale nie należy w niej też odrzucać wskazówek z Objawienia wziętych. Metoda jej winna stosować się do przeciwnika bez rozróżniania pomiędzy tem, co należy do walki, a co do nauki (pomiędzy *dogmatikos* i *gymnastikos*). Lotze zamyka swoją filozofię religii wymaganiem, aby uczoność teologiczna na równi z niereligijną wiedzą przyrodniczą wyrzekały się sądu o rzeczach, o których roztrzygać nie są zdolne. W uznaniu tajemnic moralnych życie religijne powinno się rozwijać wedle pseudo augustyńskiej zasady: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas (w koniecznych rzeczach jedność, w wątpliwych wolność, we wszystkich miłość) [1]).

16. O zasadach podziału wtedy tylko może być mowa, gdy mamy na widoku apologetykę naukową. Jeżeli w apologii naukowej układ systematyczny zewnętrznie mniej jest widoczny, to wewnętrznie z układem apologetyki zgadzać się powinien. Apologia ma za punkt wyjścia fakt religii i początek jej tak potwierdzająco, jak wyłączająco wyjaśnić usiłuje. Rozkładając pojęcie religii na poszczególne działy, zniewolona jest poddać ściślejszemu badaniu wiarę w Wyższą Istotę, w nieśmiertelność duszy, w nagrody i kary wiekuiste. Prawdy te wszakże wtedy tylko okażą się zrozumiałemi, kiedy świat uznany zostanie za twór, za objawienie Boga wszechmocnego. Porównanie powieści biblijnej o stworzeniu z wynikami wiedzy doświadczalnej uzupełni badanie nad objawieniem przyrodzonem

[1]) Por. Morin, Revue d'histoire et de littérature (1902), 147.

i stanowić będzie zarazem przejście do nauki o nadprzyrodzonem Objawieniu.

Środkowy punkt tej drugiej części apologii, stanowi chrześcijaństwo z nauką swą i ze swem życiem. Pismo św. i żywot Jezusa dostarczają nam tak bogatej treści do rozważań i do obrony, iż ta część apologii chrześcijaństwa za dni naszych słusznie najwięcej jest uwzględniana. Inne religie nie mogą przynosić ujmy chrześcijaństwu nawet wtedy, gdyby się okazało, że zawierają one więcej prawd ogólnych, aniżeli dotąd sądzono. Znaczenie ich dopiero w świetle chrześcijaństwa należycie może być rozpoznane. Wszelkie w tym względzie zestawienia powinny służyć ku tem zupełniejszemu wyjaśnieniu istoty chrześcijaństwa.

Część trzecia zajmuje się Kościołem, wyjaśnieniem jego kierownictwa, zadań, urządzeń i środków. W tej części najtrudniej oddzielić zadanie apologetyczne od dogmatycznego. Tutaj dowodnie się okazuje, że apologetyka nie może być uznawana za naukę li tylko historyczno-filozoficzną. Z powodu wszakże innych swych zadań, nie jest ona też czysto-teologiczną (Kuhn, Mattes), ani filozoficzną i teologiczną (Franzelin, Heinrich), ani dogmatyce, lub etyce podporządkowaną (Lemme), ani też z nauką teologii praktycznej utożsamioną (Steude). Stanowi ona dla obu tych nauk przygotowanie i wstęp, sama jest podstawową i samoistną gałęzią wiedzy (Drey, Schmid).

§ 3.

Historya apologetyki.

Apologetyka tak stara, jak religia.—Apologetyka żydowska. — LXX-u, Filo, Parafrazy, Talmud, Józef Fl..—Apologetyka chrześcijańska.—Podział. —Okres pierwszy.—Żydzi i poganie.—Apologia przeciw żydom.— Obrony filozoficzno-etyczne i prawno-polityczne. — Obrona ogólna nauki i obyczajowości chrześcijańskiej.—Gnostycy.—Apologie naukowe. — Neoplatonizm. Przewaga chrześcijaństwa od czasów Konstantyna.—Polemika.—Apologeci armeńscy i syryjscy.—Dziejopisarstwo apologetyczne.—Okres drugi. — Islam i żydowstwo.—Talmud i Kabała.—Jan Damasceński.—Scholastyka.— Odrodzenie we Włoszech.—Humanizm.—Humanizm niemiecki.—Reformacya. — Okres trzeci.—Apologetyka katolicka i protestancka. — Teologia aryańska i socyańska.— Sceptycyzm. — Deizm w Anglii, we Francyi, we Włoszech, w Niemczech.—Wiek XIX. —Racyonalizm, Panteizm, Naturalizm, Darwinizm.—Francya. Anglia, Włochy, Hiszpania, Niemcy.

I. Przegląd i podział.

1. Apologia tak stara jest, jak religia. Nie trudno byłoby udowodnić, że pisma kanoniczne starych ludów kulturalnych im więcej oddalają się od źródeł religii, tembardziej zwracają uwagę na mniemania, od głównych jej zasad odstępujące i na zarzuty, przeciw niej zwrócone. Greccy i rzymscy pisarze nieraz występowali w obronie religii przeciw niewiernym i sceptykom[1]). Skoro w czasach późniejszych literalnie pojmowana mi-

[1]) Cicero, „De nat. Dei“ 2, 67.

tologia stała się celem szyderstwa, usiłowali ci pisarze jądro jej zasadnicze obronić za pomocą moralizatorskich i alegorycznych wyjaśnień i dla moralności je zachować [1]).

2. I żydom nie brakło obrony religii i polemiki, zwróconej w jej sprawie przeciw poganom. Zresztą tylko Żydzi posiadali możność udowodnienia prawdy swej wiary przez cuda i proroctwa. Skoro w późniejszych czasach wpływ greckiej literatury i cywilizacyi nie dał się powstrzymać, usiłowali apologeci żydowszy uczynić dla religii nieszkodliwym i w tym celu dowodzili, iż Grecy mądrość swą przeważnie ze Starego Testamentu zaczerpnęli. Wszelako usiłowali oni też pewne wyobrażenia swej religii narodowej przystosować do filozoficznych pojęć wykształconych Greków, a nawet usuwali z niej to, co obyczaj i smak dobry w Grecyi raziło [2]).

Takie usiłowania można już zaznaczyć w greckim przekładzie Septuaginty, w której swobodne w wielu miejscach tekstu pierwotnego odtwarzanie świadczy o pewnych wpływach aleksandryjskiej filozofii religijnej Księgi greckie, a osobliwie Księga mądrości, Sybille żydowskie, a także cały szereg pism helenistycznych, od połowy trzeciego stulecia łączyły apologetykę z polemiką przeciw zabobonom i zepsuciu obyczajów świata pogańskiego.

Główny przedstawiciel filozofiii żydowsko - aleksandryjskiej Filo stawiał sobie za zadanie pogodzić wiarę religijną z wiedzą fizyczną swej epoki. Jakkolwiek nie jest on wolny od zarzutu zaciemnienia przez swój wykład starotestamentowych pojęć o stworzeniu, niemniej przeto dał on pobudkę do wyjaśnienia Starego Testamentu, oddziaływającą przez wiele wieków w Kościele chrześcijańskim. Na ojczystym gruncie w Palestynie, w ciaśniejszych granicach do tegoż celu dążył prawowierny judaizm. Parafrazy poszczególnych Ksiąg Starego Testamentu miały na celu łagodzenie rażących na pozór wyrażeń Pisma św. Antropomorfizmy uległy ograniczeniu, o ile się to dało osiągnąć. Szkoły w Jamnii, w Tyberyadzie, w Babylonie dalej się jesz-

[1]) Müller, „Essays“ II.

[2]) Langen, „Das Judentum in Palästina zur zeit Christi (1886), 396. Schürer, „Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalten Jesu Christi“ II, (1886), 770. Masscbieau, „Revue de l'histoire des religions“ XVI (1877), 180. Gelbhaus, „Die Apologetik des Judentums in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1897).

cze posunęły, ale zamiast wyjaśnić Stary Testament, otoczyły go jakby parkanem, przez który nieliczni tylko uczeni przedostać się mogli. W czasach następnych Talmud zastąpił Pismo św. dla teologów żydowskich. Wszelako i ci, którzy nie odrzucają go bez badania i sprawdzianu odpowiedniego i nie jedno dobro w nim znajdują, nie mogą go nie uznać za zboczenie od teologii prorockiej, a we względzie kultu i moralności za zboczenie od zdrowego religijnego uczucia. Ponieważ wspomnione szkoły występowały bardzo wrogo przeciwko chrześcijaństwu, więc dla apologetyki chrześcijańskiej z pism ich, co najwyżej negatywny można osiągnąć pożytek; oraz dowód, że stanowisko Judaizmu za przezwyciężone może być uznane. Tylko egzegeza religijna może z tych pism niejaką pozytywną wyciągnąć korzyść.

Natomiast apologia Józefa [1]) przeciwko Apionowi w wielu względach służyć może za pierwowzór apologetyki chrześcijańskiej; broni on Żydów przeciw zarzutom nowości, zepsucia obyczajów i ateizmu, przedstawia czystość ich kultu religijnego i usprawiedliwia wstręt do uczestnictwa w ofiarach pogańskich i w kulcie cesarza, wspominając jednocześnie o ofiarach żydowskich za cesarza składanych i o humanitarnem wobec cudzoziemstwa prawodawstwie Żydów.

3. Możemy przeto nasz przegląd historyczny ograniczyć do apologetyki chrześcijańskiej. Jakkolwiek zrazu nie występowała ona samodzielnie, jako odrębna nauka, niemniej przeto kierunek apologetyczny w pismach Ojców Kościoła wyraźnie się zaznacza. Nieliczni tylko pomiędzy nimi poczytują samo przedstawienie prawdy religijnej za jedyną słuszną jej apologię i w polemice przeciw poganom i heretykom widzą dla prawdy niebezpieczeństwo. Wynikało to z samej natury stosunków. Trzeba tu jednak mieć na względzie, że cała nader bogata literatura drugiego stulecia, zajmująca się przedmiotami teologicznymi i kościelnymi, zupełnie dla nas przepadła.

Podział historyi apologetyki w istocie swej schodzi się z podziałem Kościoła. Zgodnie z Drey'em dzielą historyę apologetyki na sześć okresów. Pierwsze dwa okresy przypadają na czasy starożytne i rozróżniane bywają bądź wedle zewnętrznych (hi-

[1]) Pos. Eus., „Praep. ev.“ 8, 6, 7. Dembowski, „Die Quellen der christlichen Apologetik“ (1878).

storycznych), bądź wedle wewnętrznych (filozoficznych) metod naukowych. Okres trzeci obejmuje wieki średnie, gdy chrześcijaństwo bronić się musiało przeciw żydostwu i mahometaństwu; czwarty okres przypada za czasów walki przeciw humanizmowi i naturalizmowi; piąty okres nacechowany jest napaściami na chrześcijaństwo deizmu XVIII w.; w szóstym okresie wreszcie wre walka z racyonalizmem, materyalizmem i naturalizmem w. XIX. Podział ten o tyle jest usprawiedliwiony, o ile pomijamy tak zwane demonstratio - catholica i opieramy się przeważnie na metodach religijno filozoficznych. Ponieważ wszakże apologetyka z treści swej jest nauką pozytywną, miarkowaną przez rozwój chrześcijaństwa i Kościoła, słuszną więc jest rzeczą uznać za główne zwrotne jej pukty dwa wielkie w historyi Kościoła fakty: uznanie chrześcijaństwa za religię państwową przez Konstantyna i wybuch reformacyi protestanckiej w XVI wieku. Pierwszy z tych faktów znajduje główny swój wyraz w soborze nicejskim (325 r.), drugi w soborze trydenckim (1545—1563 r.). Oba zwracają apologetykę ku wewnętrznym w łonie chrześcijaństwa walkom i polemikom. Zresztą i zewnętrznie zwrotne punkty są bardzo znaczące. Do Konstantyna W. Kościół prześladowanie znosił od potęgi po za chrześcijaństwem; od tej epoki do czasów Reformacyi stanowił on w dziedzinie religii siłę panującą. Od Reformacyi poczynają się walki różnych wyznań chrześcijańskich. Dotyczą zaś one nie zewnętrznych spraw kościelnych, jak walki między Wschodem i Zachodem, lecz samej istoty Kościoła, a nawet podstawowych dogmatów chrześcijaństwa. Wszelako powyższe granice nie mogą być zupełnie ścisłe, przejście od jednego okresu do drugiego stopniowe jest, dokładnie nie daje się oznaczyć. Stosuje się to szczególniej do okresów początkowych, gdyż nawrócenie na chrześcijaństwo wielkich mas ludowych zajęło znaczne czasu obszary.

II. Okres pierwszy (patrystyka).

Przeciwnikami chrześcijaństwa w pierwszym okresie byli Żydzi i poganie. Do tych ostatnich zaliczyć także można Gnostyków i Manichejczyków, którzy „od nas wprawdzie wyszli, ale

nie z nas się poczęli [1]). Stosunek Żydów i pogan do nauki Ewangelicznej charakteryzuje Apostoł w następujących słowach: „Ponieważ i Żydowie cudów się domagają i Grekowie mądrości szukają. A my przepowiadamy Chrystusa ukrzyżowanego, Żydom wprawdzie zgorszenie, a Grekom głupstwem“ (1 Kor. I, 22, 23).

Zaślepienie i oporność żydów w Nowym Testamencie, aż nadto są widoczne. Jezus sam, Apostołowie, a szczególniej Paweł św. o prześladowaniach ze strony Żydów wielokrotnie opowiadają. Nie inaczej dziać się musiało w czasach późniejszych. Krew ukrzyżowanego, którą zaślepiony lud w nieszczęsnej swej godzinie na głowę swoją i swych dzieci przyjął, ciążyła tak bardzo na jego sumieniu, że miał on tylko do wyboru albo zupełne nawrócenie się, albo bezwzględne prześladowanie nowej „sekty“. Żydzi przyjęli drugą alternatywę. Nie ograniczali się jednak na przemocy, usiłowali także pokonać „Galilejczyków“ środkami duchownymi, wśród których nie obyło się bez kłamstw i oszczerstwa. Jakkolwiek nie można Ewangelii św. Mateusza bezwzględnie poczytywać za obronę przeciw podejrzeniom żydowskim, to jednak troskliwość jej w zaznaczeniu proroctw mesyanicznych wskazuje na apologetyczny kierunek. Na przykładzie okazuje apostoł dowodnie właściwy Żydom sposób prowadzenia walki. Oto faryzeusze przekupują straż grobu Chrystusowego, aby kłamliwie zeznawała, iż ciało Jego przez uczniów skradzione zostało. „I rozeszło się to słowo u Żydów, aż do dnia dzisiejszego“ (28, 15).

Stanowisko chrześcijaństwa wobecprawa obyczajowego wraz z obrzezaniem powodowało liczne na niego napaści Żydów. Widać to z listów św. Pawła do Hebrajczyków, a jeszcze bardziej z listu Barnaby. Zawarte w tych listach poglądy, usprawiedliwiające odrzucenie prawa obyczajowego przez alegoryczny jego wykład daje się wyjaśnić tem, że niewierni Żydzi, nakłaniali żydów-chrześcijan do odstępstwa, przypisując chrześcijaństwu zdrożności pogańskie. O tych usiłowaniach żydowstwa wyraźnie świadczy Justyn. Opowiada on [2]), że Żydzi wysyłali swoich emisaryuszów, którzy podawali w podejrzenie naukę Apostołów o Ukrzy-

[1]) Justin., „Dial. c. Typh.“ c. 35.

[2]) Justin., „Dial. c. Tryph.“ 17, 108—117. Tertull., „Ad nat.“ I, 1, 14; „Adv. Marc.“ 3, 23; „Adv. Jud.“ 13. Eus., „In Is.“ 18, 1.

żowanym i przedstawiali całe chrześcijaństwo, jako stek bezprawia i bezbożności. O tem samem świadczy też Tertulian, który Żydów zowie *seminarium infamiae nostrae*, a także Euzebiusz, wedle którego Żydzi w Palestynie rozsyłali pisma, w których nauka chrześcijańska przedstawiona była, jako nowa bezbożna herezya.

Tem da się wyjaśnić często dysputy między chrześcijanami i żydami, pomimo istniejącego u Żydów zakazu rozprawiania z chrześcijanami. Stąd też wybór formy dyalogowej w najdawniejszych apologiach. Pierwszą tego rodzaju apologią, o ile nam wiadomo, jest dyalog Arystona z Peli gdzie przedstawiony został spór Żyda chrześcijanina, Jasona z żydem aleksandryjskim, Papiskusem, pomiędzy 135 i 170 r. Posługiwał się nim zapewne Evagrius w swoim „Altercatio Simonis Judaei", jeżeli ta istotnie od niego pochodzi, a nie powstała w Hiszpanii w IV wieku. Najlepiej znany jest dyalog Justyna z żydem Tryfonem (około 150), który miał służyć zarazem dla nauczania pogan. Justyn broni naprzód prawa obyczajowego, ponieważ to nadane było Żydom litylko z powodu zatwardziałości ich serc i udawadnia następnie z proroctw i typów Starego Zakonu mesyaniczny charakter, narodzonego z Dziewicy, Syna bożego. Wraz ż pojawieniem się jego wszelkie prawo obyczajowe, proroctwa i królewskość straciły swoje znaczenie. Żydzi pozbyli się swoich przywilejów i swego prawa do zbawienia. Chrześcijanie są jednym ludem bożym, ludem Słowa (logos), które już w Starym Zakonie się zjawiło; są oni wszakże wyklinani i prześladowani tak przez Żydów, jako też przez pogan.

Obok tych wyczerpujących apologij przeciwko żydom, wspomnieć należy zaginione pisma Miltiadesa i Melitona. Apologia Tertuliana (195/96), podobnie jak inne apologie łacińskie, opracowana jest na podstawie Jasona i Justyna i później (w V w.) była rozszerzona. Św. Cypryan świadczy też o mesyanicznym charakterze Jezusa, wszelako nie tyle w celu apologetycznym, ile dla nauczania neofity, Quirinusa. Natomiast pismo przeciw Żydom, przyznawane mu również, nie może być uznane za autentyczne. I Laktancyusz (zm. 330 r.) miał również na widoku apologię przeciw Żydom. Jeżelibyśmy wspomnieli tu i te pisma, które szczegółowiej żydowstwem się zajmują, musielibyśmy dalej jeszcze śledzić za rozwojem historyi, w wieku IV i V bowiem nie było ani jednego wybitnego pisarza, któryby nie korzystał ze

sposobności bronienia chrześcijaństwa przeciwko, łączącym się ze wszystkimi jego wrogami, Żydom.

Historya kanonu Staro-Testamentowego i Egzegezy pozwala rozpoznać, jakimi względami powodowała się nauka chrześcijaństwa w swej polemice przeciwko żydowstwu. Ale liczne antyżydowskie pisma chrześcijan szczególnie na Zachodzie więcej zwrócone są przeciw pisarzom pogańskim. Żydów, jako opornych, pozostawiano własnemu ich losowi. Tylko na Wschodzie i w niektórych pismach zachodniego chrześcijaństwa, byli oni jeszcze uwzględnieni w pismach apologetów, o ile tworzyli większą siłę polityczną [1]). „Heretycy, żydzi i poganie, zawarli jedność przeciw jedności", jak mówi św. Augustyn.

5. Im więcej chrześcijaństwo oddzielało się od żydowstwa i ku pogaństwu się zwracało, tem więcej apologeci chrześcijańscy musieli usprawiedliwiać swoją religię wobec sumienia i rozumu przeciwników, ażeby przezwyciężyć obojętność i pogardę wykształconych pogan. Chrześcijaństwo przedstawiane było przez nich jako najwyższa prawda oddawna, wszędzie przeczuwana i znajdująca powierdzenie w najwyższych świadectwach; przedstawiali ją też jako filozofię, dającą zadawalające odpowiedzi na przeróżne pytania, podejmowane przez dawnych mędrców; filozofię, która z nieba pochodzi i stamtąd przynosi pieczęć swej prawdy.

Tym przekonywającym dowodzeniom nie mogła się oprzeć żadna filozofia pogańska. To też przez długi czas apologetyka posługiwała się niemi. Monoteizm, uszlachetniona moralność, świadectwa proroctw były niezłomnymi dowodami przeciwko politeizmowi świata pogańskiego i jego zepsuciu moralnemu. Przepowiednie samego Chrystusa i siła moralna, rozszerzającego się coraz bardziej, chrześcijaństwa dokonały zwycięztwa jego apologetyki nad mądrością pogańską. Tajemnice nauki i kultu chrześcijaństwa zachowane były dla wewnętrznego jego nauczania i pisma Now. Test. okolicznościowo tylko do pogan były wspominane. Jeżeli wszakże apologeci ze względu na swój cel stawiali na pierwszym planie idee naturalnej teologii: Boga, cnotę, nieśmiertelność duszy, to nie stali przez to na gruncie racyonalizmu,

[1]) Harnack, Altercatio. 73 – Möhler, „Patrol." 418. – Rösler, «Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Klemens» (1886). 416. S.Ang. S. 72.

gdyż stwierdzenie i uświęcenie prawd znajdowali w Objawieniu nadprzyrodzonym.

6. Obok tej obrony filozoficzno-etycznej musiała też być podjęta obrona prawno-polityczna [1]), tem potrzebniejsza, iż Żydzi nie zaniedbywali oczerniać chrześcijan politycznie przed władzą państwową. Los samego Zbawcy i Pawła św. wymownie o tem świadczy. Św. Łukasz nie bez powodu broni Apostoła i chrześcijaństwo przed podejrzeniami politycznemi, posiłkując się świadectwem, wziętem z ust urzędników rzymskich. I wezwanie do posłuszeństwa względem władzy (Rz. 13, 1), powtórzone wyraźnie przez św. Piotra (1 Piotr. 2, 13) pozwala nam domyślać się, grożących z tej strony chrześcijanom, niebezpieczeństw.

Oba listy napisane były przed prześladowaniem Nerona. Doprowadziło ono po raz pierwszy do wybuchu nienawiści pogan przeciwko chrześcijaństwu. Ponury obraz życia chrześcijan, rozwinięty przez Tacyta, jest być może kreślony barwami z czasów późniejszych, świadczy jednak w każdym razie o niekorzystnych bardzo mniemaniach o chrześcijaństwie wprośród ludu prostego i warstw oświeconych ówczesnego Rzymu. W starożytności religia jak najściślej z państwem była złączona. Usuwanie się od obowiązków kultu publicznego poczytywane było nietylko za obrazę bogów, czyli ateizm, lecz także za wykroczenie przeciw państwu i przeciw cesarzowi, któremu boską cześć oddawano, a zatem za obrazę majestatu. Opieka roztoczona przez chrześcijaństwo nad kobietami i niewolnikami zdawała się podkopywać istniejący porządek społeczny. Z drugiej strony odosobnione w ukryciu życie zbiorowe, połączone z tajemnemi praktykami religijnemi budziło podejrzenia w zepsutym świecie rzymskim, niezdolnym do pojęcia prawdziwej cnoty i udoskonalenia duchowego. Zadanie apologetów polegało przedewszystkiem na dążności do usprawiedliwienia polityczno - religijnego stanowiska chrześcijan, wobec niesłusznych podejrzeń i prześladowań. Dalsze zarzuty ateizmu i nieobyczajności łatwiejsze były do zwalczenia. „Oskarżani jesteśmy o świętokractwo i obrazę majestatu, mówi Tertulian. Są to główne, a nawet jedyne zarzuty jakie nam czynią“ [1]).

[1]) Por. Werner, „Gesch. der Apol. Lit.“ I, 85. Mariano, „Revue d. l'hist. des rel.“ (1885), II, 313.

7. Pisma najstarszych apologetów tej epoki zaginęły. Jedno z nich ułożył Quadratus, uczeń Apostołów, drugie z rzędu Aristides [2]), filozof; tamto zwrócone było do cesarza Hadryana (125), to do Antoniusza Piusa: oba domagały się opieki i obrony dla prześladowanych chrześcijan. Zaginęły też późniejsze apologie, których autorami byli: Melito, Miltiades i Claudius Apollinaris, biskup z Hierapolis; tylko drobne urywki z nich się dochowały [3]). Posiadamy natomiast dwie apologie Justyna (152/3). Dają one nam pojęcie o metodzie apologetów II wieku, którzy przeciwnika raczej przejednać, aniżeli potępić usiłują. Pierwsza i większa z tych Apologij, przypominająca obronę Sokratesa przez Platona, zwraca się do cesarza Antoniusza Piusa, do jego synów, do senatu i ludu rzymskiego. Zwalcza ona naprzód zarzuty ateizmu, nieobyczajności, politycznego niebezpieczeństwa i udowadnia z drugiej strony na mocy proroctw i życia Chrystusa, że chrześcijaństwo nie jest jakąś bezprawną nowością, ani zboczeniem moralnem. Raczej fałszywa religia pogańska została w późniejszym czasie przez demonów prowadzona. Poświęcone służbie bożej zebrania chrześcijan mają na celu zbudowanie i wzmocnienie religijne wiernych. Zawierają one w sobie tem mniej niebezpieczeństwa grożącego państwu, ile że wśród nich odmawiane są modlitwy za wszystkich ludzi a także za cesarza. Niechże więc władza publiczna nie ściąga na państwo kary niebios przez niesłuszne prześladowania i niech trzyma się co najmniej dawniejszych rozporządzeń Hadryana. Tymże samym duchem ożywiony, w ślady swego poprzednika wstępujący, najwybitniejszy apologeta drugiego stulecia Atenagoras [4]), sam został chrześcijaninem, skoro poszukiwał dowodów

[1]) Neumann, «Der römische Staat und die Christenverfolgungen (1890), 7.

[2]) Zachowały się syryjskie i greckie opracowania tych apologij, por. Ehrhard, Altchristl. lit. (1900), 202.

[3]) Wątpliwa apologia Melity w syryjskim przekładzie u Pitra, Spicilegium II. Por. „Zeitschrift. für wissenschaft. Theologie (1888), 434. Thomas Melito v. Sandes (1893). Harnack, „Chronologie d. altchr. List I (1897), 269. Beurlier, „Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien“ (1891).

[4]) Arnould, „De apologia Athenagorae (1898).

przeciwko pismom, podanym w obronie chrześcijaństwa cesarzom Markowi Aureliuszowi i Kommodusowi (177). Domaga się on od państwa w sprawach religijnych, na ogół bardzo tolerancyjnego, aby nie prześladowało chrześcijan, którzy już dla imienia swego na ucisk są narażeni, którym niesłusznie czynione są zarzuty ateizmu, tyestyńskich uczt i edypowego kazirodztwa.

Tertulian w swojem „Apologeticum“ zwraca się do przedstawicieli państwa rzymskiego i z zupełną świadomością praw własnych, domaga się dla chrześcijan równouprawnienia z innymi obywatelami. Chrześcijaństwo, mówi on, samo przez się nie może być występkiem. Zarzuty, czynione chrześcijanom we względzie moralnym, religijnym i politycznym, są niesłuszne. Jeśli odmawiają oddawania czci bogom, czynią to nie przez nienawiść przeciw państwu, lecz z powodu, że jest ona niedorzeczną i nic nieznaczącą. Jeśli nie składają ofiar cesarzowi to modlą się za niego, i są mu wierniejsi aniżeli pochlebcy. Publiczne i prywatne życie chrześcijan, moralnie czystsze jest aniżeli u pogan. Zarzuty uczt tyestyańskich i związków kazirodczych, które wedle Orygenesa, Żydzi naprzód przeciw chrześcijaństwu podnieśli i które poganie powtarzają, najmniejszej nie mają podstawy. Inne pismo Tertuliana pod tyt. „Ad Scapulam“ zwraca się do noszącego to imię namiestnika Afryki; aby go przestrzedz przed niesłusznem prześladowaniem chrześcijan. Podobnie pismo Cypryana, „Ad Demetrianum“ (253) wystosowane jest do pewnego urzędnika rzymskiego, któremu zarzuca niesprawiedliwość w tolerowaniu występków pogan i w prześladowaniu prawdziwych czcicieli Boga wśród chrześcijan.

8. Niezależnie od specyalnych swych celów i przeznaczeń, wszystkie te apologie zawierają obronę nauki i obyczajowości chrześcijańskiej, wobec przesądów i zepsucia obyczajowego pogan. Apologeci pisywali także traktaty z ogólnego stanowiska rozumowego w którem wyjaśniali pobudki, nakłaniające ich do porzucenia pogaństwa, lub żydowstwa i do przejścia na chrześcijaństwo. Łącząc często z apologetyką polemikę, posługiwali się środkami, mającemi na celu raczej zawstydzenie, aniżeli pokonanie przeciwnika. Wykazują próżnię wewnętrzną i przewrotność filozofii i mytologii pogańskiej, oraz zupełną niezdolność obu do wyjaśnienia najważniejszych zagadnień o Bogu, o świecie, o człowieku i o życiu moralnem. Dowodzą, że prawda chrześcijańska, jasno już w Starym Testamencie wyłożona, starsza jest

nierównie od mądrości pogańskiej i stwierdzona została wielokrotnie, przez spełnienie się w niej dawnych proroctw. Chrześcijaństwo zawiera w sobie wszelkie prawdy, utwierdza cnotę, i okazuje swą siłę w zwalczeniu i wypędzaniu demonów. Chrześcijaństwo sięga do początków świata. Wszelka prawda wszelkie dobro, wszystko co serce i ducha podnosi pochodzi z Objawienia i odpowiada ściśle ludzkiej myśli i chęci. Wszystko, co dobre i prawdziwe, jest chrześcijańskie. Chrześcijaństwo jest prawdziwą religią, religią wszechświatową, która w Chrystusie za grzechy nasze ukrzyżowanym wszystkich ludzi zbawia i do Boga prowadzi [1]).

Jedną z najstarszych apologii powyższego rodzaju jest list do Diogneta, napisany prawdopodobnie około połowy II wieku. W spokojnym dowodzeniu uwydatniona tu jest wyższość chrześcijaństwa w nauce i życiu, ponad pogaństwem i żydowstwem i podjęte jest trudne pytanie, dotyczące zbawienia przez ofiarę Boga. Czem dusza w ciele, tem są chrześcijanie w świecie. Niedawno wynaleziona apologia. Arystidesa z listem tym wiele posiada podobieństwa. Gdyby „Oratio“ i „Cohortatio ad Graecos“, Justyna były prawdziwe, należało by je zaliczyć do tejże epoki. Pierwsze z tych pism, przypominające nastrój Klemensa z Aleksandryi, jako powód przejścia na chrześcijaństwo podaje upadek mytologii i filozofii pogańskiej.

Autentyczna niewątpliwie jest „Oratio ad Graecos“ Tacyana przypuszczalnie z roku 170, (wedle nowszych badań między 152—155 albo 165 rokiem. W tonie sarkastycznym, nietroszcząc się wiele o stylistyczne ozdoby, wykazuje ten autor nicość religii, filozofii i moralności pogan, które ostać się nie mogą wobec prawdy Pisma św. Apologia ta w systematycznym układzie porusza wszystkie wymienione wyżej punkty, można powiedzieć że w 29 rozdziale zawiera *in nuce* teologię apologetów swego czasu [2]). W podobnym tonie szyderczym pod tyt. „Irrisio gentilium philosophorum“ (w III stuleciu) przemawia filozof Hermias, biorąc za punkt wyjścia trzeci rozdział pierwszego listu do Kon-

---

[1]) O Atenagorasie i Tertulianie ob. Hefele, „Beiträge zur Kierchengesch.“ (1864) I, 60, 86 —O Tertulianie ob. Nöldechen, Tertullian (1890). Schulze, „Elemente einer Theodicee bei Tertullian:“ Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1900, 62. — Szelowski, „Der Apologet Tertulian in seinem Verhältnis zur griechisch röm. phil.“ (1901).

[2]) Harnack. „Dogmengesch“. I. 432. — Zahn, Tatians Diatesseron (1881).

ryntyan. W trzech księgach do Autolykusa Teofil z Antyochii ok. 180 odpiera sarkazmy pogańskiego filozofa, zwrócone przeciw chrześcijańskiej nauce o Bogu i Zmartwychwstaniu.

Tenże sam cel ma na widoku Tertulian nietylko w swem *apologeticum*, ale także w poprzedzających je pismach, „Ad nationes," „De idolatria" i „De testimonio animae," w których więcej jest nacisku na niedorzeczność przeciwników, aniżeli miłości i dobroci w dążeniu do ich przejednania. Minucius Felix w pismie p. t. „Octavius", które niewątpliwie wcześniejsze jest od *apologeticum* Tertuliana, podaje dyalog między poganinem i chrześcijaninem, opracowany w stylu i wedle wzoru Cycerona i zawierający odparcie wszystkich ważniejszych zarzutów. Zarzut, że chrześcijaństwo jest nową religią od niewykształconych ludzi pochodzącą, zbija powołaniem się na powszechne prawo rozumu i na filozofię, która usprawiedliwia wiarę w Boga i potępia szaleństwo pogan. Dziwnie nie przystoją poganom posiadającym tak niemoralną mytologię oszczercze zarzuty przeciw życiu chrześcijan, których nauka jest źródłem owej stoickiej cnoty, jaką we wszelkich okolicznościach życia okazują. I św. Cypryan w pismach, „Ad Donatum" i „De idolorum vanitate" zajmował się tą stroną Apologetyki. W pierwszem z nich przedstawia smutny stan poprzedzający nawrócenie i szczęście będące następstwem chrztu. W dwóch następnych pismach idzie śladem Minucyusza i Tertuliana. Jest tylko jeden prawdziwy Bóg chrześcijański. Chrystus przez swe cuda, a szczególniej, przez swe przepowiedziane Zmartwychwstanie, okazał się prawdziwym Synem Bożym.

9. Szczególną pobudkę do obrony całej w ogóle nauki chrześcijańskiej w drugim stuleciu dali Gnostycy, którzy przeważnie Chrystologią brali za punkt wyjścia, ale swoje zasady czerpali z platonizmu i ze wschodnich systematów religijnych, zasady, dotyczące stosunku między Bogiem i światem, światłem i ciemnością, prawdą i błędem, duchem i ciałem, dobrem i złem. Za pomocą tego kosmologicznego, antropologicznego i etycznego dualizmu, zwalczali oni podstawy chrześcijaństwa, szczególnie naukę o stworzeniu i odkupieniu; przeciwstawiali Nowy Staremu Testamentowi, jako niedające się pogodzić ze sobą sprzeczności i poszczególne pisma Nowego Testamentu do swego systemu starali się przyswoić. Pytanie: Skąd zło? od tego czasu powtarza się we wszystkich walkach piśmienniczych tej epoki, aż dopiero św. Augustyn, przez swoje głębokie pojęcie woli w człowieku i w Bogu odebrał Manicheizmowi prawo bytu, przynajmniej wobec nauki. Mówi on, że w Hiszpanii herezya Pryscyliana więcej dusz zabiła, aniżeli miecz barbarzyńców [1]). To też jeszcze Cezarius z Arles zwalczać musiał Manichejczyków.

Trzeba mieć na pamięci głębokość i siłę prądów duchowych gnostycyzmu, aby ocenić całą energię, jaką w walce z niemi rozwinęli: Ireneusz, Tertulian, Hipolit, Metody i Efrem. Same podstawy wiary mogły uledz zachwianiu i musiały być bronione przed napaściami przeciwników chrześcijańskich, wyrosłych z pogaństwa. Tej energii zawdzięczać należy, że pod koniec drugiego stulecia, Kościół chrześcijański pomimo wrogich napaści silne i wybitne zdobył sobie stanowisko.

10. Wyższy, bardziej naukowy charakter otrzymała apologetyka skoro chrześcijanie naukowo się umocnili. Wielcy Ojcowie kościoła sami w wiedzy pogańskiej wykształceni posługiwali się jej siłami umysłowemi, aby prawdę chrześcijańską ze stanowiska nauki powszechnej obronić i usprawiedliwić. Jeśli już starym Apologetom (jak Aristides, Tatian, Justyn, Pantenus), czyniono zarzut, że stawiali filozofię grecką na miejscu wiary i chrześcijaństwo helenizowali, to ten zarzut dotyka jeszcze więcej tych, którzy naukę chrześcijańską na system naukowy niekiedy zamieniali. Co prawda zdarzało się nieraz, że apologeci przechodzili na chrześcijaństwo, poznawszy niedostateczność filozofii. Późniejsi apologeci już z powodu stanowiska swego wśród filozofów pogańskich przeciw nim ich bronią walczyć musieli. Siła moralna chrześcijaństwa i łaska boża mogły działać dostatecznie dla wzbudzenia bezpośrednich nawróceń, ale dla pogłębienia spekulatywnego wiary trzeba było nieraz wiedzą pogańską się posiłkować.

Stało się to tembardziej potrzebne, skoro Celsus, Porphyrius, Hierokles i inni odrzucili popularne oszczerstwa, które i u pogan już powszechną wiarę straciły, ale tem więcej zwalczali chrześcijaństwo, jako system religijny całą mocą swej filozofii i teologii [2]). To, co apostoł Paweł przytacza jako dowód boskości chrześcijaństwa, że Bóg prostaczków powołał, by mędr-

[1]) Ep. 166, 1, 2.

[2]) Schmidt, Plotins Stellung zum Gnosticimus und Kirchlichen Christentum.

ców zawstydzić — posłużyło przeciwnikom filozoficznym chrześcijaństwa, aby je, jako bezrozumne, w pogardę podać. Wymaganie wiary zamiast dowodów filozoficznych przedstawiali jako ślepą uległość zasadom niezrozumianym i nierozumnym. Niebezpieczeństwo tem bardziej wzrosło, skoro filozofia zajęła tron cesarski i usiłowała przeszkodzić wzrostowi chrześcijaństwa, za pośrednictwem odrodzenia religii pogańskiej. Chodziło teraz o udowodnienie głębokiej, duchowej treści chrześcijaństwa, ogarniającej w sobie prawdziwą filozofię, a przewyższającej ją wzniosłą swoją pewnością.

11. Uznając zupełnie zasługi filozofii, wykazywali Ojcowie [1]) że nie jest ona zdolna prawdy i cnoty w stosunku do życia wiecznego uzasadnić, że więcej zewnętrznego, aniżeli wewnętrznego człowieka uszlachetnia i nie może mu dostarczyć istotnych pobudek moralnych. Klemens Aleksandryjski (um. około 216 r.) w swojej „Cohortatio ad Graecos“ poraz pierwszy zwięźle z punktu widzenia apologetyczno-polemicznego tego dowodził. W swojem „Pedagogus“ wskazuje on w chrześcijaństwie jedyną pewną drogę do życia doskonałego. W innem piśmie p. t. „Stromata“ usiłuje przez wiarę do prawdziwego poznania czyli gnozy podnieść wierzącego. Daje on tu systematyczny pogląd, wysnuty z filozofii greckiej, w którym skupia rozproszone w niej pierwiastki prawdy, w chrześcijaństwie dopiero zupełny osiągające rozwój. *Lógoi spermatikoi* wpośród pogan podobne są pojedyńczym gwiazdom świecącym na ciemnym niebie, promieniom zapowiadającym słońce chrześcijańskiego *lógos*. Jak Żydom prawo, tak poganom filozofia służyła za przewodniczkę do chrześcijaństwa. W niem dopiero łączy się wiara z wiedzą, wiara wznosi się do prawdziwej wiedzy, do gnozy.

Uczeń Klemensa, Orygenes (zm. 254 r.) założyciel teologii chrześcijańskiej, był też znakomitym polemistą. Platonik Celsus w swoim „Słowie prawdziwem“ skupił wszelkie zarzuty, które poganie przeciwko Pismu św. i historyi zwracali. Wywody jego zwalcza Orygenes i daje nam najobszerniejszą i najdonioślejszą apologię chrześcijaństwa w najdawniejszych jego czasach. Wprawdzie utrzymuje on, że chrześcijaństwo przez życie doskonałe swych wyznawców najlepiej jest bronione, ale nie mniej przeto czyni zadość prośbom Ambrozyusza, ponieważ i w chrześcijaństwie są słabi, którzy dowodami Celsusa zachwiani być mogą. Wiara chrześcijańska nie wymaga zrzeczenia się prawdziwej mądrości, żydowskie jej pochodzenie nie przynosi ujmy; ubogie życie Jezusa nie jest dowodem, przeciwko wzniosłości Jego osoby. Stary i Nowy Testament zawierają pewne prawdy o stworzeniu, o Aniołach, o Zmartwychwstaniu, o końcu świata, które niezmiernie wznoszą się po nad marzenia Celsusa. Prorocy starsi i mędrsi są od Platona. Imię Jezusa potężniejsze jest od imion wszystkich bogów mytologii. Pomimo wszelkich napaści oszczerstw i prześladowań pogardzane dziś chrześcijaństwo stanie się kiedyś panującą religią ziemi. Aleksandryjska szkoła katechetów nie małe położyła zasługi. Przezwyciężyła ona politeizm, chrześcijaństwu wszechświatowe dała znaczenie i wiarę z wiedzą pogodziła. Jasny chrześcijański pogląd na świat przez żadną filozofię prześcignięty być nie może.

12. Podobnie jak Celsus, większość filozoficznych wrogów w starożytności pochodziła z pośród platoników [1]). Neoplatonizm, który ze swoją emanacyjną, filozofią, religią i nauką o Objawieniu równocześnie prawie w Aleksandryi ze szkołą chrześcijańską kwitnął, usiłował współzawodniczyć z chrześcijaństwem przez odnowienie religijno-moralne pogaństwa i wskrzeszenie jego mysteryj. Może być on poniekąd poczytywany za religię przeciwchrześcijańską. Plotin, albo Chrystus! takie było hasło. Neoplatonicy posługiwali się nieraz „Nowym Słowem“ Celsusa, przeciw nim zwracają się ówcześni apologeci, jak: Metody z Tyru, Apolinary młodszy, Euzebiusz, Filostorgius. Głównie zwalczają Porfiryusza (um. 305 r.) najuczeńszego z filozofów i najzaciętszego wroga chrześcijan (Augustyn). Teodozyusz II w r. 448 rozkazał spalić wszystkie pisma Porfiryusza, zwrócone przeciwko religii chrześcijańskiej. Około r. 500-go pisał Eneas z Gazy przeciw neoplatonizmowi. Przeciwko „Prawdomównym słowom“ (*lógoi philalétheis*) Hieraklesa, namiestnika Bitynii (303) pisał Euzebiusz, zwalczając zestawienie Chrystusa z Apoloniuszem.

Nieudaną próbę podjął Juljan Apostata, skoro przeciwstawił chrześcijaństwu mieszaninę oczyszczonej religii pogańskiej

[1]) Möhler, „Patrologie“, 418.—M. de Faye, „Clément d'Alex.“ (1899).

[1]) Kleffner, „Porphyrius, der Neuplatoniker und Christenfeind» (1896). — Schmidt, „Plotins Stellung zur Gnosticismus und Kirchl. Christentum“ (1901).

z nauką neoplatonizmu [2]). Jego zakaz, niedopuszczający chrześcijan do wykładów naukowych w szkołach, oddawał je napowrót w ręce pogan. Cyryl z Aleksandryi w r. 433, wystosował pismo w obronie religii „bez bogów“, przeciwko bezbożnemu Julianowi. Prócz tego Efrem, Ambroży, Prudencyusz, a później Theodoret i Focyusz zwalczali napaści Juliana. Cyryl i inni apologeci odpowiadają na poglądy Juliana, przedstawiającego chrześcijaństwo, jako wynalazek ludzki i usiłującego ośmieszać święte Księgi chrześcijańskie. Koniec odstępczego cesarza stwierdził zwycięztwo „Galilejczyka“, chociaż przytaczany nieraz wykrzyknik umierającego Juliana, historycznie nie jest udowodniony. Stara historya, a z nią kultura świata greckiego upadły i nie powstaną więcej. Nowa wiara, obdarzona nieskończenie wyższemi siłami, aniżeli wszystkie dawne religie odniosła zwycięztwo (Grzegorz Naz.).

13. Uznana od czasów Konstantyna supremacya chrześcijaństwa nad pogaństwem, musiała być też naukowo usprawiedliwiona. Apologetyka staje się przeważnie polemiką; prześladowane dotąd i napastowane zewsząd chrześcijaństwo, w przeświadczeniu o bezwzględnej swej prawdzie i w poczuciu swej siły, przemagającej nad większością pogańską, usiłuje zwycięzko zdobyty swój stan posiadania nietylko utrzymać, lecz umocnić i rozszerzyć. Przejście stanowią instytucye Lanktancyusza (ok. 307—311), który w polemice silniejszy, aniżeli w obronie usiłował okazać wykształconym prawdziwą filozofię, a nie wykształconym prawdziwą religię, ponieważ w ten sposób łatwiej, jak mniemał, pokona niewiarę, aniżeli przez przytaczanie Pisma św. Wiele zaczerpnął z Cycerona (De natura deorum). W swem piśmie „De mortibus persecutorum“ z tryumfem sławi zwycięztwo chrześcijaństwa nad jego prześladowcami i w ponurych barwach kreśli obraz sądu bożego nad nieprzyjaciołmi Kościoła, sprawdziło się to, co Tertulian przepowiadał już w swem piśmie „Ad Scapulam“.

Jako ojciec systematycznej apologetyki, może być wymieniony Euzebiusz (um. 340 r.). W piśmie „Praeparatio evangelica“, wyciągnął on najistotniejszą treść z całej przedchrześcijańskiej historyi religijnej, aby przeciw poganom i Żydom, udowodnić prawo chrześcijan do utworzenia nowego społeczeństwa religijnego, które nie z greckiej filozofii i religii, lecz ze starożytnego żydowstwa wynikło. W „Demonstratio evangelica“ na drodze historycznej wykazuje on całą wewnętrzną zawartość prawdy chrześcijaństwa, jego łączność z żydowstwem, oraz odrębność od niego. Naistotniejszą treść obu dzieł, skupia w „Theophanii, wyróżniającej się logicznością, dobitną w przedstawieniu rzeczy i trafnym wyborem przedmiotów.

[2]) „Juliani imperatoris librorum contra christianos, quae supersunt ed.“ Neumann (1880). Schulze, Gesch. d. Untergangs d. Heidentums» (1887), I, 133. Allard, „Le paganisme au milieu du IV siècle: Revue des questions hist.» 1895, 353; «Julien l'apostat» 1900, 1903). Müller, «Julianus» (1902).

Dopełnieniem tej metody historyczno-filozoficznej, panującej przeważnie w apologetyce była obrona filozoficzno-spekulatywna św. Atanazego (um. 373 r.). W swoich pismach młodzieńczych (przed 325 r.) wykazuje on prawdy chrześcijaństwa na mocy zasadniczych punktów jego nauki. W swym piśmie „Oratio adversus gentes“, zwraca się przeciw zamierającemu pogaństwu, którego opuszczone bożyszcza często jeszcze widywał. W innym piśmie „Oratio de incarnatione Verbi“ [1]), wyjaśnia całe dzieło zbawienia. W duchu szkoły aleksandryjskiej zasadę chrześcijaństwa wyprowadza z Logosu, który jako *ásarkos* przed wcieleniem się człowieka), przygotował dzieło zbawienia upadłej ludzkości, a jako *énsarkos* (w człowieczeństwo wcielony) dokonał go i ludziom ich godność pierwotną przywrócił. Boska natura Logosu jaśnieje z jego cudów i z jego charakteru, boskość chrześcijaństwa ujawnia się w jego działaniu na życie jednostek i całego społeczeństwa.

Pośrednie stanowisko między obu kierunkami apologii zajmuje śmiały bojownik przeciw Żydom i Heretykom Teodoret, autor pisma „Curatio affectionum, graecorum (429—437). Posługując się apologetyczną literaturą grecką, usiłuje on zwalczać wszelkie przesądy pogan i w streszczeniu przedstawia wszystkie główniejsze punkty, wykazujące wyższość chrześcijaństwa nad mądrością pogańską. W dziesięciu swoich mowach o Opatrzności broni nauki chrześcijańskiej przeciwko racyonalistycznemu poglądowi na świat.

14. Nie wiele nam pozostało z pism dzielnych obrońców

[1]) Zob. Hoss, „Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius“ (1899). — Stülcken „Athanasiana“ (1899).

chrześcijaństwa przeciwko zoroastryzmowi i złączonemu z nim manicheizmowi. Najwięksi jednak mistrze kościoła armeńskiego i syryjskiego zwalczali ten kierunek. Wspomnimy tu z pośród Armeńczyków św. Mesropa (zm. 441) i ucznia jego Eznika. Po pierwszym została „Homilia," wykazująca błędy bałwochwalców, czczących wodę i ogień. Eznik napisał bardzo cenną rzecz pod nazwą: „Odparcie błędnych nauk" (między 441—448). W pierwszej księdze tego dzieła powstaje na sekty pogańskie, przyznające wieczność materyi, druga zwrócona jest przeciwko religii Persów. Nie jest to jednak stara wiara Awesty, lecz tak zwany Zerwanityzm, t. j. system religijny, panujący za czasów Sassanidów. Trzecia księga obala zasady różnych greckich szkół filozoficznych, czwarta zawiera odparcie sekty Marcyona. Z jednej strony pewna naiwność i pewien daleko idący naturalizm, z drugiej strony bystrość spekulacyi Eznik'a, stawiają jego pisma na bardzo wyjątkowem miejscu w całej literaturze patrystycznej. Jest to pierwsza próba zbudzonego z barbarzyństwa do chrześcijańskiej myśli ludu, zmierzająca do zwalczania spekulatywnych światopoglądów pogańskich w głównych ich systematach.

15. Starzy Rzymianie szczycili się tem, że są najreligijniejszym ludem na świecie, swoje powodzenie polityczne i tryumfy wojenne poczytywali za dar bogów. Klęski, poniesione w drugiej wojnie punickiej, przypisywali zobojętnieniu ludu dla bogów i starali się łaskę ich, przez modły i ofiary publiczne odzyskać. Mnożyli je tedy bez końca, wypełniali ściśle niezliczone przepisy i ceremonie publiczne i przekonani byli, że wszechświatowe panowanie Rzymu niezwalczone jest i wieczne. Nawet wolnomyślni i sceptyczni pisarze jak: Cycero i Sallustius nie ośmielali się podawać w wątpliwość powszechnej wiary tłumu w opiekę bogów nad Rzymem. Umocniona została ta wiara jeszcze, przez powodzenia wojenne i polityczne II wieku, Trajana, Hadryjana, Marka Aureliusza. Pomimo tego wszakże, blizki był upadek Państwa. Po świetnym rozkwicie politycznym, artystycznym, literackim od połowy II wieku, daje się widzieć ruch wsteczny we wszystkich dziedzinach. Upadło zaufanie we własne siły. Najprostszem było, przypisać ten upadek zewnętrznym wpływom, a szczególniej wzmagającemu się w tej epoce chrześcijaństwu, któremu wszystkie nieszczęścia państwa przypisywać poczęto.

Apologeci mieli teraz trudne zadanie bronienia chrześcijaństwa przeciwko zaślepionemu fanatyzmowi mas. Minucyusz Feliks, Tertulian, Cyprian wskazują prawdziwe przyczyny nieszczęść i upadku i stawiają poganom przed oczyma okrucieństwa ich popełniane względem chrześcijan.

Położenie stało się jeszcze krytyczniejsze, skoro po urzędowem uznaniu chrześcijaństwa rozstrój i słabość wewnętrzna dalszym ciągu postępowały. Potężne zawsze jeszcze w tej epoce pogaństwo, podniosło znów głowę, jak to widzimy n. p. w pismach Symmachusa, którego zwalczali Ambroży i Prudencyusz. Ale i niektórzy chrześcijanie zachwiali się w wierze, gdy nie mogli się doczekać przyobiecanego złotego wieku, inni wyglądali blizkiego końca świata. Wobec tego zwrotu ku pogaństwu Firmicus Maternus wzywa Cesarzy Konstantyna i Konstansa do tępienia bałwochwalstwa. Gdy starzy apologeci za przyczynę upadku, podawali niemożliwość opieki fałszywych bogów nad ludami, teraz trzeba było cały rozwój dziejowy z moralno chrześcijańskiego stanowiska oświetlić, wskazać działanie Opatrzności w pozornie przypadkowych zdarzeniach i źródła wszelkiego rozstroju wykazać w powszechnem zwyrodnieniu społeczeństwa.

16. Zadanie to spełnili: Arnobius, Orozyusz i Augustyn. Arnobius (zm. ok 325) napisał swoje „Disputationes adversus nationes," przypuszczalnie przy końcu IV wieku. Tylko pierwsza księga tego dzieła zawiera obronę chrześcijaństwa przeciw czynionym mu zarzutom, w innych księgach znajdujemy druzgoczącą krytykę bałwochwalstwa. Arnobius okazuje tutaj dokładniejszą nieomal znajomość religii i misteryi pogańskich, aniżeli religii chrześcijańskiej. Idąc za radą św. Augustyna, podjął hiszpan Orozyus z historyczną obronę chrześcijaństwa przeciwko poganom, którzy zniszczenie „wiecznego miasta przez Alaryka (410) przypisywali religii chrześcijańskiej. Wylicza on tu wszystkie nieszczęsne katastrofy, które spadały od najdawniejszych czasów na świat pogański.

Zadanie Orozyusza prowadził dalej św. Augustyn [1]) i po mi-

[1]) Aug., Retract. 2, 43; Ep. 118, 2, 136. Ps 30, 37; Ps 80; Schultze, Gesch. d. Unterg. d. Heidentums 12, 230, 406. — Por. dawniejszych apologetów szczególnie Cypryana, „Ad Demetrianum," gdzie znaleść można pierwszy wyraz idei państwa bożego. — Schmidt, „Die Apologie der drei ersten Jarh." (1890). — O Arnobius: Röhricht, „De Clemente Alex. Arnobii" (1893). — O Augustynie:

strzowsku je rozwiązał w wiekopomnym swym dziele p. t. „De civitate Dei“ (413—427). Już sam tytuł tej pracy wskazuje na nowy punkt widzenia, zajęty w niej przez autora. Spojrzenie jego zwraca się tu od ziemskiego państwa ku państwu bożemu. Pierwsze dziesięć ksiąg wykazują niezdolność pogańskiego rzymskiego państwa do ugruntowania zewnętrznego i wewnętrznego szczęścia obywateli. Bogowie nie sprzyjają ziemskiemu szczęściu, jak to sama Mytologia przyznaje (księgi: 1—5), a bałwochwalstwo nie daje zadośćuczynienia w wieczności za wszelkie zło w życiu doczesnem doznane (księgi: 6—10).

„Te pięć ksiąg to ostatni akt wielkiej walki, która przez trzysta lat trwała i w której różni apologeci mniej, lub więcej świetnie się odznaczyli. Po raz ostatni Kościół tu uznał za popotrzebę zwalczać starą religię w znakomitem dziele naukowem. Po tem dziele o Państwie Bożem walka mogła być uznana za skończoną i roztrzygniętą na korzyść chrześcijan (Boissier). W dwunastu dalszych księgach przeciwstawia Augustyn społeczeństwo (societas) powołane do życia wiecznego, temu które na wieczne męki jest przeznaczone — t. j. chrześcijaństwo jako państwo boże, państwu tego świata. Część ta jest wspaniałą teodyceą prawdziwego chrześcijaństwa wedle jego nauki, życia i dziejów; tak potężne w całości czyni ona wrażenie, że wobec tego poszczególne słabsze jej strony nie dają się dostrzedz. To czego św. autor doznał we własnem życiu, ukazuje też na wielką skalę w historyi świata. Życie jego jest potępieniem pogańskiej religii i filozofii, a zarazem apologią chrześcijańskiej prawdy i łaski, dowodem cudownej i miłosnej opieki bożej. Toż samo wierzący badacz znajduje też z zamęcie dziejów. Bez wiary w Opatrzność wydaje się on niemożliwym do rozwikłania w świetle tej wiary okazuje się Opatrznościowy wpływ wychowawczy naczłowieka.

Reuter, „Augustinische Studien“, (1887). — Boissier Gaston, «Le christianisme et l'invasion des barbares:“ „La cité de Dieu de St. Augustin:“„Revue des Deux Mondes (1890) I, 345; „La fin du paganisme“ (1891, 1894). Bury, „History of the later Roman Empire (1889) — Weiss, Apologie III, 96.

III. Okres drugi (wieki średnie).

17. Gwałtowne walki kościelne, przez które aryanizm, nestoryanizm, monofizytyzm, wstrząsnęły Kościołem wschodnim, a Zachodniemu Kościołowi znaczne przyniosły szkody, jako też spór Donatystów w Afryce, jedność Kościoła naruszający, nie należą do historyi apologetyki. Muszą tu być wszakże wspomniane, nietylko bowiem wystawiały one chrześcijaństwo na szyderstwo Żydów i pogan, ale także paraliżowały siłę wiary, osłabiały potęgę cesarstwa chrześcijańskiego, a przez to przygotowały na Wschodzie i w Afryce grunt dla nowego niebezpiecznego wroga: Islamu. Możemy tu rozpocząć okres drugi, wtedy bowiem dalsza budowa gmachu nauki chrześcijańskiej, pochłaniała całe zainteresowanie naukowe. Tylko na Wschodzie, w Persyi i w Indyi toczyła się dalsza polemika. Wystąpienie Mahometa i szybki rozwój Islamu skłoniły świat chrześcijański do zaniechania wewnętrzych sporów i wspólnej obrony ogólnego dobra. Z Islamem łączył się i mozaizm: obu wspólny był bezwzględy monoteizm, oba odrzucały wcielenie Słowa bożego i nakłaniały się ku pewnego rodzaju naturalizmowi wschodniemu. Wreszcie oba wyznania jednaką dla Kościoła katolickiego żywiły nienawiść. Zrzadka tylko niektórzy Żydzi mieli odwagę wyrzec się swych przesądów i przystąpić do wiary w Chrystusa. Żydowstwo, pozbawione potęgi, fizycznej zwalczało chrześcijaństwo na polu wiedzy, Islam posługiwał się przemocą, a także zwrotem ku zmysłowości, która we wschodnich i greckich religiach zawsze wielką odgrywała rolę. Później dopiero w krajach mahometańskich, a szczególniej w Persyi i w Hiszpanii, powstały szkoły naukowe, które grunt siłą zdobyty na chrześcijaństwie starały się opanować także za pomocą oręża wiedzy.

Ponieważ w roku 1492 judaizm i mahometanizm w Hiszpanii zewnętrznie zniweczone zostały, więc na koniec XV-go wieku przypada tutaj kres danej epoki, jakkolwiek walka umysłowa częściowo i później się toczyła na gruncie hiszpańskim. Inaczej przedstawiają się rzeczy na Wschodzie. W r. 1453 zdobyli Turcy Konstantynopol i posuwali odtąd swe zdobycze

coraz bardziej ku Zachodowi. Równocześnie z tym nastąpił upadek cesarstwa wschodniego i kościoła greckiego. Próby unii kościelnej nie zdołały powstrzymać upadku Konstantynopola. Kościół zachodni sam podlegał naówczas gwałtownemu wrzeniu. Reformacya i protestantyzm zachwiały jego podstawą. Sobory w sprawie reformy nadały wiekowi XV jego odrębne znaczenie. Jeśli do tego dodamy odkrycie Ameryki i drogi morskiej do Indyj, które i wiedzy kościelnej widnokrąg znacznie rozszerzyły, to będziemy mieli dosyć powodów do naznaczenia w tym czasie granicy okresu drugiego w historyi apologetyki. Niektórzy wobec budzącego się nowego ducha w odrodzeniu wiek XIV i XV uważają za początek czasów nowych; inni (Chamberlain) przenoszą ten początek na wiek XII, z powodu stopniowego wtedy rozszerzenia się kultury w krajach niemieckich.

Historya okazuje, że w tym okresie zachodni, a mianowicie rzymski Kościół, stanowił główne ognisko obrony chrześcijaństwa, przeciwko wewnętrznym i zewnętrznym wrogom. Rozdział Kościoła nie mało się przyczynił do upadku państwa wschodniego, potęga Kościoła dawała wtedy skuteczny odpór barbarzyńcom i mahometanom. Potęga ta tak przeniknęła naówczas całą świadomość wierzących, że i apologetyka przeważnie na niej się opierała, a mniej troszczyła się o dowody filozoficzne i historyczne. Ten stan rzeczy zmienił się pod wpływem odrodzenia, zwalczającego tradycye w Kościele i nauce, oraz wobec Reformacyi, kwestyonującej wogóle byt Kościoła widzialnego. Wtedy apologetyka nowy otrzymała kierunek. Dogmatyczną jej podstawą w obrębie katolicyzmu stały się ustawy soboru trydenckiego, które wszelkie wyniki wiedzy średniowiecznej zużytkowały dla ustalenia wiary kościelnej.

18. Z licznych apologij przeciw *żydowstwu* zwróconych wnosić można, że i w tym okresie jeszcze stanowiło ono pewną potęgę. Obrona streszczała się oczywiście głównie w dowodzie, że Messyasz oddawna zstąpił na ziemię i dawny zakon unicestwił. Ponieważ jednak Żydzi mieli teraz w *Talmudzie* cały kodeks swych ustaw i zbiór swej wiedzy, a w *Kabale* skupili swoją tradycyę mistyczną, więc apologetyka przeciw żydowska miała teraz rozleglejsze aniżeli poprzednio zadanie. Miała też więcej sposobności do posługiwania się bronią ironii i szyderstwa, na której zresztą jej dawnym klasykom nie zbywało. Główne zadanie przypadło naówczas Zachodowi. Na *Wschodzie*

godni tylko wspomnienia: Gregencyusz z Tafry w VI w., Leoncyusz z Cypru w VII w., Anastazy w IX lub X w., cesarz Andronikus Comnenus w XIV wieku. W językach syryjskim i arabskim powstała wtedy wprawdzie bogata literatura polemiczna i apologetyczna, dotycząca sporów pomiędzy sektami Jakobitów, Nestoryanów i Melkitów, oraz wszystkich tych trzech sekt z Żydami i Mahometanami, ale cała ta literatura mało dotąd jest znana. Niedawno dopiero przetłumaczone zostało na język niemiecki pismo metropolity Eliasza z Nisibis (zm. około 1049 r.) „O dowodzie i prawdzie wiary“, którego część pierwsza zawiera odparcie błędów mahometańskich i żydowskich.

Na *Zachodzie*[1]) niezmiernie ważna była obrona chrześcijaństwa przeciwko żydom, którzy naówczas w Hiszpanii głównie, a po części też w Italii i Galii, na polu wiedzy, sztuki i handlu ogromnym cieszyli się wpływem. Już w IV wieku doszli oni do takiego znaczenia, że usiłowali judaizować kraje chrześcijańskie. Z pośród przeciwników ich godzien wspomnienia przedewszystkiem: Izydor z Sewilli, najznakomitszy pisarz VII w. (zm. 636). Jakkolwiek był on tylko kompilatorem, wywierał ogromny wpływ i w czasach późniejszych. W dwóch księgach zatytułowanych: „De fide catholica adv. Judaeos“ udowadnia on fakty życia Jezusa, odrzucenia Żydów i powołania pogan, z proroctw Starego Testamentu. Talmud uwzględnił po raz pierwszy Agobard z Lyonu (876) w piśmie p. t. „De Judaicis superstitionibus“. Godni też wspomnienia: Rab. Maurus, Gilbert z Westminster, Rupert z Dentz, Piotr Venerabilis, Gualterus z Chatillon i Mikołaj z Liry. Szczególniej ważne są pisma apologetyczne nawróconych żydów, z literaturą talmudyczną i z życiem swych dawnych wyznawców dokładnie obznajmionych. Ci mogli najlepiej obalić zarzut, stawiany jeszcze i w nowszych czasach, że Kościół wschodni usiłował zniszczyć całe żydowstwo, ponieważ samo istnienie jego stanowiło protest przeciwko nauce katolickiej. Jak wiadomo, niektórzy egzegeci średniowieczni np. Mikołaj z Liry, posługiwali się nauką żydowską i studyowali żydowskie komentarze.

Pomiędzy nawróconymi żydami zasługuje szczególniej na

---

[1]) Mocatta, „Die Juden in Spanien und Portugal» (1878). Chamberlain, «Die Grundlagen des 19 Jahr.“ (1900), 323.

wspomnienie (obok Samuela z Maroko, Piotra Alfonsa i Hermana z Kolonii) Josua Burki, przyboczny lekarz schizmatyckiego papieża Benedykta XIII (Piotra de Luna). Jako chrześcijanin, zwany Hieronymus a sancta Fide, w r. 1413 w Tortozie wedle obyczaju średniowiecznego wiódł on liczne dysputy z rabinami na skutek których wielu żydów się nawróciło. Jeden z rabinów nienawróconych Józef Albo, napisał traktat polemiczny, w którym oprócz jedności Boga, boskiego pochodzenia prawodawstwa mojżeszowego, nagród i kar pośmiertnych, wszelkie inne zasady religijne za drugorzędne poczytuje. Przeciwko Majmonidesowi, który wiarę w przyszłego Messyasza uważa za zasadniczą, zwrócił się Hieronim z dwoma swojemi księgami: „Contra Judaeorum perfidiam et Talmud". W polemice tej zbija wiarę w przyjście Messyasza i w trwałość Starego Zakonu. Potępia egzegezę żydowską z powodu jej niewolniczego trzymania się litery Pisma i odrzucania wszelkiego duchowego wykładu jego tekstów. W zakończeniu podaje różne niedorzeczności, wyciągnięte z Talmudu. Pismo to często przez rabinów zwalczane bywało. Najuczeńszy nawet z uczonych żydowskich z XV wieku I. Izaak Abravanel (zm. 1508 r.) usiłował jeszcze je zwalczać. Natomiast Paweł z Burgos (zm. 1437 r.) nawrócony na chrześcijaństwo egzegeta żydowski, wstępował w ślady Hieronima i napisał „Dialogus Sauli et Pauli contra Judaeos". Podobnie pewien nawrócony żyd włoski, Minorita Galatinus występował jako apologeta chrześcijański przeciwko żydom [1]). Równocześnie z nim czynni byli apologeci: Petrus Niger, Pfefferkorn, Wiktor a Carbe, Paweł Weidner, Paweł Ricci, Paweł Elhanon i Krystyn Gerson. W późniejszych czasach czynni byli: Voisin (1647), Wagenseil (1681), Pfeiffer (1687) i Eisenmenger (1700).

19. Przeciw Islamowi z natury rzeczy Apologeci Wschodni najprzód występowali. Atoli panujące na Wschodzie stosunki kościelno - polityczne dla tamecznego chrześcijaństwa ze wszech miar naówczas były niekorzystne i nie dopuszczały energicznej walki przeciw nieprzyjaciołom zewnętrznym. Nienawiść pomiędzy wszystkiemi sektami chrześcijańskiemi przewyższała niekiedy odrazę do niewiernych. Zdarzało się, że poszczególni sekciarze napadali na Kościół chrześcijański, wychwalając tolerancyę Mahometanów, z którymi tylko sprzeczali się o Trójcę św. i inne dogmaty. Nie trudno były wprawdzie wykazać, różne słabe strony Islamu, jak wiarę w ślepy fatalizm, poniżenie kobiety, posługiwanie się przemocą w sprawach religijnych i t. p. Ale siła i pokusy zmysłowe Islamu odnosiły zwycięztwo i pociągały ku niemu. Najwybitniejszym Apologetą zwalczającym Islam był scholostyk grecki, Jan z Damaszku (zm. 756 r.) autor pisma: „Disceptatio Saraceni et Christiani." W ślady jego wstępował Teodor Abukara. Później odznaczyli się Samonas z Gazy i Jan Kantakuzenus. Najobszerniejszą apologię byzantyńską przeciw Islamowi, napisał cesarz Manuel II Paleolog (zm. 1425 r.). Na Zachodzie walka polemiczna z Islamem później się rozpoczęła. Pierwszy pisał przeciw niemu, wspomniany już poprzednio, uczony Opat z Cluny, Piotr Venerabilis (zm. 1156 r.) traktat: „Adversus nefandam sectam Saracenorum." Z jego inicyatywy Koran po raz pierwszy na język łaciński został przełożony. Liczni pisarze scholastyczni występowali z Apologiami przeciw Żydom i Mahometanom, albo przeciw niewiernym wogóle. „Alanus ab Insulis" (zm. ok. 1202 r.) napisał Summę przeciw różnym heretykom: Katarom, Waldensom, Żydom i Mahometanom [1]).

Bez przesady powiedzieć można, że podobnie jak ongi literatura patrystyczna, tak później cała Scholastyka wywołana została przez potrzeby obrony wiary. Abelard racyonalista z XII wieku, zwrócił oręż dyalektyki i filozofii przeciw niewiernym. Traktat św. Anzelma p. t. „Cur Deus Homo," okazuje z jaką gruntownością rozpatrywane były naówczas zasadnicze prawdy wiary chrześcijańskiej. Poczytuje on za niedbalstwo niezdawanie sobie sprawy ze swej wiary. Widać z tego jak w rozwoju świadomości religijnej wobec napaści niewiernych występowała potrzeba apologetyki. Jeśli w ciągu dwustu lat zaniedbano rozmyślania nad wiarą i opierano się tylko na powadze Kościoła i Pisma św., to teraz tem bardziej opierano swoją wiarę na wiedzy kościelnej.

[1]) Por. Wolffa, „Bibliotheca Hebraica" II, 1048. I. B. de Rossi, „Bibloth. Judaica antichrist.« (1800). Werner, Gesch. d. apolog. und polem. Lit. der christl. Theol." I, (1861). Karpelles, Gesch. der judischen Lit." (1886). Guttmann, „Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur judischen Literatur" (1891).

[1]) Baumgartner „Alanus de Insulis im Zusammenhang mit den Auschauungendes XII Jarh. dargestellt" (1896).

20. Metoda ta narzucona została apologetom chrześcijańskim przez przeciwników. Panowanie arystotelizmu w filozofii i teologii scholastycznej, wywołane było przez wpływ arabskich i żydowskich filozofów, który nietylko w Hiszpanii, lecztakże we Francyi i we Włoszech dawał się uczuć. Za czasów i pod protektoratem arcybiskupa Raimunda z Toledo (1126—1151), poczęto gorliwie tłumaczyć w krajach Zachodnich znaczniejszych filozofów arabskich. Wprawdzie i niezależnie od nich, filozofia Arystotelesa rozpowszechniała się w Hiszpanii chrześcijańskiej od czasów Izydora z Sewilli, nie mniej przeto Arabowie bardzo przyczynili się do spopularyzowania jej, szczególniej w zakresie przyrodoznawstwa. Averoizm był niczem innem jak niewiarą występującą pod pokrywką filozofii [1]). Z Hiszpanii Arystoteles przedostał się do pism chrześcijańskich najprzód w antychrześcijańskim charakterze. Stąd zakazy kościelne przeciwko jego filozofii. Następnie dopiero Arystoteles przyswojony przez myślicieli chrześcijańskich przedostawał się od nich do nauki niewiernych. Najznaczniejsze pisma św. Tomasza, Alberta W. Wilhelma z Okkam tłumaczone były na język hebrajski. Jeżeli zważymy jak liczne były pisma scholastyków przeciw filozofom arabskim i żydowskim zwrócone, to nie będziemy powątpiewali o apologetycznym kierunku całej wiedzy scholastycznej. Apologetyka występuje przeważnie w pismach filozoficznych, natomiast Summy teologiczne stanowią zbiór zasad pozytywnych w rozwinięciu systematycznym wszystkich prawd chrześcijańskich.

Aby jeden przykład wystarczający przytoczyć, wspomnijmy obie Summy św. Tomasza, „Summa contra gentiles," wywołana przez Raimunda z Pennaforte omawia w ogóle całą naukę chrześcijańską. Pierwsza księga traktuje o Bogu, druga o stworzeniu, trzecia o ostatecznym celu wszechrzeczy, czwarta o wybawieniu przez Chrystusa. Metoda jest tu zupełnie różna od metody Summy teologicznej. Błąd jest tu zwalczany przez dowody rozumowe, ponieważ Mahometanie i poganie Pisma św. nie uznawali. Św. Tomasz, dowodząc zasadniczej zgodności pomiędzy rozumem i Objawieniem, jako mającemi wspólne źródło

[1]) Müller, „Averroes" (1875).— Baumgartener „Waltliteratur" I, 372 — Mandonnet, „Ligue de Brabant et l'Averroisme latin au XIII siècle" (1899 — „Baumller Imposibilia des Liger von Brabant" (1898).

w Bogu, stał się pierwowzorem dla całej późniejszej Apologetyki. Różnica pomiędzy *Praeambula fidei*, a *motiva credibilitatis* oznacza nie co innego jak to, że rozum stanowi przygotowanie dla Objawienia i podstawę jego wiarogodności. W związku z metodą filozoficzną pozostaje ta okoliczność, że w dwóch pierwszych częściach, odnoszących się do siebie jak analiza do syntezy wobec formalnych warunków bytu (movens mobile i movens immobile) natura rzeczy (natura rerum) za mało jest uwzględniona. I w tem przecenianiu elementu formalnego pozostał św. Tomasz wzorem dla apologetyki, może nazbyt naśladowanym, chociaż nie jest odpowiedzialny za późniejszy formalizm i wygórowane subtelności swych epigonów. W żywem poczuciu wiary jego epoki i szczegóły drobne miały swoje znaczenie, a pojęcia przybierały charakter realny. Przeciwko wszystkowidztwu zaś św. Tomasz zarówno stanowczo występował, jak jego przewodnik Arystoteles. Duns Skot stał się zawziętym przeciwnikiem św. Tomasza. Przeciwieństwo obu ich szkół realizmu i nominalizmu przygotowało antykościelne prądy w humanizmie i we współczesnej mu filozofii.

21. W Hiszpanii Raimund z Pennaforte (zm. 1275), sam bardzo czynny w nawracaniu Maurów, zachęcony przez królów Kastylii i Aragonii, zakładał szkoły w miastach z przemagającą ludnością maurytańską dla studyów nad językami wschodnimi, mającymi służyć pomocą apologetom. Jednym z pierwszych wychowańców tych szkół był Raimund Martini, który napisał „Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos", gdzie zwalcza przeciwników objawienia chrześcijańskiego. Dzieło to tak wielki wpływ wywarło, że do dziś dnia uczeni żydowscy „trucizną" je nazywają. W 1642 i 1651 r. wydane było w Paryżu, a w 1687 r. w Lipsku. Wspomniany już Galatinus, posługiwał się niem w swoich „Arcana veritatis catholicae". Raimund Lullus (zm. 1315 r.) w piśmie „Ars universalis" usiłował dowodami logicznymi nawracać niewiernych na chrześcijaństwo. Założył klasztor Franciszkański dla badania arabskiego języka w celu nawracania Mahometan. Zwracał się też w tym celu do uniwersytetu paryskiego i do koncylium w Vienne. To ostatnie w 1312 roku postanowiło, ażeby w siedzibie kuryi rzymskiej, oraz w szkołach w Paryżu, w Oxfordzie, w Bolonii i w Salamance założone były dla wyjaśnienia Biblii i nawracania niewiernych katedry hebrajskiego, arabskiego i chaldejskiego języka i aby

dla każdego z nich dwaj profesorowie byli przeznaczeni. Franciszkanin Alfons ze Spiny, nawrócony z judaizmu, napisał: „Fortalitium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque christianae fidei inimicos“. Odznaczyli się też w tej epoce apologeci: Dionysius Carthusianus, Petro de la Cavalleria, Andreas (Abdallah) i Mikołaj z Kuzy, Savonarola, Turrecremata i inni. Zbiór ich dzieł wydali Bibliander i Sylburg [1]). Na uwagę szczególniej zasługuje pismo słynnego oryentalisty Gnadagnolo, który z polecenia Urbana VIII, napisał odpowiedź na replikę pewnego Persa i spowodował przez nią nawrócenie wielu jego współrodaków. Pamiętne też jest w późniejszych czasach tej epoki opracowanie Koranu przez Maracciusa (Padwa 1698).

22. Stosunki pomiędzy Wschodem i Zachodem, spowodowane przez wyprawy krzyżowe, pociągnęły za sobą nietylko złagodzenie wyznaniowych przeciwieństw religijnych, lecz także zapoznanie się bliższe ludzi z Zachodu, a mianowicie Włochów, ze starożytnościami greckiemi [1]). Zajęcie niemi wzmogło się na Zachodzie, w miarę tego, jak wschodnie cesarstwo zbliżało się do upadku. Wielu uczonych bizantyńskich z bogatymi skarbami literackimi przybywało do Włoch i rozpowszechniali znajomość języka i literatury dawnych Greków, ale razem z tem także szerzyli wpływ pogańskiej starożytności, który w Bizancyum nigdy całkiem nie zamarł. Peurbach i Regiomontanus od Bessariona nauczyli się języka greckiego. Mikołaj z Kuzy zapoznał się z wiedzą starożytną i wychwala Mikołaja V, humanistę, na Stolicy Piotrowej z powodu jego dbałości o rozpowszechnienie tej wiedzy. Kopernik uczył się we Włoszech po grecku i studyował też zapewne filozofię. Wyższe sfery Włoch ówczesnych z wielką żarliwością zajmowały się filologią klasyczną i najznakomitszym jej przedstawicielem Platonem.

Dante, któremu Arystoteles za mistrza służył w metafizyce, a Wirgiliusz w sprawach rozumu ziemskiego, opiera się w teologii na św. Tomaszu. Inaczej już przedstawia się ten stosunek u Petrarki i Boccaccia, przewodników odrodzenia w literaturze. Petrarka był jeszcze wiernym synem Kościoła, stawiał

[1]) „Syntagma scriptorum antimuhameticorum“ (1543).
[2]) Gouizot, Hist. de la civilisation en Europe (1883), II, 43.

prawdę chrześcijaństwa ponad mądrość starożytną, jako apologeta, w obronie jej występywał. Jakkolwiek ulegał namiętnościom zmysłowym, nie dał jednak do swej poezyi dostępu płochej lubieżności. Inaczej Boccaccio, który jakkolwiek nie zerwał z wiarą, daleki był od przestrzegania zasad moralności chrześcijańskiej i wprowadził swych czytelników w duszną atmosferę pogańskiej zmysłowości. W nowelach swych wielokrotnie wyszydza duchowieństwo. Później wprawdzie się nawrócił i ostrzegał przed czytaniem tych pism. Z natury jednak stosunków ówczesnych i usposobień ludzkich wynikało, że kierunek zmysłowy stopniowo brał górę. Panujące w tej epoce metody naukowe i warunki polityczne ułatwiały jeszcze rozwój nowego kierunku. Odrodzenie rozpoczyna okres nowożytny.

Wszelako ówcześni Włosi nie myśleli zrywać z Kościołem i chrześcijaństwem, usiłowali owszem godzić wiarę z racyonalizmem, nie mieli skłonności ani do herezyi, ani do mistycznych dążności, a zachowali przywiązanie do Kościoła. Atoli walka humanizmu, przeciwko dawnym przeżytym formom w znacznej części usprawiedliwiona, pociągnęła za sobą wraz z przejęciem się kulturą starożytną gorący zapał dla starożytnych pogańskich ideałów. Humaniści czuli wstręt do form zwyrodniałej wówczas scholastyki. W akademii platońskiej we Florencyi i w szkole arystotelesowskiej w Padwie, filozofia starożytności wyzwolona została z pod wpływów scholastycznych. Grek Gemistus Plethon wysławiał Platona, a Pomponatius, profesor z Padwy, opierając się awerroizmie, wystąpił jako przewódca nowych arystotelików.

Z Włoch nowy kierunek przedostał się do Francyi. W obu krajach panujący gorliwie ten kierunek popierali. Wszelako strona jego czysto-naukowa i filozoficzna w zasadzie nie zrywała jeszcze z formami scholastycznemi, natomiast w życiu w obyczaju, tak w Kościele, jak i w państwie, powaga wiary i tradycyi dawnej ogromnie osłabła. Epikurejski sposób życia stał się panującym wśród uczonych i na dworach książęcych. Wyzwolenie jednostki uznano za główne zadanie odrodzenia. Tryb życia ówczesnego odznaczał się żywym, wesołym, często lekkomyślnym tonem. Laurentius Valla w swej książce „O rozkoszy“, stał się rzecznikiem całego tego kierunku i wynosił zmysłowy epikureizm ponad stoicyzm i chrześcijaństwo, a naturę prawie porównywał z Bogiem. Konsekwencye, stąd wynikające w życiu kościelnem, sam on w innych swoich pismach wysnuwał. Jego

uczniowie, na których czele stał Pomponius Laetus, wyrażali nieraz pogardę dla dogmatów i hierarchii Kościoła, a Mojżesza, Chrystusa i Mahometa w równej mierze za oszustów podawali [1]). W całej historyi humanizmu widzimy wiele talentów, mało charakterów. Przyzwyczajono się wówczas do moralności bez wiary i łaski, do historyi bez Boga, co prowadziło do buntów racyonalistycznych, oraz do krańcowego sceptycyzmu [2]).

23. I w tym względzie apologetyka w swych obronach do napaści stosować się musiała. Bezcelowem i niedorzecznem zgoła byłoby stosować dawne jej formy i sposoby. Humanizm przeniknął już wszystkie kulturalne warstwy społeczne, stanowił on znaczny postęp w kulturze i wiedzy i mógł się powołać na wysoką ocenę naśladowanej przezeń starożytnej cywilizacyi, jaką u niektórych Ojców Kościoła (np. u Bazylego, Grzegorza Nazyanzeńskiego i innych) napotykamy. Obok odrodzenia pogańskiego, rozwijało się też odrodzenie chrześcijańskie, które w Platonie i u nowoplatoników szukało dowodów, stwierdzających religię. To też Marsilius Ficinus (ur. 1433 r.), jeden z głównych ówczesnych przedstawicieli platonizmu usiłował objaśnić Objawienie chrześcijańskie za pośrednictwem idei o Bogu, w platońskim duchu pojętej. O nim i o podobnych mu humanistach można powiedzieć to, co św. Bernard wyrzekł o Abelardzie: „Gdy Abelard usiłuje Platona uczynić chrześcijaninem, sam poganinem się staje“ (Ep. 120). Zresztą i Ficinus nie mógł zupełnie zerwać z arystotelesowskim duchem szkół średniowiecznych i na św. Tomaszu nieraz się opierał.

Uczeń jego Picus z Mirandoli (zm. 1494 r.) również platońską i arystotelesowską naukę dla dowiedzenia prawd chrześcijańskich stosował. Posiadał on rozległe wiadomości lingwistyczne i historyczne; chrześcijaństwo usiłował uzasadniać z religijno-dziejowego stanowiska. Chrześcijaństwo w swej istocie powstało równocześnie z wszelką religią i samą ludzkością. Wszelkie prawdy religijne w wyznaniach niechrześcijańskich z chrześcijaństwa tylko mogą pochodzić. Filozofia poszukuje prawdy, teologia ją znajduje, religia ją posiada. Picus posługuje się nieraz, budzącą wtedy żywe zajęcie, Kabałą żydowską, która najistotniejsze dogmaty chrześcijańskie z odwiecznej tradycyi judaizmu wyprowadza. Tą samą drogą postępowali: brat poprzedniego, Steuchus Eugubenus, który przeciwko mądrości pogańskiej powołuje się na ustawy piątego lateraneńskiego koncylium i Wilhelm Postellus. Pośrednie stanowisko pomiędzy platońską filozofią i tomistyczną teologią, ze szczególnem uwzględnieniem moralnej strony chrześcijaństwa, zajmuje Savonarola (zm. 1498) w swojem piśmie p. t. „Triumphus crucis contra saeculi sapientes“ [1]).

[1]) „De tribus impostoribus“ (1598, wyd. 2, 1876).

[2]) Chamberlain, „Die Grundlagen des 19 Jahr. (1900), 693.

24. Stronę przyrodniczo-naukową uwzględnił hiszpan Raimund z Sabundy (zm. 1463 r.) [2]), który wedle zasad Bakona, usiłował zbudować system przyrodniczo-teologiczny w formie arystotelesowskiej scholastyki. Łączył on rozległą swoją wiedzę przyrodniczą z erudycyą teologiczną w celu wyjaśnienia dogmatów chrześcijańskich, na podstawie Objawienia w przyrodzie widzialnej do nas, przemawiającego. Księga przyrody wszystkim ludziom jest dana i zawiera nieomylne prawdy, ujawniające się nam w wewnętrznem i zewnętrznem doświadczeniu. Księga Pisma św. dana ludziom została wtedy, gdy w Księdze przyrody nie mogli już czytać. Pismo to zostało pomieszczone na indeksie z powodu zbyt wielkiego nacisku, położonego w nim na teologię przyrodzoną. Zökler podnosi, je jako program reformatorski, jako jeden z objawów poprzedzających protestantyzm. A czyż Reformacya opierała się na teologii przyrodzonej? Przez połączenie wiedzy przyrodniczej z prawdami objawienia teologii mistycznej, zbliża się do Raimunda Mikołaj z Kuzy (zm. 1464 r.).

Najwybitniejszym apologetą tej epoki był Ludwik Vives (zm. 1540 r.). Urodzony w Hiszpanii 1492, studyował on w Paryżu i pod wpływem tamecznych nominalistów, stał się zawziętym wrogiem scholastyki. Następnie, zapoznawszy się z humanizmem, posługiwał się zaczerpniętymi zeń dowodami przyrodniczymi i literackimi w swojej walce z systemem scholastycznym. Ponieważ wszakże znał go tylko w postaci zwyrodniałej, więc sądził o nim w sposób jednostronny i niesprawiedliwy. Melchior Canus, który zboczenia scholastyki surowo potępił, wykazuje jednostronność w zapatrywaniu na nią Vivesa. Wszelako w pi-

[1]) Glassner, „Savanarola. als Apologet und Philosoph“ (1898). Villari, „Savanarola a l'ora presente“ (1898).

[2]) „Liber creaturarum sive de homini.“

śmie swem przeciwko Henrykowi VIII, okazuje Vives, że zwalczać zamierzał tylko formę, nie istotę dawnej wiary. W jego Apologetyce gorliwość w obronie prawd chrześcijańskich nie ustępuje miejsca gruntownej znajomości rzeczy. Głębokość poglądu i siła wiary łączy się tu z zaletami stylu [1]). Przez swoje stosunki z Erazmem Roterdamskim, zbliżał się Vives do humanistów niemieckich.

25. W Niemczech humanizm później wystąpił, ale wcześnie zwrócił się przeciwko pozytywnej wierze. Gdy starszy górno - niemiecki humanizm stanowił usprawiedliwioną reakcyę przeciwko dotychczasowym metodom teologicznym, i dążył do odrodzenia teologii tomistycznej w zupełnej zgodzie z Kościołem; u późniejszych humanistów w miarę, jak coraz bardziej przejmowali się uwielbieniem dla klasycznej starożytności, słabło poczucie religijne. Luźny związek pomiędzy humanizmem i scholastyką, rozwiązany został w pismach słynnego Erazma, (a osobliwie w jego „pochwale głupstwa"). Ten nowy humanizm zajął stanowisko opozycyjne względem istniejących stosunków wiary, obyczaju, wiedzy i Kościoła [2]). Przygotowywał on Reformacyę. Przedstawiciele jego przeszli później z racyonalizmu Erazma, na wiarę Lutra. Odtąd kto chciał występować w obronie chrześcijaństwa i Kościoła uwzględniać musiał nowe kierunki duchowe. Okazuje się to w pismach: Mikołaja z Kuzy, Piotra d'Ailly i Jana Gersona, którzy dążyli do odnowienia wiedzy, gdyż dotychczasowa teologia w ich działalności apologetycznej nie mogła im wystarczyć. Jakkolwiek „Loci theologici" Melchiora Canusa, później nieco powstały, to jednak przez swoją metodę i swą bardzo warunkową obronę teologii scholastycznej okazują, że najgłębsze umysły ówczesne, pod wpływem humanizmu zwracały się do skuteczniejszej metody w teologii i Apologetyce. Można to najlepiej udowodnić w ekzegezie, krytyce i archeologii ówczesnej. To co Erazm i Kajetan zapoczątkowali, zostało wyzyskane jednostronnie przez reformatorów, na Trydenckim sob. doprowadziło do ustalenia Kanonu biblijnego. Na Trydenckim sob. zagadnienia, dotyczące łaski, grzechu i wolności tak jasno w duchu dawnej nauki kościelnej zostały sformułowane i rozwiąza-

[1]) Dzieło jego „De veritate fidei christianae", poświęca on w r. 1843 Pawłowi III wdowa zmarłego już wtedy autora.

[2]) Janssen, „Gesch. des deutschen Volkes" (1878) I, 47.)

ne, że odtąd Apologetyka zdobyła sobie silną podstawę i rozległe pole działania.

IV. Okres trzeci. (Czasy nowe).

26. Reformatorowie nie wiele dla apologetyki zdziałali. Dawali oni tak dalece pierwszeństwo wierze przed wolnością i wolą, a teologii przed religią, że wszelkie wywody naukowe w sprawach religijnych początkowo w najskromniejszej mierze nie były możliwe, ani nawet pożądane. I biblijna ich krytyka nie była naukową, lecz dogmatyczną; owszem krytyka wywoływała i potrzebowała pomocy apologii. Nie tylko wyrzeczono się przedmiotowego uzasadnienia prawd chrześcijańskich, ale wszelkie usiłowania w tym względzie, poczytywano za niepotrzebne subtelności scholastyczne. Owszem reformatorowie uznawali, podobnie jak humaniści, przeciwieństwo pomiędzy wiarą i rozumem, z tą różnicą tylko, że wierze dawali pierwszeństwo. Konsekwencya nominalizmu, uznająca możliwość sprzeczności pomiędzy wiarą i wiedzą, traciła swoje znaczenie, skoro filozofia nie była zgoła uznawana. Luter wyrażał się o wyroku Sorbony, potępiającym ten pewnik noministyczny, z największem oburzeniem, jako o „haniebnej nauce", przez którą przyznane zostało, że prawdy wiary mają być poddane rozumowi ludzkiemu. Malanchton był w tym względzie ostrożniejszy; uznawał prawa rozumu, pozostał w gruncie arystotelikiem i usiłował oprzeć się na zasadach wiedzy ludzkiej. Zwingliusz mógłby być obok niego postawiony, gdyby nie to, że przez swe obniżenie prawdy chrześcijańskiej i zapoznawanie łaski bożej jego nauka wszelkiej apologetycznej wartości pozbawiona została.

Tem więcej za to reformatorzy przyczynili się do wyrobienia apologetyki katolickiej. Prawa rozumu, prawdy tradycyi, powaga całości Pisma św., Kościół, jego ustawy łączą się wprawdzie bezpośrednio z nauką wiary, ale znaczeniem swem zasadniczem, należą też do Apologetyki. Podobnie jak w IV i w V stuleciu rozwijała się teologia przeważnie w sporach, Apologetyka w polemice. Zbyteczne tu wymieniać nazwiska. Cała teologia ówczesna brała udział po obu stronach w walce wyz-

naniowej [1]). Przypomnijmy tylko takich pisarzy jak: Andrada, Bellarmin, Ebermann, Gretser, Stapleton, Becanus, Suares. Bellarmin jest szczególnie ceniony z powodu swego bezstronnego traktowania protestantyzmu. Gretser za mało jest uwzględniony.

U katolików i w tym okresie apologetyka w głównych swych zadaniach szła ręka w rękę z polemiką. Scholastyka schyłkowej swej epoki, uprawiana szczególnej w Hiszpanii, rozwijała dalej swą filozoficzno-spekulatywną obronę wiary. Studya biblijne tak tam, jak i w innych krajach, miały głównie na celu nawracanie żydów. Sykstus ze Sieny, sam nawrócony żyd, stał się założycielem podstaw wiedzy biblijnej. Melchior Canus w swoich „Locis“ podał klasyczne wskazówki o metodach i głównych zagadnieniach Apologetyki, to też uważany jest powszechnie za pierwszego założyciela naukowych metod w badaniu zasadniczych prawd nauki chrześcijańskiej. Teologiczne dowody opierają się na powadze i na rozumie. Tamta przewodniczy, ten wiernie za nią postępuje. Nie może być dowodów wiary ale mogą istnieć argumenty rozumowe, przez które niewierzący nakłonieni są do wiary, a wierzący w niej umocnieni. Pierwsze zadanie teologów polega na wyjaśnieniu nauki zawartej w Pismie św. i w tradycyi, drugie na obronie naszej wiary przeciw heretykom, trzecie ma na celu uzasadnienie nauki Kościoła, o ile to jest możliwe za pomocą wiedzy świeckiej. Zbudzony na nowo, duch apostolstwa missyonarskiego znajdując obszerne pole działania w Ameryce i w Indyach, nie mało się przyczynił do rozwoju Apologetyki.

27. Protestanci przez długi czas zajmowali się wyłącznie polemiką przeciwko Rzymowi. W uniwersytetach protestanckich zakładane były w tym celu oddzielne katedry. Pierwszym znaczniejszym apologetą protestanckim był Filip de Mornay, który, obok walki przeciwko Kościołowi katolickiemu, toczył też walki piśmiennicze w obronie chrześcijaństwa przeciw niewiernym. Jest to też pierwszy apologeta, posługujący się językiem krajowym [2]), z wyjątkiem Andrzeja Abdala, którego traktat apologetyczny, najprzód w hiszpańskim języku się pojawił.

[1]) Hurter. Nomenclator (1892) — Werner, Fr. Suarez (1860). — Jansen, „Gesch. des deutschen Volkes“, VII, 445, 498.

[2]) „La vérité de la region chrétienne contre les Athées, Epicuriens, Payens, Juifs“ etc. (1581).

Największą sławę wśród apologetów protestanckich zdobył sobie Hugo Grotius, którego apologia: „De veritate religionis christianae“ (1627) na wiele języków przełożona została. Grotius przez zwrot do starożytności, przez uwzględnienie nauk wspólnych różnym wyznaniom chrześcijańskim, wreszcie przez objektywny swój ton usiłował wpoić swoim czytelnikom zasadnicze prawdy chrześcijańskie. Dla tego pierwotnie usunął wszelką dogmatykę ze swej apologii, pozostawiając w niej to tylko, co ludziom pokój, pociechę i radość w życiu doczesnem przynieść mogło, i co otwierało im jasne widnokręgi w nieskończonych obszarach pozagrobowej przyszłości. Pierwsza księga traktuje o Bogu, o stworzeniu, o cudzie; druga o Chrystusie i doskonałości religii chrześcijańskiej; trzecia o Piśmie Św.; czwarta, piąta i szósta zwrócone są przeciw poganom, żydom i mahometanom. Dowodzenie opiera się więcej na argumentach historycznych i rozumowych, aniżeli na doświadczeniu wewnętrznem. Do Grotiusa zbliża się armilniański teolog Limborch w swojej rozprawie z pewnym uczonym żydem (1687). Jakób Labbadie, naprzód jezuita, potem karmelita, a w końcu reformatorski kaznodzieja, uzupełnił dogmatyczną część Grotiusa, przez swą pseudomistykę. [1])

28. Francuzi usiłowali zwalczać reformatorów, głównie ze stanowiska Pisma Św. Szczególny rozgłos zdobył sobie w tym względzie Veronius z Paryża, którego podręcznik w latach 1615—1639, aż dwadzieścia jeden miał wydań. Tymczasem od wystąpienia Descartesa, metoda filozoficzno-matematyczna, coraz większe zdobywała sobie uznanie. Znakomity matematyk, a przytem głęboki myśliciel i świetny stylista, Pascal (zm. 1662), w swoich niedokończonych „Myślach,“ [2]) pod postacią aforyzmów zwalczał sceptycyzm wolnomyślnego kierunku. Potępiał on panujący ówcześnie zwyczaj powoływania się na powagi starożytne i w tych rzeczach, które najmniej dowodzenia potrzebowały. Nie myślał on osłabiać znaczenia historyi, ale pragnął przywrócić wagę rozumowania. Z ogromną bystrością sądu i głębią

[1]) „Zur älteren lutherischen Apologetik“ ob. Bauer, „Dogmengesch.“ (1869) III, 28.

[2]) „Pensées sur la religion (1669) — Weingarten, Pascal als Apologet. (1863) — Prudhomme, Le Pyrrhonisme dans Pascal: Revue des Deux Mondes (1890) V i 761 — Boutrour, Pascal (1900).

myśli bronił zasadniczej treści chrześcijaństwa, nie pomijając przytem dowodów z historyi, z Objawienia, z dziejów i z ustaw Kościoła. Biorąc za punkt wyjścia obecny stan człowieka, z licznemi przeciwieństwami jego myśli i woli, wykazuje on, jak połączona ze świadomością dążność do poznania początku i celu bytu ludzkiego, ani przez systematy filozoficzne, ani przez wyznania religii niechrześcijańskich wszystkich czasów i ludów nie mogła być zadowolona. Tylko Pismo Św. w swojej nauce o stworzeniu daje nam poznać początek i koniec wszechrzeczy, a przez naukę o grzechu pierworodnym wyjaśnia upadek człowieka i obecną jego nędzę. Doniosłość Pisma Św. tem jest większa, że ono jedno tylko w miłości ku Bogu daje nam, daremnie gdzieindziej poszukiwany, wątek prawdziwy religijności. Bóg przygotował zbawienie ludzkości i przed wiekami je zapowiedział. Nowy Testament przedstawia nam Boga-Człowieka w tak prostych, a tak porywających obrazach, w tak przystępnej o najwyższych rzeczach mowie, że tylko Bóg mógł połączyć panującą tu wzniosłość tonu z niezmierną prostotą. Apostołowie i Kościół prawdę chrześcijańską jeszcze bardziej umocnili. W tem świetnem przedstawieniu rzeczy, Pascal miał na celu nie tyle oddziaływać przez oczywistość naturalną i spekulacyę metafizyczną, ile pociągnąć serca przez argumenty moralne. Przekonany on był, że namiętności serca więcej szkodzą religii, aniżeli dowody rozumu. Jeżeli człowiek pozna całą swą nędzę, to będzie pragnął zbawienia i znajdzie je niewątpliwie.

Daniel Huet zbliżony do tak zasłużonego w apologetyce biskupa Bossueta, w swem klasycznem piśmie: „Demonstratio evangelica (Paryż 1679) zastosował ścisłą metodę naukową do dowodzenia historycznej prawdy Starego i Nowego Testamentu i w przeciwieństwie do Grotiusa, przepowiednie messyaniczne za bezpośrednie proroctwa uznał. Podobnie zresztą, jak Grotius poczytuje on pogańskie przedchrześcijańskie religie za uboczne wypływy mozaizmu. Jest on zatem sceptycznym nieco poprzednikiem francuskiego tradycyonalizmu. W jednem ze swoich pism konieczność wiary w Objawienie ze scyptycyzmu filozoficznego wyprowadza. Podobnie jak Pascal i Ludwik Bastide w ziszczeniu się przepowiedni biblijnych, uznaje najwyższe stwierdzenie wiary chrześcijańskiej. Ponieważ punkt ten przez krytyczne metody Grotiusa i Ryszarda Simona został osłabiony,

polemizuje przeciw obu Baltus, a Bossuet przeciwko Simonowi bronił tradycyi i Ojców.

29. To, co zapoczątkowane zostało przez humanizm, rozwijane było dalej przez subjektywizm I powaga słowa biblijnego nie mogła się ostać w obec wątpliwości racyonalistycznych. Liczne spory i wojny religijne, musiały się przyczynić, do zachwiania samych podstaw religii. Szczególniej teologia arminiańska i socyniańska w drugiej połowie XVIII-go wieku podkopały podstawy Objawienia Kościelnego wraz z historyczną ich podwaliną. Nauka o łasce, bóstwo Chrystusa, wszelkie wyobrażenia nadprzyrodzone zostały zakwestyonowane. Podobnie, jak to czyni dziś racyonalistyczny kierunek teologii, usiłowano naówczas, wszelkie prawdy nadprzyrodzone wytłumaczyć przez wpływ platonizmu na Ojców Kościoła. Jezuita Baltus występował w obronie Ojców Kościoła, których powagę podawali w wątpliwość: Whitby, Leclerc, Souverain i inni, oraz wykazywał właściwy stosunek Ojców Kościoła do filozofii i moralności pogańskiej. Podobnie Remy Ceillier, Buddeus, Stäudlin popierali go, zwalczając napaści Barbeyraka, na moralność Ojców Kościoła. Protestanci usiłowali pośredniczyć między krańcowymi przeciwnikami. Te spory doprowadziły stopniowo do zwalczania samych podstaw religii moralności i Kościoła chrześcijańskiego. Tak się rozpoczął s c e p t y c y z m, który w zasadzie antyreligijny, podjął otwartą przeciw chrześcijaństwu wojnę.

Działały tu wszakże i inne czynniki, przygotowujące ten wybuch sceptycyzmu i sprzyjające jego rozwojowi. Przejście od średnich do nowych wieków zaznacza się nie tylko reformacyą kościelną. Podobnie, jak zwrot starożytności klasycznej i rozszerzenie widnokręgu geograficznego, wskutek wielkich odkryć ówczesnych przygotowało nowe kierunki ludzkiej myśli. System Kopernika zachwiał wszelkiemi wyobrażeniami ówczesnemi o świecie. Powstały nowe kierunki wiedzy przyrodniczej i filozofii przyrody. Znaczenie autorytetu i tradycyi w nauce upadło. Słowa mistrzów straciły dawną swą wagę, niezawisłe swobodne badanie umysłowe podniesione zostało do godności najwyższej zasady całej wiedzy nowożytnej. Nauki matematyczno-doświadczalne wywarły ogromny wpływ na filozofię Metoda induktywna pociągnęła za sobą niebezpieczeństwo naturalizmu.

30. Franciszek Bacon i Kartezyusz mogą być uznani za.

głównych przedstawicieli tego nowożytnego kierunku myśli. Bacon (zm. 1626) przez swoje teorye, dotyczące metody nauk przyrodniczych, przygotował nie tylko panowanie empiryzmu, ale także naturalizmu i sensualizmu. Z tego ostatniego, z jednej strony powstał idealizm krańcowy, a z drugiej strony materyalizm, z obu zaś wynikuął sceptycyzm. Przedstawicielem naturalizmu na podstawie bakońskiej, był Hobbes, sensualizmu Locke, idealizmu Berkeley. Materyalizm francuzkiego „oświecenia“ przez Woltera od Locke'a pochodzi, a w Condillac'u kulminacyjny punkt osiąga, [1]) w systemach Helvecyusa, Diderota, de la Meittrie dalej się rozwija i krańcowy swój punkt osiąga. Takim sposobem francuska filozofia jest jedną z gałęzi empiryzmu nowożytnego. Jego angielscy przedstawiciele, oddając swą filozofię i wiedzę na usługi państwa, przygotowywali wrogi religii i Kościołowi absolutyzm państwowy. Bacon popierał rządy Elżbiety i Jakóba I. Hobbes restauracyę Stuartów, Locke rządy Wilhelma III.

Filozofia Kartezyusza (zm. 1650), która szerokie koła ogarnęła, przyczyniła się do rozwoju kierunku monistycznego i sceptycyzmu. Każdy bowiem dualizm dąży do monizmu, a wątpliwości metodologiczne pociągają za sobą rzeczywiste zwątpienie. Wprawdzie sam Kartezyusz broni się przed zarzutem sceptycyzmu i sceptyków zwalcza, odpiera też czyniony mu nieraz zarzut ateizmu, ponieważ dowodzi istnienia Boga, wszelako konsekwencye jego systemu do obu tych błędów doprowadzić musiały. Spinoza (zm. 1677) uzupełnił zasadę Kartezyusza, biorąc rozum za jedyną miarę twierdzeń filozoficznych i uznając li tylko matematyczne dowody. Zaprzeczanie cudu, jako czynnika nadprzyrodzonego, jako przerwę w ciągłości zjawisk przyrodzonych, nigdy dotąd tak zasadniczo wygłoszone nie było. Uznawana przez Spinozę jedność substancyi, a dwoistość atrybutów, (myślenia i rozciągłości), stanowi podstawę panteizmu, której nawet Leibnitz, podobnie jak Locke przez rozróżnienie między *contra* i *supra rationem* pogodzić rozum z wiarą usiłujący, nie mógł się całkiem wyprzeć. Ponieważ Kartezyusz duszę umieszczał w oznaczonem miejscu, wnioskował stąd de la Meittrie, że jest ona częścią mózgu, a Condillac, uznając ducha za próżnię, wszelkie zjawiska życia ludzkiego z cielesnej tylko wyprowadzał natury. Takim sposobem materyalizm francuski od Kartezyusza i Locke'a ród swój wyprowadza.

[1]) K. Fischer, Fr. Bacon (1875). — Heussler Francis Bacon (1889).

31. W Anglii, która na skutek wielokrotnych przewrotów kościelnych i państwowych i połączonej z fanatyzmem obłudy panującego Kościoła, stanowiła najprzyjaźniejszy grunt dla rozwoju niewiary, rozpowszechnił się d e i z m, którym to mianem od r. 1563, oznaczano epikurejską niewiarą ówczesną. Herbert Cherbury, Hobbes, Blount, Lyons, Toland, Collins, Woolston, Tindal, Chubbs, Morgan, Chaftesbury, Mandeville, Gibbon, Bolingbroke podkopali podstawy wiary, aż po r. 1742 wyznawany przez nich deizm w sceptycyzmie Hume'a ostatecznie się rozpłynął. Początkowo ci myśliciele, unikając krańcowych konsekwencyi swych zasad, wyjaśniali religię nadprzyrodzoną przez alegoryę i symbolikę, ale właściwie burzyli ją zupełnie, stawiali na jej miejscu czystą abstrakcyę, martwy kościotrup religii naturalnej, rzekomą summę wszelkich prawd przyrodzonych i przyrodzonej moralności, określaną przez nazwę naturalizmu i deizmu. Chrześcijaństwo w jego historycznej postaci zwali deiści zabobonem (Toland), albo co najwyżej poczytywali je za jeden z objawów religii przyrodzonej (Tindal, Morgan). Wszelka religia pozytywna napiętnowana była, jako oszukańczy wymysł kapłanów.

Istnieniu cudów przeczyli zawzięcie, Connor, Collins, Woolston, Annet, Bolingbroke, Hume, wszelkim dowodom z proroctw starego Testamentu zaprzeczali Whiston, Craig, Toland, Collins, a powagę Pisma św. odrzucali wszyscy, szczególniej zaś Chubb i Morgan, których „Ewangeliczna rozumowa“ opierała się na moralności przyrodzonej i na wierze w doczesne zadośćuczynienie. Ostatecznym wynikiem tego deizmu był naturalizm epikurejski, lub hylozoizm materyalistyczny. Wszelka bowiem „religia przyrodzona“ jako moralne i historyczne przeciwieństwo chrześcijaństwa jest też przeciwieństwem religii pozytywnej i Kościoła i jako czysto negatywna abstrakcya płytkiej myśli filozoficznej, nie zdolna jest dostarczyć podstawy jakiejkolwiek życiu moralnemu.

32. Odpowiednio do różnorodnych napaści i obrona różnorodna być musiała. Wspólne jest wszystkim apologetom to, że czynili ustępstwa głębszym prądom religii naturalnej, dając pierwszeństwo dowodom rozumowym i historycznym. Skoro Franciszek Bacon (który osobiście religię nadprzyrodzoną bardzo wy-

soko stawiał i ateizm uważała za skutek nie głębszych badań, lecz skrzywionej woli, uznaje sprzeczność między rozumem i wiarą, przyczem wierze daje pierwszeństwo, — to łatwo można stąd wyrozumieć, co znaczy pewnik, że wiele filozofii do Boga doprowadza, a powierzchowne z nią zetknięcie od Boga odciąga. Bacon oddziela religię od filozofii, nie dopuszcza się wprawdzie krytycznych sądów o wierze, ale domaga się swobodnego rozwoju nauki, wbrew nawet postulatom religii i państwo stawia ponad Kościołem. Apologetyka chciała wiarę przez rozum modyfikować. Nauka o nieśmiertelności duszy i o życiu wiecznem przeciwstawiona została pogańskiej w tych rzeczach niewiadomości, a chrześcijańska moralność, moralności starożytnych pogan. Chrześcijaństwo w myśl Locke'a i Grotiusa uważane było za instytucyę bożą, przez cudy i proroctwa stwierdzoną. Prowadzi ono do tych samych celów, co religia przyrodzona, lecz pewniej i prędzej je osiąga. Teorya poznania bez metafizyki i doświadczenia, które nie wyczerpuje rzeczywistości i wiary z 39 artykułów nie wyklucza, pozostały w Anglii panujące.

Przedewszystkiem apologeci zwalczać musieli ateizm. W tym celu Robert Boyle (1626—1691) sam „magnus experymentator“ i zwolennik poglądu na świat w duchu materyalistycznym, przeznaczył fundusz na stałe kazania i nauki apologetyczne w Londynie, dla obrony religii przyrodzonej i prawd chrześcijańskich przeciwko błędnym poglądom ateistów, teistów, pogan, żydów i mahometanów. Z pism, które tej instytucyi zawdzięczały swe powstanie, najgodniejsze uwagi ogłoszone zostały przez Bentley'a, Clarke'a („ojca racyonalizmu angielskiego“) i Derhama. Wszystkie mają na widoku obronę tak przyrodzonego, jak nadprzyrodzonego Objawienia. Dowód konieczności i potrzeby objawienia nadprzyrodzonego usiłowali ci pisarze wyprowadzić z uznawanej także przez przeciwników religii przyrodzonej, a także ze względów użyteczności. W tym kierunku apologetyki, odpowiadającym ich wrodzonemu usposobieniu, Anglicy znaczne położyli zasługi. W obronie cudu występowali: Leland, Simalbroke, Pearce, Adams, Lardner, Georg Campbell, Farmer, Paley, Addison. O cudzie Zmartwychwstania rozprawiali: Ditton, Sherlock, Gilbert Whest, Chandler. O proroctwach: Whiston, Clarke, Sykes, Chandler, Jeffery, Bullock, Newton, Hurt. Wiarogodność historyi Nowego Testamentu najlepiej broniona była przez Natanaela Lardnera. Humphred Prideaux i Samuel Shuk-

ford podjęli takąż obronę całej w ogóle historyi biblijnej. Podobnie Al. Gerard podnosił wewnętrzne dowody prawdy ksiąg Nowego Testamentu. Godni jeszcze są uwagi wpośród tych apologetów angielskich: Jennings, Stackhouse, Champman, Bryant, Werburton; w wieku XIX: Porteus, Everett, Haldane. Inni bronili chrześcijaństwa ze względu na jego treść wewnętrzną, podnosząc zgodność jej z wymaganiami rozumu ze stanowiska zasad ogólno moralnych. (Hammond, Locke, Benson, Bennet), albo też wewnętrzną doskonałość nauki chrześcijańskiej (Robinson, Jennings), albo odpowiedniość jej dla natury ludzkiej (Arch. Campbell i Williamson), albo analogię jej z przyrodą (Butler, Brown). Z pośród pogromców deizmu XVIII wieku, Butler był jedyny, który kładł nacisk na treść nadprzyrodzoną chrześcijaństwa, chociaż równocześnie religię przyrodzoną poczytuje za podstawę i główną część religii chrześcijańskiej. Jego apologia [1]) i dzisiaj jest zaliczana do liczby dzieł zasadniczych. Gladstone ogłosił jeszcze nowe jej wydanie. Wesley i Whitefield około połowy XVIII wieku, wywołali żywy ruch odrodzenia religijnego, ale ten nie mógł powstrzymać moralnego upadku. Dwór królów hanowerskich grzeszył ogromną płochością. Pijaństwo, rozpusta, zepsucie, przekupstwo powszechnie w jego otoczeniu panowały.

33. I we Francyi wystąpił wcześnie kierunek wrogi chrześcijaństwu. Stary nominalizm (Okkam, Mikołaj d'Autrecourt Piotr d'Ailly) zagrażał tajemnicom wiary; zamęt filozoficzny na schyłku XV wieku wywołał sceptycyzm, który przez empiryzm i tradycyonalizm przeszedł do Jansenizmu (Pascal, Quesnel), a w końcu wystąpił znów pod postacią tradycyonalizmu średniowiecznego. Smutny był stan religijny Francyi na początku wieku XVII. Wiek XVII poczytują niektórzy z powodu Jansenizmu, za reakcyę przeciw Kartezyanizmowi, inni za dobę rozkwitu wpływów katolickich. [2])

Bodin (1530 — 1596) Montaigne i Charron w wieku XVI, Fr. Sanchez i La Mothe, le Bayer w wieku XVII, wystąpili jako sceptycy religijni. Kartezyusz zwątpienie filozoficzne (metodologiczne) podniósł do godności zasady, aby pewnej podstawy

[1]) „The analogy of religion natural and revellead“ (1736).

[2]) Pierwszy pogląd u Brunetiera w „Revue des Deux Mondes“ 1888 II; drugi u Lallemand'a, „L'université catolique“, 1889, Avril.

wiary szukać w świadomości własnej i poznaniu przez nią Boga. Wielu wpadało w sceptycyzm, nie mając tej podstawy we własnem *ja*, inni pozostawali na gruncie empiryzmu filozoficznego. Filozofia kartezyańska przez całą epokę Ludwika XIV, przemagające miała znaczenie i zachowała je aż do czasów najnowszych. Monarchizm absolutny, galikański kierunek duchowieństwa, długie walki z różnemi herezyami, okropne zepsucie moralne w życiu publicznem i prywatnem otworzyły we Francyi drogę angielskiemu deizmowi. Sceptycyzm i płochość pod pokrywką światowego chrześcijaństwa, podkopywały w wyższych warstwach społecznych podstawy wiary i moralności; egoizm powszechnie zapanował.

I Holandya wywierała wpływ szkodliwy (Bayle, Mandeville). Bayle (zm. 1706) pierwszy stwierdził we Francyi, podobnie jak Dodwell w Anglii, sprzeczność pomiędzy wiarą i rozumem; sprzeczność, która prowadziła do sceptycyzmu. Skutkiem tego był płytki kierunek „oświecenia“, odrzucający wszelką religię jako przesąd, zabobon, obłudę i oszukaństwo księży. Punkt kulminacyjny osiągnęło to szyderstwo „oświatowe“ w deizmie Woltera (zm. 1778), który, ulegając we względzie religijnym wpływom angielskim, pierwszy rozpoczął we Francyi walkę przeciwko chrześcijańsko-teologicznej szkole Kartezyusza, a równocześnie z tem wystąpili sensualiści i encyklopedyści.[1]) Literacki, płytki ateizm był dziełem encyklopedystów; deizm rozpowszechniony został przez Jana Jakóba Rousseau. Już angielscy deiści usiłowali Stary Testament wytłumaczyć w sposób naturalistyczny. Wolter podawał Mojżesza za postać mityczną, a Pięcioksiąg za zbiór bajek arabskich. Inni Księgę Rodzaju przedstawiali, jako historycznie rozwinięty system astronomiczny.

Najbardziej krańcowym płodem niewiary francuskiej, wzbudzającym nawet oburzenie w Wolterze, było wydane w Londynie w r. 1767, pismo Holbacha pod tytułem „Le christianisme devoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne.“ Stopniowo filozofia nakłaniała się do grubego materyalizmu. Condillac wrażenie zmysłowe uznawał za źródło wszelkiego życia duchowego, de la Mettrie głosił materyalizm

[1]) Kreiten, „Voltaire, ein Beitrag zur Entstehungsgesch. des Liberalismus“ (1878). — Nourrison, „Voltaire et le Voltairianisme“ (1896). — Crouslé, „La vie et les oeuvres de Voltaire“ (1899).

antropologiczny („l'homme-machine“); Holbach zaś wraz z Diderotem kosmologiczny („Systéme de la nature“). W wydawanej przez Diderot'a i d'Alemberta i rozchodzącej się w 30 tysiącach egzemplarzy „Encyklopedyi“ sensualizm francuski zyskał ogromne rozpowszechnienie. W tem wydawnictwie encyklopedya bakońska prowadzone dalej w Dykcyonarzu Bayle'a, osiągnęła kres swego rozwoju, jako w głównym zbiorniku tak zwanego „oświecenia.“ Niewiara z pałaców przeszła do chat. Salony ówczesne nią się chlubiły. Nie trzeba było być prorokiem, aby przepowiedzić powszechną katastrofę.

34. Najdzielniejszymi obrońcami chrześcijaństwa za czasów Ludwika XIV byli: Bossuet i Fénélon. Obaj bronili skutecznie nie tylko wiary katolickiej przeciwko Hugenotom, ale także przez jasny wykład jej zasad, na mocy Pisma Św. i tradycyi, bronili w ogóle całego chrześcijaństwa. Zasługi Bossueta są niepożyte. Przyczynił on się do nawrócenia wielu niewiernych i błądzących. W filozofii był kartezyaninem, w teologii tomistą. Apologeci ci widząc zbliżające się klęski, w filozofii kartezyańskiej spodziewali się znaleźć środek przeciw sceptycyzmowi i materyalizmowi. Byłoby to słuszne, gdyby słuszność miał Malebranche,[1]) który z idealizmu kartezyańskiego wyprowadzał rozważanie wszechrzeczy w Bogu.

Przeciwko wzmagającemu się sceptycyzmowi (Bayle) walczyli ze strony reformatorskiej: Abbadie, Leclerc, de la Placette, Pictet, Bernard, Turretin, Lemoine, Holland i inni; ze strony katolickiej: Houteville, Dutertre, Tournemine, Lefèbre, Lamy Bergier, Dubois du Launoy. Metoda ich zwykła: wiarogodność Pisma Św., sprawdzenie się proroctw, cuda. Przeciwko Wolterowi liczni apologeci bronili chrześcijaństwa, szczególniej: François, Gauclat, Nonnotte, Guenée, Pompignan, d'Auguesseau i inni. Szczególnie godne uwagi są ze względu na treść swą i formę dzieła apologetyczne Bergier'a,[2]) którego jeszcze koncylium w Reims (1883), poleca jako znakomitego apologetę. Odpiera on najprzód poszczególne napaści na Objawienie, a następnie w obszernem dziele przedstawił całą treść prawdziwych wierzeń religijnych. Inną drogę obrał Chateaubriand, który nie tyle

[1]) Joly, „Malebranche“ (1901).

[2]) Traité historique et dogmatique de la vraie religion“ (1780); „Dictionnaire de Théologie. Nouv. éd. 1888.“

przez rozum, ile przez serce usiłował nawracać wolnomyślicieli. W tym celu szyderstwom Woltera i wierze p. de Staël w zbawienie przez filozofię, przeciwstawił prawdziwe chrześcijaństwo z religijnemi, etycznemi i estetycznemi jego pięknościami [1]). Jego metoda, tak odpowiadająca usposobieniu francuskiemu, do dziś dnia licznych znajduje we Francyi naśladowców. Rozum okazał się niezdolnym dostarczyć społeczeństwu religijnemu i państwowemu pewnej podstawy. Rewolucya była bankructwem jednostronnej myśli humanitarnej, myśl ta pozbawiona religijnego uświadomienia, prowadziła do despotyzmu i zwierzęcości.

35. Francuzi niejednokrotnie wysławiali wiek XVIII, jako „najbardziej niechrześcijańskie ze wszystkich stuleci“ (Ehrhard). Upodobniali je do wspaniałej akcyi dramatycznej. W tym charakterze, przedstawiał się on, jako wspaniałe przedstawienie dramatyczne. A przytem uchodził on za kulminacyjny punkt francuskiej mowy i rasy, za epokę, w której „Francya była najwięcej francuską“. Dla wielu główną jego zasługą jest to, że był poprzednikiem wieku XIX. „Zły on, czy dobry musi być uznany za naszego ojca, jesteśmy tem, czem on nas uczynił“ (Filon) [2]). Guizot podziwia prawdziwą umiejętność życia, sztukę zabawy, w ogóle geniusz towarzyskości. który Francyę w XVIII wieku tak pociągającą uczynił w przededniu swego upadku [3]). Renan wysławia filozofię XVIII w., zato więcej zdziałała, aniżeli Luter i Kalwin.

Trzeba jednak przeczytać choćby „Emila“ Rousseau, aby dostrzedz ogromne cienie tej świetności. A zresztą koniec jej najlepszym jest dowodom tkwiących w niej błędów. „Nauka Rousseau'a i filozofów XVIII wieku o przyrodzonej dobroci człowieka tak bezwzględnie przez doświadczenie obalona została, że można ją poczytywać za jedno z największych głupstw, jakie kiedykolwiek całemi pokoleniami ludzi owładnęły“ [4]). Kościół katolicki zachował w tej epoce tylko pozór władzy nad społeczeństwem, w istocie utracił wszelkie znaczenie w duchowem

[1]) „Génie du Christianisme“ (1802). Bertrin, „La sincerité religieuse de Chateaubriand„ (1900). Baumgartner, „Chateaubriands Apologie des Christentums: Stimmen aus Maria-Laach“ I, (1902), 61, 206. Aubry, „Essai sur la méthode des études ecclés. en France“ I, 231, 264.

[2]) „Revue des Deux Mondes“ II, (1888), 66, 70.

[3]) „Hist. de la civil.“ II, 155.

[4]) Leroy-Beaulieu, „Revue des Deux Mondes“ I, (1889), 287.

jego życiu. „Nie znajdujemy naówczas, przynajmniej we Francyi ani jednego znaczniejszego dzieła w duchu chrześcijańskim napisanego, ani jednego systemu filozoficznego przez chrześcijaństwo natchnionego, ani jednego mówcy, ani jednego tworu poezyi, lub sztuki, duchem chrześcijańskim ożywionego“ (Janet). W podobnie ostrym tonie wyraża się też Broglie, który ubolewa, że wierzący katolicy ówcześni, jako zwolennicy dawnego rządu, (ancien régime), już przez to samo bezsilni byli wobec nowych prądów.

36. We Włoszech kierunek pogański humanizmu długo jeszcze oddziaływał. Nie pozostał też bez śladów wpływ Francyi, ale Włosi, przywiązani do wiary, mniej wpływom obu tych prądów ulegali i obojętniej względem nich się zachowywali. To też historya apologetyki mniej w tej epoce we Włoszech ma do zanotowania. Wiek XVII, jak wiadomo, upamiętniony został walkami, spowodowanemi przez system świata Galileusza i Kopernika, ale te dotyczyły tylko kwestyi egzegetyczno - naukowej. Że jednak łączyły się z nimi, dalej idące dążenia filozoficzne, dowodem Giordano Bruno. Szyderstwa, któremi Galileusz i jego stronnicy obrzucali scholastykę, nie mało się przyczyniły do zachwiania powagi teologii i wiary. Potępienie Galileusza wywarło też swoje działanie. Z tem wszystkiem nie spotykamy nigdzie we Włoszech otwartej przeciwko wierze walki.

Apologie włoskie utrzymują się wobec tego na stanowisku ogólnych zagadnień i zwracają się często przeciw dawnym odległym wrogom religii. Segneri (zm. 1695 r.) zwalczał niewiarę w ogóle w traktacie: „L'incredulo senza scusa.“ Nicolai, Gotti, Roselli, Cassoni, Ansalde, Taure i inni rozprawiają o istocie religii i chrześcijaństwa. Colbi, Stecchi, Cannetti, Marchetti, Stay - Boscovich, podobnie jak niektórzy Francuzi XVIII wieku (Claude de Genest, M. de Polignac, Racine) posługiwali się w obronie religii poetyckimi z przyrody wysnutymi obrazami. Wpośród apologetyków filozoficznych zasługuje szczególniej na uwagę Barnabita i ontologista, Gerdil (zm. 1802 r.) [1]). Podnoszone w różnych jego pismach tematy, skupił Valsecchi w jednem dziele, w którem istnienie (Boga) duchowość i nieśmiertelność duszy, religię jako fakt ogólny życia ludzkiego udawadnia, re-

[1]) „L'immortalité de l'âme démontrée contre M. Locke“ (1747); „Della existenza di Dio“ (Ob. Werner, Geschichte V, 125).

ligię chrześcijańską na mocy prawdy jej nauki, jej szybkiego rozpowszechnienia, cudów, proroctw i świadectwa męczenników, jako jedynie prawdziwą uznaje. Część trzecia jego dzieła, traktującego o niereligijności, zwraca się przeciw Baylemu. Przeciwko Rousseau napisał swego „Anti - Emila," jedno z najlepszych dzieł apologetycznych. Zazwyczaj dogmatycy włoscy apologetykę, jako podstawową teologię, łączą z dogmatyką (Perrone).

37. I dla Niemiec, jak w r. 1671 pisał Leibnitz, zaświtał wiek filozoficzny, który coraz bardziej ku racyonalizmowi i naturalizmowi się nakłaniał. Szkoła Leibnitza i Wolffa uznawała objawienie obok religii przyrodzonej i tę ostatnią brała w obronie przeciwko ortodoksyi. Leibnitz (zm. 1716 r.) w swojej Teodycei występuje jako wymowny obrońca religii przyrodzonej i objawienia przeciw Baylemu, a z drugiej strony stawał się rzecznikiem unitarnych dążności swej epoki [1]). Ale połowiczność obu tych kierunków zemściła się na nim, jakkolwiek skądinąd wielkie mogą być zasługi tego wierzącego filozofa. Kierunek filozoficzny i deistyczny zbliżał się do racyonalizmu. Około połowy XVIII wieku zapanował on w całej protestanckiej teologii (Tomasius i Francke w Halli) z wyjątkiem kół pietystycznych, które wszakże przez swój subjektywizm ku racyonalizmowi także się nakłaniały. I na katolicką teologię oddziałał ten ostatni dość znacznie w Niemczech. Semler i Ernesti wprowadzili racyonalizm do zaniedbanych przedtem studyów biblijnych. Reimarus - Lessing przez słynne „urywki wolfenbutlerskie" („Wolfenbüttler Fragmente") podkopał ku uciesze wszystkich racyonalistów chrześcijańską wiarę w cuda.

Epoka płytkiego „oświecenia" zapanowała powszechnie i dosięgnęła nawet tronów (Fryderyk II, Józef II). Podobnie, jak niegdyś sofiści wszystko zasadzali na rozumującym podmiocie i cnotę za przedmiot nauki poczytywali, „oświeciciele" i mędrkowie XVIII wieku racyonalistyczne swe światło wszędzie szerzyć usiłowali. Głównym ich orężem było płytkie rozumowanie. Rozum uznany został za rozjemcę we wszelkich kwestyach religijnych. Natchnienie, objawienie przyrodzone, boskie kierownictwo Kościoła, poświęcone zostały zupełnie wierze rozumowej. Układano naówczas religie przyrodzone wbrew historyi,

[1]) Erdmann, „Gesch. der Philosophie" II, 238, 254 — Paulsen, Gesch. d. gel. Unters". I, 521, II, 198.

usuwając z Pisma św. wszystko, co nadprzyrodzone, cudowne, niezgodne z rozumem i wierzono, że w tych pozostałościach racyonalnej analizy zawiera się religia przez rozum uwarunkowana, że ta jest najskuteczniejszą bronią przeciw zupełnemu brakowi wiary. Dążenia filantropijne i różne bardzo fantastyczne doświadczenia miały sprowadzić wymarzony przez Rousseau stan przyrodzony. „Takim sposobem wytworzyła się ta atmosfera niewiary i lekceważenia chrześcijaństwa, w której pogaństwo, lub Islam pogodniejszemi, bardziej ludzkiemi i poetyczniejszemi się wydawały, aniżeli posępna „nauka galilejska," o rezygnacyi i zbawieniu (Doellinger).

W powyższem określeniu zawiera się już charakterystyka nauki apelogetycznej owego czasu. Rzadko spotykamy wtedy, z głębi przekonania wysnutą, gruntownie przemyślaną, ze źródeł wiary poczerpniętą obronę chrześcijaństwa. Najlepsi nawet apologeci kładą zazwyczaj nacisk na intelektualną stronę objawienia. Pfaff, Mosheim, Haller, Zimmermann pisali przeciwko tym, którzy zaprzeczali wierze objawionej. Obszerne dzieło Lilienthala [1]) może być postawione obok pism Lardnera i Bergiera, ale nie posiada ich precyzyi układu. Nesselt, Less, Jerusalem, Spalding odznaczają się większym porządkiem wykładu, ale też więcej ulegają wpływom racyonalizmu. Herder i Lessing w swoich ideach o wychowaniu rodzaju ludzkiego i o religii ludzkości szukają kompensaty za poderwaną przez krytykę wiarę w Pismo św.

Prawda chrześcijańska wedle wiedzy rozumowej miała być oddzielona od historycznych form chrześcijaństwa. Taki rozdział dla wiary równa się jej unicestwieniu. To też przeciwko zalecającym go „Fragmentom wolfenbutlerskim" występowali: Tobler, Döderlein, Less, Michaelis, Semler; przeciwko innym pismom tego kierunku: Lüderwald, Seiler, Maass. Ogólniejsze traktaty apologetyczne pozostawili: Seiler, Kleuker, Reinhard, Köppen.

Teologia katolicka, nie podlegała tak bezpośrednim napaściom, to też w apologetyce utrzymywała się więcej w zakre-

[1]) „Die gute Sache der Offenbarung" 1750 — 1782, 16 części. — Jerusalem, „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der christlichen Religion" (1768) (Ob. Werner, „Geschichte" V, 131). K. Fischer, „Geschichte der neueren Philosophie" (1882) III, 37, 457 — Goethe — Eckermann II, 169; „Aus meinem Leben," Werke XI, 233, 284: XII, 32, — Dölinger, Kirche, 388.

sie ogólnych zagadnień. Jezuita Fibs (zm. 1706 r.) napisał apologię ogólną w duchu św. Augustyna przeciwko ateuszom, poganom, żydom i heretykom. Scheffmacher (zm. 1733), był wybitnym obrońcą Wiary. Opat Gerbert ugruntował naukę zasadniczą, pozostawił pierwszą próbę ogólnej apologetyki chrześcijaństwa i Kościoła, przytem wprowadził symbolikę do szkół katolickich [1]). Niebawem wszakże i w obrębie katolicyzmu dały się widzieć oddziaływania epoki filozoficznej. Wykształcony w duchu filozofii Wolffa, Stattler [2]) napisał systematyczną obronę chrześcijaństwa ze znaczącem motto: „Haereticorum patriarchae philosophii“ (Tert.). W przeciwieństwie do religii przyrodzonej i naturalistycznego teizmu, usiłuje on wykazać niedostateczność dowodów rozumowych w zagadnieniach wiary i kładzie główny nacisk na wykazanie możliwości i konieczności objawienia, którego zachowawcą i tłumaczem jest Kościół katolicki. Duży rozgłos zdobyła sobie pierwsza, wyczerpująca, systematyczna apologetyka Bedy Mayera [3]). Powołując się na Bergiera, Döderleina, Lessa, Eichhorna, Kleukera i innych, zwalcza on w jasnym i starannym wykładzie francuskich i niemieckich wrogów Objawienia. Obszerniejsze jeszcze dzieło Storchenaus'a [4]). Pismo św. bronione było przez Veitha i Sandbichlera. Wszelako i katolicka apologetyka tej epoki nie zdobyła się na zupełnie wyczerpującą obronę chrześcijaństwa ze stanowiska Kościoła, jako społecznej potęgi człowieczeństwa i jako objawnienia się Boga - człowieka, Jezusa. Wskazywano na dobrodziejstwa kultury chrześcijańskiej, nie zdołano jednakże wykazać bezpodstawności zarzutów przeciw poszczególnym zjawiskom rozwoju chrześcijaństwa; nie umiano dać właściwego oświetlenia całego życia chrześcijańsko - kościelnego. Wierzący duch ludu lepiej, aniżeli teologia, zdołał przechować religijne dziedzictwo Chrystusowe.

38. W wieku XIX apologetyka miała przedewszystkiem do zwalczenia w różnych dziedzinach życia duchowego oddzia-

[1]) „Principia theologiae symbolicae“ (1758). „Demonstratio verae religionis, veraeque ecclesiae contra quasvis falsas“ (1760), „De radiis divinitatis in operibus naturae providentiae et gratiae“ (1762). Por. Werner, „Gesch. der kath. Theol.“.

[2]) „Domonstratio evangelica (1770) catholica“ (1775). Dostał się na indeks.

[3]) Verteidigung der natürlichen, christlichen und katolischen Religion“ (1787—1789).

[4]) „Philosophie der Religion“ (1772—1789), 11 tomów.

ływanie racyonalizmu. W filozofii zastąpiony on został później przez panteizm, w krytyce biblijnej przez szkołę historyczną krytyki tendencyjnej w jej związku z hypotezami mytów. Jeszcze niebezpieczniejsza była dla religii, wroga Objawieniu, nowoczesna wiedza przyrodnicza, która przez swe zdumiewające postępy i ścisłe metody, zjednała sobie umysły, skoro zapoznając swe granice, wszystkie dziedziny życia duchowego do zakresu swego wciągnąć usiłowała. Z jednej strony występuje w niej sensualizm, który, jak pozytywizm „wedle starej zasady „jakże mamy wierzyć w to, czego nie widzimy“— zaprzecza możności poznania wszystkiego, co idealne i nadprzyrodzone i prowadzi do naturalizmu i materyalizmu. Z drugiej strony rozpowszechnia się w niej teorya rozwoju, dająca rzekomo pozytywne wyjaśnienie zagadki świata. Teorya nowa nie utrzymuje się na gruncie przyrodoznawczym, stopniowo przenika w dziedziny: lingwistyki, historyi, socyologii. Nie można zaprzeczyć, że pod działaniem tych nowych prądów, dokonał się bardzo doniosły przewrót w myśleniu i życiu, który wywierał tem znaczniejszy wpływ na wiedzę teologiczną, iż zasadniczo wrogi był chrześcijaństwu i dążył do zniweczenia go. Wszystkie świeckie nauki: fizyka, chemia, astronomia, filozofia, lingwistyka, archeologia, historya i t. d, jakby sprzysięgły się przeciw niemu.

Ten stan rzeczy określa jasno zadanie apologetyki. Nie bez wpływu wrogich czynników „oświecenia“ w XVIII wieku, filozofii spekulatywnej w pierwszej, a nauki ścisłej w drugiej połowie XIX wieku, rozwinęła się ona w kierunku filozoficzno-teologicznym i dążyła do wyrównania wszelkich sprzeciwieństw, pomiędzy logiką i nauką świecką, pomiędzy wiarą i wiedzą. Duch bakoński stał się znów potężny. Niektórzy ostrzegają przed wszelkiem panowaniem jego wielkich prądów, które powstrzymane w swym biegu, mogą zamienić się w istną kolumnę herkulesową, której nic obalić nie zdoła. Apologetyka może wyciągnąć stąd tę przynajmniej naukę, że powrót do dawnych jej metod dziś jest niemożliwy. Tylko przez uwzględnienie zdobyczy nowszej wiedzy, przez wniknięcie w nowożytne kierunki myślenia, może ona skutecznie bronić poruczonych jej straży dziedzin i na panujące, a groźne im prądy oddziaływać.

39. We Francyi początek ubiegłego stulecia upamiętniony został stopniowem przywróceniem, obalonego przez re-

wolucyę porządku religijnego. Apologetyka, zwalczająca niegdyś pogan, musiała teraz zwalczać niewiernych chrześcijan. Poczynała ona znów od zasad naczelnych, w duchu Bossueta, Fenelona, Chateaubrianda; oddziaływała estetycznie i psychologicznie na umysły duchem antyreligijnym zarażone. [1]) W obec ruin pozostawionych przez rewolucyę, nie trudno było wykazać, znaczenie dodatnie chrześcijaństwa, dla życia praktycznego i państwowego (Trayssinous, de Maistre). [2]) Starano się przedewszystkiem o godzenie sprzeciwieństw. Pod monarchią legitymistyczną przywrócona została pozorna zgoda pomiędzy królewskością i duchowieństwem, faktycznie jednak Kościół był ujarzmiony. Za monarchii orleańskiej Kościół podawany był, jako czynnik wysoce cywilizacyjny; za cesarstwa religia służyła nieraz, jako narzędzie polityki. Lammenais, zrazu czciciel tradycyi, następnie żarliwy rzecznik wolności, wyrwał wiele dusz z więzów indyferentyzmu i Galikanizmowi zadał cios śmiertelny. On i Gerbet wprowadzają nową metodę do apologetyki, mającą na widoku problemat pewności. Uczniowie Lamennais'ego zachowali jego zapał, ale uniknęli jego błędów. Chrześcijaństwo zostaje usprawiedliwione w obec form rozumu (De Maistre, Montalembert, Dupanloup, Barran, Panvert, la Chadenède) cała filozofia chrześcijańska ujęta zostaje w jednolity system (Nicolas). Nauka Kościoła przedstawiona zostaje w sposób racyonalno-spekulatywny (Laforet). Martinet, Louay, Chassay, Deschamps, opracowują formalną apologetykę chrześcijaństwa. Ravignan, Ventura, Lacordaire, P. Felix, Vermilloud, Hyacinthe posługują się konferencyami, aby zagadnienia prawdy i wolności omawiać w świetnych i porywających przemówieniach.

[1]) Werner „Gesch. der apolog. Literatur“ V, 197. Longhaye, „Dix neuvième siècle“ (1900).

[2]) „Défense du Christianisme ou Conférence sur la religion“ 1803—1809, 1814—1822 (1825) — Por. „Université cathol.“ II (1892) — Lamennais, „Essai sur l'indifférence en matière de la religion“ (1817) — Por. „Revue des Deux Mondes“ (1889) I, 549 i II, 165; (1890) II, 391. — Dupanloup, „Le Christianisme presenté aux hommes du monde par Fénélon“ (1847). — Delfour, „Dupanloup Polémiste i L'Univ. cathol.“ (1897) 439. — Nicolas, „Etudes philosophiques sur le Christianisme“ (1850; wyd. 17, 1885). — Haussouville, „Lacordaire“ (1895). — Por. też czasopisma: „La Controverse, L'Université catholique, Annales de philosophie chretiénne, Revue des questions historiques, Revue des religions, Revue thomiste, Revue biblique, La science catholique. W Paryżu wychodzi 10 czasopism naukowych katolickich. — Por. Schanz, „Die französische Theologie der Gegenwart. Theol. Quartalschr.“ 1883. — Caussette, „Die Vernünftigkeit des Glaubens, Apologie des Christentums und der kathol. Kirche (1888).—Jaugey, „Dictionnaire apolog. de la foi cathol. (1890).—Broglie, „Problèmes et conclusions de l'histoire des religions“ (1886). — Duplassy, „Les Apologistes laïques au XIX siécle (1893).

Większe jeszcze znaczenie osiągnęła apologetyka we Francyi w nowszych czasach. Do prądów wrogich Kościołowi w czasie i po rewolucyi przybyły nowe napaści ze strony nauki doświadczalnej (pozytywizm, agnostycyzm, darwinizm) i krytycznej historyi religii (renanizm). Badacze wierzący, o ile żywili jeszcze nadzieję wyleczenia ciężkich ran religijnych, zadanych społeczeństwu francuskiemu, posługiwali się w tym celu różnymi nowymi środkami: wydawali specyalne czasopisma apologetyczne, zwoływali kongresy międzynarodowe (w Paryżu 1888 i 1891, w Brukseli 1894, we Fryburgu szwajcarskim 1897, w Monachium 1900, w Rzymie 1903) ze ściśle określonym celem propagandy apologetycznej. Okazały się te środki tem potrzebniejsze, skoro nie tylko w Kolegium francuskiem, w roku 1879, powstała katedra specyalna dla wykładów porównawczej nauki religijnej, lecz także w roku 1886, utworzona została odrębna sekcya dla takichże badań, w celu zerwania raz na zawsze z wyznaniowem nauczaniem wiedzy religijnej. Państwo ześwietczone stało się niebawem ateistycznem. Wolność nauczania, o którą walczyli Montalembert i Lacordaire, zgnębiona została przez bezwyznaniową szkołę państwową. Od r. 1896 wolnomularze francuscy usunęli z nauki wszelki deizm (Boga, nieśmiertelność), stawiając natomiast moralność niezależną i nauczanie bezreligijne. Prawo z r. 1901 ma na celu stłumienie wszelkiej działalności nauczającej kongregacyi duchownych. „Ateizm jest wielką raną Francyi i wielkim występkiem narodu francuskiego“, pisze biskup z Bayeux. [1])

W pośród apologetów na polu wiedzy przyrodniczej, zasługują szczególniej na uwagę: Moigno, Eli de Beaumont, Quatrefages, Lenormant, Harmard, Bourgeois, Haté, Motais, Janet, Raingeard, Guibert; wśród antypozytywistów: P. de Bonniot, Pernet, Broglie, Duilhé, Pressensé, Arduin, Bobiou, Jacquinot, Bougaud. I filozofowie spirytualiści (Carot, Simon, Janet, Remusat i inni) służą sprawie teizmu; doprowadzili oni do tego

[1]) „L'enseignement de la philosophie, lettre de l'évêque de Bayeux“ (Ann. de phil. chret. I, 1894).

przynajmniej, że dzisiaj ludzie światowi we Francyi nie wstydzą się być chrześcijanami. Ponieważ wolnomyślni pisarze francuscy: Cousin, Renan, Havet, Réville i inni rozpowszechniali radykalną krytykę Biblii, więc w celu przeciwdziałania im, niektórzy apologeci jęli gorliwie uprawiać dziedzinę egzegetyki (Faivre, Harlez, de Bonniot, le Hire, Fillion, Fouard, Camus, Lamy, Loisy). Vigouroux w sposób bardziej pozytywny, aniżeli Lenormant bronił autentyczności ksiąg Starego Testamentu, przeciwko różnym napaściom, posługując się przytem najnowszemi odkryciami archeologicznemi w Mezopotamii i Egipcie.[1] „Revue biblique“ od r. 1892 krytycznie i pozytywnie popierała egzegezę.

Belgijczycy francuscy (Carbonelle) wydawali w Brukseli „Revue des questions scientifiques“, czasopismo poświęcone zagadnieniom przyrodniczo-naukowym. W Louvin od r. 1890 istnieje wyższa szkoła filozoficzna, która również wielkie położyła zasługi na polu badań przyrodniczych i filozoficznych (Mercier), w duchu chrześcijańskim prowadzonych. Zajmowano się też gorliwie historyą religijną, w celu zaprzeczenia poglądom wolnomyślicieli, co do cofania się kultury w krajach katolickich. Że katolicyzm nic w tem nie zawinił, dowodzi świetna historya krajów romańskich i obecny stan Belgii.

40. W Anglii, podobnie jak we Francyi, życie religijne straciło na rozciągłości, ale osiągnęło większe natężenie. Niewiara coraz bardziej się rozpowszechnia. Ze strony katolickiej potężne usiłowania, w celu emancypacyi katolików, wywołały długi szereg pism, które głównie miały na widoku *demonstratio catholica*, ale równocześnie podejmowały i zasadniczą obronę religii chrześcijańskiej (Fletcher, Milner, Baines, Butler, Moore, Mac Hale, Cooper). Doniosłe szczególniej znaczenie mają pisma Wisemana, Manninga i Newmana.[2] Polemiczny bardziej charakter mają pisma Murray'a. Starszy Ward (zm. 1882), główny przedstawiciel ruchu oxforckiego, i syn jego, z gorliwością i odwagą w obronie Kościoła i chrześcijaństwa występowali. W nowszych czasach, podobnie jak wszędzie, i w Anglii, jako w ojczyznie darwinizmu, na pierwszy plan wystąpić musiała obrona chrześcijaństwa przeciw teoryi rozwojowej. Odznaczyli się na tem polu, szczególnie ze strony katolickiej: Mivart i biskup Clifford. Istnieje też w Anglii odrębne stowarzyszenie „dla obrony prawdy katolickiej“.

Ze strony protestanckiej wydawnictwa Bridgewatera duże w Apologetyce miały znaczenie. Przez fundacye (zm. 1821) Bridgewatera pobudzeni, usiłowali protestanci angielscy rozwijać różne gałęzie teleologicznej teologii, dla popierania chrześcijańskiego poglądu na świat. Obecnie zajmuje się to wydawnictwo głównie darwinizmem ze stanowiska historyi stworzenia. Z tem wszystkiem postępujący wciąż rozkład anglikańskiego Kościoła nie może być powstrzymany przez te prace apologetyczne. Zewnętrzne formy „wysokiego Kościoła“ i wiara „niższego Kościoła“ upadają stopniowo w obec religii zdrowego rozumu ludzkiego w „szerokim Kościele. W Ameryce na polu wychowania i polityki panuje duch antykatolicki i massoński, przeciwko któremu katolicy z wielkiemi ofiarami walczyć muszą.

41. We Włoszech przy ich dzisiejszym bardzo smutnym stanie socyalnym, więcej niż przedtem, zachodzi potrzeba walki przeciw objawom indyferentyzmu i niewiary. Z Niemiec przedostały się do Włoch prądy hegelianizmu, kantyzmu i materyalizmu, z Francyi przybywa pozytywizm i sceptycyzm; a oprócz tego nauki przyrodnicze, w duchu materyalistycznym rozwijające się, i porównawcza nauka religii podkopują wiarę w kołach wykształconych. Te postępy dążeń antyreligijnych tem znaczniejsze były we Włoszech, ile że apologetyka tameczna trzymała się starych, przeżytych metod, a teologia zwyrodniała w formalizmie. Idealizm spekulatywny psychologistów i ontologistów pociągał za sobą nieraz zatargi z Kościołem. Dopiero w najnowszych czasach na polu apologetyki silniejszy duch się obudził. Nardi napisał *demonstratio catholica*, Alberi traktat zwrócony przeciw naturalizmowi. Przeciwko pozytywizmowi w nauce i literaturze, wystąpili: Sanseverino, Prisco, Maugeri, Barberis. Zigliara, Schiffini i inni zajmowali się teologią propedeutyczną. Palmieri, Tongiorgi, Stoppani, usiłowali doprowa-

[1]) Por. Schanz. „Ueber neue Versuche der Apologetik gegenüber Spiritualismus und Naturalismus“ (1897).

[2]) Por. Werner, „Gesch. d. apol. Lit. V, 210“. — Wiseman, „Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung.—Mivart, „The Genesis of species (1871). — Hurter, „Nomenclator“ III² (1895) 1186. — Zahm, „Science and the Church.“ (1896). — Hogan, „Clerical Studies“ (1898). — Tyrell, „The Faith of the millions“ (1901).—Do literatury protestanckiej w Anglii por.: Bruce, „Apologetics, or Christianity defensively stated“ 1892. — Momerie, „Immortality and other sermons“ (1901).

dzić do zgody chrześcijańską naukę o stworzeniu z wynikami wiedzy nowoczesnej. Cornoldi przygotował odrodzenie filozofii tomistycznej i dla obrony Kościoła założył pismo: „Civiltà catholica“. Secchi [1]) podjął rozległe zadanie rozwinięcia światopoglądu, mającego ogarnąć cały wszechświat.

Nowszymi czasy, na skutek Encykliki Leona XIII zapanował ponownie tomizm w obrębie teologii. W akademiach i pismach tomistycznych arystoteliczno-scholastyczna filozofia natury podawana jest, jako najlepsze rozwiązanie nowoczesnego zatargu pomiędzy wiarą i wiedzą. Nawet dawni racyonaliści, jak Franchi, szukają w św. Tomaszu obrony przeciw materyalizmowi. P. de Cara skutecznie zwalczał burzące tendencye lingwistyki i porównawczej nauki religii. Z początkiem obecnego stulecia powstało we Florencyi czasopismo, mające na celu pogodzenie wiedzy z wiarą. Mariano w Neapolu ogłosił dzieło o buddyzmie i chrześcijaństwie (1901), w którem pisze, że poprzednio jedyne zboczenie Włoch widział we wprowadzeniu reformacyi, ale obecnie przekonał się, że jedynie rozbudzenie kleru skuteczną pomoc przynieść może.

42. Podobnie przedstawiają się stosunki w Hiszpanii. I tutaj podjęto usiłowania w celu wydobycia się z zastoju umysłowego. Odrodzony tomizm podawany jest za najskuteczniejszy środek przeciw napaściom materyalizmu współczesnego. Prace Balmesa w tym przedmiocie i za granicą Hiszpanii licznych pozyskały czytelników. [2]) Toż samo i nowsi pisarze tomistyczni, jak np. Gonzalez, autor dzieła o filozofii św. Tomasza i Orti y Lara, autor apologetyki. Ta ostatnia spowodowana została przez zadanie konkursowe, jakie ogłosiła akademia królewska na sku-

[1]) „Jedność sił przyrody“ (1876), „Jedność stworzenia“ (1882) i inne dzieła treści astronomicznej. — Giovanni, „Scritti apologetici“ (1875). — Franco, „Risposte populari alle obiezioni piu communi c. religione“ (1878). — Werner, „Die italienische philosophie des 19 Jarh.“ (1884 — 1886). — „Studi religiosi Rivista critica c. storica promotrice della cultura in Italia“ I, 1901. — Franchi, „La filozofia delle scuole italiane“ (1889).

[2]) Niemieckie ich przeklady: „Briefe an einen Zweifler“ (1885); „Vergleichung des protestantismus mit dem Katholizismus in ihrer Beziehung zu der europäischen Zivilisation“ (1845 wyd. 2-e 1888); „Weg zur Erkenntniss des Wahren“ (1896).—Hermandes y Fajarnés, „Estudios criticos sobre la filosofia positivista“ (1883). — Gonzalez, „La Biblia y la ciencia“ (1891); „La crisis cientifico-religiosa“ (1901). — W Madrycie wychodzą czasopisma: „La Controversia, Revista religiosa, cientifica y politica, Revista Ibero-Americana.

tek wydanego w tłumaczeniu hiszpańskim i wrogiego Kościołowi dzieła Drapera o dziejach zatargu między wiedzą i religią. Gonzalez Arintero w Valladolid usiłuje ożywić studya exegetyczne i apologetyczne.

43. Wiele okoliczności na to złożyło się, aby w Niemczech podnieść obecnie doniosłość i znaczenie apologetyki. Krytyka Kanta nie tylko zadała cios śmiertelny filozofii dogmatycznej, ale zachwiała też wiarę w przedmiotowe poznanie Boga. Kant i Hume spowodowali rozwiązanie kompromisu pomiędzy teologią i wiedzą racyonalistyczną w duchu Locka i Leibnitza. Krytyka czystego rozumu (1781) i Dyalogi Hume'a o religii przyrodzonej (1780) prawie jednocześnie się pojawiły. Kant podjął na nowo pierwotny kierunek reformacyi luterskiej i doprowadził go do końca, do zupełnego rozłączenia wiary religijnej od wiedzy teoretycznej.

Nawet poezya uległa silnemu wpływowi tego krytycyzmu (Schiller, Goethe) i złączyła się z neohumanizmem, zrywając z teraźniejszością i w kulcie hellenizmu szukając swej religii. Zawód teologa poczytywany był nieomal za hańbiący. [1]) Rozwój filozoficzny, poczynający się od Kanta, u Fichtego i Hegla, dochodzący do panteizmu, a u Schellinga do naturalistycznego mistycyzmu, nie mógł pozostać bez wpływu na teologię i Wiarę. Tak zwany kierunek historyczny w teologii biblijnej usiłował wyjaśnić dzieje, jako proces dyalektyczny pewnych idei, a historyę religijną chrześcijaństwa podprowadzał pod mniej lub więcej mytyczny rozwój dawnych religii. Poczucie bezwzględnej zawisłości, przez które Schleiermacher usiłował pogodzić religie z wiedzą, czyni doświadczenie religijne podmiotowe jedyną miarą sądu i wyrzeka się wszelkiego objektywnego sprawdzania faktów i prawd metafizycznych. I krańcowe kierunki nauk przyrodniczych znalazły w Niemczech więcej, niż gdziekolwiek, zwolenników i przedstawicieli. Najwyższy punkt w tym względzie osiągnął Nietzsche w swoim „nadczłowieku“.

Naszkicowaliśmy już w tym poglądzie rozwój apologetyki niemieckiej. Więcej do filozofii religijnej należą tacy pisarze,

[1]) Paulsen, „Gesch. d. gel. Unterr“ r. II; 208, 308. — Weiss, „Apol.“ III, 883. — Eucken, „Der Kampf um den geistigen Lebensinhalt. — Ziegler, „Geist. Ström“.

jak Drey,[1]) Staudenmaier, Denzinger, Gutberlet. Zasadnicze teologiczne dzieła opracowali: Liebermann, Klee, Reinerding, Schwetz, Ehrlich, Sprinzl, Hettinger, Egger, Hontheim, Ottiger, Wilmers. Najogólniej przeprowadzone jest zadanie apologetyczne u Hettingera i Vosena. Z punktu widzenia nauki moralności występował w obronie chrześcijaństwa Weiss. Dla szerszych kół pisał swoje apologetyczne traktaty Hammerstein. Przeciwko wolnomyślnej krytyce Biblii Straussa, Renana i innych, pisali: Hug, Haneberg i Brunner. Obronie chrześcijaństwa przeciw napaściom materyalistycznej wiedzy przyrodniczej poświęcone jest czasopismo, założone przez Michelisa: „Przyroda i Objawienie“ (Natur und Offenbarung). Od r. 1897 wychodzi też „Natura i wiara“ (Weiss). Z pisarzy religijnych wymieniamy jeszcze następujących: Reusch, Huber, Michelis, Veith, Westermaier, Hummelauer, Güttler, Lorinser, Schäfer. W zasadniczych zagadnieniach naturalistyczno-przyrodniczych zabierali głos nowszemi czasy Jezuici: Pesch, Dressel, Epping.

W obozie protestanckim wpływ Kanta, Schleiermachera i Hegla oddziaływał wciąż jeszcze na rozwój nowszej teologii. W szkole Ritschl'a kantyzm do dziś dnia jeszcze się przejawia. W ogóle apologeci protestanccy zgadzają się na to, że nie należy uwydatniać szczególnie zewnętrznych dowodów istnienia Boga i Objawienia, że lepiej jest w tym względzie powoływać się na wewnętrzne doświadczenie religijne. Apologetyka nowoczesna, usiłująca pogodzić naukę Kościoła z zasadami niezależnych od niej światopoglądów, uchodzi obecnie w sferach protestanckich za przestarzałą. Życie religijne stwierdzone faktami wiary, stawiane jest na pierwszem miejscu i niezależne od wszelkich stosunków i objawów zewnętrznych, ma

[1]) Apologetik (1844). — Staadenmaier, „Phil. d. Christ.“ (1840). — Denzinger, „Vier Bücher v. d. rel. Erk.“ (1857). — Gutberlet, „Lehrb. d. Apologetik“ (1895); „Theodicee“ (1890); podręczniki i monografie filozoficzne o „wolności woli“, o „monizmie“, o „człowieku“. — Ehrlich, Fundamental theologie“ (1859). — Hettinger, „Apol. d. Christ.“ (1900). — Egger, „Euchiridion Theol. dogm. generalis“ (1893). — Weiss, „Apologie d. Christ. vom Standpunkte der Sitte und Kultur“ (1894). — Bautz, „Grundriss d. Apologetik“ (1893). — Ottiger, „Theologia fundamentalis“ (1893). — Wilmers, „De religione revelata“ (1897). — Reusch, „Bibel und Natur“ (1876). — Pesch, „Die grossen Welträtsel“ (1892). — Vosen, „Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner“ (1881); „Der Kalholizismus und die Einsprüche seiner Gegner“ (1885).

ono tylko świadczyć, że religia chrześcijańska w zasadzie znajduje przystęp do duszy ludzkiej. Z tem wszystkiem nawet w szkole Ritschl'a daje się uczuwać potrzeba utrzymania pewnego związku teologii z pozostałą wiedzą I w badaniach biblijnych poczyniono znaczne ustępstwa nowoczesnemu kierunkowi krytycznemu. Trzeba wszakże przyznać, że nowszemi czasy dają się dostrzedz pozytywne dążenia religijne w celu utrzymania się na spornym gruncie. Niezależnie od licznych życiorysów Jezusa i bogatej literatury egzegetycznej, godni uwagi są następujący pisarze apologetyczni:

Autor pierwszej wyczerpującej apologetyki Sack, dalej Delitzsch[1]), Luthardt, Düsterdieck, Zezschwitz, Voigt, Frank, Ebrard, Baumstark, Dorner, Steude, Kaftan. W kierunku przyrodniczo-naukowem najwybitniejszym apologetą jest Zöckler, w pismach którego znajdujemy wykaz bogatej literatury odnośnej. Wydaje on też czasopismo p. t. „Dowód wiary“ (Beweis des Glaubens). Z pośród pisarzy przyrodoznawców, zwalczających darwinizm, najwybitniejsi są: Wigand, Baer, Pfaff, Ranke. Literatura w przedmiocie porównawczej nauki religii, zapoczątkowana została przez Maksa Müllera. Historya religijna tem godniejsza obecnie jest uwagi, skoro w misyach wschodnio-indyjskich, nowe dla apologetyki otworzyło się pole działalności, przypominające z wielu względów czasy przednicejskie.

Wszystkie oceny i roztrząsania apologetyczne, dotyczące wieku XIX, jakkolwiek brzmią rozmaicie, nie odznaczają się tonem radósnym[2]). Niewątpliwem jest, że pomimo wszelkich prądów religijnych, występujących ostatnimi czasy, stulecie dwudzieste dla Kościoła chrześcijańskiego wrogo się zapowiada. Niektórzy wróżą w dwudziestem stuleciu wielkie przesilenie religijne i kościelne, jeżeli chrześcijaństwo do wymagań kultury

[1]) „System der christ. Apologetik“ (1869). Luthhardt, „Apolog. Vorträge“ (1889). Düsterdieck, „Apolog. Beiträge“ (1865—1872). Zezschwitz, „Zur Apologie d. Christ. (1866). Frank, „System d. Christ. Gewissheit“ (1881). Ebrard, Apologetik“ (1881). Baumstark, „Christ. Apologetik (1889). Dorner, „Grundlegung d. Apolog.“ (1886). Kaftan, „Die Wahrheit d. Christ. Rel.“ (1888). I. Ranke, „Der Mensch“ (1894). Pfaff, „Schöpfungsgesch.“ (1882).

[2]) Schanz, „Die geistigen Strömungen der Gegenwart“ (1899). Schneider, Kulturgesch., „Göttliche Weltordunng und religionslose Sittlichkeit“ (1900). Chamberlain „Die Grundlagen des 19 Jahr (1901).

nowoczesnej nie zdoła się lepiej przystosować. Szczególniej we Francyi, w Ameryce zdanie takie często się daje słyszeć i równocześnie z tem występują projekty nowej apologetyki przyszłości. Wszelako i w Niemczech u kresu stulecia, pomimo uznania dla znacznych w jego przeciągu postępów katolicyzmu, wypowiadane jest z naciskiem żądanie, aby ze strony katolickiej starano się lepiej wyzyskiwać czynniki nowożytnego życia kulturalnego w celu zapewnienia Kościołowi silniejszego wobecnem społeczeństwie stanowiska. Zdania w tym względzie są bardzo podzielone, a jedno wszakże jest niewątpliwe! Kościół jedynie przez swój nieomylny urząd nauczania i przez swą silną organizacyę wśród napierających nań ze wszech stron fal nieprzyjaznych, może utrzymać się, jako niewzruszona skała, i prawdy chrześcijańskiej skutecznie bronić. Znaczącem jest, że właśnie dzisiaj i mianowicie we Francyi, odzywają się coraz częściej głosy protestu przeciw zbyt znacznym ustępstwom Kościoła na rzecz kultury nowożytnej.

§ 3.

Religia i Historya.

Historya religii jest historyą ludzkości.—Kultura i ludy dzikie.—Niema ludu bez religii.—Nieznajomość języków i życia dzikich, przyczyną fałszywych wiadomości.—Przesądy. Ofiara i modlitwa.—Wiara w nieśmiertelność.—Kult zmarłych.—Wyobrażenia moralne.—Ludożerstwo.—Pojęcie religii w obszernem znaczeniu „Consensus gentium“.—Ateizm jednostek i całych ludów.—Wyjaśnienia.—Czynniki zastępujące wiarę. — Buddyzm.— Moralność niezależna.—Rousseau i Renan.—Nowy Meksyk.—Kultura etyczna.— Lange.

1. W dziejach kultury, religia jest najogólniejszem zjawiskiem i najdonioślejsze pociąga za sobą skutki. Najstarsze ślady kultury duchowej i materyalnej świadczą o religijnem pochodzeniu wiedzy ludzkiej i życia moralnego, najpierwsze twory poezyi z religijnego wyniknęły uczucia, najwcześniejsze zaczątki sztuki miały na widoku potrzeby kultu, najcenniejsze odkrycia i podstawowe urządzenia społeczne i moralne wprowadzane były dla bogów. W którąkolwiek zwrócimy się stronę przeddziejowej przeszłości, czy do zabytków irańskich i indyjskich, czy chaldejskich napisów klinowych, czy do hieroglifów egipskich, czy do pieśni starogreckich: wszędzie napotykamy religię, jako podstawę kultury, jako główny czynnik w życiu rodzin i ludów. Prawdziwa historya ludzkości jest historyą religii. W tej ostatniej znajdujemy klucz do zrozumienia życia ludów i całego rodzaju ludzkiego. Nawet niewierzący (np. Proudhon, Mazzini) przyznają, że zagadnienie religijne jest podstawą i jądrem wszelkich

zagadnień [1]). Wszelkie badania pierwotnej starożytności nie zdołają wyjaśnić początku religii; mogły tylko stwierdzić fakt jej istnienia i doniosłość tego faktu w najodleglejszej przeszłości.

2. Stosuje się to nietylko do tak zwanych ludów kulturalnych, lecz i do ludów pierwotnych, dzikich [2]). Jeśli starożytni, którzy szczególnie za czasów rozkwitu filozofii stoickiej, wielki, kładli nacisk na doniosłe znaczenie zgodności wszelkich ludów w zasadniczych zagadnieniach bytu, jeśli oni utrzymywali, że niema na świecie tak dzikiego ludu, któryby pozbawiony był bogów, to możnaby ten wniosek przypisywać zbyt ograniczonym wiadomościom etnograficznym. I ludy średniowieczne nie wiele rozleglejszą pod tym względem posiadały wiedzę. Inaczej rzecz się ma w czasach nowożytnych. Odkrycie dwóch nowszych części świata i niezliczonych wysp, a także zbadanie wszelkich „najczarniejszych“ nawet zakątków ziemi rozszerzyły olbrzymio zakres wiedzy etnograficznej. Owóż wszelkie badania etnografii, antropologii nowożytnej, potwierdziły przytoczone wyżej zdanie starożytnych. Nie znaleziono dotąd na ziemi ludu, któryby żył bez wszelkiej religii.

3. Wprawdzie darwiniści (Lubbock, Häckel) utrzymywali że w południowej Azyi, we wschodniej Afryce, ludzie stadami żyją, wspinają się na drzewa i karmią się tylko owocami, nie znają ognia i za broń kamieni używają, podobnie jak to czynią małpy wyższego gatunku. Taki żywot wieść mają Tasmańczycy (w Australii), Melanezyjczycy, Araukanie, Weddasowie, Akkasowie, Wamputysowie, Buszmanowie, Hotentoci, mieszkańcy Ziemi Ognistej, Botokudowie, Minkopiowie, Lappenowie. Wszelako inni darwiniści, jak Hellwald i Caspari utrzymują, że wiadomości, podawane o zwierzęcem bycie tych ludów, więcej do dziedziny romansu, aniżeli do nauki zaliczyć można. Rzekomy byt zwierzęcy pierwotnych ludów, jest pono tylko wytworem fantazyi; w rzeczywistości nigdzie na ziemi nie został stwierdzony. Są to „baśnie sensacyjne“, które jeszcze przed dwudziestu laty były możliwe, dziś nie zasługują na wiarę (Ranke). Po wszyst-

[1]) M. Müller, „Essays I, 19. Wellhausen Gesch. Israels“ III (1884), 13. Orelli, „Alg. Religionsgesch“ (1899), 7.

[2]) Odysea 3, 48. Aryst., «De coelo“ 1, 3. Cycero, „De nat. deor.“ I, 16, 17, 23; II, 4, 5. „De leg.“ I, 8. Tusc. I, 13, 30. Seneka, „Ep.“ 110, 117. Schneider, „Die Naturvölker“ II, (1886), 347. Ratzel, „Völkerkunde“ I, (1894) 19.

kie czasy sceptycy (Bayle, Socin) lubili usprawiedliwiać swój ateizm, powołując się na rzekomo bezreligijne ludy pierwotne. Ale już Bacon na podstawie wiadomości z Indyj wschodnich poczerpniętych, zbijał podobne twierdzenia. Darwin widział się też zmuszony ograniczyć je bardziej jeszcze. Najdziksze nawet ludy mają pewne wyobrażenie o religii, chociaż ich sobie jasno nie uświadamiają. Tak więc dzicy ludzie wspólnie z najmędrszymi filozofami, faktami swego życia duchowego zwalczają ateistów.

Prawda, że i poważni badacze mówili nieraz o ludach bezreligijnych. Za takich podaje Liwingstone Bechuanów w Afryce południowej. Toż samo mówią: Baker, Dalton Lichtenstein, o niektórych ludach afrykańskich i amerykańskich, a Messenger, Bradley o pewnem plemieniu australskiem. Lubbock powołuje się nawet w tym względzie na świadectwo misyonarzy katolickich i protestanckich. P. Berenger mówi o Arrakanach w Bengalu, że nie znają oni żadnej wyższej istoty, tylko w strumieniach, drzewach i t. p. [1]), dopatrują się jakichś tajemniczych duchów. Mgr. Bourdon, wikaryusz apostolski z Birny, pisze, że Kakyerowie nie mają najmniejszego pojęcia o Bogu Stwórcy i zachowawcy wiekuistym, nieskończonym, wszechmocnym nagradzającym dobro i karzącym zło. To samo można powiedzieć o Annamitach. Wierzą oni wprawdzie w duchy wyższe zazwyczaj złe i okrutne, ale ta wiara nie może być wyprowadzona z poznania Boga.

4. W tem ostatniem zdaniu zawiera się przyczyna twierdzeń o istnieniu ludów bezreligijnych. Istotnie jeśli przez religijność pojmujemy nieodzownie ideę najwyższej Istoty, tworzącej niebo i ziemię i władnącej niemi, to nie zawsze odnaleść ją można u ludów dzikich. Nie należy wszakże wedle miary tej wykształconej zupełnie idei Boga, sądzić o wierze ludów zdziczałych, których wyobrażenia religijne, nie łatwo dają się dostrzedz w niezrozumiałych nam często i ukrywanych umyślnie obrzędach. Wobec tego wiadomości, podawane przez podróżników i misyonarzy, nie zawsze są pewne. Tylko długoletnie spostzeżenia i dokładna znajomość języka dzikich mogą doprowa-

[1]) Schneider, „Natur völker“ II, 361 — Theol. Quartalschr. 1883, 100. O Buszmanach i Hotentotach ob. Ratzel. Völkerkunde I, 678, 705.

dzić do poznania istotnych ich wyobrażeń religijnych i uchronić od błędnych w tej mierze wniosków.

Z tych przyczyn pochodzą też sprzeczne sądy. Przed niedawnym czasem odmawiano Zulusom wszelkich w ogóle wyobrażeń religijnych. Obecnie wiemy, że pytaniami swojemi w sprawie religii wprowadzają oni nieraz w kłopot samych misyonarzy. Wierzą oni w niewidzialnego Boga, Stwórcę wszech rzeczy, który w niebie mieszka i sprawami ludzkiemi rządzi [1]). U wszystkich dzikich, nawet u ludożerców, spotykamy poznanie bytu Boga i nieśmiertelności. Roskoff szczegółowo wykazał bezpodstawność przeciwnych temu poglądowi wiadomości u Lubbocka. Quatrefages poddał krytyce tego rodzaju wiadomości nawet u misyonarzy. W podobnym duchu wyrażają się Tylor, Peschel i M. Müller [2]).

Spór w tym przedmiocie skupia się dokoła pytania o istocie religii. Lubbock sam przyznaje, że twierdzenie o istnieniu ludów bezreligijnych z trudnością może być dowiedzione, jeżeli wszelkie czarodziejskie praktyki za religię mogą być uznane. Przyznaje on, że religia wspólną jest wszystkim ludziom, o ile przez nią rozumiemy prostą obawę wobec jakichś potężniejszych istot, przebywających obok człowieka. W tym twierdzeniu w zasadzie przyznana już jest powszechność religii. Ogólna wiara w duchy, jest już pierwiastkiem religijnym. Jeśli np. Stanley w swoim dziele „W najczarniejszej Afryce", mówi o Wahumanach, w pobliżu gór Księżycowych, że nie znalazł u nich żadnych śladów religii, ale zauważył wiarę w jakieś złowrogie wpływy w postaci człowieka, oraz w czarodziejstwo i czarownice, to oczywiście sam sobie przeczy. Jeśli o Negrach australskich można powiedzieć, że niema u nich czci bóstwa, to nie idzie za tem, aby ich za bezreligijnych poczytywać. Nieraz u ludów, nieznających żadnego kultu, ani bałwanów, spotykano całą mytologię.

5. Wogóle każdy przesąd z zabobon, świadczy o istnieniu wiary, każde czarodziejstwo jest dowodem religii, jakkolwiek ta i tamta zwyrodniałemi się tu ukazują. Zabobon świadczy o wie-

[1]) M. Müller, Einleitung in die vergleichende Religions wissenschaft (1874) 52, 232 — Kathol. Missionen 1889 N. 10; 1890, N. 3. 5,

[2]) Roskoff. Die Religion der rohesten Naturvölker (1880) — Quatrefages, Espèce humaine i Hist. gen. de races humaines (1887).

rze, podobnie jak sceptycyzm o krytycznem badaniu, nadużycia o użyciu. Karykatura, wykrzywienie i przesada, nigdzie nie są zjawiskami pierwotnemi, prostemi, naturalnemi. Zresztą wszelkim zabobonom i czarodziejstwom towarzyszą ofiary i modły, które Plato już poczytywał za służenie bogom. Jakkolwiek mogą one być zwyrodniałe, beztreściwe i mechaniczne, zawsze świadczą o stosunku człowieka z jakąś wyższą istotą, o zależności jego od wyższej potęgi i o potrzebie jej przejednania. Prawda, że u wielu ludów dzikich objawy czci i ofiary mają na celu zjednanie duchów złych i w niższych formach religiinych nie znajdujemy czasem żadnych śladów modlitwy, ale wytłumaczyć to można przez nędzę i poniżenie duchowe, wśród których trwoga przemożnie panuje, a pragnienia serca nie mogą uświadomić się i w słowie wypowiedzieć. Pamiętajmy też, że mamy tu do czynienia z ludami upadłymi. Dodać trzeba i tę okoliczność, na którą już św. Augustyn zwrócił uwagę, że nigdzie człowiekowi ofiar nie składano. Człowiek chce zawsze bóstwo ku swemu pożytkowi i dobru nakłonić, a przedewszystkiem zło przy jego pomocy od siebie odwrócić. Dla tego też w kultach pogańskich wzywanie bogów i ceremonie przeważne mają znaczenie; dopiero w chrześcijaństwie modlitwa, jako duchowy stosunek do Boga, na pierwszy plan występuje. Chrześcijaństwo jest religią modlitwy i ofiary [1]).

6. Nierozdzielną z wiarą w Boga i duchy jest wiara w nieśmiertelność. Jakkolwiek tę ostatnią wyjaśniać będziemy, łączy się ona zawsze ściśle z wyobrażeniami o życiu zagrobowem pośród duchów, niewidzialnych dusz przodków. Stąd kult zmarłych właściwy wszystkim ludom pierwotnym i będący głównym celem ich obrzędów religijnych. Tylko u Negrów niektórzy badacze nie dostrzegli wiary w nieśmiertelność. Ale niewątpiwem jest że i tej rasie nie jest ona obca. Różne zwyczaje pogrzebowe w Afryce i na wyspach Oceanu południowego, obyczaje tak nieludzkie często, świadczą o wierze i życie po za grobem. Niesłusznem jest przeto poczytywać religie afrykańskie jedynie za zabonny fetyszyzm. W zamąconych wierzeniach tego czarnego ludu, odnajdywano nieraz pozostałości kultu wężów, czci przodków, niejasnej wiary w życie przyszłe, a nawet jakiegoś mętnego wspomnienia o Bogu najwyższym. Ojcu zarówno czar-

[1]) S. Aug., De util. cred. I, 7, 14.

nych i białych ludzi [1]). I mieszkańcy wysp rozproszonych na oceanie: Papuasowie, Malajczycy, Polinezyjczycy przechowują głuchą wieść o istocie bożej, nadziei w życie przyszłe, odbywają pewne ofiary i modły. Nawet jeśli się cofniemy w odległą przeszłość naszej ziemi to w badaniach archeologicznych znajdziemy ślady progrzebów.

7. Niema też na ziemi ludu, pozbawionego wyobrażeń moralnych. Wpośród filozofów Sokrates pierwszy filozofię ograniczył do etyki, ale i filozofia ludowa od niepamiętnych czasów w niej posiadała swój punkt ciężkości. Moralność przez wiarę jest uwarunkowana, życie moralne jest dowodem i wytworem wiary. Jakkolwiek wyobrażenia religijne o wiele poprzedziły świadomość różnicy pomiędzy złem i dobrem, a stosunek moralności do religii w kulturach pierwotnych luźny jest bardzo, często niedostrzegalny, to jednak niewątpliwie bieg życia ludzkiego, po wszystkie czasy przez religię był określony. Pilność w wykonywaniu przepisów religijnych, każe już przypuszczać świadomość obowiązku i odpowiedzialności. Uczucie zawisłości własnej woli człowieka od zobowiązań względem jakiejś wyższej powagi zawsze istnieje, jakkolwiek różna może być treść tych zobowiązań. Forma moralna wrodzona jest naturze ludzkiej, choć treść jej od zewnętrznych warunków zależy. Człowiek pierwotny w zasadniczych wyobrażeniach moralnych i poczuciu zasadniczych swych obowiązków, zbliża się do człowieka kulturalnego i stosuje się do głównych praw rozumnego trybu życia, pojętych, jako nakazy jakiejś woli nadprzyrodzonej.

Zaprzeczają wprawdzie temu poglądowi niektórzy antropologowie i filozofowie religijni, jak: Tylor, Waitz, Ratzel, Trendelenburg, ale i tutaj wszystko zależy od określenia odnośnych pojęć. Moralność polega często na zewnętrznościach nic nieznaczących, niemniej przeto rozróżnienie pomiędzy złem i dobrem w odniesieniu do jakiejś wyższej, niezależnej od człowieka potęgi, zawsze w niej jest zawarte. Łączą się z nim zazwyczaj obawa przed karą, pragnienie oczyszczenia i zbawienia. Zapewne wyobrażenia moralne u wielu ludów dzikich, posępne bywają często i odrażające. Ale czy ludy kulturalne lepsze były? Zresztą i w największym zamęcie wyobrażeń moralnych, daje

[1]) M. Müller, Natürliche Religionen 108.

się dostrzedz idea religijna, która niegdyś może pełna była szlachetności i z czasem uszlachetniona znów być może.

8. Ofiary z ludzi połączone nieraz z ludożerstwem powszechne były w czasach pierwotnych w Azyi i w Europie, a wśród tej ostatniej w Grecyi, w Italii, we Francyi, w Anglii, w Niemczech. Niektórzy pozostałości takich ofiar dopatrują się i w religii Starego Testamentu; w Ameryce napotykano je w pełnym rozkwicie przy jej odkryciu. W Afryce (Niger, Kongo) w Australii, a nawet w Azyi i dziś jeszcze istnieją. Obecnie liczą przeszło pięć milionów ludzi, którzy hołdują temu zboczeniu. Przyczyną jego często może być głód, chęć pomszczenia się nad wrogiem i zniszczenia go, ale w zasadzie leży tu motyw zabobonny i religijny, jak o tem świadczą najlepiej ofiary przy zakładaniu miast i świątyń. Ludzie bogom przypisują swoje własne okrucieństwo i przez ofiary ludzkie chcą ich przejednać. Meksykanie ofiarowywali bogom serca, aby przez nie odświeżać i odmładzać wszystkie siły przyrody i brali w tym celu serce najszlachetniejszej z istot żyjących, człowieka. Idea ta była głównem źródłem pełnych grozy ofiar ludzkich; u Azteków najzupełniej się przejawiła i od nich przeszła do innych plemion, ulegając coraz większemu zwyrodnieniu. Asamowie lud w Indyach, przy zakładaniu nowych siedzib zakopuje czaszki ludzkie, aby sobie powodzenie i pokój zapewnić. Wierzy on też, że ofiara takiej czaszki najlepszym jest środkiem przeciw chorobom zaraźliwym i posusze, ponieważ duch zabitego z czaszką złączony, odstrasza złe duchy, przynoszące szkodę zbożom, ludziom i zwierzętom domowym [1]).

Wszelkie podobne zdziczałe wyobrażenia mogą być wytłumaczone przez szczególne mniemanie o wartości życia i o istnieniu zagrobowem. Różne odrębności bytu rodzinnego i plemiennego powodują też wynikające z tych wyobrażeń okropne zwyczaje. Historya okazuje, że ofiary z ludzi, jakkolwiek dawne są i powszechne, za objaw zwyrodnienia poczytywane być muszą. Ludy, u których one najbardziej zapanowały (Fenicyanie, Etruskowie, Celtowie, Aztekowie) znajdowały się już w stanie zwyrodnienia w epoce, w której te ofiary z wyrafinowanemi okrucieństwami u nich nastały. Pierwotnie zabijano na ofiarę bogom jedynie zbrodniarzy i jeńców wojennych, w następstwie

[1]) Klein, „Allgen. Zeit.“ 1899, N. 186, Beil.

takie dopiero ofiary stały się nieodzowną częścią kultu; zawsze zaś złączone były z czcią bałwanów.

9. Jeśli tedy religię weźmiemy w najszerszem jej zakresie, jako nieodłączną od rozróżniania zła i dobra, od wiary w Istotę wyższą, oddziaływającą na losy ludzkie i w nieśmiertelność duszy, to niewątpliwie religia tak dawna jest, jak ludzkość sama; w każdym razie, jak wszelka znana nam ludzkość.

Już starożytni wnosili stąd, że wspólna podstawa wszelkich religij zawiera w sobie pewną ilość prawd niewątpliwych. Sam fakt istnienia powszechnego religii przytaczany bywał jako dowód istnienia Boga. Wprawdzie ten dowód ex consensu gentium poddawany bywał nieraz w wątpliwość, ponieważ przeciwko niemu ma świadczyć powstanie religii ze wspólnych warunków i doświadczeń życiowych, jako też omylność „głosu ludu“. „Wśród ogółu, mówią niektórzy, głupstwo panuje; rozum zawsze był udziałem niewielu. Czy więc jednostka, czy ogół żywi jaką wiarę, nie stanowi to o jej wartości i liczba nie może być dowodem pewności objektywnej.“ Owóż pierwsze z tych twierdzeń nie jest dowiedzione, drugie może prowadzić do zupełnego sceptycyzmu, żadna prawda bowiem nie została uznana powszechnie, tak przez umysły wyższe, jak pospolite. Głos ogółu jest pewniejszym nieraz sprawdzianem prawdy, aniżeli dyalektyka umysłów wybranych. Tak samo też wszelkie zboczenia religij pierwotnych i kulturalnych nie mogą być poczytywane za dowody przeciwko powszechności faktu religijnego i przeciw jego znaczeniu w życiu człowieczeństwa. Sam błąd bowiem świadczy o prawdzie.

Już Roselli broni dowowu ex consensu gentium przeciw Baylemu i wykazuje, że ten niesłusznie powołuje się na świadectwo Seneki, który wprawdzie doradza, aby nie postępować za tłumem (De beata vita), ale odróżnia od opinii tłumu wyobrażenia, wynikające z powszechnych usposobień ludzkich. (E. 117). M. Müller utrzymuje, że historyczny dowód istnienia Boga, z dziejów religijnych świata wysnuty, nigdy nie został obalony i obalony być nie może. Stanowi on podstawę wszelkich innych dowodów, a właściwie zamyka je w sobie i czyni je zbytecznemi [1]). Nie należy zapominać, że wszelkie religie z wiary ludowej powstały, a filozofia w religii ma swoje korzenie. Każdy światopogląd jest wynikiem całego rozwoju umysłowego ludzkości. Tam gdzie chodzi o świat poza ziemski, tem więcej wyobrażenia jednostkowe, lub zbiorowe muszą się opierać o całokształt myśli wszech ludzkiej, jak ona się rozwijała w czasie i w przestrzeni [1]).

[1]) Antropol. Religionen, 87.

„Religie ludów w zaraniu kultury zawierały już w sobie pierwiastki wspaniałego rozkwitu najwyższych dążeń duchowych. Z nich powstała nietylko teologia i filozofia, lecz także sztuka i wiedza i w ogóle nie było w tych zaczątkach życia duchowego idealnej treści, któraby w religii nie była zawarta. Nikt nie wątpi o powszechnej mowie rozumu, dlaczegoż powątpiewać o powszechnem istnieniu religii?“ (Ratzel).

10. Ale czyż ateizm, nie panuje w nowożytnem społeczeństwie? Czyż nasi filozofowie nie głoszą zasad moralności niezależnej. Możnaby odpowiedzieć tu odwrotnem pytaniem.

Czyż po wszystkie czasy, i we wszystkich krajach nie napotykamy ludzi wyższego ducha i rozległej wiedzy, przenikniętych wiarą w nadprzyrodzoność? Renan przez ten fakt powszechny czuł się zachwiany w swoim deizmie. Littrè poczytywał tenże fakt za niewzruszony. Sam zresztą, podobnie jak Heine i wielu innych, nawracając się przy śmierci, tembardziej wzmocnił jego dowodność. U wielu jak np. u Renana, który z góry już zastrzegł się, że nie chce należeć do liczby tych „którzy tylko przy urodzeniu i śmierci są chrześcijanami“. (Aubry); — jak u Straussa i innych nie spotykamy takiego nawrócenia, ale np. stan przedśmiertny Schopenhauera daje poznać wyraźne objawy niepokoju. Wedle Platona ateizm jest chorobą duszy. Utrzymuje on, że nikt od młodości do końca życia nie wytrwa w niewierze [2]).

Świadome zaprzeczenie bóstwa w obrębie kultury tam się pojawia, gdzie zachodzi rozdział pomiędzy wiarą i wiedzą i gdzie wolność nie nakłania się na stronę wiary. Wszelako sam ten wynik ujemny wewnętrznych sprzeciwieństw w człowieku, świadczy, iż religija jest genetycznym i pierwotnym czynnikiem duszy ludzkiej. Ateizm zatem swoją negatywnością przemawia za wrodzonem naturze ludzkiej usposobieniem religijnem. W tem zawiera się jego naukowe wyjaśnienie. Wprawdzie poczytuje on religie za złudzenie, rozwiewające się przy zetknięciu z myślą

[1]) Paulsen, „Einleitung in die Philosophie (1892) 275.

[2]) Por. Goethe, „Werke“ XIII, 209, (1892). Paulsen, „Einleitung in die Philosophie,“ 336.

rozumną, ale wtenczas możnaby tylko uznać ten pogląd za słuszny, gdyby doświadczenie zmysłowe było jedynym sprawdzianem wszelkiego poznania. Przeciwko temu świadczy wszakże całe życie duchowe człowieka, a szczególniej powszechna świadomość religijna. Ateizm nie może przytoczyć powodów, któreby wyjaśniły, dla czego rozum pewną właściwość nieodłączną prawie od istnienia zmysłowego człowieka t. j. właściwość religijności nieodzownie uznać musi za coś poza zmysłowym światem istniejącego [1]).

Za czasów przekwitu kultury grecko-rzymskiej zwątpienie zapanowało powszechnie w wierze i poznaniu, ale owładnęło ono tylko klasami wyższemi, temi mianowicie wśród nich jednostkami, które najbardziej uległy zwyrodnieniu moralnemu. Plato z najwyższą niechęcią wyraża się o pismach, podkopujących poszanowanie religii, oburza się na tych, którzy przez swe napaści na religię, spowodowali potrzebę udowodnienia bytu bóstwa, albowiem prawda ta i zobowiązanie z niej wynikające dla każdego bezpośrednio widoczna być powinna. Skoro Cycero mówi, że ci, którzy filozofii się poświęcają, nie wierzą w istnienie bogów, to stwierdza upadek politeizmu, ale niekoniecznie powszechne panowanie ateizmu. I wątpiący akademicy nie mogli zupełnie wyzwolić się z pod wpływu uczuć religijnych. Epikurejczycy i stoicy wierzyli wprawdzie, że ze śmiercią wszystko się kończy, ale teorye ich w praktyce nie miały znaczenia. Wiara religijna i zabobon panowały wśród ogółu, nawet wśród ogółu wykształconego. Cycero czyni uwagę, że nie spotkał jeszcze człowieka, któryby w tym stopniu co bezbożni, obawiał się dwóch rzeczy: śmierci i bogów. Podobny objaw powtarza się wielokrotnie wśród podobnych stosunków. Goethe utrzymuje, że zabobon należy do istoty człowieka i stanowi poezyę życia: „Właściwie, mówiąc, zabobon chwyta się tylko fałszywych środków, aby zaspokoić prawdziwą potrzebę duszy ludzkiej i dla tego nie zasługuje tak dalece na naganę, jak to powszechnie sądzą i nie jest tak rzadki w oświeconych epokach i wśród oświeconych ludzi“. „Mówiono nieraz i nie bez słuszności, że niewiara jest odwróconym zabobonem i właśnie w naszych czasach w tej postaci najbardziej daje nam się odczuwać.“ „Zabobon jest właściwy naturom silnym, energicznym, dążącym przed siebie, niewiara spo-

[1]) Sibeck, „Religions philosophie“ 1893, 343.

tyka się zazwyczaj u ludzi słabych, o nizkim nastroju duchowym w ciasnem zamkniętych kole“ [1]).

11. Stąd można wnosić, że prawdziwych i zaciekłych ateuszów mniej jest na świecie, niż to się może wydawać. Istnienie ich nie może służyć za dowód przeciwko powszechnemu faktowi wiary, podobnie jak ludzie bez sumienia nie są dowodem, że sumienia w ogóle niema. Wychowanie, przykłady, przesądy, stosunki zewnętrzne, nadużycia i wykrzywienia religii, przecenianie siebie samego i zboczenia moralne, jednostronne studya i zajęcia, wszystkie te warunki tak wielki wpływ wywierają, iż mogą same już tłumaczyć czasowe rozpowszechnienie się ateizmu wśród wyższych, lub niższych klas społecznych. Ale i w tych wypadkach wrodzone usposobienie religijne domaga się zastąpienia czemś utraconej wiary. Nie mówiąc o zwykłych wśród zobojętniałego społeczeństwa zabobonów, jak np. stoliki wirujące i podobne sztuczki spirytystyczne, mające ludzi wprowadzać w stosunek ze światem pozaziemskim, czyż ubóstwianie własnego umysłu, i ducha nie jest poniekąd kompensatą za utraconą wiarę? Arystotoles zalecał, jako środek przeciw namiętnościom, studyowanie filozofii. Odrodzenie na miejsce kultu Ukrzyżowanego stawiało kult greckiego piękna.

Strauss mówi: „Domagamy się dla wszechświata tego samego pietyzmu, z jakim zwolennicy dawnej wiary zwracali się ku Bogu. Na pytanie: czy mamy jeszcze religię? odpowiemy: tak, albo nie; zależnie od tego, jak je będziemy rozumieli“. Czyż w tych słowach zawołanego sceptyka nie zawiera się wyraźny rys religijnego popędu serc ludzkich. Comte ukoronował swój pozytywizm, przez naśladowany z katolicyzmu kult ludzkości. Littré pogrążał się w kontemplacyi „niepoznawalnego,“ a Spencer temuż „niepoznawalnemu“, jako nieznanemu Bogu, wznosił ołtarze [2]). Słusznie uważa Lotze, że życie zawsze silniejszem się okazuje, od wszelkich panteistycznych i materyalistycznych systemów. Jeśli tedy nie wszyscy są wierzącymi chrześcijanami, to wszyscy prawie w ten, lub ów sposób wierzącymi pozostają. Na

[1]) Goetche Werke (1868) XI, 188; XIII, 130; XXXIV, 11; XXXV; 55, 227. Cicero, De nat deor, I, 17, 23, 31, 36; Tusc. I, 12, 30 — Plato, De leg. 10, 3, 4 – Friedländer, „Sittengesch Roms“ III, (1896) 589.

[2]) Blondel, „L'Action“ (1893), 34, 314. Gruber, A. Comte (1892). Schneider, «Der neuere Geisterglaube“ (1885).

początku dwudziestego stulecia słychać nawet zewsząd o nowym zwrocie ku religii.

Pewien zagorzały darwinista mówi, że ci, którzy religię i moralność lekceważą, nigdy nie mogli być wielkimi badaczami przyrody. Ci ostatni nadto przejęci są wielkością przyrody i wiedzą zbyt dobrze, że doskonałego poznania nie zdołamy osiągnąć, aby mogli inaczej niż z największą skromnością i wzmagającym się wciąż religijnym podziwem pracować nad rozwiązaniem jej zagadki“ [1]).

12. Czy wszakże ta nowa wiara, potrzebom ducha i serca również odpowiedzieć zdoła, jak stara wiara? jest to pytanie nietrudne do rozwiązania. Zaiste kult geniuszu, estetyczne i literackie zachwyty nie mogą dać oparcia człowiekowi w walce przeciw zmysłowości, ani pociechy w niedoli. Sam Strauss tak się wyraża: „Tylko zasklepiony w księgach uczony może sobie wyobrazić, że poezya i filozofia religię naprawdę zastąpić są zdolne“. Podobnie mówi Du-Bois-Reymond. „Nawet La Mettrie nie ośmieliłby się twierdzić, że poezya i muzyka tej samej pociechy, co religia, dostarczyć mogą“ [2]). Jakżeż lekkomyślnie wobec tego Renan obok cnoty, prawdy i sztuki, stawia kobietę, zbytek i alkohol!

A jak nie wielu ludzi po za owemi renanowskiemi „dziesięcioma tysiącami“, zdolni są podobnych pociech doznawać. Ale właśnie wśród mas niewierzących okazuje się, że niedola i nędza, wychowanie i złe przykłady, muszą wprzód przytępić uczucie religijne, zanim ateizm się pojawi. Miejsce religii zajmuje wtedy nienawiść przeciwko niej, fanatyzm antyreligijny i zdziczenie moralne. Przewrotność wszelkich pojęć ludzkich świadczy, że w tym wypadku mamy do czynienia z zepsuciem, które tak samo, jak przeciw religii, przeciwko wszystkiemu co ludzkie się zwraca (Jan 3, 20; 1 Tym. 1, 19). Plutarch poczytuje ateizm za coś zwierzęcego, za wyparcie się natury ludzkiej [3]). Apulejus mówi: Wszyscy obawiają się bogów przez nieświadomość, zaprzecza ich niewielu przez bezbożność. Św. Augustyn taką czyni uwagę: „Na tem polega siła prawdziwego bóstwa, że nie może ono ukryć się przed istotą rozumną, która rozumem swym

[1]) Weisman, „Neue Gedanken zur Vererbungsfrage“ (1895), 67.
[2]) Hausrath, D. Fr. Strauss (1878), II, 372.
[3]) Plut., „De Isido“ 71.

się posługuje. Z wyjątkiem niewielu, których natura ulega wielkiemu zepsuciu, cały rodzaj ludzki uznaje Boga za sprawcę świata“ [1]).

Bacon utrzymuje, że ci tylko przeczą istnieniu Boga, którzy w tem mają swój interes. Cherbury zwalcza twierdzenie, że istnieją ludy zupełnie bezreligijne, gdyby zaś istnieli bezwzględni ateiści, to wśród ogółu rozumnych i myślących ludzi, powinniby być uznani za szaleńców i obłąkanych. Bossuet przekonany był, że każdy co utracił wiarę, musiał wprzód być wielkim grzesznikiem. Sabatier [2]) powiada, że tylko człowiek płochy może być ateuszem. W każdym razie pewną jest rzeczą, że ogromna większość dzisiejszych wrogów religii, składa się z takich, co ani chrześcijaństwa, ani filozofii poważnie nie badali.

13. Jeśli pojęcie ateizmu rozszerzymy na całe ludy, jak np. na buddystów, to otrzyma on inne znaczenie. Buddyzm nie jest ateizmem w zwykłem znaczeniu tego wyrazu, jakkolwiek ma on za punkt wyjścia zaprzeczenie ówczesnych bogów indyjskich. Usunięcie bóstwa ze świątyni serca, wynikało tu z motywu moralnego i było przemijające. Buddyzm pozbawiony jest abstrakcyjnego pojęcia religijnego, ale jego ubóstwienie nicości jest tylko przekształceniem dawniejszych, religijnych wyobrażeń i w praktyce doprowadziło do nowych wierzeń i nowych praktyk religijnych.

14. I moralność niezależna nie może świadczyć przeciw powszechnemu faktowi religii. Jest ona reakcyą filozoficzną (Paulsen, Jodl, Volkert, Wundt), przeciwko jednostronnemu podnoszeniu religii i wiary, jest ustępstwem ze strony niewiary na rzecz świadomości moralnej. W ogóle filozofia jest dopiero następstwem moralności, a ta wynika z religii, to jest z odczucia stosunku człowieka do Boga i świata. Ogół ludzki odmiennie tu się zapatruje, aniżeli filozofowie: widzi on już w zasadniczym fakcie sumienia ścisłą łączność moralności i religii. Powstanie moralności bez religii nie daje się wyjaśnić.

Starożytni nic o takim rozdziele nie wiedzieli, jakkolwiek nie posiadali wcale dogmatyki, poczytywali taki rozdział za ruinę moralności i życia praktycznego. Faktycznie wszystkie żywotniejsze okresy dziejów łączyły się z rozkwitem życia religijnego,

[1]) Aug., «In Joan. tr.“ 106, 4 ad 17, 6. Por. Kleutgen, „Philosophie der Vorzeit“, 1878, I, 347.
[2]) „Esquisse d'une philosophie de la religion (1897), 24.

wszystkie epoki upadku z jego stłumieniem. Niewątpliwem jest, że Odrodzenie i cała kultura nowożytnej ludzkości rozwija się równomiernie z rozwojem ludzkości. Wszelako i te koła społeczne, które od chrześcijaństwa się odwróciły i niezależnie od obowiązków człowieka względem Boga i wiary przepisy moralności przestrzegają i niekiedy nawet w tem niewierzących zawstydzają, uległy wpływowi, że się tak wyrazimy, sekularyzowanej atmosfery chrześcijańskiej, w której cała kultura nowożytna się rozwinęła i która przenika całe nowożytne społeczeństwo. Podobnie jak Julian Apostata mimowoli chrześcijańską moralność wprowadzał do wskrzeszonego przez siebie pogaństwa i bezwyznaniowa filantropia współczesna, bezwiednie, lub świadomie sama siebie oszukuje, gdy rabuje etykę chrześcijańską, aby resztkami jej się przyodziewać. Oczywiście jednak, że przez to tylko zewnętrznie upodobnia się do moralności chrześcijańskiej. Czyby jednak mogła ją zastąpić, gdyby chrześcijaństwo było zupełnie z życia jakiegoś narodu wyplenione. Pewne objawy nihilizmu i anarchizmu dają nam przykłady przerażających iście skutków takiego usuwania wszelkich resztek chrześcijańskiej zasady. Beaulieu słusznie powiedział: „Przez istne cuda abstrakcyi, wysiłku duchowego i baczności na wszystkie swoje słowa i czyny, zaledwie człowiek prywatny mógłby życie swe wedle zasad pozytywizmu urządzić, społeczeństwo całe nigdy wedle nich żyćby nie mogło“ [1]).

15. Rousseau [2]), mało okazujący upodobania dla dogmatów chrześcijańskich, wysławia religię, która naucza nas o istnieniu Sędziego najwyższego, zaleca sprawiedliwość, miłość, litość, która nam okazuje znikomość dóbr doczesnych i oznajmia o wiecznem życiu, gdzie dobro wszelkie otrzyma nagrodę, a złemu będzie wymierzona kara. Żąda on, ażeby podobne zasady zaszczepione były młodzieńcom i polecane wszystkim obywatelom kraju. Ktokolwiekby się im sprzeciwiał winien być poskromiony, jako wróg porządku publicznego i szkodliwy członek społeczeństwa. Skoro Robespierre przekonał się o okropnych skutkach społecznych zupełnego usunięcia religii, zniósł kult rozumu i ogłosił istnienie Najwyższej Istoty. „Bóg musi istnieć, a gdyby go nie było, trzeba Go wynaleźć“, tak się wyraża szyderca

[1]) „Revue des Deux Mondes“ I (1889), 285.
[2]) „Emile“ 3, 129.

Wolter, powodowany względami użyteczności, t. j. potrzebą utrzymania na wodzy ludu [1]). Wielu przedstawicieli moralności niezależnej we Francyi doszło do przekonania, że państwo ateistyczne podkopuje własne swe fundamenty.

„Cóż wynika ze wszystkich błędów i zboczeń pogaństwa, mówi Renan; niekoniecznie pogarda i litość, zawsze przekonanie o tym fakcie doniosłym, że ludzkość z natury swej jest religijna“. Najgodniejszą uwagi próbą utworzenia religii czysto filozoficznej był neoplatonizm, ale próba ta nie udała się, ponieważ, jak mówi św. Augustyn, brakło tu rękojmi wiary i nadziei; brakło środków, któreby mogły pociągnąć tłumy nierozumujące [2]). Tylko niektóre szkoły filozoficzne usiłowały wyprowadzić zobowiązania moralne z zasad zupełnie obcych wszelkiej religijności.

16. W r. 1880, założono w nowym Meksyku państwo Liberal Ateistów. Wedle świadectw amerykańskich, nędznie się ono rozwijało. Nie można ściśle oddzielić wykształconych od ludu, choćby tamci mieli się obywać moralnością bez religii, co nie jest wcale przez doświadczenie udowodnione, jako możliwe. Jeśli Goethe mówi: „Kto posiada wiedzę i sztukę, ten ma w nich religię; kto ich nie posiada, ten musi mieć religię,“ — to przeoczył on oczywiście doniosłość zagadnienia. Wszystko świadczy, że wiedza bez wiary, religii nie zastąpi, owszem masy do zupełnej niereligijności i niemoralności prowadzi. Scylla egoizmu i Charybda socyalizmu, zarówno burzą porządek społeczny. Ci nawet, którzy pytanie: czy jesteśmy jeszcze chrześcijanami? przecząco skłonni są rozwiązać, przyznać muszą, że niemożność oddzielenia ideału moralnego od wiary chrześcijańskiej, jest punktem wyjścia usiłowań, zmierzających do odzyskania tych, co od niej odpadli. Kultura etyczna, która dąży do zakładania społeczeństw niereligijnych w Ameryce, musi dopiero dowieść, że posiada potemu jakąkolwiek możliwość [3]).

Przytaczamy tutaj, powtórzone też przez Pfleiderera, zdanie Langego, uwydatniające znaczenie idei chrześcijańskiej: „W pe-

[1]) Kreiten, „Voltaire“ (1878), 310.
[2]) Ep. 118, 17, 33; 119, 1.
[3]) Pfleiderer, „Religionsless Morality: The Americain Journal of Theology“ 1899, 225.

wnem znaczeniu, powiedzieć można, że ideały religijne są niezniszczalne Któż zdoła odeprzeć Mszę Palestryny, albo kto zarzucić może bezpodstawność Madonny Rafaela. *Gloria in excelcis*, pozostanie zawsze wszechświatową potęgą i brzmieć będzie przez stulecia, dopóki dusza ludzka pozostanie wrażliwą na działanie wzniosłości. A owa prosta myśl zbawienia, która jednostkę ludzką przez poświęcenie samolubstwa nakłania ku woli tego, co całością kieruje, owe obrazy śmierci i Zmartwychstania, wyrażające najwyższe i najbardziej porywające idei, które sercem ludzkiem wstrząsają, owe nauki, które nam nakazują z głodnymi chleb nasz dzielić, i nędzarzom radosną wieść zwiastować — nie znikną zaiste, aby ustąpić miejsca dążeniom społeczeństwa, które cel swój osiąga, gdy za pomocą rozumnych urządzeń zapewni sobie porządek wewnętrzny i za pomocą coraz to nowych wynalazków coraz to nowe potrzeby zaspakaja“ [1]). I Strauss musi się na to zgodzić, skoro uznaje, że kultura zachodnia nigdy idei chrześcijańskiej całkiem się nie pozbędzie; i skoro przyznaje, że rozdział o moralności „W starej i Nowej Wierze“ najmniej mu się udał. Pewnem jest przeto, że moralność bez religii również jest niemożliwa, jak myśl bez wrażeń zmysłowych, rozumne działanie bez myśli i świadomego celu. Odwieczna dążność człowieka ku Bogu była i jest zasadą i treścią prawa moralnego. Wszystkie wymaganie moralne z miłości ku Bogu dadzą się wyprowadzić.

[1]) Lange, „Gesch. d. Materialismus“ (1875) II, 561.

§ 4.

Religia i człowiek.

Starożytność religii. — Etymologia. — Pismo Święte. — Pojęcie. — Przyczyny zewnętrzne. — Mężowie stanu. — Kapłani. — Układ między władcą, kapłanem i ludem. — Stosunek człowieka do przyrody. — Wyobrażenia o przyrodzie. — Klimat. — Obawa. — Poczucie zależności. — Podstawa psychologiczna. — Objawienie. — Doświadczenia życiowe. — Obawa przed śmiercią. — Kult przodków. — Przyczyny wewnętrzne. — Uczucie i fantazya. — Rozum. — Wyobrażenie przyczynowości. — Wiara. — Mytologia. — Religia u wyższych ludów kulturalnych. — Wola. — Świadomość moralna. — Idea moralna porządku świata. — Sumienie. — Grzech. — Wyjaśnienie ewolucyonistyczne. — Instynkt zwierzęcy. — Fetyszyzm. — Animizm. — Rozwój religijny ze stanowiska historyi i nauki przyrodniczej. — Niemożliwość religii czysto przyrodzonej. — Celem religii łączność z Bogiem.

I. Pojęcie i istota religii.

1. Gdzie człowiek się pojawia, tam znajduje się religia; gdzie człowiek się kończy, tam religia znika. Religia jest przeto tak dawna, jak rodzaj ludzki. Kto dzieje ludzkości chce wyjaśnić, musi przedewszystkiem wyjaśnić religię, którą spotykamy w początkach historyi w całym rozwoju, jak i u jej kresu. Poczytywać religię po prostu za zabobon, jako taki usuwać na stronę byłoby świadectwem nieudolności i zuchwalstwa wiedzy; — wyprowadzać ją z pobudek czysto światowych, byłoby zapoznawaniem istoty zagadnienia religijnego. Tem trudniej jest wszakże początek religii zadawalająco wyjaśnić. Mowa i religia wpro-

wadzają nas w taką zamierzchłą przeszłość, z której żadna wieść do nas nie dochodzi. Gdy jednak w mowie śledzić możemy zaczątki pierwotnych jej formacyi, dla historyi religii brak nam wszelkiej pierwotnej podstawy. W wielu miejscach znikły oddawna ruiny starożytnych świątyń, nawet imiona starych bogów utonęły w pomroku wieków. Możemy tylko wnosić coś o tych dawnych religiach na podstawie analogii z istniejącemi religiami. Atoli tak aryjskie, jak i semickie religie, nawet w imionach swych bogów, uprzytomniają nam prastarą przeszłość, poprzedzającą podział na narzecza i plemiona zasadnicze ludzkości. Początek religii leży zatem po za wszelką znaną nam historyą.

2. Zanim zajmiemy się pytaniem o początku religii, musimy się zastanowić nad jej istotą, dokładniej aniżeli to powyżej było uczynione. Co to jest religia? W odpowiedzi na to pytanie, nowożytna nauka o religii, dwiema postępowała drogami, uzupełniającemi się nawzajem; drogą analizy psychologicznej z życia religijnego, jak ono uprzytomnia nam się w poszczególnych wierzących jednostkach; – i drogą porównawczego badania społeczeństw religijnych w przeszłości i w teraźniejszości. Trzeba przedewszystkiem zastanowić się nad znaczeniem wyrazu *religia*.

Rzymianie starożytni trojakie wyrazu tego dali wyjaśnienie. Cycero wyprowadza go od *relegere* (*retractare*: *religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, tamquam a dilegendo diligentes*). Ponieważ religia za główną rzecz podaje kult bogów, który poważnego zastanowienia się i zagłębienia się w przedmiot wymaga, religia więc polega wedle niego, odpowiednio do prawnego i praktycznego charakteru religii rzymskiej, na bojaźni i czci w obec bogów, na ceremoniach w zastosowaniu do czci istoty bożej. To też religię wiąże on ze sprawiedliwością, jako cnoty nierozdzielne. Obowiązek czci bogów, równoległy jest obowiązkom względem ludzi. Łacinnicy przeważnie zgadzają się z Cyceronem w słownem i rzeczowem określeniu istoty religii.

Inne lingwistycznie możliwe, ale dość wyszukane wyjaśnienie, daje Laktancyusz, który *religio* od *religare* (= obligare) wyprowadza, jak *optio, potio, rebelio, interneeio, postulio*. Przez ten związek pobożności jesteśmy względem Boga zobowiązani i z Nim niejako związani, skąd ma nazwa religii pochodzić. Zgadzają się z tem wyjaśnieniem św. Hieronim i św. Augustyn. To też Augustyn określa religię, jako naukę o czci i poznaniu

Boga. Wszelako podaje on i trzecie, filologicznie niedopuszczalne wyjaśnienie, gdy wyraz religio, od *relegare* wyprowadza, ponieważ Boga, któregośmy utracili ponownie, niejako sobie za przedmiot czci obieramy. Wprost odwrotnie w sposób zupełnie niezrozumiały, Sabinus u Aulusa Gelliusa i Servius Sulpitius u Makrobiusa *religio* od *relinquere* wywodzą, ponieważ ma ona oznaczać coś będącego na stronie, jako zbyt święte dla codziennego użytku. Św. Tomasz zestawia trzy pierwszę wyjaśnienia i daje określenie: *religio proprie importat ordinem ad Deum*. Ponieważ za pierwiastkiem *leg* przemawia, historycznie przekazane, znaczenie w związku ze znaczeniem zasadniczem obu pierwiastków (*relegere, religare*), więc *relegere* (=powtórnie brać, zbierać), dobrze zważywszy, należy przyjąć za najsłuszniejsze.

Za tem wyjaśnieniem przemawia także fakt historyczny, że wszędzie zewnętrzna strona religii na pierwszy plan występuje i wnioski dopiero za sobą pociąga. Pierwotna istota religii przedewszystkiem w kulcie daje się rozpoznać. Praktyka kultu zachowuje się trwale, chociaż sama religia zmieni już swój charakter. Natomiast myt jest młodszy i wraz z religią zmianom podlega. Religia oznacza tedy pierwotnie dbałość, sumienność, poważanie, cześć, stopniowo jednak już u Cycerona nawet brana jest w wyłącznem znaczeniu wewnętrznego uczucia czci bożej, oraz ujawnienia w ofiarach i modłach tegoż uczucia na zewnątrz. To stwierdzenie uczucia religijnego występuje, jako obowiązek sprawiedliwości względem Boga. Religio est, per quam redittur debitum Deo (Thom.). To ściślejsze znaczenie zawiera dwa złączone nierozdzielnie pojęcia: poddanie się mocy i Majestatowi Bożemu i wynikającą stąd cześć Bożą, jako szczególną cnotę, regulującą stosunek nasz do Boga.

3. W Piśmie św. nie znajdujemy żadnego wyjaśnienia dla wyrazu i pojęcia religii. Łaciński przekład biblii greckiej λατρεία (Plato: θεραπεία τῶν θεῶν) tłumaczy przez *religio* (Ex. 12, 26), ale używa także innych wyrazów, jak: *caerimoniae, lex, mos sacrorum* i t. d. W Nowym Testamencie używa się λατρεία (*obsequium*) w znaczeniu służby bożej (Rzym. 9, 4) wraz z jej zobowiązaniami (Hebr. 9, 1), szczególnie o służbie kapłanów (tamże 9, 6). W przenośnym sensie oznacza ten wyraz każdą ofiarę Bogu składaną (Jan 16, 2. Rzym. 12, 1). Jeszcze wyraźniej uwydatnione jest pojęcie zewnętrznej czci bożej, przez θρησκεία, który to wyraz oddany jest przez (idolorum) cultura (Ks. Mądr.

14, 27), ale także i przez: *religio*, dla oznaczenia wszelkiego rodzaju czci bożej (Jak. 1, 27). Apostoł oznacza w ten sposób służbę aniołów (Religio angelorum Kol. 2, 18), ale także i kult żydowski (Dzieje ap. 26, 5). Także Józef, który używa go naprzemian z εὐσέβεια (pietas); θρησκεία u Ojców Kościoła tłómaczone jest też przez *religio*. Znajomość Boga pojęta bywa, jako posłuszeństwo względem Boga (Os. 4. 1, 6), albo jako dążność, rozwaga, zachowanie obowiązku względem Boga (*religio*). Pobożność (*pietas*) względem Boga zawiera w sobie szacunek dla Niego, a także pokorną bojaźń w obec Majestatu Bożego. [1])

4. Jeśli w ten sposób religia w duchu starożytnych przeważnie oznaczona jest, jako cnota praktyczna, jako prawo sprawiedliwości, jako czynność ku czci bożej, jako postępowanie wedle woli i upodobania bogów, to wszystkie te pojęcia przypuszczają istnienie wiary i sposobu działania, prowadzącego od właściwego kultu do ogólnego stosowania cnoty religijnej, chociaż nie zawsze przytem przypuszczone jest odpowiednie usposobienie wewnętrzne. Znana definicya: *religio est modus cognoscendi et colendi Deum*, służy za dowód połączenia praktycznej i teoretycznej strony, chociaż niekoniecznie w ścisłej logicznej ich jedności. [2]) U ludów pierwotnych, a także u wielu ludów kulturalnych przemagającą pobudką jest bojaźń, która i w Starym Testamencie miarodajne posiada znaczenie. Z uszlachetnieniem pojęcia Boga uszlachetnia się też motyw czci bożej. Bojaźń staje się początkiem mądrości, miłość łączy się z nią w jakiejbądź formie, cel człowieka w życiu przyszłem jest lepiej rozpoznany i pożądany goręcej. Religia zjawia się tedy z jednej strony, jako przekonanie o pochodzeniu i zależności od Boga, z drugiej strony, jako środek pozyskania opieki i pomocy Bożej w życiu doczesnem, oraz połączenia z Bogiem w życiu wiecznem. W ten sposób ciaśniejsze pojęcie religii, jako kultu,

[1]) Cicero, De nas. deor. 2, 28; De inv. 2, 22, 53; De leg. 1, 25. — Arnob., Adv. gent. 4, 40. — Lact., De inst. 4, 28. — Hier., In Am. 9, 6. — S. Aug. De vera rel. n. 55. — Od *religere*: S. Aug., De civ. Dei 10, 3. — Od relinquere: Gell., Noct. Att. 4, 9; Macrob., Saturn. conv. 2, 3. — Plato, Entyphr. 12. — Jos. Flav. Antiq. 8, 11, 1; 12, 5, 4; 13, 8, 2. — S. Thom., S. theol. 2, 2, q. 81, a. 1, 3; 1, 2, q. 60, a. 3. — Schanz, Die natürliche Religion: Theol. Quartalschr. 1889, 179. — Bougaud, Les christ. et. les temps présents I. — M. Müller, Naturl. Religion (1890). — Clemen, Der Begriff Religion: Stud. u. Krit. (1896).

[2]) S. Aug., De util. cred. 12, 27.

rozszerza się stopniowo do obszerniejszego pojęcia jej, jako zbiorów prawd i przepisów, w które wierzyć i do których stosować się należy, dla osiągnięcia życia wiecznego. Religia jest tedy osobistym stosunkiem do Boga całego człowieka, stosunkiem, który powoduje człowiekiem w ciągu całego jego życia przez poznanie, wolę i uczucie.

Jeżeli nawet mamy na uwadze niższe formy religijne, zawsze osobisty w nich stosunek do Boga musi być uwydatniony, ponieważ w Nim tkwi całe znaczenie religii dla człowieka, o ile ona subjektywnie będzie stwierdzona. Max Müller, takie daje określenie: Religia wynika z przejęcia się ideą nieskończoności w pośród objawów, zdolnych oddziaływać na moralny charakter człowieka. W tej definicyi idea nieskończoności jest zbyt nieokreślona, jakby w obłokach zawieszona. W Teozofii oznacza on religię, jako system stosunków między Bogiem i człowiekiem, powołując się przytem na Newmana. Ratzel mówi: „Najwłaściwiej określano religię, jako twierdzący stosunek świadomości ludzkiej do czegoś odczuwanego przedmiotowo, czegoś, co wszystkie rzeczy określa i z czem człowiek w osobistym pozostaje stosunku.“ [1]) To znaczenie religii ma swoją podstawę w poczuciu, które sprawia, że wolny i świadomy siebie człowiek nie osiąga zadowolnienia w poznawaniu siebie, jeżeli w wyższym, absolutnym rozumie nie rozpoznaje przybytku i źródła wszelkich prawd i celu wszystkich dążeń duchowych; oraz w poczuciu potrzeby nadziemskiego poparcia i siły moralnej w walce z potęgami ziemskiemi; wreszcie w poczuciu rękojmi przyszłej nagrody za swoje dobre czyny, oraz pomocy zbawczej w obec upadków grzechowych, przytłaczających jego serce ciężarem winy, i niepokojących jego sumienie. W obec tych wszystkich uczuć i wynikających z nich pragnień, potrzeb natury ludzkiej, zwraca się ona ku Bogu, aby w Nim pociechę i umocnienie w walce życia znaleźć.

II. Zewnętrzne przyczyny powstania religii.

5. Religia ma zatem dwie strony: zewnętrzną i wewnętrzną. Przejawia się ona w symbolice, w sztuce, w mytologii, w kul-

[1]) Völkerkunde I 11.

cie, w życiu, we wrażeniach, ale istotną swą dziedzinę ma w idei, w myśli i w uczuciu człowieka. Obie strony są zarówno koniecznymi warunkami tego samego pojęcia, nierozdzielnie złączonemi, jak dusza i ciało w człowieku. Podobnie, jak czynności duszy poczynają się we wrażeniach zmysłowych i wyrażają się za pomocą organów ciała, i idea religijna znajduje swój wyraz w kulcie zewnętrznym (w modłach, ofiarach, sakramentach), a przez zewnętrzne życie religijne pobudzana jest i rozwijana. Wynika to wszakże z natury człowieka, że ta zewnętrzna, pod zmysły podpadająca, strona zazwyczaj przemaga, że motywy i formy zewnętrzne zaciemniają, a nieraz tłumią wewnętrzną istotę. Tem można wytłumaczyć, dlaczego początku religii szukać musimy zazwyczaj w przyczynach zewnętrznych. Gdyby uwzględnić twierdzenia deistów i filozofów oświecenia, możnaby nad tym punktem przejść do porządku dziennego. Nowsi wszakże filozofowie religii mniej tu okazują się powierzchownymi i nie tyle początek, ile ukształtowanie się religii tłumaczą przez przyczyny zewnętrzne, wszelako uboczną drogą do tego samego dochodzą wyniku. Zewnętrzne przyczyny bywają dwojakiego rodzaju: o ile pochodzą z ludzkiego egoizmu, świadomego lub bezwiednego; albo ze stosunku człowieka do przyrody. Egoizm, żądza zaszczytów i władzy, występujące u prawodawców i kapłanów, miały dać religii jej formę wrażenia; otrzymywane zaś od przyrody, stać się miały źródłem złudzeń religijnych w umyśle ludzkim.

Już sofiści (Kritias) wygłaszali mniemanie, że prawa wynalezione zostały przez ludzi chytrych, a uzupełnione przez wiarę w bogów, którą wynaleźli jeszcze chytrzejsi. Ścisła łączność między religią i państwem, jako też często nadużycia, popełniane w imię religii, mogły poniekąd tę myśl nasuwać. Mojżesz, Zoroaster, Numa, ogłaszali swe prawa w imieniu Boga; Solon, Likurg i inni na podstawie religii oparli urządzenia państwowe. Zaprzeczenie uznanych przez państwo bogów, uchodziło za występek przeciwko prawom państwowym. Ale ponad prawem państwowem, jest prawo boże (Antygona). O ile historya nas poucza, prawodawcy i mężowie stanu posługiwali się istniejącą religią dla swych celów, zmieniając ją niekiedy i uzupełniając, jak to czynią np. naczelnicy (kapłani) w Afryce, gdy nowe tworzą fetysze. Jakżeby inaczej dojść mogli do religii i jakżeby mogli posługiwać się nią, jako motywem przy pełnieniu prawa? Panujący jest namiestnikiem bożym, jest monarchą z łaski bożej, dlatego że Bóg czczony jest, jako władca najwyższy. Klasyczne zdanie, że prędzej można zbudować dom na piasku w pustyni, aniżeli państwo bez podstawy religijnej, i dzisiaj zachowało swą wagę, ale w tem znaczeniu, że religia państwo poprzedza i ponad niem się wznosi. Żywioł, tworzący społeczeństwo, pochodzi tylko z religii.

A cóż powiemy o ogólnem rozpowszechnieniu religii: czyż ma ono pochodzić z chytrości mężów stanu? Czyż to samo oszustwo, ten sam szereg oszczerstw, z których jedno mniej wiarogodne jest od drugiego, miały się powtarzać u wielkiej liczby ludów (Schelling)? Trzeba na to całej płochości epoki „oświecenia“, aby wraz z Wolterem i Bolingbrokiem podawać religię, jako zabobon, obłudę i oszustwo hierarchów, jako czysto ludzki samowolny wynalazek. Czyż nie jest prawdopodobniejsze, że potężny czynnik religii, który ludzi w społeczeństwa złączył i silniej, aniżeli czynniki przyrody, ich zjednoczył, umożliwił powstanie związków państwowych. Byłoby więcej niż dziwnem, gdyby ludzie pozwolili się przyodziać płaszczem religii i uznali ją za najważniejszą sprawę ducha i serca, gdyby ona jedynie z przypadkowych przyczyn wynikała, przecież przyczyny przypadkowe nie mogą uzasadniać zjawisk ogólnych, a idee duchowe bez odpowiedniego podłoża w naturze ludzkiej, nie mogą się ogólnie rozszerzać. Zanim pojawili się pasterze ludów i królowie, wierzyli już ludzie w Boga. Przez wiarę w Boga, religia połączyła ludy w państwa, tworzyła prawa i je podtrzymywała. W odległej starożytności nie mogło powstać państwo, jeśli nie było ludu, który odczuwał swą jedność i łączność wewnętrzną, a warunkiem tego połączenia w czasach pierwotnych mogła być tylko wspólna wiara, oddzielająca daną zbiorowość od innej, inaczej wierzącej. W przepisach kultu i ustroju religijnego państwo może wiele zmieniać, może nowych bogów wprowadzać, jak to ongi czynili Rzymianie, a dziś czynią jeszcze niektóre ludy dzikie, ale religii nie może, ani wprowadzać, ani usuwać. Francya już raz to doświadczenie na swoją szkodę zrobiła.

6. Inaczej zdaje się przedstawiać stosunek religii do kapłaństwa. W starożytności kapłani nieraz bywali narzędziem władzy i samowoli państwowej i sami nieraz tę władzę sprawowali, wszędzie jednak ujawnia się dążenie wyniesienia porządku reli-

gijnego ponad urządzenia państwowe. I tutaj stajemy nieraz w obec podobnego, jak powyższy, dylematu. Pewną jest wszakże rzeczą, że nie religia przez kapłanów uczynioną została, lecz odwrotnie, kapłani dla religii zostali ustanowieni. Jako odrębny stan, są oni zjawiskiem historyi i to najdawniejszej historyi; religia wszakże starszą jest od wszelkich danych historycznych.

Najpotężniejsza kasta kapłańska Braminów, która Hindusów poddała bezprzykładnej niewoli religijnej, powoływała się na religijne księgi Wedy, jako na podstawę swej władzy. Gdybyśmy nawet poczytywali za kapłanów, pierwotnych ojców rodzin, sprawujących obrzędy religijne (Gn. 25, 34), to trudno sobie wyobrazić, jakim sposobem oni przez zewnętrzne przyczyny naprowadzeni być mogli na wynalazek religii. W samym już tym pomyśle bowiem zawierałoby się poczucie potrzeby jakiegoś pośrednictwa pomiędzy Bogiem i człowiekiem, poczucie któremu kapłani służyć by musieli, którym przeto nie mogli się posługiwać. Wprawdzie nieraz kapłani nadużywali religie dla swoich egoistycznych celów, nie mniej przeto religia nie mogła być wytworem ich oszustwa, ani nawet pobożnego oszustwa.

7. Gdyby życie rodzinne miało być podstawą religii, musiałoby przed nią istnieć. Dotąd jednak u najdawniejszych i najpierwotniejszych ludów nie udało się wykazać istnienia życia rodzinnego, pozbawionego podstawy religijnej. Powyżej było wspomniane o bezpodstawnych baśniach, dotyczących rzekomo bezreligijnych plemion u ludów dzikich. W każdym razie pozostaje zawsze otwarte pytanie, postawione już przez św. Chryzostoma: dlaczego zwierzęta pozbawione religii nie zdołały wznieść się do życia rodzinnego? [1]) To jest tylko pewne, że w rodzinach przechowała się odziedziczona po przodkach religia, a także przetrwały tradycyjne praktyki kultu. Ognisko domowe najbardziej się nadawało do przechowania płomienia wiary i do stwierdzenia jej siły.

U wielu ludów nie spotykamy nawet wcale kapłanów, gdyż istniejący wszędzie Szamani nie mogą być poczytywani za przedstawicieli prawdziwego kapłaństwa. A jednak i ta praktykowana przez nich karykatura kultu świadczy o powszechnej potrzebie religijnej serca ludzkiego. Szamani posługują się istniejącemi wyobrażeniami religijnemi, ale z pewnością nie są ich wynalazcami. Świadczy o tem choćby zgodność sposobów, jakimi u różnych ludów się posługują. Szaman azyatycki, afrykański sprowadzacz deszczu, amerykański zaklinacz i czarownik australski, nietylko w istocie swej i celu, lecz i w swych środkach pomocniczych bardzo są do siebie podobni [1]). Wszyscy oni usiłują zadośćuczynić błędnie skierowanym pragnieniom pomocy nadziemskiej w różnych potrzebach życia. W religiach mytologicznych spotykamy wprawdzie dalsze kształtowanie tych pragnień pod pływem kapłanów, ale podstawowe wyobrażenia o bóstwach i stosunku do nich człowieka, poprzedzają wszelkie wpływy kapłańskie. Egoizm kapłanów, nie wystarcza nawet do wyjaśnienia narodowej religii żydowskiej, ani żydowskiej symboliki i mistyki.

8. Pośrednią drogę obierają ci, którzy sprowadzają religię do znaczenia u m o w y bądź kapłanów i władców z ludami, bądź też ludów pomiędzy sobą (Hobbes, Rousseau). W ten sposób miała być w równej mierze zaspokojona właściwa ludziom żądza władzy i potrzeba ulegania. Ale zastanówmy się nad tą sprawą poważnie, a niedorzeczność podobnego jej rozwiązania odrazu się okaże. Toż taka umowa mogłaby być tylko bardzo krótkotrwała, jedynie w wyjątkowych wypadkach, pod naciskiem potrzeby mogłaby się utrzymać. Samolubstwo jest zbyt słabym łącznikiem sprzecznych interesów, religia nadto głęboko w sercu ludzkim jest zakorzeniona, żeby z prostej umowy mogła wyniknąć. Podobnie jak człowiek poszczególny, i lud cały nie mógłby powziąć religijnych idei zgodnych z temi, które w odległych czasach i przestrzeniach istnieją, gdyby one z góry nie były podane i nie byłyby zdolne wpoić się innym jednostkom, lub ludom i całej ludzkości zaszczepić się w najgłębszych serca tajnikach. Zresztą, czyżby religia mogła się stać tą idealną potęgą, która świat cały opanowuje, gdyby była tylko prostym wynalazkiem ludzkiem, dziełem samolubstwa, lub rachuby.

Związek Jehowy z Izraelem mógłby służyć za pierwowzór religii (Spinoza) ale bez uprzedzającej go wiary w Boga byłby bezprzedmiotowy i bezskuteczny. Prawda, że Bóg religię ustanowił, jako stosunek między sobą i człowiekiem (Tołstoj, ale sta-

[1]) In. Joan, Hom. 19, 1.

[1]) Ratzel. „Völkenkunde", 1, 56.

ło się to w chwili stworzenia i w naturze ludzkiej zaszczepione naówczas zostało.

9. Więcej usprawiedliwionem wydaje się wyjaśnienie religii, jako odbicia stosunku człowieka do przyrody. Z tego stosunku wyprowadzali ją różni uczeni przyrodnicy, lingwiści, historycy kultury [1]). Demonizm poczytują oni zazwyczaj za pierwotną formę religii. Człowiek zależny jest od przyrody. Wytwory jego strefy dostarczają mu pożywienia i odzieży, klimat wpływa na wyrobienie jego charakteru. Wzniosłe zjawiska przyrody (słońce, księżyc, gwiazdy) działają podnosząco na jego umysł, potężne jej wstrząśnienia poruszają głębie jego serca. Jakoż istotnie pewnem jest, że wyobrażenia religijne świata starożytnego i zabobony wielu ludów w zjawiskach przyrody znajdują w znacznej mierze swoje wyjaśnienie. Ugwiazdżone niebo bardzo może pobudzić umysł i duszę i podnieść ją ku niebiańskim boskim strefom. Wielkie przeciwieństwo Iranu i Turanu stało się główną przyczyną do utworzenia dualizmu w religiach irańskich; równiny tropikalne nad Gangesem stanowiły odpowiednie bardzo miejsce dla zatapiania się w sobie; pustynia arabska nakłaniała do kontemplacyi. Gorące niebo Arabii, przeniknęło religię Machometa właściwym jej żarem ognistym. W ogóle religie południowe zupełnie odrębny mają charakter od północnych, nawet mytotologia grecka była w znacznej części wytworem pogodnego klimatu i pięknej natury greckiej. Założyciele religii przeważnie na Wschodzie się pojawili i w ograniczonej dosyć stosunkowo strefie.

Wszelako mamy tu wszędzie do czynienia nie z początkami samymi religii, lecz z jej przekształceniami, z nowemi formami, które jej nadawano. A nawet te przekształcenia zazwyczaj dość luźno związane są z fizycznymi warunkami danych krajów. Zapewne warunki życia i obyczaje przyczyniły się bardzo do wyrobienia różnych urządzeń religijnych, niesłusznieby było wszakże twierdzić, że sposób życia jakiegoś ludu uwarunkował jego kult religijny i że różne stopnie organizacyi społecznej stały się powodem różnych wyobrażeń religijnych. Wiemy, że mytologie

[1]) Siebeck „Religionsphilosophie“ 53. Schultz „Alttestamentliche Theologie“ 1889, 39. – Huit, „La philosophie de la nature chez les anciens: Ann. de phil. (1901) II, 20.

wszystkich ludów wyniknęły ze zbiorowej ich świadomości, ale ta uwarunkowana była przez pewien, niedający się wyjaśnić, nastrój religijny. Piękne niwy Meksyku widziały wszystkie okropności jednej z najdzikszych i najsroższych religij. Żadne plemie i żadna rasa nie ma szczególnych przywilejów w sprawach religijnych. Trzy główne religie monoteistyczne: Judaizm, Chrystyanizm i Islam powstały wpośród ludów semickich, wszelako skłonność do monoteizmu nie była nigdy wyłączną własnością ras: inna skłonność występuje u Fenicyan, Chaldejczyków, Assyryjczyków, choć i ci byli semitami. Wędrówki plemion i warunki fizycznego ich bytu, są tylko okolicznościami ubocznemi, nie zaś przyczynami tworzenia się religii. Chrześcijaństwo wyszło z religii wyłącznej, narodowej; ale w swoim rozwoju stało się religią wszechświatową. Nie należy przy wyjaśnianiu początków religii mieszać okoliczności zewnętrznych ich rozwoju z zasadniczemi ich przyczynami.

10. Bezzasadnie jest też tłumaczyć powstanie religii przez bojaźń. Prawda, że potężne zjawiska natury przerażają tak ludzi, jak i zwierzęta i mogą nasuwać myśl o tajemniczej potędze, nakłaniającej człowieka do pokory i uległości, to też od Demokryta, Epikura, Lukrecyusza i Petroniusza aż do Hume'a i Straussa przypisywano obawie znaczenie czynnika religijnego. „Primus in orbe deos fecit timor, ardua caelo Fulmina cum caderent“: tak brzmi od czasów Statiusa hasło naturalistów [1]). Atoli bojaźń boża, bojaźń i cześć bogów jest początkiem mądrości, nie trwoga wobec niebezpieczeństw. Jeśli człowiek w tem, co szkodliwe, lub pożyteczne uznaje, działanie potęgi nadziemskiej, to pojęcie tej potęgi przedtem już posiadać musi, przeczuwać musi istnienie jakiejś potężnej, niewidzialnej istoty, od której zależy; w zjawiskach przyrody znajduje tylko dobitny dowód, nie zasadę samą tej niezależności.

Zresztą, trwoga wobec zjawisk przyrody, nie jest wcale ogólną właściwością ludów pierwotnych. Pewien podróżnik opowiada, że w czasie dziesięcioletniego pobytu w Afryce, nigdy mu się nie zdarzyło widzieć krajowców przerażonych groźnymi objawami w przyrodzie. Słuchali oni grzmotów i piorunów bez żadnej oznaki strachu i nic sobie nie robili ze światła błyskawic. Jeśli lękali się wychodzić w nocy, to z obawy przed dzi-

[1]) Statius, „Thebais“ 3, 661,

kiemi zwierzętami nie przed widmami, ani demonami. Religia afrykańska dąży wprawdzie do zabezpieczenia człowieka przed gniewem istot nadprzyrodzonych, ale nie wyobraża ich sobie w żadnym związku z grzmotami i błyskawicami [1]). Arabowie milcząco przyglądają się burzy, bez żadnych oznak trwogi religijnej.

11. Poczucie zależności człowieka od przyrody, a wraz z całą przyrodą od ostatecznej przyczyny widzialnego świata jest najgłębszą pobudką religii. To poczucie wzmocnione jest przez doświadczenie, które człowieka poucza, iż istotnie jest zależny od potęg przyrodzonych, które, jako żyjące, sobie wyobraża, ale nie należy sądzić, aby w tem zawierało się źródło trwogi religijnej. Jeśli oddziaływanie groźnych zjawisk natury przeważnie jest szkodliwe, to tem silniej daje się uczuć i tem większą wzbudza trwogę w człowieku pierwotnym. Jakim więc sposobem ma ono być najpierwszą, lub jedyną pobudką uczuć religijnych? Stąd może tylko powstać wiara w złe i dobre duchy, a także zwyczaj składania ofiar i odprawiania modłów, ale wtedy jedynie, gdy wiara w istoty nadziemskie już w umyśle człowieka jest zawarta. Jeśli skłonność do szukania i wzywania pomocy nadprzyrodzonej jest człowiekowi z natury właściwa, to nie wynika stąd, że tworzy on sobie bogów, lecz że ich znajduje. Imiona nie warunkują przecież ich bytu, idea tkwiąca w umyśle ludzkim przez ten byt jest uwarunkowana i ta pozostaje, skoro trwoga przeminie i głębsze poznanie wyjaśnia przyrodzone przyczyny groźnych zjawisk.

Prawdopodobniej byłoby przypuszczać, że cześć dla potężnych, niewidzialnych istot, które w człowieku przyrodzonymi środkami wobec świadomości jego niemocy trwogę wzbudzają, stała się pobudką uczucia religijnego. Ale i w tym wypadku obawa przed tem, co nieznane, niewidzialne, potężne, a niedostępne, musiałaby być wyraźnie stwierdzona. Uczucie nie mogłoby być tylko subjektywnym wyobrażeniem, lecz musiałoby wynikać z istoty samego ducha ludzkiego; w przeciwnym razie w życiu codziennemby się zatarło. Cała siła egoizmu ludzkiego (Hartmann) nie zdołałaby religii utrzymać, skoro doświadczenie okazuje, że nadzieje zostają zawiedzione, a religia od swoich wyznawców licznych i ciężkich wymaga ofiar. Człowiek religijny szuka swego zbawienia nie w doczesności.

[1]) „Kath. Missionen“ 1893, Nr 10, 212.

Jakkolwiek może nie mieć słusznego i jasnego o wieczności wyobrażenia, zawsze jednak czuje, że nad tem, co skończone, unosi się jakaś nieskończoność, nad doczesnością wieczność. Wierzący nigdy nie traci poczucia tego, co nieskończone i święte. Człowiek, który Bogu swój byt zawdzięcza, ma poczucie i świadomość zależości od Stwórcy. Wszyscy ludzie potrzebują bogów (Homer). Człowiek tak już jest stworzony, że ze wszech stron czuje zależność swą od czegoś, co jest po za nim. Wszyscy ludzie powtarzają za psalmistą (99, 3; Is. 31): „On nas uczynił, a nie my sami siebie“. To jest pierwsze poczucie boskości, bez którego religia w ogóle jest niemożliwa. Jest to prawo natury, które nie z mniemania naszego wynika, lecz pochodzi z jakiejś tkwiącej w nas siły, która ujawnia się w religii, pobożności, dobroci i prawdzie.

12. Bez podstawy psychologicznej w poczuciu nadprzyrodzoności i w świadomości zobowiązań moralnych nie daje się pojąć ani początek, ani dalszy rozwój religii. Dusza ludzka i tkwiące w niej siły są zasadą i przyczyną wszelkich wyobrażeń religijnych od najbardziej zmysłowych do najbardziej uduchownionych. Różnorodne wyobrażenia religijne są odbiciem wszechświata, odpowiadającem naturze i sile umysłów ludzkich. Sięgają one przez samą swą naturę po za świat widzialny i doczesne jego stosunki. Objawienie pobudza to usposobienie naturalne, uzupełnia je i podnosi, nietylko dlatego, aby religię utworzyć, lecz także, aby tajemnice jej rozumowi uprzystępnić. Bez pierwotnej łączności duszy ludzkiej z Bogiem nie byłoby przejścia od objawów natury do pojęć religijnych. Wyobrażenia o bogach łączą się z wrażeniami, wywołanemi przez zjawiska przyrody, ale z nich nie wynikają. Ludzie nie mogliby sobie tych zjawisk wytłumaczyć bez uznania istot wyższych, ale nie wynika stąd, aby same siły przyrody ubóstwiali; ubóstwiają raczej istoty, które są ich sprawcami. Pojęcie Boga poprzedza ubóstwianie przyrody. Światło i ciemności są symbolami radości i trwogi, ale najwyższy Bóg ludów aryjskich: Dyaus, Jupiter, Tyr jest najjaśniejszy, świetlany.

Jeślibyśmy, jak Euzebiusz o Grekach podaje (*teós* od ruchu gwiazd) a w nowszych czasach Maks Müller czyni, pojęcie i imię bóstwa z refleksyi nad zjawiskami natury wyprowadzali, to trudno sobie wyobrazić, jakim sposobem cała ludzkość podobnemu złudzeniu uledz mogła. Weźmy np. taką właściwość zasadniczą, jak blask (dyaus), który, objawiając się w działaniu

ognia (agni), pobudzającego silnie wyobraźnię ludzką w epokach pierwotnych, skłonił umysł do refleksyi pociągającej, za sobą uznanie jakowejś przyczyny, czy też jakiegoś czynnika sprawiającego ogień. A ten czynnik znów przybiera postać zwierzęcą, lub ludzką, to jest postać działającego podmiotu i jako taki w *deva* czyli w „błyszczącym“ ubóstwiony zostaje.

Czemże innem byłaby taka mytologia jeśli nie doktryną, podobną do dzisiejszej teoryi światła i eteru, a czyż wtedy wraz z fizycznem wyjaśnieniem zjawiska, wszelkie jej wyobrażenia o bóstwie natury nie musiały zniknąć. Zresztą jest nieprawdopodobne, aby ludzie pierwotni z rozlicznych ognistych i świetlnych zjawisk natury wysnuli sobie ogólne pojęcie blasku, aby następnie je zamącić i zamienić na jakiś czynnik, stający się *deva*, bóstwem. Wyjaśnienie to dostarcza nam może jakichś wskazówek, pozwalających zrozumieć stopniowe przetwarzanie się religii w mytologię, ale powstania religii nie może ono wyjaśnić U ludów pierwotnych nie można przypuszczać tak wysoce rozwiniętej refleksyi, a refleksya ludów kulturalnych w podobnych wypadkach wszelaką religię na fizykę musiałaby zamieniać. Jeśli bóstwa indyjskie są istotnie emblematami przyrody fizycznej i nie mogą być wyprowadzone ze wspomnień o duchach przodków, ani z fetyszów, jeżeli Folklor tak niewyczerpany jest w przytaczaniu rozlicznych legend, któremi zjawiska nieba i ziemi natchnęły ludy pierwotne — czyż nie jest to dowodem, niezmiernej starożytności religijnego poglądu na świat. Zresztą, choćbyśmy myty, oparte na przyrodzie, z obserwacyi i wrażeń przyrody wyprowadzali, to towarzyszące im nieodzownie etyczne i estetyczne pierwiastki religii muszą być sprowadzone do jakichś objawów w głębi duszy ludzkiej istniejących, bez czego żadną miarą wyjaśnioneby być nie mogły. Te objawy jej mogły rozmaicie się rozwinąć i niekoniecznie doprowadzić do jasnej świadomości świata zaziemskiego. W każdym razie jednak, jakiśkolwiek rozwój musiały one osiągnąć i nadać religii charakter, wynoszący ją ponad samą przyrodę. Świadczą one zawsze o istnieniu w duszy jakiegoś wyższego pierwiastku, w którym istotne swoje źródło mają.

13. Tutaj wstępujemy już w dziedzinę wewnętrznych doświadczeń życiowych i związanego z niemi samopoznania. Ponieważ w nich czynność podmiotowa związana jest z oddziaływaniami zewnętrznemi, więc prowadzą one nas do właściwego

wyjaśnienia naszego przedmiotu. Jakkolwiek potężne mogą być działania wspaniałych i groźnych zjawisk przyrody, wrażenia przez nie wzbudzone, prędzej, czy później tracą swoją pierwotną siłę, a równocześnie znika trwoga, jaką w sercach ludzkich budziły. Po ulewie i burzy słońce znów jaśnieje, przyroda grożąca zagładą zjawia się teraz pełna uroku i poezyi. Codzienne potrzeby człowieka zostają zaspokajane i mniej dotkliwie dają się odczuwać. Wszelako pewna bojaźń nie opuszcza człowieka nigdy, towarzyszy mu w ciągu całego życia i wciąż przez wrażenia i spostrzeżenia zewnętrzne bywa pobudzana — jest to b o j a ź ń ś m i e r c i. Najniżej nawet stojący człowiek nie poczytuje śmierci za zjawisko czysto - przyrodzone. Negrowie wierzą, że śmierć spowodowana bywa przez jakieś złe moce. Nie trwoga wobec zjawisk przyrody jest źródłem zabobonu, lecz trwoga wobec śmierci i zmarłych. „Głównem zadaniem Szamanów i wszelkich podobnych im czarowników, jest wyszukiwanie przyczyn choroby i śmierci, oraz zawiązywanie stosunków z duchami zmarłych, których żywi ich potomkowie zawsze zabobonnie się boją“ [1]).

W ten sposób daje się wyjaśnić f e t y s z y z m, mający ochraniać od złowrogiego wpływu duchów. Wszelako sam fetysz przypomina zawsze potęgę jakąś zależną od wyższej istoty. Ta istota nigdy za fetysza nie jest uznana. Bogowie zawsze są odróżniani od duchów. Istoty nadludzkie, mające ochraniać od śmierci, same muszą być nieśmiertelne. Jeśli mają być przejednane przez ofiary, to musi być uznana ich władza nad śmiercią i nad duszami zmarłych. Kult duchów sam przez się powodowaćby musiał tylko obawę przed demonami. Wszelkie ofiary i modły każą przypuszczać z jednej strony świadomość winy, jako też wiarę w przebaczające bóstwo. Misterye towarzyszą nie początkom religii, lecz jej upadkowi. Wyobrażenia, towarzyszące kultowi duchów, mogły tylko wywołać pojęcie w z g l ę d n e j boskości wtedy, gdy pojęcie istoty boskiej już istniało. Badanie rozumowe nie może wytworzyć pojęcia absolutnego bóstwa, jeśli niema po temu podstawy w świadomości religijnej. Nie należy zatem wyprowadzać początku religii z grobów, z mieszkań umarłych, z czci bogów ziemskich. Nie należy mieszać wiary z zabobonem.

[1]) Ratzel, „Völkerkunde“ I, 41, 54, 130.

14. Kult przodków, uznany przez Fustel de Coulanges'a za religię pierwotną, poczytywany jest przez Tylora za jeden z głównych rodzajów animizmu. Zródłem jego cześć dla rodziców, przodków, a szczególniej dla znamienitych wpływowych przedstawicieli całego plemienia [1]), Jakkolwiek jednak może on bardzo przyczynić się do rozwinięcia szczególnego charakteru religii, początku jej nie tłumaczy nam wcale. Nigdzie nie polega ona litylko na kulcie przodków. On zaś jest znakiem upadającej siły religijnej. Euhemerus usiłował przedstawić całą mytologię jako szereg podań bohaterskich. Ennius wyjaśniał mytologię rzymską jako apoteozę. „Czyż niebo, pyta Cycero, nie zostało zapełnione przez „rodzaj ludzki?" [2]). Wszelako bohaterowie ubóstwiani, pochodzący zarówno z ludzkiego jak i boskiego rodu, odróżniani są od bogów. Duchy zeszłych ze świata zowią się *pitris* (Ojcowie) bogom dawana jest nazwa *dewas*, jaśniejący. U Homera i w egipskich księgach zmarłych niema żadnego śladu kultu przodków. Wzmiankę o nim spotykamy dopiero u Herodota. Cycero mówi, że dni poświęcone zmarłym, nie byłyby zrównywane z dniami, które bogom poświęcano, gdyby nasi przodkowie nie pragnęli, aby zmarli za bogów poczytani zostali [3]). Jakkolwiek zowią się duchy zmarłych (*lemures*), bądź to, jako dobroczynne (*lares*), bądź też jako straszliwe (*larvae*), bądź też jako obojętne (*manes*), są one bogami domowymi, a nigdy bóstwami ludu całego.

Najbardziej pierwotne, najgrubsze nawet religie zawierają w sobie przynajmniej wzmianki o wierze w istoty nadziemskie, wznoszące się tak nad ludźmi żywymi, jak i nad duszami zmarłych. Z postępem zdziczenia ludów, kult przodków mógł stopniowo wypierać kult bogów i dla tego niektóre ludy uznane zostały za bezreligijne. Atoli i w tem zboczeniu podstawa religijna daje się dostrzedz. Przodkowie zastępują miejsce dawnych bogów jako bogowie nowi, wyższą potęgą obdarzeni. Jeżeli cześć oddawana bezpośredniemu przodkowi jest pierwszą podstawą kultu, to w miarę jak postać jego w szeregu pokoleń coraz bardziej olbrzymieje w perspektywie czasu, staje się on coraz podobniejszym do bóstwa i włada nad całym szeregiem

[1]) S. Aug., „De civ Dei" 7, 35,
[2]) Tusc., 1, 12, 28.
[3]) De leg. 2, 22.

późniejszych ubóstwionych postaci. Świadomość względnej zależności od przodków, z biegiem czasu staje się świadomością zależności całego plemienia od wspólnego boga, któremu najwyższa potęga jest przyznawana. Nie sobowtóry, które sobie wyobrażano pod wrażeniem samych marzeń, ani też refleksya nad własnym cieniem, stały się przyczyną kultu przodków, jak utrzymują: Darwin, Spencer, Rohde, Paulsen i inni, ani też kult przodków, stał się źrodłem kultu bogów, lecz jeden i drugi, opierają się na wiedzy o istnieniu jakichś istot nadziemskich, to jest dusz ludzkich i bogów. Czyż widok zmarłych nie musiałby raczej budzić wyobrażenia o znikomości życia ludzkiego i zniweczyć wszelką wiarę w potęgę przodków?

Niewątpliwie w głębi serca ludzkiego zawiera się silny popęd, zwracający spojrzenie ku górze i budzący poczucie czci. Ale czyż popęd ten mógłby się stać źródłem religii kultu, czci dla wielkich ludzi przeszłości, gdyby nie był z natury swej religijnym. Ani uwielbienie dla potęg natury, ani cześć dla przodków, nie są pierwotnym objawem uczucia religijnego. Widzimy w nich zboczenie, nie początek religii.

Już Minucyus Feliks następującą czyni uwagę: „Nasi przodkowie ze czcią wspominali dawnych królów i swych drogich zmarłych czcili w obrazach i posągach; stopniowo powstał kult religijny z tego, co pierwotnie było tylko źródłem pociechy. Zanim ludy przez różne, ze sobą stosunki pomieszały swe obyczaje, każdy lud czcił swoich rodowych przodków, jakiegoś wodza słynnego, jakąś królowę, która się wznosiła ponad swą płeć, jakiegoś wynalazcę pożytecznych rzeczy, jakiegoś obywatela wielkiej zasługi. Takim sposobem wymierzano zmarłemu sprawiedliwość i w pamięci jego dawano przykład do naśladowania potomkom." „Dusza ma być Bogiem, mówi Cycero, ale czyż wtedy wszyscy ludzie nie byliby bogami." Gdy Spencer Zeusa poczytuje za ubóstwionego króla małej Krety, to nawet Lang i Tylor szydzą z jego pomysłu. U dzikich nie ma kultu zmarłych kobiet, a jednak przez długi czas imiona przechodziły u nich w linii żeńskiej. Niektórzy dzicy porzucają starych ludzi, nawet rodziców, a nawet czasem zabijają ich i pożerają (endokanibalizm, rytualna antropofagia rodziców) [1]), a jednak nie są

[1]) Mauss, „le religion et les origines du droit pénal:" „Revue de l'histoire des rel." I, (1897) 31.

pozbawieni religii. Można jeszcze zrozumieć że Agni bóg ognia u Indusów powstał z czci potężnego żywiołu, ale poczytywać go za starego mędrca jest to oczywiście wyszydzać indyjską religię i mytologię. W Rigwedzie znajduje się kult przyrody, ale niema ani śladu euhemeryzmu.

W Polinezyi i u Malajczyków cześć przodków połączona z wiarą w wyższe duchy, z którą wiążą się rozmaite czarodziejstwa i zabobony, stanowi główną składową część wyobrażeń religijnych, ale demonizm wraz z kultem przodków nie są jeszcze religią przyrodzoną i z niej nie powstały. Kult przodków, przechodzenie dusz u ludzi i zwierząt, widma i czary, wróżby i cudowne leczenie stanowią wszędzie zasadnicze rysy urządzeń religijnych. Nie są one resztkami pierwotnego ogólnego objawienia, ale nie są też próbami objaśnienia zjawisk przyrody. Najwłaściwiej te zboczenia dają się wyjaśnić przez zaciemnienia pierwotnych objawień; w drodze fałszywego rozwoju wrodzonych skłonności ludzkich. Jeśli Bastian mówi, że dwoma głównymi pierwiastkami religii przyrodzonej są: cześć przodków i uwielbienie zjawisk przyrody, to ma słuszność jedynie w zastosowaniu do zewnętrznych objawów religii upadłych. Ludy z podupadającą, zgrzybiałą i zmartwiałą kulturą, jak: Chińczycy, późniejsi Grecy i Rzymianie, Babilończycy, Egipcyanie i Indusi w schyłkowych swoich epokach najbardziej oddają się kultowi przodków. U Negrów wschodnio-afrykańskich daje się wyraźnie zauważyć stopniowe przejście mytu przyrody w kult przodków. Miano boga najwyższego („starzec“, „praojciec“), jest zarazem u nich nazwą nieba, albo słońca, czyli najwyższej istoty w przyrodzie ubóstwionej.

III. Wewnętrzne przyczyny powstania religii.

15. Od powyższych poglądów, krok tylko jeden do psychologiczno-idealistycznego wyjaśnienia religii. Kolejno źródła jej dopatrywano w różnych władzach duchowych: w uczuciu (Plotin, Schleiermacher), połączonem z fantazyą (Buckle, Spencer, Feuerbach), z różnemi wyobrażeniami (Hegel, Müller), w rozumie (Lange, Peschel), w woli (Skotus, Kant, Paulsen i inni. Religia ma uczucie za ojca, wyobraźnię za matkę, mówi Strauss.

Najmniej słuszne jest poczytywanie fantazyi, połączonej z uczuciem za istotną przyczynę religii. Uczucie bardzo ważnym jest czynnikiem religijnym, ale samo przez się bez poznania nie może wyjaśnić religijnych idei i obowiązków, fantazya zaś nie może im dostarczyć trwałej podstawy. Jakim sposobem kapryśne jej igraszki mogłyby wytworzyć zjawiska, które wszędzie wedle tych samych zasad potrzeby serca ludzkiego zaspokajać są zdolne. Czyż cała wiedza ludzka nie zostałaby pochłonięta przez sceptycyzm, gdyby najwyższe idee i najsilniej działające uczucia miały powstać jedynie z wybryków wyobraźni, albo też z jakichś samolubnych motywów, kierujących poszczególnemi jednostkami. Czyżby człowiek w najważniejszych sprawach, w zagadnieniach swego życia miał ulegać halucynacyom.

„W takim razie fantastyczne przywidzenia stanowiłyby istotną treść całej dotychczasowej historyi ludzkości. Jest to bowiem faktem niewątpliwym, że wszelkie najdonioślejsze ruchy dziejowe, religijny posiadały charakter. Buddyzm, chrystyanizm, mahometanizm, reformacya: oto są główne tematy dziejów dotychczasowych. Czyżby ludzkość w tych największych swoich dążeniach miała ulegać tylko błędnym porywom wyobraźni. Trzeba zaiste płochości Renana i jemu podobnych, aby religię określać, jako konieczne oszustwo. Najbezczelniejsze sposoby rzucacania piasku w oczy, mogły być zastosowane wobec tak głupiej rasy, jak rasa ludzka, stworzonej dla błędu, niezdolnej przyjąć prawdy ze słusznych powodów, mówi Renan. Na to słusznie odpowiedziano: dwanaście tomów i czterdzieści lat pracy świadczą wymownie, iż to „oszustwo“ sam Renan za najdonioślejszy objaw historyi ludzkości poczytywał.“ [1])

Gdyby wyobrażenia religijne miały być tylko wytworem wyobraźni, to wobec postępu refleksyi, musiałyby stopniowo rozwiewać się i znikać. Czyż mogłyby stać się trwałą podstawą poważnych wysiłków i ofiar w zakresie moralnych dążeń człowieczeństwa. Gdyby je zaś poczytywać za konieczne wytwory wyobraźni, to nie mogły być pustemi fantazyami, musiałyby wyniknąć z rzeczywistych potrzeb natury ludzkiej i opierać się na faktycznym jej ustroju. Gdyby człowiek sam powo-

[1]) „Revue de l'hist. des rel.“ I (1894) 83—Renan, „Hist. du péuple Israel“ (1893) V, 105.

dowany potrzebą wewnętrzną wytworzył sobie umyślną wiarę w przedmioty religijne, to w każdym razie owa potrzeba, która go ku temu pobudziła, nie byłaby jego własnem dziełem. A zatem wytwarzanie wiary, musiałoby wynikać z tej samej realnej natury rzeczy, która wytworzyła człowieka z jego istotnemi potrzebami. Byłoby to istotnem szyderstwem z natury ludzkiej, gdyby religijne jej skłonności uznane zostały za złudzenie fantazyi. Fantazya ma wprawdzie swój udział w wyrobieniu religijnych wyobrażeń, ale podstawa wiary religijnej niewzruszona jest, podobnie, jak niewzruszonym jest rozum ludzki. W ogóle fantazya w naszem życiu duchowem doniosłą odgrywa rolę. Podobnie, jak człowiek nie może uciec od swego cienia, nie może też w najbardziej oderwanych dziedzinach, pozbyć się obrazów zmysłowych. Ale forma podmiotowa nie znosi prawdy przedmiotu, choć zdarza się, iż obraz jego wykrzywi. Fantazye i marzenia same zaczepiają się zawsze o coś danego w rzeczywistości i nie zdołałyby nigdy przekroczyć zakresu wyobrażeń zmysłowych, gdyby nie istniały rzeczy nadzmysłowe. Fantazya tworzy olbrzymów, potwory, gorgony, ale nie tworzy nigdy bogów. Religie fałszywe nie mogłyby powstać, gdyby nie było religii prawdziwej (Pascal).

16. Można tu postawić pytanie: dlaczego w rzeczach religijnych człowiek zwykł uprzedmiotawiać sobie tak ogólnie wytwory fantazyi, dlaczego nie nadaje przedmiotowego charakteru fantastycznym swym pomysłom w innych dziedzinach? Czyż doświadczenie, jakie nieraz czyni w zakresie tych pomysłów, nie powinno stać mu na przeszkodzie w uznaniu rzeczywistości swych fantazyj religijnych i w łączeniu z niemi najwyższych swych nadziei? Jeśli człowiek w życiu powszedniem, skoro dojdzie do wieku dojrzałego, porzuca fantastyczne przywidzenia dzieciństwa i marzenia idealne młodości, a kieruje się trzeźwym rozumem, dlaczegoż nie widzimy tego samego w życiu ludzkości? Im więcej posuwa się naprzód wiedza ludzka, tem prędzej powinnaby znikać religia, gdyby była tylko wytworem fantazyi. Owóż dzieje pouczają nas, że u ludów kulturalnych religia najwyższy osiąga rozkwit. Upadek jej równoczesny jest zawsze z upadkiem kultury i moralności. Czyż nie powinno być odwrotnie? Potrzeba ideału jest niewątpliwie źródłem religii, ale sama ta potrzeba świadczy o jakichś zasadniczych siłach ducha ludzkiego. Gdyby ideał moralny nie opierał się na faktycznym gruncie poznania i woli, w walce życia nie mógłby się utrzymać.

17. Rozum ludzki podlega panowaniu zasady przyczynowości. Filozofia, wedle Platona i Arystotelesa, ma pierwsze swe źródło w podziwie. Dzieci i dzicy od niego poczynają swe filozoficzne refleksye. Dziecko psuje swą zabawkę dlatego, że poczyna je uważać za jakiś przedmiot zagadkowy i pragnie poznać jej wnętrze, jej istotę, dlatego chłopiec rozbija swój bęben, a dziewczyna rozrywa swą lalkę. Obserwacya przez podziw prowadzi do nauki. „Z natury wrodzone jest człowiekowi pragnienie poznania przyczyny, skoro widzi skutek i stąd powstaje w nim podziw“ (Tom.). Dlaczego, jak, skąd i dokąd? takie pytania nasuwają się wciąż umysłowi ludzkiemu.

Odpowiedź nie zawsze tak łatwo przychodzi, jak pytanie: nie wszystko daje się przyczynowo wyjaśnić. To też pospolity umysł ludzki często ucieka się do samowolnie wymyślonych przyczyn. Biorąc za punkt wyjścia swoje własne ja, stopniowo dochodzi do uznania jakiejś wyższej duchowej istoty, jako przyczyny wszystkich zjawisk. Wyobraża sobie też przedmioty martwe, jak: kamienie, wodę, ziemię ożywionymi, a w żywych przedmiotach, a nawet w jaśniejących na sklepieniu niebieskiem gwiazdach, wyobraża sobie działanie jakiegoś potężnego ducha. Popęd ten zrazu instynktowny, z postępem kultury wznosi się do coraz wyższych i do najwyższych przyczyn. Gdyby umysł istoty rozumnej nie zdołał dojść do ostatecznej przyczyny wszechrzeczy, to wrodzone jego pragnienie pozostałoby niezaspokojone (Tom.). Jednem z głównych źródeł mytologii jest nieokreślona dążność do poznania przyczyny, popęd do wyjaśniania rzeczy widzialnych przez niewidzialne, pragnienie wzniesienia się ponad sferę doświadczeń ludzkich. Najstarsze części Rigvedy i Avesty, przepełnione są pytaniami: skąd i dlaczego? [1]) Pragnienie metafizyki jest główną przyczyną religii (Arystoteles, Hegel, Schopenhauer). Religia jest popularną, alegoryczną metafizyką: ponieważ wiedza zupełna jest niemożliwa, więc występuje wiara. (Kant, Schleiermacher i Liebmann). Człowiek pierwotny zna tylko ludzkie w nim samym działające siły, to też i w naturze wi-

[1]) M. Müller, „Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache“ II, 386; „Essays“ I, 27, 119; „Natürl. Rel.“ 99.

dzi wszelkie siły, analogiczne tym, które bezpośrednio w swojej duszy sobie uświadamia: uczucie, rozwagę, postanowienie woli, jednem słowem, stany osobiste duchowe, wedle własnej osobistości i własnego ducha wyobrażone.

18. Wszystkim tym wrogom i spostrzeżeniom nie można odmówić słuszności. Umyślnie przytaczałem tu św. Tomasza, gdyż przy dowodzeniu istnienia Boga, nieraz nadarzy się sposobność zbadania dokładnego nacisku, jaki scholastycy kładą na prawo przyczynowości. Ale tu już możemy zauważyć, że wnioski, wyciągane z zasady przyczynowości, daleko po za swój cel sięgają. Jakżeby człowiek mógł dojść do wyjaśnienia sobie zagadki świata, gdyby dany mu był tylko popęd do badania przyczynowości bez idei nadzmysłowej, boskiej Istoty? Jakim sposobem zdolny byłby wyobrazić sobie Boga, jako ostateczną przyczynę wszechrzeczy, skoro do pojęcia takiej przyczyny potrzeba już wyrobionego umysłu? Przedmioty przyrodzone nie mogłyby mu się wydać istotami ożywionemi duchowo, gdyby nie wierzył we własną swą duszę, świat nie przedstawiałby mu się, jako dzieło Boga, gdyby nie miał poczucia duchowości, jako najwyższej formy bytu. Ludy nieucywilizowane nigdy nie zdolne byłyby się wznieść na to stanowisko abstrakcyi, a ludy cywilizowane, skoroby je jako takie poznały, musiałyby się pozbyć religijnego poczucia. Pojęcie ostatecznej przyczyny niemożliwe byłoby w dzieciństwie ludzkości, w zakresie czysto-przyrodzonym. Trudnoby dowieść, że pierwsze wrażenie, otrzymane od świata zewnętrznego, mimowoli łączy się z wyobrażeniem początku i celu bytu. Potrzeba całokształtnego poglądu na świat nie jest istną przyczyną religii. Religia nie poczęła się z ubóstwianiem przyrody, ani z kosmologii.

Mytologia nie jest początkiem, lecz zboczeniem religii, jest próbą wyjaśnienia życia bogów, wedle analogii życia ludzkiego. Pobudki po temu znajdują się raczej w fantazyi, aniżeli w rozumie; badanie rozumowe przyczyn później dopiero następuje. Jakkolwiek najstarsze imiona bogów wyrażają istotnie jakąś przyczynowość, zasadę, działalność, siłę i t. p., nie wynika stąd, ażeby religia wywołana została przez popęd do badania przyczyn. Należy odróżniać religię kapłanów i ludu, ale i u tamtych nawet strona praktyczna, liturgiczna starsza jest nierównie od metafizycznej.

Dlaczego zawsze religijne wyobrażenia, odnoszące się do

jakiegoś wyższego aurotytetu, najstarsze są i ostateczne? To jest kres całej filozofii: wiedzieć, że wierzyć musimy. Stary wyraz aryjski *sraddha* znaczy wiara, przyczem jednak wierzenie należy od wiary odróżnić. Tylko w odniesieniu do pierwszego słuszne jest zdanie; wiara tam się poczyna, gdzie się wiedza kończy. Wiara religijna, określająca stosunek osobistości moralnej do osobistości absolutnej, niezależna jest od stanu wiedzy, wspiera ją jednak o tyle, że nie służy do zadowolenia ciekawości, lecz ma na celu łączność całego światopoglądu z ostatecznym celem, w którym zawiera się rozwiązanie zagadki świata i bytu ludzkiego. Możliwe jest, że mytologia w najszerszem znaczeniu rozwija się z przeniesienia czynności ludzkich na przyrodę. Nieodzowna przenośnia, albo przenoszenie pierwiastku przedmiotowego na podmiotowość, jest prawdopobnie kluczem do rozwiązania zagadek mytologicznych. To zaś, co zazwyczaj mytologią zowiemy jest tylko zapewne pozostałością pewnej ogólnej fazy w rozwoju naszego myślenia, pozostałością tego, co ongi stanowiło całe państwo myśli i mowy, jak to M. Müller utrzymuje, ale stąd jeszcze nie wynika, aby i teologia w ten sposób miała być wyjaśniona. Wprzeciwnym razie bowiem musiałaby zniknąć wraz z mytologią, którą nauka w rozmaity sposób wyjaśniała; tymczasem teologia trwa, i tak samo, jak religia, nieodzowna jest i konieczna.

19. Wyjaśnienie mytologiczne początku religii, obalone już jest przez ten fakt, że religia z postępem kultury, nie rozwiewa się w fantastyce i zabobonach, lecz przeciwnie, coraz potężniejszą się staje. Nie można tego wytłumaczyć, jak to czyni Schopenhauer, przez przyzwyczajenie i kierunek, nadawany w wychowaniu umysłom młodzieńczym. I ludy w najwyższym stopniu kultury posiadają religię bogato rozwiniętą. Najwyższy nawet postęp wiedzy, mający swój szczyt w poznawaniu najogólniejszych przyczyn, nie usuwa potrzeby religii. Zniweczył on poetyczny pogląd na świat, udaremnił mytologię, ale nie mógł odpowiedzieć na najważniejsze pytania bytu, musiał się ograniczyć na powtarzaniu tej ogólnej odpowiedzi: *ignoramus et ignorabimus*. Najpotężniejsze umysły wszystkich czasów, postępując w badaniach przyczyn, zachowały wiarę. Ani teleskopy, mikroskopy i spektroskopy, ani analiza chemiczna i doświadczenia fizyczne nie zdołają całkowicie zaspokoić dążności do po-

znania ostatecznej przyczyny. Najświetlejszy nawet umysł potrzebuje wiary dla zrozumienia zagadki świata.

Wiara w Boga, jako Stwórcę i kierownika wszechrzeczy, daje nowy popęd badaniu. Kopernik wysławia, jako główną zdobycz swojego systemu, jednolitą harmonię w całym wszechświecie, która lepiej odpowiada mądrości bożej, aniżeli poprzednie sztuczne wyjaśnienia i zawiłe konstrukcye. Gdyby się udało nauce wszystkie siły sprowadzić do jednej siły zasadniczej, tem wspanialej okazałaby się mądrość Stwórcy, który tak nielicznymi sposobami nieskończoną różnorodność wszechświata stworzył i utrzymuje. Wszelkie badanie ludzkie zawsze o przyrodzony swój kres będzie się rozbijało. „Rodzaju ludzki, poprzestań na tem co wiesz, bo gdybyś wszystko miał poznać, nie potrzebaby rodzić Maryi“ [1]). „W łonie tajemnicy tem bardziej niedocieczonej, im więcej jest badana, tkwić będzie ta absolutna pewność, że człowiek zawsze i wszędzie znajduje się wobec nieskończonej i wiecznej energii, z której wszystkie twory się poczęły“ (Spencer).

20. Rozwiązanie zagadnienia religii przez prawo przyczynowości ma jeszcze jedną złą stronę: jest jednostronnie intelektualne, pomija ważniejsze czynniki woli, świadomości moralnej, celu i zadania. Świadomość religijną ze wszystkiemi najwyższemi jej wartościami zatapia w metafizycznem poznaniu świata. Już Seneka czyni uwagę, że wpływ filozofii szkodliwie może oddziaływać na życie moralne, ponieważ nauczyciele jej rozprawiają, a nie uczą żyć. Jej uczniowie starają się kształcić swój umysł, a zaniedbują swą duszę. Św. Augustyn kładzie najsilniejszy nacisk na stronę psychologiczną i moralną. Duns Skotus zarzuca zwolennikowi Arystotelesa, Tomaszowi, że całą teologię i religię przenosi do dziedziny wiedzy i przeciwstawia temu praktyczną potrzebę religii dla szczęścia ludzkiego. Franciszek Salezy, Fenelon i inni uczą, że wiara polega więcej na czynach i woli, aniżeli na inteligencyi. Wina jest nietylko objawem intelektualnym, ma ona też swoją siedzibę w uczuciu i woli, wyraża w sobie człowieka w jego całości.

Bojaźń, dająca się wyprowadzić z myśli o nadzmysłowości, wystarcza zaledwie dla rozróżnienia pomiędzy tem, co pożyteczne i szkodliwe. Miłość dobra, prawdy i piękna, musi nieodzownie z nią się łączyć. Ta dopiero prowadzi do rozróżnienia pomiędzy słusznem, lub niesłusznem, dobrem i złem, a to rozróżnienie również ogólne jest, jak zasada przyczynowości i nieodzownie musi być wytłumaczone. Nie podobna dążeń moralnych całego człowieczeństwa, pragnienia dobra, doskonałości, nieskończoności opierać na fikcyi umysłowej. Umysł nie może stwarzać wartości religijnych. Zaparcie się siebie, wyrzeczenie się siebie, heroizm duchowy i męczeństwo, muszą mieć głębsze motywy, aniżeli złudzenia umysłu i frazesy humanitarne. W przeciwnym razie religia, moralność i cywilizacya, charakter i wyrobienie rozumowe tak u jednostek, jak i u ludów całych zawsze w jednakowych pomiędzy sobą musiałyby być stosunkach. A któż będzie to utrzymywał? Któż tego zdoła dowieść? Historya ukazuje owszem, że okresy najbardziej oświecone, są nieraz okresami religijnego i moralnego upadku. Jednostronne wykształcenie intelektualne przygotowuje zazwyczaj katastrofy społeczne. Ostatecznym okresem najbardziej wyrafinowanej cywilizacyi wydaje się być nieraz dążność wsteczna ku zwierzęcości i dzikości. Gdyby człowiek tylko przez rozum religii był poddany, niepodobnaby wyjaśnić tej wytrwałości, z jaką całe ludy trwają w swej dawnej religii, gdy cały ich rozumowy pogląd uległ zupełnej zmianie. Stare przysłowie mówi: Każdy wierzy w to, czego pragnie. Jakkolwiek poznanie Boga z rozumu spekulatywnego może wynikać, wiara nie z tego źródła pochodzi. Pierwsza zasada prawa przyczynowości nie pokrywa się całkowicie z tkwiącą już w duszy religijną ideą Boga. Bóg powoływał nieraz słabych i prostaczków, aby zawstydzić mądrych i silnych.

21. Religia opiera się zatem na ogólnem duchowo moralnem uzdolnieniu, które nie może być utożsamione z różnemi władzami duszy, ale wszystkie przenika i całą osobistość ludzką do wyższej działalności usposabia. Bez tego uzdolnienia niemożliwa byłaby zgoła najniższa nawet forma bałwochwalstwa. We wszystkich religiach dosłuchać się można głębokiego, zasadniczego tonu duszy, który się ujawnia w dążeniu do pojęcia tego, co niepojęte i do nazwania tego, co nieznane i który rozmaicie nazwać możemy: pożądaniem, absolutem, tęskotą za nieskończonością, miłością ku Bogu. Idea moralna ładu wszechświatowego (Opatrzności), jest główną podstawą religijną w pojęciu Boga. Podobnie jak wiara jest czynem woli, moralna uległość człowieka jest jego zwycięztwem nad przyrodą.

[1]) Dante, „Divina com. Purg“ 3, 37—39.

Dążność pierwiastku skończonego do połączenia się z nieskończonością (Pfleiderer, Reville), nie wystarcza jeśli z nią nie łączy się świadomość własnej swej niemocy i ograniczoności. Ta zaś budzi nieodzownie świadomość upadku grzechowego i pragnienie zbawienia. Fakt grzechu, zła i pragnienie usunięcia, zniweczenia tego faktu (Schleiermacher, Hartmann) stanowi niewątpliwie najgłębszy podkład wszelkich religij. Środkowym punktem wszystkich dawnych systemów religijnych, jest uświadomiona potrzeba zbawienia (Lasaulx). To samo poznanie grzechowe ma swe źródło w sumieniu, w walce pomiędzy zewnętrznym i wewnętrznym człowiekiem. Strona moralna: sumienie jest najsłabszym punktem u każdego niewierzącego (Rousseau, Łotze, Vosen, Steude, Kaftan).

Tu należy szukać przyczyny dlaczego Rousseau, a za nim Kant, moralną stronę człowieka niepomiernie kosztem intelektualnej przecenili. Kant nauczył się od Rousseau'a, że moralna wartość człowieka z pierwotnego źródła naszego jestestwa wynika, niezależnie od intelektualnego uszlachetnienia, od wszelkich postępów wiedzy i kultury umysłowej, które nie mogą człowieka uczynić dobrym; tak iż można w nizkim i ciemnym stanie wznieść się do takiej dobroci moralnej, jakiej nie zdoła dać rozwinięta najbardziej wiedza ludzka. Dwie rzeczy, mówi Kant, wzbudzają najwyższy mój podziw: gwiazdziste niebo nademną i głos sumienia we mnie. Przezwyciężywszy racyonalizm, otworzył on jednak przez zasadę prymatu woli, drogę do wolontaryzmu.

22. W historyi religii samo poznanie nie okazuje się pobudzającym, ani kierującym czynnikiem. Dla człowieka religijnego ważne są tylko prawdy, warunkujące stosunek jego do bóstwa, przyczynowość zjawisk religijnych o tyle tylko go zajmuje, o ile wchodzi w grę osobiste jego uczucie. Jeżeli w najdawniejszych zabytkach świadomości religijnej na pierwszy plan występują prawdy o świecie i o życiu ludzkiem, to nie trzeba zapominać, że wyobrażają one pewne fazy w rozwoju myśli refleksyjnej. Pismo św. wskazuje życie wieczne w poznaniu Boga, ale przeważnie praktycznie musi ono być zrozumiane.

Sumienie budzi się w duszy ludzkiej z pierwszym w niej rozbłyskiem idei Boga. Człowiek intuicyjnie bez rozmysłu dłuższego rozpoznaje obowiązek odpowiedzialności, przed wyższą Istotą. Gnębiące go poczucie winy i grzechu, pozbawia go zadowolenia wewnętrznego, a instynktywna obawa kary tłumi wszelką radość w jego duszy. I wtedy nawet, gdy treść intelektualna myśli o Bogu ulega zaciemnieniu, moralna jej treść nie przestaje być czynna. Sumienie napominające i zgryzotami trapiące nietylko budzi świadomość własnej winy, lecz unaocznia ją niejako przed niewidzialnym wzrokiem wyższej duchowej potęgi. Cnota i pobożność Świętych więcej niewiernych pociągnęła ku Bogu, aniżeli największa uczoność apologetów. Lacordaire pisał w r. 1829. „Posiadam pobożną duszę, a nie wierzący umysł, ponieważ w naturze rzeczy jest, że umysł poddaje się duszy, więc mam nadzieję, że kiedyś będę chrześcijaninem".

23. Lotze przesadza nieco, gdy sumienie poczytuje za całą treść duszy, a za środkowy punkt jej rozwoju uznaje dążność do idei moralnej. Ale znaczenie zasadnicze tych czynników nie daje się zaprzeczyć. Trzeba wszakże, aby idea nadzmysłowości z niemi się łączyła. Wszelako początek religii nie może być wyjaśniany przez zetknięcie się świadomości moralnej z naturalistycznym, albo animistycznym poglądem na świat. (Rauwenhoff). Dążność moralna bez wiary nie daje się wyjaśnić. Nawet Robespierre mówi: „Im więcej człowiek posiada w sobie treści, umysłowej i duchowej, tem więcej miłuje myśli, które uszlachetniają jego istotę i podnoszą jego serce, I dla czegoż te myślenia miałyby zawierać w sobie prawdy. Ja przynajmniej nie pojmuję, jakim sposobem przyroda miałaby wpoić człowiekowi przewidzenia, któreby pożyteczniejsze były od rzeczywistości [1])." Moralność zadawalająca się w swej religii litylko poetyczną prawdą, nie może być za zdrową poczytana: Człowiek zdrowy pragnie religii, która mu daje prawdę, wierzący wtedy tylko w swem poczuciu religijnem znajdzie źródło cnoty, gdy o prawdzie jego bezwarunkowo jest przekonany. Wobec prawd religijnych i moralnych napotykamy największe trudności, ponieważ tutaj wola i namiętności nasze donioślejszy wpływ wywierają, aniżeli w innych sprawach duszy i prędzej do błędu doprowadzać mogą.

I wtedy, gdy religię uważamy za pogodzenie popędu do swobody, z poczuciem zależności od świata i ze świadomością zależności od Boga wyzwa-

[1]) U Pescha, „Welträtzel," II, 508.

lającej nas z pod władzy świata [1]), musimy religię uznać za istniejącą już uprzednio, albo gubimy się w procesie myślenia człowieka, który przeciwieństwo swej istoty ze swem przeznaczeniem przyrodzonem odczuwa, jako siłę zniewalającą go do religijnego podniesienia duszy. Idea moralna i ogólny charakter religii, pozostają w tym razie niewyjaśnione. Okazują one owszem, że przeciwieństwo świata i ducha od początku stanowią zasadnicza myśl świadomości religijnej, i przez żadne postępy kultury nie mogą być usunięte, tylko formę swą zmieniają. Ani jednostka, ani zbiorowość ludzka w pełnieniu zadań życia ziemskiego nie znajdują pełnego zadowolnienia. Nawet spełnione w najbardziej idealnej swej formie, pozostawiają te zadania jakąś resztę, zawierającą w sobie i dotkliwie dającą uczuć człowiekowi przeciwieństwo wewnętrzne, pomiędzy ciałem i duchem. Pozostawałaby tylko rezygnacya wobec jakiejś nieprzepartej mocy, a zatem pesymizm praktyczny, nieodzownie stąd musiałby wyniknąć, gdyby człowiek w pozaziemskim świecie nie dostrzegał wzrokiem duchowem rozwiązania swych wątpliwości i nie osiągał w niem spokoju serca. Skoro rozpoznaje on, w tamtym świecie cel swego życia, świat doczesny, przedstawia mu się, jako środek do tego celu wiodący, a stąd czerpie siłę umacniającą go w walce z żywiołami świata i ciała. W tej myśli znajduje on także rękojmię, stwierdzającą jego przekonanie o celu po za światowym, gdyż ze stosunków tego świata doczesnego, żadną miarą myśli tej wysnućby nie mógł. Wobec tego czyż świadomość religijna, której treścią jest wiara w świat poza ziemski, może być wytworem rozumu, czyż nie włada ona nad całym duchowym życiem człowieka i czy nie określa jego działań moralnych. Religia i prawda religijna są w istocie swej sprawą duszy, a zbawienie, które dusza w nich znajduje, polega na połączeniu się z Bogiem, albo jak św. Augustyn mówi, na pokoju w Bogu.

Prawda Chrystusa czyni wolnymi tych, którzy nie są z tego świata, ale prawda ta nie może być wytworem myśli ludzkiej, jeno siłą z wyż nam daną. Rozum i wola, wiara i moralność żądają nieodzownie wyższej sankcyi i pewniejszej rękojmi. Te mogą być nam dane jedynie przez religię historyczną, nie przez samowolnie wysnute myśli i obrazy religijne. To co jest

[1]) Sabatier, „Religionsphilosophie“ (1898) 19.

dziełem samowoli, może być zachowane, lub odrzucone. Religia potrzebuje trwalszej i pewniejszej podstawy, a taką może nam dać tylko wiara, w której żyły i umierały liczne pokolenia przodków. Budowy filozofów, teorye uczonych, systemy teologów przemijają, a wielkie symbole trwają, jak gwiazdy na niebie. Nawet fałszywa religia musi zawierać w sobie jakiś pozór autorytetu. Przynajmniej jakieś ziarno prawdy zawiera się w zdaniu, że począwszy od najpierwotniejszego fetysza aż do niemateryalnego Bóstwa religii wysoce wykształconych, wiara umacnia wątłe siły wierzących, daje pociechę zgnębionym ich sercom i w ciemnościach omylnego życia świeci im promieniami nadziei.

24. Stąd już wynika bezpodstawność ostatnich, o jakich tu mówić mamy, idealnych wyjaśnień religii. Jest to wyjaśnienie ewolucyonistyczne, które uwzględnia w równej mierze ogólny charakter religii, jako też intelektualne i moralne jej znaczenie. Religia miała się rzekomo wykształcić z instynktów zwierzęcych, stanowiących zarazem wstępne stopnie duchowego myślenia i chcenia. To wyjaśnienie może w sobie zawierać wszystkie poprzednio wymienione znaczenia i początek religii, wraz z jej rozwojem, wyprowadzać ze współdziałania życia wewnętrznego i zewnętrznego. Ma ona niby otwierać perspektywy na całą naukę o pochodzeniu człowieka, oraz na rozległą dziedzinę porównawczej wiedzy religijnej. Tamta ma udowodniać stopniowy początek, ta zaś postępujący rozwój: obie opierają się na przypuszczeniu, że rodzaj ludzki powstał i rozwinął się z pierwotnego stanu zwierzęcego. Ten kierunek badania religii jest faktycznie przez wszystkich badaczy obrany, którzy religię w sposób czysto przyrodzony starają się wyjaśnić. Szczegółowe rozpatrzenie, dotyczące tych kwestyj, na później odkładamy, tutaj tylko najważniejszych jej punktów dotkniemy.

25. Przedewszystkiem należy przypomnieć, że najniższe nawet ludy posiadają swoje religie, a u najwyższych nawet gatunków zwierzęcych, ani śladu religijnego poczucia nie można się dopatrzeć. Zabawną jest dosyć rzeczą, skoro widzimy tych samych rewolucyonistów, którzy, broniąc mytu o ludach bezreligijnych, wymyślają sobie zarazem jakiś myt o religijnych zwierzętach. W istocie rzeczy zaś nawet u najniżej stojących ludów spotykamy niekiedy bardzo wysoce rozwinięte wyobrażenia religijne i wymagania moralne. W ogóle nie ma ludów zupełnie

pozbawionych moralności, podobnie, jak niema ludów bez religii i bez mowy. Jest to błędny pogląd, że niższe formy religijne nie zawierają w sobie wcale pierwiastku religijnego. Owszem godny uwagi rys duszy ludów pogańskich uprzytomnia nam zawsze łączność religijnych wyobrażeń z religijnymi obowiązkami sumienia, na których opiera się moralny i społeczny porządek. [1])

Mówiliśmy już poprzednio o Afrykańczykach. I u Indyan napotykamy często stosunkowo wysokie wyobrażenia religijne i moralne. Najnowsze badania nad Papuasami spowodowały zasadniczą zmianę w dotychczasowych teoryach, dotyczących poglądu na świat człowieka pierwotnego. W godnych podziwu rzeźbach z Nowej Irlandyi i Nowej Holandyi mamy nietylko objaw wrodzonego zmysłu artystycznego, ale także i myśli odnośnych ludów; myśli, wyrażającej mytologiczne odbicie makrokosmu i mikrokosmu, oraz zawierający zarodki idei, które u ludów kulturalnych spotykamy w pełni rozwoju. Systemat religijny Negrów z Kongo, porównywa Chavanne z wyobrażeniami Greków i Rzymian. W religii Mincopierów znajduje Quatrefrages uderzające popobieństwo do dogmatu chrześcijańskiego, o Bogu, o przeznaczeniu i o porządku rzeczy. U mieszkańców wysp Salomonowych podróżnicy dopatrzyli się godnych uwagi objawów zręczności i dobrego smaku. Wyspiarzom z Fidzi przyznawany jest najwyższy stopień, w rozwinięciu religii papuańskiej, która przez swoje wyobrażenie kosmogoniczne przewyższa słabo rozwinięty kult Boga niebios u większości ludów afrykańskich. Co prawda stan moralny mieszkańców Oceanii przedstawia się pono bardzo niekorzystnie, tak dalece, że kultura nie miała już u nich nic do popsucia. [2])

26. Skala Lubbocka: ateizm, kult zmarłych, czarodziejstwo, bałwochwalstwo, antropomorfizm, Stwórca — zupełnie dobrowolnie i bezpodstawnie została ułożona. Tak samo niesłusznie pozytywiści (a także Schleiermacher, Bender, Paulsen i inni), wszystkie religie z fetyszyzmu wyprowadzają. Fetyszyzm (fetysz = factitius, portugalskie: feitiço = czary), od czasu Brossesa tak nazwany w początkach swoich nie daje się dokładnie określić. Zawiera on w sobie już pewne historyczne i psychologiczne antecedensa. [1]) Żadna religia nie jest zupełnie pozbawiona fetyszyzmu, ale żadna nie jest czystym fetyszyzmem. I religie indoeuropejskie nie usunęły całkowicie naturalistycznych podstaw religii turańsko-mongolskich. Jest to w istocie człowieka ugruntowane. Człowiek, jako istota zmysłowa, pragnie mieć symbol nadzmysłowego ducha, obecność niewidzialnego Boga uprzytomnia sobie w widzialnym kształcie. Człowiek, jako istota stworzona, aż nadto okazuje się skłonnym, aby mięszać Stwórcę ze stworzeniem. Atoli w fetyszach sztuki, czy przyrody, wyobraża on sobie zawsze jakąś istność wyższą, nadzmysłową. Wychodząc z pojęcia doskonałości, poszczególne jej objawy przenosi na rzeczy skończone. Człowiek uczłowiecza swego Boga i tę uczłowieczoną boskość następnie umieszcza. w przyrodzie To też religia nie może być poczytywana za odbicie człowieka w materyi, lecz jest oddziaływaniem duszy na rzeczy materyalne, które czyni częścią swej istoty. I dziecko nie może wyobrażać sobie kamienia, jako obdarzonego życiem, wolą, przynoszącego szczęście. Dla Negra fetysz również jest tylko symbolem boskości.

Animizm w połączeniu z fetyszyzmem (Tylor, Tiele), daje wyjaśnienie nie początku, lecz upadku religii. Tylko niewolnictwo zewnętrzne i wewnętrzne mogło naprowadzić umysł ludzki na idee związania bóstwa z przedmiotami zmysłowymi. Im bardziej człowiek oddala się od idei absolutnego ducha, tem skłonniejszy jest upatrywać duchy w przyrodzie i wynajdywać środki zestosunkowania się z nimi. Ale wiarę w duchy musiał już przedtem posiadać, jakkolwiek, powodowany własnem wewnętrznem doświadczeniem, upatruje wszędzie w przyrodzie życie, siłę, wolę, cel i świadomość. W przeciwnym razie trudnem do wyjaśnienia byłoby, dlaczego ludzie nigdy człowieka żywego, jako Boga, nie czcili. Folklorysta (folk = lud, lore = prawo) Lang wyznaje, że u ludów dzikich, tworzących sobie bogów na podobieństwo człowieka, istnieje wiara w potężną, niewidzialną,

[1]) Schneider, „Götliche Weltordnung“ 300, 375.

[2]) Bastian, „Die Inselgruppen in Oceanien“ (1883), IV, 161. „Die heilige Sage der Polynesier“ (1881), 76. — Peschel, „Völkerkunde“ 130.—Ratzel, „Völkerk.“ I, 45; „Natur und Offenb.“ (1887), 175.—Schneider, „Naturvölker“ II, 355.—Nadaillac, „Die ersten Menschen“ 225. — Quatrefages, „Les Pygmées“ (1887).—Pesch, „Der Gottesbegriff in den heidn. Rel.“ (1888) II, 2.— A. Lang, „Myth. Ritual and Religion“ (1899); „Magic and Religion“ (1901).

[1]) Schneider, Religion, 228. — Schultze, Der Fetischismus (1881). — Marillier, La place du totémisme dans l'évolution relig.: Revue de l'hist. (1898) I, 204.

moralną istotę, która kieruje sprawami ludzkiemi, nagradzając dobro, a karząc zło. Ale wiara taka w istocie swej teistyczna ujawnia się tylko w nielicznych chwilach egzaltacyi religijnej. Do wyjaśnienia tej wiary nie wystarcza też kult przodków. Idea jakiegoś ogólnego fetyszyzmu, o ile istnieje, zupełnie jest przewrotna. „Teorya ta stała się pewnego rodzaju naukowym fetyszyzmem, który, jak po większej części wszelki fetyszyzm, zawdzięcza swoje istnienie niewiadomości i zabobonowi“ [1]). Można z Tylorem przyznać trzy takie stopnie: dzikość (życie myśliwskie), barbarzyństwo (życie pasterskie i rolnicze) i cywilizacya (sztuka pisania), ale nie należy zapominać, że tu chodzi tylko o kulturę zewnętrzną [2]).

W szczególności życie rodzinne sięga aż początków kultury. Wskazuje też na to prastary kult przodków. Z najniższą formą małżeństwa związane już jest wyobrażenie kazirodztwa, którego zakres rozciąga się nawet po za nasze wyobrażenia o małżeństwie. Przez długi czas poczytywano pierwotnych mieszkańców Australii środkowej za najbardziej pozostałych w tyle po za całą ludzkością, obecnie wiadomo jest, że posiadają oni bardzo ścisłe przepisy o małżeństwie, niedopuszczające związków kazirodczych. Wogóle ich wyobrażenia tak są szczególnie skomplikowane, że zdumienie wzbudzają. Mają oni bardzo zawiłą naukę o przechodzeniu dusz i mają też nader wyrobione prawa o małżeństwie. W ogóle dowiedzione jest, że małżeństwo, prawo i państwo, w jakiejkolwiek formie, wszędzie u najmniej nawet rozwiniętych dzikich istnieją [3]).

27. Im niższym wyobrazimy sobie pierwotny stan ludzkości, tem trudniej wyjaśnić religijny jej rozwój. Dotąd prócz słynnego Münchhausena, nikt jeszcze sam siebie z błota za własną czuprynę nie wyciągnął. A jednak w historyi napotykamy od początku ludy kulturalne. Któż je wydobył ze stanu dzikości? Nowsza etnografia doszła do prawdopodobnych przypuszczeń, że w Ameryce i w Azyi kultura o wiele wcześniej była rozpowszechniona, aniżeli to dotąd sobie wyobrażano. W książce, opisującej pielgrzymkę do Indyj pewnego chińczyka buddysty,

[1]) M. Müller, „Ursprung und Entwicklung der Religion“ (1880), 59, 89.
[2]) Tylor, „Einl. in das Studium der Anthropolog.“ (1883), 31.
[3]) Chamberlain, „Die Grundlagen des 19 Jahrh.“ s. 135.

który w VII w. po Chr. wybrał się tam dla studyowania u źródeł buddyzmu, zawierają się wiadomości o plemionach Azyi środkowej, posiadającej w owej epoce nader wysoką kulturę. Hordy tatarskie, które takie spustoszenia czyniły w nowożytnej Europie, miały za przodków nie barbarzyńców, lecz społeczeństwo ucywilizowane, u którego istniały sztuki i inne wytwory wyższej kultury [1]). Samarkanda, Buchara, Balk, Merw, Niszapur i Herat stanowiły potężne ogniska handlu, przemysłu, wiedzy. Natomiast w kwitnącej niegdyś ojczyźnie Buddy dzisiaj tylko ruiny znajdujemy. Jeśli nadto wspomnimy jak nawet kultura chrześcijańska w wielu krajach Wschodu, a także w Japonii, a z drugiej strony kultura buddyjska w Mongolii stopniowo podupadły, to nie wyda nam się bezpodstawnem przypuszczenie, że wyznający fetyszyzm Negrowie, lub też czczący widma i upiory Hotentoci, mogą być upadłymi pod względem kulturalno-religijnym potomkami wyznawców wyższej wiary. Brak wszelkiego postępu u dzikich w czasie tysiącoleci przemawia także za tem, że są oni zdziczałymi [2]). Nawet wysoka kultura ludzi z epoki kamiennej (paleolici) osłabła i upadła im bliżej nadchodził koniec okresu lodowego, tak dalece, że można mówić o upadku kulturalnym w epoce, która odpowiada najbujniejszemu rozwojowi naszych stepów i tundrów [3]).

28. Maks Müller mówi, że na wybrzeżach Oceanu Spokojnego rozpowszechniony jest wyraz m a n a, co znaczy potęga nadprzyrodzona, różna od wszystkich istniejących w naturze sił fizycznych i mogąca być przejednaną za pomocą modłów i ofiar. Odnośne wyobrażenie przeto musiało już istnieć przed rozdziałem ostatecznym plemion Polinezyi, a jednak nie jest to wyobrażenie zasadniczem pojęciem mytologicznem i religijnem rasy polinezyjskiej. Mytologiczna i religijna mowa tej rasy nie może być uważana za pierwotną, nosi ona owszem na sobie cechy długiej przeszłości; tak wiele w niej skamieniało, zatarło się, stało się niezrozumiałe; w porównaniu z nią nawet mowa wedyjska za pierwotną musi być uznana. Nie mogę podzielać

[1]) Saussaye, „Lehrb. d. Religion“ I, 24.
[2]) Koken, „Eiszeit“ (1896), 33.
[3]) M. Müller, „Essays“ I, 246. Lefman, „Gesch. des alten Indiens (1890). Dahlmann, „Buddha“ (1898). M. Müller, „Natürl. Rel.“. Quatrefages, „Les Pygmées“ str. 585.

mniemania, że myśli plemion dzikich odznaczają się szczególną prostotą i że nas przenoszą w nierównie dalszą przeszłość, aniżeli myśli ludów cywilizowanych. Tak zwani dzicy, o ile nam wiadomo, nie są wcale ani starsi, ani młodsi od dzisiajszych mieszkańców Indyi, Chin, a nawet Anglii; prawdopodobnie przebyły te ludy więcej zmian, aniżeli właśni nasi przodkowie, trudno bowiem przypuszczać, aby one przez szczególne jakieś zrządzenia na tym samym stopniu rozwoju zatrzymane zostały, albo też specyalnie dla przyszłych antropologów w spirytusie były przechowywane. Quatrefages powtarza za Liwingstonem: „Jakkolwiek zwyrodniałe mogą być ludy Afryki, nie potrzeba im dopiero wpajać idei o istnieniu Boga i życia przyszłego. Obie te prawdy bardzo powszechne są wpośród nich".

29. Czy się zwrócimy do Biblii, czy do starodawnych zabytków Wschodu, wszędzie spotykamy wiadomości o ludach, posiadających już wyrobioną kulturę i religię. Wykazanie u ludów pierwotnych wspólności zasadniczych czynników religijnych, jest niewątpliwą zasługą nowożytnej porównawczej nauki o religii. Jeśli będziemy śledzili aż do najdawniejszych czasów trzy główne formy mowy i religii: aryjską, semicką i turańską, zbliżymy się do wspólnego jej źródła, ale nigdy nie napotkamy człowieka pół zwierzę, bez religii i bez mowy. Najstarsze bóstwa są najbardziej duchowe. Tego przeczącego ich teoryom faktu nie zdołają ewolucyoniści przez to osłabić, że przedstawiają stopniowe uduchownienie, jako zadanie nie poszczególnych ludów, lecz całej ludzkości. Jeżeli zachodzi tu wzajemna pomoc, to muszą działać tamująco i wzajemne przeszkody. Prawda, że wszystkie epoki i ludy, posiadające warunki przyrodzone dla rozwoju kultury, współdziałały we wzajemnem zadaniu kulturalnem ludzkości, ale musiała być po temu dana jakaś podstawa i nie obyło się bez jakichś ogólnych środków. Te żywioły tylko rozwijać się mogą, w których zawierają się odpowiednie ku temu uzdolnienia. Współdziałanie sił przyrody w czasie i przestrzeni, współzawodnictwo zwierząt w zdobywaniu sposobów pożywienia i rozmnożenia się nigdzie nie wytworzyły jakiejś wyższej siły przyrodzonej, ani wyższego uobyczajenia. Tylko to, co doskonalsze może podnieść to, co mniej doskonałe i wtedy tylko, kiedy są po temu odpowiednie usposobienia. Któż zdołałby wydobyć pierszego człowieka ze stanu zwierzęcości?

Inne zagadnienia, dotyczące postępu lub cofania się rozwoju religijnego, możemy tutaj pominąć. Że ten jednak nie począł się sam przez się, poucza o tem historya. Talenty, zdolności, geniusze spotykamy zawsze na wstępie rozwoju, gdyż każdy ruch postępowy w początkach swoich największej potrzebuje siły pobudzającej. Ta siła pojawiała się też zawsze, gdy ludzkość w dalszym swoim rozwoju i w dalszych jego fazach najwięcej jej potrzebowała. Jako przykład wymowny służy tu fakt chrześcijaństwa. Pojawiło się ono w sprzeciwieństwie do podupadłego w danym okresie żydostwa i pogaństwa, zwiastowało nową naukę i nowe nakazy, a przez nie odnowiło społeczeństwo ludzkie. Daremne to usiłowanie wyjaśniać przyrodzonym rozwojem, przemożną mocą Ewangelii.

30. Może naukowo przyrodnicze wyjaśnienia ewolucyonistów lepszemi się okażą, aniżeli historyczne. Jakież są instynkty religijne zwierząt? Przyrodnicy szkoły ewolucyjnej mówią dużo o życiu rodzinnem i społecznem w świecie zwierzęcym, o napotykanych tam cnotach i występkach społecznych, o popędach towarzyskich, o współczuciu, miłości, wdzięczności, pokorze, o objawach żalu, wspaniałomyślności, poświęcenia, zaparcia się siebie, jednem słowem o przeróżnych cnotach moralnych i religijnych. Wiele z tego wszystkiego należy do dziedziny anegdoty i bajki, wiele wzięto z domysłów przez analogie z psychicznymi stanami człowieka. Niewątpliwie wszakże znajdzie się tu jakieś ziarno prawdy. Należy je rozpatrywać pod dwoma względami: pod względem stosunku zwierząt pomiędzy sobą i do człowieka. Zwierzęta okazują miłość rodzicielską, lub małżeńską. Wielu gatunkom zwierzęcym nie można też zaprzeczyć popędu towarzyskiego i społecznego. Ale podobne zjawiska nic nie mają wspólnego z jakąśkolwiek ideą moralną i religijną. Trzeba na to dużej miary sentymentalizmu, aby w nich widzieć jakieś ludzkie uczucia. Są to po prostu objawy zmysłu samozachowawczego jednostki, lub gatunku. Skoro cel samozachowania został osiągnięty, popęd ku niemu zwrócony przestaje działać. Miłość małżeńska u zwierząt trwa dopóty, dopóki jest potrzebna dla płodzenia i wychowania potomstwa i objawia się u tych tylko zwierząt, które wspólnemi siłami karmią swoje małe; miłość rodzicielska ustaje wraz z wykarmieniem potomstwa, skoro młode zwierzęta pożywienie same znaleść mogą, ustaje wszelki stosunek między dziećmi i rodzicami. O wzajemnej pomocy w rodzinie, o czci dla rodziców w świecie zwierzęcym nie

może być mowy. Przytaczane nieraz przykłady dwóch papug w klatce zamkniętych, lub szympansów, poza wspólną kratą trzymanych i do śmierci z sobą nierozłącznych bardzo są interesujące, ale dowodzą tylko wpływu przyswojenia, które na cały system nerwowy oddziaływa.

Popęd społeczny występuje szczególniej u pewnych gatunków owadów, ale czyż np. społeczeństwo pszczół, lub mrówek może być porównane choćby z najpierwotniejszem społeczeństwem ludzkiem? Wszystko tu jest naturą i instynktem. Bez nauki, bez odpowiedniego wychowania, każda jednostka z tą samą zawsze biegłością, spełnia nieświadomie przyrodzone swe funkcye, do których cała jej organizacya z góry jest przystosowana. Trzeba bardzo poniżać człowieka, i bardzo wywyższać zwierzę, aby porównywać hordy najdzikszych choćby ludzi ze stadami małp [1]). Toż przy wszystkich sztucznie przeprowadzanych analogiach, nigdy u najwyższych nawet małp nie trafiono na ślad porozumiewania się za pomocą mowy, ani nie dostrzeżono jakiegośkolwiek objawu uczuć moralnych. Życie zwierząt nie przekracza władnącego w przyrodzie całej egoizmu. To też ani religia, ani moralność w najbardziej nawet zarodkowej postaci nie mogą się w niem objawić. Nie staje po temu rozumnej osobistości.

I przywiązanie psa do swego pana i objawy wdzięczności dochodzące niekiedy, aż do dobrowolnie ponoszonej śmierci głodowej, jakże dalekie są pomimo wszelkiej idealizacyi szopenhauerowskiej choćby od najpierwotniejszego fetyszyzmu Negrów. Nadaremnie szukalibyśmy w nich jakichśkolwiek znamion religijności, jakiejś idei, wznoszącej się ponad zmysłowość. Prawda, gdyby religia polegała litylko na poczuciu zależności, to możnaby dopatrzeć się u psa pewnych jej analogii. Już Hegel, na tej podstawie wyszydzał rozwinięte przez Schleiermachera pojęcie religii. „Pies, mówi on, w duchu tego pojęcia byłby najlepszym chrześcijaninem.“ Wszakże i uczucie zbawienia nie jest mu obce, gdy znajdzie kość zaspakajającą głód, który go trapi“. Atoli uczucie zależności jest tylko jednym ze składników religii, jednym objawem stosunku pomiędzy człowiekiem i Bogiem, pomiędzy Stwórcą i stworzeniem.

Przytem nie jest to uczucie zmysłowe, lecz refleksyjne, jest

[1]) Wundt, „Menschen und Thierseele“ (1892) 371.

wyrazem doświadczenia duchowego. Zwierzę i w tym wypadku nie wznosi się ponad zmysłowość. Działa w nim tylko instynkt i wpływ tresury, która powoduje trwałe przywiązanie. Nigdy zwierzę nie zdoła wznieść się do oderwanego pojęcia, do sądu o stosunku ogólnym, nigdy pies nie widzi w swoim panu Boga.

Z tego co się zowie kultem, a co choćby w najpierwotniejszej formie u najdzikszych nawet ludów się spotyka, nigdy ani najmniejszego śladu w świecie zwierzęcym nie stwierdzono. Modlitwa zupełnie jest mu obca, jako też troska o zmarłych, poczucie trwania ich po śmierci. Nieprawdą jest, aby mrówki okazywały jakiejśkolwiek uczucie z powodu śmierci swych współtowarzyszek. Mniemane ich pogrzeby ograniczają sią na procesie oczyszczania gniazd. Uczucie wstydu, żalu, świadomość grzechu nieznane są też zwierzętom. Pewne ich pozory [1]), zależą niewątpliwie od oddziaływań zmysłowych. Nie przed niesprawiedliwością i grzechem, lecz przed karą uczuwają bojaźń zwierzęta. Usiłowaniom zoologów i psychologów zwierząt, zmierzającym do ich uczłowieczenia, można przeciwstawić fakt z życia krańcowego darwinisty Romanesa, który przed śmiercią nawrócił się na chrześcijaństwo, ponieważ duchowe i moralne jego życie nie znajdowało zadowolenia w dziedzinie samego naukowo-przyrodniczego myślenia [2]).

31. Religia nie jest przeto wynikiem historycznego rozwoju człowieczeństwa, ani też udoskonalenia stopniowego instynktów zwierzęcych. Kompetentny badacz racyonalistyczny, Maurycy Vernes [3]) słuszną czyni uwagę: „Śmiałością już jest mówić o rozwoju i wyrabianiu się religii, ale głosić, że się rzuciło światło na jej początek, jest to istotnie niesłychana zuchwałość“. Nie zdołano się jeszcze zgodzić w poglądach na istotę i źródła religii wedyjskiej, buddyjskiej, egipskiej; — gdzie tu mówić o wyjaśnieniu początków religii w ogóle?! Wszelkie w tym względzie próby zawiodły. Genealogiczna klasyfikacya różnych religii jest czystem złudzeniem; przyjęcie pierwotnych religij-

[1]) Darwin, „Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei den Menschen und Thieren“ (1884) str. 394.

[2]) Romanes, „Gedanken über Religion.“ „Die Religiöse Entwicklung eines Naturforschers vom Atheismus zum Christentum. Übersetzt nach der 7 Aufl. von Dennert“ 1899.

[3]) „Revue critique“ 1885, 28 Sept.

nych typów oczywistem nadużyciem. Religia może wynikać jedynie z jakiejś przedmiotowej przyczyny, w jestestwie ludzkiem tkwiącej, z jakiegoś religijnego uzdolnienia, czy usposobienia, będącego specyficzną natury ludzkiej właściwością. „Religia należy do normalnych funkcyj duszy ludzkiej; brak jej świadczy o jakimś zboczeniu w życiu jednostkowem, czy zbiorowem“ [1]) (Paulsen).

Jeśli ktoś zechce to uzdolnienie nazwać instynktem, wyłącznie człowiekowi właściwym, i wraz z Platonem i Laktancyuszem, człowieka jako „zwierzę religijne“ określi, można się na to zgodzić. Nie chodzi tu o nazwy. W każdym razie instynkt ten uznać należy za największy dar boży, udzielony człowiekowi [2]). Bez tego daru religia nie daje się wyjaśnić, a historya ludzkości pozostaje zagadką. Dwa czynniki występują nieodzownie w pojęciu religii; usposobienie podmiotowe i fakt przedmiotowy. Niedorzecznem jest religię uważać za oszustwo, lub za wielowiekowy błąd, a bezzasadnem wyprowadzać ją z jakiejkolwiek przyrodzonej władzy jestestwa ludzkiego. Religia wtedy tylko może być wyjaśniona, gdy będzie uznana za jakiś czynnik szczególny, tkwiący w istocie wszelkiego ludzkiego czucia, myślenia, działania i cały byt ludzki za podstawę mający, czynnik, ku któremu człowiek bezwiednie się zwraca i który pośrednio i bezpośrednio został mu objawiony. Religia opiera się na pewnem usposobieniu przyrodzonem, ale tylko przy współdziałaniu bożem, mogła się z niego rozwinąć.

32. Tak zwana „religia przyrodzona“, nie istnieje zgoła w życiu ludzkości, chyba, że pod nią rozumiemy przyrodzoną teologię (istnienie Boga, nieśmiertelność, sąd [3]). Taka teologia jest abstrakcyą deizmu, (Socynianie od 1588) ciemnym osadem płytkiego „oświecenia“, które wraz z istotą i motywem wiary wszelką prawdę i wszelkie życie z religii usunęło, aby z resztek,

[1]) Ethik I (1900) 417.

[2]) Dahl, Die Notwendigkeit der Religion, eine letzte Konsequenz der Darvinistischen Lehre (1887), 100.—Podobne zdanie wyrazili: Jäger, Hellwald, Preiss i inni darwiniści; por. Pesch, Welträtzel II, 527. — Teichmüller, Religionsphil. 113.—Pesch, Gott und Götter, 26. — Köstlin, Der Ursprung d. Religion: Stud. u. Krit. (1890) 213, 271.—Steude, Christentum und Naturwissenschafft 69.

[3]) S. Aug, De civ. Dei 8, 9, 12 (naturalis theologia); De util. cred. 1, 9, 21; 10. 23; 13, 29.—Migne, Curs. theol. 2.—Harnack „Dogmengesch.“ II, 49

które po tej operacyi pozostały, tworzyć martwy szkielet racyonalizmu, lub moralizmu. Jest też taka teologia postulatem ewolucyonistów, którzy, zapoznając upadek religijny ludzkości, nie rozróżniają specyficznie ludzkiego i specyficznie boskiego pierwiastku w religii. Religia przyrodzona, jak ją wykładają współcześni filozofowie jest racyonalizmem, który pozostał chrześcijańskim, jest herezyą w najściślejszem znaczeniu. Zwolennicy jej zapomnieli, że wiara jest nieodzowną koroną „rozumu, zapomnieli, że chodzi tu tylko o kwestyę granic. Tradycya i doświadczenie świadczą zarówno, że obie te siły rozumu i wiary do wzajemnego uzupełnienia się są powołane [1]).

„Religia przyrodzona“ jest zrazu tylko zaprzeczeniem religii nadprzyrodzonej, którą ona uznaje, jako czystą funkcyę logiczną. Religia w istocie rzeczy pozostaje w związku z bóstwem, nie na podstawie jakiejś pośrednio wyprowadzonej wiedzy, lecz na podstawie bezpośredniego pojęcia przez wiarę ugruntowanego. Jeżeli nie wszyscy założyciele różnych religij, to wszyscy, którzy ją wyobrażali i głosili, powoływali się zawsze na jakieś objawienie. Bez przypuszczenia pozostałości o jakimś objawieniu pierwotnem nie podobna wyjaśnić religijnej kultury ludzkości. Zasady religii przyrodzonej same przez się nie zdołały nigdy wytworzyć jakiejś rzeczywistej i choćby najbardziej ograniczonej formy religijnej. Dowodzą one tylko, że religia objawiona ma punkt oparcia w pewnem przyrodzonem usposobieniu duszy ludzkiej. Jeśli ją kto nazwie realną możliwością religii przyrodzonej, to nic przeciwko temu nie możnaby powiedzieć. Słuszne jest w tem określeniu uznanie zależności człowieka od Boga, swego Stwórcy pojętej, jako objektywny,— a świadomość grzechu i winy, jako subjektywny czynnik religii przyrodzonej, ale nie wystarcza to do wypełnienia całkowitej treści pojęcia religii. Jeśli każde przekonanie o istnieniu Boga nazwiemy wiarą, to religię przyrodzoną możnaby uznać za religię w najszerszem znaczeniu. Możnaby stąd wyjaśnić, jakby powstała religia, gdyby w sposób nadprzyrodzony nie była nam objawiona.

Religia właściwa rozleglejsze ma zadanie. Musi ona być światłem ducha i siłą woli dla mędrców i prostaków. Musi

[1]) Siebeck, Religionsphil. 39, 323. — Drey Apol. 1, 120. — Guizot, L'Eglise et la société chrétienne 1861.

ona człowieka nie tylko o Bogu pouczać, lecz także przez wiarę we właściwym stosunku do Boga go postawić. Religia pośredniczką jest łaski bożej, spływającej na człowieka, a zarazem warunkiem osiągnięcia tej łaski, i siłą urzeczywistnienia jej. Łączność człowieka z Bogiem, i zbawienie jego w wieczności jest najwyższym celem w religii. Nie jest ona li tylko ujawnieniem prawd nadprzyrodzonych (supranaturalizm), ani samem poznaniem (Fichte), ani czystą nauką moralną (moralizm Kanta), ani prostem uczuciem zależności (Lessing, Rousseau Scheiermacher, Ulrici, Tyndall), lecz ogarnia wszystkie siły człowieka w całej ich głębi wewnętrznej. Całe jestestwo człowieka uniesione jest przez nią ponad zmysłową, ziemską dziedzinę ku wiecznym, boskim sferom. Jeśli weźmiemy pod uwagę choćby samą modlitwę i ofiarę, to z nich już okaże się nam nieodzowność wyższej sankcyi.

33. Podstawą subjektywną religii jest poczucie zależności przez ograniczoność natury ludzkiej i otaczających ją stosunków życiowych uwarunkowane. Już dawni apologeci naukę o Bogu-Stwórcy za najpierwszy i najważniejszy składnik wiary poczytywali i wszelkie choćby najwyższe nastroje religijne, tego poczucia pozbawione, uważali za złudzenie. Uczucia estetyczne mogą się tylko przyczynić do okazania tej zależności w milszem człowiekowi świetle i wspierają rozum ludzki w pojęciu Stwórcy i Pana, oraz w przejęciu się zobowiązaniami moralności, które ze stosunku do niego wynikają, oraz świadczą, że to uczucie zależności, nie ma w sobie nic absolutnego i wolność ludzką krępującego. W ten sposób Stwórca określony jest, jako Sprawca i cel dla skończonego ducha a zarazem jest ustanowiony osobisty stosunek człowieka do Boga. Religia bowiem jest świadomym, wolnym i żywym związkiem pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Tylko przez uwzględnienie wszystkich tych momentów można naznaczyć właściwe stanowisko czynnika czysto-ludzkiego w powstaniu religii.

Inicyatywa wszakże w tym stosunku, podobnie jak w sprawie stworzenia, pochodzi od Boga. Każda religia historyczna ma swe odległe źródło w tradycyi, poprzedzającej wszelką historyę. Każdy człowiek ma usposobienie i zdolność do religii, o ile, jako człowiek w odróżnieniu od zwierzęcia, wznosi się do samopoznania i do poznania Boga. Mowa i poznanie Boga stanowią początek ludzkości i tak dawne są, jak

one [1]). Tylko Bóg mógł nam Boga dać poznać: Wprawdzie ani historya, ani Biblia nie podają nam wiadomości o prareligii, którąby człowiekowi w początkach jego bytu przez szczególne Objawienie daną została, ale Biblia mówi nam o prastanie człowieka, w którym był on takim, jakim być powinien: w nieprzerwanej jedności z Bogiem i z wolą bożą. Objawienie dla nas samych i wobec nas zarówno jest konieczne.

34. To w każdym razie ze wszystkich uwag powyższych wynika, że bez religii niema zadawalającego poglądu na świat. Im mniej jest możliwe za pośrednictwem rozumu przyrodzonego rozwiązać zagadkę życia i świata, byt jednostek i zbiorowości dostatecznemi prawami określić, pragnienia ludzkie trwale ziemskiemi dobrami zadowolić, tem konieczniejszą okazuje się świadomość religijna, która duszę ludzką w stosunku do boskiej istoty określa i różnorodne jej czynności reguluje. Z tego wynika, że świadomość owa w samej istocie ludzkiej musi być zawarta i tylko przez wyrzeczenie się rozumu, oraz rozwiązania wszelkich wyższych zagadnień życia można wyrzec się religii i uznać ją za złudzenie niższych stopni naszego poznania Doświadczenie nie potwierdza tego wcale, aby filozofia w swoich najgłębszych nawet systematach dawała zadawalniające człowieka zupełne przeświadczenie o jego przeznaczeniu, jakie daje wierzącemu religijna prawda chrześcijańska. Świadczy o tem nawet zeznanie Straussa. I niższe formy religijne posiadają w sobie siłę przez tradycye osiągniętą i pozostałą, jako drobna reszta starodawnego daru bożego i w tej sile tkwi możność oddziaływania ich na życie ludzkie w sposób, jaki religia czysto-przyrodzona, ani filozofia nie są w stanie oddziaływać.

---

[1]) Strauss u. Torney, „Essays“ 147. Mach, „Notwendigk.“ 45, 87, 141. E. Fischer, „Heidentum und Offenbarung“ 1878. Köstlin, „Stud. u. Krit. (1890), 220. Teichmüller, „Religionsphil.“ 81. Hermann, „Der Ursprung d. Rel. (1887). Blondel, „Autant toute religion naturelle est artificielle, autant l'attente d'une religion est naturelle (Ann. de phil. chret.“ 1895, Dec., 230.

§ 5.

Tradycyonalizm i ontologizm.

Pismo św. o przyrodzonem poznaniu Boga.—Stworzenie. — Opatrzność. Sumienie, Wiara i Praobjawienie — Św. Tomasz. — Objawienie prawd przyrodzonych. — Wiara.— Vaticanum. — Tradycyonaliści francuscy.—Pobudki zewnętrzne i tradycya historyczna. — Pozytywizm.—Ontologizm. — Idec.— Plato.—Aryanie.—Filo.—Gnostycy.—Neoplatonizm.—Augustyn. — Platonicy średniowieczni. — Reformatorzy. — Kartezyusz. — Stosunek sensualizmu do ontologizmu.—Analogie poznania Boga.—Monoteistyczny popęd serca ludzkiego.—Wrodzona idea Boga.—Czystość serca. — Sumienie i poczucie obowiązku.—Ontologiczny dowód istnienia Boga.—Anzelm. — Kartezyusz.—Leibniz. — Gratry.—Ocena tego dowodu. — Kant i metafizyka. —Odrzucenie przez Kościół tradycyonalizmu i ontologizmu.

1. Tylko szaleniec mówi: niema Boga (Ps. 13, 1; 52, 1). Szaleńcami są wszyscy ludzie, nieznający Boga, którzy nie rozpoznają go w świecie widzialnym i nie dostrzegają go w jego dziełach, a za bogów biorą sobie bądź ogień, bądź wiatr, bądź gwiazdy odległe, bądź fale morskie, lub słońce i księżyc (Mądr. 13, 1; 14, 21), albowiem to, co jest do poznania w Bogu, zostało im przez Niego objawione. Wszakże niewidzialna Jego istota od stworzenia świata w dziełach Jego nam się objawia, to też nie możemy być usprawiedliwieni, skoro widząc Boga w Jego tworach, jako Boga nie czcimy i hołdu mu należnego nie składamy (Rzym. 1, 19; 1 Kor. 1, 21; 12, 2).

„Mężowie Ateńczycy, we wszystkiem was widzę, jakoby zabobonniejszymi. Albowiem chodząc i patrząc na bałwany wasze, znalazłem też ołtarz, na którym napisano było: Nieznajomemu Bogu. Co tedy, nie znając, chwalicie, to ja wam opowiadam. Bóg, który uczynił świat i wszystko co na nim, Ten będąc Panem nieba i ziemi, nie mieszka w kościołach ręką uczynionych... I uczynił z jednego wszystek rodzaj ludzki, aby mieszkali po wszystkiej ziemi, zamierzywszy postanowione czasy, i granice mieszkania ich, aby szukali Boga, owaby go snać namacali, albo należli, chociaż od każdego z nas nie jest daleko. Albowiem w nim żywiemy, ruszamy się i jesteśmy.“ (Dz. Ap. 17, 22 — 28). „I my śmiertelni jesteśmy, wam podobni ludzie, opowiadając wam, abyście się od tych próżnych rzeczy nawrócili do Boga żywego, który uczynił i niebo i ziemię i morze i wszystko, co w nich jest, który w przeszłych wiekach dopuszczał wszystkim poganom chodzić ich drogami. A iście nie zostawił samego siebie bez świadectwa, czyniąc dobrze z nieba, dawając dżdże i czasy urodzajne, napełniając pokarmem i weselem serca“ (Dz. Ap. 14, 14—16).

„Bo gdy poganie, którzy nie mają Zakonu, z przyrodzenia czynią, co Zakon ma, tacy Zakonu niemający, sami sobie są zakonem. Którzy okazują dzieło zakonu napisane na sercach swoich, gdy im sumienie i świadectwo daje i myśli między sobą różne, albo je oskarżające, albo też wymawiające“ (Rzym. 2, 14, 15). „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają“ (Mat. 5, 8). „Albowiem Jego rodzajem jesteśmy“ (Dz. Ap. 17, 28).

2. W ten sposób święci pisarze zwalczają duchowe i moralne błędy pogan. Okazują oni, że Bóg przed wzrokiem ducha w stworzeniu i w życiu ludzkości, jako sprawca wszech rzeczy i miłościwy Ojciec rozpoznawany być może. W głosie sumienia winni ludzie poznać źródło wszelkiego dobra i wnosić o sędzim wszystkich czynów, albowiem On prawo swoje w sercach zapisał i każdemu siłę do niego daje. Stąd wynika dwojakie przyrodzone poznanie Boga: zawiera ono pierwiastek wewnętrzny i zewnętrzny. Nietylko rozum jest nieodzownym jego pierwiastkiem, ale obok zewnętrznego doświadczenia, którem on się posiłkuje i wewnętrzne doświadczenie z niewidzialnego świata serca ludzkiego daje się tu widzieć, niby księga zapisana przez Boga, w której człowiek imię Jego zawsze może odczytać.

3) Dla apologetyki ważna tu jest jeszcze inna uwaga. Pisarze święci nauczają, że Boga z dzieł Jego poznać możemy, a zatem poganin w nieznajomości Jego nie jest usprawiedliwio-

ny; ale nie mają oni przez to na celu uzasadniać wiary w Boga, lecz fałszywej wierze przeciwstawiają wiarę prawdziwą, ubóstwieniu natury i wyobrażającym jej siły bałwanom jedynie prawdziwego Boga. Poganie posiadają religię i wiarę w wyższą istotę, zboczenie bałwochwalstwa przypuszcza istnienie uprzednie prawdziwego Boga. (Rzym. 1, 21). Nawet szaleniec zaprzeczający Boga ma przeciw sobie twierdzenie o Jego istnieniu; twierdzenie starsze jest od przeczenia. Zaprzeczający Bogu szaleńcem jest nietylko umysłowo, lecz i moralnie [1]). Wypowiada on swoje przeczenie, ale sam nie może mu wierzyć, tylko swoją nieprawość niem zasłania, i odpycha od siebie widmo karzącej sprawiedliwości. Pisarze święci pod łupiną błędu odsłaniają głęboko w podstawach duszy leżącą prawdą, aby błąd tem jaśniej wykazać, jako przewinienie moralne. Pierwotnie nie było potrzeba dawać przykazania: będziesz wierzył w jednego Boga Wszechmogącego, i żadnych innych bogów mieć nie będziesz. Wiara pierwotna znajdowała swój wyraz w prostem twierdzeniu, które brzmiało: Bóg jest Bogiem, a wcale nie głosiło, że jeden jest tylko Bóg. To też w najstarszych pismach odrębność i wyłączność Jahvy nie jest tak dobitnie uwydatniona, jak u Jeremiasza i u późniejszych pisarzy. Myśl o wielu bogach jest zboczeniem, które wiarę przypuszcza i dowodzi konieczności religii. (Mądr. 14, 12). Błąd w tej myśli zawarty przez rozważanie przyrody i głos sumienia można rozpoznać.

Historya religijna poucza, że nie było religii, niezawierającej jakowejś prawdy, prawdy, która tych co Boga szukają i Go pragną, usposobia do znalezienia go w godzinę ostatecznej potrzeby. To też tylko przez brak znajomości dziejów religii można wytłumaczyć twierdzenie Filona, oraz wielu Ojców Kościoła i apologetów aż do Leibniza, że wszystko, co jest prawdziwe w filozofii i religii pogańskiej, do Starego Testamentu musi być sprowadzone; ale w tem też mieli słuszność, że odrzucali wszelkie samoistne, niezawisłe od Objawienia idee religijne. W Starym Testamencie, jest to jako oczywiste uznane, że Bóg przez człowieka w stworzeniu całem poznany być może. Aby jednak człowiek istotnie Go poznał, na to potrzebuje Jego współdziałania. Początek pochodzi od Boga: Bóg działa, zjawia

[1]) S. Aug. In Ps. 52, 1; Serm, 68, 141; De lib. arb. 2. 2, 5. Scheeben, Dogmatik I, 343.

się, mówi; a człowiek słucha, odczuwa, pojmuje. Widok przyrody utwierdza jego wiarę. Jeśli apostoł powołuje się na Objawienie, to nie ma na myśli Objawienia przyrodzonego. Chyba byśmy wraz z Oryginesem i innymi myśleli o objawieniu przez Platona i innych filozofów, (Por. Mądr 18, 1).

Historya religii musi ostatecznie przyznać słuszność Ojcom i Pismu św. Nie tylko bowiem sprowadza ona wszystkie religie do wspólnego początku, ale i tego początku wyjaśnić nie zdoła. Mytologia przypuszcza istnienie religii rozumnej, jak chore ciało świadczy o istnieniu ciała zdrowego. Zanim Grecy słońce i niebo uznali za bogów, musieli posiadać idee bóstwa. Nie mogli mówić o mnogich bogach, dopóki sobie nie uprzytomnili ogólnego predykatu boskości. „Religii powszechnej, wszechczasowej, którą Bóg człowiekowi bezpośrednio oznajmił," nie można uważać za wpływ gotowego systematu, lecz trzeba w niej widzieć pobudkę stwierdzającą pierwotne religijne usposobienie duszy ludzkiej. W tej formie twierdzenie powyższe, nie zawiera niczego, na co historya religii nie miałaby się zgodzić [1]). Religijne usposobienie w naturze ludzkiej w tych słowach jest uznane, ale przyjąć jakiśkolwiek pobudzający ducha ludzkiego pierwiastek zewnętrzny nie znaczy to wierzyć w istotę, która „kwiaty barwami nalała," lecz uznawać Pana najwyższego, od którego pochodzi to usposobienie religijne, w stworzeniu się objawiające. Pierwszy człowiek przedstawia się nam, jako dziecko duchowe, ale dziecko boże, wrażliwe na naukę i wychowanie. Wrażliwość przyrodzona uspasabia też człowieka do przyjęcia prawdy nadprzyrodzonej. „Przyroda jest księgą bożą, ale bez Objawienia bożego, chybiają wszelkie próby nauczania, przez doświadczenie ludzkie podejmowane" (Rückert).

4) Wszystkie religie mają swe źródło w Objawieniu. Powszechna wśród ludzi wiara w pierwotny wiek złoty, wiek szczęścia i niewinności jest zabytkiem zatraconego objawienia, które po przez późniejsze błędy i błędne kierunki, aż do bliskich nam czasów przesyła swoje promienie. Wedle Pisma św. Bóg bezpośrednio oświecił człowieka i nauczył go mowy. Jakkolwiek byśmy tłómaczyli naiwne opowieści o prastarych

[1]) M. Müller, „Wissensch. d. Sprache" II, 387; Einl. 124. — Clem. Alex. Coh. 6. — Orig., C. Cels. 6, 3, 4; 7, 46, 47.

czasach szczęścia i doskonałości człowieczeństwa, nie można powątpiewać, że jest w nich ślad oddziaływań bożych na człowieka pierwotnego.

Pierwiastek tradycyi tak wielkie ma znaczenie w wychowywaniu całej ludzkości, że ani jednego nie możemy przytoczyć wyjątku od tej ogólnej zasady. Nietylko człowiek pierwotny pojawił się na ziemi z wykształconemi siłami ciała ducha i z darem mowy, ale musiały nim działać pobudki do stosowania i rozwijania tych wrodzonych uzdolnień. W przeciwnym razie należałoby dowieść, że człowiek, sam sobie pozostawiony, mógłby wynaleść mowę i osiągnąć poznanie zasadniczych prawd religijnych. „Osobliwem jest dziwić się, że dziecko posiada wiadomość o Ojcu w niebiesiech, skoro ta udzielona mu została“ (Staudenmaier).

5) Św. Tomasz rozpoczyna swoje badania, tyczące istnienia Boga, zapytując najprzód, czy Bóg sam w sobie może być poznany i dowiedziony. Przypuszcza on pierwotne pojęcie Boga, jako ogólnikowe i mętne wyobrażenie, wynikające z popędu do szczęśliwości. Jako przyczynę, dla czego to, co w przyrodzie daje się poznać, musi być przez nadprzyrodzoną wiarę stwierdzone, podaje, że w przeciwnym razie nie wielu tylko ludzi i w późnym bardzo czasie, po wielu błądzeniach, poznanie Boga mogłoby osiągnąć [1]). Z tego powodu potrzeba było ludziom, przez pewność wiary stwierdzić przyrodzoną prawdę o rzeczach boskich. Taką wiarę osiągają ludzie przez łaskę bożą i przez nią zdobywają utwierdzenie w tem, do czego przez swój rozum drogą przyrodzoną dojść mogą.

Patryarchowie pierwotni przed pojawieniem się prawa pisanego mieli wiarę w Boga przez żywą tradycyę im przekazaną. Ślady tego dziedzictwa przechowały się i u pogan, ale uległy zaciemnieniu wskutek zepsucia obyczajów, które spowodowało także i błędy rozumu. Z nielicznymi wyjątkami (Sokrates, Plato) filozofowie starożytni zapoznawali idee rządów bożych w świecie i ujawniającą się w nich wszechmoc jedynego najwyższego Stwórcy. To też z Ojcami i ze scholastykami musimy wnosić, że i do poznania tej prawdy rozumowej o Bogu

[1]) S. th., I, q. 1, a. 1; q. 2, a. 1; 12, q. 109, a 1, C. Gent., 1, 4; 3, 38. Kleutgen, „Philosophie der Vorzeit. II, 21. — Kuhn, „Einl. in die Kath. Dogm.“ 717.

i o naszem przeznaczeniu do pewnego stopnia potrzebne jest Objawienie. Wyrocznia orficka w zdaniu: Bóg jest początkiem, końcem i środkiem wszechrzeczy — wyraża główny jego rys. Potrzeba ta Objawienia zaświadczona jest nietylko przez rzeczywisty stan pogaństwa, lecz wynika też z przyrodzonej słabości umysłu ludzkiego. Augustyn podaje, że w filozofii Varrosa przytoczono nie mniej jak dwieście osiemdziesiąt osiem sekt, spierających się o istotę dobra najwyższego [1]).

6) Nowszymi czasy niektórzy uczeni (Moigno, Secchi i inni), utrzymywali, że nawet zasadnicze zagadnienia o wszechświecie nie mogły być pojęte bez uprzedniego Objawienia. Nam obecnie wydaje się łatwem wyobrazić sobie ziemię, jako kulę, unoszącą się w przestworzu i w sobie samej swój punkt oparcia mającą. A jednak jak naiwne w starożytności wśród najuczeńszych nawet ludzi panowały wyobrażenia o kształcie i położeniu ziemi. Secchi wyraża przekonanie, że prawdziwe w tym względzie wiadomości nie mogą być wynikiem li tylko samoistnych badań ludzkich. Przypuszcza on, że są one odgłosem prastarej wiedzy, w którą człowiek pierwotny tak bogato był wyposażony i którą w tradycyi przekazał swym potomkom. Świat pogański tradycye te zupełnie zatracił, przechowywała się ona tylko wśród ludu wybranego, przeważnie w mowie niezrozumiałej, którą dopiero wiedza nowoczesna nam wyjaśniła.

Pomijamy tutaj pytanie, czy w powyższem zdaniu stan pierwotnego człowieka nie został przeceniony. W Biblii i w historyi nie można w tym względzie rozstrzygającego znaleść świadectwa. Należy jednak dodać, że badania nad ludami dzikimi zdają się dostarczać potwierdzenia powyższych poglądów. „Fakt, że zasadnicze wiadomości i umiejętności wśród całego człowieczeństwa są rozpowszechnione, zdaje się dowodzić, że zasób kultury u ludów pierwotnych jednolity był i w różnych swych jednolitych pozostałościach na odległych nieraz punktach ziemi do naszych dni się przechował“ (Rafael). Podobnie też twierdzi Livingston, „że rozpowszechnienie pewnych narzędzi u mieszkańców Afryki i w innych nieucywilizowanych częściach świata nasuwa przypuszczenie jakiejś ogólnej nauki w życiu i w zastosowaniu, udzielonej ludziom w pewnym oznaczonym czasie przez jakąś stojącą po nad nimi istotę“.

[1]) De civ. Dei 19, 1, 1.

Tem więcej poznanie Boga nieodzownie musiało być powszechne wśród ludzi pierwotnych. Kto do Boga chce dojść, wierzyć musi w Jego istnienie (Hebr. 11. 6). Ta wiara przeto obok naturalnego poznania Boga nietylko musi być możliwa, lecz też i konieczna dla osiągnięcia zbawienia. Większa część ludzi do poznania Boga dochodzi najprzód przez wiarę i większa ich część przez całe życie na tem stanowisku pozostaje. Wiara ta, jak wyżej zaznaczono przenika całą istotę człowieka. Dla wierzącego wszelkie dowody mają znaczenie li tylko analizy refleksyjnej, prowadzącej do utwierdzenia prawdy wiary i do odróżnienia jej od wiary fałszywej. I ci dzicy, którzy wszędzie w przyrodzie przeczuwają jakąś wyższą przyczynę, dopiero przez poznanie Ewangelii doszli do zupełnej świadomości wiary. Niema wszakże dzikich zupełnie niereligijnych. Przykłady, przytaczane przez niektórych misyonarzy, jakoby niektórzy dzicy dochodzili do poznania Boga, li tylko drogą zrozumienia ogólnej zasady przyczynowości, nie mogą tutaj mieć rozstrzygającego znaczenia, ze względu na nieodzowne u nich istnienie religii. Dowodzą one tylko, że w owych dzikich umysłach, idea Boga ukryta dopiero na skutek nauki chrześcijańskiej doszła do uświadomienia. Faktycznie wszelkie bałwochwalstwo w kulcie gwiazd ma swoje źródło.

7) Wedle opinii soboru Watykańskiego Bóg jako zasada i cel wszechrzeczy przez przyrodzone światło rozumu ludzkiego w stworzeniu całem może być poznany. Wszelako podobało się Bogu i na innej, mianowicie nadprzyrodzonej drodze, objawić rodzajowi ludzkiemu siebie samego i wiekuiste swoje postanowienia. Temu Objawieniu bożemu należy przypisać, że to, co w rzeczach bożych dostępne jest umysłowi ludzkiemu, w obecnym stanie jego rozwoju może być z łatwością i pewnością, bez przymieszki błędu rozpoznane. Wszelako Objawienie do takiego poznania przyrodzonego nie jest absolutnie nieodzowne, udzielone zostało przez Boga w jego nieskończonej dobroci człowiekowi, przeznaczonemu do celów nadprzyrodzonych. Natomiast dla rozpoznania nadprzyrodzonych prawd religijnych względnie, mianowicie moralnie, jest ono konieczne. Prawdy te mają tylko drogę torować, umożliwiającą osiągnięcie wiary i utwierdzenie się w niej [1]).

[1]) Vaticanum. Sess. 3, c. 2. „De revel. Coll. Lac.“ VII, 127, 150, 238, 520. Martin, „Die Arbeiten des Vatikanischen Koncils.“ 1873, 16.

Oprócz tego dla owego przyrodzonego poznania Boga, potrzebny jest dostatecznie rozwinięty rozum. O stopniu i warunkach tego rozwoju sobór W. nic stanowczego nie orzeka. Wykluczony jest tylko krańcowy tradycyonalizm, utrzymujący, że potrzebny dla poznania Boga rozwój rozumu, możliwy jest tylko przez bezpośrednie, lub też przekazane w tradycyi Objawienie boże. W ten sposób przez odrzucenie tego zdania, Objawienie nadprzyrodzone za absolutnie konieczne uznane zostało. Tradycyonalizm umiarkowany został pominięty, nic stanowczo twierdzącego, nic przeczącego o nim nie wyrzeczono. Daje się on pogodzić ze zdaniami soboru, o ile poczytuje za przyrodzone Objawienie, dane pierwszemu człowiekowi.

8) Tradycyonalizm zwalczany już był przez św. Tomasza. Im bardziej wszakże filozofia traciła stały grunt poznania rozumowego, tem cenniejszą wydawała się możność oparcia prawd religijnych na tradycyi. Sceptycy XVI i XVII w. w Objawieniu szukali jedynej podstawy, dla niezawodnego przekonania religijnego. Późniejsi sceptycy wstępowali w ich ślady. W zamiarze obrony wiary przeciwko sceptycznym racyonalistyczno-panteistycznym dążeniom ówczesnej filozofii, różni teologowie i filozofowie francuscy (Bonald, Lamennais, Bautain, Ballanche, Bonnetty, Leroux, Raynaud), wiarę jako jedyną zasadę poznania religijnego podnosili. Wedle nich nieprzerwana tradycya, zawarta w wierze, jest w ogóle jedynem źródłem poznania, a zatem i poznania religijnego. Praobjawianie i prawiedza mają być konieczną podstawą całego życia duchowego i religijnego, a wiara zasadą filozofii. Zależnie od tego, czy owo poznanie pierwotnego Objawienia wyprowadzali z powszechnego rozumu rodzaju ludzkiego, lub z praobjawienia, nakłaniali się owi teologowie, bądź ku racyonalizmowi, bądź ku supranaturalizmowi.

Bonald (1753—1840) [1]), faktycznie i chronologicznie pierwszy rzecznik tradycyonalizmu, bierze za punkt wyjścia powszechność pewnych zasadniczych idei, ale wyprowadza ją z bezpośredniego oznajmienia bożego w mowie i poczytuje tradycyę ludzkości za jedyny środek przekazania tej idei. Lamennais [2]),

[1]) Buschbell, Der Traditionalismus Bonalds, „Philosoph. Iahrb.“ 1899, 32.

[2]) Usprawiedliwienie Lamennais'go podjął Denis: „Ann. de phil. chret.“ 1899—1900. Leon XIII w kwestyach socyalnych usankcyonował wiele potępionych niegdyś poglądów Lammennais'go.

nie polegał na rozumie indywidualnym, lecz w rozumie powszechnym, od Boga pochodzącym i ujawniającym się w zgodnem przekonaniu wszelkich ludów i w przejawach dziejowych szukał rękojmi pewności. W drugiej, nieteologicznej połowie swej działalności literackiej, w której zasadę autorytetu i wiary zastąpił zasadą wolności, rozpoczyna swoją filozofię od idei bytu, jako najwyższego pojęcia rozumu, ale nie idei absolutnego bytu. Następnie pomięszał obie te idee i w nich Boga jako warunek i środek wszelkiego poznania uznawał. Rozróżnia on wprawdzie lepiej aniżeli Hegel, byt logiczny i czysto idealny, od bytu ogólno-metaficznego od objektywnej realności. Ale zapoznawał różnicę między nieokreślonym i ogólnym bytem, który nasz umysł w rzeczach poznaje, a bytem transcendentalnym nieskończonym, sprawcą wszelkiej realności.

Bautain[1]) wbrew Lamennais'mu pomija rozróżnienie rozumu indywidualnego i powszechnego i poprzestaje na uznaniu bożego Objawienia w nauce Kościoła, oraz wewnętrznem oświeceniu łaską i w tem widzi sprawdzian wszelkiej prawdy (fideizm). Wszelako podnosząc w ten sposób jednostronnie znaczenie tradycyi w poznawaniu, jako zasadę jedyną, zapoznawał drugi niemniej doniosły czynnik t. j. prawdę rozumową; takim sposobem, pomięszał proces poznania z ontologią[2]). Ventura i Bonnetty ograniczali tradycyonalizm więcej do wiary pozytywnej. Lowańczycy (Ubaghs) zajęli pośrednie stanowisko pomiędzy tradycyonalizmem Lamennais'go i fideizmem Bautain'a. Uznawali oni Objawienie jako początek, a naukę jako następstwo w rozwoju idei wrodzonych i w dowodzie istnienia Boga.

9) Zapewne bez zewnętrznej podniety niemożliwy jest rozwój duchowy, ale stąd nie wynika, że duch sam przez się zupełnie jest bezpłodny i że wszystko z zewnątrz oznajmione mu być musiało. Jeśli zarodek roślinny dla swojego rozwoju potrzebuje ciepła, światła, pożywienia, to nikt nie będzie stąd wnosił, że życie swoje jedynie tym warunkom zewnętrznym zawdzięcza. I duch ludzki potrzebuje zewnętrznej podniety i zewnętrznego poparcia, ale sam przez się już jest duchem, posiadającym poznanie, które ilościowo i jakościowo przemaga nad tem, co mu z zewnątrz dostarczone zostało. Jego oddziaływania

[1]) Regny, „Bautain, sa vie et ses oeuvres". 1884.
[2]) S. Thom., C. Gent. 1, 12.

samoistne zupełnie różnią się rodzajowo od wrażeń zmysłowych. Pojęcia ogólne, które sobie tworzy, idee, któremi się zbogaca, tak istotowo różnią się od tego, co poszczególne wrażenia mu dają, że mogą być wyprowadzone li tylko z jego uzdolnienia do myśli samodzielnej. Bez tego uzdolnienia niemożliwy byłby postęp, niemożliwą wiedza w ogóle, ani wiedza religijna.

Niewątpliwem jest, że posiedliśmy bogate dziedzictwo zdobyczy duchowych. Po Aryach odziedziczyliśmy mowę, po Hamitach (Egipcyanach) pismo, po Fenicyanach (Egipcyanach, czy Mykeńczykach?) abecadło, po Babilończykach podział czasu, po Hindusach system liczenia. Grecy i Rzymianie przekazali nam kulturę klasyczną, Semici religię, od Chrystusa mamy chrześcijaństwo, od Kościoła i teologię i kulturę religijną. Jednem słowem ze wszech stron spożywamy nieprzebrane zasoby znanej nam i nieznanej pracy dziejowej. Ten charakterystyczny rys naszej kultury tak jest powszechny, że w ogóle możliwość postępu na podstawie przekazanych historycznie zdobyczy poczytywano nieraz za znamię ludzkiego rozwoju, rozwoju życia duszy w sprzeciwieństwie do życia zwierzęcego. Całym tym odziedziczonym zasobem kulturalnym posługujemy się, jako naszą własnością, nie myśląc często o tem, jakim olbrzymim nakładem pracy duchowej naszych przodków był on zdobyty. Z tem wszystkiem to dziedzictwo musieliśmy zdobyć sobie i przyswoić, aby je posiadać. Musieliśmy powtórzyć pracę myśli wielu tysiącoleci, aby mogła się ona stać naszą własnością duchową, zdolną do dalszego rozwoju. Gdyby pojęcia i idee wraz z mową przykazane nam zostały, to nie bylibyśmy zmuszeni przyswajać ich sobie na nowo. Człowiek nie mógł by sobie przyswoić tego, co w mowie mu przekazane zostało, gdyby nie posiadał ku temu wewnętrznego uzdolnienia. Wszyscy ludzie w jednakim stopniu i sposobie musieliby posiadać zdobycze przeszłości, gdyby te w tradycyi jedynie przekazane im zostały. Człowiek wszakże może słowa tak, lub inaczej wybierać i mowę stopniowo kształcić i przekształcać. Historya mowy świadczy o wielostronnych jej przemianach.

Toż samo stosuje się do religii, która wszędzie przez oznajmianie i tradycye od rodziców do dzieci, od pokolenia do pokolenia przekazywana była. Niemniej przeto zachodzi tutaj ciągle przeróbka duchowa treści wiary, oraz postęp życia i myślenia tradycyjnego. Tradycya o tyle tylko się utrzymuje, o ile

wspierają ją wewnętrzne zasady umysłu ludzkiego. Temi stałemi zasadami religii są: potrzeba praktyczna i poznanie teoretyczne. Wiara religijna odpowiada uświadomionym potrzebom serca i ducha ludzkiego i przez to staje się dla człowieka konieczną. Im bardziej wiara przekazana tym potrzebom odpowiada, tembardziej się umacnia, jako własność ludzkości. Jakkolwiek podstawy jej są niezmienne, musi zawsze zachodzić tu rozwój i przystosowanie. Zadanie teologii na tem polega, aby ogólny postęp wiedzy duchowej uczynić płodnym dla poznania religijnego.

10. Tradycyonalizm ma wiele podobieństwa z pozytywizmem. Comte powołuje się na Lamennais'ego: obaj zaprzeczają znaczenia duchowej działalności człowieka. Tradycyonalizm wszystko sprowadza do tradycyi, pozytywizm do wrażeń zmysłowych. Oba te kierunki są przeciwieństwem racyonalizmu, a niemniej przeto na jego korzyść nieraz się obracają. Tradycyonalizm przechodzi w racyonalizm, skoro idee z całą ścisłością bierze i w tem pokrewny jest ontologizmowi. Lamennais dochodził do pewnego rodzaju utożsamienia skończonego i nieskończonego bytu. Bautain, obok Objawienia zewnętrznego przyjmuje Objawienie wewnętrzne w świadomości wszystkich ludzi zawarte i oświecenie wewnętrzne przez oddziaływanie od Boga im dane.

11. I ontologizm tak zwany przez Giobertiego (od *ontos on*) utrzymuje, że tylko wiara nadprzyrodzona daje poznaniu niewzruszoną pewność. W idei Boga poznajemy wszystkie rzeczy i z niej czerpiemy wszystkie inne idee. Podobnie, jak tradycyonaliści i ontologiści (Malebranche, Gerdil, Gioberti, Mamiani, Fabre, Branchereau, Hugonin, Rothenflue i inni [1]) utrzymują, że dusza nie może wytwarzać idei, ani przez idee wraz z nami stworzone rozpoznawać rzeczy, lecz że wszystkie rzeczy w Bogu widzimy. Idea Boga rozjaśnia nasz umysł i nad wszystkiem swe światło rozpościera. W niej dane nam jest wszystko, co prawdziwe i wieczne i co umożliwia nam wszelkie poznanie. Dusza bez wszelkiego pośrednictwa pojmuje Boga, jako byt doskonały, duchowi zawsze przytomny, pojmuje też boskie istotowe doskonałości, wszelako nie pojmuje istoty boskiej, ani jej troistości (Gerdil), albo też pierwszą o tyle tylko pojąć

[1]) Werner, „Gesch. der apologet. Lit." V, 59; „Der Ontologismus" 1885.

jest zdolna, o ile istotowo różną jest od ostatniej. Oba te przeciwieństwa: tradycyonalizm i ontologizm, różnemi drogami prowadzą do tego samego wyniku, że prawda nie pośrednio, lecz bezpośrednio zostaje poznana. Tradycyonaliści, jako ostateczny wynik dla przyjęcia tradycyi, uznali pierwotne obdarzenie umysłu ludzkiego, tak indywidualnego jak ogólnego; ontologiści biorą je za punkt wyjścia. Oba kierunki nie mogą wyjaśnić istoty poznania, ani też przezwyciężyć fałszywego idealizmu.

Ostatnim ich, niewyciągniętym wszakże przez nie wnioskiem byłby idealny panteizm. Na soborze watykańskim wychodzono z tego stanowiska, że ontologizm zacierał różnicę między Bogiem i bytem powszechnym. Tylko z punktu widzenia panteizmu byłoby słuszne utożsamiać logiczny porządek poznania z ontologicznym porządkiem bytu i czynić pierwszy porządek bytu, to jest Boga, pierwszym porządkiem myślenia. Na tem stanowisku daje się pojąć bezpośrednie poznanie Boga, ponieważ świadomy siebie duch w sobie go uznaje. Ale podobnie, jak panteizm, niezdolny jest wyjaśnić doświadczenia i życia zewnętrznego, także i ontologizm; pozostanie on zawsze w sprzeczności z faktami doświadczenia i z empiryczną świadomością. Oba kierunki nie mogą wyjaśnić, jakim sposobem z nieświadomego powstaje świadome, jakim sposobem nie ja może poprzedzać jaźń. Kto z ontologistami przez intuicyę Boga i to, co na zewnątrz Boga się znajduje, chce rozpoznawać, ten nieodzownie musi je też ubóstwić. Bóg zaiste jest światłem, oświecającem każdego człowieka na ten świat przychodzącego, ale jest niem przez to, że człowiekowi przyrodzone światło rozumu daje, przez które on rozpoznawać może tak Stwórcę jak i stworzenie. Albowiem i wszelkie światło przyrodzone jest uczestnictwem w świetle wiekuistem (Jan 1, 9; 1 Tym. 6, 17).

12. Z tem wszystkiem tak ontologizm, jak i tradycyonalizm zawierają ziarno prawdy. W przeciwieństwie do twierdzeń sensualizmu różnica między prostem wrażeniem zmysłowem i pojęciem oderwanem musi być sprowadzona do idealnej treści rozumu. Stąd występujący wszędzie w historyi rys ontologiczny. W formie, jaką nadaje mu Plato, wedle którego dusza przed połączeniem z ciałem miała posiadać poznanie bezpośrednie boskości i idei wiekuistych, idee rzeczy doczesnych w sobie ma zawierać i przez powolne przypomnienie sobie uświada-

miać — w tej formie nauka o ideach ogólnych dziś już powszechnie jest zarzucona. Dusza i ciało nie mogą być zupełnie rozdzielone. To, co nie przeszło przez wrażenia zmysłowe, nie może stać się własnością poznania umysłowego. Ślepy nie ma pojęcia o barwach, ani głuchy o tonach. Oddziaływania na zmysły nietylko pobudzają duszę w ogóle, lecz także nadają jej pewien określony kierunek. Wrażenia wzroku, słuchu, smaku i t. d. nietylko budzą odpowiednie idee, ale stają się powodem określonej działalności umysłowej.

Naukę o bezpośredniem poznaniu Boga głosiła też sekta aryańska, ale pojmowała ją w sposób zupełnie inny od platońskiej nauki o ideach. Aryanie trzymali się od niej zdala i jako bezwzględni zwolennicy arystotelizmu, opierali się na kategoryach logicznych. O ile uznawali istotę Boga w tem, że nie mógł On być poczęty, stwierdzali przez to absolutne poznanie Boga, ale było ono zupełnie puste, jak wszelkie pojęcia absolutne, od rzeczy zupełnie oderwane. Skoro Aryusz nauczał, że Bóg nie może być pojęty, było to tylko odwrotną stroną uznania jego istoty, jako niepoczętej. Już Filo z innego zupełnie stanowiska, wyjaśniał niemożność poznania najwyższego dobra. Wedle niego znajduje się ono ponad rozumem, niepojęte dla ludzkich władz poznania. Gnostycy razem z nim nauczali, że Bóg nie ma żadnych orzeczeń, że nic o Nim powiedzieć nie można, prócz stwierdzenia Jego bytu. I Ojcowie Kościoła nie zdołali uniknąć tych wyników pojęcia Boga. I oni uznawali istotę Bożą za niedostępną naszemu pojęciu, ale do tego wniosku dochodzili drogą filozofii platońskiej. Mistycyzm Platona widział Boga w jakimś nieokreślonym pół mroku, czynił go zatem przystępnym raczej dla wierzącego umysłu, aniżeli dla rozumu. I wedle nowoplatonizmu, Bóg nie może być odniesiony do żadnej kategoryi; jest On ideą, przez pół panteistyczną.

13. Obok Grzegorza Nazyazeńskiego powołuje się ontologizm na św. Augustyna. Jakoż nikt, znający jego pisma, nie zaprzeczy, że w swych głębokich zaciekaniach ulegał on wpływom idei platońskich [1]). Już św. Tomasz zauważył, że Augustyn przepojony jest ideami Platona, co niektórzy zapoznawali i w skutek tego wpadali w błędy. Malebranche i Rosmini powołują się nie na Platona, ale na Augustyna. Jakoż cały rozwój duchowy biskupa z Hipony zwracał go ku platonizmowi. Wyzwolił się on z więzów sceptycyzmu, szukając przed nim ocalenia w dowodach życia wewnętrznego. Dowody te ukazały mu zasadę pewności w Bogu. *Deum consulendo intellegimus*, „Bogapoznajemy przez pytania.“ Skoro następnie wspomnienia platońskie „z właściwościami tej nauki odrzucił i idee (*rationes*, *formae*, *species*, *rationes aeternae*), jako prapojęcia istoty, oraz prawzory piękności i prawdy w Bogu umieścił, mógł Boga nietylko jako najwyższą piękność, prawdę, dobroć i doskonałość przyjąć, ale także w Nim pierwowzór wszech rzeczy uznać i widzieć w połączeniu z Bogiem, przez miłość i w oświeceniu, od Boga pochodzącem, drogę do poznania wszystkich rzeczy.

[1]) Wörter, „Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe“ 1892 — Grandgeorge, „S. Augustin et le Neo-Platonisme“ 1896 — Kauff, „Die Kenntnislehre des kl. Aug. und. ihr Verhältnis zur platon. Phil.“ 1899 — S. Thom., S. th. 2, 2, q. 23, a 1, C. Gent. 3, 47.

Wszelako cały bieg myśli Augustyna dowodzi, że nie był on ontologistą. Nie uznaje on punktu wyjścia w kontemplacyi Boga „lecz, odpowiednio do natury ludzkich władz poznawczych, w ogólnej idei jedności prawdy, piękna, dobra; od nieokreślonej abstrakcyi prawdy, piękności i dobroci wznosi się do prawdy absolutnej, którą pojmuje, jako konkretny absolut, łączący w sobie wszelkie doskonałości. Ostateczną zasadą wszelkiej prawdy objektywnej jest Bóg, ale z tego nie wynika, że Bóg jest objektem, w którym tę prawdę wprost poznajemy. Angustyn zatem, nie mówi o bezpośredniej kontemplacyi Boga, i w Nim wszystkich rzeczy. I wtedy gdy poznanie idei zowie oświeceniem i Objawieniem bożem, uwydatnia przez to tylko ogólne oddziaływanie Boga na nasze władze poznania, oraz wewnętrzne doświadczenie przez Boga stworzonej duszy. „Boga i duszę poznać pragnę; po zatem nic, zupełnie nic!“ — To było jego hasło. „Nie obawiam się, mówi dalej, aby nie powiedziano: a może się mylisz. Jeśli się mylę to znaczy, że jestem, gdyż ten, co nie istnieje, nie może się mylić, i właśnie przez to, że się mylę, istnieję.“

Św. Augustyn obstaje przy tem, że znaczną część naszego poznania osiągamy bez pomocy obrazów zmysłowych i zalicza idee do rzeczy, które nie przez zmysły, ani przez przypomnienie wrażeń zmysłowych, lecz w wyższem świetle rozpoznajemy. Ten dowód ideologiczny, jeśli go tak nazwiemy, świadczy, że Augustyn poznanie Boga nie wyjaśnia litylko *a posteriori*, lecz

duchową treść rozumu za najwyższą w tym względzie instancyę uznaje. Nie mniej przeto daleki był do przyjmowania pojęcia logicznego, za punkt wyjścia dla ontologii. Gdyby umysł nie zawierał w sobie żadnej prawdy, nie mógłby rozpoznać prawdy samej w sobie; gdyby w umyśle ludzkiem nie było aprioricznej idei prawdy, ocena naszej wiedzy i rozwój jej byłyby niemożliwe. Bez idei prawdy, dobra i piękna, nie miałby człowiek żadnej miary do sądzenia, żadnej pobudki dla swego poznania i chcenia. Przy współudziale tej idei podnosi się on do coraz wyższej pewności, do idei Boga, jako absolutnego źródła prawdy, dobra i piękna. Dlatego słusznie poczytywany jest Augustyn ze swoim głębokim subjektywizmem za jednego z najdzielniejszych mistrzów w badaniu zasadniczych zagadnień religii.

14. W tej samej mierze, jak filozofia platońska została wypartą przez filozofię Arystotelesa i nauka o ideach, ustąpiła miejsca kategoryom, chociaż nigdy całkowicie nie znikła. Anzelm zbliża się w tym względzie do Ojców Kościoła. Duch augustyński powrócił też u Aleksandra z Hales i w szkole franciszkańskiej. Po zatem nie zawierała ona wszakże neoplatońskiego panteizmu, ani zabarwienia ontologicznego. Henryk z Gandawy wyjaśniał św. Augustyna w duchu Platona i poznanie z bezpośredniej kontemplacyi Boga wyprowadzał. Humaniści wznowili znów naukę platońską. Za głównego wśród nich przedstawiciela kierunku apologetycznego uchodzi nowoplatończyk, Marsylius Ficinus. Teologia luterska bierze wprawdzie za punkt wyjścia niezdolność rozumu ludzkiego do poznania i miłowania Boga, niemniej przeto ze stanowiska wiary podnosi właściwą człowiekowi zdolność poznania. Sam Luter mówi o pojemności natury ludzkiej w ogarnięciu bóstwa, a Melanchton z najwyższem uznaniem odzywa się o neoplatońskiem określeniu Boga. Bóg jest dla niego wiekuistym rozumem, źródłem wszelkiego dobra; nie uznaje wszakże Objawienia w szczególności za źródło tego poznania.

Dalej posunęła się jeszcze szkoła kartezyańska. Wszelkie poznanie intelektualne wyprowadzała ona nietylko z idei wrodzonych, lecz z właściwej istotowo naszemu umysłowi kontemplacyi bóstwa. Jest to dotąd przedmiotem sporu, czy Kartezyusz uznawał idee uświadomione. O ile się zdaje poczytywał on za wrodzoną zdolność umysłu dochodzenia do pewnych pojęć, niezależnie od zewnętrznego doświadczenia. Późniejsi myśliciele

wprowadzili wyobrażenia bezwiedne. I idee wrodzone poczytywali za ukryte w umyśle. Leibniz utrzymywał, że takie idee muszą istnieć, gdyż bez nich niepodobnaby wyjaśnić zasadniczych prawd logiki i matematyki.

15. Pomiędzy obu krańcami sensualizmu i ontologizmu, musi się znajdować jakaś dziedzina pośrednia. Abstrakcya i intuicya poznającego rozumu współdziałać mogą bez uprzedniej intuicyi Boga. Nie powinniśmy zapominać, że wedle starej zasady: „nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu“, nie może istnieć w umyśle, co nie pochodzi ze zmysłów, to jest, że samo poznanie intelektualne bez zmysłowych wyobrażeń rozwinąć się nie mogło. Poznanie nasze poczyna się od wrażeń zmysłowych. Nawet najbardziej oderwane teorye naukowe posługują się symbolami ze świata zmysłowego. Cała nasza mowa, tak ludowa, jak i naukowa, aby być zrozumiałą, posługiwać się musi symbolami zmysłowymi.

Wszelako zasady i formy poznania, czyli prawidła myślenia (kategorye) w umyśle naszym są trwałe, istnieją *a priori* i sięgają poza obręb poznania zmysłowego. I scholastyka arystotelestyczna uznawała umysł z jego pojęciami ogólnemi za pierwsze źródło poznania. Prawo tożsamości, sprzeciwieństwa i przyczynowości, jednakie posiadające znaczenie tak dla myślenia jak dla poznania, a także pojęcia istoty i przymiotu są zasadami, które same przez się uznane zostają i żadnego dowodu nie potrzebują, ponieważ je każdy we własnem doświadczeniu wewnętrznem poznaje. Te prawa i pojęcia dane są wraz z umysłem. Szczególniej św. Tomasz usiłuje pogodzić Arystotelesa z platonizującym Augustynem. Wedle niego z natury właściwa nam jest zdolność ze szczegółów i w szczegółach wyciągać pojęcia aprioryczne, oraz zasady matematyczne i ontologiczne („habitus innatus principiorum rationis speculativae“), a także w poszczególnych czynach pojmować apriorystyczne zasady moralności („habitus innatus operabilium synteresis“). W następstwie Leibniz, wobec zbyt daleko posuniętej kartezyańskiej nauki o ideach, uwydatnił istniejące w rozumie zasady i działania ogólne. „Nihil est in intellectu, nisi ipse intellectus“, wszystko polega na doświadczeniu, oprócz zdolności nabywania doświadczeń. Teorya rozwoju stara się tę zasadę na swoją korzyść zużytkować, umieszczając w umyśle formy wyobrażeń i myśli, drogą dziedzictwa przez system nerwowy zachowane.

16. Jeśli te zasady zastosujemy do poznania Boga, to uznać musimy, że nie jest ono bezpośrednie, lecz analogiczne, z rozumowego rozważania świata wyprowadzone. Boga nikt nie widział, przebywa on w niedostępnym nam świetle, a jednak każdemu jest blizki, kto go szuka. W sercu ludzkiem on mieszka, im czystsze jest to serce, tem jaśniejsze wyobrażenie Boga. „Z natury wiemy, że bogowie istnieją, jakimi zaś są, poznajemy przez rozum“, mówi Cycero. Inni przyjmują przeczucie milczące, przypuszczenie boskości w duchu ludzkim, i w ten sposób wyjaśniają fakt religii. Jeśli, wedle platonizujących Ojców, idea niewysłowionego, nienazwanego Boga, czyli Słowo Boże tkwi od urodzenia w duszy ludzkiej (*logos emphytos*), to uznają oni też odpowiednie usposobienie jej moralne za konieczny w niej warunek rozwoju tej idei. Apologeci wyprowadzają wszelką prawdę i wszelkie dobro z Objawienia, ale uważają je za jasny i określony wyraz tego, co się znajduje we wnętrzu duszy ludzkiej. Wszelkie dobro i piękno poczytują na równi za chrześcijańskie i za ludzkie [1]). Duszę ludzką uznano za chrześcijańską z natury. Od początku dana jest duszy świadomość Boga, a to, dodaje Tertulian, zarówno duszy egipcyanina, jak syryjczyka, jak mieszkańca Pontu. On i inni apologeci powołują się na ten fakt, że i poganie w chwili niebezpieczeństwa nie tego, lub owego Boga, lecz mimowoli Boga w ogóle wzywali. Nowsze badanie potwierdziło to spostrzeżenie apologetów [2]). Nawet bohaterowie Homera, aż do „boskiego Eumeusa“, w ważnych chwilach, gdy serca ich do głębi są poruszone, zapominają o mytologicznych przenośniach i posługują się ogólną mową religii. Chrześcijańska nauka o Bogu i w tym względzie jest nie czem innem, jak przywróceniem pierwotnej czystej nauki, która jedynie potrzebom serca ludzkiego odpowiada.

Dusza ludzka trwale nie może zapomnieć o Ojcu w niebiesiech. Nawet natura upadła ma nieprzepartą dążność ku Bogu. Istota ducha polega na myśleniu o Bogu i miłowaniu Go. Zawiera się w niej zdolność dochodzenia do świadomości Boga, wraz

[1]) Tert., „Apol.“ 2, 17; „De testim. an.“ 1, 4; „De spect.“ 2; „Adv. Marc.“ 1, 10; Lipperheide, „Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre“ (1890), 97; San., „De Deo uno“ 1, 46.

[2]) M. Müller, „Essays II, 10; „Wissensch. der Sprache“ II, 390; „Phys. Rel.“ 174; Schopenhauer, „Werke“ III, 127; IV, 134, 218.

z samopoznaniem. Im wyżej się wzniesiemy, tem czystszy jest nasz sposób pojmowania bóstwa, jakkolwiek nieudolny może być sposób wyrażania Go. Przy rozdzieleniu się Aryów pierwotnych, wspólne miano Boga było deva w liczbie pojedyńczej. Pierwotna, zaszczepiona nam wiedza religijna odnosi się do Boga, nie do bogów. Ci ostatni są dziełem wyobrażeń ludzkich, lub nawet poprostu form mowy. Zanim Aryowie uczcili niebiosa, zwracali się ze swemi modłami do bóstwa pod imionami: Dyaus pitar, Zeus ojciec, Jupiter ojciec niebios i wszelkie utożsamianie Boga z niebem nie mogło przeszkodzić, że wiara pierwotna ducha ludzkiego na jaw występowała. Zeus jest wtedy uznany za przynoszącego pomoc. Nie wyklucza to jednak prawdy słów św. Hieronima: „chrześcijanie nie rodzą się, lecz stają się“. „Christiani non nascuntur, sed fiunt“ [1]).

Do poznania i właściwego pojęcia prawdy i prawdziwego Boga, mówi św. Atanazy, potrzebujemy przedewszystkiem siebie samych. Sami przez się praźródło wszechrzeczy znaleźć możemy. W sobie mamy wiarę i królestwo boże, możemy poznać i uwielbić króla wszechświata, zbawienie niosące Słowo Ojca. Przez duszę i ducha oglądamy Boga. Bezbożni muszą się zaprzeć własnej duszy. Człowiek poznaje Boga z obrazu bożego w sobie, ale z powodu słabości ludzkiego ducha, Bóg ułatwia mu to poznanie przez stworzenie całe, a jeszcze więcej przez Objawienie. Jasne poznanie Boga przechodzi siły natury ludzkiej, jest dziełem natury bożej.

Wszyscy Ojcowie zgadzają się na to, że w człowieku zawiera się już pewne poznanie Boga, skoro tylko dochodzi on do użycia swego rozumu. Jeśli w dalszem wyjaśnieniu tego twierdzenia rozchodzą się pomiędzy sobą i jedni z nich, to poznanie poczytują za bezpośrednio objawiającą się nam ideę bożą, inni zaś przypisują je pobudzeniu, pochodzącemu ze świata zewnętrznego, to wszyscy jednak zgadzają się w rozróżnieniu mimowolnie budzącego się w nas poznania Boga od tego, które następnie *a posteriori* zdobywamy. Jest to dowolnością, jasno brzmiące wyrażenia ojców odnosić do pośredniej idei Boga. Mogą one być niezrozumiałe dla tych tylko, którzy je zasadniczo odrzucają. Nie historycznem jest również twierdzenie Schopenhauera, który świadomość idei Boga zaznacza jako wynala-

[1]) „Ep. ad Lact.“ 107, 1.

zek nowoczesnej filozofii, ponieważ Kant dotychczasowe drogi dowodów o istnieniu Boga zupełnie miał zmienić [1]). Istotnie ta władza duszy musi zawierać jakąś właściwą sobie treść, która stopniowo przez działalność tej władzy osiąga rozwój. i dochodzi do świadomości.

17. Ideami wrodzonemi nie są tylko te wyobrażenia, które rozum nasz snuje z siebie przez mimowolną swą działalność, lub świadome natężenie. Dla uświadomienia tych idei nieodzowna jest mimowolna czynność duszy, ale wedle Ojców nie mogą one uchodzić za wytwór wewnętrznego doświadczenia. Euzebiusz łączy oba te poglądy, gdy mówi, że imiona i istotę Boga poznajemy z natury, t. j. przez idee jakie sobie przyswajamy, a właściwie jakie Bóg nam wpaja. Hieronim czyni uwagę: Z natury każdemu jest właściwa znajomość Boga, nikt nie rodzi się bez Chrystusa, nikt nie jest pozbawiony zarodków mądrości, sprawiedliwości i innych cnót. Możemy zatem razem z Janem Damasceńskim rozróżnić dwa sposoby przyrodzonego poznania Boga: poznanie mimowolne, czyli tkwiące w nas przekonanie o istnieniu Boga, oraz poznanie, będące wynikiem uświadomionej wiedzy o Bogu, którą osiągamy przez odpowiednie użycie rozumu, wspieranego doswiadczeniem. Porównajmy z tem zaszczepione słowo wiary t. j. słowo Ewangelii, będące ocaleniem duszy wierzącej, oraz wrodzone nam przekonanie o istnieniu Boga, to i tu przemawia analogia za zaszczepioną ideą Boga. Zatem obstają Ojcowie stanowczo, że w procesie poznania uświadomiona idea Boga nie jest pierwszą. Poznanie idzie od dołu ku górze.

18. W ten sposób i nowsi obrońcy idei Boga (Gratry, Klee, Drey, Staudenmaier, Kuhn) starali się ją wyjaśnić. Pojmują ją oni nie jako bezpośrednie poznanie Boga, lecz jako zasadę metafizyczną, przez którą analogiczne poznanie Boga umocnione zostaje i zastosowane we wnioskowaniu logicznem, wedle prawa przyczynowego o wystarczającej zasadzie, aby w ten sposób umożliwione było przejście od myślenia formalnego do dziedziny metafizyki. Co najwyżej poznanie Boga, nierozwinięte jeszcze pod wpływem doświadczenia zewnętrznego, jest jakby przeczuciem nadzmysłowości, ukrytem poczuciem bóstwa, i w tem znaczeniu zawiera w sobie przypuszczenie istnienia Boga. Bezwiedna, lub nierozwinięta jeszcze świadomość o Bogu, albo pewne uzdolnienie, pewien zarodek tej świadomości musi się zawierać w każdem przyrodzonem poznaniu Boga. Poznanie Boga rozwija się w głębi ducha, nie przychodzi z zewnętrz, nie zdobywa się przez mozolne badania. Oko musi widzieć, ucho słyszeć, w przeciwnym razie najpiękniejszy krajobraz nie będzie miał dla nas uroku, i najbardziej artystyczna harmonia nas nie zachwyci. Organy zmysłowe przypuszczają jakieś uprzednie usposobienie zmysłowe. Człowiek, pozbawiony wszelkich zmysłów, nie mógłby być ani matematykiem, ani mechanikiem, ani fizykiem. Musi też istnieć jakieś wewnętrzne oko ducha. Zmysły są tylko pośrednikami mózgu i ducha. Gdyby oko nie było wrażliwe na działanie promieni słonecznych, nie mogłoby ujrzeć słońca. Gdyby duch nie był pokrewny najwyższym ideom dobra i piękna, nie byłby nigdy zdolny pojąć tego, co doskonałe i wieczne.

[1]) Schopenh. „Perarga, Werke“ IV, 214, 218.

19. Już Teofil odpowiadał poganinowi, który Boga chrześcijan widzieć pragnął: pokaż mi twego człowieka, a ja ci pokażę mego Boga. Okaż mi, że oczy twojej duszy widzą, a uszy twego serca słyszą, a ja ci mego Boga wskażę. Nie należy przypuszczać w umyśle istnienia wykształconych już zupełnie pojęć ogólnych, ani też wyprowadzać pojęć litylko z wrażeń. Pomiędzy duchem i światem zewnętrznym musi zachodzić harmonia. Bez apriorystycznych przypuszczeń prawidłowość poznania i myślenia nie daje się wyjaśnić, ogólne fakty religii i świadomości moralnej pozostają zagadką. Co mamy uważać za słuszne i niesłuszne, poznajemy przez wychowanie i doświadczenie; wszelako człowiek przez wyższe wrodzone prawo, czuje się zniewolonym do tego rozróżnienia. Dla czegoż inaczej ma być w procesie poznania? Czyż dusza nie jest obrazem Boga. Na to mogą się wszyscy z Ojcami zgodzić, nawet ci, co duszę poczytują za niezapisaną tablicę. I ci bowiem przyjmują, że poznanie Boga każe przypuszczać istnienie w rozumie i w woli ludzkiej, usposobienia do nieskończoności i ogólne nieokreślone wyobrażenie z natury człowieka wynikające, o ile pragnienie szczęśliwości każdemu jest wrodzone.

Zewnętrzne zwierciadło rozumnego spostrzegania świata każe przypuszczać wewnętrzne zwierciadło duchowo-moralnego usposobienia. Jakie serce, taki Bóg. W bogach swoich człowiek sam się maluje, ale tylko człowiek rozumnie moralny. Przyta-

czany przez Ksenofanesa przykład lwa, który sobie Boga w postaci lwiej wyobraża, nie może tu stanowić zarzutu, ponieważ tylko człowiek posiada usposobienie religijne. To samo stosuje się do Spinozy, który twierdzi, że trójkąt gdyby mógł mówić, uznałby Boga za trójkątnego. Ale właśnie w tem rzecz, że trójkąt nie może mówić. Prawdy, które się do sumienia odnoszą, są obowiązkami, za nim się stały prawdami oczywistemi. Apelują one do tajemniczego instynktu, tkwiącego w głębi duszy, do intuicyi, która raczej odczuta, aniżeli dowiedziona być może. Warunkiem tej intuicyi jest czystość serca i szczerość dobrej woli. Nie możemy rozpoznać żadnego pewnika, bez jakiegoś aktu wiary. Współdziałanie woli konieczne jest nawet w przyrodzonem spostrzeganiu świata wedle przyczyny i celu, boć ostatecznie ścisłe badania prowadzą tylko do pewnego rodzaju wiary naukowej. Z oczywistością metafizyczną łączyć się musi oczywistość moralna. Rozum przygotowuje drogi wiary, serce otwiera je tak dla wiary, jak i dla rozumu.

20) Pascal, biorąc za punkt wyjścia naturę ludzką w jej wielkości i słabości, żąda od dogmatu, aby rozwiązał zagadnienie, postawione w sumieniu ludzkiem; żąda, aby dogmat naturę wyjaśnił i usprawiedliwił zarazem i w ten sposób uczynił zadość potrzebie duszy, potrzebie powszechnej doskonałości. „Przyroda wszędzie daje nam poznać utraconego Boga, tak w człowieku, jak i na zewnątrz człowieka, bo przyroda jest zepsuta". „Jasnem jest, jak dzień, że w duszy naszej odczuwamy niezatarty rys wzniosłości. Ale prawdą jest też, że w każdej chwili doświadczamy skutków naszego opłakanego położenia". To też cała zasada Objawienia przyrodzonego zawarta jest w słynnym ustępie. „Serce ma swoje powody (raisons), których rozum (raison) nie zna. Chcę powiedzieć, że serce byt w ogóle i samo siebie z natury miłuje, lub okazuje się zatwardziałem względem siebie, lub względem bytu, wedle swego wyboru. Jedno odrzuciliście, drugie zachowaliście. Czyż to przez rozum miłujecie? Przecież serce odczuwa, nie rozum. Oto na czem polega wiara: Boga odczuwamy sercem, nie rozumem". [1])

Obowiązujące bezwarunkowo uczucie powinności nie jest ugruntowane ani w naszej własnej, ani w cudzej woli. Na tem

[1]) Prudhomme, Le Pyrohonisme dans Pascal. „Revue des deux Mondes" (1890) V, 761.

polega zasadniczy problemat etyki, nad którego rozwiązaniem filozofowie: empirycy i idealiści łamali sobie głowy, gdy tymczasem ludzkość religijna rozwiązanie ma gotowe. Polega ono nie na osobistości, (wedle Kanta i Hermanna), ani na społeczeństwie (wedle Milla i Kaftana) lecz tkwi w Bogu. W woli bożej rozpoznajemy świętą wszechmoc, która łączy wolę ludzką w posłuszeństwie i miłości, to też wszelki porządek społeczny i prawo zwierzchności dla człowieka religijnego są wypływem autorytetu nadludzkiego, porządku bożego, a wszelka świadomość obowiązku i winy jednostki t. j. wszelki głos sumienia jest mu głosem Boga. Im więcej w poznaniu Boga doświadczenie usuwa się na drugi plan, tem dobitniej daje się człowiekowi odczuć etyczne znaczenie tego poznania. Poznanie Boga ma w sobie zawierać całą dziedzinę etyczną, a przez to podlega powodującej człowiekiem woli. Zawiera ono w sobie czyn etyczny, przez który człowiek wznosi się ponad świat zmysłów i pomimo przeciwdziałania samolubstwa, powoduje się pożądaniem prawdy. „Usunięcie na bok empiryi w poznaniu Boga jest, jeśli tak wolno się wyrazić, wymogiem etyki" [1]). Już Plato powiedział, że tych ludzi, którzy wszystko chcą ucieleśniać i to tylko co dotykalne, za prawdziwe poczytują, trzeba wprzód poprawić, zanim się ich nauczy. Św. Atanazy utrzymuje, że upadek religii z grzechu pochodzi i że wzmagające się zepsucie obyczajów pociąga za sobą ruinę życia intelektualno-religijnego.

21) Przypuszczenie wrodzonej idei Boga dało powód do szczególnego dowodu istnienia Boga, który zowie się dowodem ontologicznym. Już u św. Augustyna spotykamy wyraźne jego ślady, (idee prawdy, dobra, piękna) [2]). Platonizm nieodzownie doń prowadził. To też Platonik i Augustynin wśród scholastyków, św. Anzelm, ojciec scholastyki, rozwinął formalnie ten dogmat. Z idei tego, co jako najwyższe daje się pomyśleć, wnosi Anzelm o jego istnieniu, ponieważ to co istnieje, wyższe jest od tego, co jest tylko pomyślane. A zatem to, co najwyższe i ponad czem nic wyższego pomyśleć się nie daje

[1]) Pesch, „Welträtsel" I, 107.

[2]) De lib. arb. 2 c. 12—15 nr. 33—39.

zawierałoby w sobie logiczną sprzeczność, gdyby nie istniało [1]). Anzelm nie zawsze utrzymuje się na jednakiej wysokości w sformułowaniu i przedstawieniu tego zagadnienia. Bezpośrednio z wiary wynikającą świadomość duszy o Bogu stawia na pierwszem miejscu i analizuje ideę Boga, naturę bytu koniecznego, prawa myślenia i inne pojęcia metafizyczne; ale jego myśl zasadnicza, wnosi z koniecznej idei nieskończoności o konieczności rzeczywistego bytu takowej. To wnioskowanie, nie zaś dowód sam w sobie, odpierane jest przez arystotelika Tomasza, powołaniem się na Ps. 52, 1, ponieważ twierdzenie, że Bóg jest, tylko dla Boga samego, nie dla nas, nierozpoznających bezpośrednio bożej istoty, może być prawdą, która się sama przez się rozumie. Tylko dowód *a posteriori* może nam dać pewność o istnieniu Boga, ponieważ w ogóle istnienie rzeczy tylko z doświadczenia poznajemy [2]). W tem twierdzeniu św. Tomasza dla wielu zawierało się potępienie dowodu ontologicznego. Tylko nieliczni scholastycy, np. (Vasquez) występowali w jego obronie.

Dopiero Kartezyusz przywrócił mu dawne znaczenie, i zdobył dla niego uznanie w kołach spirytualistycznych filozofów i teologów. Kartezyusz uznaje to za prawdziwe i pewne, co jasno rozpoznajemy. Otóż nikt nie zaprzeczy, że posiadamy ideę Boga, t. j. wyobrażenie o Istocie nieskończenie doskonałej. To wyobrażenie zawierałoby w sobie sprzeczność, gdybyśmy Istotę najdoskonalszą pomyśleli jako nieistniejącą, gdyż istnienie do doskonałości nieodzownie należy. To też wraz z ideą Boga dana nam jest pewność jego bytu, (in conceptu entis summe perfecti existentia necesssaria continetur). Nie możemy wyobrazić sobie Boga, jako nieistniejącego, a zatem musi on rzeczywiście istnieć. Wszelako dodaje Kartezyusz, że ideę Boga tylko przez rozważanie dzieł jego osiągamy, to też dla uzupełnienia przytacza inne dowody. Istnieje coś (ja), a zatem Bóg istnieje [3]).

Leibniz bierze za punkt wyjścia ideę Istoty najrealniejszej. Taka Istota jest możliwa, a zatem jest rzeczywista, gdyż

[1]) Staudenmaier, Dogm. II 76.—Kuhn, Dogm. I 648.—Jansens, De Deo uno (1899) I 102.

[2]) S. th. I q. 2, a. 1; C. gent 1, 11; De ver. q. 10, a. 12.—Pashen, „Der ontolog. Gottesbeweis. in der Scholastik", 1903.

[3]) Otten, Cartesius 36, 80.—Liedke, „Die Beweise für das Dasein Gottes bei Anselm und Cartesius" (1893).—Runze, „Der ontolog. Gottesbeweis (1882).—Joly, „Malebranche" 60.

tylko jako taka, a zatem, jako z siebie i przez siebie istniejąca jest możliwa. Gratry sądzi, że w zdaniu: „Bóg jest", zawiera się wypowiedzenie Jego bytu. Podmiot i orzeczenie są tu identyczne. To, co istnieje, jest. Wraz z Kartezyuszem uznaje on wszystko, co idealne, za realne, a wszystko, co realne, za idealne. Zastosowanie rachunku matematycznego do poznania Boga doniosłe posiada znaczenie. Idea nieskończoności w nieskończonym szeregu daje realną podstawą przejściu od nieokreśloności do nieskończoności. Albowiem „ostateczna zasada musi nieodzownie zawierać się po za szeregiem poszczególnych, przypadkowych rzeczy". To jest jądro całego dowodu, dającego się sprowadzić do wniosku, ponieważ istnieją istoty skończone, musi istnieć przeto nieskończona. Jest coś, a zatem jest Bóg. Staudenmaier i inni opierają się też na tym dowodzie pneumatycznym. Nie został on też odrzucony przez sobór watykański.

22. Czyż ci wszyscy nie powinni by go przyjąć, którzy wewnętrzne fakty świadomości przyznają? Czyż nie z tą samą słusznością, z jaką wnosimy o duchowym Stwórcy ducha ludzkiego, z idei Boga sprawcę tej idei wyprowadzić musimy? Takim sposobem dowód ontologiczny uzasadniony byłby psychologicznie i uwolniony od zarzutu, że jest tylko czysto logiczną operacyą i formalne jedynie posiada znaczenie [1]). Słusznem się wydaje, że dowód kosmologiczny w ontologicznym dowodzie znajduje ujście, jak to Kant w drugim okresie swoim utrzymywał, gdy poprzednio dowód ten usiłował ratować, przez odwrócenie z pojęcia możliwości o konieczności wnioskując. W każdym razie wszakże byłoby to słuszne, gdybyśmy dowód kosmologiczny wzięli w jednostronnem i niezupełnem rozwinięciu. W przeciwnym razie dowód ontologiczny, gdyby nawet był prawdziwy, nie mógłby mieć znaczenia, które mu jest przypisywane. Należy bowiem przyznać, (co już Anzelm przypuszczał), że ta idea, bądź przez tradycyę jest nam dana, bądź też przez zewnętrzne doświadczenie z zarodku swego rozwinięta została, a zatem konieczność udowodnienia *a posteriori* jest uznana.

„Przeczuwanie", czy „odgadywanie" dopiero przez spostrzeganie świata za pomocą abstrakcyi doprowadza do pojęcia pierwiastku wszechdoskonałego i wszechrealnego. Rzeczywistość

[1]) Willmann, „Gesch. d. Idealism." II, 380. — O Gratrym ob. „Ann. de phil. (1895) I 518, oraz życiorys przez Perrauda.

przedmiotowa negatywnie i pozytywnie dostarcza znamion tego pojęcia i przez swój byt świadczy, że połączenie owych znamion nietylko w pojęciu, lecz i w istocie absolutnej musi się zawierać, jeśli ogół wszechrzeczy dostatecznie ma być wyjaśniony. Do tego ogółu należy też i dusza ludzka, będąca zarazem przedmiotem i podmiotem poznania. W ten sposób poznanie Boga jest wytworem zetknięcia się duszy ludzkiej ze światem zewnętrznym, oraz wynikającej stąd refleksyi nad treścią własnej duszy. To przypuszcza myślenie rozumujące i nabywanie przez naukę.

Wobec tego dowód ów nie może być uważany za zupełnie samoistny; podstawa jego prawdy zawiera się w popędzie ducha i serca ludzkiego ku nieskończoności, ku błogości w Bogu. Ten popęd domaga się istnienia ideału. Pierwiastek najwyższy i najbardziej wartościowy nie może być samą tylko myślą, lecz ponieważ działa rzeczywiście, musi być rzeczywistością, którą jedynie w postaci duchowej osobistości wyobrazić sobie możemy. Jest wszakże w naturze ludzkiej pewnego rodzaju empiryzm, który nie dopuszcza zupełnego i żywego przeświadczenia o rzeczywistości przedmiotowej, jeśli teoretyczne zasady przez fakty konkretne potwierdzone nie zostały.

23. Gdy wiedza doświadczalna, powołuje się jednostronnie na rzeczy, zewnątrz nas istniejące, a psychologia doświadczalna na to, co w nas istnieje, zadaniem jest metafizyki zbadać stosunek świata wewnętrznego do zewnętrznego. Przez połączenie obu tych wielkich nauk staje się możliwem osiągnięcie ogólnego światopoglądu. Człowiek myślący jest bytem, a zarazem przedmiotem nauki o bycie. Stawiać z góry niemożliwość pojęcia rzeczy (Kant), jest to czynić przypuszczenie niedające się pojąć. Nie należy mięszać bytu własnego z bytem wszechrzeczy (Lange), ani własnego bytu przez akty syntezy w przedmiocie zatapiać; trzeba tylko przyjąć stan rzeczy, przez który nasz byt z bytem przedmiotowym jest zmieszany. Metafizyka przeto musi wziąć za punkt wyjścia rzeczywistość w nas i na zewnątrz nas, aby dojść do rzeczywistości. Nie ma ona prawa wnioskować li tylko z idei ontologicznej, lecz musi uwzględnić fakty świadomości ogólnej, wypowiadającej się w zgodnem mniemaniu wszystkich ludów. Badanie własnego bytu nie jest „krokiem w próżni“, gdyż rzeczywistość i świadomość naszej jaźni nie dadzą się stanowczo rozdzielić.

Można bardzo wysoko cenić niezmierną usługę, jaką Kartezyusz prawdzie wyświadczył, gdy podporządkował istnieniu Boga wszelką oczywistość i takim sposobem postawił ducha ludzkiego w konieczności albo zwątpienia o sobie samym, albo uznania Boga. W tem sprowadzeniu ateizmu do pyronizmu należy uznać najsilniejszą stronę metafizyki kartezyańskiej, nie mniej przeto pozostajemy w niej na gruncie idealnego panteizmu, o ile zaniedbamy doświadczenie. Atoli na gruncie przyczynowego dowodu *a posteriori* dowód ontologiczny jest pożądanem uzupełnieniem, ponieważ opiera się na udowodnieniu łączności rzeczy skończonych z naturą bożą. Okazuje on dlaczego Bóg istnieje, istnieć musi przez samą swą istotę, która nieodzownie z całym bytem jest zespolona [1]).

24. Tradycyonalizm i ontologizm przez Kościół potępione zostały. Bautain 8 września 1840 roku musiał podpisać sześć twierdzeń, w których wyrażone jest, że istnienie Boga przez rozum ludzki z pewnością dowiedzione być może. Wiara późniejsza jest niż Objawienie i dla tego nie może być użyta, jako dowód przekonywujący niewiernych o istnieniu Boga, rozum poprzedza wiarę i człowieka przy pomocy Objawienia i łaski do wiary przyprowadza. Bonnetti 11 czerwca 1855 r. podpisał cztery ustalone przez kongregacye Indeksu i przez Piusa IX potwierdzone opinie, wedle których: przez rozum byt Boga, duchowość duszy i wolność woli ludzkiej udowodnione być mogą. Tezy owe przez Leona XIII 8-go września 1899 r. powtórzone zostały. Kongregacya Indeksu w r. 1866, oznajmiła szkole lowańskiej, (do której należą Beelen, Lefebre, Ubaghs, Laforet) że umiarkowany ich tradycyonalizm powyższym cenzurom nie podlega. Sobór watykański zmodyfikował nieco przytoczone wyrażenia, jakkolwiek bowiem „z pewnością“ (Cum certitudine) niewiele się różni od „napewno“ (certo), to jednak „udowodnić“ (probare) umyślnie, przez „rozpoznać“ (congnosci posse), osłabione zostało, i umiarkowany tradycyonalizm, bez zarzutu pozostawiono. Natomiast w zastosowaniu do *fundamenta fidei*, słowo *demonstrare* użyte zostało.

To rozstrzygnięcie zwraca się jeszcze więcej przeciw ontologizmowi, o ile twierdzi, że Bóg, jako początek i kres,

[1]) Schmid, „Erkenntnisslehre“ II, 178. — „Ann. de phil. chret.“ (1891) II, 90.

z rzeczy stworzonych rozpoznany być może. Bliższe warunki wszakże umyślnie pominięte zostały. Idea Boga nie jest odrzucona, naturalna skłonność umysłu ku Bogu jest uznana. Zasada tak dla idei, jak i dla rozumu zawiera się w stworzeniu, nie w Objawieniu. Główne opinie ontologizmu, 18 września 1861 r. przez kongregacyę św. Officium potępione zostały, jako to: bezpośrednie poznanie Boga, stopniowe rozróżnianie pomiędzy ideami (uniwersaliami) i Bogiem, poznanie rzeczy z wrodzonej idei Boga; wyprowadzenie pozostałych idei z idei Boga, jako jej modyfikacyi; istnienie poszczególnych części w Bogu, jako części w całości, wreszcie wyjaśnienie stworzenia przez intelektualne, wewnętrzne akty boże [1]).

[1]) Deuringer, „Enchiridion symb. et defin.“ 1888 n. 1515. — König, „Schöpfung und Gotteserkentniss“ 1885, 45.—Grandrath, Const. dogm. 32, 37, 39.—Coll Lac. VII, 132.—Vacant, „Etudes théologiques sur les Constitutions du Concil. du Vatican“ (1895) I 307.—Leo XIII, „Encykl. Aterni Patris“: Quod illa Deum esse demonstret... deinde Deum ostendit omnium perfectionum cumulo singulariter excellere.

§ 6.

Początek i koniec.

Realizm i idealizm.—Filozofia i religia o początku bytu.—Filozoficzni przeciwnicy poczęcia świata w czasie. — Prawo przyczynowosci i idea Boga. — Św. Tomasz.—Filozofia nowoczesna.—Wiedza doświadczalna o początku świata.—Paleontologia. — Geologia i astronomia: Pramaterya. Ignoramus et ignorabimus.—Ruch i siła. — Źródło ruchu.—Oddziaływania wzajemne.—Zasada przyczynowości. — Pierwotna przyczyna. — Koniec dowodem początku.—Wiedza przyrodnicza o końcu świata.—Drugie twierdzenie Klauzyusza.—Wiekuisty obieg kołowy. — Regressus in infinitum.—Zasada wystarczająca.—Bóg.—Dowód kosmologiczny.—Antinomie realne.—Wola absofutna.

1. Byt dany nam jest jako fakt, byt naszego ja i nie ja. Mniej nam tu chodzi o pytanie: czy słuszność jest po stronie realizmu, czy idealizmu, czy rzeczy są istotnie takie, jak je widzimy, czy też tylko takiemi nam się wydają? Ani marzycielski Wschód, ani krytyczny Zachód naturalnego, dziecinnego realizmu, w którym wszyscy urodziliśmy się zniweczyć nie mogą. Starożytny mędrzec powiedział: to, co wszystkim się zdaje, jest prawdą. Ten pewnik zachwiany został silnie przez nowoczesną naukę przyrodniczą, na ogół jednak wszędzie jest uznawany. Astronomia, fizyka, chemia rozważają rzeczy istniejące w przyrodzie, jako wielkości dane, jak gdyby hypoteza realistyczna miała zupełną słuszność. Któż nam może przeto wzbronić obrania w naszych badaniach za punkt wyjścia rzeczywistości wszechświata. Uznajemy w zupełności zmiany w pojęciu zjawisk przyrodzonych, jakie nowoczesna fizyka nieodzownemi uczyniła,

nie dotyczą one jednakże samej istoty rzeczy. Pewien filozof i krytyk naszych czasów, jeden z paragrafów swej historyi nowszej filozofii zatytułował: „Filozofia pospolitego rozumu ludzkiego“ i doradza przytem iść poprostu za świadectwem rozumu, a nie troszczyć się o systematy. Świadomość pospolita faktycznie jest uznana i wbrew wszelkim systematycznym powątpiewaniom filozofów panuje nad światem [1]). Rousseau odpiera wątpliwości idealistów w następującem zdaniu: „Istnieję i doznaję wrażeń te oddziaływają na mnie z zewnątrz, a zatem musi istnieć coś poza mną“. I filozofowie zmuszeni są przecież uznać wiarę w rzeczywistość świata zewnętrznego.

Sensualiści i materyaliści w świadomości zmysłowej widzą stwierdzenie pewne rzeczywistości świata zewnętrznego. Przedstawiciele intelektualizmu, przez przyjęcie wrodzonego nam popędu rozumowego, albo wiary rozumowej usiłują dojść do transcendentalnego świata zewnętrznego, wszelako nie mogą wydobyć się poza zaklęte koło idealizmu, albo fenomenalizmu. Usiłowania ontologistów, zmierzające do stwierdzenia rzeczywistości przez wrodzoną intuicyę Boga, oraz tradycyonalistów, usiłujących oprzeć to stwierdzenie na wierze w autorytet, już ze względu na fałszywą zasadę, z której wychodziły, chybić musiały. Zwyczajny realizm od Platona i Arystotelesa aż do scholastyków i nowoczesnych arystotelików bierze za punkt wyjścia, narzucające się nam bezpośrednio, wnioski przyczynowości, które i w naukowej refleksyi silną podstawę znajdują.

Ten fakt powszechny, że wszyscy ludzie, o ile nie są w stanie chorobliwym, przyczynę wrażeń fizycznych w świecie zewnętrznym uznają, przemawia przekonywająco bardzo na korzyść powyższej teoryi. To samo odczuwanie wrażeń jednocześnie u różnych subjektów istnieje, bądź w rzeczywistem ich odczuciu, bądź w możliwości odbierania ich od świata zewnętrznego. Daje się to wyjaśnić litylko na mocy przypuszczenia, że przedmioty same, niezależnie od tych wszystkich stanów świadomości, rzeczywiście istnieją. Odróżniamy zewnętrzne wrażenia zmysłowe od wyobrażeń wewnętrznych: tamte silniej dają nam się odczuć i są kojarzone zawsze w tym samym sposobie. Też same zjawi-

[1]) K. Fischer, „Gesch. d. neuern Philosophie“ III, 37. Kant, „Krit. d. reinen Vern.“ (w. 2), 208. Wundt, Physiol. psych. Reinke, „Die Welt als Tat.“ (1899). E. Fischer, „Der Triumph der christl. Philosop. am Ende der 19 Jahr.“ (1900), 95.

ska przez różne zmysły są odczuwane; nie możemy ich uniknąć, ale możemy świadomie im nie ulegać. Przedmioty zewnętrzne pozostają w naturalnej łączności nietylko z naszemi narzędami zmysłowemi, ale także pomiędzy sobą. Rozwijają one swoje działania i mają swój bieg tam także, gdzie zupełnie brak świadomości zmysłowej np. podczas snu i skutki stąd wynikłe mogą być mierzone w czasie i przestrzeni. Wszystkie te zjawiska świadczą niezbicie o istnieniu przedmiotów rzeczywistych poza naświadomością. Myślenie nasze zniewala nas do uznania rzeczywistości objektywnej, którą przez proces myślowy bliżej poznajemy, ale która niezależnie od tego procesu musi być przyjęta, albowiem pomimo wszelkich zmian, jakie nasza działalność rozpoznawcza w pierwotnych wrażeniach od przedmiotów otrzymanych sprawia, nie dochodzimy nigdy przez nią do takich sprzeciwieństw, któreby przedmiotowe istnienie wprost wykluczały.

2. Pytanie o p o c z ą t k u i k o ń c u świata, oraz o zasadzie wszech rzeczy po wszystkie czasy stanowiło zasadnicze zagadnienie myślących umysłów. Świat bywał sprowadzany do jednego pierwiastku, jak: woda, powietrze, ogień, materya; albo do najmniejszej cząsteczki (atomizm), albo do pojęć ogólnych (liczba, byt, stawanie się); albo do wyższych przyczyn, do złej, lub dobrej zasady. Nigdy wszakże spekulacya filozoficzna nie zdołała dać zadawalającego wyjaśnienia początku wszechrzeczy. Nawet Plato i Arystoteles nie zdołali wznieść się ponad pojęcie wiecznej materyi i wiecznego świata. Jakkolwiek Arystoteles duszę ludzką wykluczył z wiekuistego obiegu przyrody, to i w tym względzie jego kreacyonizm okazuje się niczem innem, jak wyznaniem niewiadomości o pochodzeniu boskiego pierwiastku w człowieku, rozumowo tylko pojmowanego. Wszelkie podobne próby musiały chybić, ponieważ starały się wyjaśnić stawanie się przyrody za pomocą tkwiących w niej zasad. Zwalczane wprawdzie u Arystotelesa, ale powszechnie już u Indusów (asato nasat) przyjęte twierdzenie: „z niczego nic“ zagradzało wszelką drogę [1]). Granic tego twierdzenia, które i dzisiaj uchodzi za

[1]) Eus. „Praep. ev.“ I, 7, 8. Albert M., „De coelo.“ 2, 1, 1. S. Thom., S. th. 1, q. 44. a. 1.; q. 45, a. 2; De pot. 3, 8; De unitate intell. 3 (Opusc. 16, s. 15). Rolfes, Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt

najważniejszy pewnik nauki nie udało się starożytnym filozofom przekroczyć, ponieważ obcą im była wyższa potęga, mogąca wyjaśnić zjawiska przyczynowo. Ich pojęcie Boga zupełnie było beztreściwe, ich Bóg zbyt abstrakcyjny, pozbawiony życia, a zatem bezsilny. Nie mogli oni wyobrazić sobie zupełnego bytu, który jest litylko bytem i od którego wszelki byt rzeczy pochodzi. Św. Tomasz czyni tę uwagę nawet w zastosowaniu do Arystotelesa, jakkolwiek w jednym ustępie jego pism odnajduje stwierdzenie najwyższego bytu, jako źródła wszystkiego, co istnieje. Gasser stawia Arystotelesowi silny zarzut, że wierzy on w wiekuistość świata i nie uznaje go za stworzony przez Boga; zresztą oba te błędy ściśle są ze sobą złączone.

Nowszymi czasy usiłowano oczyścić Arystotelesa z tego zazarzutu. Miał on nauczać, że Bóg posiada wolę i że idee wszechrzeczy w nim się zawierają. Wszelako nawet scholastycy, usiłujący w duchu chrześcijańskim komentować swego filozofa, takich zapatrywań mu nie przypisywali. Nawet pojęcie o Bogu Platona, odznaczające się tak bogatą treścią, daje powód do pewnych wątpliwości. W Timeusie świat jest wprawdzie przedstawiony, jako dzieło Stwórcy, przez akt Jego woli do bytu powołany, ale właściwy Platonowi sposób pojmowania idei na zewnątrz Boga istniejących, oraz wiekuistej materyi, nie dopuszcza pojmowania ich, jako stworzeń przez wolny czyn osobistego Boga zdziałanych. Nawet najbardziej życzliwi starożytnym filozofom komentatorowie nie przypisują im pojęcia twórczego aktu bożego, a przynajmniej poczytują taki wykład za niezupełnie pewny [1]). Jeszcze Filoponus zwalczał twierdzenie Proklusa o wieczności świata.

Jest pewne miejsce w „Hezyodzie“, w którem mowa o stwo-

---

und zum Menschen 1892; Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquino und Aristot. 1898. Pesch, Weltrâtsh I, 125, 130. Granderath, Const. dogm. 44. Mach, Notwendigkeit d. Offenb. 5, 9. E. Fischer, Erkenntnisstheorie (1887), 269. M. Müller, Natürl. Rel. 235. Schanz, Scholastische Cosmologie, Theol. Quartalschr. 1885, 7. Sertillanges, La preuve de l'existense de Dieu et l'éternite du monde; Compte rendu du congres cath. III (1898), 590. Coll. Lac. VII, 243.]

[1]) Cicero, Tusc. I, 28, 70. Clem. Alex., Strom 2, 4. Oryg., C. Cels. 6, 73; 7, 42. Telchmüller, Religionsphilos. 504. Köstlin, Die Ethik d. klass. Albert (1887), 388. Kellner, Hellenismus u. Christentum (1866).

rzeniu człowieka. Zeus, ojciec bogów i ludzi, przypomina u Homera dawną nauką o stworzeniu. Ale tu się okazuje wpływ religii. Stare religie historyczne znają pojęcie stworzenia. U Hindusów, Prajapati jest Stwórcą obu światów i wszystkich rzeczy, u Irańczyków Ormuzd uchodzi za Stwórcę nieba i ziemi. Assyryjczycy i Egipcyanie wierzyli, że niebo i ziemia stworzone zostały. Starożytne ludy Meksyku czciły najwyższego z bogów Stwórcę wszechrzeczy. Nawet Negrom nie jest obca wiara w stworzenie. I różne ludy dzikie posiadają niekiedy bardzo wykształcone i szlachetne myty stworzenia. Możnaby sądzić, że im mniej u jakichś ludów rozwinęła się zewnętrzna kultura, tem w czystszej postaci zachowały one naukę o Bogu i świecie. W zastosowaniu do człowieka można uważać zdanie: On jest, który nas stworzył, za zasadniczy ton religijny, tak w religiach starożytnych jak nowożytnych, z wyobrażeń przyrodzonych, lub z Objawienia wysnutych. Ale na tem ogranicza się wiedza o Bogu i stworzeniu w starożytnych religiach. Zupełne pojęcie stworzenia jest w nich bardzo rzadkie. U Chaldejczyków dotąd nie natrafiono nawet na ślad jego. Wedle napisów klinowych, materya ma być wieczną. Trudno zaprzeczyć, że wszystkie kosmogonie i filozofie starożytności, materyę mniej lub więcej za wieczną poczytywały, a Bogu przypisywały tylko porządkującą rolę w świecie. Pochodzenie od Boga, nie stworzenie przez Niego, jest zasadniczą ideą pogańskich kosmogonii i teogonii. Coraz wyraźniej zarysowuje się przypuszczenie, że w starożytnym poglądzie na świat, jako rys jego zasadniczy, występuje wiara w powtarzanie się tych samych sił i zdarzeń wśród czasu i przestrzeni.

3. Zewnętrzną przyczyną takiej wiary, było prawdopodobnie prawo przyczynowości, wewnętrzną zaś brak właściwej idei o Stwórcy, jako o potędze najwyższej i najdoskonalszej. Charakterystyczną formą pojęcia Boga u starożytnych jest chwiejne stanowisko pośrednie pomiędzy imanencyą i transcendencyą. Niepodobna sobie nawet wyobrazić trudności, jakie najwięksi myśliciele przedchrześcijańskich czasów napotykali w zagadnieniach, które dla nas rozwiązują się zupełnie jasno i oczywiście. Jeśli nawet przypuścimy początek, mówi Orygenes, to nie podobna go wyjaśnić, gdyż rozum nie mówi nam o tem, jak rzeczy utworzone zostały, chociaż po wielu trudnościach doszedł do przeświadczenia, że ktoś je istot-

nie utwozrył. Przecenianie tego, co fizyczne, widzialne, dostrzegalne — zbyt jest ugruntowane w naturze człowieka, aby mógł on sam przez się rozróżnić, to co czasowe, od tego co wieczne; to co skończone, od nieskończoności; to co stworzone, od Stwórcy. Tylko Objawienie boże może go o tem objaśnić.

Ale i objawiona prawda ulega zaciemnieniu. Postępujący upadek grzechowy człowieka, pogrążanie się jego w materyi i tym podobne przyczyny ujemne, powodowały pomieszanie stworzenia ze Stwórcą. Ale przyczyny te nie mogą ludzi usprawiedliwić. Opierając się na Piśmie św., pouczają nas Ojcowie, że istnienie Stwórcy, zawsze z przyrody i z ducha daje się wywnioskować. W tych zapatrywaniach jedni z Ojców zwalczali zasadę zła u Gnostyków i Manichejczyków, inni występowali przeciw nadużyciom Arystotelesa u Aryanów. Atanazy wykazał, że chcąc uniknąć jednostronności w tych badaniach, należy postępować nietylko syntetyczną, ale i analityczną drogą.

4. Filozofia nie zdołała się nigdy wyzwolić z dualizmu, lub panteizmu. Mogłoby się zdawać, że rozum sam przez się nie jest zdolny przeniknąć do początku wszechrzeczy. Jeszcze św. Tomasz i jego szkoła (Durandus, Kajetan, Scotus, Banez, Suarez, Vasquez i inni) czynili ustępstwa pewne bardzo wpływowej w swoim czasie arystoteliczno - neoplatońsko - arabskiej i żydowskiej filozofii (averoizm) przyznając, że początek świata filozoficznie dowiedziony być nie może, tylko przez wiarę jest zaświadczany. Niemniej przeto obstawali oni za możliwością udowodnienia bytu Boga w znaczeniu teistycznem. Jest to istotnie możliwe w ściśle logicznem dowodzeniu, ale pytanie, czy ono wystarcza. Bonawentura nie bez słuszności, idąc śladem św. Augustyna, czyni uwagę, że twierdzenie o wiecznym bycie i wiecznem poczęciu świata jest sprzecznością rozumową, jeśli przyjmiemy, że wszystkie rzeczy z niczego stworzone zostały.

Można wprawdzie szczególne pojęcie stworzenia, jako prostego p o w o ł a n i a do bytu w sprzeciwieństwie do w y w o ł y w a n i a go przez nadany ruch przemijający uznać i wieczność stworzeń jako udzieloną im wieczność pojmować, ale niedopuszczalne jest z samego tylko czasowego ruchu wnioskować o wiekuistym, poza nim stojącym jego Sprawcy, oraz odróżniać od wiekuistego w następstwie swem skończonego bytu stworzeń,

wiekuisty bez następstw byt boży. Logiczno-idealna uprzedniość pierwiastku poruszającego względem poruszanego, sprawcy przyczyny względem jej działania, łatwo może się zatrzeć w swej substancyalnej różnicy, jeśli pomijamy uprzedność w czasie pierwszego względem drugiego. Szereg ruchów, którychby każdy czynnik miał swój początek, a ogół pozbawiony byłby wszelkiego początku, jest oczywistą sprzecznością. Jeśli wieczność ruchu wymaga wieczności rzeczy poruszanych, to różnica między wiecznością (aeternitas) i czasem wiecznym (aeternum) nie może wystarczyć. Niepodobna wyjaśnić, jakim sposobem rozróżnianie pomiędzy bytem koniecznym i przypadkowym (Suarez) mogłoby pociągnąć za sobą głębszą różnicę pomiędzy trwaniem nieśmiertelnego stworzenia i wiecznością Boga. Dla dogmatu o stworzeniu nie jest nieodzowne udowodnienie, że świat tylko w czasowym początku przez Boga do bytu powołany został; wystarczy wiedzieć, że czasowy początek w ogóle jest możliwy, a konieczność wiekuistego trwania świata nie daje się dowieść. Inaczej wszakże przedstawia się rzecz z czysto racyonalnego punktu widzenia, który w razie uznania wątpliwości początku w czasie, może konsekwentnie prowadzić do logicznego panteizmu, lub do wiary w wieczność materyi. Dążenia humanistów we Włoszech, przeciwko którym Kościół katolicki występować musiał, okazują że szkoła tomistyczna lepiejby pono uczyniła, gdyby z Albertem W., Bonawenturą i innymi uznawała, że Arystoteles w ogóle pojęcie stworzenia zamącał, skoro początku w czasie mu nie przyznawał. Scholastycy bowiem posługiwali się w dowodzeniu rozumem przez Objawienie oświeconym.

5. Ale czyż nie mają oni za sobą licznych i wielkich myślicieli aż po nasze dni? Czyż nie jest zuchwałą śmiałością, przeciwko nim występować z obroną rozumu? Co oni uznali za niemożliwe do dowiedzenia, to przynajmniej nie da się dowieść z tą jasnością i pewnością, jaka dla uzasadnienia najwyższych prawd jest nieodzowna. Możnaby początek świata z niczego udowodnić argumentami rozumowymi, ale początek jego w czasie lepiej może wyjaśniać nie z natury rzeczy, lecz z historyi i z Objawienia. Na to ze św. Tomaszem należy odpowiedzieć: Świat jaśniej doprowadza nas do poznania twórczej mocy bożej, skoro przyjmiemy, że nie zawsze istniał, aniżeli, skoro go uznamy za istniejący zawsze. Wszystko bowiem, co nie zawsze było,

musi mieć swą przyczynę, ale nie tak jest jasnem, aby ją mieć musiało, to, co było zawsze [1]).

Prawda, znacznie większa część filozofów i badaczy przyrody to samo zajmuje stanowisko. Poczytują oni wyobrażenie początku w czasie i granic przestrzeni za niedające się dowieść; żywią przekonanie, że proces wszechświatowy należy pojmować, jako rozciągający się poza wszelki dowolny punkt początkowy, ponieważ nie możemy sobie pomyśleć absolutnego punktu początkowego w czasie. Ciż sami wszakże badacze również energicznie zwalczają dowody istnienia Boga i z przeciwnych im dowodów wnioskują o wieczności świata. Gdyby został udowodniony fakt, że możliwość wiecznego trwania nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności, to możliwość owa i dla rzeczywistej wieczności uznanąby być musiała. Ze stanowiska racyonalnego nie możnaby uniknąć dalszych konsekwencyj dla monizmu. Jeśli dowód początku świata zawiera w sobie niebezpieczeństwo wprowadzenia kwestyi o początku rzeczy na tory nieprzyjazne dla teizmu naukowego, to należy się obawiać, że przeciwnicy tego początku powiększają niebezpieczeństwo, skoro obrońcom możliwości myślenia ze strony materyi niebezpieczną broń do rąk dają. Może być dla filozofii nieodzownem uważać dowód niewieczności świata wtedy tylko, jako rzeczywiście ustalony, jeśli się uda dowieść, że świat bezpoczątkowy zawiera w sobie sprzeczność, ponieważ filozofia w ogóle uznaje tylko metafizyczny dowód z istoty bytu, ale dla powszechnego rozumu ludzkiego i dla nauki nowożytnej, liczącej się z doświadczeniem, rozstrzygające ma znaczenie, jeśli się okaże, że świat w każdym razie miał początek.

6. Tem mniej możemy się tu zrzec dowodzenia początku świata, ile że współczesna wiedza przyrodnicza posiada środki okazania zupełnej bezpodstawności przypuszczeń o wieczności świata. Zasadniczy jej pewnik głosi, że doświadczenie ma być podstawą wszelkiej wiedzy, wobec tego żadne twierdzenie za pewne nie może być uznane, jeśli doświadczenie mu zaprzecza. Metafizyka nie może być w sprzeczności z fizyką. Jeśli wszelkie poznanie zaczyna się od wrażeń i spostrzeżeń zmysłowych, to tem więcej poznanie całej dziedziny uniwersaliów, bez poparcia doświadczenia obejść się nie może. Jeśli z możliwości myślenia, jako z logicznego podmiotu różnorodności bytu, nie można wy-

[1]) S. th. 1, q. 46, a. 1, ad 6.

ciągać wniosków przy pomocy ontologicznej metafizyki o rzeczywistych jego objawach, to tem więcej można wnioskować z rzeczywistego bytu o rzeczywistej jego przyczynie.

Czegoż nas uczy wiedza doświadczalna w sprawie początku bytu? Już Kepler czyni uwagę, że nie będzie się powoływał na naukę chrześcijańską przeciwko wieczności świata; za dowód przeciw temu przypuszczeniu posłuży mu tylko niedorzeczność nauki o bogach zmyślonych, które w zjawiskach natury miały istnieć, a którym przypisywane są sprawy, odnoszące się do początku wszechrzeczy. Wraz z bogami istałymi hemisferami, hipoteza o wieczności świata upaść musiała. Jakoż istotnie system Kopernika zupełnie usunął światopogląd arystotelesowsko-ptolomejski. Wieczność i niezmienność nieba nie mogły się ostać. Czyżby wieczność ziemi na silniejszej opierała się podstawie? [1]) Nauka nowoczesna, i na to pytanie jasno odpowiada. Jeśli Tomasz mówi, że nie może być dowiedzione, jako człowiek, niebo, lub kamień nie istniały zawsze, to nazbyt w tym względzie zaufał teoryi.

Nauka przyrodnicza właśnie niezbicie tego dowodzi. Poucza nas ona, że dla różnych kategoryj rzeczy i zjawisk początek w czasie bezwarunkowo może być dowiedziony. I tak niewątpliwem jest, że rodzaj ludzki począł się w oznaczonej epoce. Ślady jego giną już w ostatniej czwartorzędnej formacyi skorupy ziemskiej, wątpliwe są, co najmniej przy schyłku trzeciorzędnej epoki. Brak dawniejszych śladów człowieka nie może pochodzić z przyczyn przypadkowych, ponieważ ślady innych istot żyjących w pokładach ziemi często są napotykane. Nie ma w tym względzie w nauce najmniejszej wątpliwości. Takim sposobem dowiedzionym jest początek jednej i to najważniejszej klasy istot ziemskich. Wobec tego nie można z Arystotelesem i innymi pisarzami starożytności (jak Cycero, Seneka, Apulejus) mówić o dawniejszych okresach zamieszkałej ziemi. Toż samo można powiedzieć o zwierzętach ssących, ptakach, płazach i t. d. w ogóle o wszystkich zwierzętach. Krok za krokiem, można śledzić początki stopniowe świata zwierzęcego w różnych pokładach ziemi. Toż samo stosuje się do królestwa roślinnego: i jego klasy i gatunki występowały stopniowo, mają oznaczony po-

[1]) „Epitome Astronomiae“ 4, 2, Opp. (ed. Frisch) VI, 340 — Pesch. „Welträtsel“ II, 142.

czątek w czasie. Był czas, w którym nasza planeta nie posiadała zgoła mieszkańców uorganizowanych.

Któż zaprzeczy tym niezbitym dowodom doświadczenia, któż nie uzna ich doniosłości w kwestyi początku bytu? Dowody filozofów, zaprzeczających wieczności świata, ponieważ z przyjęciem jej należałoby też przyjąć niezliczoną ilość dusz ludzkich i istot organicznych, są mniej przekonywające, aniżeli przytoczone fakty doświadczenia. Paleontologia dowodzi pozytywnie skończoności czasu i czasowego trwania istot ziemskich. To, co neptuniści (Volger, Mohr) mówią o wiekuistym biegu kołowym zjawisk ziemskich, jest przez to samo już zaprzeczone.

7. Geologia nie zatrzymuje się tutaj. W połączeniu z paleontologią dostarcza ona nam dowodu, że i nasza planeta przebyła rozwój, za pomocą ciepła i wody z pierwotnej masy chaotycznej stopniowo stała się siedzibą istot organicznych. Astrofizyka, przy pomocy spektralnej analizy dowód ten bardziej jeszcze rozszerzyła. I inne planety takiemu samemu ulegały rozwojowi. Wszystkie ciała niebieskie te same mniej więcej zawierają pierwiastki i są widownią tych samych zjawisk. Nasz układ słoneczny i wszelkie inne podobne mu systemy i cały wszechświat w ogóle powstały z pierwotnej masy gazów. Niebo i gwiazdy, ziemia i wszystko co się na niej znajduje, utworzone zostało z materyi; wszelkie te twory ten sam mają początek, jak to już Tacyan, jako filozof chrześcijański zauważył. Nie jest tu jeszcze właściwe miejsce dla bliższego zajęcia się pochodzącą od Lalpace'a i Kanta teoryą powstania świata. Wystarcza tu zaznaczyć, że obecnie najbardziej nawet rozwinięte teorye, biorą za punkt wyjścia pewną pramateryę. Przeciwna teorya w dzisiejszym stanie wiedzy zgoła jest niemożliwa. Uznawanie wieczności systemu planetarnego ziemi i różnych przyrodzonych formacyj, wobec współczesnej wiedzy przyrodniczej byłoby dowodem nieznajomości podstawowych danych o przyrodzie. Teorya Laplace'a, mechaniczna teorya ciepła, analiza spektralna, astralna fotometrya dostarczają nam zgodnie niewątpliwych dowodów o prapoczątku bytu.

8. Zachodzi tu przedewszystkiem pierwsze pytanie: skąd pochodzi pramaterya? Znana jest odpowiedź nowoczesnej wiedzy przyrodniczej: Ignoramus et ignorabimus [1]). Locke, Huxley,

[1]) „Dubois-Reymoud, Über die Grenzen des Naturerkennens“ 1872; „Die sieben Welträtsel,“ 1880.

Spencer, Comte, Littrè, oraz inni pozytywiści i agnostycy, wyrzekają się wszelkich zagadnień, sięgających poza obręb doświadczenia. Jeżeli z drugiej strony niektórzy badacze jak (Häckel, Nägely Crookes) odpowiadają: Wiemy i wiedzieć chcemy, to odpowiedź taka, pozostaje widocznie w sprzeczności z doświadczeniem. Jakoż istotnie, nauka nic nie wie o najpierwszym początku i o pochodzeniu pramateryi. Nieprzejrzana zasłona oddziela od nas podobne zagadnienia. Wszelako nauka poza tę zasłonę spoziera, uznaje ona granice, ale nie uznaje kresu swych badań. Musi przyznać początek dla szeregu rzeczy i dla tego musi uznać pramateryę, jako istniejącą w czasie. Wieczność pramateryi przeczy faktom doświadczalnym i nową przed nami stawia zagadkę.

Oczywiście pierwotna materya nie mogła powstać z innej materyi; w przeciwnym razie ta ostatnia byłaby pierwotną. Niemniej przeto ta materya początkowa, z której wszelka inna powstała, jest czemś rzeczywistem, niewątpliwem, ale nie ma w sobie samej dostatecznej zasady bytu i obojętnie zachowuje się wobec swego istnienia, lub nieistnienia. Rzeczywista pramaterya nie mogła sama powstać z materyi, nie byłaby wtedy pramateryą. A jednak jest ona czemś rzeczywistem niezaprzeczalnem; sama w sobie zaś nie zawiera dostatecznej zasady swego bytu, zachowuje się obojętnie względem swego istnienia, lub nie istnienia. Musiała ona też pojawić się w pewnym oznaczonym czasie.

Byt, lub zdarzenie, występujące w czasie nieskończonym, może być uważane za niewystępujące wcale. Żaden fakt rzeczywisty, ziemski nie sięga w wieczność. Jeśli zatem wiedza nie ma zaczynać swej drogi od nierozwiązalnej zagadki, musi przerwać łańcuch przyczynowości, w którym każdy fakt uwarunkowany jest przez fakt poprzedni i początek tego łańcucha przypisać musi faktowi bezwarunkowemu, przyczynie, która niema żadnej przyczyny, a tylko jest przyczyną. Jeśli zawsze i wszędzie działanie wyjaśnione jest przez przyczynę i żadna skończona przyczyna, sama przez się nie wystarcza, to cofnięcie się w nieskończoność niby nam tu nie pomogło. Doszlibyśmy bowiem po drodze empirycznej aż do pramateryi. Jak to zostało uczynione, później się wyjaśni, że uczynione zostało to pewna. Jak niegdyś matematyk Archimedes zawołał: „dajcie miejsce, na którem mógłbym

się oprzeć, a ziemię z posad poruszę", podobnie kosmolog Kant woła: „dajcie mi materyę, a świat z niej zbuduję" [1].

9. Kant wszakże oprócz materyi potrzebuje ruchu. Przypisuje on pramateryi własność przyciągania i odpychania, rozróżnia w niej pierwiastki i te obdarza własnością ruchu; ruchu, który w następstwie kieruje planetami. Jakoż istotnie niema materyi bez ruchu i siły [2]. Niema materyi bezwładnej, albo mówiąc z Arystotelesem, niema ciała, któreby w realnej potencyi materyi nie zawierało zarazem formalnej zasady bytu ciała, jako zasady czynności jego i zjawiska. Siły przyciągania i odpychania właściwe są wszystkim ciałom. Bez siły oporu ciała nie dają się zgoła pomyśleć. Świadczy o tem tak doświadczenie codzienne, jako też cała historya nieba i ziemi. Ongi przypisywano wszelki ruch we wszechświecie szczególnym siłom duchowym, czystym duchom i każdy ruch ziemski wyjaśniano przez bezpośrednie pchnięcie tych sił; mniemano też (Heraklit, Plato), że wszechświat nie może być wyjaśniony bez przypuszczenia tkwiącej w nim duszy kosmicznej. Dzisiaj obywamy się bez tych przypuszczeń; owszem ruch w przestworzu niebieskiem sam przez się służy nam za prawzór wszelkiego ruchu. Wyraża się on w formule matematycznej (m. m.^{1} : r^2), która dopuszcza nieomylne wyrachowanie. Siła ruchu, albo zdolność pracy spoczywa w ciałach, stan ruchu daje się z niej obliczyć. Każde ciało pozostaje w stanie spokoju, lub ruchu, dopóki przez jakąś zewnętrzną przyczynę z tego stanu wyprowadzone nie zostanie. Sformułowane przez Galileusza prawo bezwładności nie dopuszcza wyjątków i przez najnowszą energetykę zostało uznane. Wiedza przyrodnicza dzisiejsza zbliża się coraz bardziej do prawdopodobnego wniosku, wedle którego wszelkie zjawiska przyrody, jak światło, ciepło, elektryczność, magnetyzm, polegają na ruchu najmniejszych cząsteczek, czyli atomów eteru. Prażywioły wszelkich ciał obdarzone są z natury ruchem, dającym się poznać z działania ich sił. Materya zatem od początku musiała być w ruchu.

---

[1]) „Algemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755). Por. Fischer, „Gesch. der neueren Philos." III, 134.

[2]) Secchi, „Einheit der Naturkräfte" V, IX, 267, 368. Schneid, „Psychol." 174. Pfaff, „Entwicklung" 88. Ulrici, „Gott und die Natur" 31, 451. Feye, L'Origine du Monde" 1893. Lasswitz, „Gesch. der Atomistik." (1890), 89. Ostwald, „Vorlesungen über Naturphilosophie" (1902), 163.

10. Skąd pochodzi ten ruch, ta energia? O to pytanie rozbiły się wywody starych atomistów, rozbijają się i wszelkie systemy materyalistyczne. Anaksagoras siłom mechanicznym materyi przypisywał własności duchowe, aby przez popęd od nich pochodzący wyjaśnić początek ruchu. Skoro raz ten popęd wywarł swe działanie, świat sam przez się może się rozwijać i filozof zapomina zupełnie o tym pierwotnym duchu materyi, którego osobistość zresztą zniweczył, rozpraszając go we wszystkich częściach świata. Arystoteles, utożsamiający ruch ze zmianą (motus est actus existentis in potentia), badał tylko ruch zewnętrzny, ale niespostrzeżenie wprowadzał do swego systemu materyę, jako potencyę czynną, nie zaś jako prostą tylko możliwość i przechodził od poruszanej i poruszającej przyczyny drugorzędnej do poruszającej, ale nieporuszanej przyczyny pierwotnej. Stoicy tej przyczynie poruszającej przypisywali charakter bóstwa, jako prasiły i prarozumu. Aleksandryjczyk Filoponus (z szóstego stulecia) przypisuje ruch ciał niebieskich pchnięciu pierwotnemu. Arystotelicy wszelkie wzajemne działania usiłowali wyjaśnić przez pojęcie aktu i potencyi, czynności i bierności; wyobrażenie ruchu, przeskakującego z atomu na atom, poczytywali za niedorzeczne. Utrzymanie ruchu spowodowane było wedle nich bądź przez powietrze, bądź przez jakąś szczególną właściwość poruszających się ciał.

Kartezyanie wyjaśniali wszechświat przez swoją teoryę wirów. Newton, który pierwszy wyjaśnił fizycznie mechanizm niebios przez ciążenie powszechne, widział we właściwej ciałom sile przyciągania, jakąś siłę tajemną, a siłę styczną wyprowadzał z jakiejś nieporuszanej, lecz poruszającej przyczyny, z jakiegoś pochodzącego od niej pchnięcia pierwotnego. Kant dla wyjaśnienia rozwoju wszechświata z chaosu wedle ogólnych praw przyrody ucieka się do mechanizmu przyczynowego, aby uniknąć konieczności, której uległ Newton, gdy ostatecznej przyczyny zjawisk w cudownej inteligencyi i sile twórczej Boga poszukiwał.

Najnowsza wiedza przyrodnicza i filozofia przy pomocy mechanicznej teoryi ciepła i energetyki, podobne też podejmują usiłowania, ale przyznać muszą, że dla wszystkich zjawisk, dla każdego warunkowego ruchu, koniecznem jest przyjęcie współdziałania wielu czynników. Jeśli ten związek przyczynowy aż do pramateryi śledzą, to muszą tej ostatniej przypisywać jakiś ruch pierwotny,

jakieś wzajemne ustosunkowanie części. Konieczna siła napięcia wynikałaby wtedy z nierównego rozkładu, który musiałby być wyjaśniony; ruch pierwotny mógłby pochodzić tylko z jakiejś zewnętrznej przyczyny. Bez tej niepodobna wyjaśnić przejścia ze spokoju do ruchu. Wystąpienie ruchu bezprzyczynowego byłoby zniesieniem prawa przyczynowości. Dlaczego w pewnym oznaczonym czasie, szczególny rodzaj ruchu materyi wystąpił, tego i materyaliści nie zdołają wyjaśnić. Siły materyi są tylko nazwami jej działań.

Nieodzowne oddziaływanie wzajemne atomów, jest nam samo przez się tak samo niepojęte, jak udzielenie z zewnątrz ruchu. Daje się ono wyjaśnić w ten sposób tylko, że każdy szczególny rodzaj siły, podobnie, jak obrót planet dokoła swych osi i dokoła słońca, nie może być pojęty bez jakiejś tkwiącej w nich siły, w jej związku z zewnętrzną przyczyną poruszającą. Wszędzie napotykamy ruch pierwotny, właściwy pierwotnym masom. I ci, którzy nie mogą sobie wyobrazić absolutnego początku w czasie, zmuszeni są przyjąć jakiś stan początkowy we wszelkiem przyczynowem stawaniu się, stan, „poza którym szereg przyczyn gubi się w nieokreśloności". Biegnący wstecz szereg przyczynowy może być tylko ograniczonym, nieskończonym nigdy być nie może. Cofanie się wsteczne w szeregu zmian przyczynowych w każdym systemie kosmicznym musi dojść do jakiegoś punktu początkowego, kończy się przy jakiejś oznaczonej granicy, a w każdym razie nie może wyjść poza obręb związku przyczynowego. Innemi słowy, ruch pierwotny, który nieodzownie przyjąć musimy, nie daje się wyjaśnić, „jest czemś dla naszego myślenia niepojętem" [1].

11. Nauka przyznać musi, że żaden dowód nie świadczy lepiej o istnieniu Boga, jak nieodzowny związek wspólności i wzajemne na siebie oddziaływanie wszelkich rzeczy (Rousseau, Kant). Fakt, że wszędzie istnieją wzajemne oddziaływania, zniewala nas do wiary w rzeczywistą jedność wszechrzeczy i w źródło wspólne, z którego one wynikły [2]. Skoro wiedza przyrodnicza zrzeka się tej wiary i chce poprzestać na tem, co jest dane i w doświadczeniu zawarte, musi

[1]) Wundt, „Philos. Studien" II, 509. Zacharias, „Ueber gelöste und ungelöste Probleme d. Naturforsch." 164. Pesch, „Welträtsel" II, 191.

[2]) K. Fischer, „Gesch. der neueren Philosophie" III, 171. Lothe, „Mikr." II, 48.

się przyznać wtedy do nieświadomości o wszelkim początku rzeczy. Usiłuje ona oznaczyć prawa, wedle których porusza się świat, powołany do bytu, a nie troszczy się wcale o wystarczającą zasadę tego bytu. Zadawala się samym mechanizmem atomów, wewnętrzna siła i układ ich pozostają jej nieznane. Śledzi ona działania w ich przyczynach, ale samej mechanicznej zasady przyczynowości dowieść nie może.

Pojęcie przyczyny i skutku, od którego zależy możliwość wiedzy, ma naprzód charakter prawa czysto - logicznego, prawa powszechnego rozumu ludzkiego, które z absolutną koniecznością narzuca się naszej myśli. Zaprzeczać mu byłoby to zaprzeczeniem samej myśli naszej, dowodzić go, byłoby zbyteczne i niemożliwe. Konieczność myślowa jest nam rękojmią prawdy, tkwiącej w zasadzie przyczynowości. Jako stosunek przyczyny do skutku, przyczynowość jest tylko prawem, jako przyczyna absolutna jest ona ostateczną i najwyższą zasadą. Ten wniosek nie może być wyprowadzony z mechanizmu, daje się wyprowadzić litylko z rozumnego myślenia.

Rozważanie naszego doświadczenia wewnętrznego pozwala nam też rozpoznać faktyczne istnienie związku przyczynowego. Z doświadczeń własnego naszego życia wysnuwamy pojęcia stawania się i czynu; z nich też wyprowadzić i udowodnić możemy pojęcie przyczyny i skutku. Rozum zniewala nas do poszukiwania przyczyny wszystkiego, co się staje, oraz dostatecznej zasady wszystkiego, co jest rzeczywiście. Wynika to stąd, że poczuwamy się i rozpoznajemy się sami, jako działający i wywierający pewne skutki w różnych naszych czynach. Akt woli objawia się bezpośrednio w pewnym ruchu nerwów i mięśni, w których siła uwarunkowana jest przez procesy chemiczne zmiany materyi. Ten ruch w każdej dowolnej chwili może być przerwany. Jest to zupełną dowolnością, skoro niektórzy powyższy dowód usiłują obalić, twierdząc, że pomiędzy aktem woli i działaniem narządów cielesnych niema żadnego związku przyczynowego, że to ostatnie jest tem samem co tamto, albowiem akt woli dwojako dochodzi do naszej świadomości—w samowiedzy wewnętrznej i w przestrzennem wyobrażeniu (Schopenhauer).

I oddziaływanie nasze na przyrodę wskazuje na takiż związek przyczynowy, tak, iż jesteśmy niejako zniewoleni stawanie się w naturze, w którem rozróżniamy tylko zjawiska poprzednie od następnych, przypisywać związkowi przyczynowemu. Już

Wirgiliusz poczytuje za szczęśliwego człowieka, który zdoła rozpoznać rzeczy. Owóż należy przyznać, że znajdujemy się tu w dziedzinie analogii i indukcyi i bez zniewalającego prawa logicznego, bez narzucającego się nam bezpośrednio wyobrażenia umysłowego nigdy nie zdołalibyśmy osiągnąć dostatecznego dowodu.

12. Przyczynowość przedstawia się nam tedy na równi z kategoryami w ogóle, jako pierwotne, istotowe oznaczenie naszego jestestwa, jako konieczność myślowa a priori, opierająca się na oczywistej konieczności bytu a priori, którą dopiero w następstwie, za pomocą doświadczenia uświadamiamy sobie i którą przenosimy na rzeczy, zewnątrz nas istniejące. Skoro za pomocą doświadczenia wewnętrznego uświadamiamy sobie to istotowe oznaczenie jako stałe stawanie się w przyrodzie, wtedy zamieniamy je za pomocą refleksyi naukowej na pojęcie i czynimy formalnem prawem wiedzy. O ile z neoscholastykami (którym dawna scholastyka nie może tu służyć za podstawę, ponieważ tej kwestyi nigdy wyraźnie nie rozstrzygała) w zdaniu: każda przyczyna ma swój skutek, bierzemy za dowiedzione to, co właściwie jest do dowiedzenia, mianowicie że wszelkie zjawisko ma swą przyczynę, o tyle staje się możliwe analityczne udowodnienie zasady przyczynowości, bez odwoływania się do postulatu myślenia i doświadczenia. W tym wypadku przyczyna w skutku, a skutek w przyczynie musiałyby nam się ujawnić [1]).

Z tem wszystkiem nie wnikamy tu jeszcze w istotę rzeczy. Nawet ci, którzy rzeczywisty aksyomat logiczny poczytują za ścisłą indukcyę, przez doświadczenie udowodnioną, przyznają, że nie posiadamy ścisłego określenia istoty przyczynowości w twierdzeniu o wystarczającej zasadzie. Przeświadczenie o istnieniu i naturze przyczyny, wyciągane z jej skutków, które niejako w niej są ukryte, może być, odniesione do dziedziny wiary, w szerszem jej pojmowaniu. Zasada sprzeciwieństwa raczej wyjaśnia, aniżeli udowadnia zasadę przyczynowości. Jakość pozostaje nam tu najczęściej zupełnie nieznaną. Myślenie nasze nie może osiągnąć równowagi, bez uznania oczywistych, apriorystycznych zasad, pomiędzy któremi jedną z najważniejszych jest prawo przyczynowości.

[1]) O poglądach w tym względzie neoscholastyków patrz: Kleulgen, Balmes, Liberatore, Geyser, Schneid., Pesch.

13. Działanie, jako skutek, nie może być rozpoznane za pomocą doświadczenia zmysłowego. Skutek nieodzownie z przyczyną jest związany, ale w prawie przyczynowości rozpoznajemy tylko łącznik zewnętrzny, wewnętrzny związek daje nam się wtedy poznać, gdy od pośrednich przyczyn wywołujących zmiany w rzeczach, postępujemy do najpierwszej ich przyczyny. Ta na drodze naukowej ani rozpoznana, ani wyznaczona być nie może, ale pewność, że taka przyczyna istnieje i działa nawet w zakresie doświadczenia włada naszym umysłem. Udowodniony ruch najpierwszy musiał być wywołany i otrzymać swą siłę w skutek działania potężniejszej jakiejś przyczyny. Nie jest to litylko idea oderwana, lecz żywa absolutna siła, która tworzy wszelki ruch poszczególny. Teorya Kanta i Laplace'a nie uwalnia nas też od tego nieodzownego wniosku. Musi ona przypuszczać materyę pierwotną wraz z jej siłami i ruchem. Ciążenie jest tylko wyrazem, oznaczającym wspólną przyczynę, nie może być uważane za oznaczenie samej istoty rzeczy, i dla tego wymaga uznania wyższej przyczyny. Schopenhauer nawet swoją „wolę“ metafizyczną nie uważa za przyczynę dostateczną, lecz jakąś ogólną, jako ukrytą jakość przypuszcza.

Jeśli tedy nie chcemy agnostycznie, albo pesymistycznie zrzekać się wszelkiego wyjaśnienia, to nic nam nie pozostaje, jak tylko przyjąć jakąś poza czasową i poza światową przyczynę ostateczną. Od niej dopiero przyczyny pośrednie siłę swą otrzymują. Te, ściśle biorąc, nie są przyczynami istotnemi, lecz członkami wielkiego szeregu przyczynowego, przez który prąd przyczyny pierwszej podąża do swego kresu; przyczem możemy wraz z Augustynem i Tomaszem [1]) uznawać, że Bóg nietylko siłę działania udziela, lecz ją sam do działania stosuje, albo też z nowszymi myślicielami możemy przyjąć, że przyczyny stworzone czynne są z mocy udzielonej im przez przyczynę pierwotną. Tak, czy owak siła boskiego działania jako spoczywająca we wszystkich rzeczach działających musi być uznana. Jeżeli powołamy się tu na siły przestworza niebieskiego, jako na czynnik pośredni, to zbliżymy się do nowoczesnych poglądów na system światów. Wyjaśnienie zawiłych zjawisk przyrody, przez jedną i tę samą zasadę ruchu, przejście jednej energii w drugą

[1]) De pot. q. 3, a 7 — Feldner, „Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes“ (1889) 47.

zastąpienie jednej przez drugą, aż do siły powszechnego ciążenia, wszystko to wskazuje na jedność zasady, która materyę ze wszystkimi jej ruchami, z nicości do bytu powołała. Bez uznania Woli pierwotnej w początku rzeczy, ani początek ich ani koniec wyjaśnić się nie dadzą. Wszelako rozwinięcie tej myśli zaprowadziłoby nas zbyt daleko w dziedzinę fizyko - teologiczną, która od dziedziny kosmologicznej ściśle musi być oddzielona.

14. Koniec rzeczy możemy także rozważać z innej strony i z tego rozważania możemy dojść wstecznie do udowodnienia pierwotnego ich stanu. Wieczność świata wykluczałaby tak początek jak koniec rzeczy. Starożytni z rzekomej nieskończoności świata, ujawniającej się im szczególniej w równomiernym obrocie nieba, wnosili o jego bezpoczątkowości. My musimy wnioskować odwrotnie. Uznanie końca świata skłania nas do uznania jego początku.

Już św. Bonawentura, w przeciwieństwie do św. Tomasza, podnosił sprzeczność pomiędzy nieskończonym czasem, a faktyczną ograniczonością czasu, oraz możnością mierzenia go. Niemożliwem jest porządkować, mierzyć, pojmować to, co z natury swej nieskończone. Jeśli wszystko, co czasowe, jest ciągłem stawaniem się, to pomimo nieskończonych szeregów algebraicznych, w nieskończonym czasie wszystko oddawna do swego końca przyjśćby musiało. Z nieskończonego czasu nie można wyosabniać jakichś odcinków i te brać jako skończone, wraz z Arystotelesem uważać krzywolinijny ruch ciał niebieskich za niedający się przyjąć jako bezpoczątkowy i nieskończony, a niemniej przeto w nieustannym tym ruchu wyodrębniać części, które mierzymy i jako miarę do innych części stosujemy. Jeśli ruch nieba wedle Arystotelesa uważamy za całość, która w czasie nie istnieje, jako niemająca początku ni końca, to możemy wprawdzie dowolnie obrót ciał niebieskich brać za miarę czasu, ale nie możemy stosować tej miary, do pozaczasowego ruchu wszechświata, jako całości, przeto mamy tu tylko sztuczne wyjaśnienie, będące nie czem innem, jak logiczną abstrakcyą bez żadnej podstawy. Ruch i rozwój czasowy, oraz czasowe stawanie się w czasie nieskończonym nie daje się pojąć. Przed nieskończonym czasem wszystko już do końca dojść musiało. Fakt, że świat pozostaje do nas zawsze w pewnym stosunku, uwarunkowanym przez pośrednictwo naszych zmysłów, sam ten

fakt pociąga za sobą konieczność początku w czasie, czyli twórczego w nim aktu [1]).

15. Pozostawmy wszakże tutaj na stronie te wnioski logiczne. Czego nas uczy wiedza doświadczalna o końcu świata? Astrofizyka poucza nas, że liczne ciała przestworza niebieskiego znajdą się obecnie w stanie martwoty czyli rozkładu. Księżyc niewątpliwie jest zmartwiałem niezamieszkałem ciałem niebieskim. Pewne czerwone gwiazdy stałe, z ich kolumnowem widmem, a także słońce z jego plamami mogą być poczytywane za ciała postępujące ku swemu upadkowi. Jakkolwiek daleki może być czas ich stanu końcowego, niemniej przeto kiedyś musi on nadejść. Słońce promienieje ciepłem w przestworzu i przez to wyczerpuje swą siłę [2]). Wyliczono, że jeszcze w przeciągu sześciu do ośmiu milionów lat, może ono promieniować w tym samym mniej więcej natężeniu ciepła co obecnie, poczem następować będzie stopniowe jego siły zmniejszanie i ostateczne jej wyczerpanie w ciągu stu milionów lat. Ponieważ w atmosferze słonecznej brak jest tlenu, nie zachodzi zatem obawa, aby przez połączenie takowego z wodorem, powstała powłoka pary wodnej. Wybuchy gazów na niektórych gwiazdach, świadczą o potężnej czynności w tych dziedzinach, w których, przypuszczano dotąd panowanie bezwzględnego spokoju. Jest to tylko *quid pro quo*, skoro te bezmiary czasu, w jakich się dokonywają procesy kosmiczne, zowiemy wprost wiecznością, t. j. skoro potencyalną nieskończoność, utożsamiamy z nieskończonością aktualną i proces wszechświatowy pojmujemy, jako powien rodzaj asymptoty, która przedłużona w nieskończoność, nie styka się nigdy ze swą krzywą, chociaż się do niej ciągle zbliża. Jest to tylko operacya logiczna naszego umysłu, która zaciemnia istotny rozwój. Faktycznie poszczególne ciała postępują wciąż ku swemu końcowi, zbliżają się do spokoju i wyczerpania swej energii. Indukcya zatem upoważnia nas do wniosku o powszechnym stanie końcowym, który stać się musi udziałem wszystkich rzeczy, skoro do niego dojść muszą nawet ciała niebieskie w bezmiarach czasu swego trwania.

[1]) Kant, „Kritik d. reinen Vurnunft“ 356, 398.—Secchi, Schöpfung 14; Die Sterne. 335.

[2]) Secchi, Sterne, 113; Einheit, 55.—Pohle, „Die Sternenwelten und ihre Bewohner“ (1899) 220.—Braun, Nat. u. Offenb. 1888, 340.—Klausius, „Uber den 2 Haupsatz der mechan. Wärmetheorie, 1876.

Mechaniczna teorya ciepła dowodzi, że nie wszystek cieplik zamienia się na pracę. Przy działaniu każdej maszyny znaczna jego część ulega rozproszeniu. Ponieważ przytem wszelkie ciepło przechodzi na ciało zimniejsze, a nigdy odwrotnie, przeto temperatura ulega obniżeniu. Gdy cały zapas sił przejdzie w ciepło i temperatura we wszechświecie zupełnie się wyrówna, ustanie możliwość wszelkich dalszych zmian i wiekuisty spokój zapanuje we wszechświecie. Wszechświatowa energia, będąca wielkością stałą, ulegać będzie coraz większemu rozproszeniu w promieniowaniu ciepła. Ilość energii cząsteczkowej powiększać się musi ciągle, kosztem energii widocznej. Z teoryi przemiany sił wynika, że wszelkie siły napięte dążą do stanu równowagi, w której nie przepadają jednak, czyli entropia wszechświata (suma dokonywających się w świecie przemian energii), dąży do swego maximum (Klausius). Skoro to maximum zostanie osiągnięte, wraz z wyrównaniem ciepła, nastąpić musi stan martwoty. Wszelkie bowiem zjawiska w przyrodzie polegają na różnorodności jej sił. Skoro to zginie w powszechnem zrównoważeniu sił, świat musi się skończyć. „Niewątpliwe jest i przez wszystkich kompetentnych zostało uznane, że z wszelkich działań w świecie pozostaną na końcu tylko ruchy rotacyjne i obiegowe, które przy zupełnem wyrównaniu różnic temperatury, a zatem w powszechnem zimnie dokonywać się będą“ (Braun).

16. Czy nie jest to jednak zbyt śmiałem stawiać pewne granice siłom przyrody, które w czasie i w przestrzeni, bezgranicznie zdają się działać? Tak możnaby sądzić. To też przeciwko twierdzeniu o przejściu wszelkiej energii w ciepło, podnoszono zarzuty. Któż zdoła w tych tajemniczych dziedzinach rozstrzygnąć wszelkie wątpliwości? Pewnem jest wszakże, że metoda indukcyi, posiadająca zawsze swą wartość, koniec wszech rzeczy czyni bardzo prawdopodobnym. Przypuszczenie siły nieskończonej pozostaje w przeciwieństwie z doświadczeniem. Świadczy ono bowiem, że wszędzie istnieje tylko energia, dająca się mierzyć, a summa wymierzalnej energii, nie może dać energii nieskończonej. I przestrzeń nie koniecznie musi być nieskończona. A gdyby nieskończoną była, to wedle tegoż samego prawa, wszędzie w nieskończonej przestrzeni mogłoby nastąpić wyrównanie temperatury, którego objawem byłby chaotyczny

stan końcowy, jeżeli w ogóle wypełnienie przestrzeni aż do nieskończoności bez wiekuistego ruchu jest możliwe.

Bezzasadne przypuszczenie, wedle którego spokój końcowy wszystkich poszczególnych systemów niekoniecznie prowadzi do spokoju nieskończonego wszechświata, zostaje zaprzeczone przez jedynie dające tu się zastosować prawo indukcyi. Nie można także powoływać się tu na zmiany, jakie człowiek w przyrodzie wywołuje. Wynalazki ludzkie w fizyce i w chemii zmieniły niewątpliwie wiele ciepła, w przemianie światła i pracy, ale właśnie te zmiany prowadzą do oznaczonego powyżej ogólnego wyniku. Przy działaniu każdej maszyny parowej znaczna część pracy przepada daremnie i pozostaje pewien nadmiar ciepła. Najgenialniejsze nawet wynalazki, stosunku tego zmienić nie mogą. Wszelkie przyobrażenia w przyrodzie uwarunkowane są przez prawa w przyrodzie.

Gdybyśmy zaprzeczali ważności tych praw względem początku i końca tych zjawisk, to i prawo Klauziusza (o przemianie całej siły mechanicznej na ciepło) straciłoby swoje znaczenie. Wszelako zaprzeczenie to byłoby zupełnie dowolne, i wykluczałoby wszelką pozytywną rozprawę nad tem zagadnieniem. Gdybyśmy twierdzili, że dla pierwotnego gazowego stanu materyi chemiczne jej pierwiastki inne posiadają własności, przekroczylibyśmy granice doświadczenia. Toż samo stosuje się do stanu końcowego materyi; gdybyśmy dowolnie przypuścili, że powszechna zmienność w przyrodzie spowodowałaby też zmianę atomów, pociągającą za sobą tworzenie się w nich sił nowych, wiążących ciepło. Pomimo tych zarzutów musimy przyjąć faktycznie przez doświadczenie stwierdzony proces wyrównania się temperatury. Proces ten musi postępować aż do zupełnego zniesienia wszelkich różnic w natężeniu ciepła, co za sobą pociąga zupełne unieruchomienie świata, albo też prowadzi do nowych zmian w naturze materyi chemicznej w kierunku przeciwnym, wskutek czego swobodny cieplik znów zostanie związany i nasz system planetarny przez wsteczną, negatywną entropię powróci znów do stanu gazowego.

17. Czy jednak przemiana natury pierwiastków zupełnie jest niemożliwa? Czyż wiekuisty obieg ewolucyi indyjskiej z jej czterema epokami nie byłby najlepszem rozwiązaniem zasadniczego sprzeciwieństwa pomiędzy zmiennością i trwałością? I w fi-

lozofii greckiej od czasu Empedoklesa i Anaksimandra wiekuisty obieg materyi nieraz poczytywany był za rozwiązanie zagadki świata. Stoicy nauczali też o rytmicznej kolejności skupiania się i rozprzestrzeniania (ekspansyi) świata. Orygenes prawdopodobnie, zgodnie z hypotezą Klemensa aleksandryjskiego sądził, że w ten sposób najprościej daje się rozwiązać zagadnienie stworzenia. Idąc śladem stoików, przyjmował on nieskończony szereg następujących po sobie światów i tem chciał udowadniać wieczność stwórcy. Nie trudno wszakże spostrzedz, że jest to tylko odsunięcie, ale nie rozwiązanie zagadnienia. Kronos, pożerający wciąż swoje dzieci, sam jest zagadką. Wiekuisty obieg kołowy tylko panteistycznie wzięty może mieć sens jakiś, ale i w ten sposób nie zostaje wyjaśniony, ponieważ i w systemie panteistycznym wypada się oprzeć na absolutnym bycie wraz z jego żywą siłą. Byt ogólny jest oczywistą abstrakcyą, która nie ułatwia nam wcale zrozumienia ani ruchu, ani życia, ani zmiany.

Inaczej rzecz się przedstawia w naukach przyrodniczych. Od Kanta aż do Falba i du Prela wszyscy badacze przyrody, którzy w pojęciu stworzenia nie szukali ostatecznego wyjaśnienia bytu, zniewoleni byli zgodzić się na kulisty obieg wszechświata. Przyroda ma być podobna Feniksowi, który dla tego tylko się spala, aby ze swych popiołów powstać odmłodzony. Zaprzeczono, ażeby stan końcowy, jak on się przedstawia w wynikach teoryi ciepła, miał być absolutnym końcem świata. Podobnie też od czasu mgławicy Kantowskiej wykluczony został absolutny początek świata. We względzie stosunków przestrzeni i czasu, nieskończoność świata jest dla nas istotnym zwrotem ku nieskończoności (regressus in infinitum). Właściwe zaś znaczenie stanu końcowego i początkowego, który z empirycznego zwrotu wstecznego wynika, jest względne (regressus in indefinitum). Czemże jest wszakże owa nieskończoność, jeżeli nie prostem przypuszczeniem? Jeśli zaś tak jest, jakim sposobem nowy stan początkowy może powstać? Któż sprawi przejście atomów od pozytywności do negatywności? Wszystkie pytania, zajmujące nas poprzednio, powracają teraz natarczywiej, gdyż ostateczne wyrównanie nie jest tem samem, co pierwotna kula gazowa, w niem bowiem siły poruszające przez ciepło pochłonięte zostały. To też prawo zachowania energii podlega różnym krytykom, ponieważ energia potencyalna w ciele rozgrzanem, bez energii czynnej, nie posiada żadnej zdolności działania.

18. Jeżeli naszego światopoglądu nie chcemy oprzeć na prostym przypadku, lub też na pojęciu przybliżonem, to nie możemy uniknąć podobnych wniosków. Wyjaśnienie wszelkich zjawisk przez takie wyrażenia, jak materya, siła, ruch, energia, niczem innem jest, jak sprowadzeniem symbolów naszej myśli do stanu najprostszego, jak wyjaśnieniem czegoś nieznanego przez jakąś dalszą, odleglejszą nieznaną. Skąd pochodzi materya i ruch jej, jest to dla poznania empirycznego zupełnie niewiadome i na zawsze zapewne pozostanie dlań tajemnicą. Czy będziemy świat wyjaśniać atomistycznie, czy dynamicznie, w żadnym razie nie dojdziemy do ostatecznej przyczyny, do istoty rzeczy. To co wiemy o materyi, sile i prawie, jest tylko opisaniem tego, co spostrzegamy w przyrodzie, a nie jest ono wcale wyjaśnieniem. W przyrodzie nie znajdujemy nigdzie dostatecznej zasady, wyjaśniającej konieczność faktycznego stanu ciał. Materya, ruch, przyczyna, rozwój nie są to konieczności, ale koniecznie musimy przyjąć wyższą przyczynę ich początku.

Tutaj mechanika nie wystarcza. Skąd rzeczy pochodzą i jak istnieją o tem nic ona nie wie. Pierwsza przyczyna nietylko jest pierwszym członkiem szeregu przyczynowego, lecz jest zarazem zasadą i przyczyną, która sama przez się istnieje. Musi ona być uważana za wrodzoną światu, ale nie może być utożsamiona z nim, w tym razie bowiem nie byłaby wystarczającą jego przyczyną. Jest ona praźródłem, sięgającem po za wszystkie przyczyny.

Wiara zowie tę przyczynę absolutną, B o g i e m, czyli Istotą doskonałą, w której duch znajduje spokój myśli swej i woli. „Skoro duch spogląda ku najwyższym wyżynom i nie wie, gdzie ma oprzeć wyobrażenie swe o Bogu, wtedy mówi o bezgraniczności i bezpoczątkowości, skoro zaś spogląda ku głębiom, czasów przyszłych, zapełnia je nieśmiertelnością i nieskończonością skoro to wszystko w całości ujmuje, wtedy mówi o wieczności". Tak się wyraża Grzegorz Nazianzeński w mowie swej na Narodzenie Chrystusa.

19) Apologetyka zowie ten pierwszy dowód istnienia Boga, wyciągnięty z objawów ruchu, działania, możliwości, niedoskonałości, a r g u m e n t e m k o s m o l o g i c z n y m. O ile się dało, unikaliśmy tutaj wyłącznego uwydatnienia wniosków logicznych, aby nie podlegać zarzutowi, że tylko myśli i pojęcia zostały tu podjęte. Mniej też chodziło nam tu o wycią-

ganie wniosków, dotyczących bytu, działającego w każdym punkcie przyczynowości na całość bytu, stanowiącego podstawę wszelkiego istnienia, aniżeli o śledzenie empirycznego ogółu działających rzeczy, aż do ich początku, w celu wskazania punktu, który i empiryków zmusza do przekroczenia dziedziny czystej empiryi.

Z rozróżnienia r z e c z y w s o b i e i zjawiska wniosek logiczny niekoniecznie prowadzić musi do uznania nieodzownej ułudy zjawisk. Cokolwiek bowiem myślelibyśmy o istocie rzeczy, jako podstawą zjawisk rzeczywistości przyjąć ją musimy i uznać za coś niewątpliwie realnego. Cała myśl religijna starożytności ma za punkt wyjścia przeświadczenie, że poza tem co widzialne i poznawalne, należy uznać istnienie czegoś niewidzialnego i niepoznawalnego, poza tem, co przypadkowe i pozorne, przyjąć musimy jakąś realność. Ta ostatnia musi być wcześniejszą, pierwotną. „O ile z Kantem mówimy o fenomenach, musimy mówić też i o niefenomenach. I właśnie to, co niefenomenalne, albo transfenomenalne, może być uznane za postulat dowodu kosmologicznego“ [1]). Pojęcie rzeczywistości warunkowej prowadzi do pojęcia rzeczywistości bezwarunkowej; początek w czasie istnienia rzeczywistego zniewala do uznania bytu rzeczywistego również, lecz pozaczasowego, wiekuistego i niezmiennego. Nie wnioskujemy tu, jak w argumencie ontologicznym, z istoty najrzeczywistszej o możliwym bycie, lecz odwrotnie z bytującej i warunkowej rzeczywistości wnosimy o bycie rzeczywistości bezwarunkowej. Jest to o wiele mniej uroszczeniem dyalektycznem, aniżeli uznany przez Kanta byt Boga, jako postulat rozumu praktycznego. Postulat ten jest przejściem od myślenia do rzeczywistości, uwarunkowanem nie przez sąd poznania, lecz przez potrzebę rozumu.

Kant utrzymuje, że jego cztery antynomie rozumu czystego opierają się na paralogizmie, gdyż tezy, uznające początek w czasie, ograniczenie przestrzeni, niezłożoność jestestw elementarnych, konieczność przyczynowości i bezwzględną konieczność, podobnie jak antytezy, zawierające przeciwne twierdzenia, mają za punkt wyjścia przeświadczenie, że byt bezwarunkowy dany jest wraz z bytem uwarunkowanym, wszelako tezy owe grzeszą przez *quaternio terminorum,* ponieważ byt uwa-

[1]) M. M ü l l e r, Natürl. Rel. 240.

runkowany biorą jako zjawisko z doświadczenia, podczas gdy byt bezwarunkowy jest rzeczą w sobie. Kant miesza nieuzupełniającą się nigdy nieskończoność z nieskończonością zupełną i z nieskończoną całością. W doświadczeniu niepododobna oddzielić zjawiska od rzeczy w sobie. Pytanie, czy istnieją sądy syntetyczne a priori, Kant rozstrzygał twierdząco i przez to uprawnił nasz sposób wnioskowania. „Gdyby pytanie to rozstrzygnięte było przecząco, pewność matematyczna zostałaby obalona, a tem mniej dałaby się utrzymać metafizyka, sięgająca poza fakty zmysłowe w dziedzinę prawd nadzmysłowych, za pośrednictwem zasady przyczynowości i istotowości. Wtedy fenomenalizm sceptyczny odniósłby zwycięztwo [1]).

20) Cała ta dyalektyka może być pominięta przy uznaniu wyżej wskazanej drogi dowodu kosmologicznego. Nie obawiamy się przez usunięcie dyalektyki Kantowskiej pozbawienia się najważniejszego argumentu istnienia Boga, przyznajemy wszakże, że argument przypadkowości i konieczności w ich wzajemnym stosunku, wydaje się dziś wielu zbyt metafizycznym. Zachodzi to szczególniej wtedy, gdy z każdego punktu skończonego bytu wznosimy o istocie nieskończonego, inteligentnego i osobistego bytu, albo pojęcie realnej potencyi (materyi) czynimy nieodzownym warunkiem wszelkiego istnienia. Pojęcie stworzenia usuwa ten szkopuł, przypuszcza bowiem absolutną potęgę, nietylko potencyę na zewnątrz Boga, a zatem przez zaprzeczenie nieodzownej realnej potencyi nie jest zaprzeczona konieczność rzeczywistości. W tworach rzeczywistych zawiera się realna potencya, ale te przez nią samą nie mogą być wyjaśnione. Może ona tylko w Bogu istnieć. Inaczej rzecz sie przedstawia, jeżeli na całym obszarze realnego bytu zasadą przyczynowości się powodujemy. Nieskończona wielość początkiem swym należy do dziedziny rzeczywistości, przez coś rzeczywistego zatem musi być wyrażona. W ten sposób unikniemy tylko zarzutu Goethego: „To, co nie powstaje, nie możemy sobie myśleć, jako powstające, to, co powstało, jest dla nas niepojęte“.

Nawet Kant nie mógł uniknąć tego wniosku, nie zdołał nawet ukryć potężnego wrażenia, jakie na nim ten argument uczynił. Jego biograf mówi o nim, że nie zaprzeczał on

[1]) S c h m i d t, Erkenntnislehre I, 202.

stworzenia, chciał tylko cudowność jego ograniczyć. „Głębiej myślącemu filozofowi nie wydaje się możliwem uznać jakiś materyał zasadniczy bytu za bezwarunkową i ostateczną przyczynę świata. Należy odróżniać przyczynę od stanu pierwotnego. W tem ostatniem znaczeniu wyobrażenie chaotycznie rozproszonej materyi pierwotnej, w znaczeniu przyczyny ostatecznej, to jest bezwarunkowanego i bezprzyczynowego bytu, jest oczywistą niedorzecznością". Jeśli niektórym myślicielom chaos stworzony wydaje się czemś niemożliwem, pochodzi to stąd, że zapominają oni o celu stworzenia, polegającego na postępie od bytu niższego do wyższego i najwyższego, Bogu podobnego. Już Grzegorz z Nissy zauważył: „Jeśli nie chcą oni uznać, że słowo (rozum) i mądrość powodowały powstanie rzeczy, to muszą na początku wszech rzeczy postawić nierozum i niedorzeczność."

21. Leibniz łączył z przyczyną działającą pojęcie wystarczającej zasady i w ten sposób dać mógł ścisłe wyobrażenie Boga, jako najpierwszej przyczyny wszechrzeczy, ale przez to przekraczał poza pierwsze stadium naszego dowodu i milcząco przyjmował w niem właściwości duchowe [1]). Zasada wszech rzeczy sama przez się nie przedstawia nam się w pełni swej jasności; w każdym razie jednak musi być pomyślana, jako wola z siebie istniejąca, bezwzględnie wolna i sama siebie określająca. Pytanie, skąd pochodzi Bóg, nie niweczy wyobrażenia o Bogu, jest tylko wyrazem sceptycyzmu, albo niewiadomości. Toż samo możnaby powiedzieć o świecie, gdyby on był niezmienny i bezwarunkowy. Wedle Tomasza Bóg jest, ponieważ istnieje On zgodnie z samopoznaniem swojej istoty, wedle Skota dlatego, że chce być. Pewien Rabbi rzekł do Mahometa: Bóg stworzył świat, ale kto stworzył Boga? To pytanie wzbudziło straszny gniew w proroku, lecz anioł rozkazał mu: powiedz: Bóg jest jedyny, Bóg jest wszech potężny, nie zapłodnia i nie jest zapłodniony i nikt mu nie jest równy.

Pojęcie stworzenia w obrębie ścisłych badań jest niedopuszczalne, ale ono tylko może zaspokoić rozumnego myśliciela. Samorodztwo i obieg wiekuisty dają tylko pozorne rozwiązanie.

[1]) K. Fischer, Gesch. d. neueren Philos. III. 147 — Kant, Krit. d. rei. Vern. 192.

Trzeba wybierać pomiędzy nicością i zupełnym bytem. Niedorzecznem jest, jak mówi Vives, z praw przyrody wnioskować o stworzeniu świata, gdyż stworzenie poprzedziło przyrodę. Ponieważ przez badanie samo dochodzimy do uznania początkowego i końcowego stanu i ponieważ nie możemy się pogodzić z absolutnym spokojem na początku i u kresu, więc myślenie nasze koniecznie wymaga pojęcia absolutnego życia. Jest to pojęcie środkiem, prowadzącym do poznania ostatecznej przyczyny. Po za istnieniem materyi i jej ruchu powstanie organizmów stanowi jedną z największych zagadek świata.

§ 7.

Życie.

Ciała organiczne i nieorganiczne. — Formy organiczne. — Samorodztwo i jego historya. — Doświadczenie. — Pierwotna siła wytwórcza ziemi. Eozoon canadense. Bathybius Haeckelеii. — Samorodztwo dziś i w czasach pierwotnych. — Ożywiona prameterya. — Powstanie białka. Sztuczne twory organiczne. — Obawa nadzmysłowości. Postulat zasady przyczynowej. — Zarodki organiczne z innych ciał niebieskich. — Wiedza nie zdolna wyjaśnić początku życia. — Żywotna przyczyna bezwzględna.—Drugie stadium dowodu kosmologicznego.

1. Przyroda jest ruchem, czynnością, życiem. Bez ruchu przyroda nie daje się pojąć, bez życia nie miałaby celu. Życie, jako najdoskonalszy i najbardziej tajemniczy ruch, nadaje przyrodzie całe jej piękno i cały jej powab. Wzorzysta szata roślinności swoją wszechogarniającą siecią okrywa nagą powierzchnię ziemi, cudownie członkowany świat zwierzęcy jest najwspanialszym wytworem nieustannego działania żywiołów przyrodzonych. Jakkolwiek niepozornemi wydają się nieraz rośliny i zwierzątka, po których depcą nasze stopy, mają one olbrzymią wyższość życia nad całem swem nieorganicznem otoczeniem. Ścisłe badania potwierdzają mimowolne wrażenia, jakie zmysły nasze od zjawisk życiowych otrzymują. Różnica pomiędzy ciałami organicznemi nigdzie nie daje się zatrzeć. Nieprzebyta jest przepaść między życiem i martwotą, między światem organicznym

i nieorganicznym, wszelkie usiłowania, mające zapełnić ją za pomocą hypotez nie osiągnęły trwałych skutków [1]).

Niewątpliwem jest, że w obu dziedzinach czynne są też same siły chemiczne i fizyczne, ale kierunki ich i połączenia zasadniczo się różnią. W ciałach organicznych zawiera się „coś“, co sprawia, że wszelkie jego siły zwracają się ku pewnemu przez naturę ciała oznaczonemu celowi. W państwie nieorganicznem widzimy tylko złożenie pierwiastków (*iuxtapositio*), w państwie organicznem widzimy wnikanie ich do wnętrza organizmu (*intussusceptio*), czyli przyswojenie organiczne (assymilacya). Mamy tu nietylko inne warunki, wśród których działają siły świata nieorganicznego, gdyż wszelkie warunki mogą jedynie sprzyjać, lub przeszkadzać rozwojowi sił przyrodzonych, a nie mogą im nadawać różnych kierunków. Porównywano nieraz organizm z maszyną, w której poszczególne części służą do wykonania pewnej zbiorowej czynności i w której pokarmy przyswajane mają to znaczenie, co siła pary w maszynach parowych. Jakoż istotnie życie przypomina poniekąd maszynę spalającą węgiel. Ale gdzie jest ten nadludzki technik, który wszelkim materyałem w ten sposób dla osiągnięcia swych celów posługuje się, że maszyna jego sama się tworzy, odtwarza i sama sobą powoduje? [2]).

2. Organizmy żyjące nawet w najprostszej swej postaci zasadniczo się różnią od skupień substancyi nieożywionej i od dzieł sztuki ludzkiej. Najniższe nawet żyjące jestestwo chemicznie i filozoficznie bliższe jest ciała ludzkiego, aniżeli nieożywionego białka. Człowiek i ameba nie różnią się między sobą materyałem, oboje zarówno uczestniczą w owem życiu, które nadaremnie usiłowano wyjaśnić, jako szczególnie zawiły sposób ruchu cząstek materyalnych, lub jako szczególną formę wzajemnego ich podporządkowania. Określenia te nie wystarczają, gdyż nie mogą wyjaśnić stanowiącej istotę życia wrodzonej czynności. Jeśli polega ono litylko na najpierwotniejszej wymianie materyi, przez ściany komórki organicznej, lub na zaczątku jakiegoś dowolnego ruchu, to wtedy nawet ob-

[1]) Cohn, „Lebensfragen, Rede am 22 Sept. 1886“, por. „Nat. u. Offenb.“ 1887. 232. Baer, „Studien“ 187. Wigand, „Darvinismus“ I, 151.

[2]) Mercier, „La définition philosophique de la vie“ 1898. Reineke, „Die Welt als Tad. (1899), 259.

darzone nim jestestwo organiczne wznosi się niezmiernie ponad najpiękniejszy kryształ. Nawet najprostsze formy organizmów składają się z różnorodnych części i ujawniają szczególne właściwości życia. Jednokomórkowe jestestwa odznaczają się bardzo zawiłą budową, w stosunku do budowy ciał nieorganicznych. U pierwszych, tak w całości, jak w poszczególnych częściach widzimy nieustanną dążność do zmiany ruchu, w drugich panuje nieruchomość widoczna, która nie wyklucza wprawdzie ukrytego ruchu atomów, nie mniej przeto wyróżnia dobitnie wszelkie ciała martwe od ciał żyjących. W świecie mineralnem to, co najprostsze, jest najwspanialsze, w świecie organicznem to, co najwspanialsze i najdoskonalsze, jest najbardziej złożone. Oba światy mają wprost przeciwne dążności. I pod względem chemicznym odmiennie się one zachowują.

Zapewne, dzisiaj zatarła się różnica pomiędzy chemią organiczną i nieorganiczną, ale stąd nie wynika jeszcze zatarcie się jej pomiędzy ciałami uorganizowanemi i nieuorganizowanemi. Chemia bada tylko skład substancyi organicznej, ale nic nie wie o istocie organizmu.

3. Najniżej nawet stojące rośliny i zwierzęta zjawiają się nam, jako zasadnicze formy życia, jako samodzielnie, indywidualnie istniejące organizmy. Nawet poszczególne komórki ciał zwierzęcych i roślinnych muszą być poczytywane za skończone w sobie organizmy. Każdy ustrój organiczny przedstawia się nam, jako zbiornik mikroskopijny chorganizmów zasadniczych, obdarzonych wszelkiemi istotnemi właściwościami życia. Pobudliwość sama nie wystarcza, ani całym organizmom ani pierwiastkom organicznym, wszędzie widzimy też towarzyszący jej ruch, który ma na celu odżywianie, wzrost i mnożenie się. Roślina znajduje swój materyał odżywczy nietylko w swojem otoczeniu, owszem w znacznej części tworzy go z materyałów nieorganicznych, odpowiednio do swoich potrzeb. Stanowi ona laboratoryum syntetyczne, w którem z materyi martwej powstają różne substancye odżywcze, jakie w ciele rośliny odnajdujemy. Zwierzę przyswaja je sobie, ażeby przetwarzać na nieodzowne dlań związki organiczne o nierównie większej złożoności.

Nawet części nieorganiczne zawarte w tych materyałach odżywczych, podlegają zmianom różnym od zwykłych procesów chemicznych; zachowują się inaczej zupełnie wewnątrz organizmów, aniżeli po za nimi. Tlen wyzwalany w organizmie

rośliny (przez rozkład kwasu węglowego) pod działaniem promieni słonecznych, a także w utlenieniu (tworzenie kwasu węglowego) przez organizm zwierzęcy odgrywa tak szczególną rolę, że należy tu przypuszczać działanie innych sił, prócz czysto chemicznych. Te ostatnie w swej istocie tak samo nam nieznane, jak siła życiowa, nie mogą wystarczyć dla wyjaśnienia, na czem polega w ogólnej zmianie materyi utrzymanie jednostki, rodzaju, gatunku, jakim sposobem ustrój organiczny tworzy swe organy i posługuje się niemi dla swoich celów, jakim sposobem część od całości i od innej części jest zawisła? W przyrodzie nieorganicznej niema ani śladu jakiegokolwiek podobieństwa do zdolności samozachowawczej. Poszczególne siły fizyczne i chemiczne możemy rozpoznać łatwo w ustroju organicznym, ale niepojęte jest dla nas wzajemne ich w tym ustroju współdziałanie, poza jestestwami uorganizowanemi nigdzie w świecie mineralnem niedające się napotkać. Skąd pochodzi to cudowne coś, ten wrodzony czynnik działania, ktory w ustroju żyjącym opanowuje wszelkie siły chemiczne i fizyczne.

W krysztale jeden pierwiastek stanowi formę. Ilość pierwiastków w zarodku organicznym nie może warunkować wytworzenia formy organizmu, z bezładnej mięszaniny różnych substancyi nie powstanie budowa. Musi tu również istnieć jakiś pierwiastek, regulujący wszystkie inne. Jest to pierwiastek twórczy: plazma. Ale w tworzeniu formy widzimy wielką różnicę pomiędzy organicznym ustrojem i nieorganicznym kryształem. W pierwszym pierwiastek twórczy dopuszcza nierównie większą, aniżeli w drugim, swobodę rozwoju form [1]).

4. Popularne wyobrażenia wyprowadzały nieraz życie wprost ze skorupy ziemskiej. Grecy i Germanowie poczytywali bogów za praprzodków rodzaju ludzkiego i wierzyli, iż życie ich wyniknęło z łona ziemi [2]). Starzy poeci i filozofowie mniemali, że powszechne ciepło życiowe wyprowadziło z szlamu pierwotnego istoty żyjące. Ksenofanes i Empedokles wyobrażają je sobie jako powstające samorzutnie z ziemi, podczas jej procesu rozwojowego. Od Arystotelesa nauka o zapłodnieniu samorodnem (generatio aequivoca spontanea) przeszła do późniejszej filozofii i teologii, jakkolwiek zgodnie z naczelną zasadą swej filozo-

[1]) Haacke, Schöpfung des Menschen 138.
[2]) M. Müller, Wissenschaft der Sprache II, 423.

fii oświadcza się on przeciwko zdaniu Pytagorejczyków, wedle którego nowe, doskonalsze rodzaje jestestw przyrodzonych z materyi miały się rozwinąć [1]). Scholastycy przyjęli to mniemanie swego mistrza nawet w zastosowaniu do większych zwierząt. Orygines jako dowód przemiany ciał przytacza, że wedle mniemania wielu, węże miały powstać z ludzkiego mlecza pacierzowego, osy z konia, pewne gatunki chrząszczów z osła, wreszcie robaki z różnych zwierząt [2]). Nikt nie wątpił o tem, że robaki i płazy powstały ze szlamu, z wilgoci, z gnijących materyałów roślinnych i zwierzęcych. Pewien podręcznik nauki przyrodniczej z IX wieku poucza, że mysz poczęła się z ziemi wilgotnej i że dla tego zowie się mus (rzekomo od humus terrae). W pewnym podręczniku teologii, przypisywanym św. Bonawenturze, przemiana laski na węża nazwana jest cudem *praeter naturam*, ponieważ wprawdzie wedle porządku przyrody, ale nie wedle jej zasady, dokonaną została. Według tej ostatniej bowiem mogłoby to się stać na skutek dłuższego procesu gnicia, jak to widzimy w rozwoju sił zarodkowych (rationes seminales).

U pisarzy pogańskich podobne poglądy nie mogą nas zdumiewać, wobec ówczesnego stanu embriologii i fizyologii. I za naszych czasów niejeden nieświadomy gotów jest wyjaśniać przez samorodztwo pojawienie się robaków w ciele gnijącem. Wszelako już Lukrecyusz zauważył, że coś z niczego nie powstaje i że wszelkie rzeczy z nasienia tylko powstać mogą. Pisarze chrześcijańscy wzięli mniemane fakty od pogańskich filozofów przyrody, jakkolwiek pozostawały one w widocznem sprzeciwieństwie z ich filozofią i wiarą. Nie przyszło im na myśl, że dla pogodzenia pogańskich pojęć z chrześcijańskiemi wyobrażeniami należałoby zmienić zapożyczone od pogan poglądy na stworzenie. Stosunek stałego ruchu ciał niebieskich do różnych przypadkowych ruchów na powierzchni ziemi, oraz wpływ, jaki te ciała a osobliwie słońce i księżyc na ziemię i na jej mieszkańców wywierały, spowodował owych pisarzy chrześcijańskich do upatrywania w przestworzu niebios przyczyny wszelkich zdarzeń i spraw życia ziemskiego. Siły tego przestworza miały być istotną przyczyną wszelkich form i wszelkiego

[1]) Bäumker, Die Materie.

[2]) C. Cels. 4, 57. — S. Aug., De Gen. c. Man. 1, 7, 12. — S. Thom. C. Gent. 2, 76, 4, 5.

ich powstawania. Największe zaś znaczenie w tym względzie przypisano światłu i ciepłu, które spowodowały rzekomo wytworzenie się zwierząt i roślin z pierwiastków i współdziałały wszelkim aktom płodzenia.

W ten sposób pomięszano po części warunki z przyczyną i wskutek tego upatrywano w ciałach niebieskich podobieństwo z tem, co siły ich na ziemi wywoływały, ponieważ „podobne powstaje z podobnego“. Wszelako dalecy byli myśliciele chrześcijańscy od upatrywania w ciałach niebieskich pierwszej, jedynej przyczyny bytu; owszem wierzyli, że pobudzane są one przez nadany im ruch pierwotny, od Stwórcy pochodzący. Wszelako i żywioły nie były poczytywane za czysto bierne. W akcie stworzenia zaszczepione im zostały przez Boga pierwotne zarodki, jak to św. Augustyn nie bez wpływu stoicyzmu, a za nim Bonawentura i inni scholastycy przypuszczali. Zarodki owe miały być przez światło pobudzane i ożywiane, a ostateczną przyczynę tych objawów życia uznano w Bogu, który wszelkie życie w sobie zawiera.

5. Nowoczesna wiedza przyrodnicza zdobyła nowe i olbrzymie środki do badania początków życia. Ścisłe spostrzeżenia okazały, że mnożenie się organizmów, począwszy od najniższych i najpierwotniejszych ich form, polega na dzieleniu się komórek. Bakterye w gnijących substancyach organicznych nie powstają wcale z przetworzenia ich części. Zdanie: wszystko co żyje pochodzi z jajka (Harwey) znalazło wielokrotne potwierdzenie w badaniach nowszych; wszelkie istoty organiczne z podobnych sobie organizmów powstały. Są jestestwa żyjące złożone z jednej tylko komórki, a i te powstają z komórki macierzystej, na skutek jej podziału. Każda komórka z komórki (Virchow) każdy zarodek z zarodka (Hertwig), każde ziarno z ziarna (Altmann). Bezkształtne białko nie może zawierać w sobie życia, ani go mnożyć. Bez formy życiowej niema życiowej czynności [1]).

Mikroskop nam okazał, że jednokomórkowe jestestwa są doskonale zorganizowanymi, przystosowanymi do warunków swego życia, ustrojami. Posiadają one oznaczone dokładnie organy ruchu, często i za broń im służące, rozróżnić w nich można organy odżywiania, trawienia, zapładniania i wydzielania. Jak-

[1]) Ranke, Der Mensch I, 107. — Hanstein, Das Problem des Protoplasma. — Semper, Der Häckelismus in der Zoologie 1896.

kolwiek daleko cofnęlibyśmy się do jestestw pierwiastkowych, nigdzie nie napotkamy przejścia bezpośredniego od pierwiastków martwych do ożywionych. Podobnie, jak teleskop nigdzie nie pokazuje nam powstających ciał niebieskich, gdyż nawet mgławice mniemane ukazują się w nim zbiorowiskami gwiazd i mikroskop nie odkrywa przed nami początków życia, jakkolwiek nieraz w kropli wody, cały świat istot organicznych odnajduje. Häckel sądził, że w tak zwanych monerach [1]) albo protamebach, t. j. pozbawionych jądra komórkowego żyjątkach, znalazł istoty pierwiastkowe, które wyprowadzał wprost z organorodczych żywiołów (związków węglanu), ale następnie Nägeli wykazał, że owe monery są istotami zupełnie uorganizowanemi, które przebyły już dwa stopnie niższe kształtowania się organicznego. Pierwszy stopień polega na syntezie materyi nieorganicznej w związkach białkowych, drugi na powstawaniu z nich komórek. Zresztą wedle zdania samego Häckela nawet protoplazma nie może być uważana za jednorodną massę, pozbawioną budowy, okazuje się owszem chemicznie bardzo złożoną, i posiada kunsztowną budowę molekularną. Organizmy same są początkiem życia, ale powstanie ich również nam nieznane, jak powstanie ciał białkowych, przez syntezę dokonywającą się po za obrębem jestestw organicznych. Strasburger uważa bakterye za najniższe znane nam żyjątka, ale i te posiadają budowę bardzo złożoną i mogą być wyhodowane jedynie na odpowiedniem podłożu. Z tego wszystkiego wynika, że zagadka początku życia zawiła jest niezmiernie i dotąd nie wyjaśniona [2]).

6. I doświadczenie przecząco odpowiada na pytanie w przedmiocie pierwotnego zapłodnienia. Badania doświadczalne Pasteura [3]), Tyndala i innych wykazały, że z materyi nieorganicznej nigdy istota żyjąca rozwinąć się nie może. Wszelkie pozorne powstawanie takich istot przypisać należy przenikającym z powietrza albo z wody zarodkom organicznym. Wielokrotnie w nowszych czasach stwierdzano fakty mniemanego samorodztwa; zawsze jednak okazało się, że przy bliższem badaniu, objaw ten pochodził z braku dostatecznych środków, zabezpieczających od dostępu powietrza, zawierającego organiczne

[1]) μονήρης, pojedyńczy.
[2]) Pesch, Welträtsel I, 171.
[3]) Ann. de phil. II (1895) 284.

zarodki. Jeżeliby ktoś utrzymywał, że te środki zapobiegawcze usuwały warunki, przy których samorodztwo mogłoby nastąpić, to musiałby dowieść naprzód, jakie to mianowicie warunki potrzebne są dla wywołania samorodztwa.

7. Czy można przypuszczać, że ongi w czasach pierwotnych skoro przyroda działała w pełni swych sił młodzieńczych, organizmy powstawały samorodnie? Czyż substancye pierwotne inny posiadały ustrój chemiczny i fizyologiczny, umożliwiający bezpośrednie powstanie ożywionej materyi z pierwiastków nieorganicznych? Nie jednokrotnie uciekano się do tego przypuszczenia, aby wyjaśnić początek życia. Ale przypuszczenie nie jest dowodem i opieranie się na niem wbrew wszystkim pozytywnym dowodom prowadzi do zupełnego opuszczenia dziedziny ścisłych badań.

Już Augustyn i scholastycy słusznie zauważyli, że nie należy uciekać się do cudów dla wyjaśnienia początku rzeczy. Od czasu Lyella przyjęto w nauce przyrody zasadniczy pewnik, że dla wyjaśnienia zjawisk geologicznych, nie należy przypuszczać jakichś nadzwyczajnych przewrotów, wystarczą do tego siły, obecnie stale w przyrodzie działające. Jakżeż można wobec tego, przy wyjaśnieniu procesów życiowych, powoływać się bez dowodów na siły wytwórcze, zupełnie różne od tych, które dziś działają? Życie mogło w owych pierwotnych epokach rozwijać się w większej bujności i pełni sił, ale istnieć zawsze musiało i samorodztwem wyjaśnić się nie da. Niektóre przykłady rzekomego samorodztwa, przytaczane przez nowoczesnych uczonych, nie mogły się ostać wobec dokładniejszych badań. Tu należy np. *eozoon canadense*, odkryty przez Darwina w pierwotnym wapieniu Kanady, lub wątpliwszy jeszcze od niego, *Bathybius Haeckellii*, który Huxley odkrył w szlamie morskim. Ten ostatni przez samego swego odkrywcę po dokładniejszem zbadaniu uznany został za twór nieorganiczny, mianowicie za rostwór alkoholu, wapienia wody morskiej, czyli za osad gipsowy [1]). Prawda, że w ciemnych głębiach morza, bujne ukrywa się życie, ale ożywionej pramateryi tam się niepodobna znaleść. A zatem tak geologiczne, jak historyczno-rozwojowe i przyrodniczo-filozoficzne badania zniewalają nas do uznania nie powstania samorodnego

[1]) Kirchhoff, Unser Wissen von der Erde (1886), I, 720. — Hamann, Entwicklungsgesch. u. Darwinismus (1892).

lecz bezpośredniego zbudzenia się życia na ziemi. Jeśli nie mamy opierać się na dowolnych hypotezach, musimy uznać wyższą przyczynę powstających sił życiowych.

8. Konsekwencya wymaga, abyśmy przyjęli samorodztwo we wszelkich możliwych epokach, tak w zaczątku życia, jak i w późniejszym jego rozwoju, jak i w czasach obecnych. Chodzi tylko o to, aby zostały dowiedzione pozytywnie fakty realne tego zjawiska i aby warunki jego były określone. Tymczasem wszelkie badania przyrodnicze nietylko nie stwierdzają tych faktów, lecz w wielu razach wprost im przeczą. Nie przemawia też za samorodztwem istnienie obecne niższych organizmów, gdyż wszystkie one powstają, jak wiadomo, z istniejących już ustrojów organicznych [1]).

9. Niektóre teorye jak: panzoism (Heraklit), panpsychizm (Leibnitz), epigenezis (Buffon, Harwey), pangenezis (Darwin), pauperigenezis (Häckel, Wund, Paulsen, Haacke, Rocholl) uznają wszelką materyę za ożywioną aktualnie, lub potencyalnie. Ale wtedy zachodzi pytanie: skąd się wzięła ta ożywiona materya i jakim sposobem rozwinęły się w niej organizmy? Przypuszczany przez Häckla peryodyczny falisty ruch cząsteczek życiowych (plastidulów) nic nie wyjaśnia. Jest to pomieszanie całości z częścią ruchu w ogóle, jako objawu bytu z ruchem, mającym być źródłem życia. Ten ostatni, gdyby miał tu służyć za wyjaśnienie samorodnego pojawienia się życia w łonie natury nieorganicznej, musiałby być dokładnie określony w odróżnieniu od ogółu ruchu w przyrodzie. A zresztą oznaczenie materyi wszelkiej, jako żyjącej jest tylko pustem pojęciem, kręceniem się w błędnem kole wyjaśnień nic niewyjaśniających. Przenosi się tutaj właściwość jestestw żyjących, na materyę w całości. Bezzasadne jest też przypuszczenie jakiejś pramateryi (Fechner), jako wspólnego podłoża organicznego i nieorganicznego bytu. Gdyby nieorganiczne twory miały być tylko spopieloną resztą jestestw organicznych, jak utrzymuje Preyer, te ostatnie musiałyby posiadać zdolności opierania się niszczącej sile ognia, czemu właśnie przeczy doświadczenie. Nigdzie też w doświadczeniu nie dostrzeżono faktu powstawania najniższych, najprostszych nawet organizmów z połączenia się cząsteczek białka. Protoplazma nie jest tem samem co białko, zawiera ona materye białkowe, oprócz wielu innych.

[1]) Darwin, „Enstehung der Arten“ (1867), 154; „Ueber die Abstammung des Menschen“ (1871), I, 30. Virchow, „Archiw für pathol. Anatomie u. Physiol.“ VIII, 22. Bunge, „Vitalismus u. Mechanismus“ (1886), 488.

10. A cóż powiedzieć o mniemanem tworzeniu się białka? Nigdzie dotąd w świecie nieorganicznym takiego objawu nie stwierdzono. Prawda, że codziennie w oczach naszych odbywa się przemiana materyi nieorganicznej na organiczną, ale dzieje się to nieodzownie przy współudziale życia. Żyjąca roślina jest owem laboratoryum chemicznem, w którem się podobna przemiana dokonywa. W laboratoryach naukowych udało się wprawdzie wytworzyć na drodze chemicznej pewną ilość niższych organicznych związków, ale są to zawsze tylko produkty rozkładu, obdarzone jedynie chemicznemi, nigdy zaś życiowemi własnościami. Jeśli życie jest ruchem, to ruch ten stanowi taką odrębną właściwość ciał organicznych, iż dotąd żadna sztuka nie zdołała udzielić go produktom chemicznym. Wytwory organiczne, jak białko, krochmal, celuloza, dotąd sztucznie wyprodukowane nigdy nie zostały. A gdyby nawet udało się otrzymać je na drodze czysto chemicznej, brakłoby im rzeczy głównej: życia i organizacyi.

11. Czemuż przypisać należy, że pomimo tego wszystkiego, co wyżej powiedziane, samorodztwo przez większość badaczy za rzeczywiście istniejące zostało uznane? Dwie są przyczyny tego wykroczenia po za obręb ścisłych dowodów. Pierwsza przyczyna to obawa przed nadzmysłowością, bez której niepodobna wyjaśnić początku życia, o ile nie uznaje się go w samorodztwie, drugą przyczyną jest formalna metoda badań przyrodniczych. Już u Kanta spotykamy w obu tych względach wątpliwości. W ustroju ciał organicznych i w początku materyi widział on granice poznania przyrodniczego i sądził, że prędzej można wyjaśnić początek ciał niebieskich, całego ustroju i budowy wszechświata, aniżeli powstanie najmniejszej trawki na drodze czysto mechanicznych działań. Z tem wszystkiem powątpiewa on o niemożliwości, lecz o poznawalności mechanicznego powstawania jestestw organicznych i mniema, że w kosmologii mechanika może wystarczyć. Nie zaprzecza on wprawdzie aktu stworzenia, ale odsyła go do dziedziny cudu.

Darwin w swojem dziele o pochodzeniu gatunków na drodze doboru naturalnego uznał konieczność stworzenia typów zasadniczych, ale jego zwolennicy odrzucili ten pogląd ze względ-

du na wynikające zeń następstwa. Skoro raz przyjmiemy współudział władzy nadprzyrodzonej, słusznie mówili, to w całem życiu i rozwoju przyrody, nie będziemy mogli obejść się bez niej. Kto nie uznaje początku życia na ziemi przez samorodztwo, ten musi wierzyć w cud nadprzyrodzony. Jakoż jest to istotnie rozpaczliwe stanowisko, na którem i dzisiaj jeszcze wielu ścisłych badaczy przyrody zrzeka się praw swego rozumu. Zaprzeczać samorodztwa, znaczy to uznawać cud [1]). Jakoż i sam Darwin, idąc za swymi uczniami, zmienił później w dziele o „Pochodzeniu człowieka“ pierwotny pogląd, nie zdoławszy jednak wyrobić sobie należycie przeciwnego mu przekonania. Niektórzy zwolennicy teoryi rozwoju poprzestają na odrzuceniu zwykłych mniemań o powstaniu przez akt twórczy gatunków, nie odrzucają jednakże samego aktu stworzenia. Jakoż istnienie nie ma zasadniczego sprzeciwieństwa pomiędzy tą teoryą, a pojęciem stworzenia, które daje się z nią doskonale pogodzić, jeśli przyjmiemy, że dokonało się ono nie w oznaczonej tylko epoce przeszłości, lecz objawia się po wszystkie czasy, jak wszechobecna działalność bóstwa w przyrodzie. Wszelako ostatnie to pojęcie odrzucone jest przez ogół ewolucyonistów. Przyznają oni wprawdzie, że samorodztwo nie jest dowiedzione, ale utrzymują, że nie jest też wykluczone, że owszem stanowi postulat zasady przyczynowości, jeśli nie chcemy uciekać się do wyobrażenia cudu, którem byłby nadprzyrodzony początek pierwszych organizmów. Ma to być nie tyle kwestyą doświadczenia, ile faktem przypuszczalnym, wynikającym z prawa zachowania energii i materyi. Szczególny zaiste fakt, nieistnieje bowiem, lecz z prawa ma wynikać. O ile nie jest on przez doświadczenie stwierdzony, musi to być fakt metafizyczny. Ale jakież znaczenie metafizyczne ma prawo, służące mu za podstawę. Gdy jedni badacze prawo zachowania energii poczytują za przypuszczalne, ponieważ faktycznie możemy tylko stwierdzać jego stosunkowe objawy a nie posiadamy możności wymierzenia całej energii w danem ciele zawartej, Häckel poczytuje je za równoznaczne z prawem zachowania substancyi, które jednak wątpliwem tylko być może.

Moglibyśmy przyjąć jeszcze ten pogląd, gdyby analogia przemawiała za jego wynikami, ale analogia przemawia za tem tylko, że pierwiastki nieorganiczne jedynie przez organizmy

[1]) Häckel, „Anthropogenie“ (1894), II, 475. „Welträtzel.“ 299.

mogą być zorganizowane. Wszakże z tego, że teleskop nie okazuje nam mieszkańców ciał niebieskich, nie możemy wnosić, że ciała te nie są zaludnione, ale nie moglibyśmy także przypuszczać ich zaludnienia, gdyby analogia zamieszkałej powierzchni ziemi nie dawała nam po temu niejakiego prawa. Owóż do podobnych wniosków i przypuszczeń, co do poznawanych dziedzin, jakie nam odkrywa mikroskop, analogia żadnych praw nie daje, tymczasem prawo przyczynowości wymaga właśnie dostatecznej zasady w sprawie początku życia. Zastosowanie tego prawa do życia fizycznego nastręcza różne trudności, uwydatniające istotową różnicę pomiędzy witalizmem, a mechanizmem. Wszelkie działania w organizmie zasadniczo są różne od działań w świecie nieorganicznym.

12. Teologia fizyczna Greków wyobrażała niebo i powietrze, jako zbiorniki zapłodniających nasion. Anaksagoras nauczał, że jestestwa organiczne powstały z nasienia, dostarczanego przez niebo. Św. Augustyn czyni uwagę, że skoro zwierzęta na odludnych wyspach nie zostały tam zaniesione przez aniołów lub ludzi, więc musiały bezpośrednio z ziemi powstać [1]). Dzisiaj nie potrzebujemy przypuszczać współdziałania aniołów: siły przyrody nam wystarczają. I ziemia cała jest małą wyspą na olbrzymiem morzu światów, więc żyjące jestestwa mogły się na nią dostać z innych podobnych kosmicznych. Niektórzy przyrodoznawcy (Thomson, Helmholtz, Sterry, Hunt) obstają za tem przypuszczeniem. Nastręcza się tu przedewszystkim pytanie: czy istoty organiczne na innych ciałach niebieskich istnieją? Wielu astronomów zgodnie z dawnymi poetami i filozofami przyrody, przypuszcza zaludnienie niektórych ciał kosmicznych. Nowszymi czasy powoływano się na meteoryty, zawierające ślady organicznych tworów. Tą drogą mogłyby zarodki życia dostać się na naszę ziemię, jakkolwiek przeciwko temu przemawia stan, w jakim przybywają do nas te odpadki odległych ciał niebieskich, mianowicie wywołany wskutek tarcia o atmosferę ziemską, stan rozżarzenia ich massy, w którem zarodki życiowe nie mogłyby się utrzymać [2]).

Wszelako pomimo niedostateczności dowodów przypuśćmy

[1]) „De civ. Dei“ 16, 7. A. v. Humbold, „Kosmos“ (1845), I, 489.

[2]) Kirhhoff, „Unser Wessen von der Erde,“ 723 — Humbold „Kosmos“ I, 373.

że hypoteza o zaniesieniu na naszą ziemię innych pierwiastków organicznych nie daje się utrzymać. Istotnie wedle najnowszych badań (meteory spadły 9 czerwca 1889 r. w południowej Rossyi) istnienie substancyj organicznych w masie meteorytów zdaje się niewątpliwe. Cóż jednak z tego za wniosek w sprawie początku życia? Zagadnienie tego początku nie zostaje rozwiązane, lecz tylko przeniesione na inne ciała niebieskie. Gdyby nawet życie stopniowo przedostawało się z jednej planety na drugą, nie wynika stąd jego wiekuistość i bezpoczątkowość. Nie mamy żadnych podstaw do przypuszczenia w przestworzach niebios jakichś innych sił i działań, mogących spowodować samorodne powstanie życia. Dostajemy się więc znów w to same błędne koło hypotez i przypuszczeń, z którego nie wydobędziemy się nigdy, jeśli go nie przerwiemy przez uznanie początku życia, jako skutku działania jakiejś potęgi, poza obrębem przyczynowości istniejącej.

13. Wszelkie inne przypuszczenia są bezpodstawne. Kant, Darwin i inni przyrodoznawcy jednogłośnie przyznają, że tajemnica życia nie może być wyjaśniona działaniem sił ziemskich. Poczytują nawet za zupełnie bezpożyteczną wszelką spekulacyę na ten temat. „Niedorzecznem jest poprostu rozprawiać obecnie o powstaniu życia, o którem tyle wiemy, co i o powstaniu materyi“ [1]). Darwin, który w drugiem wydaniu swojej nauki o pochodzeniu gatunków odrzucił przypuszczenie zasadniczych typów życia, będących dziełem Stwórcy, następnie znów do niego powrócił. H. Spencer mówi: „Jeśli teorya siły życiowej jest niedopuszczalna, to i fizyko - chemiczna teorya powstania życia nie daje się utrzymać. Stąd wniosek, że istota życia w ogóle nie może być wyjaśniona“ [2]).

Z tą samą słusznością, z jaką przyrodoznawca dla wyjaśnienia zjawisk fizycznych i chemicznych przypuszcza istnienie atomów, cząsteczek, eteru, jakkolwiek nie zdoła tego udowodnić, może on też, poza obrębem świata zjawisk, przypuszczać istnienie jakiejś dziedziny, wyjaśniającej powstanie jestestw żyjących. Ze swego naukowo przyrodniczego stanowiska nie dopuszcza on wtargnięcia w tę dziedzinę, lub poczytuje wszelką tego rodzaju

[1]) „Leben Darwins III, 18.

[2]) List z 12 paźdz. 1898 przytoczony u Chamberlaina, „Die Grundlagen des 19 Jahr“ (1900), 807.

próbę za cofnięcie się do starej matafizyki. Wystarczyć nam tu może wszakże uznanie granicy, poza którą wyjaśnienie zjawisk z a pomocą mechanizmu naturalnego jest naukowo niedopuszczalne. Jeśli nauka, wszelką samorzutną czynność, odróżniająca ciała żyjące od martwych, poczytuje za fakt ostateczny, za linię demarkacyjną, pomiędzy biologią i innemi gałęziami przyrodoznawstwa, to tem samem najdonioślejsze fakty przyrody przenosi poza obręb dostępnych sobie badań. Życie tylko z życia powstaje, najpierwotniejszy jego zarodek nie mógł się zjawić samorodnie. Plazma zarodkowa nie może być poczytywana za wiekuiste źródło zjawisk życiowych. Prawda, że nie należy wyobrażać sobie jakiegoś cudownego zjawienia się życia w organizmach. Czyż nie słusznem wszakże jest przypuszczenie, że pierwiastki chemiczne i fizyczne otrzymały z zewnętrz jakąś nową zdolność, czy nową formę, powodującą wystąpienie w nich objawów życiowych? Podobnie przeto, jak o początku materyi, możemy mówić o początku życia, albo jeśli kto chce o początku jestestw żyjących.

14. Przyczyna życia sama żyjąca być musi. Tylko Bóg żyjący mógł być źródłem i sprawcą wszystkiego, co żyje. Do tego wniosku prowadzi nas tak platoński, jak i arystoteliczny światopogląd: bądź idee wszechwładne, podporządkowujące jednolitemu systemowi i prawu wszelkie zjawiska i działania, bądź entelechie, stanowiące podstawę wszelkiego organicznego rozwoju. Dopóki nie zdołano utworzyć na drodze chemicznej zdolnej do rozwoju komórki zarodkowej, ani wywołać tej mocy, która pod nazwą siły życiowej różnorodne żywioły wiąże w jedność organiczną, dopóty nie mamy innego wyjścia, jak uznanie, że wykraczamy tu poza obręb przyrody i wkraczamy w nadprzyrodzoną dziedzinę.

Ten wniosek z rzeczywistego życia w przyrodzie o żyjącym i życie dającym Stwórcy, możemy określić, jako d r u g i e s t a d i u m d o w o d u k o s m o l o g i c z n e g o. Sprawca bytu ukazuje się w nim, jako istota żyjąca, najwyższy byt, jako najwyższe życie. Przekraczałoby to zakres naszego poznania, gdybyśmy chcieli sobie wyobrazić absolutne od wieków istniejące życie, które zasadę wszelkiego bytu i życia w sobie zawiera, w którem my sami żyjemy i bytujemy, ale uznanie tego życia narzuca się nam, jako nieodzowny wynik wszelkich badań nad zjawiskami życiowemi, dostępnemi naszemu poznaniu. Rozumniej

chyba jest wierzyć w wiekuistego Stwórcę, aniżeli w wiekuistego batybiusa; w wieczną inteligencyę, aniżeli w wieczny szlam zarodkowy. Przekładamy to, co żyjące, nad to, co martwe, duchowe nad bezduszne, rozumne nad pozbawione rozumu. Musimy zatem uznać, że Stwórca najwyższem jest życiem, wszystko czuje i wszystko poznaje. (*Summe vivere et cuncta sentire atque intelligere*) [1]).

KONIEC TOMU PIERWSZEGO.

[1]) S. Aug., De trin. 15, 4: Ep. 177, 7 — S. Thom., S. th. 1, q, 18 a. 3; q, 10, a. 1 ad 3 — „Staudenmaier, Dogm.“ III, 283—290.

APOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSTWA.

Druk Piotra Laskauera i S-ka w Warszawie.

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

Dr. Paweł Schanz
Profesor teologii w Uniwersytecie tubingskim.

APOLOGIA
CHRZEŚCIJAŃSTWA

PRZEKŁAD
Walerego Gostomskiego
z trzeciego wydania niemieckiego.

Część I^sza

BÓG I PRZYRODA.

TOM II.

WARSZAWA
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA
KRAKÓW — G. GEBETHNER I S-KA
1905.

Дозволено Цензурою
Варшава, 7 Мая 1905 г.

TREŚĆ.

Str.

§ 8. Roślina i zwierzę. I. Historya naturalna i pogląd historyczny. —II. Darwinizm. A. Zmienność.—B. Dziedziczność.—C. Dobór naturalny w walce o byt.—D. Teorya migracyi.—E. Dobór płciowy.—F. Wnioski ogólne . . . . . 1— 70

§ 9. Zwierzę i człowiek. I. Różnica fizyczna.—II. Mowa, jako wyróżniająca cecha człowieka.—III. Rozum, jako wyróżniająca cecha człowieka. A. Instynkt i inteligencya u zwierząt. — B. Inteligencya człowieka. — IV. Wolna wola, jako wyróżniająca człowieka władza. — V. Człowiek w historyi.—VI. Bóg osobowy, jako przyczyna człowieka. . . . . 71—136

§ 10. Cel i kres. I. Celowość w przyrodzie nieorganicznej.—II. Celowość w przyrodzie organicznej. — III. Celowość w dziedzinie umysłowo-moralnej.—IV. Teodicea.—V. Fizyko-teologia. 137—196

§ 11. Cnota i nagroda. . . . . 197—213

Sprostowanie. Na stronnicy 137, w wierszu 8 od dołu, zamiast: I. Celowość w przyrodzie organicznej, powinno być: I. Celowość w przyrodzie *nieorganicznej.*

§ 8.

Roślina i zwierzę.

Różnorodność świata organicznego i nieorganicznego. — Historya ich wyjaśnienia. — Grecy i Rzymianie. — Ojcowie i scholastycy. — Paleontologiczne wyjaśnienia początku roślin i zwierząt. — Nauki pomocnicze. — Początki rozwoju teoryi. — Buffon. — Lamarck. — Ich przeciwnicy i Lineusz, Cuvier. — Darwin. — Zmienność. — Jej rozmiary. — Stałość charakteru gatunków. — Właściwości zarodków. — Zmienność w czasach pierwotnych. Przerywana zmienność. — Wewnętrzne przyczyny zmienności. — Pobudki. — Dziedziczność. — Atawizm. — Nieprawidłowość takowego. — Odziedziczenie właściwości dziedzicznych. — Zasadnicze prawo biogenetyczne. — Korelacya. — Organy rudymentarne. — Granice dziedziczności. — Dobór naturalny w walce o byt. — Rudymenty. — Wyjątki. — Zboczenia. — Mimikra. —Teorya bez dostatecznych dowodów doświadczenia. — Przeżywanie jednostek najlepiej usposobionych. — Zwierzęta niższe niedoskonałe. — Początek organów. — Pobudka mechaniczna. — Zmiana funkcyi. — Wzajemne przystosowanie organizmów i miejsca ich pobytu, organicznych istot między sobą i całych ich królestw organicznych. — Owady i kwiaty. — Powietrze i światło. — Użyteczność własności morfologicznych w królestwie roślinnem. — Teorya emigracyi.—Dobór płciowy. — Zachowanie się samicy. — W królestwie roslinnem. — Stały stosunek płci. — Brak nowych gatunków. — Wewnętrzny sposób kształtowania. — Teorya pochodzenia jako niezupełna historyczna rekonstrukcya. — Ginące gatunki. — Brak form przejściowych.— Pojęcie gatunku.—Różnice między rośliną i zwierzęciem. — Wrażliwość i ruch dowolny.—Granica wiedzy przyrodniczej. — Fizyczny dynamizm. — Teologia i darwinizm. — Trzecie stadyum dowodu kosmologicznego.

I. Historya naturalna i pogląd historyczny.

1. Gdziekolwiek zwrócimy nasz wzrok w rozległej dziedzinie przyrody, napotykamy wszędzie harmonię i jedność obok

różnorodności i zmienności. Mogłoby się zdawać, iż przyroda czyni zadość właściwej umysłowi ludzkiemu potrzebie urozmaicenia. Nawet wielkie ciała niebieskie z ich planetami i księżycami, mimo jednolitych praw niemi rządzących różnią się między sobą: rozmaitym świecą blaskiem i rozlicznemi rozwijają się barwami. „Inna jest jasność słońca, inna jasność księżyca, a inna jasność gwiazd, albowiem gwiazda od gwiazdy różna jest w jasności (1 Kor. 15, 41). Rozróżniamy białe, żółte, błękitne i czerwone gwiazdy, a jakież pomiędzy tem stopniowanie barw! I rozkład barw w przestworzu niebieskiem różny jest bardzo: inny na północnej, inny na południowej półkuli, inny w drodze mlecznej i inny u biegunów. Skąd ta różnorodność w jednostajności, ta rozmaitość w harmonii? Czyż rozliczne siły i działania same przez się do jednego miałyby zmierzać celu?

Ale pozostańmy na powierzchni ziemi. Pomijając już różne ukształtowanie mórz i lądów, rozmaity układ pionowy i poziomy, poprzestańmy na tej klasie ciał nieorganicznych, które najbliższe są jestestwom organicznym, a jednak tak bardzo od nich się różnią. Kryształy powstają z roztworów wedle praw ściśle oznaczonych, z jak największą prawidłowością wedle sześciu systemów materyalistycznie w krystalografii określonych przez płaszczyzny kąty i osie. Różnorodność stąd wynikająca zwiększona jest jeszcze ogromnie przez odmienność krystalizacyi w różnych ciałach mineralnych, a także przez różnicę zachodzącą pomiędzy poszczególnymi kryształami. Skąd ta różnorodność? Skąd biorą atomy swą siłę i różnorodne kierunki jej działania? Czyż nie nasuwa się tu przypuszczenie jakiejś celowo działającej przyczyny, która tę rozmaitość wywołuje.

2. Atoli ta różnorodność rzeczy dopiero w świecie organicznym w całości się objawia. Na pierwszy rzut oka mogłoby się zdawać, że tutaj swobodnie powstające formy wyzwalają się z wszelkich więzów prawa. Czy spojrzymy na kwitnącą łąkę, czy na bujną roślinność lasu podzwrotnikowego, czy na unoszące się w powietrzu roje owadów, stada ptaków, lub też potężnych mieszkańców pustyń i lasów dziewiczych, wszędzie podziwiać możemy nieprzebrane bogactwo tworów i kształtów. A gdybyśmy spojrzeli w głębie morskie, o których przybliżone pojęcie daje nam np. akwaryum w Neapolu, wieleż ujrzelibyśmy tam eterycznych, cudownie członkowanych rozmaitością barw płonących kształtów. I w tej dziedzinie, w jakimś bogactwie, przejawia się wspaniałość przyrody [1]). Ale i tutaj nie wyczerpuje się ona. Mikroskop w jednej kropli wody, w jednym zarodku drobnym odkrywa nam cały świat organiczny, który w swej małości bezmiernej, niemniej cudowny jest, jak inne światy w swym ogromie. Przyrodoznawca codziennie znajduje potwierdzenie słów św. Augustyna. Bóg wielki jest w rzeczach wielkich, a największy w najmniejszych.

Weźmy na pomoc liczby. Rozróżniamy obecnie trzystasześćdziesiąt sześć tysięcy gatunków zwierzęcych i pięćset dwadzieścia tysięcy gatunków roślinnych, a w tem nie są uwzględnione niezliczone rasy i odmiany [2]). Ale nawet w jednostkach tego samego gatunku, cóż za rozmaitość! Potomstwo jakże różni się od swych rodziców i przodków, tak w świecie ludzkim, jak zwierzęcym i roślinnym. „Wszyscy ludzie, mówi M. Felix, tę samą mają postać, a jednak wszyscy odmienne posiadają rysy. Wszyscy do siebie jesteśmy podobni, a przytem rzeczywiście różnimy się pomiędzy sobą. Na falującem polu zbożowem nie znajdziemy dwóch kłosów, na drzewie dwóch liści zupełnie jednakowych [3]). Ta różnorodność form organicznych stanowi urok świata roślinnego i zwierzęcego, wprawia w zdumienie badacza przyrody, a przytem jest jednem z najtrudniejszych zagadnień, jakie ma on do rozwiązania. Czyż dla wyjaśnienia tego bogactwa form życiowych, dostarczają siły i prawa przyrody, rozwijające je z nielicznych zarodków bytu, czy też zbliżamy się tu do jakiejś granicy ścisłych badań, po za którą inny świat nam się otwiera?

3. Pytanie to dla starożytnych badaczy przyrody prawie nie istniało, gdy fauna i flora znane im były tylko w ograniczonym bardzo zakresie czasu i przestrzeni. Arystoteles nie zastanawia się nawet nad wielością i różnorodnością tworów, skoro rozpatrywał je z jednolitego stanowiska i starał się uporządkować wedle jednolitego prawa ciągłości. „Od tworów martwych do ożywionych, od niedoskonałych do doskonałych, widział on przejście stopniowe. Przejście to od rzeczy nieżyjących do jestestw zwierzęcych tak jest powolne, że ścisła granica nie daje się tu prawie przeprowadzić. Od królestwa mineralnego po-

---

[1]) Ruhle Aus dem Leben der Tieffee: Nat. u. Offenb. 1890 str. 3—5.
[2]) Nat. u. Offenb. 1882, 150, 598; 1888, 65; 1889, 313.
[3]) Zöckler, Beziehungen II, 415; M. Felix, Oct. 18.

stępujemy do roślinnego, a poszczególne klasy roślin, różnią się między sobą doskonałością i pełnią życia. Cały świat roślinny wobec świata mineralnego wydaje się ożywionym, w porównaniu zaś ze światem zwierzęcym zdaje się pozbawionym życia. Niedostrzegalne też jest przejście od roślin do zwierząt. Zachodzi wątpliwość, czy niektóre żyjątka morskie np. gąbki zaliczyć do pierwszych, czy drugich [1]). Ta sama ciągłość postępu i rozwoju życia daje się widzieć w budowie ciał rozlicznych zwierząt, w ich sposobie, odżywiania, mnożenia się i t. p. Z powodu tych jego spostrzeżeń nazywano Arystotelesa prawiernym ojcem darwinizmu [1]).

Badacze, którzy przyjmowali samorodztwo nawet dla wyżej rozwiniętych zwierząt, widzieli w nim sposób wyjaśnienia tej ciągłości genetycznej. U Anaksymandra i Empedoklesa spotykamy już ślady nauki o pochodzeniu. Odnaleźć je też można u Epikura i Lukrecyusza. Wedle nich cały świat organiczny mógł się rozwinąć z poszczególnych pierwiastków, z niewielkiej liczby najmniejszych cząsteczek. Epikur wyprowadzał go z przypadkowego połączenia atomów. W dydaktycznym poemacie Lukrecyusza spotykamy interesujący pierwowzór głównych zasad teoryi rozwoju. Pliniusz uważał przemianę gatunków za oczywistą. Neoplatonicy greccy i perypatetycy arabscy hołdowali panteistycznej teoryi emanacyi.

4. Chrześcijanie przyjęli wprawdzie od pogańskich filozofów przyrody, naukę o samorodztwie, sądzili jednak, że podana w Piśmie św. nauka o tworzeniu gatunków da się z nią pogodzić. Tylko stworzenie roślin jadowitych i zwierząt szkodliwych ze względów teologicznych przenosili Ojcowie Kościoła w epokę po upadku grzechowym. Za przykładem Filona św. Augustyn po części z teologicznych, po części z warunkowo-przyrodniczych względów inne usiłował dać wyjaśnienie. Sądził on, że lepiej usprawiedliwi wiekuistość twórczej działalności bożej i doczesność stworzenia, jeśli to ostatnie zamknie w jednym chwilowym akcie twórczym i w nim zarazem początek czasu umieści. Z drugiej strony był on przekonany, że w ten sposób najlepiej zapewnić można filozofii przyrody potrzebną swobodę i usunąć wszelkie starcie pomiędzy wiedzą i wiarą. Wprawdzie owładnięty przez idee platońskie dał on raczej głęboko pomyślaną

[1]) Schöler, Kritik der wissenchaftl. Erk. 225.

spekulacyę, aniżeli wyniki ściśle naukowych badań, więcej intuicyą, aniżeli myślą badawczą się powodował; niemniej przeto zdobył się na olbrzymią ideę, w której cały akt stworzenia, jako jeden czyn boży zawarł. Doczesność i wieczność, skończoność i nieskończoność w tym jednym czynie skupił cały bezmiar tworów, niezliczone mnóstwo zarodków życia z niego wyprowadził. Do tej idei zbliżają się wyobrażenia stoików o prazarodkach, oraz arystotelesowskie nadziemne nasienie, z którego stosownie do zamiarów Stwórcy cały ogół rzeczy we właściwem sobie czasie powstał i rozwinął się. I w Piśmie św. podobne wyobrażenia znajdują potwierdzenie. Bóg rzekł: Niechaj ziemia wydaje trawy różne, z wody niech powstaną płazy z duszą żywiącą, z niemi jestestwa żywe wedle rodzajów ich. Olbrzymi wpływ jaki Augustyn wywarł na cały rozwój teologii Zachodu wyszedł też na pożytek jego teoryi stworzenia. Izydor z Sewilli Beda, i inni podobnie jak w wielu innych rzeczach i w pojęciu tego jednoczesnego stworzenia poszli za Augustynem.

Scholastyka, która bardzo wiele wzięła z wiedzy przyrodniczej Arystotelesa i w ogóle z greckich myślicieli, uległa też w poglądzie na stworzenie silnym wpływom Augustyna. Przyznawała jego wyjaśnieniu toż samo mniej więcej znaczenie, co teoryom Greków, wedle których wszelkie gatunki powstały od razu w całej pełni dzisiejszych swych znamion i właściwości. Pomimo swego ściśle określonego pojęcia gatuntów i swej nieubłaganej logiki, pociągnięta została scholastyka przez arystotelesową filozofię przyrody, nawet po za stanowisko Augustyna. Gdy ten przypisywał twórczości bożej wszystkie zarodki gatunków, scholastycy nakłaniali się ku nauce o materyi i formie, jako o bezpośrednich czynnikach rozwoju jestestw organicznych i wszelkie stawanie się sprowadzali do zasadniczych typów (entelechii). Materya pożąda formy, prosta forma dąży do wyższej, bardziej złożonej, nieożywiona do żyjącej, dusza roślinna do duszy zwierzęcej, ta zaś do duszy rozumnej. Najwyższy członek niższego stopnia, styka się z najniższym członkiem stopnia wyższego i cały ten rozwój w życiu zarodkowem ma się zawsze powtarzać. Każde zapłodnienie jest szeregiem przemian od tworu niedoskonałego do doskonałego. Zarodek człowieka żyje naj-

przód życiem roślinnem, potem zwierzęcem, a w końcu ludzkiem [1]).

Wszelako przez ten pogląd scholastycy nie wstępowali na grunt czysto naturalistycznego rozwoju, lecz formy istotowe uważali za niezmienne i ponad całym ich rozwojem umieszczali siłę nadziemską, wyprowadzali je z najpierwszej przyczyny znajpierwszej pobudki. Można się spierać o to, czy cały ten rozwój nie należy uważać za logiczny jedynie, czy też można mu przypisywać znaczenie genetyczne. Niektórzy, jak Albert Wielki, przyjmowali przemianę gatunków, ale to jest niewątpliwe, że według zdania scholastyków, wszędzie przyczyna najpierwsza działa w przyczynach drugorzędnych. Że różnorodność form życiowych, zapełniających obecnie ziemię, nie powstała z prostego przypadku, było to dla scholastyków oczywiste. Nietylko stworzenie samo, ale rozdział tworów pochodzi wedle nich od Boga [2]). W układzie rzeczy, który się naszym oczom przedstawia odźwierciadlają się różnorodne promienie piękności bożej. To tylko, co od materyi jest zależne, podlegać może przypadkowi. Ilość okazów w danym gatunku, oraz odbicie w jednych raczej aniżeli w drugich, cechy gatunkowej może być dziełem przypadku, jak utrzymuje św. Tomasz, ponieważ zależy to od materyi; ale istnienie w przyrodzie odrębnych gatunków i utrzymywanie się ich znamion zasadniczych nigdy przypadkowi przypisane być nie może.

5) Wszystkie te poglądy dawnych badaczy znajdują potwierdzenie w nowoczesnych naukach przyrodniczych, które dla udowodnienia ich posiadają nierównie liczniejsze środki w swoich udoskonalonych metodach doświadczenia i obserwacyi. To, co św. Augustyn zaledwie intuicyą przeczuwał, dzisiaj stało się udowodnionym faktem. Nauka współczesna nie wątpi, że różne gatunki stopniowo pojawiały się na powierzchni ziemi, niektóre z nich zniknęły już, inne na ich miejsce wystąpiły. Paleontologia okazuje, że różne formy stopniowo i w ciągu długich okresów czasu pojawiały się na ziemi. Naprzód występują formy

[1]) S. Thom. C. Gent. 2. 89; 3, 22, 64: De pot. 3 ad 9. Kleutgen, Philos. d. Vorz. II, 633, 820. — Pesch. Welträtsel I, 304.

[2]) S. Thom., C. Gent. 2, 39, 43, 45; 3, 97 i Compend. theol. (Opusc. 1) c. 101; S. th. 1, 9. 47, a. 1, 2. — Gardeil. L'évolutionisme et les principes de S. Thomas, Revue thomiste 1893. — Meyer, Gesch. d. Botanik (1857) V. 47, 63.

najbardziej pierwotne. Te znikają, aby innym zrobić miejsce, które z kolei także usunięte zostaną z powierzchni ziemi. W podobny sposób geologia i geognozya pouczaja nas o stopniowem powstawaniu uwarstwowań ziemi. Z odnośnych badań wynika, że cała ziemia nasza powolnie się kształtowała i przeobrażała w szeregu różnych epok geologicznych. Możemy nawet w ogólnych zarysach wskazać uwarstwowanie kolejne różnych pokładów ziemi od najdawniejszych, aż do najnowszych. Mineralogia, botanika i zoologia, jako nauki pomocnicze w badaniach geologicznych, uzupełniają wynikające z nich wiadomości o historyi ziemi. Nie należy zapomnieć o fizyologii, która w zagadnieniu o przemianie gatunków ma głos rozstrzygający, ponieważ dowód historyczny jest tu zupełnie niemożliwy. Posiada ona tu taj i dlatego znaczenie rozstrzygające, ile że embryologia w badaniu procesów życiowych najdonioślejszą odgrywa rolę.

6. Pierwsze próby wyjaśnienia różnorodności form życiowych i w nowszych czasach należą do dziedziny spekulacyi. Kant pojęcie rozwoju z kosmologii mechanicznej przeniósł na świat organiczny. Dotychczasowe mechaniczne pojmowanie wszechświata, wedle którego Bóg jest wielkim jego mechanikiem, staje się coraz bardziej organicznem. Rozwój organiczny, wewnętrzne przeobrażanie się ma wyjaśniać świat i dzieje. Herder, Goethe, Schelling w przeciwieństwie do pojęć mechaniczno-matematycznych: Galileusza, Hobbesa, Spinozy i do racyonalistycznych: Lockea, Leibniza, Wolffa, którzy wszystko sprowadzali do rozumowych wyrachowań, wewnętrzne organiczne rozwijanie się i kształtowanie tak w martwej, jak i w żywej przyrodzie upatrywali. Camper i Oken nie znaleźli stałego uznania, ponieważ zbyt wiele przywiązywali wagi do filozofii natury. Teorya Buffona, wedle której wszystkie gatunki wytworzyły się z pewnej ilości typów zasadniczych, przez zwyrodnienie sprzeciwia się doświadczeniu i danym paleontologicznym. Odmienną drogą poszedł Benoit de Maillet [1]), który doskonalsze jestestwa organiczne wyprowadzał z mniej doskonałych i za czynnik rozwoju poczytywał stosunki zewnętrzne i zmianę sposobu życia. Słusznie zauważył Gottsched, że wygląda to więcej na marzenie aniżeli na prawdę rzeczywistą.

[1]) Telliamed ou entretiem d'un philosophe indien avec un missionaire françois, 1748.

Teorye te zastosował Lamarck [1]) do królestwa zwierzęcego. Uznaje on dwie zasadnicze formy zwierzęce, powstające z samorodztwa i z nich wyprowadza przez rozwój stopniowy wszystkie gatunki. Czynnikami tego rozwoju miały być zmieniające się stosunki, które zniewalały różne jestestwa żywe do zmiany sposobu życia, przyczem niższe siły życiowe doskonaliły się stopniowo. I tak np. szyja żyrafy miała się wydłużyć wskutek sięgania po liście na wysokich drzewach, służące temu zwierzęciu na pożywienie. Darwin odrzucił zupełnie te przypuszczenia. Oprócz zasady pochodzenia gatunków, teorya jego zrazu nic z niemi wspólnego nie miała. Następnie jednak począł się na nie powoływać. Inni przyrodoznawcy nowocześni, jak Eimer, Haacke, Koken również zwracali się do poglądów Lamarcka, zmieniając je jednak dość znacznie. I Geoffroy i Saint-Hilaire zbliżał się do Lamarcka, kładł jednak głównie nacisk na zmianę warunków zewnętrznych, na które wskazują różne okresy geologiczne.

7. Wszystkie te próby pozbawione są pewnych podstaw i ścisłych metod. Fantastyczność ich wykazało wielu wybitnych botaników i zoologów nowoczesnych. Lineusz stałość gatunków przyjął za podstawę swej systematyki i powstanie ich jednolitym planem stworzenia wyjaśniał. Myśl tę rozwinęli dalej Decandolle i Agassiz. Jussieu i Cuvier odstąpili od tego wyjaśnienia, ale pierwszy z nich w botanice, drugi w zoologii tak skutecznie przeciw Saint-Hilairowi bronili stałości gatunków, że zasada ta aż do najnowszych czasów we Francyi powszechnem cieszyła się uznaniem. Skoro Cuvier przy pomocy anatomii porównawczej, z kości i zębów odnalezionych w trzeciorzędnych pokładach geologicznych, zdołał całkowity szkielet zwierzęcia zaginionego odtworzyć, co następnie przez doświadczenie potwierdzone zostało, wszelka możliwość rozwoju gatunków pod wpływem warunków zewnętrznych zdawała się być wykluczona. Podobnie, jak Decandolle i Agassiz, zaprzeczał Cuvier wszelkiego stopniowania kształtów zwierzęcych i utrzymywał, że przypuszczenie takowego wynikało ze spostrzeżeń częściowych, które tylko w bardzo ciasnych granicach są usprawiedliwione i nie mogą być zastosowane do wyjaśnienia ogółu stworzenia. Składa się ono z obrazów oddzielnych nie z ciągłych szeregów. Wskutek wielkich przewrotów cały świat kształtów życiowych ulegał w nim zniszczeniu i nowe akty twórcze nowe wywołały życie. Słynny spór pomiędzy Saint-Hilairem i Cuvierem zamienił się na walkę zasadniczą dwóch wprost przeciwnych na świat poglądów. Cuvier rozróżniał i oddzielał kształty pojedyńcze, Saint-Hilaire łączył je i wyprowadzał stąd analogię o ogóle świata żyjącego.

[1]) Philosophie roulogigen, 1809; Histoire naturelle des animaux sens vertebres (1815—1822).

Decandolle odrzucał stopnie doskonalenia się, Agassiz uznawał je, ale zaprzeczał, aby mogły one stanowić jeden szereg rozwojowy. Stałość gatunków w stopniowaniu ich mniejszej, lub większej doskonałości, poczytywał za dowiedzioną. Zasada jego systematyki polega nad podporządkowaniu charakterów, nie zaś pokrewieństwa rodzajowego, wynikającego ze stopniowego rozwoju. Opierając się na tej zasadzie, Agassiz najzupełniejszy plan stworzenia usiłował przedstawić. Wedle niego poszczególne typy, klasy, rodziny, gatunki, rodzaje, są to wcielenia różnych myśli twórczych, różnych idei bożych. Dawne pojęcie stworzenia, jak ono się przedstawia ze stanowiska religijno-poetycznego w Starym Testamencie, a z filozoficzno-teologicznego u Ojców i scholastyków we wszystkich swych zasadniczych punktach, przez nowoczesną wiedzę przyrodniczą potwierdzone zostało. I tutaj sprawdziły się słowa Bacona, że gruntowne poznanie przyrody, do Boga prowadzi. Zarzucano wszakże Agassizowi, iż teorya jego polega na „błędnem wnioskowaniu scholastycyzmu“, które z pojęć wnosi o przedmiotach.

II. Darwinizm.

A. Zmienność.

8. Niebawem wystąpił prąd przeciwny w naukach przyrodniczych. Geologowie (Lyell) i paleontologowie (Forbes, Herr, Göppert) przez badania swoje doszli do przekonania, że kształtowanie się warstw ziemi, wraz z zapełniającem je życiem organicznem, odbywało się spokojnie, powolnie, bez wielkich przewrotów. Jako jedyny przykład przewrotu geologicznego poczy-

wany jest okres lodowy, który przynajmniej część jakąś lądu stałego zupełnie przeobraził. Zastosowanie tej, nowszemi czasy szczególniej przez Anglików zwalczanej znów, teoryi świata organicznego, tembardziej się nasuwało, iż właśnie jednocześnie w Anglii osobliwie sztuczne ogrodownictwo i hodowla zwierząt, zdumiewające osiągnęła wyniki. Liczni przyrodnicy angielscy usiłowali stosowane tu metody przenieść na przyrodę (Wallace, Darwin). Najlepiej udało się Karolowi Darwinowi (um 1882 r.), z którego imieniem teorya pochodzenia gatunków ściśle złączona została. Pod wpływem spostrzeżeń, zgromadzonych podczas odbytej żeglugi dookoła świata, na podstawie dostarczonego przez nie olbrzymiego materyału w dziele swem o „Powstaniu gatunków“ nadał on nowy kierunek teoryi pochodzenia i w ciągu ostatnich dziesięcioleci ubiegłego wieku tak licznych pozyskał zwolenników, że obecnie większa część przyrodoznawców, jeżeli nie do darwinizmu, to do ewolucyonizmu stanowczo się przyznaje. Zrazu Darwin nie dotykał jeszcze kwestyi początków życia i przypuszczeł istnienie kilku form zasadniczych na początku całego rozwoju organicznego. Nie wyciągał także żadnych wniosków w sprawie pochodzenia człowieka, napomykał jednak na nie bardzo wyraźnie. Niebawem Häckel i inni darwiniści niemieccy wyprzedzili w tym względzie mistrza, który w następnym swym dziele („O pochodzeniu człowieka“) z nimi się połączył.

Darwin zaprzecza stałości gatunków i znosi nawet w ogóle pojęcie gatunku. Wyjaśnia on różnorodność form przez teorye pochodzenia od kilku form zasadniczych i rozszerza ją później na życie duchowe i na człowieka. Nowość, wprowadzona przez niego do teoryi o pochodzeniu, polega na przyjęciu czynników pobudzających przemianę gatunków. Odnośne pojęcia zaczerpnął on nie z fantazyi, ani ze spekulacyi filozoficznej, lecz z samej przyrody. Trzy przyczyny wprowadza dla wyjaśnienia zasady rozwoju: zmienność, dziedziczność i dobór naturalny w walce o byt, czyli utrzymanie przy życiu najlepiej przystosowanych jednostek. Zmienność cech gatunkowych ma wyjaśniać oddalanie się potomków od typu rodzicielskiego, dziedziczność czyli przechodzenie zmian na potomstwo, oraz dobór naturalny, ma służyć za wyjaśnienie wzmagania się zmian pożytecznych. Oczywiście wynikające stąd skutki ujawniają się w przeciągu długiego bardzo czasu w procesie

rozwojowym, którego ostatecznym wynikiem ma być dzisiejszy świat roślinny i zwierzęcy.

9. Któż będzie zaprzeczał istnieniu zmienności w przyrodzie. Powyżej uwydatniliśmy ją dostatecznie. Skutki jej codziennie oglądamy. Niewątpliwe jest, też, że zmienność ta może się wzmagać przez zastosowanie różnych sztucznych środków. Każdy ogrodnik zna rozliczne sposoby, przez które można zmieniać barwy, wielkość i uliścienie roślin. Nie potrzebujemy także rozwodzić się nad tem, jakie doniosłe wyniki osiąga sztuczna hodowla zwierząt domowych. Nasze konie, psy, owce, gołębie i t. d. mogą tutaj dostarczyć mnóstwo przykładów. I w przyrodzie wszędzie występuje zmienność cech organicznych. Ten sam gatunek roślinny różnych nabiera cech na gruncie żyznym lub jałowym, wilgotnym lub suchym, piaszczystym lub gliniastym. Ubarwienie roślin zmienia się w całej skali widma barwnego. W górach rośliny posiadają mniejsze rozmiary, ściślej przylegają do gruntu, żywszemi wyróżniają się barwami. Też same rośliny, na nizinach zasadzone, tracą niebawem swoje poprzednie właściwości i wszelkim ulegają zmianom. I na zwierzęta klimat, światło, ciepło, wilgoć, różne sposoby odżywiania się, wpływ znaczny wywierają, chociaż nie zawsze te same zmiany, przy tych samych warunkach w organizmie zachodzą.

10) Inaczej wszakże przedstawia się nam zagadnienie o zmienności, jeśli zwrócimy na możliwy jej zakres. Doświadczenie tak sztucznej, jak i naturalnej hodowli naznacza jej wyraźne granice. Nawet ci, którzy ją za bezgraniczną poczytują, muszą przynajmniej w pewnem znaczeniu przyznawać jej ścisły określony charakter. Pewnem jest, że zmiany nie mogą dokonywać się bezprawidłowo, że zazwyczaj mają one pewien dający się wyznaczyć kierunek [1]).

Wrzeczywistości zmienność zamknięta jest w dość ciasnych granicach i w przyrodzie występuje tylko przemijająco. Objawy jej rozwijają się nie w nieskończonej linii prostej, lecz na ograniczonej płaszczyźnie. Niby wahadło, odbywa ona ruch dokoła swego punktu środkowego, jedną zmianę znosi przez drugą. Punktem środkowym jest tu charakter gatunku. Widzimy wprawdzie w roślinach zmianę barwy od najciemniejszego błękitu do najaśniejszej białości i zmianę korony, liści od trzech do sied-

[1]) Weismann, Ueber Germinal-Selection (1896).

miu i więcej Atoli tak w królestwie roślinnem jak i zwierzęcem nigdy nie stwierdzono stanowczej przemiany gatunku. Typowy jego charakter we wszystkich odmianach daje się rozpoznać; w stosunku do takowego wszelkie różnice są małoznaczne Rośliny i zwierzęta w ogromnej swojej większości, dają się rozróżnić za pomocą barw zmiennych w dość ciasnych granicach i przytem najlżejsze nawet odcienia barwne występują jednostajnie u tysiąca milionów osobników, albo zmieniają się równomiernie, odpowiednio do pory roku.

Darwim w piątem wydaniu swego dzieła przyznać musiał, że często poszczególne zmiany niesłusznie za stałe i dziedziczne poczytywał. Przekonał się, że tylko różnice indywidualne donioślejsze posiadają znaczenie, a te często się zatracają. Nowszemi czasy zauważono u motylów, mianowicie u motylów dziennych, generacyę letnią zmienioną w wielkości i ubarwieniu. Lineusz poczytywał jeszcze *vanessa levana i prorsa* za dwa odrębne gatunki, obecnie wiadomo, że brunatna generacya wiosenna *venessa levana* do tego samego należy gatunku, co na pozór różna zupełnie od niej generacya letnia *venessa prorsa*. Ale ta ostatnia przemienia się w ciągu roku na brunatną generacyę wiosenną. Toż samo widzimy i u innych motyli. W strefach zwrotnikowych ten dimorfism przechodzi w timorfism, a nawet polimorfism, gdyż różnorodne stosunki światła i ciepła stanowią o głównych warunkach tej zmiany barw i kształtów, ale wszystkie odmiany odbywają się w granicach tego samego gatunku [1]).

11. Toż samo stosuje się do własności morfologicznych i fizyologicznych. Przez najdłuższe nawet wpływy klimatu i odżywiania nie ulegają one zmianie. Barwa i układ liści u roślin zdaje się być podrzędnemi ich własnościami, a jednak występują one stale, jako cecha gatunkowa. Podobną stałość widzimy też w własnościach biologicznych jak np. w porze kwitnięcia. Zewnętrzne przyczyny nie zdołają stałej zmiany w nich spowodować. Możnaby sądzić, że inaczej rzecz się przedstawia w dziedzinie przyswojenia roślin i zwierząt. Niewątpliwą jest rzeczą, że gatunki naszych zbórz pochodzą od gatunków dziko rosnących. Różne rasy, psów, owiec, gołębi powstały z zasadniczych typów. Ale chociaż tutaj zmienność w szerszym zakresie się dokonywa i trwalsze pozostawia skutki, nie jest nigdy

[1]) Nat. u. Offenb. 1902, 309.

ograniczona. Wszystkie odmiany i rasy mają swoje typy zasadnicze, od których pochodzą. Krzywonoga, lub grubym opatrzona ogonem owca, bezroga krowa, pozbawiony włosów pies, akacya bez kolców, wszystkie to anormalne odmiany nie przekraczają granic gatunku. Najkunsztowniejszej nawet hodowli nie udało się przemienić róży w tulipan lub w lilię, ani lisa w psa. Nowego gatunku nigdy ona wytworzyć nie zdołała: I krzyżowanie dzikich gatunków, któremu zawdzięcza swe pochodzenie wiele odmian roślin ogrodowych, ogranicza się do pokrewnych typów gatunkowych. Jest to oczywista sprzeczna z doświadczeniem przesada, gdy niektórzy przyrodoznawcy utrzymują, że organizacya rośliny, lub zwierzęcia w rękach hodowcy może ulegać zupełnie dowolnym zmianom. W rzeczywistości hodowca ograniczać się musi do wywoływania pewnych zmian i właściwości przez charakter danego gatunku wskazanych.

Nie można czynić teoryi darwinowskiej zarzutu, mówi Nägeli, że jest ona czysto gabinetową, owszem wynika ze ścisłej obserwacyi w zakresie sztucznej hodowli, ale przyrodę, a mianowicie przyrodę roślinną oglądała ona tylko z lotu ptaka. Może się wprawdzie zdarzyć, że przy wynikach hodowli nowy gatunek zdaje się powstawać, ale z tego tylko wnosić należy, że pojęcie gatunku powinno być w tym razie bardziej ograniczone. Trudno oznaczyć ścisłą granicę pomiędzy rasą i gatunkiem. Nie każdy gatunek sztucznej systematyki, jest zarazem gatunkiem naturalnym. Ilość gatunków systematycznych powinnaby być zmniejszona. Ale stąd daleko jeszcze do bezgranicznej zmienności. Nie słuszne jest mówić, że doświadczenia systematyków wskazują, na brak ścisłych granic pomiędzy gatunkami, ponieważ zmienność jest zasadniczym rysem w życiu organicznem; owszem, gatunki zazwyczaj mogą być rozgraniczone jak najdokładniej, gdyż zmienność tylko w ich obrębie występuje.

12) Pomimo wszelkiej zmienności prawdę mówi przysłowie: niedaleko pada jabłko od jabłoni. Trwałe właściwości są zawsze oddziedziczone. Już w zarodku nowej istoty żyjącej rozwój jej jest zaznaczony. Przyrodoznawcy w normalnie rozwiniętych okazach rozpoznają typ gatunkowy. Są wprawdzie w świecie zwierzęcym różne zboczenia: nie jeden ptak wylęga jaja kukułcze. Ale zostały one złożone w gnieździe przez kukułkę i nowe kukułki z nich się wylęgły. Kaczki, które kura wylęgła pozostają kaczkami i śpieszą do wody. Wszelkie potworności są wy-

nikiem przeszkód zewnętrznych w rozwoju i niebawem znikają; nawet przedziwne metamorfozy owadów odbywają się wedle stałego prawa. U roślin charakter zasadniczy zawsze też się przechowuje. Figi nie wyrosną na cierniach, liść dębu inaczej rośnie, aniżeli liść wiązu. Organizacya danego osobnika zależy zupełnie od cech rośliny macierzystej i ojczystej: Pochodzenie rozstrzyga o gatunkowych właściwościach jednostki. I właściwości hystologiczne różnych tkanek, któremi różnią się oznaczone systematy, dają się wyjaśnić nie przez pochodzenie od jakichś pratypów, lecz tylko przez cechy gatunkowe. Każą one przypuszczać ogólne warunki fizyologiczne, celowo działające prawa kształtowania ściśle oznaczone prawa rozwoju. Nigdy nie widzimy przejścia od jednego systemu do drugiego. Drobne zmiany nie powodują przemiany gatunków.

13. Nie jest wprawdzie rzeczą łatwą w zarodkach roślinnych i w embryonach zwierzęcych, cechy gatunkowe stwierdzić, ale jest to ogólną zasadą wiedzy, że należy wedle prawa przyczynowości ze skutku wnosić o przyczynie, ogólne fakty do ogólnej sprowadzać zasady. W jajku kurzem gatunek jest tak samo w cechach swoich oznaczony, jak w żywej kurze. I jajka zwierząt ssących nie są jednakie. Im baczniejsze czynimy spostrzeżenia, tym wyraźniej występują różnice. Jajko człowieka, psa, świni, królika, kota, szczura, myszy, zarówno pod względem wielkości jak, i innych cech różnią się pomiędzy sobą. Jeszcze dobitniej występują różnice w męskich zarodkach i spermach, czyli ciałkach nasiennych. Nietylko w odrębnych klasach zwierzęcych, lecz także w obrębie tej samej klasy i w jej odmianach ciałka nasienne znacznie się między sobą różnią, tylko u zwierząt tego samego gatunku zoologicznego są one jednakie. W komórce jajka zapłodnionego, muszą się zawierać potencyalnie wszystkie właściwości wykształcenia zwierzęcia, chociaż przez badania mikroskopijne nie dadzą się wykryć.

Tem dobitniej występować musi różnica gatunkowa w rozwoju zarodku i całego jestestwa organicznego. W każdym stopniu rozwojowym można rozpoznać właściwości gatunkowe rozmaicie kształcących się ciał, któremi różnią się one od wszelkich typów pokrewnych. Rozwój każdych poszczególnych form zwierzęcych, pomimo ujawniających się w nich zasadniczych praw kształtowania, występuje jako odrębny proces gatunkowy, w którym poszczególne części powstają prawidłowo we wzajemnej od siebie zależności, w odpowiedniem ustosunkowaniu do zasadniczego typu [1]). Baer, na którego Darwin się powołuje, nie stwierdził jednostronności embryonów, uwydatnił tylko trudność rozróżnienia ich przy obecnych pomocniczych środkach badania. Utrzymywał on owszem, że darwiniści przesadzili ogromnie, mówiąc o podobieństwie embryonów u zwierząt kręgowych. Niektórzy zwolennicy Darwina, jak His, Semper wykazali, że Häckel popełnił oczywiste oszustwo, skoro embriony żółwia, psa, człowieka szematycznie wedle tej samej kliszy kazał odbić. Następnie jego tłumaczenia, że uczynił to dla tem większego uwydatnienia podobieństwa, nie może go usprawiedliwić i tem więcej podejrzliwość naszą, co do jego ścisłości badawczej pobudza. Podobnie jak rozwój embryonów i rozwój powstałych z nich jestestw organicznych, dokonywa się w granicach ściśle dających się oznaczyć cech gatunkowych. Zmienia się materya, forma pozostaje niezmienna. Każdy gatunek roślinny i zwierzęcy odznacza się odrębnym planem orgnizacyi, odrębnemi prawidłami kształtowania swoich form. Życie rośliny, lub zwierzęcia jest rozwinięciem tkwiącej w zarodku nieśmiertelnej idei gatunkowej, czyli e n t e l e c h i i, która przez żadną zmienność nie może być usunięta. Dla całej przyrody zarówno ważne jest zdanie, że zarodki organizmów posiadają pewne gatunkowe właściwości, które zmienność zamykają w ściśle oznaczonych granicach. Typ zasadniczy panuje nad całym gatunkiem.

14. Zachodzi tutaj pytanie, czy w pierwotnych okresach ziemi gatunki również były niezmienne. Darwin i jego zwolennicy czynią przypuszczenie, iż w owych odległych czasach zupełnie odmiennie przedstawiały się stosunki życiowe i zmienność gatunków w nierównie szerszym objawiła się okresie. Wszelako wobec przechowanych z owych pierwotnych czasów form zwierzęcych zachodzi tu nie mała trudność, zmuszająca ewolucyonistów do różnych bezpodstawnych przypuszczeń. Utrzymują oni, że pierwotna zmienność wskutek przeobrażenia się warunków życia, ustąpiła obecnie miejsca stałości. Gatunki utrwaliły się w zasadniczych, stałych swych cechach, ale powstały na drodze stopniowych przemian i przekształceń. Mamy tutaj znowu przypuszczenie i hypotezy, wykraczające po za obręb ścisłych

[1]) Ranke, der Mensch.

badań przyrodniczych. Wszelako i dane historyczne, na których ewolucyoniści tu się opierają, nie wiele im pomóc mogą. Historya nas poucza, że świat roślinny i zwierzęcy od wieków nie ulegał znaczniejszym zmianom. Rysunki postaci zwierzęcych na starych malowidłach egipskich, a także kwiaty, ziarna i łodygi odnajdowane w grobowcach, nie pozwalają wątpić, że obecna fauna i flora Egiptu nie różni się od przedwiekowej [1]).

Nawet od czasu okresu lodowego rośliny i zwierzęta nie uległy zasadniczym przeobrażeniom. Poszczególne ich gatunki do dziś się zachowały. Flora alpejska, zachowana w skamieniałościach z tego okresu, przypomina uderzająco obecną florę podbiegunową. Toż samo widzimy w świecie zwierzęcym.

15. Krytyce faktów doświadczenia, odpowiada krytyka ze stanowiska wewnętrznych teoretycznych zasad. Czem jest bowiem owa zmienność? W swej istocie i podstawię jest nam zupełnie nieznana. Sam Darwin nie może nam wyjaśnić źródła i przyczyny rozwoju. Wyniki zupełnie nieraz nieznanych, lub dostrzeganych niewyraźnie praw zmienności, wydają mu się niezmiernie zawiłe i różnorodne. Przypadek jest tylko nieprawidłowem wyrażaniem naszej zupełnej nieświadomości o przyczynach każdego poszczególnego zboczenia. „Prawa, wedle których dokonywają się przemiany w świecie organicznym, zupełnie nam są nieznane. Nawet w jednym wypadku na sto nie możemy poznać powodu, dla którego ten lub ów organizm uległ mniej lub więcej doniosłej zmianie“ [2]). Do liczby trudności, jakie napotyka wyjaśnienie przeobrażeń organicznych zalicza Darwin: brak form przejściowych, ściśle określone formy gatunków, niemożliwość wytłumaczenia zmian w organach i instynktach, bezpłodność mieszańców.

W r. 1863 pisze Darwin, że obecnie wiara w dobór naturalny oprzeć się musi na takich tylko ogólnikowych zasadach; naprzód, że jest on *vera causa* rozwoju, a to ze względu na walkę o byt i na niewątpliwe fakty geologiczne; następnie, że gatunki muszą się w jakikolwiek sposób zmieniać, a to ze względu na fakty sztucznej hodowli, takie doniosłe wywołał zmiany; a głównie z powodu, że tylko przez uznanie doboru

[1]) Masparo, Histoire ancienne de l'Orient (1890), 9. Wiedemann, Aegyptische Gesch. (1884), 14.

[2]) Darwin, Entstehung, 150.

naturalnego można połączyć w jednem wyjaśniającem pojęciu mnóstwo różnorodnych faktów. Darwin przyznaje, że w szczegółach nie możemy wyjaśnić przemiany ani jednego gatunku, a jednak poczytuje ją za środkowy punkt wszelkich wyjaśnień świata organicznego. W r. 1876 pisze: „Wszyscy przyrodoznawcy zgadzają się, że niema trudniejszego zagadnienia wiedzy nad to, które dotyczy przeobrażeń roślin sztucznie hodowanych i wszystkie dotychczasowe usiłowania nie zdołały tego przedmiotu należycie wyświetlić. I to „zawiłe zagadnienie“ pozostawił swoim następcom. Huxley mówi, że wszelkie oddalania się indywiduów od typu gatunkowego zowiemy samorzutnem, ponieważ nie możemy wyjaśnić działających tu przyczyn. Samorzutność znaczy tu tyle, co przypadkowość, która wszędzie tam zdaje się nam występować, gdzie przyczyny zjawisk są niedostępne. Wszelako cała teorya rozwoju traci swą wartość, jeżeli nie można na jej podstawie wykazać równomierności i prawidłowości w naturalnym związku zjawisk. Wobec tego darwiniści przyznać muszą, że zmienność gatunków, czyli zdolność ich przeobrażania się zupełnie w istocie swojej, jest nam nieznana.

16. Cały proces rozwojowy jest objawem niezbadanej dla rozumu ludzkiego potęgi. Można wprawdzie wskazać zewnętrzne przyczyny dokonywających się przemian we wpływie światła, pory roku, pożywienia i innych tym podobnych czynników, ale nie prowadzi to wcale do wyjaśnienia wewnętrznej fizyologicznej ich przyczyny. A owe wpływy zewnętrzne często są tak mało znaczne, działają tak powierzchownie, a często tak różnorodnie w poszczególnych wypadkach. Sam Darwin widział się zmuszony w naturze jestestw organicznych dopatrywać się głównej przyczyny, dokonywających się w nich przemian. Nieraz bowiem pod tymi samymi wpływami powstają różne odmiany danego typu i na odwrót w odmiennych zupełnie warunkach forma typowa zachowuje się bez zmiany. Stosunki zewnętrzne są niewątpliwie koniecznym warunkiem rozwoju, ale ujawniająca się w nim siła kształtowania nie może przez nie zasadniczo być zmieniona. Zbyt wielkie gorąco, lub zimno zarówno niszczą życie organiczne, ale różne mniejsze zmiany w natężeniu temperatury, bardzo rozmaicie działają na różne organizmy. Nie podobna w każdym razie zbadać, dlaczego pod wpływem jakichś pobudek działających na system rozrodczy, pojawiają się wciąż

drobne odmiany w nowo powstających organizmach i to nawet wtedy, gdy poszczególne wpływy na system rozrodczy przemijąco tylko działają. I w tym razie darwinizm posługuje się faktami, niedostępnymi zgoła naukowemu badaniu. Należy przypuścić zmienione wpływy w sferze życia płciowego rośliny, lub zwierzęcia, które powodują, że z tych samych rodziców i wśród tych samych stosunków niejednakowe powstaje potomstwo. Ogólne i indywidualne właściwości powodują tak stałość, jak i zmienność w świecie organicznym.

Dochodzimy tedy do jakiejś nieznanej i niepojętej nam siły, która w tych sprawach przeważnie działa. Nie można przypisywać przemian organicznych samym tylko czysto mechanicznym przyczynom zewnętrznym, występuje tu jakaś skłonność, jakieś usposobienie wewnętrzne, które rozstrzygającym jest momentem. Powstanie form nowych ma swoją przyczynę działającą w organizmach rodzicielskich. Część protoplazmy, będąca właściwym czynnikiem życia, musi zawierać wrodzone uzdolnienie dla kształtowania poszczególnych organów, a zarazem musi być wrażliwa na bodźce zewnętrzne. Ten czynnik kształtujący, tak zwana idioplazma, musi się zmieniać i zależy od wpływów zewnętrznych i wewnętrznych, pod działaniem których objawia się tkwiąca w niej siła.

17. We wzajemnem oddziaływaniu wewnętrznego składu ciała i czynników zewnętrznych zawierać się muszą przyczyny fizyologiczno-chemiczne, które powodują powstawanie nowych właściwości w organizmach i ich przekształcenia. Na podstawie tak wewnętrznego kierunku rozwojowego, jako też i stosunków zewnętrznych, nowe właściwości występują i dziedzicznie są przekazywane. Plazma pod wpływem różnych bodźców zmienia się fizyologicznie i morfologicznie. Daje się to widzieć szczególniej w organicznych komórkach różnych narządów zmysłowych, które z tychże samych pierwotnych komórek powstały. Różne bodźce zmysłowe są to rozmaite jakości tegoż samego bodźca zasadniczego, różnorodne formy ruchu środowiska zewnętrznego. Powodują one powstanie specyficznych organów miejscowych. Dwa wszakże czynniki należy tu przypuszczać, jako zastępujące nieznaną nam przyczynę istotną: wrażliwość plazmy na działanie bodźców i jej popęd kształtujący. Oba te czynniki są właściwie niczem innem, jak samym procesem wzrostu organizmu, ale przemian w nim zachodzących nie wyjaśniają, owszem powinnyby powodować jednostronny, prostolinijny ich rozwój.

Gdy mówimy o siłach między cząsteczkowych działających w substancyi jest to także wyznanie naszej niewiadomości. Na jedno wychodzi czy wyprowadzamy pochodzenie form z ruchu najmniejszych cząstek organicznych, czy też z ruchu cząsteczek materyalnych w ogóle. Ta druga hypoteza o tyle jest lepsza, że ma za punkt wyjścia fakt niewątpliwy pochodzenia wszelkich właściwości organizmów od najmniejszych cząsteczek tych substancyi, które warunkują dziedziczność w rozwoju danego osobnika, ale jest to tylko fakt, którego rzeczywista przyczyna pozostaje nie zbadana. Poznania samej istoty tego procesu wyrzec się musimy. Jeżeli Nägeli przypisuje idioplazmie nieskończoną różnorodność wewnętrznych uzdolnień, to powinienby podać odpowiednią wyjaśniającą właściwość i zasadę. Tymczasem poprzestaje tylko na samem przedstawieniu swej teoryi, nie dając wcale wyjaśnienia odnośnych zjawisk życiowych. W przyrodzie spotykamy wiele zdumiewających objawów, atoli rozliczne rozgałęzienia idioplazmy, począwszy od pierwotnego białka, aż do duszy ludzkiej zupełnie jest nam niepojęte, to też słusznie botanik Reinke poczytuje te teorye za fantazye i przywidzenia.

Usiłowano wyjaśnić psychologicznie fakt zmienności przypuszczając, iż przy zapłodnieniu, obok ilościowej, zachodzi też jakościowa redukcya substancyi dziedzicznej. Gdyby ta substancya we wszystkich objawach zapłodnienia miała być jednorodna, potomkowie tej samej pary rodzicielskiej musieliby być zupełnie do siebie podobni, ponieważ każdy z nich powstałby z tych samych zupełnie pierwiastków a zatem te same musiałby posiadać właściwości. Zapewne objaw ten jest zdumiewający, ale wymaga głębszego wytłumaczenia. Przypadek i mechanizm nie mogą tu wystarczyć.

B. Dziedziczność.

18. Pojęcie dziedziczności nie jest wcale nowe. „Podobne powstaje z podobnego“ — tak brzmi odwieczny pewnik. Ale wobec zmienności dziedziczność odrębne ma znaczenie i trudna jest do wyjaśnienia. Zmienność dąży do przeobrażenia cech gatunkowych; dziedziczność utrwala je w osobnikach tegoż samego gatunku. Jakim sposobem więc może ona stać się istotną zasadą teoryi rozwoju i przeobrażeń? Jedno zdaje się tu wy-

kluczać drugie. Atoli właśnie w połączeniu tych dwóch zasad, ma zawierać się ich znaczenie. Chodzi mianowicie o dziedziczne przechodzenie na potomstwo zmian dokonanych w organizmach, zmiany te przekazywane są jako rysy typowe poszczególnych odmian i rodzin. Takim rysem np. w rodzinie Habsburgów jest wystająca dolna warga, u Burbonów nos załamany. Dziedzicznie przechodzą także na potomstwo różne cielesne i umysłowe choroby. Stąd wynikają typowe właściwości całych stanów i klas społecznych. Na tej drodze powstały też różne rasy zwierząt domowych. Wytworzyły się w nich stopniowo pewne stałe cechy i formy, utrzymujące się na mocy prawa dziedziczności. Trwałe dziedziczenie zboczeń nie jest udowodnione u ludzi, nie ulega jednak wątpliwości u zwierząt.

Właściwości rodzicielskie występują zazwyczaj u potomstwa w tym samym historycznym następstwie, w tym samym okresie życia i w jednakich częściach ciała. Nazwą atawizmu oznaczamy często bardzo zjawisko występowania pewnych cech fizycznych i psychicznych, które znamionowały odległych o kilka pokoleń przodków [1]). I tak np. ciemne pasma na szerści wielu koni mają pochodzić od jakichś przodków naszego konia, podobnych do dzisiejszego zebry. Atawizm wszakże przemawia raczej przeciwko dziedziczeniu zmian, aniżeli za nią, świadczy on bowiem o trwałości zasadniczego charakteru.

Darwin łączy atawizm z dziedzicznością w hypotezie pangenezy, wedle której ze wszystkich komorek organizmu wydzielają się drobne cząsteczki, które skupione w komórce zarodkowej przechodzą dziedzicznie na potomstwo, ale częściowo mogą pozostawać w ukryciu przez cały szereg pokoleń i dopiero u odległych potomków ujawniają się widocznie. Już stoicy w podobny sposób tłumaczyli tworzenie się nasienia rozrodczego. Każda część ciała ma wedle nich, posiadać swoje zarodki w jajku i w spermie. Wszelako w tej ontogenezie trudno wyjaśnić stopniowe występowanie poszczególnych stadyów rozwoju organicznego, lub też zanikanie form pośród nich. Nägeli przypuszcha, że pewna część odziedziczonych pierwiastków przechowywać się może w stanie utajonym. W ten sposób daje się usprawiedliwić twierdzenie, że dziecko nie czem innem jest, jak wy-

[1]) Kuhlbugge, Der Atavismus, 1897.

nikiem całego zasobu materyi i siły rodziców. To, co nie jest jawne, uważa się za utajone. Przytem nie wszystkie własności mogą być odziedziczone, a najmniej te, które wynikły z przeobrażeń i zmian organicznych. Zmienność i dziedziczność mają tłómaczyć istotę rozwoju, ale rozstrzygające istotnie znaczenie ma tu usposobienie dziedziczne. Zapłodnienie jest pobudką rozwoju, wyzwoleniem sił napiętych w organizmie, czego wynikiem staje się nowy osobnik, który na ogół dziedziczy też samą ilość cech ojczystych, co macierzystych. Każda komórka nowego organizmu zawiera równomierną ilość substancyi dziedzicznej obojga rodziców. Istota zapłodnienia polega na połączeniu substancyi dziedzicznej zarodków męskich i żeńskich. Z tem wszystkiem nie otrzymujemy tu jeszcze żadnego wyjaśnienia dziedziczności zmian organicznych.

Ogrodnik, lub hodowca zwierząt muszą starannie na to baczyć, aby przy wyhodowaniu nowej rasy czy odmiany, usuwać wszelkie obce wpływy; w przeciwnym razie cechy odziedziczone łatwo mogą zanikać. Owóż w przyrodzie nie istnieją wszelkie sztuczne środki zapobiegawcze. Jednostki podlegają rozlicznym wpływom. Zwierzęta, które odstąpiły od typu rodzicielskiego w dalszym pokoleniach zbliżają się znów do niego; odmiany roślin w kolorze i uliścieniu znikają zazwyczaj wraz z nacechowanym niemi indywidyum, pojawiają się znów w innem indywiduum, aby ponownie zanikać.

19. Gatunki utrzymują się samoistnie bez żadnych form przejściowych. Jeżeli te miały zniknąć, to musiały zaginąć niezliczone jednostki. Jeżli zapłodnienie ma utrzymywać pewien oznaczony typ gatunkowy, to właśnie przemawia przeciw dziedziczeniu zboczeń przypadkowych. W ogóle we względzie dziedziczności taka panuje nieprawidłowość, że sam Darwin pod wrażeniem zgromadzonych faktów wypowiada swoje zdumienie nad kapryśną dowolnością działających tu praw. Prawa regulujące dziedziczność po większej części są nam nieznane. Nikt nie zdoła powiedzieć, dla czego pewne właściwości u różnych jednostek tego samego gatunku, albo u różnych gatunków czasami przechodzą, a czasami nie przechodzą dziedzicznie. Niekiedy występuje dziedziczność tylko u samców, niekiedy w obu płciach, raz w tych samych latach, to znów w różnych.

Toczy się teraz pomiędzy przedstawicielami teoryi ewolucyjnej zacięty spór o to, czy nabyte właściwości mogą być

oddziedziczone. Główny przedstawiciel tej tezy Eimer w odziedziczaniu dokonanych w organizmie przeobrażeń pod wpływem zewnętrznych oddziaływań widzi najistotniejszy powód powstawania nowych gatunków. Jego przeciwnik Weismann podstawę wszelkiego rozwoju widzi w plazmie zarodkowej.

Na pierwszy rzut oka możnaby sądzić, że taką dziedziczność nieodzownie należy przypuścić; jakim bowiem innym sposobem możnaby wytłumaczyć powstanie i rozwój różnorodnych form świata organicznego z jestestw jednokomórkowych? Przy bliższem wszakże rozpatrzeniu pogląd ten traci na sile z powodu, że mający go stwierdzać materyał faktyczny bardzo jest niedostateczny. Już Darwin powątpiewał o możności dziedziczenia przypadkowych zboczeń. Przytacza tylko jeden przykład takiego dziedziczenia u świnki morskiej [1]). Eimer podaje kilka dość niepewnych wypadków odziedziczonych zboczeń i chorób. Na kongresie przyrodników w Wiesbadenie (1887) Zacharias pokazywał kota bez ogona, którego matka utraciła ogon wskutek wypadku. Fakt ten jednak, jako wyjątkowy nie jest przekonywujący [2]). Jakoż istotnie cóż znaczą nieliczne wypadki wobec mnóstwa świadectw wprost przeciwnych.

Każdemu przecież wiadomo, że tak u ludzi, jak i u zwierząt różnego rodzaju zboczenia i okaleczenia nie są przekazywane potomstwu. Liczne próby podjęte przez Weismanna dawały zawsze rezultaty ujemne. Podobnie też i nabytki nasze nie przechodzą dziedzicznie. Od tysięcy, tysięcy lat ludzie chodzą, mówią, nasi odlegli przodkowie tą samą co i my posługiwali się mową i tem samem pismem, a jednak dzieci nasze przez naukę i pracę muszą je nabywać. Od tysięcy lat niektóre ludy praktykują obrzezanie, a jednak znamię stąd wynikłe nie staje się dziedziczne. Biegłość wirtuoza muzycznego, nie przechodzi wcale na jego dzieci, jakkolwiek zdarza się w poszczególnych rodzinach dziedziczna zdolność do muzyki, lub do innej sztuki. Stosunek harmonijny pomiędzy ciałem i duszą i ze spirytystycznego stanowiska każe przypuszczać dziedziczność wielu właściwości duchowych. Ale i tutaj liczne są wyjątki. Przechodzenie chorób dziedzicznych wiedza współczesna tłumaczy zresztą, za pośrednictwem bakteryi.

[1]) Entstehung 1855 Abstammung 1, 89.
[2]) Naturw. Wochenschrift 1899, nr. 41.

Z tem wszystkiem teorya rozwoju, wedle jej zwolenników ma jedynie dostarczać też możliwego wyjaśnienia. Teorya epigenetyczna nic tu udowodnić nie może, ponieważ epigeneza nie zna żadnych usposobień, wynikających z odrębności materyalnych. To też Weismann, jako logiczny darwinista, przypuszcza zbiór usposobień, zawarty w zarodkach. Ale czyż to wyjaśnia zagadkowy proces, jeżeli część plazmy zarodkowej, mianowicie specyficznej plazmy jądra komórkowego, uznamy za szczególnie trwałą. Unikamy w ten sposób pangenezy Nägelego, nie potrzebujemy przypuszczać jakiejś hypotetycznej jednolitej substancyi w całym ciele rozproszonej, ale wpadamy znów w przypuszczenie różnych rodzajów idioplazmy. Niewątpliwie są tu czynne jakieś przyczyny wewnętrzne, pewnem jest też wszakże, że te w sposób czysto mechaniczny, lub chemiczny wyjaśnione być nie mogą. Teorya rozwoju mimowoli jest tu napowrót zwrócona ku zasadzie epigenezy. Mnożenie się płciowe, podobnie, jak związki chemiczne pozwala tu przypuszczać różne kombinacye, ale samo pozostaje zawsze nieprzeniknioną tajemnicą.

Nie może ona też być wyjaśniona przez biogenetyczne prawo Häckela. Pozwala nam ono wprawdzie wniknąć w istotę tak zwanej ontogenezy (rozwój zarodka), ale dla rozwoju całego rodzaju, t. j. tak zwanej filogenezy, może tylko posiadać znaczenie interesującej analogii, bardzo jest jednak wątpliwe, aby na ten ostatni proces rozwojowy jakieś światło to prawo rzucić mogło. Polega ono na przypuszczeniu, że w procesie rozwojowym zarodka i embryonu, powtarza się takiż proces rozwojowy całego rodzaju organicznego. Zbytecznem byłoby rozwodzić się nad roztrząsaniem tego zagadnienia, skoro nawet uczeni darwiniści wyrzekli się przeważnie tego rzekomego „dogmatu wiedzy". Spitzer poczytuje go za bezzasadne w jego ścisłem przedmiotowem sformułowaniu, a Vogt przyznaje, że jakkolwiek w przeciągu pewnego czasu uważał go za uzasadniony, dostrzegł następnie fałszywość jego podstaw. Istotnie ścisłe badania embryologiczne wskazują nam, że chociaż w rozwoju różnych embryonów zachodzi pewna względna harmonia, to jednak jest ona zupełnie różna od harmonii, zachodzącej w rozwijaniu się organizmów dojrzałych. Formy zarodka przedstawiają pewną analogię do tych jedynie typów, które należą do jednej i tej samej rodziny organizmów.

Prawo biogenetyczne Häckela tembardziej traci swoje znaczenie dla dziejów całego rozwoju, jeśli zauważymy, że w poszczególnych embryonach wcześniej już zaznacza się jakiś wyraźny kierunek i w początkowych stadyach rozwojowych występują cechy, ten kierunek wskazujące, jak to widzimy np. w rozwoju embryonu zwierząt ssących i człowieka w porównaniu do zestawianych z nimi embryonów pewnych gatunków ryb. Spitzer utrzymuje, że widzimy w tem objaw rozwoju, który przez samą zasadę przeobrażeń jest nam wskazany, ale ten pogląd nic tu nie wyjaśnia w sprawie rozwoju całego rodzaju uważanej z punktu widzenia teoryi ewolucyjnej. Jeśli u indywiduów kierunek rozwojowy z góry jest zaznaczony, to i w dziejach rodzaju musi on także występować w sposób ściśle do celu jakiegoś przystosowany. Należy zatem przypuszczać jakiś plan zasadniczy już w pratypach świata zwierzęcego. Jeśli w jajku tkwi już dążność rozwoju w formie odpowiadającej organizmowi rodzicielskiemu i to zarówno w formie zewnętrznej, jako też we względzie budowy i układu organów i tkanek wewnętrznych, to niepodobna przypuszczać, aby „następujące po sobie pokolenia jednego organizmu, miały stanowić części jakiejś wielkiej organicznej całości, która rozwija się stopniowo w szeregu następujących po sobie pokoleń czy stopni, jednolitej historyi życia (Bastian). Tak więc ze słynnej hypotezy powtarzania się typu rodzajowego w rozwoju zarodkowym pozostają tylko jakieś nieokreślone wskazówki, ślady, ogólnikowe analogie. Odpowiedniość pomiędzy formami embryologicznemi i systematycznemi jest bardzo nieokreślona, nic niemówiąca. Nadzieje Darwina, pokładane w prawie Häckela zupełnie zawiodły. Hypoteza wątpliwa nie może być poparta przez inną również, a może bardziej jeszcze wątpliwą. Jak słusznie mówi Vogt, skoro nie znamy historyi dziejów jednego gatunku, jakże możemy w dziejach rozwoju indywidualnego dopatrywać się historyi całego rodzaju. Wiedza prawdziwa nie może zaiste godzić się na prawo biogenetyczne.

21. Chodzi tu jeszcze o pewne drobne zmiany dotąd nie wyjaśnione, a przechodzące dziedzicznie. Te zmiany odniesione zostały do wewnętrznej przyczyny, przez prawo tak zwanej

[1]) Reinke, die Welt, 382 — Goethe Die Metamorphose der Tiehre Werke II, 220.

korelacyi[1]) (ustosunkowania wzajemnego), wedle którego różne organy w odpowiedniej mierze ulegają przemianom i przeobrażeniom, jak np. zęby, przewód pokarmowy, organy płciowe, barwy, narządy zmysłowe, uwłosienie u zwierząt; kielich, korona, pręciki u roślin. To prawo wprowadzone naprzód do anatomii przez Cuviera, mechanicznie nie daje się wyjaśnić i przez samego Darwina „tajemniczem“ zostało nazwane. Zęby zwierząt drapieżnych i przeżuwających, odpowiednio do swego rozmieszczenia, w różny sposób przystosowane są do celu oznaczonego, a równomiernie do ich układu, ulegają różnym modyfikacyom szpony, kopyta, żołądek, nawet kiszki. Jakżeby taka odpowiedniość mogła się wytworzyć na drodze czysto mechanicznej bez uczestnictwa jakiegoś porządkującego prawa i celowo działającej przyczyny. Owóż to prawidłowe ustosunkowanie organów, ta między nimi korelacya panuje w całej naturze, stanowi o rozwoju organizmów, klas i królestw przyrodzonych.

Häckel, dla wyjaśnienia tego objawu w sposób mechaniczny, powoływał się na prawo symetryi, występujące w kształtowaniu się form krystalicznych. Krystalografia poucza nas, że formy owe, które występują naprzód jako indywidualne przemiany zasadniczych form kryształów, ulegają zawsze symetrycznym przeobrażeniom, że jednorodne części pewnej formy krystalicznej zmieniają się, skoro tylko jedna z nich ulegnie zmianie. Wszelako w kryształach mamy tylko modyfikacye części zewnętrznych, odpowiednio do siebie ustosunkowanych, gdy tymczasem zarodek organiczny, jako potencyonalna całość warunkuje i określa tak kształt, jak i układ przyszłego organizmu. Zewnętrzne wpływy powodują tu przeobrażenia w całem jestestwie, należy tu zatem przypuszczać działanie siły określającej kształtowanie się w ogóle, jako też ustosunkowanie części pomiędzy sobą i do całości.

Prawda, że napotykamy w ustrojach zwierzęcych tak zwane organy rudymentarne, które nie dają się wyjaśnić celowo np. brodawki piersiowe u samców, wyrostek ślepej kiszki u człowieka. Ewolucyoniści widzą w nich pozostałości jakichś danych organów, które miały swoje znaczenie u odległych przodków odpowiednich gatunków zwierzęcych, następnie je zatraciły, tak iż tylko dziedzicznie w tych resztkach stopniowo zanikających przechowane one zostały. Brak tu wszakże dowodów i faktów pozytywnych, na które możnaby się powołać. Gdzież są

hermofrodyci, po których miałyby pozostać rudymentarne brodawki samców? W embryonie ludzkim rozdział płci występuje dość późno. Nie może tu służyć za dostateczny powód powoływanie się na pierwotne typy samców ssących, z ich silnie rozwiniętymi gruczołami ssącymi, lub na wylęganie jaj przez samców u niższych ptaków i u zimnokrwistych. Zbyt to odległe i rozproszone objawy.

Gdybyśmy chcieli wyjaśniać liczne rudymenty za pomocą rodzajowej historyi dzisiejszych gatunków, to należałoby przypuszczać, że zwierzęta ssące przebyły w swym rozwoju cały nieskończenie długi szereg wszystkich kręgowych. A tego nawet Häckel nie utrzymuje, skoro w dziejach ewolucyi człowieka usuwa nietylko różne grupy zwierząt ssących, ale także wszystkie ptaki i płazy. W królestwie roślinnem niektóre pasorzyty w swych łuskach np. powstałych z liści, okazują nam organy rudymentarne. Te podobnie, jak pasorzyty w królestwie zwierzęcem, mają świadczyć za teoryą pochodzenia gatunków, ponieważ trudno przypuszczać, aby one były stworzone samoistnie. Wszelako i tutaj brak nam dostatecznych dowodów i faktów pozytywnych.

22. Dziedziczność zawarta jest w obrębie tych samych granic, co zmienność. Nie jest ona działającym czynnikiem, lecz skutkiem jakiegoś działania, jest faktem nie zasadą, jest wielkością niedającą się pojąć mechanicznie, może być zaliczona do liczby tych słów, które właśnie przez swą prostotę i jasność przyczyniają się nieraz do zaciemnienia naszych wyobrażeń. Häckel nawet przyznaje, że zjawiska dziedziczności i mnożenia się, mechanicznie nie mogą być wyjaśnione i dlatego powołuje się na fantazyjną dość pamięć plastidulów (cząsteczek kształtujących), na nieświadomą pamięć materyi żyjącej. Jakże byłoby możliwe odtwarzanie w osobniku, na drodze mechanicznej tego wszystkiego, co nieskończony szereg poprzednich pokoleń, w sposób niepojęty dla nas zgromadził i przyswoił sobie. I idyoplazma Nägelego nie może wystarczyć. Jej rozrost podłużny i poprzeczny musiałby być naprzód wytłumaczony fizyologicznie. Jeśli wraz z jądrem komórkowem przechodzą dziedzicznie drobne w nim zmiany, naprzód w sposób ukryty, a następnie skoro osiągnęły pewną siłę napięcia, występujące widocznie, to przypuszczenie takie, musiałoby być poparte, ściśle udowodnionem prawem dziedziczności. I idyoplazma nie może stanowić dostatecznej podstawy dla wyjaśnienia kapryśnych objawów dziedziczności i w swoim uzdolnieniu odtwórczym przechodzi po za jego obręb. Trzeba się tu chyba uciekać do jakiegoś odczuwania zmian i nastrojów idyoplazmy. Zjawiska dziedziczności i przystosowania odmian same przez się nie wystarczają dla wyjaśnienia przyczynowego teoryi pochodzenia. Są to wyniki pewnych działań, które same przyczynowo wyjaśnione być muszą.

C. Dobór naturalny w walce o byt."

23. Charakterystycznym dowodem darwinistowskiej teoryi o pochodzeniu, jest dobór naturalny w walce o byt. Ma on być czynnikiem zasadniczym, powodującym zmienność i dziedziczność cech gatunkowych, ma on wywierać te działania w przyrodzie, które ogrodnik, lub hodowca zwierząt uskutecznia w obrębie swej sztucznej hodowli. Ale działania tego czynnika muszą być nierównie rozciąglejsze; hodowla sztuczna w odmianach, które wytwarza nie przekracza nigdy granic gatunku. Owóż dobór naturalny, rozporządzający nieskończenie długiemi okresami czasu, przez mnożenie bezgraniczne najmniejszych choćby oddziaływań, sięgać może po za obręb wszelkich możliwych okresów. Jest on czynny nieustannie i przemaga tak samo nad słabemi usiłowaniami człowieka, jak przyroda w swoich tworach przemaga nad tworami sztuki. Szumne hasła: dobór naturalny, walka o byt, do których Maltus w swem dziele o zaludnieniu najpierwszy dał popęd, wywierały nieraz iście magiczny skutek: badaniom natury nowego dały bodźca i nowy, daleki cel im postawiły, jakkolwiek sam Darwin przyznał później, że wybór tych czynników w jego teoryi nie bardzo był szczęśliwy.

Dobór naturalny, jak mówi Gray, stał się bożyszczem Darwina. Walką o byt zowie Weismann wszechpotęgę hodowli przyrodzonej. Przyroda i jej potęgi występują tu niejako w roli pierwotnej rozumnej przyczyny wszechrzeczy. Darwin, jak to sam zaznacza, bierze wyrażenie: walka o byt w szerszem, przenośnem znaczeniu, przez które rozumieć należy nietylko wzajemną od siebie zależność jestestw żyjących, lecz także możność większą, lub mniejszą pozostawienia przez nie potomstwa.

Wyobrażenie takiej walki nie jest czemś zupełnie nowem.

Walka wedle Heraklita jest przyczyną różnorodności w przyrodzie. Dualiści perscy, gnostycy i manichejczycy przez walkę dwóch pierwiastków świata usiłowali byt i istotę jego wyjaśnić. W pewnym zakresie przyznać ją trzeba istotnie za doniosły czynnik życia. Rośliny współzawodniczą ze sobą, usiłując niejako wyprzeć się nawzajem z danego obszaru ziemi, walczą też przeciw gorącu i zimnu, przeciw potędze wrogich sobie żywiołów, ulegając przytem różnorodnym przemianom, umożliwiającym im zwycięztwo. Rośliny wodne po ustąpieniu wody zamieniają się na nadbrzeżne, a te stopniowo stają się roślinami lądowemi. Roślina zaniesiona w góry, tuli się do gruntu, na którym rośnie, chwyta się niejako z całą mocą powierzchni ziemi. Skoro powrotnie na równinę się dostanie rozprzestrzenia swe organy, ażeby powietrze i światło w jak największej mierze pochłaniać. Rośliny bronić się też muszą przeciw zwierzętom, które je pożerają. Zbroją się przeciw nim w ciernie, kolce, wyciągają się ku górze długiemi łodygami i pniami, ażeby swe liście od pożarcia ochronić.

I zwierzęta muszą również walczyć z przyrodą, z klimatem, z żywiołami. Tak wodne, jak i lądowe zwierzęta ulegają nieraz niszczącej przemocy żywiołowej. Skutkiem opornej przeciw niej walki te organy, które w danych stosunkach najlepiej mogą wrogim atakom się opierać, jako używane najczęściej, rozwijają ze szczególną siłą i bujnością. Zwierzętom wodnym najlepiej po temu służą płetwy, lądowym nogi, żyjącym w powietrzu, ptakom skrzydła. W wodzie skrzela odpowiedniejsze są do oddychania, w powietrzu płuca. Takąż samą różnorodność przystosowania się widzimy w narządach zmysłowych. Naodwrót organy mniej odpowiednie wśród nowych stosunków w jakich się jestestwo znalazło ulegają osłabieniu, lub zgoła zanikowi. Powrót do dawnego elementu z którego organizm został wyrwany powoduje też zwrót wsteczny w jego rozwoju. Jeżeli owady przeniesione zostają na jakąś wyspę, skrzydła stają się często dla nich powodem zguby, gdyż je unoszą nieraz ponad obszarami wód i sprawiają zatonięcie wielu osobników. Ostrożniejsze pomiędzy niemi mają większą możność zachowania bytu, a im ostrożniejsze są one, tem mniej posługują się swemi skrzydłami, wskutek czego te przez nieużywanie tracą siłę i w końcu zupełnie są do użycia nieprzydatne. Owady utraciły zdolność latania

jak to istotnie można zauważyć w niektórych gatunkach na Maderze i na wyspach Australii.

Jakkolwiek trafne mogą być te spostrzeżenia nie roztrzygają one stanowczo zagadnienia. Sami darwiniści różnią się tu w zdaniu. Eimer i Romanes wyjaśniają organy rudymentarne, przez nie używanie Weissmann, przypisuje je raczej procesom doboru płciowego. Skoro jakiś organ, nie jest używany, jednostki obdarzone nim nie są wyłącznie wybierane w tym procesie i następuje wtedy bezładne mięszanie się różnorodnie ukształtowanych osobników, w skutek czego wszystkie one ,osięgają jednaką możność mnożenia się, co pociąga za sobą stopniowe pogarszanie się stanu organów. Weismanu utrzymuje, że organy rudymentarne ostatecznie choć powoli muszą zanikać. Ale właśnie, że takiego zanikania nigdzie dotąd nie stwierdzono. Występują one tylko u gatunków z płciowem rozmnażaniem się i utrzymują się w tych gatunkach. Niektórzy tłumaczyli np. brodawki piersiowe u samców jako nabytki, które jedna płeć przez dziedziczność przekazuje drugiej, w stanie słabiej rozwiniętym. Nastręcza się tu w ogóle mnóstwo wątpliwości i anomalii ze stanowiska danej doktryny. I tak np. w głębokości pięciutysięcy m., do której ani ślad nawet światła słonecznego nie przenika znajdywano ryby i raki, z normalnie zupełnie rozwiniętym narządem wzrokowem. Stąd wnosić należy, że brak światła nie pociąga za sobą utraty odpowiadającego mu w ustroju zwierzęcym organu.

Lijell zauważył w Nowej Zelandyi nietoperze latające podobnie, jak u nas. Darwin uznał ten fakt za godny zastanowienia, tym więcej, że ten gatunek nietoperzy posiada wybitnie odrębne właściwości, musi być za tem stary i znajduje się nawet w stanie kopalnym w pokładach kredowych, a jednak w tych strefach, powinienby się przez dobór naturalny rozwinąć gatunek nietoperza, któryby raczej na ziemi aniżeli w powietrzu szukał swego pożywienia. Owóż istnieje taki gatunek w Indyach karmiący się przeważnie żabami. Brak go w Nowej Zelandyi tłumaczy Darwin przez krzyżowanie z nietoperzami, przybywającymi z lądu stałego na wyspę. Przeobrażenie w budowie organów dotąd nie wystąpi, dopóki nie zajdzie jakaś przypadkowa zmiana w sposobie życia, zapewniająca danemu jestestwu wyższość nad innemi, ale taka zmiana długo na siebie czasem daje czekać. W innym miejscu mówi Darwin, że nietoperz w wynaj-

dywaniu sobie na pokarm owadów na ziemi, znajduje zbyt licznych współzawodników w różnych ptakach i płazach, w skutek tego nie może on zastosować odpowiedniejszych dla wyżywienia się sposobów, a zatem i odnośne organy jego nie ulegają zmianie. Spostrzeżenia podobne mają świadczyć o wielkiem zawikłaniu danej sprawy.

24. Zwierzęta walczą nietylko z przyrodą i żywiołami lecz także pomiędzy sobą i to jest właśnie walka w ściślejszem tego słowa znaczeniu. Współzawodniczą one o pożywienie, a także jedne drugim za pożywienie służą. Zwierzęta drapieżne upędzają się za swą zdobyczą, posługują się siłą i chytrością, aby ją pochwycić, a im liczniejsze są osobniki tegoż gatunku, lub tej samej odmiany, oraz im rzadsza zdobycz, tym większa potrzeba wysiłku, tym mniejsza możność zdobycia pożywienia, przez zwierzęta słabsze i mniejsze. Jednostki silne i zmyślne mają wtedy największe widoki utrzymania się przy życiu i rozmnożenia się. Przytem pamiętać trzeba, że najżywsza toczy się walka pomiędzy osobnikami jednego gatunku, lub jednej odmiany. Na odwrót zwierzęta, będące zdobyczą drapieżników, wtedy z największem prawdopodobieństwem unikną zguby, gdy w możliwie najwyższym stopniu wyrobią w sobie szybkość biegu i zwinność ruchów. Takim sposobem po obu stronach najbardziej udoskonalone jednostki w danym gatunku czy rodzaju mogą z większem prawdopodobieństwem utrzymać się przy życiu i swoje przymioty najliczniejszemu przekazać potomstwu. Tą drogą doskonalić się miały różne organy zwierzęce, jak rogi jelenia, kopyta konia, paszczęki i pazury zwierząt drapieżnych, długie nogi sarny, lub zająca, bystry wzrok drapieżnych ptaków.

25. Odrębne znaczenie ma broń o c h r o n n a w walce o byt. Widzimy ją np. u owadów przybierających barwę liści, lub kwiatu, na którem żyją, gdyż w ten sposób nie tak łatwo mogą być dostrzeżone, przez pożerające je ptaki. Podobnie też ptaki niektóre przybierają barwę otoczenia swego pola, lub lasu, i inne zwierzęta przystosowują się w swym wyglądzie do otoczenia tych miejsc na których żyją (mimikry) [1]. Jak liczne i układne są podobne zjawiska w przyrodzie, o tem każdy może się przekonać, kto owady i ich poczwarki porówna z dostarczającemi

[1]) Nazwa ta używa się obecnie więcej dla zaznaczenia wypadków, w których zwierzę upodobnia się innemu zwierzęciu w postaci i ubarwieniu.

im pożywienia roślinami. Ptaki, żyjące w polu, swojem szarem zabarwieniem przystosowane do barw ziemi, zwierzęta w pustyni do barwy piasku. Zabarwienie zmienia się w różnych porach roku i w różnych klimatach, np. brunatne raki rzeczne stają się niebieskiemi po świeżem zmienieniu skóry, i wskutek pobytu w wodzie z dnem marglowem.

Podobnie też kameleon znajduje obronę w zmianach swej barwy, wiewiórka przez ubarwienie przystosowana jest do swego otoczenia, utrzymywano też, że podłużne pręgi tak często w zaginionym świecie zwierzęcym, odpowiadały liniom ówczesnej roślinności i że zmiana w rysunku plam barwnych na ciele zwierząt odpowiada powstaniu nowych właściwych obecnemu okresowi geologicznemu form roślinnych. Wobec podobnych faktów nasuwa się istotnie samo przez się przypuszczenie działania tu doboru naturalnego. Osobniki, których barwa pociąga drapieżników naprzód padają ich ofiarą i stopniowo są tępione, te które są zabarwione w sposób dla siebie korzystniejszy — przystosowany do otoczenia, a przez to niezwracający uwagi napastników, mają większą możność utrzymania swego życia i przekazania swych cech potomstwu. Prawda, że przeciw temu przemawia jaskrawa barwa niektórych owadów, utrzymujących się w wielkiej liczbie przy życiu, gdy tymczasem gatunki przystosowane zieloną farbą do otoczenia roślinnego, przypuszczalnie wyginęły.

Zagadnienie o zabarwieniu, jako środka obronnego pewnych gatunków zwierzęcych, zajmowało wielu darwinistów. Darwin sam poświęcił mu baczną uwagę w czwartym wydaniu swego głównego dzieła o pochodzeniu gatunków. Wallace rozróżnia wśród barw zwierzęcych barwy ochronne, odstraszające i płciowe; do tego trzeba jeszcze dodać barwy typowe. Barwy ochronne spotykamy np. u białego północnego niedźwiedzia, u zwierząt pustyni, zabarwionych na kolor piasku, u zielonych ptaków i owadów w lasach podzwrotnikowych. U motyli barwy ochronne uwydatniają się nie podczas lotu, lecz podczas spoczynku. Szczególniej godnem uwagi jest to zjawisko u pewnego motyla lasów wschodnio-indyjskich, zwanego *Kalima paralecta*, który w stanie spoczynku uderzająco w barwie i rysunku podobny jest do zwiędłego liścia. Toż samo spotykamy u *lasiocampa quercifolia*, *populifolia*, *tremulifolia*, *ilicifolia*, gdzie już same imiona wskazują na mimikry.

Barwy odstraszające są te, które daje zwierzę, łatwo rozpoznać i od niego odstraszają, np. pewne gatunki owadów, jak damaidy, wydające ze siebie sok o silnym odrażającym zapachu, zabarwione bardzo jasno i latające powolnie. Coś podobnego spotykamy u pewnych gatunków os, pszczół i chrząszczów. Z pośród tych ostatnich brunatne i zielone, a zatem zaopatrzone w farbę ochronną, chciwie są pożerane przez ptaki, gdy tymczasem niektóre gatunki pozbawione barwy ochronnej, przez owadożerne ptaki, wiewiórki, żaby i pająki, zupełnie nie są poszukiwane.

Barwy płciowe znajdują się głównie u ptaków i motyli. Zazwyczaj samce zabarwione są jaskrawo, wszelako nieraz widzieć można taką jaskrawość barw u obu płci bez widocznego celu. Godne uwagi, że ptaki, których samiczki jaskrawe mają barwy, zakładają swe gniazda w jaskiniach, lub szczelinach skalnych, czyli w miejscach, gdzie przy wylęganiu nie potrzebują wcale ochronnego zabarwienia. We względzie barw zwierzęcych i roślinnych należy też mieć na pamięci zaznaczone już przez St. Hilaire'a, a podnoszone też przez Spencera i Häckela zewnętrzne wpływy światła, klimatu, pożywienia. Darwin sam uznał to za swój błąd, że zrazu nie uwydatnił dostatecznie pośrednich tych oddziaływań, szczególniej klimatu i pożywienia i zbyt wielkie znaczenie przypisywał tu doborowi naturalnemu. Wedle Weismanna zachodzi tutaj współdziałanie różnych czynników, między którymi dobór naturalny największą jednak ma przewagę. Przytacza on ciekawy przykład mrówek leśnych, pośród których, jako goście żyją pewne gatunki chrząszczów (dinarda), przystosowane zawsze do stałych gatunków mrówek. Aby pomiędzy gośćmi i gospodarzami mogło tu zachodzić współżycie wzajemne, muszą pozostawać we względzie wielkości i barwy w określonym do siebie stosunku, tak, iż u mrówek dwubarwnych, czerwono-czarnych dwubarwne też przebywają chrząszcze, u ciemnych mrówek muszą one też być ciemne. W przeciwnym razie chrząszcze przez mrówki są prześladowane i tępione. Można więc tutaj przypuszczać, że mrówki stosują do chrząszczów pewną sztuczną hodowlę, tak iż mamy tutaj bardzo interesujący fakt, w którym nader proste i naturalne przyczyny powodują różniczkowanie się gatunku. Niesłusznie byłoby wnosić, że zachodzi tu powstanie nowego gatunku; widzimy bo-

wiem tylko fakt dokonany, ale stawania się dostrzedz nie możemy.

26. Trudno zaprzeczyć, że wszystkie przytoczone wyżej fakty, mają pewną siłę dowodową, ale usprawiedliwiają one teoryę, która podaje obecny prawidłowy porządek przyrody, jako wynik rozwoju spowodowanego przez przypadkową walkę o byt? Tak samo jak zmienność, dziedziczność i walka o byt wraz ze złączonym z nią doborem płciowym, nie wystarcza wcale do wyjaśnienia stopniowego rozwoju naszej flory i fauny, do wyprowadzenia wszystkich zwierząt od jakiejś wspólnej komórki. Środowisko musiałoby być wszechmocne, aby spowodować przemianę wyrzuconych przez falę zwierząt wodnych na lądowe, przeobrażenie się nadbrzeżnych płazów na zamieszkujące w przestworzu powietrznem ptaki. Zbyt wiele tutaj przypisywane jest wpływom okolic nadbrzeżnych, w których miałyby się dokonać wszelkie zoologiczne przemiany i podziały. Całe to drzewo geologiczne świata organicznego, nadto spekulatywnego jest pochodzenia. „Kto nas nauczy, jak wyhodować z jednego gatunku grzyba inny, więcej uczyni dla sprawy rozwoju, aniżeli wszyscy heraldycy geologicznego drzewa człowieka", mówi Virchow [1]).

W każdym razie doświadczenie świadczy, że zachodzi tu wielka różnorodność. W wielu wypadkach organizacya zwierząt lądowych dziwną przedstawia zgodność z organizacyą zwierząt, które w wodzie żyją i oddychają. W innych znów wypadkach widzimy stopniowe przystosowanie się oddychania wodnego do powietrznego. To spostrzeżenie biologiczne świadczy, że zwierzęta w rozmaity sposób zaspakajać mogą uczuwaną przez siebie potrzebę powietrza, bez koniecznego przytem przeobrażenia organów oddychania.

27. Rozejrzyjmy się jednak bliżej w tej głównej zasadzie darwinizmu. Istota jej polega na spostrzeżeniu, że to, co pożyteczne organizmowi przechowuje się i rozwija w walce o byt, zanika zaś to, co jest mu szkodliwe. Przeżywanie jednostek uzdolnionych, jak nazwał to zjawisko Herbert Spencer, zamiast mniej odpowiedniej nazwy doboru naturalnego, przyjęte jest za regułę w teoryi ewolucyjnej. Ale tu na samym początku spotykamy pewną trudność, która sama już osłabić

[1]) Rede zu Wiesbaden 1887.

może ogromnie znaczenie zasady. Pewną jest rzeczą, że właśnie najniższe zwierzęta, od których ma się poczynać całe to stopniowanie rozwojowe, najmniej mogą nam wyjaśnić teoryę doboru. Wobec wielkiej jednostajności tych jestestw pierwotnych, trudno mówić o biologicznej celowości i użyteczności doboru naturalnego. Nie mamy żadnej przyczyny przypuszczać kształtowania się wyższej organizacyi tam, gdzie nie zachodzi po temu widoczna potrzeba. Różniczkowanie t. j. fizyologiczny podział pracy ma być korzystny w walce o byt, ale z drugiej strony przyznać trzeba, że formy niejednostronnie, lecz wielostronnie do otoczenia przystosowane, a więc nie złożone, ale właśnie prostsze organizmy powinnyby zwycięzko wychodzić z walki o byt.

Sam Darwin przyznaje, że przy pierwszem zbudzeniu się życia, gdzie wszystkie jestestwa organiczne najprostszą posiadają budowę, niemoże być mowy o żadnym postępie w udoskonaleniu się t. j. o żadnem różniczkowaniu. Ponieważ brak nam tu zupełnie dowodów, rozumowanie w tym względzie nie na wiele się przyda. Nie dziw, że obecnie jeszcze tak wiele punktów w sprawie pochodzenia gatunków, pozostaje do wyjaśnienia, skoro pozostajemy w najzupełniejszej nieświadomości, o wzajemnych stosunkach pierwotnych mieszkańców ziemi. Brak wyjaśnienia co do tego punktu zaznacza Darwin, jako oczywiste niedopatrzenie się w pierwszych swych pismach. Skoro owe monady pierwotne od czasu silurycznej formacyi aż do chwili obecnej pozostały bez zmiany, ponieważ przy nader prostych warunkach ich życia, żadne przeobrażenie w ich budowie nie mogłoby być pożyteczne, to wszelkie wnioskowanie o powstaniu z nich form wyższych może uznane być za bezpodstawne. Jeśli proste wymoczki, lub dżdżownice nie mogły osiągnąć żadnej korzyści życiowej z wyższej organizacyi, to zrozumiałem jest dla nas dlaczego od niepamiętnych czasów pozostają na tym samym stopniu co obecnie, ale trudno stąd wyrozumieć dla czego inne, proste organizmy miałyby się przemieniać na bardziej złożone w walce o byt.

28. Taż sama zachodzi trudność przy wyjaśnieniu powstania nowych organów. Pierwsze ich zaczątki musiałyby być bardzo nieznaczne, jakiż więc mogły one przynosić pożytek? Na cóż przydać się mogło w walce o byt zaczątkowe oko, nieprzydatne jeszcze do widzenia? na co zdały się zawiązki rogów, któremi zwierzę nie mogło się obronić? Trudno odpowiedzieć na te pytania, nawet jeśli z Weismannem przypuścimy, że walka o byt już w plazmie zarodkowej się zaczyna. Stawia on przypuszczenie, iż początki nowych formacyj w organizmie mają już pewną wartość w doborze naturalnym. Ten ostatni przeto nie jest przyczyną ich powstania, ani też przyczyną dziedziczności. Już Gray widział słaby punkt teoryi rozwojowej w wyjaśnieniu tworzenia się organów przez dobór naturalny. Gdyby przemiana była przypadkowa, to zanim stałaby się pożyteczna, zniknęłaby wskutek krzyżowania. Słuszniej może przypuszczać należy, że zwierzę w braku wykształconego odpowiednio organu obrony, posługuje się z równym skutkiem innym, który już posiada. Świadczy o tem choćby następujący przykład z zoologii lasu. Płaskogłowe jelenie, pozbawione rogów, w walce ze swoimi rogatymi współzawodnikami, używają tak skutecznie przednich nóg, że najczęściej zwycięzko z niej wychodzą.

Gdyby różne gatunki powstawały wskutek tworzenia się nowych organów i wynikającej stąd zmiany postaci, to w świecie zwierzęcym musiałby panować prawdziwy zamęt form, uniemożliwiający wszelkie systematyczne podziały i ugrupowania, wszelkie układy wedle klas, rodzajów, gatunków. Owóż widzimy, że rzecz się ma wprost przeciwnie. W przyrodzie panuje bardzo prawidłowy ład w ustosunkowaniu różnych grup zwierzęcych. Sam Darwin musi przyznać istnienie prawa rozwoju we wzajemnej harmonii organów. Ten jeden fakt wystarcza dla wykazania niedostateczności doboru naturalnego. A czyż wystarczy tu powoływać się na zaginione formy przejściowe i na braki naszych wiadomości paleotonlogicznych?

29. Niektórzy zwolennicy teoryi ewolucyjnej (Nägeli, Eimer, Bastian), przypisują wielkie w niej znaczenie bodźcom mechanicznym, powodującym różne zmiany i przeobrażenia w ustrojach żyjących, oraz powstawanie w nich nowych organów. Ale i to wyjaśnienie nie na wiele się przyda. Bodźce mogą współdziałać rozwojowi, nie mogą być jego jedynymi sprawcami. Najlepszy tego dowód mamy w fakcie, że jeszcze nigdy nie udało się na drodze mechanicznej wywołać powstania nowego organu. Jakież więc dane mamy do przypuszczenia, iż w czasach pierwotnych na tej drodze mogły one powstawać? Znamy wprawdzie przykłady wrażeń świetlnych, doznawanych przez zwierzęta, pozbawione oczu, ale nie obserwowano nigdy, wytworzenia się

z tych wrażeń organu wzrokowego. Najmniejsze zwierzęta, owady posiadają oczy najkunsztowniejsze. Jakież bodźce mechaniczne mogłyby wytworzyć te tysiące drobniutkich mikroskopijnych płaszczyzn, z jakich się te oczy składają? Najbieglejsi szlifierze naszych brylantów mogliby się tu czegoś nauczyć. Prawda, że oczy te są nieruchome, ale czem wytłumaczyć te nadzwyczajną ich złożoność? Dlaczego nie spotykamy tutaj wielu oddzielnych oczu, jak np. u pająków?

Przystosowanie nie wyjaśnia też powyższej trudności, gdyż jest ono celowe nie mechaniczne. Jest ono nie czem innem, jak dążnością zużytkowania stanu istniejącego dla utrzymania życia. Przypuszcza ono przeto uprzednią zdolność organicznego przystosowania. Gdybyśmy zresztą ze Spencerem, Zachariasem, Bastianem, Rankem, przypuścić chcieli, że oko, podobnie jak inne zmysły, jest zróżniczkowanem zmysłem dotyku i istnieje nie dla widzenia, lecz tylko za środek mu służy, to i wtedy sposób wytworzenia się jego w zwierzęciu, nie stałby się wcale zrozumialszym. I to przystosowanie nie wyjaśnia przeobrażenia zwierzęcia bezokiego w widzące. Nie możemy sobie zgoła wyobrazić, jakim sposobem pewna grupa komórek przemienia się w organ, nadający się do przyjmowania światła. Możnaby wprawdzie mówić o wrażliwości powierzchni skóry na działanie promieni słonecznych, ale dla czego stąd w pewnym punkcie ciała u zwierząt powstaje oko? Dla czego organizacya narządu wzrokowego przedstawia nam zawsze jak najściślejszą symetryę? Nie dziw, że te pytania wprawiały Darwina w niemałe zakłopotanie.

Bastian wyjaśnia zaczątek oka przez nagromadzenie się komórek pigmentu, na przedniej i górnej powierzchni ciała zwierzęcego. Ta część więcej od innych zawsze była wystawiona na wpływy zewnętrzne. Jeżeli przed nią w promieniach świetlnych przesuwało się jakieś ciemne ciało, wynikały stąd pewne połączenia cząsteczkowe, których następstwem były wrażenia, pozwalające organizmowi stopniowo coraz wyraźniej dostrzegać przedmiot zewnętrzny. I tak ostryga zamyka swą muszlę skoro cień padnie na jej plamy pigmentowo, czyli tak zwane oczy. Ta najprostsza forma wrażeń wzrokowych nie czem innem jest, jak subtelniejszą wrażliwością zmysłu dotyku, lecz gdy tu po doznanem w ten sposób wrażeniu następuje zupełne zetknięcie mechaniczne z powierzchnią skóry, to tamto stanowi niejako uprzedzające odczuwanie. Z takich zaczątków rozwija się stopniowo organ wzrokowy, posiadający złożoną budowę i wysoki stopień wrażliwości. Już Demokryt i inni starożytni pisarze utrzymywali, że zmysły są tylko rozwiniętą ogólną wrażliwością ciała [1]).

Eimer silniej jeszcze uwydatnia znaczenie bodźców zewnętrznych dla rozwoju narządów zmysłowych. Wedle niego oko rozwija się z plam pigmentu, które pod działaniem światła powstają i których widzenie najprzód jako punkt świetlisty się objawia. U owadów tworzą się już obrazy. Bez bodźca pochodzącego od światła nie mógłby powstać nieodzowny dla utworzenia się oka pigment. Bez powtarzania się stałego tego bodźca oko nie mogłoby się w ogóle wytworzyć, a bez trwałego użycia organ ten nie mógł się należycie wydoskonalić. Tenże sam bodziec, któremu oko służy za pośredniczące narzędzie, t. j. światło, wytwarza i utrzymuje organ wzrokowy. Na ten polega zastosowanie głównej zasady Eimera: czynność, funkcya wywołuje organiczne, lub fizyologiczne kształtowanie się. Jest to zasadnicze prawo całej wiedzy biologicznej. A ukształtowanie się jednej części oddziaływa z kolei na rozwój części innych. Jest to prawo kompensacyi, czyli równowagi organicznej [2]).

30. Funkcya jest zatem czynnikiem, działającym w powstawaniu i przeobrażaniu się organów. Zasadę tę uwydatnił szczególniej D o h r n. Zmiana funkcyi wedle niego pociąga za sobą przekształcenie organów. Każda funkcya jest wynikiem wielu składowych czynników, z których jeden główne posiada znaczenie. Upadek funkcyi głównej i wznoszenie się pobocznych zmienia funkcyę zbiorową, stopniowo jedna z funkcyi pobocznych staje się główną, a zbiorowa odmienny przybiera charakter. Wynikiem całego tego procesu ma być przekształcenie organu. Spitzer śledzi ten proces, aż do protoplazmy jako zawierający w sobie zarodkowo wszystkie najważniejsze funkcye życiowe, w których dokonywują się ciągłe zmiany, pociągające za sobą specyalizacyę organów.

Należałoby tu wszakże wyjaśnić przyczyny owej zmiany funkcyi, z któremi musiałyby się łączyć równoczesne zmiany w budowie. Owóż nie mogą one nastąpić nagle, gdyż organ nie byłby do tego przysposobiony, a jestestwo żyjące musiałoby za-

[1]) Bastian, Das Gehirn I. 20, 62, 78.
[2]) Eimer, Entstehung I, 167, 339.

ginąć jak np. ryba w powietrzu, lub lądowe zwierzę w wodzie. To, że niektóre zwierzęta poszukują sobie często innego pożywienia, aniżeli zwykle służące im za pokarm, świadczy tylko o zdolności przystosowywania się w pewnych granicach. Jeśli powiemy, że funkcya jakiegoś organu wystąpiła na początku nie na końcu rozwoju, to wnosić stąd tylko należy, że organ, przez te funkcye zmieniony być może, ale musiał on już uprzednio istnieć i do funkcyi danej posiadać uzdolnienie. W każdym żyjącym zarodku zawiera się niejako przewodnia idea, która jestestwo żyjące poprzedza i tworzy je [1]). Ta idea funkcyonalna istnieje przed organizmem i w tem znaczeniu można powiedzieć, że organ z funcyi powstaje. Zarodek ludzki posiada płuca, oczy, uszy, których jeszcze nie używa, i które następnie jako organy mają się rozwinąć. Ale to jest idea twórcza, nie funkcya zewnętrzna. Dla czego oczy u różnych grup zwierzęcych, począwszy od zwierząt bezgłowych, aż do człowieka rozmaicie są zorganizowane i rozmieszczone, ale w budowie dziwnie są jednostajne i u poszczególnionych gatunków zupełnie do siebie podobne? Wnosić stąd należy, że od początku przeznaczone one zostały do pewnej określonej funkcyi, gdyż jednorodność przyczyn, powodującą różniczkowanie się organów, każe przypuszczać tkwiącą w ustroju zasadę tych organów i ich funkcyi. Nie można wszakże udowodnić, że wzmaganie się funkcyi pociąga za sobą doskonalenie się organów. Nowszemi czasy spostrzeżono, że złożone niezmiernie oczy owadów nie są właściwie organami wzrokowemi w ścisłym znaczeniu słowa, lecz raczej narządami oryentacyjnemi. Przy ich pomocy owady odczuwają tylko takie własności rzeczy zewnętrznych, które, jak barwa, jak ruch nie są uwarunkowane, przez rozciągłość ich przestrzenną. Wykształcenie tych oczu pozostaje w ścisłym stosunku do udoskonalenia zdolności latania. Oko owadu umożliwia zwierzęciu szybkie oryentowanie się w ustosunkowaniu otaczających go przedmiotów i w ten sposób pozwala mu latać w określonej tą oryentacyą przestrzeni [2]). W południowej Ameryce jest gatunek ślepych mrówek, które podobnie jak gatunki widzące, odbywają polowania i odległe pochody. Tutaj nie podobna wyjaśnić pożytku ze stopniowego zaniku oczu i o zmianie funkcyi nie może być mowy. Gdyby taka zmiana była możliwa, to raczej wytworzenie się oczu musiałaby spowodować.

[1]) Por. Weismanna: Natur und Offenb. 1899, 188.

[2]) Nat. u. Offenb. 1887, 117, 252 — Wallace, Die Tropenwelt 22.

Dla wyjaśnienia tak początku, jako i dalszego rozwoju, organów zwierzęcych, nie wystarcza przypuszczenie bodźców mechanicznych, ani odziaływania funkcyi wraz z ich przemianami. Organy wtedy dopiero służą do użycia, gdy już są wyrobione należycie i dalszym przemianom nie podlegają. I rozmieszczanie symetryczne, oraz ustosunkowanie wzajemne organów, tak pomiędzy sobą, jak i względem otaczającego je środowiska, wyklucza możność przypadkowego ich powstania i wyrobienia. „Niewątpliwe jest, że zachodzi odpowiedniość pomiędzy uderzeniami serca i budową płuc, pomiędzy falami eteru i budową oka. Wydaje się to nam tak oczywistem jak to, że mamy uszy do słyszenia, oczy do patrzenia... Prawa różnorodne, kierujące zjawiskami życioweni, ze względu na swoje znaczenie i ustosunkowanie każdemu rozważnemu umysłowi, który poszukuje przyczyn, nasuwają myśl rozumnego, porządkującego w układzie wszech świata zamysłu". (Carière)

31. Organizmy i organy już w początkach bytu musiały posiadać układ harmonijny i w określonym ściśle do siebie pozostawać stosunku. Musiały też być przystosowane do swego otoczenia o tyle przynajmniej, aby mogły wśród niego istnieć i rozwijać się. Ptak posiada wprawdzie bardziej złożoną, a zatem doskonalszą budowę, aniżeli dżdżownica, ale ta nie gorzej od niego spełnia przypadające jej zadanie życiowe i równie dobrze do warunków swego otoczenia, jest przystosowana. Każdy organizm w zakresie swego bytu i swego ustosunkowania do otaczającej przyrody jednako jest doskonały, czy to będzie jednokomórkowa roślina, czy uszlachetniona, przez hodowlę jabłoń, drobny robaczek ziemny, czy wspaniały król pustyni. Dla tego nie słuszne jest mówić o lepszem, lub gorszem przystosowaniu organizmów do środowiska, niesłuszne też przypuszczać, że ład prawidłowy w ich układzie z pierwotnego nieładu mógł powstać. Jest to zupełną dowolnością wyobrażać sobie świat pierwotny geologiczny, jako dziedzinę wzajemnie pożerających się potworów i w nim zapewne panowała taż sama majestatyczna harmonia bytu, którą z właściwego stanowiska w obecnej przyrodzie możemy oglądać.

Spitzer uważa za niedostateczną zasadę zmiany warunków, lub też użycia czy, nie użycia organów dla wyjaśnienia procesu

rozwojowego, dlatego kładzie w nim główny nacisk na wypadek osobników nieprzystosowanych do danych warunków bytu. Powodować on ma tę cechę celowości w przyrodzie, którą nieraz w niej dostrzegano, a o którą niejednokrotnie rozbijały się mechaniczne wyjaśnienia zjawisk życiowych. I Wallace utrzymuje, że każdy gatunek zajmuje pewne szczególne miejsce w przyrodzie i tak długo może istnieć, jak długo miejsce to stoi dlań otworem, a zdobył je sobie przez działalność niezliczonych pokoleń, które w ciągłym swym rozwoju osiągnęły najwyższe przystosowanie do danych warunków i przez to mogły wytrzymać w walce z różnymi współzawodnikami określone w przyrodzie miejsce i takowe przekazać swemu potomstwu, które dalej tę samą pracę coraz doskonalszego przystosowania prowadzi.

Ten pogląd nie wyjaśnia pierwotnego przystosowania jestestw żyjących, skoro te nie miały jeszcze czasu zdobyć sobie odpowiednich warunków, czyli jak się wyraża Wallace, określonego miejsca w przyrodzie. I Darwin uznaje niemożność wyjaśnienia przyczyn, dla których pewne gatunki zwierzęce nie rozwinęły się wyżej w niezmiernych okresach minionych czasów; dodaje wszakże, że nasza niewiadomość warunków postępu, lub powstrzymania rozwoju usprawiedliwić może nastręczającą się tutaj teoryę ewolucyjnej trudności.

Niektórzy ewolucyoniści utrzymują, że wszystkie współżyjące organizmy muszą wzajemnie w walce o byt pobudzać się do coraz wyższego udoskonalania swych różnorodnych jestestw, a zatem wszystkie w swoim rodzaju jednakowo doskonałe być muszą. Czy to wysoce rozwinięte zwierzęta ssące, czy też jednokomórkowe wymoczki: wszystkie zarówno posiadają pewne właściwości, zapewniające im określone stanowisko w ogólnym układzie przyrody. To zobopólne wzmaganie się stopnia przystosowania ma być jednym z najważniejszych momentów w procesie rozwojowym gatunków [1]). Jako przykład przytaczają szczupaka w stawie, napełnionym karpiami. Skoro ilość karpiów znacznie się zmniejsza, szczupaki coraz mniej znajdują pożywienia, wskutek czego siła ich muskularna ulega osłabieniu. Mniej liczne natomiast karpie znajdują lepszą możność odżywiania się, mnożą się i w ten sposób zwiększa się pokarm szczupaków. Stosunek ten nigdy nie ulega zamąceniu: ilość szczupaków i karpiów przez

[1]) Weismann, Sexuele Fortpflanzuug, 85. Darwin, Entstehung, 106.

naturalne warunki ich rozwoju utrzymuje się w równowadze. Podobnie na wielką skalę różnorodne gatunki ryb w morzu mogą istnieć i rozwijać się równomiernie, pomimo ciągłych walk, jakie staczają o pożywienie. Podobnych przykładów możnaby bez liku przytoczyć. Wszelako nie brak też i przykładów wprost przeciwnych. Wymieranie całych gatunków i rodzin nie jest rzadkością w dziejach świata zwierzęcego. Świadczą o tem pokłady geologiczne. Z pozostałości w nich zawartych możemy wnosić, że to zamieranie zdarzało się nieraz w chwili, gdy jakiś gatunek osiągnął najwyższe udoskonalenie swego organizmu, a zatem do walki o byt, najlepiej był uzdolniony. Wszelako przyznajemy, że w przyrodzie walka o byt nie powoduje odrazu zaginienia całych klas, lecz przez pewien czas utrzymuje równowagę pomiędzy mnożeniem się zwierząt napastujących i ich ofiar. Ale cóż z tego wynika? Ten wniosek, że zwierzęta od początku doskonałe musiały być w swoim rodzaju, a współzawodnictwo wzajemne i wynikająca stąd naturalna hodowla nie dopuszczały tylko zwyrodnienia gatunków. Żyjące dziś zwierzęta niższe nie są lepiej przystosowane do warunków bytu, aniżeli ich odlegli przodkowie. Wzajemne pobudzanie się do wyższego doskonalenia, nie może nam wyjaśnić żadną miarą istnienia zwierząt wyższych.

32. Równowaga i zobopólne przystosowanie się sięgają wszelako o wiele dalej i przekraczają obręb świata zwierzęcego. Warunkują one równomierny rozwój obu królestw organicznych, tak w ogóle i całości ich objawów, jako też w szczegółach. Niepotrzeba tutaj wskazywać, że świat roślinny dostarcza światu zwierzęcemu organicznego pokarmu, ale wnioski z tego faktu dające się wyprowadzić, godne są uwagi. Rośliny istnieją niewątpliwie, jako środek podtrzymania życia zwierzęcego. Paleontologia udowodnia, że pojawiły się one prawie równocześnie ze zwierzętami. Nadto spotykamy w przyrodzie wiele faktów, świadczących wymownie o wzajemnej zależności obu jej królestw organicznych. Jest to znane powszechnie, że owady w znacznej części żyją kwiatami roślin i że pewne ich gatunki przystosowane są do pewnych gatunków roślinnych. Wszelako i odwrotnie rośliny wyciągają też pewne korzyści z owadów. Fakt ten w nowszych dopiero czasach (Kölreuter, Sprenger) należycie został zbadany i w znaczeniu swem istotnem uwydatniony. Są pewne rośliny, które same siebie nie

mogą zapłodnić, bądź dlatego, że pręciki i słupki kwiatowe znajdują się na różnych indywiduach, bądź też na różnych gałęziach tej samej rośliny. Wprawdzie często bardzo pyłek zapładniający przenoszony jest przez wiatry na osobniki żeńskie ale ten środek nie zawsze wystarcza, to też w wielu razach owady poszukujące miodu, przenoszą na skrzydełkach swych i łapkach pyłek kwiatowy i w ten sposób powodują zapłodnienie. Niektóre rośliny egzotyczne nie rodzą często wcale owoców, ponieważ brak im zapładniających owadów. Dodać trzeba, że oddziaływanie owadów w tym procesie zapłodnienia, doniosłe ma znaczenie i przez to, że powoduje krzyżowanie i wynikający stąd rozwój i udoskonalenie różnych odmian rośliny. Utrzymują niektórzy, że pożytki, jakie w tym względzie przynoszą pszczoły, daleko są większe, aniżeli korzyści osiągane z miodu.

Czyż nienaturalne wobec tego jest przypuszczenie, że rośliny i owady, które w ich zapłodnieniu współdziałają, przystosowane są do siebie z góry w swej organizacyi i że to przystosowanie datuje od najdawniejszych czasów w rozwoju życia organicznego, na skutek pewnego celowo ustanowionego planu stworzenia. Niema przynajmniej żadnych dowodów na to, że w czasach pierwotnych, wzajemny między niemi stosunek inaczej się przedstawiał i dopiero stopniowo się wytworzył. Faktem jest, że organy owadów i ustrój odpowiedni rośliny, która przez nie jest zapłodniona, posiadają odpowiedni ustrój, a wzajemne na mocy doboru naturalnego w stopniowem rozwoju ich ukształtowanie się, jest tylko hypotezą, na której potwierdzenie nie można przytoczyć żadnych pozytywnych faktów, a przeciwko której przemawiają bardzo poważne względy. Zważmy tylko, że przystosowania tego na drodze doboru naturalnego, żadną miarą rozumnie wyjaśnić się nie da. Jednostronny rozwój organu owadów wysysających miód, albo też kielicha kwiatów, z którego ten miód jest wyciągany, raczejby przeszkadzał, aniżeli ułatwiał przystosowanie ich do siebie, a równomierny ich rozwój niby w sprawie wyboru nie wyjaśniał. Jeślibyśmy przypuścili, że kielich kwiatowy uległ takiej odmianie, która jednemu gatunkowi owadów umożliwia wyciąganie z niego soku roślinnego, a wszelkie inne gatunki wyklucza, to trzebaby tu przypuszczać pewien rodzaj wyboru psychicznego, któryby jednak fizyologicznego rozwoju kwiatów wcale nam nie tłumaczył. Wallace rozwodzi się wprawdzie nad tem, jak cudownie przez dobór naturalny przystosowane zostały do siebie kielichy kwiatów i wysysające z nich organy owadów i dodaje, że odrzucając teoryę doboru, należałoby tutaj przypuszczać oddzielny akt twórczy w każdym poszczególnym tego rodzaju wypadku. Ale czyż słuszne jest wyobrażenie stworzenia doprowadzać do istnej karykatury, przez podobne przypuszczenia? Jeślibyśmy koniecznie obstawali przy zasadzie ewolucyonistów, to należałoby przypuścić, że przez ciągłe pobudzanie kielicha kwiatowego, działaniem organu owadu, musi się on rozwijać i wzrastać i naodwrót rozwój jego oddziaływa na wyrabianie się organu. Ale na to trzebaby dowodów z doświadczenia, których zupełnie braknie. Zresztą jakież wielkie trudności przedstawia wyjaśnienie na drodze doboru naturalnego, zadziwiającej odpowiedniości pomiędzy ustrojem różnych gatunków roślin i zapładniających je owadów. Czyż można uniknąć tu nastręczającego się przypuszczenia celowo działającej przyczyny?

33. Jeszcze bardziej do przypuszczenia tego nakłania nas ogólne przystosowanie wzajemne pomiędzy światem roślinnym i zwierzęcym. Są one od siebie zależne nietylko we względzie pożywienia i sposobie odżywiania się, ale także we względzie zasadniczych warunków życiowych: powietrza i światła. Zwierzę potrzebuje dla oddychania odpowiedniej ilości tlenu, roślina oprócz tlenu, zużywa i kwas węglany. Owóż zwierzęta wydychają kwas węglany, rośliny — tlen, który wydziela się na skutek procesu chemicznego w ciałkach chlorofilu, przyswajających sobie kwas węglany pod działaniem światła słonecznego. Takim sposobem między obu królestwami organicznemi odbywa się ciągłe i niewidzialne krążenie nieodzownych dla życia związków i pierwiastków chemicznych. Jest ono tak dokładnie uregulowane, że w procentowem składzie powietrza azot (79%) i tlen 21%) wraz z drobną przymieszką kwasu węglanego (0,004), zawsze w tym stałym pozostają stosunku. Od tego ustosunkowania i warunkującego go procesu chemicznego, zależne jest życie tak roślinne, jak zwierzęce. W roślinie pod działaniem żółtych i czerwonych promieni świetlnych, energia kinetyczna (siła ruchu) zamienia się na potencyonalną (na siłę napięcia); w zwierzęciu odwrotnie, potencyalna energia przeobraża się na kinetyczną.

34. Czyż ta równowaga miałaby się dopiero wytworzyć wskutek walki o byt? Przytaczają na dowód formacyę węglową,

która każe przypuszczać atmosferę, szczególnie zasobną w kwas węglany, gdy tymczasem, żyjące w odnośnej epoce geologicznej, zwierzęta o niższej organizacyi, przeważnie wodne, tylko bardzo nie wiele tlenu zużywały. Wszelako pamiętać trzeba, że wzmagająca się w tych warunkach wegetacya musiałaby wytwarzać znaczne zasoby tlenu tak, iż byłaby to równowaga bardzo chwiejna. Wobec tego trzeba przypuszczać od samego początku ściśle oznaczony i z planu stworzenia wynikający stosunek obu królestw organicznych, który jedynie równowagę życiową, panującą tak w obecnych, jak i w dawnych geologicznych epokach, wyjaśnić nam może. Dalsze wnioski stąd wynikające należą już do teologii. Rozważany tu w prawach przyrody porządek świata niedzownie pociąga za sobą teologiczne wyobrażenia. Wszelako nie wyczerpaliśmy tu jeszcze, podnoszonej tak hałaśliwie przez ewolucyonistów, teoryi utylitarnego powstawania organów. Królestwo roślinne, szczególniej z tego punktu widzenia, zasługuje na uwagę, ponieważ najmniej daje się podciągnąć pod ułożone z góry szematy. Darwin wogóle za mało w swojej teoryi uwzględniał botanikę, gdyż jak dowiadujemy się z jego życiorysów, nader niedostatecznie był z nią oznajmiony. Sam to z resztą przyznawał. Skoro w r. 1878 Akademia francuska mianowała go swym członkiem w wydziale botaniki, powiedział, że chyba za *bon mot* należy to uważać. To też pomiędzy botanikami darwinizm najwięcej miał przeciwników. Wigand zarzucał tej teoryi zupełne pominięcie świata roślinnego i utrzymywał, że przy większem uwzględnieniu tego królestwa przyrody, musiałaby ona bardzo ograniczyć swoje wnioski. Nägeli uwydatnił dobitnie niedostateczność zasady doboru naturalnego w wyjaśnieniu rozwoju roślin. [1])

W królestwie roślinnem charakterystyka systematyki opiera się głównie na zjawiskach morfologicznych. Posiadają one ogromną doniosłość w układzie systematycznym tego królestwa, a jednak dla roślin nie mają wcale znaczenia utylitarnego. Trudno dopatrywać jakiegoś pożytku w sprawie rozwoju rośliny, w takiej, lub owakiej formie jej liści, w różnorodnym ich układzie, w rozmaitej barwie, wielkości, w rozlicznych sposobach uwłosienia, okresów kwitnięcia, w ogóle we wszystkich podobnych właściwościach, bardzo ważnych w morfologii systematyce, a w fizyologii roślinnej żadnej zgoła nieodgrywających roli. Nie podobna wyjaśniać tych właściwości przez dobór naturalny w walce o byt. Jeśli zaś ewolucyoniści powołują się tutaj na niewiadomość naszą użytku tych znamion różnorodnych, trzeba to chyba uważać za prosty wybieg. A zjawiska te zbyt są rozpowszechnione w królestwie roślinnem, aby jakaś teorya, która ich nie uwzględnia i nie wyjaśnia, za uzasadnioną mogła być uznana. Jeśli stałe morfologiczne objawy, którym „żadnych korzyści dla rośliny przypisać nie można, przechowują się jednak w życiu jej dziedzicznie, to nie podobna ich uzasadniać w warunkach dawniejszego rozwoju życiowego, który przez przystosowanie utylitarne mógłby je wytworzyć. Nägeli przytacza przeciwko teoryi Darwina prawidłowość uliściena roślin. Sam Darwin poprzednio już zauważył tę trudność. W r. 1861 pisze do Graya: „Jeżeli chcesz mnie ocalić od rozpaczliwej śmierci, to powiedz mi dla czego szeregi kątów powtarzają się zawsze w tak ściśle prawidłowych stosunkach $^1/_2$, $^1/_3$, $^2/_3$, $^2/_5$, $^3/_8$ i t. d. Wystarcza to doprawdy, aby najspokojniejszego człowieka doprowadzić do waryacyi". W innym miejscu oznajmia, że na takie pytania żadnej nie może dać odpowiedzi i tylko zapytać może ze swej strony: „Czyż te ustosunkowania tylko przez naukę o niezawisłym stworzeniu wyjaśnione być mogą". I dodaje przytem: „Obstaję przy teoryi pochodzenia, ponieważ umożliwia ona ujęcie głównego związku pomiędzy rozlicznemi zjawiskami natury, chociaż nie wyjaśnia tylu form i zjawisk w budowie organizmów" [1]). Słusznem zawsze pozostaje to, co powiedział Wigand. Jeśli niezrozumiały pozostaje dla nas związek kształtu i organizacyi różnych roślin i zwierząt z ich indywidualnym bytem, to na tym braku w naszych wiadomościach nie można budować systemu. Bez przypuszczenia wewnętrznych przyczyn, kształtujących powstawanie form systematycznych, nie daje się wcale wyjaśnić. Niewątpliwe jest, że cała olbrzymia dziedzina botaniki z teoryą rozwoju żadną miarą pogodzić się nie da. Ścisła morfologia opiera się wszelkim jej atakom. Można wprawdzie budowę rośliny wyjaśniać warunkami miejsca rozwoju, oraz pożywienia, ale wynikających stąd rozlicznych różnic nie da się zu-

[1]) Por. Sieben Gründe gegen den Darwinismus: Abstammungslehre 290.

[1]) Leben Darwins II, 57; III, 50.

żytkować na rzecz teoryi ewolucyjnej, utylitarnego wyrabiania się organów.

D. Teorya migracyi.

35. Niedostateczność zasady doboru i tkwiące w niej sprzeciwieństwo pomiędzy zmiennością i dziedzicznością, dały powód do wysnucia pomocniczej hypotezy migracyjnej [1]). Odosobnienie gatunków organicznych, wynikające z ich wędrówek, miały spowodować dziedziczne przechowywanie zmian, jakim ulegały. Już Buffon tłumaczył w duchu transformistycznym różnice pomiędzy fauną starego i nowego świata. Darwin i Häckel powołują się też na tę różnicę. Baer, Ratzel, i inni wstępują w ich ślady. Fauna i flora południowej Ameryki, Afryki i Australii przy tych samych warunkach zupełnie są różne. Nawet na obu wybrzeżach Ameryki południowej, po obu stronach międzymorza Panamskiego daje się widzić wyraźna w tym względzie różnica. Ani jeden gatunek ryb, raków, lub ślimaków nie powtarza się w tych okolicach. Toż samo widzimy we wschodniej i zachodniej Afryce. Fauna Ameryki tak w ornitologii, jak i wśród zwierząt ssących i wśród innych klas zwierzęcych, wykazuje doniosłe odrębności. Małpy oddawna już zostały podzielone na odmiany starego i nowego świata.

36. Ale cóż możemy wnosić z tego odosobnienia i rozmieszczenia różnorodnego gatunków zwierzęcych. Możemy tylko wnosić o zachowaniu się i utrzymaniu istniejących organizmów, nigdy o powstawaniu nowych ich form. Zmiana miejsca nie ma w tym względzie większego znaczenia, niż walka o byt. Mamy liczne przykłady, że zwierzęta i rośliny w różnych miejscach i wśród najrozmaitszych stosunków, od okresu lodowego, nic się nie zmieniły (np. roża alpejska). Niektóre gatunki ryb (*dipterus*, *cheirodus*, *conchodus phanerepteuron*) jeszcze z dawniejszych okresów się zachowały. W pobliżu Einsidel w Szwajcaryi znajduje się osobliwa wyspa roślinna, w której znajdujemy resztki flory nizinnej z okresu lodowego, (*trientalis europaea*, *betula nana*, *hierochloa borealis*, *Juncus supinus*, *stygius*). Ta flora wyobraża dziś jeszcze epokę wielkich kopalnych i lodowych torfowisk (dzisiaj węgla łupkowego), sąsiedniego Utznach w kantonie St. Gallen i Wetzikon w kantonie Zurichskim. I inna jeszcze roślina (*mcum athamanticum*) zjawia się nam, jako przedstawicielka flory górskiej z okresu lodowego. Tak więc modyfikacye, warunkami miejscu wywołane, dopuszczają mnóstwo wyjątków. Klimat i pożywienie nie wystarczają dla wyjaśnienia stałych cech organicznych. Punkty zwrotne w rozwoju nie są zazwyczaj wynikami jakichś szczególnie intensywnych przeobrażeń, lecz muszą być raczej przypisane pojawieniu się nowych form z jakiejś innej dziedziny rozwojowej pochodzących.

Teorya migracyjna usiłuje odeprzeć stawiany darwinizmowi zarzut, że prawa sztucznej hodowli samowolnie przenosi na swobodną przyrodę. Usiłuje ona z różnego rozmieszczenia organizmów w przyrodzie wyprowadzić prawo, które ma zastępować prawa, kierujące sztuką hodowli. Wszelako daremniebyśmy szukali w tej nowej zasadzie rozstrzygnięcia trudności, jakie co chwila teorya ewolucyjna nastręcza. Powracają one i tutaj w całej swej sile. Pierwsi osadnicy danego gatunku, przeniesieni w inną strefę, ulegają tylko drobnym przemianom od typu gatunkowego i same sobie pozostawione zachowałyby go zawsze. Współzawodnictwo, spowodowane przez mnożenie się i napływ nowych osobników, sprowadziłyby całe zagadnienie znów do teoryi wyboru. Rozmieszczenie jestestw jednego gatunku w różnych warunkach bytu może spowodować tylko powierzchowne zmiany, nie zasadnicze przeobrażenia.

Nowszemi czasy zauważono wprawdzie, że zwierzęta, które przed kilkoma wiekami przeniesione zostały do nowego świata (jak np. koty), albo odwrotnie stamtąd do nas zostały sprowadzone (np. świnki morskie) nie łączą się płciowo z osobnikami tegoż samego gatunku dawnej swego gatunku ojczyzny. Chciano stąd wyciągać wnioski na korzyść transformizmu. Ale droga od tego wyodrębnienia, (które widzimy też u psów) aż do powstawania nowych gatunków bardzo jeszcze jest daleka. Zasadniczej przemiany nie widzimy tu wcale. Twierdzenie Vogta, że świnia z Hiszpanii do Ameryki południowej przeniesiona, uległa

[1]) Wagner. Die Darwinische Theorie und das Migrationsgesetz der Organismen 1868; Über den Einfluss der geografischen Isolierung: Bayr. Akad 1870; Die Entstehung der Arten durch räumliche Sonderung: Gew. Aufsätze 1889. — Dixon, Evolution without natural selection or the segregation of species without the aid of the Darwinian hypothesis 1881. — Weismann, Über den Einfluss der Isolierung auf Artbildung. — Romanes, Darwin 233.

tam zupełnemu przeobrażeniu, wynikło z prostego nieporozumienia. Świnia europejska istnieć może tylko na wysokości Andów, to też na wybrzeżu hodowana jest czarna, pozbawiona szerści świnia chińska.

37. Teorya migracyi może rzucić wiele światła na różnorodność rozmieszczenia jestestw organicznych w rozmaitych strefach ziemi, ale doktrynie ewolucyonistycznej nie na wiele się przyda. Coraz prawdopodobniejszem się okazuje, że flora i fauna stopniowo z bieguna północnego i południowego rozszerzyła się na powierzchnię ziemi, ale byłoby to zbyt śmiałe wnosić z tego o jednorazowem pierwotnem stworzeniu, przez które wszystkie kraje i strefy otrzymały swe gatunki organiczne; jakkolwiek bowiem uwzględnialibyśmy tu naszą nieznajomość przemagającej części skorupy ziemskiej, to jednak wiemy prawie na pewno, że wyżej uorganizowane zwierzęta i rośliny wszędzie dość późno się pojawiły. Każdy gatunek zwierzęcy i roślinny w biegu czasu jednorazowo i w jednym miejscu ziemi występował, jako w środku sfery, z której się następnie rozszerzał i żaden gatunek nie przekracza po za obręb jednego okresu geologicznego; ale fakt ten zupełnie nie przemawia za teoryą Darwina, owszem każe on przypuszczać prawo rozwoju dla poszczególnych gatunków.

Wędrówki organizmów niejedno w nich zmieniły. Odosobnienie przyczyniło się do przechowania nie jednej z tych zmian; ale całe drzewo rodowe organizmów nie rozwinęło się na gruncie tej zasady, ani też raz zasadzone nie rozszerzyło się przez migracyę. Odosobnienie może sprzyjać kształtowaniu się gatunków, lecz nie jest istotną, albo jak M. Wagner chce, jedyną przyczyną ich powstania, podobnie jak nie jest nią też darwinistowska zasada użyteczności (Eimer); z drugiej strony fakty różnorodności fauny i flory, na których opiera się teorya rozwoju, dowodzą, że nie istnieje jakaś konieczna trwała zdolność przeobrażeń (idioplasma). Trzebaby chyba przypuścić tak powolne i skryte jej działanie, iż w ciągu całych okresów geologicznych, a dla niższych organizmów wszystkich okresów rozwoju ziemi, żadnego wyraźnego skutku stąd wynikającego dostrzedz się nie da. Ale w tym razie przytoczona zasada wymykałaby się z pod wszelkich pozytywnych badań. Prędzej możnaby się zgodzić z geneplstatyczną (γενος = rodzaj, επίστασις =

stan spokoju Eimera, albo z głoszoną przez Fechnera, zasadą dążności do ustalenia się, wedle której powstawanie gatunków polega na ustaleniu się form na różnych stopniach koniecznego rozwoju w przyrodzie. Każdy gatunek miałby wtedy swój cel oznaczony. Wszelako w historyi form organicznych, dłuższe okresy stałości miały być przedzielane przez krótsze okresy przeobrażeń.

E. Dobór płciowy.

38. Dobór naturalny ani sam przez się, ani w związku z inną jakąśkolwiek zewnętrzną przyczyną nie może nam wytłumaczyć różnorodności form organicznych w przyrodzie. Przez zarzuty Bronna, Wagnera, Wiganda, Nägeliego, Broci, Darwin ujrzał się zmuszony wyznać, że doborowi naturalnemu zbyt wielkie w tej teoryi przypisał znaczenie. To też dla uzupełnienia go nie bez znacznego współudziału wyobraźni, uciekł się do pomocy doboru płciowego[1]). Ten dwojako ma się objawiać: podczas walk współzawodniczych w porze parzenia się drugorzędne cechy płciowe u samców służą jako oręże zaczepne, lub obronne, (jak np. piękne rogi jelenia, kły dzika, ostrogi koguta), a jednocześnie też cechy służą, jako środki wabienia samic. W jednym i drugim razie, te samce w walce o samice osiągają przewagę, które posiadają najlepiej wyrobioną broń, takim sposobem najpiękniejsze i najdzielniejsze samce łączą się z samicami, skąd wynika ciągłe doskonalenie się potomstwa.

Teorya ta każe przypuszczać, że nietylko zasadnicze, lecz i drugorzędne cechy płciowe, wszędzie w przyrodzie dają się napotkać. Owóż doświadczenie wskazuje, że występują one tylko u gatunków wyższych i to zarówno w obu płciach. W zastosowaniu do zwierząt niższych, nie wykluczając owadów, teorya ta pozbawiona jest wszelkiej podstawy, a jednak właśnie tutaj, jako u punktu wyjścia całego rozwoju, zasada w niej tkwiąca, szczególnie doniosłe powinnaby mieć znaczenie. Owóż w niższych organizmach zwierzęcych drugorzędne cechy płcio-

[1]) Entstehung 222. Abstammung I. 90, 137. Leben Darwins III, 120. Romanes Darwin, 439.

we, są zazwyczaj bardzo mało znaczące, albo zgoła niedostrzegalne, gdyż np. rogi u pewnych chrząszczów nie są ozdobą, ani bronią, lecz ochroną, utrudniającą pożeranie, opatrzonych nimi osobników przez ptaki. Pierścienie u ślimaków nie mają w doborze płciowym żadnego znaczenia; obdarzone niemi, lub nie posiadające ich osobniki, parzą się zarówno i podobne do siebie tworzą potomstwo. U chrząszczów i motyli na wyspach Filipińskich, samce i samice, bądź to różnią się od siebie mniej lub więcej znacznie, bądź też zupełnie do siebie są podobne. Parzenie dokonywa się zupełnie prawie przypadkowo, zależne od spotkania łączących się jednostek. W ogóle mnożenie się płciowe dla całego królestwa zwierzęcego, jest faktem fizyologicznym tak jednostajnym, że niepodobna tutaj dopatrywać jakiejkolwiek zasady wyboru. Powstawanie cech płciowych na drodze rozwoju, zarówno jest problematyczne, jak powstawanie nowych organów. Jeżeli te cechy wywierają jakieś działanie w procesie mnożenia się, może to nastąpić tylko przy pewnym stopniu ich wyrobienia, ale jak wytłumaczyć ich początek. I tutaj braknie nam wystarczającej zasady. Przypuśćmy jednak, że one istotnie powstały i wyrobiły się przez rozwój i wtedy jeszcze bardzo będzie wątpliwe, czy w dalszym rozwoju świata zwierzęcego odgrywają one jakąś donioślejszą rolę.

39. Wybór samców przez samice, lub odwrotnie, jest raczej twierdzeniem dowolnym, niż dostrzeżonym istotnie faktem. Prawdą jest tylko, że samice, szczególnie w niektórych gatunkach ptaków, przez swoją drobną postać i niepozorną barwę ochronione są lepiej od walki o byt, gdyż nie tak łatwo dostrzegane są przez napastników, jak większe od nich i jaskrawiej zabarwione samce. W ogóle płeć żeńska utrzymuje się przez czas dłuższy na niższym stopniu rozwoju, aniżeli męska (prawo przewagi męskiej), chociaż objaw ten nie znajduje żadnego wyjaśnienia. Wnosić stąd tylko można, że samce na mocy prawa walki o byt, podobnie jak kruki białe, powinnyby dawno wyginąć. Zachodzi tu sprzeczność pomiędzy cechami, które zwracają na nie uwagę w doborze płciowym i przez to wystawiają na większe niebezpieczeństwo, oraz cechami, które dają im skuteczniejszą broń w walce o byt, posiadającej tak doniosłe znaczenie w zakresie doboru naturalnego. A jednak pomiędzy pięknością i dzielnością samców musi zachodzić ścisły związek, inaczej bowiem utrzymanie tych cech nie dałoby się wyjaśnić. Jeżeli nie wystarcza

tu zasada doboru naturalnego, to krzyżująca go zasada doboru płciowego czyni to zjawisko bardziej jeszcze zagadkowem. Zresztą wyróżniająca ozdobność samców, która ma jakoby powodować wybór podczas parzenia się, nie jest wcale zasadą ogólną. W strefach zwrotnikowych ozdoby ptaków równomiernie na obie płci są rozdzielone; u zwierząt ssących cechy płciowe dziedziczone są tak przez samca jak i przez samice.

Wybór ze strony samiczki jest w każdym razie czysto bierny. Jest ona też zazwyczaj obojętnym świadkiem walki współzawodniczących samców. Po walce oddaje się bezopornie zwycięzcy. Nie może tu być mowy o jakichkolwiek motywach psychicznych, lub estetycznych. Pewnem jest wprawdzie, że samce pewnych gatunków ptasich, odznaczające się ozdobnemi piórami, jak np. kolibry, pawie rozpościerają je, jakby popisując się niemi przed samiczką, ale chęć podobania jest tu tylko pozorna, właściwie należy tu widzieć, podobnie jak w śpiewie innych ptaków, jedynie objaw odruchowy popędu płciowego. Przemawia za takiem przypuszczeniem i ta okoliczność, że wszystkie samce w jednaki zupełnie sposób pióra swe rozpościerają.

W wielu wypadkach, w których jeden osobnik z pary ptaków został zabity, pozostały łączy się z innym. Jest to bardzo naturalne wobec tego, że takie wypadki często się przytrafiają; samiec szczęśliwie uposażony w ozdobne barwy i upierzenia, nie ma za tem większej szansy znalezienia odpowiedniej samiczki i pozostawienia potomstwa. U motyli nie można przytoczyć ani cienia dowodu jakiegokolwiek wyboru kierowanego pięknością barw. Pomimo tego wszystkiego, jednak wielu nowszych badaczy, idąc śladem Spencera, pojęcie piękna, którego odczuwanie w świecie zwierzęcym bardzo jest wąpliwe, wyprowadzają z upodobania samiczki w ozdobnej postaci, lub w czarującym śpiewie samca. Wobec takich wywodów Darwina i jego zwolenników, czyż nie miał słuszności Baer, gdy utrzymywał, że cała teorya doboru płciowego jakkolwiek przedstawia wiele interesujących stron dla zoologa, wymownie dowodzi ogromnego udziału wyobraźni w rozwinięciu pewnych ulubionych doktryn naukowych? [1]).

[1]) Eimer, Entstehung I, 138. Wallace, Die Tropenwelt Leben Darwins, II, 64, 88.

40. O teoryi doboru naturalnego powiedziano trafnie, że wyprowadzona została nie z przyrody, lecz z gołębnika i z obory, o teoryi doboru płciowego można powiedzieć, że rozwinięta została w atmosferze ogniska rodzinnego. Jest ona przeniesieniem stosunków ludzkich na świat zwierzęcy, jest oczywistem nadużyciem analogii. A jednak przed podobnem nadużyciem powinna chronić ta okoliczność, że u ludzi nie męska, ale żeńska płeć wyróżnia się pięknością. Darwin otwarcie przyznaje, że objawy życia ludzkiego na jego teoryę wpływ wywarły. Powtarza kilkakrotnie, że z tego względu interesuje go szczególniej sprawa doboru płciowego, ponieważ przekonany jest o doniosłem jej znaczeniu, w sprawie wyrobienia się różnych ras ludzkich. Zaznacza on, że u ludów dzikich mężczyzni, odznaczający się siłą, mają największą możność czynienia wyboru między kobietami i pozostawienia potomstwa. Arystokracya nasza dla tego przewyższa pięknością klasy średnie, ponieważ należący do niej mężczyzni rozleglejsze mają pole dla wyboru odpowiednich kobiet. Malthus dostarczył Darwinowi podstawy do jego teoryi doboru naturalnego, stosunki społeczeństwa angielskiego znalazły poniekąd odbicie w jego teoryi doboru płciowego.

W królestwie roślinnem teorya doboru płciowego, nie znajduje oczywiście żadnego zastosowania. Wprawdzie niektórych gatunków (jak np. u orchideów) odnajdujemy drugorzędne cechy płciowe, ale o jakimśkolwiek kierowanym przez nie wyborze nie można nawet mówić, a zatem nie podobna mu przypisywać wyrabiania się i doskonalenia na drodze rozwoju odmian i gatunków. Dobór nie tłumaczy w królestwie roślinnem zróżniczkowania się płci, tem mniej wytłumaczyć może objawy rozwoju całej tej dziedziny organicznej. Zresztą nawet ze względu na rozważaną powyżej sprawę zapładniania kwiatów, za pośrednictwem owadów, drugorzędne cechy płciowe żadnego znaczenia mieć nie mogą. Wybitne właściwości kwitnienia i barw kwiatowych uwarunkowane są przez wielkość i kształty korony kwiatu; jego organy płciowe są bardzo niepozorne.

41. Drugorzędne cechy płciowe mają swoją podstawę w całym organizmie, należą one do normalnych objawów różnicy płci, które same powinny być wyjaśnione. Poszczególne takie cechy pozostają w ścisłym związku z całkowitem uzdolnieniem płciowem. Kastracya we wszystkich tych drugorzędnych cechach płci wprowadza zasadnicze przemiany. Stąd wynika, że większe,

lub mniejsze wyrobienie tych cech pozostaje w związku ze spotęgowaną czynnością życiową samca w porze mnożenia się. Większa energia życia, objawiająca się już zewnętrznie w śpiewie i w walce ze współzawodnikami, musi także pobudzać wszystkie czynności fizyologiczne. Żywsze i piękniejsze ubarwienie samców, także zapewne w nadmiarze energii ma swoją przyczynę. Liczne przykłady u zwierząt domowych w zakresie różnorodnych objawów zewnętrznych świadczą też o fizyologicznem spotęgowaniu czynności życiowych niezależnych od doboru płciowego. Wszelako podobne zjawiska zawsze w dość ciasnych występują granicach, obok tych przykładów natężenia życia u samców, widzimy też liczne przykłady zupełnie obojętnego zachowania się samców w porze płodzenia. Prawdopodobnem jest, że podobnie jak u roślin, i u wielu mniej rozwiniętych zwierząt np. u owadów, ślimaków, czysto zewnętrzne okoliczności (np. wysokość miejsca pobytu) sprawiają większą intensywność zabarwienia, nie zależnie od wszelkich pobudzeń płciowych. Gdyby te ostatnie tak doniosłe miały znaczenie, jak utrzymują ewolucyoniści, to trudnoby wyjaśnić stały stosunek liczebny obu płci. Nawet u człowieka, który przecież nie wątpliwie posiada swobodę doboru, stosunek ten z uderzającą występuje stałością. Znaną jest rzeczą że ilość męskich i żeńskich osobników przedstawia się w przybliżeniu zawsze jak 28 i 29, 106 dzieci płci męskiej przypada na 100 dzieci płci żeńskiej następnie jednakże zmienia się ten stosunek na korzyść tej ostatniej, ponieważ w pierwszych latach 100 dziewcząt umiera na 125 chłopców. Taka prawidłowość nie może zależeć od przypadkowych działań doboru naturalnego, czy płciowego. I w tem okazuje się, jak dalece przypadek nie wystarcza dla wytłumaczenia przebiegu różnych procesów naturalnych. Bez przypuszczenia pierwotnych usposobień, właściwych poszczególnym typom życia organicznego, czyli wewnętrznej zasady kształtowania ich wszelkie różniczkowanie płciowe, wraz z powodującym je rzekomo doborem pozostaje zagadką, niemogącą wyjaśnić zawiłego zagadnienia o rozwoju. Przyczyny zewnętrzne działać tu mogą tamująco, lub podniecająco, mogą w rozmaity sposób zmieniać stosunki życiowe, ale bez praw wewnętrznych, tkwiących w naturze organizmów, nie są zdolne typów rodzajowych wykształcić i ustalić. Wallace w sprawie ubarwienia i innych właściwości rozwoju obu płci wyrobił sobie stopniowo zasadę wprost sprzeczną z darwinisto-

wską teoryę, doboru płciowego. Eimer zaś przyznaje, że doświadczenie nie roztrzyga stanowczo w sprawie tego doboru.

F. Wnioski ogólne.

42. Stoimy tedy zawsze wobec tej samej zagadki w przyrodzie. Zmienność, dziedziczność w przystosowaniu, dobór i tym podobne wyobrażenia ewolucyonistyczne okazują się stanowczo nie dostatecznemi dla wyjaśnienia różnorodności świata organicznego i to zarówno w zewnętrznych faktycznych swych działaniach, jak i w wewnętrznem zasadniczem swem znaczeniu. Wszelkie formułki doktryny tracą swoją wartość w obliczu rzeczywistości. Darwinizm, przez wielu badaczów za wielki błąd został poczytany. Nie jest on w stanie wyjaśnić przyczyn rozmaitych objawów hodowli sztucznej, a tem mniej zjawisk tak zwanego przezeń doboru naturalnego. Głoszony przez tę doktrynę utylitaryzm, mający regulować walkę o byt w świecie zwierzęcym, nie może nam wystarczyć, jako przyczyna wyjaśniająca początek nowych organów i organizmów oraz dalszy ich rozwój. Użyteczność, doskonałość trwałość nie zawsze występują w stałym i jednakim do siebie stosunku. Klasy i działy organiczne zjawiają się nam jako dokładnie wyodrębnione grupy; form przejściowych, które koniecznie musiałyby istnieć, gdyby zasady ewolucyi rządziły życiem, daremnie byśmy poszukiwali. Zresztą gdyby ewolucya zdołała nawet nam wytłumaczyć jakim sposobem rzeczy powstały, pozostałoby zawsze zagadkę dla czego i przez co do bytu zostały powołane. Związek odrębnych kształtów i organizacyi rozmaitych roślin i zwierząt z ich indywidualnym istnieniem przedstawia się nam zawsze, jako nierozwiązalna zagadka.

Nie udało się dotąd żadnemu badaczowi wytłumaczyć w sposób mechaniczny jakościowych zmian, ujawniających się w wystąpieniu nowych stosunków organicznych, jak np. stosu pacierzowego, albo różniczkowania ciała roślin wedle osi ich i liści, albo wykształcenia jakiegoś organu, np. pręcików i słupków u kwiatów, skrzydeł u ptaków. A przedewszystkiem nigdy dotąd nie dostrzeżono wyraźnie i z dostateczną pewnością wystąpienia nowego gatunku organicznego. To też powstawanie gatunków nie jest wcale faktem dowiedzionym, lecz bardzo niepewną in-

dukcyą. Zupełnie brak nam odpowiedzi na wszelkie pytania, dotyczące tego procesu ewolucyjnego, przez które mają się wytwarzać kształty stworzeń organicznych i z którego człowiek miał powstać. Wszelkie próby w tym kierunku nie są wolne od zarzutu dowolności, a nawet awanturniczości, gdy stopniowe powstawanie wyższych form wyprowadzają z niższych, a tych ostatnich z bezpośredniego oddziaływania pierwiastków przyrody (Lotze). L. da Vinci wyśmiewał alchemików, którzy z żywego srebra wszystkie metale chcieli wytworzyć. Czyż nie to samo jest z komórki pierwotnej wyprowadzać wszystkie organizmy. Baer utrzymuje, że przekształcenie jednej grupy zwierzęcej w drugą, jednego typu w inny, zgoła nie daje się pomyśleć.

43. Doktryna ewolucyonistyczna nie może nam dać prawdziwego wyjaśnienia świata organicznego, co najwyżej daje nam tylko fakty historyczne, historyczne odbudowanie tego świata, a to zupełnie jest czem innem niż przyczynowa teorya. Darwinizm przez swą walkę o byt wyjaśnia nam jedynie, jakim sposobem we współzawodnictwie życiowem poszczególne osobniki i gatunki całe zaginęły i pozostawiły po sobie puste miejsca w systematycznem ustopniowaniu skali organizmów; nic on wszakże nie wie o rzeczywistem i istotnem kształtowaniu się, wyrabianiu i doskonaleniu poszczególnych form i objawów życia. Dla wytłumaczenia tych ostatnich trzeba przyjąć jakąś zasadę wewnętrzną: dążność celową (Baer), prawo stworzenia (Kölliker), w oznaczony sposób kierowane zmiany (Askenasy), organiczne prawo rozwojowe (Hartmann, Huber), prawo wzmagającej się równowagi organicznej (Haacke), popęd doskonalenia się (Nägeli Hamann). Oto są główniejsze zasady, któremi różni przyrodoznawcy teorye darwinizmu usiłowali zastąpić, lub uzupełnić. Zasada Nägeliego polega, jak wiemy, na przyjęciu tak zwanaj idyoplazmy, która zdaje się całe zagadnienie przenosić w dziedzinę konieczności mechanicznej. Wszelako twórca teoryi idyoplazmy zastrzega się, że nie myśli w niej dawać czysto mechanicznego wyjaśnienia zjawisk życiowych, gdyż po temu braknie mu dostatecznej podstawy.

Eimer oświadcza się przeciwko zasadzie udoskonalenia, ponieważ widzi w niej pewien rodzaj celowości, teologii, która pociąga za sobą uznanie jakiejś na zewnątrz przyrody materyalnej znajdującej się, osobistej i wszystkiemi świata sprawami kierującej, potęgi. Inny przeciwnik tejże teoryi Weismann odrzuca

ją, jako niewyjaśniającą celowości, a w swym metafizycznym charakterze niedającą się pogodzić z mechanicznym na świat poglądem, Eimer przeciwstawia jej swoją teoryę organicznego narastania życia. Pod wpływem klimatu i pożywienia ma się odbywać wedle niego, w plazmie ciągłe narastanie organiczne, którego wyrazem jest rozwój w oznaczonym kierunku (ortogeneza). I na tem polega główna przyczyna przemian, oraz częściowego w różnych miejscach podtrzymania takowych, z czego wynika podział organizmów na gatunki. Teorya ta przypuszcza jeszcze o wiele dłuższe okresy, aniżeli darwinizm. Eimer przyjmuje w swej teoryi tkwiące w ustroju organicznym (konstytucyjne) przyczyny, które takowy, w ściśle oznaczonym kierunku, na mocy konieczności przyrodzonej przekształcają. Wszelkie inne czynniki działają tylko powściągająco. Zastrzega się wprawdzie Eimer przeciw mniemaniu, iż przez swoje wewnętrzne, czyli konstytucyjne przyczyny rozumie pewien rodzaj siły życiowej, ale czemże innem są one w istocie rzeczy. Jeśli rozumie przez nie fizyczne i chemiczne procesy uwarunkowane składem materyalnym pierwiastków danego ciała, to odrzuca tem samem przyczyny organicznego wzrostu i wyrzeka się możności wyjaśnienia początku gatunków. Niezmierne okresy czasu nie zastąpią tu zasady, są tylko wybiegiem uniemożliwiającym udowodnienie faktu przemian organicznych. Ani paleontologia, ani embryologia nie dostarcza nam żadnych danych, któreby pozwalały przypuszczać powstanie nowych organów. Zresztą tam, gdzie przypuszcza się działanie prawa, przez to samo już przyjmuje się pewien rodzaj teologii. To też Darwin protestował przeciw wszelkim przypuszczeniom nowych usposobień, przymiotów, sił, przeciw wszelkiej zasadzie doskonalenia się i gotówby się raczej zgodzić na zaniechanie swej teoryi, aniżeli na przyjęciu jakiejśkolwiek z tych zasad, prowadzących nieodzownie do uznania celowości i Häckel tego samego jest zdania, co mu jednak nie przeszkadzało uciekać się do takich wyobrażeń, jak pamięć komórek, lub psychoplazma, skoro je uznał za dogodne dla swej doktryny.

Inni uczeni (jak Owen, Mivart, Max, Müller, Naudin, Gaudry i t. d.), nie cofają się przed celowością, która z ich teoryi wynikała i mówią wprost o usposobieniu do przeobrażeń, które Stwórca swoim stworzeniom zaszczepił. Quatrefages wyraża tę myśl w następujący sposób: „Gatunki przeobrażają się, ponieważ w ich istocie tkwi zaszczepiona im zdolność do przeobrażeń“. Zasada tej zdolności tkwi w jakiejś wyższej, niedostępnej nam sferze bytu organicznego [1]). Ulrici z tego pierwotnego uzdolnienia i kierowniczej działalności Stwórcy, wyprowadza zgodność pomiędzy roślinami i zwierzętami w rozwoju geologicznym, a także wystąpienie nowych sił, pomyślnych warunków i okoliczności, oraz zatrzymania się rozwoju wraz z wystąpieniem człowieka. Inni uczeni (Zittel, Wasmann) poczytują czas obecny za okres stałości cech organicznych, który w kolejnem następstwie przypada po okresie przemian.

Teorya rozwoju nie daje nam całkowitej historyi świata organicznego. Nie zdołała ona dotąd faktów tej historyi ugrupować w nieprzerwanym szeregu. Geologia i paleontologia wykazują tylko istnienie postępu w ogóle, ale w szczegółach przedwić go nie są zdolne. To też ewolucyoniści wyrzekają się nieraz rozwojów w prostej, postępującej linii. Fakt, że pierwotne formy zwierzęce nie znikają i w wielu swych formach od najdawniejszych czasów się przechowały, a także ten drugi fakt, że wyższe formy zwierzęce rodzajów poprzedzających doskonalszemi się okazują, aniżeli najniższe następujących mogą w ogóle zachwiać przedświadczenie o istnieniu stopniowego postępu organicznego.

44. Toż samo można powiedzieć o fakcie zatraty pewnych gatunków. Niektóre z nich zaginęły nawet w historycznych okresach, nie pozostawiając po sobie żadnych gatunków wyższych, po innych przechowały się ślady w różnych pokładach geologicznych, przyczem nie można udowodnić stopniowego ich zaniku Musiały tu przeto działać jakieś głębsze przyczyny. Zaznaczyć także należy, że najbliższe gatunki wystąpiły odrazu w zupełnem swem ukształtowaniu. gdy tymczasem wedle teoryi ewolucyjnej stopniowo z niższych powinny były się rozwinąć. Zjawisko to, jak słusznie utrzymuje Wallace, zupełnie jest niezrozumiałe, jeśli nie przypuścimy, że istniejące gatunki stanowiły prototypy nowych gatunków, które z nich powstać miały; ale na to dowodów próżnobyśmy szukali.

Należy bacznie rozważyć u Darwina i Romanesa, rozdział o „niedostateczności naszej wiedzy geologicznej“, aby się prze-

[1] Quatrefages, Darwin et ses précurseurs français 1892. Les émules de Darwin 1894.

konać, w jakie zakłopotanie wprawia ich ten brak form pośrednich. Sam tytuł wskazuje tu na niemożność znalezienia zadawalających wyjaśnień, a powoływanie się na okazy kopalne, które mogą dopiero być znalezione, sam Spitzer uważa wprost za śmieszne. Wbrew tym nadziejom ewolucyonistów postęp paleontologii coraz dobitniej okazuje, iż zachodzi tu niedająca się usunąć sprzeczność pomiędzy teoryą i faktami. Przyznaje to i Huxley, chociaż przytem powołuje się na znalezione przez profesora Marscha, w kredowej formacyi Północnej Ameryki, pozostałości uzębionych ptaków, które mają jakoby stanowić formy przejściowe pomiędzy ptakami i płazami. Odkrycie to potwierdza rzekomo przypuszczenie Darwina o zaginionych formach zwierzęcych, które mogą uchodzić za wspólnych przodków ptaków i innych klas zwierząt kręgowych.

Godne jest uwagi, że w najstarszych pokładach geologicznych czeskiej syluryjskiej formacyi, w których przechowały się skamieniałości, odnaleziono wyższe formy organiczne (trylobity) i to w ogromnej różnorodności (10,000 gatunków), aniżeli w późniejszych pokładach tejże samej formacyi, w których przechowały się organizmy niżej rozwinięte (korale i moluski). Ten uderzający fakt, którego Darwin nie umie wyjaśnić i uważa za poważną w swej teoryi trudność, świadczyć się zdaje o istnieniu przedsiluryjskiej niższej fauny. Nie można poczytywać za dostateczne wytłumaczenie nastręczających się wątpliwości, podanego przez Darwina przypuszczenia, że skamieniałości tych kopalnych zwierząt przechowały się, dzięki temu, że przebywały one w głębi morskiej, której szlam bardzo podatnym jest materyałem na skamieniałości. Jakkolwiek bowiem zarodkowe oczy pewnej części tych zwierząt, świadczą istotnie o pochodzeniu ich z głębi morza, bezzasadny jest wniosek, iż ślepe, ale wyżej zorganizowane trylobity, nie są najstarszymi okazami owej formacyi, lecz zwyrodniałymi okazami wyższej odmiany tego samego gatunku i innych w słodkiej wodzie żyjących odmian z rozwiniętemi oczami. Trudno jednak przypuścić, aby te ostatnie w danej formacyi bez śladu zaginęły, tymbardziej, że w innych formacyach np. w jurajskiej liczne skamieniałe ich pozostałości odnajdujemy. Jeszcze mniej prawdopodobne jest, aby tylko organ wzrokowy owych trylobitów uległ zwyrodnieniu, gdy pozostały ich organizm odznacza się wyższym stopniem rozwoju.

45. Do wszystkich wymienionych trudności dodać tu jeszcze trzeba kwestyę rozmieszczenia różnych gatunków organicznych. Spotykamy się z trudnem do rozwikłania zamętem ze stanowiska teoryi ewolucyjnej, niedającym się wytłumaczyć. Jeśli przypuścimy, że każdy gatunek w jednem tylko miejscu powstał, to brak nam zupełnie praw, wedle których dałoby się wyjaśnić jego rozprzestrzenienie się. Jeśli ograniczymy się do przyjmowania rodowej jedności zamkniętych geograficznie grup, to musimy się wyrzec wszelkich wyjaśnień co do ich początku, a także co do związku rozlicznych w przestrzeni i czasie odległych od siebie grup. Ale i co do takich grup, na różnych miejscach zachodzi brak ciągłości w postępowym rozwoju. Ciągła zmienność fizycznych warunków, miejsca pobytu gatunków, nie tłumaczy też nastręczających się tutaj zagadnień. Pomimo tej zmienności bowiem rozliczne formy przechowały się bez zmiany, aż do czasu formacyi trzeciorzędnej, od czasu zaś formacyi napływowej, żadne nowe gatunki powstać nie mogły. Można wprawdzie przypuszczać wędrówki różnych odmian, ale to prowadzi nas do teoryi emigracyi, której bezpodstawność uprzednio już wykazaliśmy.

Stosunki rozmieszczenia dają się wytłumaczyć przez różnoczasowe wystąpienie organizmów na różnych miejscach, nie mogą jednak stanowić podstawy dla ich rozwoju. Jeśliby np. dzisiaj cała flora i fauna ziemi zatopiona została w morzu, to przyszły jakiś paleontolog mógłby przypuszczać, że fauna Australii pochodzi z nierównie dawniejszych czasów, aniżeli fauna starego świata. Różnica bowiem pomiędzy niemi znaczniejsza jest, aniżeli pomiędzy następującemi formacyami geologicznemi. Gdyby ten paleontolog był zarazem transformistą, nakłaniającym się ku teoryi migracyjnej, to nie omieszkałby zapewne wyższą faunę starego świata wyprowadzić od niższej nowego. W podobnem położeniu znajduje się dzisiejszy paleontolog, wobec rozlicznych formacyj ziemi. Faktem jest tylko, że w ogóle istnieje postęp ku udoskonaleniu, ale nic nie usprawiedliwia genetycznego wykładu pozbawionego ciągłości i systemu.

46. Teorya ewolucyjna nie daje nam zatem słowa zagadki różnorodnego ukształtowania roślin i zwierząt. Wobec różnych sprawionych przez nią zawodów, zapanowała pewne zniechęcenie wpośród jej zwolenników. Ani darwinizm ani rozwój organiczny nie przekraczają obrębu hypotezy. Gdzie są sprężyny dzieła, gdzie prawa kierujące zjawiskami? Zadawalająca odpowiedź,

dziś przynajmniej jest niemożliwa. Hypotezy wzajemnie się zwalczają. *Ignoramus*, ale czyż dla tego *ignorabimus* ma nas zawsze przestraszać. (Koken) Nam wystarcza, że zasada mechanizmu ulega zupełnemu rozbiciu. I przyszłość nie otwiera przed nią żadnych widoków. Bez idei, bez celu. bez myśli i rozumu kierowniczego świat nie daje się pojąć. Skoro przyjmiemy rozumną władzę kierowniczą, cały rozwój organiczny inaczej nam się przedstawi; ewolucya bowiem i darwinizm nie są tem samem. Gdzie czynne są wewnętrzne siły i prawa, tam przystosowanie do warunków bytu i wynikający stąd rozwój nie stanowią nierozwiązalnego problematu, jakkolwiek wobec faktów pozytywnych zakres tego rozwoju w ciaśniejszych musi być zamknięty granicach, aniżeli zwolennicy teoryi pochodzenia przypuszczają.

Wszelako pewną jest rzeczą, że dawna systematyka pojęcie gatunku zbyt ciasno pojmowała i obstawała zbyt lękliwie za stałością przyjętych gatunków. Znamiona istotne przez nią uznawane często były przy tem dość niepewne i nieokreślone. Jeżeli poddamy rewizyi cały inwentarz od czasów Arystotelesa nagromadzony, dojdziemy do wniosku, że rodzaj (genus) i gatunek (species) swe pierwotne znaczenie poniekąd utraciły, gdyż przy określeniu ich trzymano się nazbyt znamion powierzchownych, biorąc je za istotne. Rodzaj opiera się na rodowodzie jestestw, gatunek polega na zewnętrznych ich postaciach, bez względu na rodowód. Już Locke przy swojem badaniu rozumu zwalczał pojęcie gatunku w sposób podobny, jak Darwin. Naukowo pojęcie to zostało ustalone w przyrodoznawstwie od czasu Lineusza i Cuviera. Odkąd jednak teorya rozwoju udowodniła przypadkowe znaczenie pewnych znamion, poczytywanych dawniej za istotne; należy się przeto ograniczać na samym rodzaju. Wspólne pochodzenie, na które już Ray i Decandolle się powoływali słusznie może być przyjęte jako jedyny pewny dowód w systemie naturalnym, niezależnie od tego czy objętą tym pojęciem grupę osobników nazwiemy gatunkiem, czy rodzajem. Stosuje się to o tyle i do królestwa roślinnego, ile że przy systematyce takowego zmienność miejsca i pożywienia jest wykluczona. Wtedy tylko, gdy przy jednakich stosunkach zewnętrznych odmienne znamiona stale występują, różnica gatunków może być stwierdzona. Gatunkiem przeto zowiemy zbiór mniej, lub więcej podobnych osobników, które w nieprzerwanem następstwie od jednej pary pochodzą, lub pochodzić mogą (Quatrefages, Baer), albo połączenie osobników, które nie większe między sobą okazują różnicę, niż te co są złączone wspólnem pochodzeniem, (Leunis, Frank), lub też, które nie różniczkowały się o tyle, aby nie mogły wydawać płodnego potomstwa.

47. Wspólne pochodzenie, albo możliwość takowego jest podstawą pojęcia gatunku, możność wzajemnego krzyżowania są jego znamieniem. Krzyżowanie odległych odmian (muł, osioł) jest trudne. Samorzutne krzyżowanie w naturze trafia się nader rzadko. Krzyżowanie gatunków różnych rodzajów i w sztucznej hodowli rzadko się udaje, krzyżowanie gatunków, należących do różnych rodzin, nie udaje się nigdy. Mieszańcy są zazwyczaj bardzo mało płodne, albo zgoła niepłodne; zdarza się także, iż powracają do gatunku ojczystego, lub macierzystego. Wyjątki od tej reguły zdarzają się tylko przy krzyżowaniu gatunków bardzo sobie blizkich. Darwin wyraża powątpiewanie o istnieniu normalnie płodnych mieszańców zwierzęcych. W królestwie roślinnem wytwarzanie płodnych mieszańców (hybrydów) jest łatwiejsze (np. róże, gwoździki). Gdzie mnożenie może być uskutecznione przez każdą poszczególną część osobnika, tam naturalnem jest, że bujne i wytrwałe życie i przy krzyżowaniu się utrzymuje. Wszelako różne mieszańce róż na ogół są mniej płodne. Mieszańce fijołków całkowicie, lub prawie całkowicie są bezpłodne.

Darwin kwestyę mieszańców uważa za wielki szkopuł. Istnieją odmiany, które częściowo są bezpłodne. Często krzyżowane odmiany wydają zupełnie bezpłodne potomstwo. Dla tego bezpłodność w szerokim zakresie musi być poczytywana za nabytą albo, przez dobór przyswojoną cechę. W szóstym wydaniu swego dzieła o pochodzeniu gatunków poczytuje Darwin bezpłodność za właściwość przypadkową, nie będącą skutkiem doboru. Prace jego w tym przedmiocie są godne uwagi, ponieważ wykazują, że bezpłodność nie jest dowodem gatunkowej różnicy, lecz zależy od różnorodności elementów płciowych, niebędącej wynikiem odmienności ras. Przyczyny większej, lub mniejszej bezpłodności są nam zupełnie nieznane. I tutaj występuje różnica pomiędzy wyrachowaniem ilościowem i jakościowem doświadczeniem pomiędzy ciągłością i przerywalnością, dedukcyą i produkcyą. Wszędzie jakaś transcendentalna reszta pozostaje.

48. Nie należy przeto pojęciu gatunku przypisywać zbyt wielkiego znaczenia przedmiotowego, ani z drugiej strony po-

czytywać go nominalistycznie za czystą funkcyę logiczną, za wytwór naszego podmiotowego myślenia. Rozwojowi naturalnemu trzeba dać jak najszerszy przestwór; nie można wszakże całej systematyki w charakterze abstrakcyi logicznej przenosić do dziedziny „szarej teoryi.“ Faktyczna różnorodność form polegać musi na jakiejś zasadzie przedmiotowej, która jednak może być zbadana nie przez doświadczenie, lecz przez refleksye myślową. Pokrewieństwo rodowe wielu systematycznych gatunków i rodzajów nie daje się wprost zaprzeczyć, ale na rzecz teoryi pochodzenia jako dowód nie może być zużytkowana. O żadnym z żyjących dziś gatunków nie można z jaką taką pewnością twierdzić, aby od jednego gatunku pochodził. O ile zaś nie podobna wykazać wzajemnego dziś od siebie pochodzenia, trzeba koniecznie przyjąć pewną ilość odrębnie istniejących typów gatunkowych. Trudno jest wprawdzie znaleść pośrednie stanowisko pomiędzy Lamarckiem i Quatrefages'm, wszelako nie należy tutaj zbyt lękliwie go wyszukiwać. Nie obawiamy się tu zarzutu Darwina, że niekonsekwentnem jest odrzucać pewne gatunki, a przy innych dowolnie obstawać; wiemy bowiem, że w naukach przyrodniczych nadto pedantyczna konsekwencya szkodliwsza jeszcze jest, aniżeli w filozofii. Fakty pozytywne dowodzą, że pomiędzy gatunkami istnieją rzeczywiste różnice; tymczasem teorya pochodzenia, jakkolwiek przyjęta przez ogół przyrodoznawców współczesnych, różnic tych wytłumaczyć nie zdoła i nie umie też nakreślić jednolitego drzewa rodowego gatunków, chociaż jej zwolennicy utrzymują, że ona jedynie tylko może wytłumaczyć rozwój życia organicznego na ziemi.

49 Należy tu wreszcie położyć szczególny nacisk na zasadniczą różnicę pomiędzy całym światem zwierzęcym i roślinnym, która sama przez się już stanowi nieprzezwyciężony szkopuł dla teoryi o jednolitem pochodzeniu wszystkich jestestw organicznych. Oddawna już ją spostrzeżono i wyrażono w zdaniu: roślina żyje, zwierzę żyje i odczuwa. Odczuwanie czyli wrażliwość świadomości zmysłowej w związku z zagadkowym instynktem, jest tak charakterystyczną właściwością wszystkich zwierząt, że zupełnie uniemożliwia wszelkie przejścia od organizmów roślinnych do zwierzęcych. Wynikająca stąd możność dowolnego ruchu tych ostatnich, właściwa nawet najniższym jestestwom zwierzęcym, przytwierdzonym do skały podmorskiej, jest zupełnie czemś różnem od mechanicznych poruszeń, pobudzanych

z zewnętrz roślin, bądź przez dotykanie, (mimosa pudica, dionoea muscipula, apocynum androsaenifolium, solanum jasminoides, drosera) bądź przez oświetlenie (otwieranie i zamykanie się kielichów kwiatowych np. u krokusa, tulipana, nikocyany), które to poruszenia umożliwiają zapłodnienie, lub też stanowią ochronę przed owadami. We wszystkich tych objawach wrażliwości roślinnej, nie podobna dopatrzyć się ani śladu odczuwania, upodobań, rozkoszy lub wstrętów, powodujących zawsze ruchy zwierząt, a zupełnie obcych roślinom, które nigdy pożywienia swego dowolnie nie poszukują.

Wprawdzie mówi się o pragnieniach i tęsknotach przyrody roślinnej, spragnionej rosy, lub deszczu, ale nawet poeci posługujący się takiemi wyrażeniami nie rozumieją przez nie istotnych jakichś psychicznych objawów u roślin. To, co przytaczają niektórzy o samodzielnych ruchach u pewnych roślin, bardzo jest wątpliwe. Podobne ruchy dają się sprowadzić do wpływów ciężkości światła, nacisku zewnętrznego. Udowodnione obecnie istnienie procesu oddychania u roślin za pośrednictwem tlenu, świadczy wprawdzie o jedności zasadniczych praw życia, nie znosi wszakże różnicy pomiędzy obu królestwami organicznemi. I tak zwane rośliny mięsożerne, czyli pochłaniające pewne owady, nie są także dowodem istnienia jakiejś wrażliwości w świecie roślinnym i w nich bowiem działają tylko bodźce mechaniczne, których wpływ nie ma nic wspólnego z wrażliwością zwierzęcego odczuwania.

Zdarzają się zwierzęta pozbawione zupełnie wyraźnego mózgu, przewodu pokarmowego, jamy ustej, przyjmują one pokarm w każdym punkcie swego ciała i trawią go bez żadnych wyraźnych narządów (np. ameba); cała ich działalność polega na kolejnem rozszerzaniu się i ściąganiu, ale wrażliwości nie brak tu nigdy i na niej polega istota życia. Uczucie rozkoszy i bólu jest zawsze regulatorem nawet najbardziej pierwotnego życia zwierzęcego. Prawda, że trudno jest przeprowadzić ścisłą granicę pomiędzy światem roślinnym i zwierzęcym; biologowie współcześni utrzymują, że nie istnieje ona zgoła; jest to wszakże wniosek zbyt bezzasadny z trudności oznaczenia czegoś wnosić o nieistnieniu. Wobec organizmów najdrobniejszych można niekiedy mieć wątpliwość, do którego z królestw przyrody należy je zaliczyć, ale stąd nie wynika jeszcze, aby oba te królestwa złączone były wspólnością pochodzenia. Dowolność ruchów zwie-

rzęcych we wszystkich prawie podobnie wątpliwych wypadkach daje się odróżnić od mechanicznych ruchów roślinnych.

Zresztą w miarę postępu badań przyrodniczych, z roku na rok niemal zmniejsza się ilość tych jestestw nieokreślonych i pośrednich. Wszyscy rozważniejsi badacze zgadzają się na to, że i wśród organizmów mikroskopijnych, podobnie jak wśród wszelkich jestestw żyjących, dają się odróżnić wyraźne gatunki i rodzaje, posiadające stałe cechy biologiczne i morfologiczne. Z postępem badań i z udoskonaleniem narzędzi naukowych niepewność w tym względzie coraz bardziej znika, a zatem i ze stanowiska metodologicznego, bezzasadnem jest z niepewności granic między obu gatunkami sądzić o ścisłym pomiędzy nimi związku. Wszędzie zresztą ważna jest zasada, że charakterystyczne znamiona jestestw organicznych, występują zawsze na najwyższym stopniu ich gatunku.

Jedność budowy w roślinie jest tylko formalna t. j. polega na skupieniu się komórek w określonej formie; w zwierzęciu znajduje ona nadto w systemie nerwowym materyalny swój wyraz. W budowie roślíny panuje zasada jednorodności i współrzędności organizmów elementarnych, w budowie zwierzęcia natomiast zachodzi różniczkowanie ich i podporządkowanie wzajemne. Roślina rozwija się nazewnątrz, dąży do powierzchni, za pomocą liści i kwiecia, pochłania światło i powietrze; zwierzę, przeciwnie odgranicza się od świata zewnętrznego skórą, uwłosieniem, łuską, pancerzem i rozwija się na wewnątrz, we wnętrzu jego dokonywają się główne funkcye życiowe.

Zarodek roślinny w rozwoju swem zależny jest wyłącznie od warunków zewnętrznych, to też rozwój jego może być przez stulecia, a nawet tysiącolecia powstrzymany, jak o tem świadczą ziarna zbożowe, zachowane w piramidach egipskich, które po tysiącach lat zachowały zdolność kiełkowania. Natomiast zarodek zwierzęcy ginie, skoro działalność jego na dłuższy czas zostanie powstrzymana. Roślina potrzebuje pokarmu nieorganicznego, zwierzę organicznego. W rozwoju rośliny komórki powstają i skupiają się wedle praw fizyki i chemii, w rozwoju zwierzęcia prawa te ulegają bardzo istotnym modyfikacyom pod działaniem kierowniczej zasady. Początek przeto i cały ciąg życia w obu królestwach organicznych przedstawiają bardzo charakterystyczne różnice, niepozwalające na utażsamianie ich.

51. Jeśli tedy chcemy przejść od bezczuciowych roślin do

odczuwających zwierząt, to spotkamy na drodze nieprzebytą przepaść. Występuje tu nowa siła gatunkowa, wstępujemy w odmienną zupełnie dziedzinę. Owóż natura nigdy w rozwoju swym nie czyni takich skoków. Wprawdzie niektórzy przyrodoznawcy stwierdzają istnienie podobnych skoków w rozwoju organicznym i powołują się przytem na przeobrażenia u roślin. Wszelako te ostatnie należą do prawidłowych objawów przyrodzonych, występujących w ciasnym obrębie jednego gatunku. Jest to zatem zupełnie co innego, niż nagły skok rozwojowy od jednej do drugiej, zupełnie odmiennej rodziny jestestw.

Zjawiska psychiczne nie dają się podciągnąć pod prawa fizyki i chemii, pomimo psychofizyki, mogącej być nauką o ruchach, dokonywających się w mózgu i pozostających w związku z różnymi stanami duszy i związana z nimi świadomość, są czemś danem z góry, co przez same objawy fizyczne przyczynowo wyjaśnić się nie daje. W ogóle prawa przyrody nie mogą być bezpośrednio stosowane do objawów psychicznych. Nawet prawo zachowania energii nie na wiele nam się tu przydać może. Różnice ilościowe przy najwyższem nawet swem natężeniu nie mogą być przemienione na jakościowe, jak je widzimy nawet w najniższych funkcyach psychicznych. Organy tych funkcyj istnieją u najpierwotniejszych zwierząt, których cała działalność duchowa polega na elementarnem odczuwaniu rozkoszy, lub wstrętu i może być współrzędna pewnym ruchom materyalnym, złączonym z przemianą materyi, ale przyczynowo przez nie wytłumaczona być nie może. Wrażliwość uczuciowa nie wydaje się nam łatwiejszą do pojęcia, jeśli ją nazwiemy najbardziej zawiłym ruchem. Istota zjawiska jest tu nietylko fizyczna, ale psychiczna. Wrażliwość i dowolność nie dają się sprowadzić do samej mechaniki atomów, jest czemś od niej zupełnie odmiennem.

Filozofia współczesna nie posunęła się w tym względzie dalej po za stanowisko atomizmu i stoicyzmu, któremu już starożytni zarzucali, że nie może wyjaśnić, jakim sposobem z połączenia ciał powstaje życie i z bezrozumu tworzy się rozum. Locke utrzymuje, że ruch jest przyczyną, a wrażliwość skutkiem, t. j. że przyczyna mechaniczna wywołuje skutek psychiczny; musi jednak przyznać, że przejścia tego wyobrazić sobie nie umiemy. Bastian mówi, że ruch cząsteczkowy we włók-

nach nerwowych na drodze zupełnie dla nas niezrozumiałej, wywołuje stany, które jako uczucia i wrażenia określamy. Riehl wyprowadza świadomość z potrzeb jestestw żyjących, Häckel przyznaje, że wtedy tylko zdołalibyśmy pojąć czynności duszy, jako wynik ruchu plastidulów, gdybyśmy je mogli doprowadzić do czystej mechaniki atomów. Jednem słowem, we wszelkich objaśnieniach podobnego rodzaju, zjawiska psychiczne wobec fizyologicznych zajmują zawsze odrębne stanowisko, jako sama w sobie istniejąca dziedzina.

Zjawisk duchowych nie można wyjaśniać za pomocą działania sił chemicznych, tylko lekkomyślne porównania mogą je poczytywać za wydzieliny mózgu upodobniane do wydzielin nerek. W ostatnim wypadku mamy działanie fizyczne, w pierwszym nadzmysłowe. Wprawdzie i siły fizyczne jak ciążenie, elektryczność, powinowactwo chemiczne, w istocie swej są nam niepojęte, ale wszystkie te siły poruszają się w obrębie tej samej dziedziny; gdy tymczasem atomy i zjawiska psychologiczne należą do dziedzin zupełnie różnych. Pobudzenie nerwowe i energia nerwowa, nigdy nie zdołają nam przyczynowo wyjaśnić faktów wrażliwości zmysłowej i świadomości. Wszelkie zjawiska złożone mogą być wyjaśnione tylko przez zjawiska elementarne tej samej dziedziny. Owóż tajemnica świadomości i wszelkich świadomo działających sił duszy, pozostaje zawsze niewyjaśniona; przyczyny jej w świecie fizycznym wskazać niepodobna. Określenie jej, jako objawu pewnego rodzaju energii nerwowej, wyładowującej się w centralnym swym organie, nic nam tu nie tłumaczy. Nie wyklucza to wszakże prawidłowego stosunku pomiędzy współczynnie dokonywającemi się objawami psychicznemi i fizyologicznemi.

52. Stajemy tutaj u najwyższej granicy poznania przyrodzonego. W mózgu znajdujemy tylko ruch cząsteczek naturalnych, ale wszelki ruch może wywoływać nie co innego jak ruch. Przyczyna mechaniczna wywołuje mechaniczny skutek, psychicznego skutku nigdy jej przypisywać nie można. Dla wiedzy ścisłej pozostanie zawsze niepojętem, jakim sposobem z poruszeń i współdziałań wzajemnych atomów, tlenu, wodoru, azotu, węglanu może powstawać zdolność odczuwania i odbierania wrażeń. Sam Darwin przyznaje nawet, że wszelkie badanie, dotyczące życia duchowego w niższych organizmach, zupełnie jest bezcelowe, podobnie jak dochodzenie początków życia. Są

to zagadnienia dla odległej bardzo przyszłości, jeśli kiedykolwiek, umysł ludzki będzie mógł je rozwiązać. Wiedza przyrodnicza zmuszona jest tu wyznać: *ignoramus et ignorabimus*, ponieważ uparcie odrzuca wszelki pierwiastek niemateryalny i nadprzyrodzony wszelkie pojęcie nadprzyrodzonej wszechmocy. Przypuszczenie metaficznej przepaści pomiędzy podmiotem i przedmiotem, nie może usprawiedliwiać uznawanego, przez niektórych paraliżu w tym względzie naszych dążeń umysłowych, mówi Bastian. Dzieło Darwina przez to miało wywierać wpływ zbawienny, że niweczyło *asylum ignorantiae* cudu stworzenia.

Próba nowożytnego dynamizmu psychicznego, który trudność zadania usłował obejść przez powszechne ożywienie materyi, przedtem już była tu rozpatrywana przy pytaniu o początkach życia. Już Leibnitz pragnął wynaleźć matematyczną formułę duszy. Häckel nadaremnie jej poszukiwał. Utrzymywał, że życie duchowe nie zaczyna się w człowieku, ani zwierzęciu, lecz tkwi zarodkowo w pierwiastkach świata roślinnego i nieorganicznego; jest to tylko uogólniać zjawiska przyrody, pociągać pod jedno pojęcie zbiorowe różnych objawów, co nie znosi wcale zasadniczego pomiędzy niemi przeciwieństwa. Reakcye w ciałach nieorganicznych są czemś zupełnie odmiennem od wrażliwości zwierzęcej. Powinowactwa chemiczne działają mechanicznie, mogą być mierzone, życie psychiczne wymyka się z pod wszelkich oznaczeń ilościowych. Jeśli się twierdzi, że w świecie nieorganicznym zawierają się materyały, z których na wyższych stopniach bytu powstają narzędzia poznania, to stąd nie wynika zaprzeczenie odrębności, występujących w organizmie nowych zupełnie właściwości i uzdolnień bytu. To też pewien zagorzały zwolennik darwinizmu, przyznaje, że nie daje on ostatecznego rozwiązania zagadnień przyrodoznawczych, światło jego nie sięga w ciemne łono tajemnicy wszechświatowej i ostatecznych twórczych przyczyn istnienia. Wobec tego darwinizm, który najwięcej miał się przyczynić do zniweczenia wiary w cuda, sam jako wielki i niewyjaśnony cud staje przed nami.

53. Usiłowano też ze stanowiska teologicznego, szczególniej w Anglii i we Francyi usprawiedliwiać teorye Darwina. Gdyby ona udowodniona była, stanowczo mówiono, wiara dogmatyczna

bez ujmy dla siebie przyznaćby ją mogła [1]). Niektórzy wolnomyślni teologowie katoliccy i protestanccy dalej jeszcze idą i utrzymują, że teorya ewolucyjna, mająca pewne podobieństwo z odkryciem Kopernika, zawiera wznioślejszą ideę wieczności i wszechmocy Boga, aniżeli zwykła teorya stworzenia, że jest ona w ogóle w prostocie swej zasady głównej i w bogactwie wynikających z nich wniosków najwspanialszem i najgłębszem wyjaśnieniem dzieł bożych. Wedle tych teologów system wielorakiego stworzenia jest tylko dziecinnem wyobrażeniem wobec doktryn ewolucyjnych i tylko na niższym stopniu rozwoju umysłowego usprawiedliwić można przypisywanie każdemu poszczególnemu zjawisku odrębnej, wywołującej je przyczyny [2]). Podobnie wyrażali się też niektórzy prawowiernie religijni przyrodoznawcy, tak protestanccy, jak katoliccy i twierdzili, że gruntownie zrozumiany darwinizm nic przeciwnego wierze nie zawiera, tylko w fałszywem swem pojmowaniu zwraca się on przeciw chrześcijaństwu [3]). Darwinizm, albo ściśle się wyrażając teorya pochodzenia (ponieważ darwinizm w ciaśniejszem znaczeniu nie może być uważany za zupełnie uzasadniony), nie wyklucza wcale pierwotnej przyczyny wszechbytu, ani też kierowniczej w niem działalności Boga, owszem pojęć tych domaga się nieodzownie.

Nie podzielamy tych optymistycznych mniemań i wyżej wykazaliśmy, iż doktryna pochodzenia pod względem pewności nie może się wcale równać z kopernikową nauką o obrocie ziemi dokoła słońca. Listy Darwina świadczą wymownie: że jego teorya nieodzownie prowadzi do krańcowego pozytywizmu i agnostycyzmu. Jeśli w szóstem wydaniu swego dzieła o pochodzeniu gatunków, mówi on o wzniosłem wyobrażeniu bóstwa stwarzającego, samorzutnie rozwijające się, zasadnicze formy życia, to chodzi mu przedewszystkiem o odparcie zarzutów. Intelektualne

[1]) Haffner: Katholik I (1873), 23.—Heinrich, Dogm. Theol. V 275. Palmieri, De Deo creante 220. Corluy: La Controverse (1885), 78.—Broglie: Ann. de phil. chrét. I (1887) 343. — Peschel, Völkerkunde 19. — Hertling, Grenzen 56; Prinzip des Katholicismus und die Wissenschaft, 1899. — Gutberlet, Knauer, Hummelauer, Schütz, Hettinger.

[2]) Girodon, Exposé de la doctrine cath. II (1884) 230. La Controverse 1886, 309. — Le Roy, L'Évolution des espèces, 1887. Farges, La vie et l'évolution des espèces, 1888. Ulrici, Gott u. d. Nat 718. Steude, Christentum und Naturwissenschaft, 1895, 109 — Schmid, Zöckler, Wolff.

[3]) Secchi, Schöpfung 22, 24 37. Nat. u. Offenb. 1871, 413; 1887, 228

i etyczne wnioski darwinizmu w następstwie będą omówione. Pomimo tego jednak nie myślimy tutaj dowodzić zupełnej, ze stanowiska religijnego, niedopuszczalności teoryi pochodzenia, która istotnie nie wyklucza wcale uznania ostatecznej przyczyny bytu. Bezzasadne też jest powoływanie się na losy systemu Kopernika, porównywanego z systemem Darwina, ze względu na na stosunek do Kościoła.

Przypominano o tem nowszymi czasy i wróżono Kościołowi porażkę, jeśli nadal przeciwko teoryi pochodzenia stanowczo się będzie oświadczał. Owóż przedewszystkiem fałszem jest przypisywanie Kościołowi zasadniczo wrogiego względem niej stanowiska. Bezzasadny jest też zarzut, stawiany stronnictwom klerykalnym, że czynią one rozpaczliwe usiłowania, aby niedogodną sobie naukę niedopuścić do ludu i do szkoły, lub też przedstawiać ją w karykaturalnem przeobrażeniu. Właśnie w tych kołach klerykalnych, pisma Wasmanna osiągnęły wielkie rozpowszechnienie jakkolwiek w roku 1899 wyraził się on, jak następuje: „Teoryę rozwoju można przyjmować, lub odrzucać, tylko na zasadzie dowodów faktycznych, przemawiających za nią, lub przeciwko niej, niezależnie od monistycznego, lub teistycznego, naturalistycznego, czy spirytualistycznego na świat poglądu. *A priori* teista tak dobrze, jak i monista może przyjąć stopniowy rozwój gatunków. Pytanie: czy i o ile ten rowój istotnie w przyrodzie się odbywa tylko, *a posteriori* może być roztrzygnięty [1]). Jeśli tenże sam autor obecnie zbliżył się do teoryi rozwoju, nie wynika stąd przeciwieństwo z teistycznemi jego zasadami, gdyż obstaje on zawsze przy uznaniu sił nadprzyrodzonych, i protestuje stanowczo przeciwko wszelkiemu przymusowi dogmatycznemu, nakazującemu uznanie najdalszych pozytywistycznych wniosków nauki o pochodzeniu.

Zarzucano mu co prawda z tego powodu niekonsekwencyę i utrzymywano, że dowód na korzyść zwierzęcego pochodzenia człowieka, nie ustępuje pod względem prawdopodobieństwa, przeciwnemu dowodowi Wasmanna. Ponieważ tu nie może być

i 1901, 6 Wasmann: Biol. Zentralbl. Gaudry, Les enchaînements du monde animal dans les temps géol. Fogazzaro. Les descensions, évolutionisme et catholicisme, trad. de l'italien 1900. Gutberlet, Der Mensch 2 80 125; Der Monismus 108. Pfaff, Schöpfungsgesch 749. Wigand, Darminismus I, 379.

[1]) Zoologica, Stuttgart 1899, Heft 26, 81.

mowy o dowodzie matematycznym, lecz prawdopodobnym, więc i w sprawie pochodzenia człowieka, tylko taki może być przeprowadzony.

Jeśli do tego dodamy, że czysto mechaniczna teorya powszechnie za niedowiedzioną jest uznawana, to oczywisty stąd wynika wniosek, że Kościół nie potrzebuje się lękać o przyjmowaną w jego nauce teoryę stworzenia i wszelkie ma prawo występować przeciw połowicznej wiedzy, która prawdopodobieństwo naukowe na pewność naukową chce zamienić i wewnętrzne prawa kształtujące naturę ludzką, materyalizmowi podporządkowuje, aby w ten sposób wszelką myśl o Stwórcy zniweczyć.

54. Bez wyższej przyczyny, nie podobna nawet wyjaśnić przejścia od świata roślinnego do zwierzęcego. W ten sposób ta pierwsza przyczyna okazuje się nam nietylko jako żyjąca, lecz też jako duchowa, musi ona bowiem wznosić się po nad świadomością obdarzonym zwierzęciem. W tych wielorakich psychicznych zjawiskach bytu zwierzęcego, znajduje ponowne stwierdzenie ta prawda, że w Bogu absolutne życie się zawiera. Jeśli ten wynik zechcemy połączyć z poprzedzającymi, to będziemy go mogli oznaczyć, jako trzeci stopień dowodu kosmologicznego, który nas wznosi wysoko, ponad poprzednie tego dowodu znaczenie.

Zwierzę i człowiek.

Człowiek jako animal rationale — Homo sapiens. — Różnica fizyczna od zwierzęcia. — Prosta postawa. — Ręka. — Twarz ludzka. — Czaszka. — Mózg. — Czasy pierwotne. — Mikrocefale. — Inne zboczenia. — Organizacya mózgu. — Zasady ukształtowania. — Niedoskonałości fizyczne. — Ogon. — Uwłosienie. — Ujemne strony w walce o byt. — Pogląd na różnice fizyczne. — Zwykłe poglądy na małpy. — Mowa i prosta postawa. — Organ mowy. — Mowa i myśl. — Teorya. — Powstanie mowy. — Nauka mowy. — Teologowie. — Vis aestimativa. — Instynkt. — Kojarzenie. — Wiadomości zwierząt. — Brak postępu. — Określenie. — Pamięć i fantazya. — Doskonalenie instynktu. — Instynktywne czynności człowieka. — Myśl. — Panowanie nad przyrodą. — Postęp. — Samopoznanie. — Wiedza. — Religia. — Wolna wola. — Determinizm. — Świadomość moralna. — Sumienie. — Heroizm. — Statystyka. — Dowód historyczny. — Czwarty stopień dowodu kosmologicznego. — Osobowość Boga.

I. Różnica fizyczna.

1. Najwyższem i najdoskonalszem jestestwem żyjącem jest człowiek, który stojąc na granicy bytu cielesnego i duchowego, *microcosmus*, od czasu Arystotelesa, nazwany, łączy w sobie byt rzeczy nieożywionych, życie rośliny i zmysłowość zwierzęcia. Idąc śladem Arystotelesa, Ojcowie Kościoła i scholastycy określali człowieka jako ζῷον λογικόν *animal rationale*, *animal intelligentia et ratione praeditum*, jako jestestwo rozumne, ale nie lękali się zestawiać go ze zwierzęciem. Człowiek jest doskonalszy od innych zwierząt, mówi św. Tomasz i porównywa siły duchowe człowieka z odpowiedniemi siłami zwierzęcia [1]). Zawsze wszakże dawni myśliciele tak silny kładli nacisk na rozumną

[1]) Iren. Adv. haer. 5, 1. Tertull, Adv. Prax 5. S. Aug. C. Faust. S.

stronę człowieka, jako na główny objaw jego wyższości, iż wobec tego różnice fizyczne malały w ich oczach. Cyryl Aleksandryjski podnosi rozum, jako znamię charakterystyczne istoty ludzkiej. Człowiek, jako rozumne jestestwo żyjące, jest śmiertelny, zdolny rozumieć i poznawać. Wspomniane wyżej kompendium wiedzy przyrodniczej ze szkoły w Fuldzie (z IX wieku) nie zalicza wcale człowieka do królestwa zwierzęcego.

Inaczej postępują nowocześni zoologowie od czasu Lineusza. Na czele zwierząt kręgowych stawiają ssące, które dzielą na palcowe, kopytowe i pletwiowe. Pierwsze miejsce wśród palcowych dają primatom (zwierzęta naczelne), a pomiędzy temi rozróżniają 2 i 4-roręczne. Jedynym gatunkiem 1-ej grupy jest *homo sapiens*. Takie umiejscowienie człowieka w dziale zoologicznym, jako jeden z gatunków zwierzęcych, wydaje nam się poniżające; antropologia staje się tutaj częścią zoologii. Ale nie będziemy się oto sprzeczali z zoologami; gatunek ludzki z czysto organicznego punktu widzenia może uchodzić za grupę prymatów, ale królestwo ludzkie tam dopiero się zaczyna, gdzie występują duchowe właściwości inteligencyi, religii i moralności. Jeżeli z pierwszego punktu widzenia człowiek jest całym światem zmysłowym na małą skalę, to z drugiego jest wszechstronnym przedstawicielem Stwórcy w świecie, jest małym bogiem (*microtheos*). Ponieważ ciało łączy człowieka z królestwem zwierzęcem i ze światem materyalnym, słuszne jest zatem badanie nad jego istotą od tej niższej części rozpoczynać.

Stawiamy tu na czele następującą definicyę zoologiczną człowieka, podaną przez Littela: „Istota dwuręczna, z postawą prostą, obdarzona rozumem i mową członkowaną, mająca ręce z przeciwstawionym wielkim palcem; nogi płaskie z wielkim palcem nieprzeciwstawionym. Palce u nóg i rąk z gładkimi paznokciami. Uzębienie $\frac{2}{2}$ $\frac{1}{1}$ $\frac{2}{2}$ $\frac{3}{3}$ w zamkniętym zupełnie szeregu, bez diastemy. Kły nie wystające, mózg niezwykle wielki z głębokimi i licznymi zwojami. Uwłosienie gęstsze tylko na głowie, na szczękach, dookoła organów płciowych i pod pachami. Wedle budowy anatomicznej i rozwoju cielesnego należy człowiek niewątpliwie do prymatów, jeżeli pomieszczony bywa poza obrębem królestwa zwierzęcego, dzieje się to nie na mocy jego znamion cielesnych, lecz na skutek jego wysokich uzdolnień duchowych, ujawniających się w całem jego życiu umysłowem i w mowie członkowanej [1]).

2. Człowiek wspólne ma ze zwierzęciem życie r o ś l i n n e i z m y s ł o w e. Stąd liczne podobieństwa jego organizacyi do ustroju zwierzęcego. Organy odżywiania się, oddychania, mnożenia się, jako też narządy zmysłowe człowiek posiada w zasadniczych formach takie same, jak wyższe zwierzęta ssące. *Simia quam similis turpissima bestia nobis.* Jakże podobna jest do nas małpa najszpetniejsza ze zwierząt!—woła Ennius.

Niemniej przeto i ze względu fizycznego różnica pomiędzy człowiekiem i najbardziej zbliżonym do niego gatunkiem małp większa jest, aniżeli pomiędzy jakiemikolwiek bliskiemi sobie formami świata zwierzęcego. Już cała budowa i postawa człowieka odróżnia go od zwierzęcia. Jeśli człowiek rzeczywiście nie pojawił się odrazu w całej swej postaci, lecz ma być wytworem historycznego rozwoju, to ten rozwój objawił się równomiernie we wszystkich organach i narządach jego zawiłej budowy cielesnej, oraz w odpowiadającem im wewnętrznem wyrobieniu duchowem. Poszczególne zwierzęta przewyższają nieraz człowieka w doskonałości niektórych organów i zmysłów, np. sęp, sokół, orzeł doskonalszy ma od niego wzrok, sowa i inne ptaki nocne—słuch, jeleń, koń, pies morski, nietoperz - dotyk, owady, ryby i niektóre czworonogie (jeleń, wielbłąd, pies) węch, żadne jednak zwierzę nie zbliża się do człowieka w ogólnej organizacyi.

Główną różnicę stanowi tu prosta postawa i prosty chód człowieka. Człowiek jeden tylko wśród wszelkich jestestw żyjących porusza się z postawą ku górze wzniesioną. Aby mógł tem łatwiej dźwigać wyższą część swego ciała, natura punkt ciężkości w niższej jego części umieściła. Dlatego też uda, biodra i łydki człowieka są mięsiste i nie posiada on ogona. Tak określa człowieka Arystoteles. Prostej postawie człowieka przypisać należy odrębność jego szkieletu od szkieletu najbliższych mu małp, głównie pod względem siły kończyn dolnych i ud

Thom. L. th. I, q. 30, a. 2; ad 3, q. 78, a. 4. C. Gent. 2, 59, 7, 8; Opusc. 20 (16) 1.

[1]) Schaafhausen, Anthropol. Studien 162, 248. M. Müller, Natürl. Rel. 251. Kohlhofer, Die Natur des tierischen Lebens 47.

(Eimer). Ręka ludzka z przeciwstawionym palcem wielkim, to narzędzie nad narzędziami, jak się wyraża Arystoteles, przewyższa wszelkie organy w świecie zwierzęcym. Jakkolwiek małpy są czteroręczne, ponieważ jednak wszystkie ich kończyny służą im do chodzenia, nie mogą posiadać zalet ręki ludzkiej. Jako najwyższy sposób użycia ich przez małpy, przytaczane bywa chwytanie kamieni i kijów w celu obrony, albo też tłuczenie orzechów za pomocą kamienia. Ale cóż to jest w porównaniu do działalności ręki człowieka.

„W ogóle, mówi Ranke, ręka ludzka stanowi pewien rodzaj łopaty, posiadającej własność przystosowania się z łatwością do kształtu chwytanego przedmiotu i zdolność wykonywania z jednaką dokładnością najsilniejszych i najdelikatniejszych poruszeń. Za pomocą ręki, człowiek wykonywać może wszystkie rozliczne pomysły, rodzące się w jego duszy; może opanowywać materyę w najrozmaitszych jej postaciach, przekształcać ją i przetwarzać odpowiednio do najróżnorodniejszych celów użyteczności. Jest ona zawsze gotową służebnicą ducha ludzkiego i we wszystkich swych ruchach siłę, w doskonały sposób łączy z lekkością i prędkością. Jako organ dotyku, tylko z wargami i językiem może być porównana, pod względem delikatności odczuwania i przez ćwiczenie osiąga taką doskonałość, że odbierane przez nią wrażenia dotykowe, ze wszystkich wrażeń zmysłowych najmniej podlegają złudzeniu. Dlatego mówi się (po polsku tak samo jak po niemiecku) p o j m o w a ć (begreifen) zamiast r o z u m i e ć (verstehen) i używa się wyrazu p o j ę c i e w znaczeniu prawdy“[1]). Już starożytni (np. Galenus) podnosili to znaczenie doniosłe ręki ludzkiej. Nowożytna wiedza wytłumaczyła je anatomicznie, głównie przez wykazanie odrębnego mięśnia wskazującego palca ręki, którego nie posiadają nawet wyższe małpy, jak orangutang i szympans. Znajduje się on tylko u goryla, ale słabo rozwinięty. Stąd wnosi Bischoff, że ten mięsień pozostaje w związku z gestykulacyjnym i pantomistycznym ruchem ręki, a zatem i z towarzyszącymi takim ruchom pojęciami i mową je wyrażającą.

Ręka małpy różni się też wielkością od ludzkiej. Człowiek nie posiada też nigdy chwytającej nogi, wszakże niektórzy przyrodoznawcy przypisywali podobną właściwość nóg u niektórych

[1]) Ranke, Der Mensch.

plemion dzikich, ale trzeba to, podobnie jak ludzi z ogonami zaliczać do bajek. Nauka ścisła nic nie wie o małpiej zdolności dzikich ludów przeciwstawiania wielkiego palca innym palcom u nogi. Wyjątkowo wprawdzie niektórzy ludzie wskutek konieczności posługiwali się nogami do pisania, nawet do malowania, ale przez to nogi ich do rąk się nie upodobniły i w budowie anatomicznej zasadnicza zawsze pomiędzy ręką i nogą ludzką zachodzi różnica. Dość zauważyć budowę kończyn u człowieka, aby uznać bezzasadność wyprowadzania ludzkości od podobnego małpom gatunku zwierzęcego.

3. W związku z prostą postawą człowieka pozostaje jego t w a r z i budowa m ó z g u. Kształt twarzy oznaczony jest przez położenie nosa względem dolnej szczęki i podbródka. Im więcej wystaje dolna szczęka u człowieka, tem wyraźniej zaznaczają się zwierzęce ku zmysłowemu używaniu pociągające go skłonności. I na odwrót, im wyżej wznoszą się zwierzęta, tem krótsze stają się ich szczęki. Odwrotny zachodzi stosunek, w górnej części twarzy, oznaczonej przez tak zwany kąt twarzowy, czyli przez przecięcie dwóch linij, idących od podstawy nosa do środka ucha i przez środek czoła. Wielkość tego kąta, wymierzona naprzód przez Campera w r. 1765, oznacza rozwinięcie górnej części twarzy w stosunku do dolnej i związaną z tem przewagą władz umysłowych nad instynktami zwierzęcymi[1]). W czaszkach prawidłowo zbudowanych wielkość ta zawiera się 75 — 80°; wyjątkowo dochodzi do 91°. W rasie kaukaskiej kąty twarzowe o 90° zdarzają się dość często; natomiast u kretynów zmniejszają się niekiedy do 70°. Australczycy mają średni kąt twarzowy wielkości 68° stopni, Negrowie 67°. Te niższe cyfry są dość niepewne. W każdym razie 64°, zdaje się być najniższą granicą kąta twarzowego u człowieka.

U małp kąt ten znacznie jest mniejszy. U szympansa wynosi 35° u orangutanga, człowieka leśnego, 30°. U znalezionego niedawno we Francyi w formacyi trzeciorzędowej gatunku paleontologicznego *dryopithecus* prognatyzm (krzywizna zębów) silniej występuje jeszcze niż u oragutanga. W młodości kąt twarzowy tej małpy zawiera się między 60° i 64°, a zatem zbliża się do kąta twarzy ludzkiej, ale stan jego w młodości nie jest miarodajny, gdyż szczęki rozwijają się zupełnie dopiero w póź-

[1]) Peschel, Völkerkunde 49.

niejszym wieku. Dobitniej odstępujący typ rozwoju późniejszego wskazuje odrębność uzdolnień; zresztą i podobieństwo w wieku młodym pomiędzy czaszką zwierzęcą i ludzką nigdy nie występuje tak wyraźnie, jak niektórzy utrzymują. Typ zwierzęcy już w bardzo wczesnej dobie zaznacza się dobitnie. Krzywizna zębów u człowieka i u zwierzęcia zupełnie jest różna.

4. Czoło jest częścią czaszki, zawierającej mózg, główny organ uzdolnień i usposobień umysłowych. Wielkość czaszki przeto i organizacya mózgu określają lepiej jeszcze, aniżeli kąt twarzowy, charakter typu ludzkiego i zwierzęcego. Już Arystoteles zauważył, że ze wszystkich jestestw żyjących człowiek największy mózg posiada. Zdanie to i dzisiaj zachowało całą swą słuszność. Wielkością mózgu, bogactwem jego skrętów człowiek przewyższa wszelkie zwierzęta, a także najbardziej doń zbliżone gatunki małp. Aby oznaczyć wielkość mózgu, należy bądź wprost go mierzyć i ważyć, jeśli jest badaniom bezpośrednio dostępny, bądź też wymierzać rozmiary czaszki na powierzchni jej, lub we wnętrzu. Oczywistem jest, że wobec wielkich różnic indywidualnych trzeba dokonywać wielu takich pomiarów, aby osiągnąć pośrednie dostatecznie pewne ich wyniki. Należy też uwzględnić różnice płci, która tym większa jest, im wyższy stan cywilizacyi odnośnych jednostek. Wedle Mortona wielkość czaszek zawiera się pomiędzy 112, 5 (u Finnów) i 77, (u Negrów Oceanii) kubicznymi calami. Wedle Voigta maximum wynosi 1572, 95 ccm. (Anglicy) minimum 1228, 27 ccm. (Australczycy). Niepewność tych pomiarów i opartych na nich wyliczeń tak jest znaczna, że wyniki ich mniej dają się zużytkować dla odróżnienia ras ludzkich, aniżeli dla odgraniczenia człowieka od świata zwierzęcego. I tak, napotykamy takie np. cyfry wielkości czaszki: u Kanaków 1470, u Irlandczyków 1472, u Negrów: 1232 dla mężczyzn, 1202 dla kobiet; u Chińczyków: 1428 dla mężczyzn, 1290 dla kobiet. U Angielek 1222, u Indyan 1376, u Eskimosów 1539, u Paryżan 1588 ccm. Mózg Cuviera ważył 1839 gr. mózg pewnej 37, letniej epileptyczki w Anglii miał zupełnie taką samą wagę. Mózg Dantego nie wiele przewyższał średnią wielkość, u Rafaela jeszcze mniejsze posiadał rozmiary. Mózg Gambetty miał ważyć tylko 1165 (1315?), 1133 gr. dla mężczyzny, a 975 gr. dla kobiety podawane są jako minimum wagi mózgu normalnie funkcyonującego [1]). Jeśli zbliżymy się do najniższej granicy, którą Morton oznaczył na 63 cali kubicznych, to będziemy mieli jeszcze znaczną różnicę pomiędzy czaszką człowieka i goryla, wynoszącą 31, 5. Ranke podaje u ludzi jako minimum 1260 ccm., jako maximum 1780 ccm., średnio 1503, względnie dla kobiet 1100, 1683, 1335, dla Europejczyków 1410, u małp dla goryla: samca 461, 605, 498, dla samicy 383, 563, 458, dla szympansów: samców 371, 469, 409, dla samic 376, 413, 392, u orangutangów samców 420, 464, 426, dla samic 406, (tylko jeden okaz). Ta różnica dotyczy także i mlecza pacierzowego, będącego najmniej zmienną częścią systemu nerwowego. Człowiek wpośród wszystkich zwierząt kręgowych posiada największą objętość czaszki w stosunku do rozmiarów wewnętrznych stosu pacierzowego.

[1]) Virchow: Zeitschr. f. Ethhnol. 1894, 506.

Jakkolwiek człowiek nie posiada absolutnie największego mózgu, ponieważ wielkie zwierzęta ssące znacznie go pod tym względem przewyższają, to jednak stosunek wagi mózgu do wagi całego ciała, przedstawia się u niego najkorzystniej. Wynosi on u człowieka szczupłej tuszy 1: 33—38, u szympansa 1: 70—80, u delfina 1: 66, u słonia 1: 500, Stosunek ten wprawdzie nie ma wielkiego znaczenia, gdyż u ptaków przedsrawia się on jeszcze korzystniej (u czyżyka np. 1: 14 toż samo u niektórych owadów np. mrówek, nie mniej przeto godny on jest uwagi ze względu na to, iż odróżnia człowieka dobitnie od małp. Dorosły goryl, lub orangutang jest prawie dwa razy cięższy od Buszmana, a jednak waga jego mózgu o jedną trzecią jest mniejsza od najmniejszego mózgu ludzkiego. Nawet czaszki najniższych ras ludzkości o wiele przewyższają czaszki wyższych małp. Właśnie u tych ras (u Hotentotów, Buszmanów, Akków, Negrów, Negrytosów) odnośne stosunki wskazują budową ciała krańcowo wyróżniającą ich od małp. „Bezpośrednie pochodzenie tych ludzi od antropoidalnych małp żadną miarą nie daje się tu stwierdzić. Nie są to wcale formy przejściowe, lecz rzeczywiste, wykształcone zupełnie typy ludzkie, ze wszystkiemi właściwościami wyżej zorganizowanej rasy. I o nich można powiedzieć *nil humani ab iis allienum est*“ (Virchow). „Nie będzie to za wiele, mówi Ranke, jeżeli jako wynik moich badań, postawię zasadę, że w porównaniu człowieka i zwierzęcia, zakreślonem granicami form gatunku, istotną rzeczą dla ukształtowania czaszki i twarzy jest rozwój mózgu. Im większy względnie jest mózg, tym bardziej ludzką jest względnie forma czaszki“

5) Dane historyczne i przedhistoryczne świadczą wymownie o różnicy pomiędzy szkieletem ludzkim i zwierzęcym, różnicy, uwydatniającej się szczególnie w budowie czaszki. U wszystkich ludów obecnie żyjących spotykamy pod tym względem charakterystyczne znamiona najodleglejszych ich przodków. W pośród rozlicznych szkieletów ludzkich z prastarych czasów nie znaleziono ani jednego, któryby posiadał odrębne ukształtowanie od szkieletu ludzi dzisiejszych. Typy nie normalne mogą być wyjaśnione przez zboczenia, jakie się i obecnie napotykają. Przedewszystkiem objętość czaszki jest jednaka u ludzi dzisiejszych i przedhistorycznych. W najodleglejszych czasach rozróżniono krótko i długogłowych. Czaszki przedhistoryczne poczytywane, za najbardziej zbliżone do typu zwierzęcego, dalekie są bardzo od podobieństwa do czaszek małpich, a natomiast mają pewne analogie z chorobliwymi objawami, dającymi się i dziś napotkać. W każdym razie przewyższają ogromnie maximum objętości czaszek małpich. Najdawniejsze czaszki nie świadczą wcale o przynależności do najniższej rasy! Schaaffhausen, Virchow, Kollmann, Haacke, Ranke przyznają, że dotąd pośredniego między małpą i człowiekiem (pitekoidalnego) typu nie znaleziono wród szkieletów przedhistorycznych. „Wszystkie pozostałości człowieka z formacyi napływowej jako też wszystkie czaszki odnalezione w jaskiniach, pod względem formy i objętości przynależą bezwątpienia do gatunku homo sapiens i nie zapełniają wcale przepaści pomiędzy człowiekiem i małpą“ [1]).

Toż samo świadectwo składają paleontologiczne pozostałości człowiekopodobnych (małp antropoidalnych). „Z wielką gorliwością poszukiwano kopalnego przodka człowieka i szczególną zwracano uwagę na przechowujące się w formacyach geologicznych różne resztki małp. Odnaleziono około piętnastu małp wązkonosych w pozostałościach kopalnych z formacyi trzeciorzędowej w Europie i w Indyach, jako też kilka małp szerokonosych z formacyi napływowych w Brazylii i Argentynie. Wszelako, z wyjątkiem jedynego okazu nazwanego *dryopithecus*, wszystkie one dalekie są bardzo od najbliższych człowiekowi małp obecnie żyjących: orangutanga, szympansa i goryla; a nawet i ów dryopithecus, jak to nowsze badania wykazały,

[1]) Zittel, Grunds. d. Paläontol. 1895, 933; Poläozoologie (1893) 717.

zajmuje dość niskie stanowisko między małpami, do człowieka podobnemi. Tak więc przypuszczamy przez teoryę rozwoju paleontologiczny proanthropos, pośredni typ pomiędzy małpą i człowiekiem dotąd nie został odnaleziony“ [1]).

6. Vogt, ojciec teoryi małpiego pochodzenia, który w swoich odczytach wyraził się, że lepiej być udoskonaloną małpą, niż zwyrodniałym Adamem, przytaczał na potwierdzenie swych poglądów tak zwanych mikrocefalów (czyli ludzi z chorobliwie zdrobniałemi czaszkami), w których upatrywał zwrót atawistyczny do typu małpy. Waga mózgu tych ludzi niższą ma być od przeciętnej wagi mózgu małpy. Profesor Luschka na kongresie antropologicznym w Stutgardzie w r. 1872 przedstawiał mózg 18-letniej dziewczyny, ważący tylko 450 gr., gdy tymczasem mózg goryla waży 500—600 gr., a mózg szympansa 355 — 400 gr. Ale wnioski, które Vogt z tego faktu wyciąga, ogólnie za bezzasadne zostały uznane. Zauważono słusznie, że tylko normalnie, nie chorobliwie (być może jeszcze w stanie zarodku ulegające zboczeniu) ukształtowanie czaszki i mózgu powinny być używane do porównania. Mikrocefale nie zdolne są utrzymać się przy życiu, pozbawione są zdolności rozmnażania się. Gdyby podobni byli do nich przodkowie rodzaju ludzkiego, jakżeby on mógł istnieć? U kretynów, którzy posiadają często czaszki normalnie rozwinięte chorobliwe wpływy już po urodzeniu stają się przyczyną niedostatecznego rozwinięcia mózgu. Zresztą idyotyzm nie zawsze łączy się z nierozwiniętym mózgiem, zależy często od wewnętrznej jego budowy. Zaznaczyć też należy, że nawet przy wszelkich chorobliwych zboczeniach mózgu ludzkiego zasadniczo różni się on od najbardziej nawet rozwiniętych mózgów zwierzęcych, tak iż o jakimś atawistycznym zwrocie do typu małpiego nie może być mowy. Ecker, który specyalnie zajmował się badaniem mózgu u ludzkich zarodków, utrzymuje, że i w tym stanie nierozwiniętym posiadają one odrębne, charakterystyczne znamiona. Schaffhausen zwraca uwagę na przeciwieństwo, zawarte w przypuszczeniu, że w danej jednostce znamiona czysto ludzkie mogą się łączyć ze zwierzęcemi, których dopatrywano się nieraz w chorobliwych zboczeniach. Mikrocefale odziedziczają po rodzicach takie ludzkie znamiona, iż niepodobna upatrywać w pewnych ich zboczeniach cofania się

[1]) Ranke, der Mensch, II, 504.

do stanu zwierzęcego. Tak więc pytanie, dotyczące zaznaczonych u nich zboczeń w budowie mózgu, zostało stanowczo przez naukę rozstrzygnięte na rzecz niezaprzeczonego ich człowieczeństwa. Virchow dodaje: „Jakkolwieć być może, iż w pewnych występujących u ludzi zboczeniach ukształtowania mózgu, daje się zauważyć pewne zbliżenie do typu małpy, niepodobna wszakże wskazać do jakiego mianowicie gatunku małp te zboczenia przyrównane być mogą. Możemy tylko powiedzieć, że mózg mikrocefalów więcej ma podobieństwa do mózgu małpiego, aniżeli ludzkiego, ale nie możemy twierdzić, że istnieje szczególny gatunek małpy, u którego ukształtowanie mózgu przypomina dostrzeżone u mikrocefalów zboczenia. Cała strona pozytywna rozwoju psychicznego małpy, nie daje się dostrzedz u mikrocefalów, podobieństwo polega tu tylko na niedostatecznym rozwinięciu znamion czysto ludzkich.“

7. Podobnie rzecz się ma z innemi zboczeniami, przypominającemi typy zwierzęce np. w funkcyach sercach. Nauka o chorobach serca ten sam mniej więcej miała przebieg, co nauka o mikrocefalach. W początku ubiegłego stulecia znaczna część wrodzonych chorób serca, badana była specyalnie we względzie podobieństwa swego do analogicznych objawów w świecie zwierzęcym. Zauważono np. że zdarzają się serca ludzkie, które wskutek zawiłych jakichś zboczeń upodabniają się do serc płazów. Widziano w tym pewne atawistyczne objawy, którym nadawano nazwę theriomorfii i wyprowadzano je z działania sił, które w znanem już wówczas podobieństwie embryologicznego rozwoju wszystkich kręgowców, miały być czynne. Wedle tego poglądu, każdy wyższego typu osobnik, jako embryon miał przybierać kształty całego szeregu niższych zwierząt i w tym stopniowym rozwoju mogły następować jakiejś zatamowania, z których wynikały zboczenia. Takie stanowisko zajmowali dawniejsi patologowie serca. Przypomina ono stanowisko dzisiejszych zwolenników nauki o zwierzęcym atawizmie u mikrocefalów“[1]).

8. Przy bliższem badaniu organizacyi w ogóle, zdarza się to samo, co przy badaniu embryonów, w których często różnice gatunków zupełnie są niedostrzegalne. Nie mówiąc już o różnorodnem ukształtowaniu mózgów i ich stosunku do mlecza pacierzowego u ryb i płazów, zaznaczyć należy, że mózg ptaków okazuje niekiedy wyższy rozwój, niemniej przeto nie dostrzeżono w nim zarodku wyższych czynności duchowych, które możnaby tu przypuszczać. U czteronożnych i czteroręcznych napotykamy niekiedy bardzo zawiłą budowę mózgu, ale o stałym w tym kierunku postępie i rozwoju nie może być mowy. Niekiedy zwoje i fałdy mózgowe u zwierząt nieodznaczających się szczególną zmyślnością, bardzo są wyrobione, np. u osła, jak już Galenus zauważył. Psychologia zwierzęca nie jest nam jeszcze dostatecznie znana, tak iż nie możemy z tych szczególnych właściwości budowy mózgu u zwierząt wyciągać pewnych wniosków. W każdym razie pewną jest rzeczą, że mózg ludzki zasadniczo i w tym względzie się różni; posiada właściwe sobie zwoje, fałdy i zagłębienia, których nie napotykamy u najbardziej do człowieka podobnych małp. Ilość, układ i powikłanie dróg nerwowych w mózgu, a nawet właściwości substancyj mózgowych u człowieka są odmienne i świadczą o doskonalszej organizacyi. Liczne i bardzo zawiłe zwoje, szczególniej mózgu wielkiego, powiększają jego powierzchnię i uzdolniają do złożonych bardzo czynności. Wyższy stopień rozwoju nie polega tutaj na częściach, zupełnie nowych, w mózgu zwierzęcym nieistniejących, lecz na rozwoju i odpowiedniem ukształtowaniu części wspólnych wszystkim kręgowcom.

9. Sourbled utrzymuje, na podstawie porównania mózgu ludzkiego z mózgiem zwierzęcym, że w ogóle jest on nie tyle organem uzdolnień umysłowych, ile wrażliwości zmysłowej. Jakkolwiek twierdzenie to zwraca się na korzyść spirytualizmu, trudno się jednak na nie zgodzić. Słuszniejsze jest zdanie Rankiego i Müllera, że cechy człowieczeństwa w mózgu polegają na przewadze nieautomatycznie działających części półkuli mózgowych nad ich częściami automatycznemi[1]). Wedle Wundta niewątpliwem jest, że inteligentniejsze rasy i gatunki posiadają większe i bogatsze w zwoje półkole mózgowe, a najdobitniej różnica w tym względzie występuje pomiędzy człowiekiem i innymi prymatami. Bastian znajduje w mózgu ludzkim nie tyle nowe części, ile olbrzymie rozwinięcie części istniejących i u innych zwierząt.

Mózg Negrów np. lub innych ras niższych, jeśli nie zaw-

[1]) Virchow czyt. u Rankego, Der Mensch II, 387.

[1]) Ranke, Der Mensch I, 544.

sze jest mniejszy, to zawsze mniej rozwinięty, aniżeli u ras cywilizowanych; ale w każdym razie jest to jeszcze mózg ludzki od zwierzęcego odmienny. Wszystkie zasadnicze zwoje mózgu ludzkiego napotkać można tak samo u Buszmana, jak i u Europejczyka. Ale czyż w różnicach, jakie w rozwinięciu ich dostrzegać można, nie należy uznać objawów stopniowego przekształcenia, świadczącego na rzecz teoryi rozwoju? Przedewszystkiem należy tutaj stwierdzić dokładnie fakty. Doświadczenie wykazało, że przy ściślejszem badaniu mniemane różnice występują mniej wyraźnie. Virchow mówił na zebraniu przyrodoznawców w Wiesbadenie: „Nowszemi czasy mieliśmy sposobność zbadać mózgi mieszkańców ziemi Ognistej, przyczem stwierdzono, że nasze metody nie wystarczają do stwierdzenia zasadniczej ich różnicy od mózgu Europejczyków“ [1]). U wyższych ras ludzkości przerastanie szwów mózgowych odbywa się od tyłu ku przodowi, z czego wynika większe wykształcenie przednich płatów czołowych mózgu, przeciwnie u ras niższych przerastanie szwów idzie ku tyłowi, jak u małp. Zachodzi jednak pytanie, czy i o ile ta reguła posiada znaczenie psychologiczne? I Bastian ogranicza się tylko na przypuszczeniu, że różne stosunki wielkości mózgu u niższych ras ludzkich mogą być poniekąd poczytywane za pośrednie formy pomiędzy mózgami ras wyższych i czwororęcznych“.

10. Jeśli zapytamy o głębsze przyczyny, to nawet Wiedersheim wyzna, że różne zjawiska przystosowania się nie dają nam zadawalającego wytłumaczenia, o ile przez nie przyczyna różnicy w przystosowaniu budowy mózgowej u ludzi i małp człowiekowi podobnych nie zostaje wyjaśniona. Istotnie przyczyny różnego rozwoju czaszki i mózgu bardzo niedostatecznie nam się przedstawiają. Wrażliwość ma też być pobudzającym czynnikiem. Niewątpliwie jest ono pierwszym niedającym się wyjaśnić objawem psychologii. Ale od tego pierwotnego faktu, występującego u człowieka, jakże daleko do wydoskonalonej władzy myśli u Newtona i Göthego. Utrzymują niektórzy przyrodoznawcy, że organ myśli niekoniecznie służy do celów myślenia, podobnie jak oko niekoniecznie jest przeznaczone do widzenia. Zapewne z punktu widzenia naukowo przyrodniczego takie zdanie może być

[1]) Martin, Zur pchysischen Anthropologie der Feuerländer: Arch. f. Anthr. 1894, 155.

uzasadnionem; nie mniej przeto pewnem jest, że faktycznie ci tylko widzą, co mają odpowiednio wykształcone oczy i ci tylko zdobni są myśleć, którzy obdarzeni są należycie rozwiniętym mózgiem ludzkim. Dopóki przeto nie został przytoczony dowód na to, że myślenie ludzkie stopniowo rozwijało się równomiernie do rozwoju swego organu, przez, ciągłe przystosowywanie wewnętrznych warunków do zewnętrznych (Spencer) — dopóki poza granicą świata ludzkiego nie wynaleziono wyraźnych śladów myślenia, dopóty pewnem pozostanie odpowiadające faktom, przeświadczenie, że ludzki organ myślenia jest narzędziem myśli, nie wyrobionem przez nią w stopniowym rozwoju, lecz dla potrzeb jej odrazu stworzonem. Myśl nie wyrobiła sobie swojego organu, podobnie jak człowiek nie dał sam sobie życia. W nieustannej walce o byt z dzikiemi zwierzętami i żywiołami przyrody, zwyciężył człowiek pierwotny nie dla tego, że był silniejszy i lepiej w środki do walki uposażony, lecz dla tego, że posiadał doskonalsze od wszelkich zwierząt narzędzia czynności: dający mu wskazówki działania mózg i wykonywającą je rękę. Już Arystoteles gani powiedzenie Anaksagorasa, że człowiek najwyższem jest zwierzęciem z powodu posiadania rąk. Należy raczej powiedzieć, że człowiek dla tego posiada ręce, że jest najwyższem zwierzęciem. Można dać flet temu, co posiada sztukę grania na flecie, ale nie można dać sztuki temu, co posiada tylko flet. W tem samem znaczeniu możemy powiedzieć: że człowiekowi udzielone zostały organy myśli dla tego, że jako istota duchowa sztukę myślenia posiada. Człowiek jedyny wpośród wszystkich zwierząt ma prostą postawę, która sama już świadczy o nadzwierzęcej, na podobieństwo boskie stworzonej istocie. Myśl i dążność wyższa z niej wynikająca, są ujawnieniem się boskości. Nie mogłyby one w człowieku się ujawnić, gdyby ciało jego ku ziemi było zwrócone. Ciążenie ku ziemi utrudnia, lub zgoła uniemożliwia myśl i poznawanie. Na tem właśnie polega harmonia natury ludzkiej, że organiczne i psychiczne życie jej, wspierając się wzajemnie, powodowane są tą samą zasadą i w widoku tych samych celów współdziałają, jakkolwiek przyczynowo nie są z sobą złączone.

11. Obok pewnych właściwości dodatnich występują też w organizmie ludzkim różne braki, świadczące również na niekorzyść teoryi doboru. Przedewszystkiem brak ogona tem bardziej uderzający, że człowiek, obok małp antropoidalnych, jest

jedynym gatunkiem wśród zwierząt ssących tego organu pozbawionym. Niema nigdzie na ziemi plemion ludzkich ogoniastych. Pozostałości, jakie spotykamy w tak zwanej kości ogonowej, wątpliwe są co do swego pochodzenia, gdyż zdają się być tylko przedłużoną, dolną częścią stosu pacierzowego. Trudno wytłumaczyć brak tego tak powszechnego wśród zwierząt organu, przez stopniowy jego zanik. Jeśli rzekomy małpi przodek człowieka stopniowo przyzwyczajał się do chodzenia po ziemi, to niemniej przeto ogon mógł mu oddawać ważne usługi, podobne jak wielu gatunkom małp. Ze stanowiska teoryi rozwoju konsekwentnie byłoby przypuszczać przekształcenie się ogona w jakiś organ służący do chodzenia.

Toż samo można powiedzieć o braku uwłosienia. Nie mógł on wyniknąć z doboru naturalnego, gdyż człowiek pozbawiony włosów znajdował się w mniej korzystnych warunkach, bardziej wystawiony będąc na różne szkodliwe oddziaływania klimatu. Można przyjąć ogólną zasadę, że zwierzę im bardziej wszechstronnie przystosowane jest do różnych wpływów zewnętrznych, tem łatwiej ostać się może w walce o byt: wobec tego niedostatek pokrycia włosami musiałby przynosić zwierzęciu stanowczą ujmę. Uderzającem jest też, że nigdzie nie spotyka się pośród ludzi osobników całkowicie pokrytych włosem, nawet tam, gdzie surowość klimatu na drodze przystosowania mogłaby spowodować taki gęsty porost włosów. Przykłady takiego nienormalnego u niektórych osobników ludzkich porostu, nieraz przez zwolenników zwierzęcego pochodzenia człowieka przytaczane, dosyć są wątpliwe. Zresztą choćby w wielu razach odnośne fakty za autetyczne uznać należało, są to rzadkie wyjątki i zboczenia, które za stanowcze dowody na korzyść teoryi rozwoju uchodzić nie mogą.

Brak uwłosienia nie może też być wytłumaczony przez dobór płciowy. Czemuż możnaby przypisać, że w pośród wszystkich osobników, pokrytych bujnym włosem, tylko jednostki przypadkowo pod tym względem upośledzone, miałyby większą szansę pozostawienia potomstwa? Jakim sposobem to zboczenie miałoby się stać tak ogólne, aby stąd wynikła zupełna przemiana zewnętrznej postaci? Wszakże ewolucyoniści przypisują naszym rzekomym protoplastom zwierzęcym zmysł estetyczny. Jakżeż więc objaśnić, za pomocą doboru płciowego, przewagę jednostek odznaczających się brakiem upiększenia, za jakie służyły

im włosy? Sam Darwin mówi, że każda rasa ma upodobanie do charakterystycznych swych właściwości. A zatem wpośród rasy pokrytej włosami, ta cecha jako należąca do jej charakterystyki, powinnaby przechowywać się i utrwalać przez dobór płciowy. Upodobanie do częściowego braku włosów na ciele, byłoby tak samo nienormalne, jak np. wśród ludzi dzisiejszych upodobanie do głowy łysej.

12. Weźmy wszakże człowieka w całości, jak on żyje i rozwija się, a musimy przyznać, że na ogół jest on gorzej przystosowany do walki o byt, aniżeli jakiekolwiek zwierzę. Wrażliwszy na oddziaływanie klimatu, podległy rozlicznym chorobom, niezdolny w wieku niemowlęctwa sam sobie wystarczyć i potrzebujący opieki rodzicielskiej przez dłuższy czas, aniżeli jakiekolwiek inne jestestwo organiczne, zjawia się on na ziemi wśród warunków, kóre nie mogą być poczytywane za wynik zwycięzkiej walki o byt. Cycero mówi, że przyroda, nie matką, lecz macochą okazuje się człowiekowi, skoro go pomieściła na świecie z nagiem, ułomnem i słabem ciałem, z duszą wrażliwszą na wszelkie trudności, w której płonie jednak ogień duchowy myśli i rozumu. Do tego ustępu dodaje św. Augustyn następującą uwagę: „Widział on fakt, nie znał jednak jego przyczyny, nieoświecony przez Pismo św., nic nie wiedział o grzechu pierworodnym“ [1]).

Św. Tomasz daje następujące wyjaśnienie: Ponieważ człowiek poprzedzony był na ziemi przez roślinę, która żywi się różnemi ciałami i przez zwierzę, które ma za pokarm rośliny i inne zwierzęta, więc nie dziw, że dla swego pożywienia i odzieży potrzebuje tak roślinnych, jak i zwierzęcych wytworów. Dlatego przychodzi też człowiek na świat nagi, ponieważ sam ma sobie wytworzyć odzież i oprócz mleka, nie ma w przyrodzie gotowego pożywienia, ponieważ musi je sobie sam przyrządzić. Jest to wyjaśnienie obecnego stanu człowieka, które z góry przypuszcza odrębność jego od zwierzęcia. Człowiek posiada zdolność wzniesienia się ponad wpływy natury, zdobycia środków bytu przez sztuczne wytwarzanie ognia, uprawy ziemi, posługiwania się narzędziami, bronią i t. p.; ale te wszystkie uzdolnienia musiał już posiadać, gdy się naprzód pojawił na ziemi, musiał odczuwać potrzeby, które dążyły do zaspokojenia. Przyczy-

[1]) Św. Augustyn, C. Jul. 4, 12, 60.

na każdej potrzeby w żyjącym organizmie jest zarazem przyczyną jej zaspokojenia. W świecie zwierzęcym potrzeba nie przekracza nigdy ściśle zakreślonej swej dziedziny. Różne czynności zwierzęce świadczą o tem wymownie: pająk snuje pajęczynę, powodowany instyktowną ku temu skłonnością, ptak spiewa na skutek pobudzenia płciowego. U człowieka potrzeby odnoszą się do czynników duchowych, z natury jego wynikających.

13. Nie należy przeceniać doniosłości różnicy fizycznej pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem, ale nie należy jej też nie doceniać. Niedocenianą jest ona np. w takiem zdaniu: „Ze względu na swą postać, swą budowę i na całość swego organicznego ustroju, człowiek jest małpą“ (Broca). Nietylko, że to porównanie wcale nie jest dowiedzione, ale także trzeba mieć na uwadzę, że przeznaczenie organizmów do wyższych czynności duchowych, z góry każe przypuszczać odrębne fizyczne ich ukształtowanie. Kultura, będąca sama wynikiem rozwoju nie mogła być jego sprawczynią, zmienia ona wiele w człowieku, ale nie byłaby zdolna przemienić typu ludzkiego z jego zasadniczemi właściwościami.

Prawda, że podobieństwo pomiędzy człowiekiem i najbardziej doń zbliżonemi zwierzętami ssącemi, a szczególniej antropoidalnemi małpami, bardzo jest uderzające, tak w budowie organów, jako też ich funkcyj. Ustrój zwierzęcia opiera się na tych samych podstawach organizacyi i tym samym podlega prawom życia fizycznego, co ustrój człowieka. Prawo organizacyi ciała ludzkiego jest niejako najwyższym objawem ogólnego prawa wszelkiej organizacyi. Ale w samem tem określeniu obok zgodności zawiera się i różnica. Typ zasadniczy i zasadnicza forma są te same u człowieka i u ogółu jestestw żyjących, ponieważ w całym świecie organicznym przejawia się taż sama jednolita, wszechstronnie rozwinięta idea. Skoro jednak zwrócimy uwagę na poszczególne jej przejawy, rozpoznamy wyraźnie występującą różnicę tak w ukształtowaniu, jako też w funkcyach zjawisk życiowych natury ludzkiej. Jak już wyżej zaznaczono, pod względem ogólnej harmonii i doskonałości organizacyi człowiek przewyższa cały świat zwierzęcy. Ranke, obstający bardzo za jednolitością ustroju organicznego w świecie ludzkim i zwierzęcym, mówi: „W szczegółach ani jedna kość, ani jedna część kości, w których się pojawia zgodność budowy i funkcyi nie świadczy o rzeczywistej jednorodności. Każdą po-

szczególną kość szkieletu ludzkiego możemy jak najdokładniej odróżnić od odpowiednich kości wszystkich zwierząt ssących, małp w ogóle i małp człowiekopodobnych“ [1]).

14. Czysto fizyologicznie i morfologicznie nie znaleziono dotąd pary rodzicielskiej, z której zrodziłaby się pierwsza istota ludzka, do rodziców swych niepodobna. Wiedza przyrodnicza znajduje wszędzie tylko ludzi, lub zwierzęta, nigdzie nie napotkała istot pośrednich, półludzi, nigdzie nie natrafiła na czaszkę, lub jakąkolwiek inną pozostałość, w której dałoby się stwierdzić zarazem cechy człowieka i małpy. I najstarsze czaszki, o ile przodkom ludzkości obecnej są przypisywane, mają wybitne znamiona człowieczeństwa. „Takiej czy innej budowy, człowiek paleontologiczny, jest zawsze człowiekiem. Zawsze znajdowano w jego szkieletach rękę i nogę i kolumnę kręgową o podwójnem zakrzywieniu. Im więcej i gruntowniej przedmiotem tym zajmować się będziemy, tem dowodniej przekonamy się, że każda kość szkieletu, od największej do najmniejszej, w swej budowie i w swych proporcyach nosi na sobie cechy wytworu pierwotnego. Żadna w tym względzie wątpliwość jest niemożliwa“ (Quatrefages). Rasy i plemiona ludzkie, tak dzisiejsze, jako też historyczne i przedhistoryczne w budowie swego ciała, zarówno różnią się od przypuszczalnego typu człowieka - małpy, jak i cywilizowani Europejczycy. Mniemane podobieństwa do zwierząt u niektórych plemion dzikich, szczególniej z rasy czarnej, muszą być uznane za wybujałości pewnych specyficznie ludzkich form (jak np. przedłużone ramiona, lub nogi, zbyt krótki kadłub, zbyt mała głowa i t. p.), a zatem nic nie świadczą o pokrewieństwie ze światem zwierzęcym (Ranke).

Teorya Vogta, wedle której człowiek ma pochodzić od jednego z żyjących obecnie gatunków małp antropoidalnych, może być uznana za obaloną przez ścisłe badania, gdyż najbardziej nawet rozwinięte typy tej klasy, jak orangutang azyatycki, lub szympans i goryl afrykański, tylko poszczególne, zewnętrzne mają podobieństwo do typu ludzkiego. Nawet Brehm widzi więcej niepodobieństw, aniżeli podobieństw i małpę w całej jej postaci i budowie uważa za istną parodyę człowieka. Jakkolwiek człowiek bardziej jest podobny do goryla, niż goryl do lemura, i różnica pomiędzy wyższemi i niższemi małpami znacz-

[1]) Ranke, „Der Mensch“ II, 28.

niejsza jest od różnicy, oddzielającej człowieka od niektórych gatunków małp, nie wynika stąd jeszcze, że człowiek ma pochodzić od tych gatunków, podobnie jak nie jest dowiedzione, ażeby małpy rozwinęły się też z niższych form zwierzęcych. Gatunki wszystkie istnieją stale i niezmiennie w przyrodzie i przy gruntownem, obustronnem badaniu różnice pomiędzy nimi okażą się tak znaczne, że o bezpośredniem pochodzeniu jednych od drugich nie może być mowy.

15. Wobec wszystkich tych faktów, przeczących pochodzeniu człowieka od istniejących obecnie typów zwierzęcych, ewolucyoniści wymyślili mu protoplastę, od którego ma on pochodzić, na równi z antropoidalną małpą, jak dwie równoległe linie rodowe. Zgodnie z Häckelem przyjmuje Darwin za takiego wspólnego przodka dla człowieka i goryla gatunek zwany *Pithecanthropos primigenius* (πίθηκος = małpa, ἄνθρωπος = człowiek), który miał być pokryty włosami i w obu płciach posiadał brodę. Uszy tych zwierząt były zapewne szpiczaste i ruchome, ciało opatrzone ogonem, żyły i nerwy inny miały układ, nogi posiadały zdolność chwytania, miejscem pobytu jego były lasy krajów ciepłych. W jakimś dawniejszym okresie, rzekomi przodkowie człowieka mieli być zwierzętami wodnemi, które posiadały nierozwiniętą czaszkę i były niewątpliwie hermafrodytami. Te jestestwa odznaczały się nader prostą organizacyą, przypominającą ustrój pewnych ryb dziś żyjących.

Musimy zatem śladów naszych przodków szukać nie nad ziemią, lecz pod ziemią, w jaskiniach Afryki (Darwin i Huxley) w południowej Azyi, albo na jakiemś innem miejscu nad brzegiem oceanu Indyjskiego. Paleontologia pozostawia tutaj zupełną swobodę naszym domysłom, żadnych nie daje nam w tym względzie wskazówek. Jeszcze wygodniej jest przypuszczać, że pierwotna ojczyzna człowieka pogrzebana została w morzu. Z powodu zamieszkujących ją gatunków małpoludzkich miała się ta część świata zwać ongi Lemuryą. Ponieważ jednak małpy Lemury znalezione zostały także w Europie, w Ameryce, oraz w wielu innych miejscowościach odkryto ślady różnych do ludzi podobnych małp, więc cała hypoteza zaginionej Lemuryi wraz z nią w morzu utonęła. Hypoteza owa, jak mówi Wallace, należy do liczby przypuszczeń, które czasowe zyskują rozpowszechnienie i te przynoszą korzyść, że zwracają uwagę na pe-

wne uderzające fakty, ale wobec ściślejszych badań ostać się nie mogą.

16. W ogóle darwiniści przyznać muszą, że formy zwierzęce, od których rodzaj ludzki ma pochodzić, dawno zaginęły i nawet najdrobniejszych śladów po nich nie pozostało. Tak więc ani historycznych, ani fizyologicznych dowodów na to pochodzenie niepodobna przytoczyć. Sama zasada rozwoju, nieprzyznająca zgoła aktu twórczego, okazała się zupełnie nieudowodnioną i w żadnym razie nie usprawiedliwia wysnutych z niej wniosków o powstaniu człowieka z niższych form zwierzęcych. O czynnikach, które miały spowodować ongi przemianę gatunków, ale dzisiaj przestały działać, ze stanowiska pozytywnej wiedzy nic się nie da powiedzieć. Wallace uznaje za dowód przeciwko teoryi pochodzenia sam ten fakt, że wszystkie dotąd znalezione czaszki świadczą o odrębności człowieka pierwotnego od zwierzęcia, a także, że najdawniejsze wytwory sztuki z epoki kamiennej okazują już wysoki stopień rozwinięcia umysłowego. Wszelkie poszukiwania w różnych częściach Europy i Azyi nie doprowadziły do odnalezienia śladów człowieka pierwotnego w epoce trzeciorzędowej, stąd należy wnosić, że pojawił się on w życiu ziemi dość późno, a zatem szybko się musiał rozwijać. Dalszą stąd konsekwencyą będzie wniosek, że podobnie, jak w swych właściwościach duchowych obecny człowiek, tak nieskończenie przewyższał cały świat zwierzęcy i człowiek pierwotny, musiał się pojawić na ziemi, z zupełnie odrębnemi od niego uzdolnieniami, które częściowo przynajmniej musiał zawdzięczać przyczynom przewyższającym te, które kierują rozwojem w świecie zwierzęcym.

Jakkolwiek różną jest fauna Ameryki i Australii od fauny starego świata, człowiek i tu i tam jednakim się okazuje w zasadniczych swych cechach. Jakżeż mógł on powstać z różnych protoplastów zwierzęcych, które zamieszkiwały te dwie połowy kuli ziemskiej? Jakimiż środkami rozwój i dobór naturalny z tak różnorodnych czynników, jakie znajdować się mogły na brzegach Oceanu Spokojnego i Atlantyku, mógł wytworzyć człowieka ze swoją budową fizyczną i swemi uzdolnieniami duchowemi? Jest to doniosły zarzut przeciwko teoryi Darwina w jej rozciągnięciu na rodzaj ludzki, zarzut dotąd przez żadnego ze zwolenników tej doktryny nieobalony. Jeśli Brehm kładzie szczególnie nacisk na różnicę bytu cielesnego człowieka

i zwierzęcia, nie uwydatniając przytem należycie różnicy bytu duchowego, nie wynika stąd, aby ta ostatnia była lekceważona, aby należało widzieć w świecie zwierzęcym tylko stopniowe wznoszenie się nad świat roślinny, a w ciele ludzkiem tylko o tyle uwydatniającą się różnicę od ciała zwierzęcego, o ile w niej uwydatnia się ukształtowanie materyalne, będące wyrazem życia duchowego. Uduchownione ciało ludzkie świadczy o rozwoju ducha; zapoznawanie zmysłowego życia w zwierzęciu podobnie nienaturalne jest, jak przypisywanie mu jakiegoś zarodkowego antropomorfizmu. Zaznaczamy tutaj tylko pobieżnie nowszemi czasy przez Snella postawioną hypotezę, że nie człowiek od małpy, lecz odwrotnie małpa od człowieka pochodzi i w ogóle świat zwierzęcy jest uboczną gałęzią pochodzenia rodowego, które w człowieku ma głównego swego przedstawiciela [1]).

II. Mowa, jako wyróżniająca cecha człowieka.

17. Główną dźwignią przemiany morfologicznej organizmu ludzkiego, wedle teoryi ewolucyonistów, ma być, obok prostej postawy, mowa członkowana. Te dwie funkcye fizyologiczne miały spowodować w człowieku zasadnicze przekształcenia, których następstwem bezpośredniem ma być rozwinięcie czynności duchowych. Z prostej postawy człowieka Herder i Lamarck wyprowadzali wszystkie charakterystyczne znamiona ludzkości: „Człowiek przedewszystkiem dzięki swym nogom stał się człowiekiem“ — mówi Dames. Kant zauważył na to, że skutkiem prostej postawy człowieka są pewne zboczenia organiczne. Człowiek wbrew instynktowi natury przybrał tę postawę, powodując się rozumem. Z tem wiąże się ściśle mowa członkowana. Przez nią, jako organ pojęcia, dokonało się przejście od niemego człowieka-małpy do człowieka rozumnego [2]).

Któż nie dopatrzy naciągania w podobnych poglądach. Samo pochodzenie prostej postawy i mowy musi być wyjaśnione,

[1]) Por. Gutberlet, „Der Mensch“ 195. Häckel, „Anthropogenie II, 504.

[2]) Schaaffhausen, „Anthrop. Stud.“ 175. K. Fischer, „Gesch. d. neueren Phil.“ IV, 251.

zanim je uznamy za dźwignię rozwoju człowieka. Pierwsza właściwa jest tylko człowiekowi, nie spotykamy jej u żadnego gatunku małp: nawet u najbardziej rozwiniętego orangutanga. Istnienie mowy musi być uznane za nieodzowny warunek odpowiedniego rozwinięcia mózgu, nie może być odwrotnie poczytywane za przypadkowy tego rozwinięcia skutek. Z jakich pobudek mogły powstać obie te właściwości człowieka? Jeślibyśmy zgodnie z ewolucyonistami przyjęli powolnie wyrabiającą się skłonność do prostej postawy i takiegoż chodu, to nie możnaby przez to wyjaśnić, jakim sposobem na skutek tego przekształcenia cielesnego, niemającego nic wspólnego z wyrobieniem organów mowy, organ głosu, pierwotnie zdolny tylko do wydawania nieartykułowanych dźwięków, takiemu uległ przeobrażeniu, że stał się zdolny do wydawania dźwięków mowy. Jeśli ta przemiana wynikła naturalnie z częściowego wykształcenia, czy przekształcenia pewnych części mózgu, to stajemy przed zupełną zagadką; ani najmniejszy nawet promień światła przez takie wyjaśnienie nie został na nią rzucony. „Człowiek jest człowiekiem przez swą mowę, ażeby jednak mowę wynaleźć, musiał on już być człowiekiem“ (Al. von Humboldt).

Dla czego tylko ta jedna boczna gałąź ludzka pierwotnego rodu wszechzwierzęcego przypadkowo, na drodze swego rozwoju miała dojść do takich zdobyczy? Możnaby przecież przypuścić, że i inne gałęzie tego rodu zdolne byłyby również je osiągnąć, tem więcej iż w mówiącym i prosto chodzącym człowieku miały gotowy wzór i dzielnego mistrza. Wszelako ani hodowla, ani nauka dotąd żadnego z rzekomych krewniaków człowieka nie zdołały doprowadzić do prostej postawy, a tem mniej do mowy. Małpa jest i pozostanie zawsze zwierzęciem, nie bezmownym człowiekiem. We względzie wyrażania swych stanów psychicznych niżej nawet stoi od wielu innych zwierząt. Sam Darwin przyznaje, że inteligencya małpy nie osiągnęła należytego rozwoju. Dla czego?

18. Mowa prowadzi nas do głównej różnicy pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem. Żadne zwierzę nie ma mowy; żaden normalnie rozwinięty człowiek nie jest pozbawiony mowy. Każdy człowiek mówi; żadne zwierzę nie wypowiedziało dotąd ani jednego zdania. Mowa jak się wyraża M. Müller [1]), jest to nasz

[1]) „Wissensch. d. Sprache“ I, 303.

Rubikon, którego zwierzę nie zdoła nigdy przekroczyć. Mowa jest najważniejszem, wyróżniającem znamieniem człowieka (Huxley, Cuvier). Daremnie ewolucyonizm usiłuje w sposób darwinistyczny wyjaśnić rozwój duchowy. Dźwięki zwierząt zawsze są niecłonkowane, nawet jako śpiew ptaków, są tylko wyrazem instynktownych popędów i u tych samych gatunków, zawsze w ten sam niewolniczy sposób się ujawniają. Nieliczne wyrazy mechanicznej gadaniny papug nie mogą zastąpić mowy ludzkiej, podobnie jakby nie zastąpiłaby jej mówiąca maszyna, ani automat naśladujący ciało ludzkie, nie mógłby być z niem utożsamiony. Bezmowność zwierząt nie może być przypisywana organicznym, anatomiczno - fizyologicznym brakom ich ustroju, ma ona przyczynę psychologiczną, intelektualną. Zwierzę pozbawione jest mowy dla tego, że pozbawione jest pojęć. Nie potrzebuje ono innych środków wyrazowych prócz dźwięków niecłonkowanych. Brak mu zdolności tworzenia słów, łączenia ich w zdania, posługiwania się niemi dla oddania myśli. Na pytanie dla czego zwierzęta nie mówią? najprostsza i najsłuszniejsza odpowiedź brzmi: ponieważ nic nie mają do powiedzenia. Gdyby chodziło tylko o organiczne warunki mowy, człowiek musiałby mieć gardło inaczej ukształtowane, aniżeli zwierzęta. Jeślibyśmy przypuścili, że człowiek przez odpowiednie ćwiczenie swego organu głosowego zdołał go wyżej rozwinąć, to pytanie: dla czego ten rozwój nie nastąpił też w innych gatunkach zwierzęcych? Wątpliwem jest bardzo, czy istnieje rzeczywiście jakaś organiczna różnica w budowie narządów głosowych u człowieka i zwierzęcia. Ranke mówi: „Narządy, które u człowieka służą do wydawania dźwięku, śpiewu i mowy, posiada też małpa antropoidalna, spotykamy je również, w mniejszym i większym stopniu rozwinięcia, u innych wyższych zwierząt ssących; tak że gdyby człowiek miał je w ten sposób ukształtowane, jak one są u najbardziej do niego zbliżonych gatunków zwierzęcych, mógłby się doskonale posługiwać nimi do mówienia. Ale narządy organiczne nie są jedynymi warunkami zdolności mowy. Mowa ludzka potrzebuje wprawdzie tych narządów, jako materyalnego swego czynnika, ale w istotnym swym charakterze jest właściwością naszego ducha, który tak samo, jak w dźwiękach mownych, może się wypowiedzieć i za pośrednictwem innych środków jak np. pismo, rysunek, znaki mimiczne i t. p.“ Gdyby szczekanie psa, jak twierdzi Geiger, miało stanowić jakąś pierwszą próbę mowy, to

próba ta zawsze dotąd okazywała się nieudaną. Zresztą psy zdziczałe tracą zdolność szczekania. „Jakkolwiek małpa zbliżać się może do człowieka pod względem ustroju fizycznego, tem więcej i tem cudowniej zawsze różnić się on będzie od niej przez mowę,“ mówi Maks Müller w swojej obronie „religii naturalnej.“ Początek mowy nie został przygotowany stopniowo, przez jakieś przekształcenia w organizmie, lecz łączy się jak najściślej z rozbudzonem życiem dochownem, jedynie i wyłącznie od niego zależy [1]).

Wundt zaprzecza wprawdzie, aby mowa, jako wyróżniająca cecha człowieka, miała polegać na wyższem jego rozwinięciu duchowem, aby była wyłączną władzą jego duszy i powołuje się na to, że mowa pierwotna była litylko zbiorem znaków, oddających wyobrażenia, a te i u zwierząt również napotykamy. Ale ten pogląd swój nie potwierdza Wundt żadnymi dowodami. Gdyby zwierzęta istotnie posiadały jasne i określone wyobrażenie, dla czegoby ich nie mogły wyrazić za pośrednictwem ruchów, w braku organów mowy? Przypuszczenie niedostatecznie rozwiniętej appercepcyi, lub też brak szczególnego połączenia nerwów głosu i słuchu w centralnym organie appercepcyi, nie mogą nam jeszcze wytłumaczyć, dla czego u bezmownych zwierząt nie wytworzyły się odpowiednie organiczne ukształtowania, skoro one wystąpiły stopniowo u bezmownego człowieka pierwotnego.

19. I my nie uważamy mowy za cudowny dar człowieka, mniemamy jednak, że rozwój jej w swej najgłębszej istocie wynika z duchowego jestestwa ludzkiego, i obstawać musimy przy tem zdaniu, dopóki teorya rozwoju nie dostarczy nam dowodów, popierających przeciwne przypuszczenie. Pytanie: dla czego małpa, pies, lub koń, nie mogą nauczyć się mówić? nie daje się usunąć wybiegiem, jakim posługuje się jeden z ewolucyonistów, pytając, dla czego niektórzy tylko ludzie zdolni są śpiewać. Takie zestawienie pozbawione jest wszelkiego sensu: mowa i śpiew nie są objawami współrzędnymi. Faktem jest, że wszyscy ludzie normalni posiadają zdolność mowy. Zdanie: natura nie może być ujęta w ogólny schemat, daje się zastosowane tylko w ciasnych granicach. Czyż śpiew różnych gatunków

[1]) Koken, „Die Vorwelt“ 493 — Wundt, „Völkerpsychol.“ I. (1900). 131, 218.

ptaków nie jest ujęty w jak najściślejszy systemat, który ani jednego nie dopuszcza wyjątku. Zwierzęta mogą się porozumiewać między sobą. Pies może wyrażać swoje usposobienie wewnętrzne w sposób zrozumiały, tak innym psom, jak i ludziom; koń również zdolny jest do pełnych wyrazu ruchów i min. Ale wszelkie podobne objawy są tylko mową w najogólniejszem znaczeniu, nie są mową dźwiękową, członkowaną, nie są też zdolne do wyższego rozwoju.

Dla naszego zagadnienia jest to dość obojętne, czy historya mowy rozwija się w linii postępowej do jedności wiodącej i dopuszczającej coraz wyższe udoskonalenie, czy też przeciwnie świadczy ona o upadku i rozwoju daru słowa; oba kierunki bowiem zawierają się w obrębie granic ludzkości i nic nas nie pouczają o początku mowy. Jak dawno są ludzie, tak dawno jest mowa. Historya świadczy o różnych stopniach jej rozwoju, które równocześnie obok siebie istniały i jeszcze istnieją, okazuje nam wyrabianie się mowy ze wszystkiemi jej prawami i prawidłami, ale o początku jej nic zgoła nie wie.

Niewątpliwie mowa pozostaje w związku z odpowiedniem wykształceniem mózgu. Kretyni nie są zdolni do mówienia. Uszkodzenie mózgu może za sobą pociągać utratę mowy. Czyż wobec tego mowa ma być uważana za czynność mózgu? Gdyby tak było, to mielibyśmy potwierdzenie tego, co powyżej o wyjątkowem znaczeniu mózgu ludzkiego powiedzieliśmy. Atoli zależność nie świadczy tu o związku przyczynowym. Taki związek nie może zachodzić pomiędzy zjawiskiem duchowem i materyalnem.

Mowa jest tylko wyrazem myśli, jest wyrazem słowa wewnętrznego. Nie ma mowy bez rozumu; mowa dana jest wraz z rozumem. Są to dwa jak najściślej uzupełniające się pojęcia. *Ratio et oratio* nie rozłączają się ze sobą. Przez nie, jak mówi Cycero, różnimy się od zwierzęcia. W człowieku jest coś, jest siła ukryta, którą rozumem zowiemy, gdy mamy na myśli wewnętrzną jej działalność, a zowiemy ją mową, gdy się na zewnątrz jako zjawisko ujawnia. Nie możemy przeniknąć do tajemnej pracowni naszego umysłu, gdzie myśl abstrakcyjna na tle myśli intuicyjnej powstaje, ale jeżeli działalność jej, choćby najbardziej skrytą w wyraźnym obrazie sobie uprzytomniamy, to musimy ją określić w zdaniu: każde myślenie jest mową, każda mowa jest myśleniem. Człowiek znaczy przedewszystkiem — istota myśląca, a najpierwszem stwierdzeniem myśli jest słowo.

Logos, myśl i logos słowo są nierozłączne. „Mowa nie jest dziełem, lecz czynnością, jej ścisła definicya przeto może być tylko genetyczna. Jest ona wiecznie trwającą pracą ducha, która ma na celu dźwięk członkowany uczynić objawem myśli“, mówi W. v. Grimm. Należy rozróżnić intuicyjne i pojęciowo-dyskursywne pojęcie. Nasze myślenie nie zawsze w słowach się dokonywa, jak twierdzą scholastycy i inni filozofowie np. Plato, Leibniz, Schleiermacher, Herbart, Mill, Steinthal, M. Müller. Nowszemi czasy na drodze doświadczalnej, udowodniono, że można myśleć zupełnie bez pomocy słów.

20. I Darwin nie zdołał wyjaśnić początku mowy z różnorodnych dźwięków, wzbudzanych przez rozliczne nastroje duszy. Niepodobna przypuszczać, aby jakieś zmyślne zwierze wpadło na pomysł pewien dźwięk, np. głos ostrzegający, jako taki pojmować i aby inne zwierzęta pojęcie to mogły zrozumieć i sobie przyswoić. Doświadczalne wynalezienie mowy nie daje się usprawiedliwić. Teorya wykrzykników i naśladownictw głosowych (onomatopea) nie może też wystarczyć; przyczem zaznaczyć należy, że wykrzykniki ludzkie w przeciwieństwie do przyrodzonych dźwięków zwierząt członkowane są zawsze. Zresztą brzmią one różnie u różnych ludów. Żadna mowa, jak o tem świadczą pierwiastki słów, nie mogła wykształcić się na tej drodze. Kikeriki i κήρυξ (herold) po grecku przypadkowo podobne mają brzmienie, w innych językach zupełnie są różne. Po chińsku kao-kao znaczy pianie koguta, a kiao-kiao krzyk dzikiej gęsi. Dziwnem i niepojętemby też było, dla czego zwierzęta wydające różne głosy i wykrzykniki nie zdobyły się na mowę właściwą, jakkolwiek potrzebowały jej do wzajemnego porozumienia się. Dwie nowsze teorye, z których jedna wyprowadza mowę z dążności do porozumiewania się, na podstawie dźwięków przyrodzonych, gestów i min (Wundt), a druga wyprowadza ją z dźwięków, wydawanychpodczas natężonej pracy, jako reakcya przeciwko wysiłkom mięśniowym (*clamor concomitans*) mogę powołać się na pewne objawy lingwinstyczne, we względzie mianowicie pierwiastków słownych, które zdają się istotnie w wielu razach od takich odgłosów naturalnych pochodzić, ale niemniej przeto są one więcej opisaniem tworzenia się pierwiastków mowy, aniżeli wyjaśnieniem jej początku. Bodziec fizyologiczny przy wspólnej pracy, może tu być rzeczywiście działającym czyn-

nikiem, ale zrozumienie związku pomiędzy określonym znakiem i faktem nie daje się na drodze fizyologicznej wyjaśnić.

Słowa są to raczej znaki swobodnie wybrane i rozumowo pojęte, przez które treść myśli na zasadzie zewnętrznych spostrzeżeń przekształca się na pojęcia i może być na zewnętrz udzieloną. Nie mogą one zatem powstać bez współudziału rozumnego myślenia i działania. Pomiędzy znakiem mównym i ideą o tyle tylko zachodzi związek wewnętrzny, o ile imię ukształtowane jest odpowiednio do jakiejś właściwości rzeczy, dającej się wyobrażać (np. koń=szybki, biegnący, ptak=latający, ogień=jaśniejący, świecący). Powstaniu wyrazów musi wszakże towarzyszyć jakieś choćby mętne pojęcie (Hamilton, Steinthal, Lenormant). Związek jest tu uwarunkowany przez pojęcie — ideę. Pierwiastki i tematy opierają się na znaczeniu zmysłowem. Zastosowanie objawów zmysłowych, zewnętrznych dla oznaczenia wewnętrznych i duchowych w czasie tworzenia się mowy było nieodzowne, ale dokonywało się ono pod bezpośrednim wpływem myślącego rozumu i przezeń przeniesione zostało na wyobrażenie natury niemateryalnej. Mowa i pismo wtedy dopiero się pojawiły, gdy dźwięki ich i znaki złączone zostały z określonemi pojęciami.

Słowo wyszło zatem z rozumu i jest jego objawem zewnętrznym, jest objawem pojęcia w nas tkwiącego i odpowiadającego rzeczom [1]). Mowa przez rozum została spłodzona, i sama rozum płodzi, mówi chwalony za to zdanie Abelard. Rozum za pośrednictwem abstrakcyi i uogólnienia łączy orzeczenie z podmiotem, a w czasowniku zasadę przyczynową uznaje. Każde zdanie jest sądem i złączone ze sobą sądy zawierają naturalną logikę rozumu. Kto nie zdoła pojmować, liczyć, ten nie wzniesie się nigdy do mowy. Jakaż praca duchowa tkwi choćby w każdym systemie liczbowym, który każe przypuszczać istnienie w umyśle oderwanego pojęcia ilości i uzdolnienia do klasyfikacyi? Zwierzę nie zdoła nawet odróżnić jednostki; najdziksze ludy zdolne są liczyć do trzech i pięciu. Pitagoras liczbę, Plato geometryę uczynił zasadą wszechrzeczy. Zwierzę może wyrażać się, ale nie zna wyrazów, ma ono wyraziste dźwięki natury, ale bez duchowej treści; może zawierać coś w swych zmysłach, ale nie zawiera nic w rozumie. Słowo we właściwem

[1]) S. Thom., „S. th." 2, 2, q. 110, a. 1.

swem znaczeniu ze swą zawartością duchową jest słowem serca, którego zewnętrznym tylko wyrazem jest słowo brzmiące w naszych ustach. Mowa pochodzi z rozumu, nie rozum z mowy.

Mowa podobnie jak myślenie i jego formy aprioryczne, nie jest czemś zewnątrz przybywającem, choć zewnętrznymi znakami się posługuje, jest raczej właściwością wewnętrzną ducha ludzkiego, jest darem przyrody, który wchodzi w skład całego czysto-ludzkiego ustroju. „Mowa, mówi W. Humboldt, wedle mego najgłębszego przekonania, musiała być człowiekowi zaszczepiona, nie daje się ona wyjaśnić, jako dzieło dochodzącego do świadomości rozumu. I nic nie pomoże powoływać się na tysiącolecia, dla wyjaśnienia stopniowego jej w rozumie ludzkim powstania. Nie mogła ona być wynaleziona, jeśli jej typ nie zawierał się w rozumie ludzkim". I wyraziste oko zwierzęcia nie zastąpi wyrazu mowy ludzkiej. Oko jest środkiem zamiany myśli wtedy, kiedy myśl istnieje.

21. Ale czyż dziecko nie musi uczyć się mowy. Nigdzie nie widzimy wychowania, w któremby się obyło bez zetknięcia żywej duszy ludzkiej z inną równie żyjącą duszą ludzką. Zdanie Lessinga, że wychowanie nie daje człowiekowi nic innego nad to, coby on sam mógł zdobyć, tylko ono ułatwia i przyśpiesza mu te zdobycze, nie zgadza się z doświadczeniem. Dziecko płacze, podczas gdy ptak śpiewa. W tem się właśnie objawia głęboka różnica, która nie może być wyrównana przez powołanie się na zawiłość sztuki ludzkiej, krótkość czasu i szybką zmianę mowy.

Nie będziemy tu rozstrzygać, czy przykłady braku mowy u ludzi, którzy od dzieciństwa żadnego wychowania nie otrzymali i żadnym wpływom nie ulegali, są istotnie dowiedzione. Doświadczenie okazuje, że żadne dziecko nie nauczyło się mówić bez pobudki zewnętrznej. Bastian przytacza trzy przykłady niemych dzieci, które nagle osiągnęły zdolność mówienia. Skoro niemy syn Krezusa przy oblężeniu Sardu ujrzał, że ojcu jego grozi niebezpieczeństwo śmierci, z ręki żołnierza perskiego, tak się tem przeraził, że zawołał głośno: „Człowiecze, nie zabijaj Krezusa" — (Herodot 1, 85). Podobnie opowiadają o pewnym atlecie z Samos (Aul. Gellius, Noct. att. 5, 9), że był on niemy i nagle począł mówić pod wrażeniem analogicznej pobudki. Sko-

ro mianowicie zauważył, że przy losowaniu pomiędzy nim i przeciwnikami podsunięty został los ze zfałszowanem imieniem, zawołał głośno, że dostrzega oszustwo i odtąd począł swobodnie mówić. Tak samo też opowiada Bastian z własnego doświadczenia o pewnym chłopcu, który od 9 miesiąca życia na skutek wypadku epilepsii zaniemówił aż do piątego roku i począł później mówić dzięki nagłemu wypadkowi. Następnie w przeciągu kilku tygodni znów zaniemówił, ale pod wpływem kształcenia ostatecznie dar mowy osiągnął. Bastian wyjaśnia podobne fakty przypuszczeniem, że mowa dla ludzi dzisiejszych stała się doskonałym automatycznym ruchem, który objawia się w działaniu, skoro nerwy powodujące nim zostaną silnie pobudzone [1]). Wszelako to wyjaśnienie jest bezzasadne, ponieważ we wszystkich przytoczonych przykładach, osobniki pozbawione mowy, znajdowały się oddawna w ludzkiem otoczeniu, i nie były pozbawione słuchu, skoro zaś następnie nauczyły się mówić, więc musiały już uprzednio doznawać odpowiednich pobudzeń nerwowych. Odwrotnie zdarza się też, że ludzie pod wpływem nagłego, silnego wrażenia np. strachu, mowę nagle tracili i na skutek takiegoż wrażenia odzyskiwali ją. Wszystko to świadczy o działaniu na system nerwowy, ale dowodzi zarazem, że tylko ruch mechaniczny, nie zaś mowa sama jest objawem automatycznym. Zresztą Bastian sam przyznaje, że owe pobudzone ruchy mowy byłyby niemożliwe, gdyby system nerwowy nie znajdował się w stanie normalnym i gdyby zmysł słuchu, oraz inteligencya nie były normalnie rozwinięte. Bossuet wyjaśniał opowieść Herodota, przypuszczając, że syn Krezusa odzyskał mowę, którą uprzednio utracił. Steinthal i inni przytaczają znaczną ilość podobnych przykładów z nowszych czasów.

22. Fakt, że każde dziecko osiąga mowę przez naukę, nie może być przez nie obalony. Można tu tylko wnosić, że konieczność wychowania jest moralną, nie zaś fizyczną, że już mimika dziecka świadczy o istniejących w jego umyśle wyobrażeniach (Preyer), chociaż z drugiej strony, do rozwoju i zmian narzeczy mowy, dzieci przez samorzutną w tym kierunku zdolność swą nie mało się przyczyniły. Ogólnie wszakże zaznaczymy, iż doświadczenie wskazuje, że wyrobienie się wewnętrzne człowieka,

[1]) Bastian, „Das Gehirn“ II, 281.

tak we względzie umysłowym jak i moralnym, możliwe jest tylko w społecznem życiu współludzkiem. Mimowolne brzmienia, u różnych ludów w rozmaitem znaczeniu używane, nie mogą przemawiać za bezwzględnem samouctwem mowy. Dziecko wymawia zrazu wyrazy zasłyszane niedokładnie i niewyraźnie, nie pojmując przytem ich znaczenia, stopniowo wymowa jego staje się wyraźniejsza, a później jeszcze dokładne ich znaczenie uprzytomnia mu się całkowicie. Dzieci, gdy się uczą mówić, nie wynajdują mowy, ani nie zgłębiają jej znaczenia; i to i tamto nabywają przez naukę. Dziecko niemieckie samo sobie pozostawione, z pewnością nie będzie mówić po niemiecku. Historya nie przytacza nam ani jednego przykładu samorzutnej w tym względzie wynalazczości.

Scholastyka słusznie utrzymuje, że uzdolnienie do mowy przez wpływ świata zewnętrznego rozwinięte zostaje; czynność musi tu poprzedzać ujawnienie się zdolności. Jednem słowem, doświadczenie wskazuje, że człowiek bez nauki nie wznosi się do myślenia i najpierwsze słowo wewnętrzne tylko przez oddziaływanie słowa zewnętrznego w nim się budzi. Przeciwne twierdzenie, które za sobą nie ma żadnych doświadczeń, musiałoby być naprzód dowiedzione. Konsekwencya wymaga, aby taka sama zasada stwierdzona u jednostek, rozciągnięta była na poszczególne ludy i na cały rodzaj ludzki.

Znaleziono wprawdzie ludy dzikie, które nie umieją liczyć więcej, jak do trzech, albo do pięciu, ale nie znaleziono żadnego, któryby nie posiadał mowy. Ktoby przypuszczał istnienie ludów bez mowy w czasach pierwotnych, musiałby naprzód stwierdzić to dowodami. Podobnie jak człowiek, jego rozum, nie mogą być wynikiem samorodztwa, tak i mowa jego podobną drogą powstać nie mogła. Ale z tego nie wynika, że wszelka wiedza tylko z tradycyi ludzkiej pochodzi, ani że mowa tylko przez naukę osiągnięta została. Struna niepotrącona nie wydaje wprawdzie tonu, ale wtedy tylko dźwięczeć będzie, gdy jest odpowiednio naciągnięta i każda struna ma swój własny ton. Bez uzdolnienia rozumowego niema myśli, bez zdolności mowy niema mowy.

Zarzucano nieraz teologom, że początki mowy przypisują bezpośredniej nauce, udzielonej przez Boga człowiekowi. Zapewne teologowie niekiedy zbyt wiele przywiązywali wagi do samej formy opowiadania biblijnego, nie uwzględniając tkwiącej w niem głębokiej treści psychologicznej, pomijali przytem prawo

rozwoju i wszędzie, zarówno w psychicznem, jak i fizycznem życiu odwoływali się do bezpośrednich oddziaływań najpierwszej przyczyny. Zbyt naiwnem byłoby przypuszczać, że Bóg wprost uczył człowieka mówić, jak matka uczy swoje dziecko. Zaszczepił On raczej człowiekowi władzę mowy; wraz z rozumem i przez oddziaływania świata zewnętrznego dał mu sposobność zastosowania daru słowa. Cóż innego znaczy obrazowa opowieść o tem, jak Bóg wszystkie zwierzęta przyprowadził do Adama, aby je widział i nazwy im nadał? Czyż nie znaczy to, że Adam z pobudki bożej doszedł do użycia swej przyrodzonej władzy mówienia? I tak jak Adam nazwał każdą z istot żyjących, takie miano ona nosiła. Nazwanie to nie koniecznie musiało być świadome, z umysłu wynikające, mogło wynikać też z jakiegoś nam samym ukrytego stosunku dźwięków mowy do wrażeń i uczuć, które je pobudziły. Czyż lepsze jest wyjaśnienie filozofów, którzy pierwszego człowieka z niemoty wrodzonej, przez zewnętrzne mechaniczne tylko wpływy wyprowadzają, jako istotę obdarzoną mową? Zapewne mowa jest dziełem nauki, ale nie można jej nauczyć, jeśli nie ma po temu we władzy rozumu odpowiedniego usposobienia. Już Grzegorz z Nyssy zauważył [1]), że jak we wszystkiem, tak i w mowie Bóg człowieka obdarzył odpowiedniemi uzdolnieniami, ale wynalezienie poszczególnych słów, dla oznaczenia rzeczy i ich stosunków jest dziełem człowieka. Słowa te bowiem i nazwy nie Bogu, lecz jemu, człowiekowi były potrzebne. Rozwój mowy nie może być przeto wynikiem mechanicznych pobudzeń, oddziaływających bez uczestnictwa rozumu.

III. Rozum, jako wyróżniająca cecha człowieka

A. Instykt i inteligencya u zwierząt.

23. Można tedy uważać za udowodnione, że rozum stanowi najważniejszą różnicę człowieka od zwierzęcia. Dusza ludzka jest duszą rozumną i przez nią różnimy się od zwierząt, jako ludzie. Darwin przyznaje, że ogromna wyższość intelektualna

[1]) C. Eunom. 1, 12. S. Aug., „De ord." 2, 12, 35.

człowieka nad zwierzętami, najtrudniejsza jest do wyjaśnienia w jego teoryi. Ale czyż nie znajdujemy u zwierząt znamion umysłowości [1]). Skoro św. Tomasz mówi, że człowiek przewyższa inne zwierzęta pod względem rozumu, to zdaje się przypisywać go też w pewnej mierze zwierzętom, jakkolwiek rozum uważa za istotowo różny od zmysłowości. Pewna świadomość i zdolność oceny (*vis aestimativa*), jak się wyrażali scholastycy, nie może być zwierzętom zaprzeczona. Zwierzę wedle Arystotelesa ma nietylko wspólną z nami władzę zmysłowego poznawania i pożądania, lecz także pewne podobieństwo rozsądku (*similitudo rationis*). Jest to proste, więcej w czuciu odpowiadające uprzytomnianie własnych czynności, niejako instynktowna rozwaga, poprzedzająca bezpośrednio działanie i wyróżniająca instynkt od ślepej siły przyrody, oraz umożliwiająca wybór i różnorodność w pewnych granicach czynów zwierzęcych, wedle pożytków i szkód, jakie one mają przynosić. Trudność polega tu tylko na wyjaśnieniu związku tej władzy oceniania z instynktem. Sama przez się nie może być ona utożsamiona z rozsądkiem, jeśli wszakże wraz z rozsądkiem odmówimy zwierzętom zdolności tworzenia poszczególnych sądów, które dane zmysłowe w jedną całość łączą, to władza oceny pozostanie beztreściwą i niepojętą. Sąd prosty z naturalnej oceny, nie z teoretycznego porównania wynikający, nie pociąga za sobą bytu ducha, gdyż odnosi się zawsze do tego, co w bezpośrednim pozostaje związku z czynem i wrażeniem zmysłowem. Użyteczność i szkodliwość rozpoznawane są wprost przez instynkt, ale w poszczególnym wypadku często dopiero wskutek sądu mogą być rozróżnione. Przyjaźń i nieprzyjaźń w swych początkach przynajmniej są przezwyciężeniem prostego popędu towarzyskiego. Czas i miejsce podlegają też często sądowi. Z tem się łączą pamięć i wyobraźnia. To też władza oceny nie polega tylko na wrodzonych wyobrażeniach, lecz przypuszcza istnienie w organizmie usposobienia do wrażeń ogólnych i do kojarzenia ich. A te nie mogą być wyjaśnione litylko przez powstające w mózgu połączenia pamięciowe, które w danym razie w związki różne ze sobą wstępują, podobnie jak pamięć nie wynika tylko z samej organizacyi mózgu.

24. Nowszemi czasy nietylko ze strony teoryi pochodze-

[1]) Aug. In Jo. tr. 49, (ad 10, 18) — S. Thom., S. th. 1, 9. 3, a 1, ad 2

nia usiłowano wyprowadzać własności duchowe od zwierząt, ale także i ze strony jej przeciwników intelektualną różnicę pomiędzy zwierzęciem i człowiekiem, z powodu pewnych podobieństw w objawach ludzkiej i zwierzęcej psychologii, określano jedyniejako różnicę w stopniu. Quatrefages utrzymuje, że nie należy tu zbyt uwydatniać znaczenia inteligencyi, lecz raczej kłaść główny nacisk na charakter moralny i religijny człowieka, ponieważ i w zwierzęciu pewne uzdolnienia intelektualne są właściwe. Inni (Schopenhauer, Flügel, Russ) odróżniają rozum od rozsądku, przez pierwszy rozumiejąc władzę wyobrażeń, przez drugi władzę oderwanego myślenia. Favre wymienia obok instynktu władzę rozróżniania, będącą cieniem intelektu. Ta władza uzdalnia zwierzę w pewnym określonym zakresie do celowego zmieniania swych czynności instynktownych, odpowiednio do rozmaitych wrażeń, ujawniających się w jego zmysłach. Jakoż przyznać trzeba wielu zwierzętom pewien rodzaj rozmysłu, pewną zdolność sądu, ale zaznaczyć należy, że działalność jej zwraca się zawsze ku przedmiotom zmysłowym, odpowiednio do ich użyteczności i szkodliwości, a nie jest zdolna do wyznaczenia związków przyczynowych, ani pojęć oderwanych.

Jest przeto prawdopodobne, że niezmienny w istocie swej instynkt i władza rozróżniania są tylko rozmaitemi ujawnieniami, jednej i tej samej władzy zmysłowego poznawania i pożądania. Zwierzę reaguje stereotypowemi działaniami i skutkami na mniej lub więcej zawiłe sytuacye i wpływy, ludzkie myśli i czyny są nieskończenie różnorodne i ruchome. Z tem wszystkiem nie daje się zaprzeczyć, że w poszczególnych wypadkach, jak Quatrefages i Nadaillac, którzy podobnie jak Favre uznają „rozumną rozwagę“, jako specyficzną różnicę pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem, temu ostatniemu nie można odmówić rozsądnego działania. Byłoby to działanie rozsądku w rozleglejszem znaczeniu. Zwierzę jest do niego zdolne na mocy zmysłowych wrażeń, i zbiorowych wyobrażeń, które uniemożliwiają mu tworzenie sądu, przez łączenie ich i rozróżnianie, ale które nie pociągają za sobą zdolności do wnioskowania i do abstrakcyi. Jeśli zaś przyznamy zwierzętom zdolność do materyalnego wnioskowania, to polega ona wyłącznie na procesie zmysłowego poznania. Prawo formalne niedostępne jest poznaniu zwierzęcemu.

Russ mówi: „Nietylko twierdzę to, ale i dowieść mogę, że

ptak jest istotą czującą, myślącą, zdolną do wydawania sądów, że posiada pojęcie czasu, miejsca, rzeczy i stosunków, że z rozmysłem i rozwagą, odpowiednio do swych sądów działać może, że wreszcie zdolny jest miłować, nienawidzieć, w duszy swej doznawać bólu, lub radości“ [1]). Przeciwnie Wundt sądzi, że całe intelektualne życie zwierząt sprowadzone być może do prostego prawa kojarzenia. Kohlhofer rozróżnia ściśle pomiędzy podmiotową i przedmiotową rozumnością, moralnością i idealnością. Wrażenie rozumności podmiotowej może być wywołane jedynie przez analogię, analogia znajduje zaś swoje wyjaśnienie w prawie kojarzenia wyobrażeń zwierzęcych z wyobrażeniami wyższego porządku. (Teleologia).

Nie uciekając się do sztucznego rozdzielania objawów umysłowych u zwierząt i u ludzi, nie trudno dostrzedz przepaści istniejącej pomiędzy zwierzęcem i ludzkiem poznawaniem, pomiędzy świadomością zwierząt i samowiedzą człowieka. Zwierzę różni się w tym względzie od najdzikszych ludzi. Ucieka ono po prostu przed niebezpieczeństwem, ale przyczyny jego nie zdolne jest zrozumieć. I dziki ucieka również, lecz przytem zastanawia się, myśli o przyczynie i przypisując ją jakimś istotom niewidzialnym, stara się je przebłagać przez modły i zaklęcia. Człowiek cywilizowany dąży do zrozumienia przyczyn, usunięcia ich, o ile to jest możliwe, lub też poddania się im dobrowolnego, jeżeli usunąć się nie dadzą. Zwierzę w swoich czynnościach powodowane jest logiką wrażeń i uczuć, lecz wyjaśnić jej sobie nie zdoła. Ptak schwytany w sidła nie probuje ich rozplątać, tylko trzepocze się w nich bezcelowo. Trzeba wiele fantazyi aby wraz z Häcklem przypuszczać, że pies, który szczeka na pełnię księżyca, albo zwraca uwagę na powiewającą chorągiewkę, powodowany jest jakiemś dążeniem do poznania przyczyn. Jakkolwiek w podobnych wypadkach, może istotnie zachodzić pewna pozorna analogia z umysłowemi czynnościami człowieka, to jednak różnica pozostaje zawsze bardzo wyraźna i uderzająca.

25. To, co mówią o poznawaniu u zwierząt, ogranicza się bądź do objawów instynktownego myślenia, różnego u rozmaitych gatunków, a jednakowego zawsze w obrębie jedne-

[1]) Nat. u. Offenb. 1894, 163 — Wundt „Volkerpsych. I.“ 247.

go gatunku i nigdy nieulegającego postępowi, bądź też są to zjawiska bezwiednej rozwagi, mające na widoku zaspokojenie jakichś popędów zmysłowych. Jeśli nawet zwierzęta przekraczają ten obręb, gdy np. usiłują usuwać nieprzewidziane przeszkody, lub też zwalczać jakieś nagłe niebezpieczeństwa, to zawsze w tych razach nie podobna dopatrzyć się działania ze świadomością przyczyn.

Instynkt, czyli bezwiedny popęd pobudzający zwierzę do pewnych działań, bez wiedzy ich celu i przyczyn, pomimo wszystkich tych pozornych, czy rzeczywistych wyjątków, pozostaje zawsze środkowym punktem psychologii zwierzęcej. Biegłość ptaków w budowaniu gniazd, pszczół i mrówek w urządzaniu zbiorowej siedziby i organizacyi ich społeczeństwa, przezorność owadów w ogóle zabezpieczających byt swego przyszłego potomstwa, właściwa ptakom odlatującym do ciepłych krajów zdolność oryentowania się w ich dalekiej podróży, zręczność zwierząt drapieżnych rozwijana przy łowach na zdobycz: wszystkie te i tym podobne zjawiska bez instynktów nie dałyby się wyjaśnić. Jak dalece z niego tylko wynikają, dowodem że zwierzęta od pierwszej chwili swego życia spełniają je z równą dokładnością, jak w całym późniejszym swym bycie. Świeżo wylęgłe kurczęta dziobią rzucone im na pokarm ziarna, chwytają muchy, rozumieją głos matki, ostrzegający je przed jastrzębiem i chronią się pod opiekuńcze jej skrzydła. Toż samo widzimy u wszystkich młodych zwierząt na swobodzie. Tylko zwierzęta hodowane przez człowieka mogą do pewnego stopnia zmieniać swoje instynktowne czynności, ale nie wynika to wcale z nauki, lecz z tresury, lub z organicznego przystosowania się do zmienionych warunków bytu.

26. Odrębny charakter instynktu okazuje też niemożliwość w nim wszelkiego postępu. Gniazdo jaskółki, budowle wodne bobra, ul pszczół przed 4,000 lat były takie same jak dziś. Wiele zajmujących przykładów w tym względzie opowiada Favre w swoich etnograficznych wspomnieniach, z własnego doświadczenia zaczerpniętych. Pewien gatunek os (philanthus apivorus), polujących na pszczoły i równych im siłą, a posiadających bardzo jadowite żądło, zabija je przez ukłucie w mózg, poczem wyciska z nich miód. Każda z tych zabójczyń pszczół, posługuje się instynktownie tą samą taktyką, a pomimo tego pszczoły tak wysławiane dla swojej szczególnej inteligencyi, ujawniającej się w doskonałości ich ustroju społecznego, w ciągu tysiącoleci całych nie zdobyły się na sposoby skutecznej obrony, lub przynajmniej świadomego unikania swych wrogów, owszem bez oporu prawie im ulegają i dają się przez nich zabijać. Pierwszy z tych owadów wie jak ma napadać bez uczenia się, drugi nie wie jak ma się bronić, i niezdolny jest się tego nauczyć.

Tam, gdzie zdarzają się objawy wyjątkowe od tej reguły, mogą być wyjaśnione przez zewnętrzne przyczyny, przez warunki i przeszkody miejscowe, na które zwierzę instynktownie reaguje. I tak np. ptak skoro jaja z gniazda mu wyjęte będą, znosi je ponownie, aż do najzupełniejszego wyczerpania, powodującego śmierć czasami. Podobnie też odbudowywa wielokrotnie uszkodzone, lub zniszczone swe gniazdo. Jeśli jest prawdą jak to zdają się dowodzić przytaczane liczne fakty, że ptaki dla zakładania swych gniazd wybierają miejsca na wyżynach, zabezpieczając je w ten sposób od grożącej na nizinach powodzi, to i w tym razie z pewnością mamy do czynienia z instynktowną, nie z rozmyślną czynnością. Można tu widzieć jakąś instynktowną zdolność przeczuwania, jakiś tajemniczy związek świata zwierzęcego z całą przyrodą, ale na korzyść wyższego intelektu u zwierząt te zjawiska wcale nie przemawiają. W przeciwnym razie trzeba by zwierzętom przyznać większą zdolność przewidywania przyszłości, aniżeli człowiekowi, gdyż oczywiście najrozumniejszy nawet człowiek nie mógłby przewidzieć w tym razie niebezpieczeństwa [1]).

Zresztą codzienne doświadczenie poucza, że zwierzęta wyjątkowo posiadają taką zdolność przeczuwania grożących im niebezpieczeństw, zazwyczaj nie umieją ich uniknąć i owszem często same bezwiednie na nie się wystawiają i bezwiednie im ulegają. Pszczoła traci żądło, skoro niem ukłuje swego nieprzyjaciela. Schwytany ptak rozbija sobie nieraz głowę o ścianę klatki. Ptaki karmią w klatce pisklęta o tyle, o ile to potrzebne jest na swobodzie, a porzucają je na swobodzie skoro właściwy czas przejdzie, choćby z jakichś ubocznych względów potrzebowały dalszego karmienia. Pszczoły, przeniesione do miej-

[1]) Altum, Der Vogel und sein Leben 1989. – Binzer, Instinkt, Verstand und Geist bei Menschen und bei Thieren 1884.

scowości z klimatem ciepłym, gromadzą zawsze pewne zapasy, potrzebne im na zimę.

27. Też same spostrzeżenia możemy czynić, gdy zastanowimy się nad zabezpieczaniem przez zwierzęta przyszłości ich potomstwa. Składają one zawsze pożywienie dla nich w tych samych miejscach i w ten sam sposób, jak ich do tego instynkt pobudza, choćby warunki zewnętrzne wymagały zupełnej zmiany sposobu działania. W ogóle widzimy w świecie zwierzęcym wszędzie instynktową działalność, odznaczającą się największą dokładnością i pewnością swego celu, ale zawsze tylko w ściśle określonych warunkach, do których dany gatunek zwierzęcy raz na zawsze został przystosowany. Mogą one nieraz zawstydzić najbieglejszych sztukmistrzów ludzkich wytworami swej instynktownej sztuki, ale na odwrót najbardziej ograniczony człowiek zawstydzić je może zdolnością przystosowania swej rozumnej działalności do zmienionych warunków.

28. Mechanizm organów ruchu, organizacya narządów zmysłowych i systemu nerwowego u zwierząt przy ich czynnościach instynktownych, współdziałają tak samo, jak świadomie użyte zmysły i mózg przy działalności umysłowej człowieka. Nie można tego inaczej wyjaśnić, jak tylko przyjmując wrodzone, automatycznie działające usposobienie w organizmie zwierzęcym, pobudzane przez naturalne skłonności i pożądania. Podobnie jak organy zmysłowe są uorganizowane odpowiednio do oznaczonych celów i psychiczny ustrój zwierząt również z góry do tych celów jest przystosowany i tylko w pewien określony sposób dla osiągnięcia ich organami swymi się posługuje. Psychiczno-fizyologiczny ustrój organizmu, uczucie zadowolenia, lub niezadowolenia, popędy reagujące na stany wewnętrzne i zewnętrzne wpływy, wymagają usposobienia, które nie może być utożsamione z materyą. Jeżeli nawet rozróżnimy instynkt i pewną dowolność wyboru u zwierząt, jeśli tamten wyprowadzimy ze świata zwierzęcego, a tę ze zmysłowego poznania, to jednak dla obu tych czynników, musimy przyjąć tę samą podstawę. „Instynkt jest celowo i specyficznie określoną i dziedziczną zdolnością poznawania i pożądania zmysłowego“ [1].

Z powodu dokładnej pewności swych działań, wydaje się on czystym mechanizmem, nie jest nim jednak właściwie, może

[1]) Wasmann, Der Trichterwickler: Nat. u. Offenb. 1883, 125.

się tylko takim wydawać w zestawieniu z wolnością człowieka. Od mechanizmu maszyny (Kartezyusz) i objawów przyrody wyróżnia się on już przez to, że tutaj motor poruszający w samej maszynie jest zawarty. Motor ten, jako przyczyna działająca, nie jest tutaj przystosowany do bezdusznego prawa, jakkolwiek ożywiająca go zdolność przystosowania się w ciasnym zamknięta jest obrębie. Przesadzano wprawdzie nieraz we względzie spostrzeganych u zwierząt objawów pamięci i rozwagi, niemniej przeto świadczą one o pewnej zdolności oceny i przewidywania. Znana jest przebiegłość wielu zwierząt, jak lisa, słonia i wilka. Zastosowanie np. przez mrówki całej klassy niewolniczej do pracy świadczy jakby o pewnych ekonomicznych ich zdolnościach i wiele innych czynności mrówek i pszczół w obrębie ich życia społecznego można by też przytoczyć na dowód właściwych im uzdolnień umysłowych.

29. Podobne fakty świadczą o istnieniu p a m i ę c i (*memoria* nie *reminiscentia*) i f a n t a z y i u zwierząt, jako znamion duszy zmysłowej, gdyż zawsze z czynnością zmysłową zostają one złączone. Można w nich też zauważyć pewne wyrobienie się i pewien postęp. Szczególniej fantazya zdaje się u zwierząt ulegać rozwojowi, jak o tem świadczą liczne fakty, przytoczone z życia koni, psów i osłów. Niepodobna też odmówić zwierzętom pewnych namiętności i afektów, jak radość, gniew, zazdrość i t. d. Niewątpliwie też i instynkty zwierzęce ulegać mogą udoskonaleniom. Różne rasy psów chociaż tegoż samego są pochodzenia, jednak jak rozmaite są ich instynkty. Porównajmy choćby psy myśliwskie, tresowane do polowania na różne zwierzęta. Postęp stopniowy w wyrabianiu się instynktów jest tu widoczny. Zwierzęta starsze okazują większą pewność i zręczność w swoich instynktownych działaniach. Niektóre zwierzęta zmieniają też swój sposób życia, nawet pożywienia, skoro warunki zewnętrzne tego wymagają; niekiedy też tracą swe instynkta. Jeżeli rozróżnimy tu instynkta pierwotne, pierwszorzędne (samozachowanie, mnożenie się) i drugo-rzędne, to w żadnym razie te ostatnie nie mogą być wyprowadzane z rozumnego przystosowania się, z namysłu, rozwagi, wnioskowania, gdyż te objawy musiałyby się ujawniać w samej działalności instynktownej i wykluczałyby organiczne przekazywanie jej potomstwu. I tutaj znajduje zastosowanie to, co wyżej powiedziano o zmienności. Stopniowe przemiany specyficznych uzdolnień zwierzęcych, zamy-

kają się w ciasnych granicach. U zwierząt domowych ostatecznie wszystko jest tresurą, brak tu samorzutnej inicyatywy, duch ludzki wytwarza w nich różne uzdolnienia. W życiu przyrodzonem, na swobodzie zmiany w instynktach zwierzęcych są nader rzadkie i dokonywają się w ciasnych granicach. Na ogół biorąc zwierzę jest i pozostaje zawsze niezmienne, utrzymuje się na tym samym stopniu swego rozwoju; instynkt panuje nad niem tak dziś, jak i w odleglejszej przeszłości. Jeśli pająk nietylko wypróżnia swoje gruczoły, lecz snuje z nich też nici swojej kunsztownej sieci, świadczy to, że działają tutaj nietylko bodźce zewnętrzne, lecz i wewnętrzne popędy. Ale jakkolwiek różne gatunki pająków różnie swe sieci robią, w tym samym gatunku żadnego w tej robocie postępu dostrzedz nie można. Jest ona zawsze wynikiem niezmiennego instynktu.

Inteligencya zwierzęcia powodowana jest wyłącznie przez wrażenie zmysłowe i od niego całkiem zależna. Brehm utrzymuje, że pies po przecięciu kości węchowej traci wszelkie swe zdolności umysłowe tak, iż nie umie nawet trafić do postawionego przed nim pożywienia. Gdy zwierzę pojmuje, przypomina, sądzi, rozważa, przewiduje, dzieje się to zawsze bez jasnej świadomości pod wpływem popędu wewnętrznego. Tylko sentymentalny psycholog zwierząt w ich dusze wkłada własne swe uczucia, wyobrażenia, sądy i wnioski. Instynkt przez swoją demoniczną nieomylność jest najwyższą, a przez swą ślepą konieczność przyrodzoną najniższą funkcyą psychiczną.

30. Instynkt jest tedy charakterystycznie wyróżniającem znamieniem zwierzęcia, a ponieważ w swych konkretnych objawach występuje on zawsze w obronie poszczególnych gatunków i rodzajów, więc jest wyróżniającem znamieniem różnych odmian zwierzęcych. Nie podobna go wyjaśnić przez rozwój przyrodzony, jakkolwiek genetyczne pojmowanie życia zwierzęcego dzisiaj ogólnie jest przyjęte. Darwin podnosi wprawdzie zgodność instynktu z przyzwyczajeniem, musi wszakże przyznać, że najgodniejsze uwagi instynkty, jak np. te, które się objawią w pracy i w życiu społecznem pszczół i mrówek, żadną miarą za skutek przyzwyczajenia uznać nie podobna. To też ucieka się tutaj po wyjaśnienie do znanej nam hypotezy doboru naturalnego. Przez dobór gromadzić się mają w niezliczonem mnóstwie drobne zmiany, które prowadzą do wytwarzania się najbardziej nawet zawiłych i najcudowniejszych uzdolnień instynktowych. Zmiany owe spowodowane są przez te same nieznane przyczyny, które powodują przeobrażenia w budowie cielesnej zwierząt. W stanie udomownienia zwierzęta tracą uprzednie, nabywają nowe instynkty. W niektórych wypadkach przymusowe przyzwyczajenie wystarcza, aby spowodować dziedziczne zmiany w psychice zwierzęcej, innym razem hodowla przymusowa nie wystarcza po temu i wszystko zależy od bezwiednego, lub metodycznego doboru w hodowli. Najczęściej jednak oba te systemy współdziałają.

Godne zastanowienia jest spostrzeżenie dotyczące owadów bezpłciowych (pszczół i mrówek), skoro kwestya odziedziczania nabytych właściwości na nowo została podniesiona. „Wszelkie ćwiczenia i przyzwyczajenia w niepłodnych członkach społeczeństwa owadów, mówi Darwin, nie oddziaływają wcale na wyrobienie się instynktów w członkach płodnych, pozostawiających potomstwo. Dziwi mię, że nikt dotąd nie przeciwstawił teoryi Lamarcka o odziedziczonych przyzwyczajeniach pouczającego faktu owadów bezpłciowych“ [1]). Dodaje jednak następnie: „Możnaby sądzić, że pokładam słabe zaufanie w zasadzie doboru naturalnego, jeżeli nie uznam, że te uzasadnione i cudowne fakty od razu zniszczyć mogą teoryę“.

Natomiast Eimer na gruncie teoryi rozwoju nie może się zdobyć na inne wyjaśnienie instynktu prócz tego, którego dostarcza odziedziczone przyzwyczajenie. Dziedziczność przez używanie nabytych właściwości, ma być jedynym czynnikiem rozwoju wyższych cech psychicznych. „Instynkt rozwija się przez celowe skrócenie i uproszczenie procesu myślenia“. Czynności rozumowe mają być jedyną jego podstawą. Te tylko znamiona, jako objawy instynktu dziedzicznie, są przekazywane, których celowość z pierwotnych i rozumnych działań wynika. A skąd się tu bierze rozum? Dlaczego skrócenia i uproszczenia jego działań, mają być zawsze jednakie? Godne jest uwagi, że Eimer przytacza instynkty pracownic i królowych u pszczół, jako najpiękniejsze przykłady instynktów rozumnych, które przez odziedziczanie pierwotnych przyzwyczajeń inteligentnych powstały. Ale królowe nie mają tych samych instynktów, co ro-

[1]) Darwin, „Entstehung“ 383; „Abstammung“ I, 99, 118.

botnice. Jeżeli czynności jednych i drugich będziemy poczytywali za wynik podziału pracy i współdziałania, to należy tu przynajmniej przyjąć jakąś zasadę wewnętrzną. Przodki dzisiejszych zwierząt musiałyby być rozumne.

Właściwiej określa Hartmann instynkt, jako działanie celowe bez świadomości celu [1]). Ale o woli „świadomej środków do niewiadomego celu wiodących“ tylko w nieścisłem znaczeniu można mówić. Zmysłowa władza wrażeń i wyobrażeń odpowiedniej może tę sprawę wyjaśnić, ile że nie rzadko zwierzęta przez podobieństwo zjawisk w błąd wprowadzane, niecelowo działają. Obok pobudzeń zmysłowych czynne jest tu kojarzenie wrażeń, dające się rozpoznać w braku dłuższego szeregu środków i prób.

31. Gdyby podobne nabytki były możliwe, to kształcenie pod wpływem jedno-gatunkowych zwierząt lub wychowania ludzkiego tem łatwiej uskutecznićby się dało. Jako najodpowiedniejszy objaw nastręcza się tu pies. Niepodejrzany z pewnością w tym względzie świadek, Lubbock, odbył ze swoim psem szereg odpowiednich prób. Skoro niemych, ślepych i innych upośledzonych ludzi można wychowywać i kształcić, dla czegoż inteligentny pies nie miał być wykształcony. Lubbock brał różne karty, na których wielkiemi literami wypisywał nazwy przedmiotów, następnie usiłował wrazić w zwierzęciu stosunek pomiędzy nazwą i przedmiotem. Jakoż udawało mu się w pewnej mierze. Skoro stawiał przed oczyma zwierzęcia kartę z nazwą pożywienia, które mu jednocześnie podawał, pies wytworzył sobie w końcu pewną assocyacyę pomiędzy znakiem zewnętrznym i pożądanem pożywieniem. Ale taka zmysłowa assocyacya wyobrażeń oddawna u zwierząt była znana i nic niema wspólnego z kojarzeniem pojęć oderwanych, którego w tym wypadku trudno się dopatrywać. Zdziwienie Lubbocka wobec tych ujemnych rezultatów przypisać należy nieznajomości powyższej różnicy. Pociesza się on wszakże myślą, że w tych doświadczeniach nie należy przywiązywać wagi do pewnych, szczególnych wyników; celem wszystkich tych doświadczeń jest odkrycie prawdy, a zatem i negatywne wyniki są w nich bardzo interesujące.

---

[1]) Weismann, Rückschr. in der Nat., 1887. — Eimer, Entstehung 182.— John Lubbock, On the senses, instincts, and intelligence of animals 1889.

I Wundt uznaje, że przyzwyczajenie, z którem już Condillac i Cuvier instynkty porównywali, jest pojęciem nieokreślonem, które procesu psychicznego wcale nie wyjaśnia. Zachodzi tu bowiem pytanie, jak powstały owe przyzwyczajenia, które gromadzone wciąż i przekazywane dziedzicznie mają wytwarzać nieskończoną rozmaitość instynktów? Powołanie się na wpływy hodowli uwydatnia tylko pewne zewnętrzne warunki życiowe, zagadnienie psychologiczne dotyczy wszakże przedewszystkiem wewnętrznych przyczyn powodujących, które przy pierwszem tworzeniu się działań instynktownych występowały i następnie przy ciągłem odżywianiu ich w osobnikach danego gatunku zawsze musiały być czynne. Nie znajduje ich Wundt w odziedziczonych wrażeniach, lecz w pierwotnych nieokreślonych popędach, które przez ćwiczenie stawały się coraz bardziej określone. W ten sposob wyjaśnić można, jakim sposobem te najprostsze działania instynktowne, jakkolwiek pierwotnie wrodzone, przez ćwiczenie udoskonalone być mogą. W jednem z dzieł swych późniejszych odmawia Wundt zwierzętom wszelkich działań racyonalnych i utrzymuje, że nawet najzawilsze ich czynności przez assocyacye wyjaśnić się dają, usiłuje jednak sprowadzić instynkt do nabytych stopniowo i oddziedziczonych przyzwyczajeń i woluntaryzm chce uczynić zasadą świata organicznego. Lewes czyni tę uwagę: „Zwierzęta są inteligentne, ale nie posiadają intelektu, okazują niekiedy współczucie, lecz pozbawione są moralności, zdobywają się na wyobrażenia i sądy, wszelako zupełnie bez pojęć, bez ogólnych idei, bez symbolów dla czynności logicznych“. „Zwierzęta same nie myślą, mówi Leibniz, ale Bóg myślał za nie“.

B. Inteligencya człowieka.

32. Inaczej rzecz się ma z człowiekiem. Wprawdzie w głębi jego istoty dostrzedz można też działanie instynktu; nietylko w powszedniem jego życiu mimowolne i bezwiedne działanie wielką gra rolę, ale i na szczytach jego działalności duchowej panuje często cudowny instynkt. Nie jedno dzieło geniuszu powstało z bezwiednego natchnienia, ujawniającego się nagle w przyjaznej chwili. Można powiedzieć nawet, że całe życie ludzkie zapełnione jest czynnościami instynktownemi, mającemi

wiele analogii w świecie zwierzęcym. Wszelako te czynności dają się tylko pojąć, i wyjaśnić na podstawie duchowej. Bez niej człowiek stałby niżej od zwierzęcia, jako niezupełne, niedoskonałe, wprost niemożliwe jestestwo. Pozbawiony on jest niezawodnego przewodnictwa instynktów i podległy namiętnościom. Władza oceny u człowieka kierowana jest nie przez prawa konieczne, lecz przez rozum i nawet u dziecka występuje już, jako zdolność myślenia i sądu. Rozwaga następuje niezwłocznie we wszelkich czynnościach bezwiednych z przyzwyczajenia wynikłych. Twórcza działalność geniuszu byłaby niemożliwa, bez uprzedniej normalnej czynności ducha, bez idei władnącej duchem. Gdyby człowiek nie posiadał rozwiniętej inteligencyi byłby z jednej strony najstraszliwszem i najnikczemniejszem, a z drugiej najnieszczęśliwszem i najniedołężniejszem jestestwem, jakie natura wydała.

Człowiek stworzony jest do myślenia, na tem polega jego godność, jego wyższość ponad zwierzę. Mogę sobie wyobrazić człowieka bez rąk, bez nóg, mógłbym sobie go nawet wyobrazić bez głowy, gdyby doświadczenie mię nie pouczało, że bez niej nie byłby zdolny myśleć. Myśl stanowi istotę człowieka, bez niej wyobrazić go sobie niepodobna, mówi Pascal. To wyjaśnia nam naturalny wstręt, jaki ludzie uczuwają wobec teoryi wyprowadzającej ich pochodzenie od zwierząt. Mówią nam, że szlachetniej jest pochodzić od wysoce uorganizowanego zwierzęcia, aniżeli powstać z kupy bezładnej gliny, ale nikt nas nie przekona, abyśmy zwierzęcy nasz rodowód przekładali nad boski. Ojcowie Kościoła rozwodzili się nad tem dużo, że platonicy bezwstydnie zestawiali duszę ludzką z psią. „Dyabeł zawsze usiłował, mówi Chryzostom, nasz rodzaj przedstawiać jako równy rodzajom bezrozumnym". Niektórzy nawet posuwali się do utożsamiania bezrozumu z rozumem. Augustyn utrzymuje, że sprzeciwia się wierze katolickiej przypuszczać przekształcenie się bezrozumnej duszy zwierzęcej na rozumną duszę ludzką.

33. Działalność myśli uczyniła człowieka panem przyrody i na podstawie zasad i praw ducha, oraz wolności woli uzdolniła go do najwyższych postępów w sztuce i w wiedzy. Dar wynalazczy i umiejętności współdziałały, aby ziemie i żyjące na niej zwierzęta oddać na usługi człowieka. W miarę swego rozwoju człowiek coraz bardziej opanowywał siły przyrody i posługiwał się niemi. Któż zdoła wyliczyć wszystkie wynalazki,

opisać wszystkie maszyny, wynalezione i zbudowane, aby siłę pary, magnetyzmu, elektryczności uczynić narzędziami interesów, potrzeb i uciech człowieka. We wszystkich tych działaniach zwierzęta bierną tylko odgrywały rolę. Postęp jest hasłem człowieka i tylko u człowieka.

Początek wszelkiej kultury, użycie ognia, najwyższego dobra żyjących, spotykamy nawet u najdzikszych plemion nowej Gwinei. Już człowiek z epoki dyluwialnej umiał posługiwać się tym żywiołem, gdyż w najniższych paleolitycznych pokładach znajdujemy już ślady ognisk. A żadne zwierzę nie zna użytku ognia. Mówią, że w Afryce, skoro podróżni rozpalą w lesie ognisko, zbierają się dokoła niego goryle i pozostają przy niem, dopóki nie zagaśnie, ale bez odpowiedniej tresury nie zdobędą się one nawet na to, aby je podsycać przez dokładanie drew. Wobec tego znaczenia ognia, jako wyłącznego daru człowieka, nie dziw, że stare podania, (Prometeusz agni) wyprowadzają jego początek z iskry niebieskiej, u bogów pochwyconej.

Jak daleko wszakże od pierwszych zastosowań ognia do przygotowania pokarmów i ogrzewania ciała, do naszych maszyn parowych, które nagromadzone od czasów najdawniejszych w węglu kamiennym światło słoneczne zamieniają na energię kinetyczną, służącą do wykonywania prac przeróżnych i poruszania naszych lokomotyw, które znoszą odległość miejsc, a przytem nasze telegrafy elektryczne i telefony, umożliwiające porozumiewanie się w ciągu jednej chwili poprzez ogromne przestrzenie, nasza analiza spektralna, która w bezmiarach kosmicznych odkrywa skład gwiazd stałych! Czyż walka o byt, lub dobór naturalny, dziedziczność i rozwój gatunków zdolne są wyjaśnić olbrzymią różnicę, ujawniającą się między zwierzęciem a człowiekiem w podobnych zdobyczach ducha ludzkiego?

Cycero podziwia siłę ludzkiej pamięci. Ale cóż dopiero powiedzieć o tej sile, która najskrytsze tajemnice przyrodzie wydziera i stanowi istotę badawczych i wynalazczych uzdolnień człowieka? Czyż ona mogła powstać litylko z ułomnej, śmiertelnej, ziemskiej natury? Albo cóż sądzić o tej zdolności, w której Pitagoras najwyższą widział mądrość, która wszystkim rzeczom nadała ich miana, rozproszonych w przestworzu ludzi złączyła w społeczeństwa, dźwięki głosu tak niezliczone w swych odmia-

nach skupiła w niewielu literach alfabetu, bieg gwiazd poznać zdołała i prawa nim rządzące określiła? Ludzie, którzy tego dokonali, wielkimi muszą być nazwani, większymi są jeszcze ci, którzy wynaleźli przeróżne sposoby zabezpieczania bytu człowieka od wpływu wrogich żywiołów, dzikich zwierząt; ludzie przez których rodzaj nasz uszlachetniony został i wzbogacony przeróżnemi sztukami od najprostszych i najniższych aż do najwyższych i najbardziej złożonych. A ten, kto pierwszy poznał odległe gwiazdy w ich ruchach i stosunkach wzajemnych, czyż nie okazał przez to, że dusza jego jest na podobieństwo Tego, który je na niebios sklepieniu zawiesił? Cóżby Cycero powiedział dzisiaj o owej boskiej sile duszy? Cóżby powiedział Arystoteles, który człowiekowi przypisywał tylko rozum, ponieważ zdołał on przezwyciężyć przyrodę?

Wundt mniema, że granica pomiędzy pozorami inteligencyi, objawiającymi się u zwierząt w procesie asocyacyi, a rzeczywistą inteligencyą człowieka możliwa jest do przekroczenia, ponieważ w rozwoju każdego człowieka faktycznie przekraczana bywa, sądzi wszakże, że żaden z obecnych gatunków zwierzęcych nie zdoła się wznieść po nad nią, jakkolwiek cały rodzaj ludzki w swoim rozwoju zadanie to spełnia. Bez przyjęcia specyficznie odmiennych uzdolnień byłaby to w każdym razie sprzeczność, gdyż nawet powszechna walka o byt stworzeń nie mogłaby wyjaśnić, dlaczego na jakiejś planecie miałaby się znaleść większość odmiennie organizowanych jestestw, które wzniosłyby się do wyżyn najwznioślejszej kultury.

Prawda, że dzikie ludy, a także niektóre ludy kulturalne w ciągu tysiącoleci pozostawały nieraz w zastoju. Niektórzy przypisują nawet człowiekowi wrodzoną skłonność do spokoju i nieruchomości. Ale temu przeczą: doświadczenie i historya. O ile jakieś wpływy klimatyczne, czy też stosunki wzajemne ras ludzkich nie działają tamująco, wszędzie wpośród człowieczeństwa dążność życiowa postępowo się rozwija. Nieruchomość ludów dzikich jest skutkiem zwyrodnienia i zepsucia natury ludzkiej, które przez wpływ ludów cywilizowanych bywa przezwyciężane. Czasy historyczne i przedhistoryczne przedstawiają nam kolejną zmianę postępu, zastoju i cofania się, przecięciowo jednak widzimy w nich zawsze, mniej lub więcej wyraźnie ujawniający się ruch postępowy.

34. Dotąd wszakże nie wykroczyliśmy poza przedsionek

świątyni ducha ludzkiego, w którym użyteczność przeważną zawsze odgrywa rolę. Są jednak wyższe tej świątyni dziedziny, w których ona na dalszy plan ustępuje, a pierwsze miejsce zajmują dążenia, niemające z nią nic wspólnego, stanowiące niekiedy nawet sprzeciwieństwo uwarunkowanej przez nią walki o byt. Człowiek opuszcza świat zewnętrzny, zagłębia się w siebie i w swem własnem jestestwie znajduje istotny cel dążeń. Najwyższa czynność duchowa człowieka daje się ogólnie scharakteryzować przez abstrakcyę w tworzeniu i łączeniu pojęć i idei, oraz przez wynikające stąd samopoznanie. Człowiek tylko zdolny jest siebie samego odróżnić od całego wszechświata, jako podmiot i przeciwstawić go swojej własnej jaźni, jako przedmiot, sam siebie przez samą analizę jasno i wyraźnie pojmować. W ten sposób poznaje siebie, jako działacza i sprawcę swej własnej czynności, jako jednolitą istotę i samoistną monadę. Jednocześnie posiada on zdolność zgłębiać byt i istotę wszystkich rzeczy zewnętrznych, gdy za pomocą abstrakcyi istotę od materyalnych jej warunków oddziela, przyczynę i skutek, zasady i jej następstwa odróżnia. Tej zdolności nie wyjaśni nam ani pozytywizm, ograniczający tak bardzo badanie stosunków przyczynowości, ani angielski asocyacyzm, który przyczynowość z asocyacyi wyobrażeń wyprowadza, ani krytycyzm, który każe pojmować rzeczy przez moralną intuicyę. Nie podobna byłoby człowiekowi postępować od zmysłowości do nadzmysłowości, od zjawisk do przyczyn, od różnorodności do jedności, do najpierwszej przyczyny i powszechnej zasady, gdyby przedtem sam w swem własnem jestestwie nie przeniknął do dziedziny samopoznania, do idei jedności duchowej.

Już św. Augustyn w tym fakcie, że człowiek posiada dar myśli, przez samo zmysłowe poznanie niedających się osiągnąć, dar właściwy jedynie istocie niezłożonej, siebie samą jako zasadę własnej czynności pojmującej, widzi dowód pewnej wyższości człowieka ponad cały świat zmysłowy, dowód ujawniający się w odrębnej duchowej jego naturze. I obecnie nie możemy wykazać związku przyczynowego pomiędzy ruchem atomów mózgu i świadomością człowieka, która się ujawnia jako ból i rozkosz i do poznania własnej jaźni prowadzi. Akty fizyczne są tylko pobudką wyższej psychicznej działalności. Zewnętrzna strona natury ludzkiej sama staje się przedmiotem poznania. Tych działań duchowych nie można wyprowadzić ze zsu-

mowania atomów, gdyż objawiają się one jako coś istotowo jednolitego, co przy wszystkich przemianach materyi w mózgu swą jedność i tożsamość niezmiennie zachowuje. Zmiany w mózgu są warunkami działań duszy, ale niemi samemi być nie mogą. W najwyższym akcie samopoznania, w bezpośredniem uznaniu własnego istnienia, wyrażającem się w zdaniu: myślę więc jestem, zawiera się zarazem dowód, że w duszy naszej tkwi konieczność myślenia, od wszelkich zewnętrznych warunków niezależna. Nasze poznanie zjawisk duchowych różni się istotowo od poznania wszelkich innych zjawisk.

35. Przez to, że człowiek od szczegółu do ogółu, od danych zmysłowych do nadzmysłowych postępuje, ogólne pojęcia tworzy, istotę rzeczy bada i w szatę słowa je przyodziewa, zdobywa on możność ogarnięcia ogółu rzeczy i stworzenia wiedzy, wiedzy o rzeczach, ich istocie, przyczynach, objawach i celach. Tylko człowiek posiada wiedzę, oraz świadomość swej wiedzy. W niej stwarza sobie nowy, obcy wszelkim jestestwom żyjącym świat duchowy, który od najdawniejszych czasów był idealnym rajem umysłów szlachetnych i dusz czystych. Wszystko to, co po za obrębem tej wiedzy wewnętrznej, istotnej jak: nauka, umiejętność, postęp jest określane, zasługuje niewątpliwie na wielki nasz podziw, dotyczy wszakże tylko zewnętrznej strony istoty ludzkiej i nie może być porównane z idealnemi zdobyczami ducha. To, co nauka lingwistyki w głębi Azyi dla całego świata cywilizowanego wykryła, co systemy religijne starożytności w ich, zbadanych obecnie księgach zawarły, to co filozofia grecka poznała z przyrody i ducha — wszystkie te i tym podobne zdobycze tworzą tak bogaty kapitał duchowej wiedzy ludzkiej, że wobec niego wszystkie inne prace człowieczeństwa małemi nam się wydają. O Starym i Nowym Testamencie nie mówimy wcale, ponieważ treść duchowa w nich zawarta, nie do dziedziny wiedzy przyrodzonej, lecz do Objawienia nadprzyrodzonego należy.

36. Słusznie jest tu powołać się na omówione już poprzednio u s p o s o b i e n i e r e l i g i j n e duszy ludzkiej. Przez nie już wyróżnia się człowiek zasadniczo i bezwzględnie od zwierzęcia. Człowiek ma wrodzone poczucie bytu nieskończonego i absolutnego. Oko jego poza zjawiskiem szuka istoty, poza tem, co przemijające, tego, co nie przemija. Przez tę dążność swej duszy wznosi się człowiek - myśliciel ponad ziemskość

i doczesność, przenika do dziedziny wieczności i nieskończoności. Jeśli nawet przyjmiemy, że pozorna nieskończoność przestrzeni i czasu, rozważanie bezmiaru niebios, niezmienności i harmonii ruchu ciał niebieskich staje się dla człowieka pobudką dążeń w bezgraniczność sięgających, sam ten fakt, że tylko on sam ze wszystkich stworzeń żyjących zdolny jest wznieść się do takich spekulacyj umysłowych i może postawić się w takiem przeciwieństwie do swego miejsca pobytu czasowego, świadczy niewątpliwie o tem, że duch ludzki wyższy jest ponad wszystko, co w przyrodzie zmysłowej znajdujemy. Niezmierna potęga, zdobyta przez religie, i ogromne bogactwo życia, które one pobudziły, są niewątpliwym dowodem rzeczywistej, zwycięzkiej siły duchowości.

Głęboko wierzący Kepler tę myśl podniosłą w następujących słowach wyraził: „Ojcze świata, cóż cię skłoniło do takiego wyniesienia naszej ziemskiej, biednej, słabej istoty, tak że ona szeroko panuje nad stworzeniem, nieomal bogiem się staje, gdy myśl twoją śledzić i badać może“. Plutarch tak rozpoczyna swój piękny traktat o Irysie i Ozyrysie: „Człowiek nic nie może większego poznać i Bóg nie może mu nic wznioślejszego udzielić ponad prawdę. Wszelkie inne dobra człowiekowi dawa, rozumu i myśli udziela mu, aby je wyłącznie posiadał. Nie przez złoto i srebro Bóstwo jest szczęśliwe, nie przez gromy i błyskawice potężne, lecz przez Jedność i Mądrość“. Rozważając rachunek różniczkowy Newtona, czyni Aleksander Humboldt taką uwagę: „Praca duchowa tam okazuje się w najwznioślejszej swej wielkości, gdzie się obywa bez środków materyalnych i całą swą świetność otrzymuje od matematycznego rozwinięcia myśli, lub czystej abstrakcyi. W poznawaniu prawd matematycznych, wiekuistych stosunków czasu i przestrzeni, ujawniających się w tonach, liczbach i liniach, tkwi cudowny, porywający urok przez całą starożytność wysławiany“ [1]).

Z większą jeszcze tedy słusznością, jak Cycero, powiedzieć możemy: Cóż jest bardziej boskiego od tej przewidującej, mądrej, wielostronnej, zasobnej w pamięć, rozum i przezorność, istoty, którą człowiekiem zowiemy? Stworzona ona została w najwyższym akcie twórczym przez najwyższe Bóstwo, które wśród

---

[1]) Zöckler, „Gottes Zeugen in der Natur“ I, 173. Brugsch, „Religon der Aegypter“ (1888), 92. Humboldt, „Kosmos“ II, 394.

wszystkich jestestw przyrody ją tylko cudownym darem rozumu i myśli obdarzyło. Tak sądzi o człowieku Cycero w piśmie o prawach (1, 7), w piśmie o naturze bogów okazuje odwrotną stronę tego poglądu, przedstawiając rozum, jako niebezpieczny dar bogów (3, 35). Takim staje się on, szczególnie w swym związku z wolną wolą.

IV. Wolna wola, jako wyróżniająca człowieka władza.

37. Nie mniej doniosłe znaczenie ma życie moralne człowieka. Wolna wola jest najszlachetniejszym darem, jakiego Stwórca człowiekowi na drogę jego życia udzielił. Nawet życie umysłowe, bez woli pojąć się nie daje, gdyż i w tej dziedzinie nie raz ona przewodzi [1]). W życiu moralnem i religijnem zajmuje ona stale naczelne stanowisko. Na niej polega wartość i zbawienie człowieka. Wprawdzie świat mniej się gniewa o zarzut złości, aniżeli głupoty, ale i tutaj stosuje się słowo apostoła: To, co świat głupstwem zowie, Bóg wybrał aby mędrców zawstydzić. Jeśli nasza godność polega przedewszystkiem na myśleniu, to tylko w słusznem myśleniu stwierdzić się zupełnie może. Myślenie rozumne jest zasadą moralności [2]). Człowiek jest wolny dla tego, że jest rozumny. Rozum służy przedewszystkiem do opanowania żądz. Przed poznaniem prawdy pierwszeństwo ma czystość serca, gdyż czyste serce prawdzie jest pokrewne. Rozum przygotowuje drogi wierze, serce rozumowi i wierze zarazem.

Św. Tomasz utrzymuje wprawdzie, że istota wolności zależy od sposobu poznania, ale dodaje zaraz, że wola inteligencyę w ruch wprawia i całem naszem życiem duchowem po-

[1]) Pascal, „Pensès“ — Kabl. „Die Lehre vom Primat des Willens beim Augustinus“ — Scheeben, „Dogm.“ III 694— Schmid „Erkentnisslehre“ Vorbrodt, „Prinzipien der Ethik und Religionsphil.« — Hoffmann, Etik — Feldner, „Die Lehre des heil. Thomas über die Willensfreiheit“ — Ackermann. La notion de liberté chez les grands philosophes“: „Ann. de phil. chret. (1890—92). — Gardair „Corps et âme“ (1892). „Léon Ollé · Laprune, La philosophie et les temps présents“ (1890).

[2]) Pascal, Pensées c. 23. 5.

woduje. Myślimy nie dla tego, że musimy, lecz dlatego, że chcemy [1]).

Cel naszej pracy myślowej przez wolę jest wskazany. Arystotelesowski paralelizm pomiędzy inteligencyą i wolą— cel jest zasadą działania, jak pierwsze zasady myślenia—nie daje się pogodzić z faktami psychologicznymi. Arystoteles problemat celu, który tkwi w każdym akcie wolnym jako sąd, pomięszał z problematem wolności, będącym rzeczą zupełnie odrębną. Pragnienie i wola mają się do siebie, jak pytanie i odpowiedź. Tamto jest wyznaczone przez potrzeby i skłonności natury, ta żadnym oznaczeniom z góry nie podlega i wolna jest zawsze. Tylko w tym sensie prawdziwą jest zasada: nic nie jest chciane, co nie było przedtem pomyślane.

38. Nie jest tu naszem zadaniem omawiać zasadniczo kwestyę wolności woli, i zastanawiać się nad stosunkiem koniecznych praw myślenia (logiki przyczynowości, celowości) do stanowiącej o sobie samoistnie czynności woli. Nie myślimy tu badać determinizmu i indeterminizmu. Starzy filozofowie, z wyjątkiem Epikura, Arystotelesa i Cycerona, zaprzeczali wolności woli. Nowsi uznawali całą trudność tego zagadnienia. Większość z pośrod tych ostatnich również przecząco je roztrzygała, inni poczytywali je za wielkie zagadnienie (Leibniz), za tajemnicę (Malebranche), która umysł nasz w zawrót wprawia. Atoli doświadczenie wewnętrzne stwierdza wolność woli, historya jej istnienia dowodzi, prawo moralne jej żąda. „Opiewają to pasterze na górach, poeci w teatrach, prostaczkowie na ulicach, uczeni w bibliotekach, nauczyciele w szkołach, duchowni w kościołach i rodzaj ludzki na całym okręgu ziemi“ [2]).

Nawet ci, co jej przeczą w teoryi, muszą ją faktycznie uznawać. Rousseau stawia, jako trzeci artykuł swej wiary: „Człowiek jest wolny w swoich czynnościach i jako taki ożywiony jest niemateryalną substancyą.“ Goethe czyni taką uwagę: „Wszystko co się mniema o rzeczach, zależy od jednostki, a wiemy jak dalece przekonania nasze nie z sądu, lecz z woli

[1]) S. th. I, 2, 9. 17, a. 1, 2; „De ver.“ 9. 23, a. 1; 9. 24, a. C. Gent. 6, 60, 4.

[2]) S. Aug. „De duabus an. c. Man“ 11.

wynikają, jak każdy to tylko pojmuje, co mu odpowiada i na co chętnie się zgadza.“ „Słowo wolność brzmi tak piękne, że nie można go się wyrzec, choćby nawet błąd w sobie zawierało.“ Kant wpośród wszystkich pojęć rozumu poczytuje wolność za jedyną ideę istniejącą niewątpliwie.

Dla naszych zadań wystarczy wykazać, że człowiek przez swe życie moralne i postęp w dobrem istotnie od zwierzęcia się różni. W świecie zwierzęcym nie może być nowy o życiu moralnem. Zwierzęta tak dalece owładnięte są przez swe popędy odżywiania się i rozmnażania, że tylko przez przymus zewnętrzny od zaspokojenia ich mogą być powstrzymane. Do popędu sprowadzić też można wszystko, co mówią o miłości, nienawiści, sympatyi, antypatyi u zwierząt. Miłość płciowa, rodzicielska i dziecięca wynikają z popędu do mnożenia się i jak najściślej wedle potrzeb są regulowane. Niejeden ptak z równą gorliwością pielęgnuje wylęgnięte przez siebie pisklęta kukułki, jak swoje własne potomstwo. Tak samo kura nie rozróżnia od swoich własnych dzieci młodych kacząt, które z podłożonych sobie jaj wylęga. Nieliczne w tym względzie wyjątki wśród zwierząt domowych, dalekie są jeszcze od charakteru moralnego. Jeśli pies myśliwski okazuje dumę, lub zawstydzenie, gdy swemu panu u nóg może złożyć zdobycz, lub też jej nie odnalazł, to widzimy w tem tylko reakcyę na zwykłe przyjęcie, jakie od myśliwca doznaje w skutek tresury, niezaś poczucie obowiązku. Co najwyżej możnaby tu uznać wraz ze scholastykami jakiś słaby oddźwięk wolności woli i moralności. To, co poczytywane jest słusznie za początek wszelkiej kultury, np. pożycie małżeńskie i rodzinne, wzgląd na chorych i zmarłych, na przyzwoitość zewnętrzną, a co się spotyka u najniżej nawet stojących ludów, zwierzętom zupełnie jest obce. Zwierzęta nie mogą śmiać się, ani płakać, nie znają wstydu, ani żalu, wszelkie pozory takich uczuć mogą być tylko skutkiem przymusu i tresury. Wobec tego, jakim sposobem ze skojarzenia pojęć u zwierząt (Spencer) wyprowadzać można świadomość moralną?

Nawet zboczenia duszy ludzkiej i potworny wytwór zabobonu, jak ludożerstwo, świadczą przeciwko świadomej, swobodnej moralności zwierząt. Mają one wrodzony wstręt do mięsa zwierząt sobie podobnych, które pożerają tylko w ostatecznej potrzebie głodu; podobnie obce jest też im samobójstwo. Zmysł zachowawczy jest wśród nich wszechmocny, braknie im poczucia rozpaczliwego nieszczęścia. Nieliczne przykłady poświęcenia psów dla swoich panów dają się wyjaśnić przez przyzwyczajenie i świadomość przynależności do właściciela. Prawda, że samobójstwo jest smutnym nabytkiem cywilizacyi i towarzyszącego jej niekiedy przeczulenia nerwów, a niemniej świadczy ono o samodzielności woli. Z braku wolności pochodzi także ścisłe przyzwyczajanie zwierząt do pewnego rodzaju pokarmów, co sprawia, że podlegają one często śmierci głodowej, choćby mogły od niej się ocalić użyciem innego pokarmu.

39. Różnica pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem dobitniej jeszcze występuje, jeśli weźmiemy pod uwagę poszczególne czynności. Tylko człowiek posiadać może różne zwyczaje i obyczaje. Jaźń ludzka działając z rozwagą i świadoma swych czynności, posiada poczucie odpowiedzialności za nie, nietylko przed społeczeństwem, lecz także przed wyższym sędzią. Odpowiedzialność nie jest wyłącznie zjawiskiem społecznem i przez psychologię społeczną nie może być wyjaśniona. Człowiek jedynie zna powinność, zobowiązującą go do dobrych czynów. Idea powinności nie pochodzi z doświadczenia, lecz jest człowiekowi wrodzona. Treść pozytywna samowiedzy moralnej u różnych ludów i w różnych czasach odpowiednio do kultury i stanowiska społecznego różna być może, ale samowiedza powinności i wewnętrzna rozterka, wynikająca z jej zaniedbania wszędzie są jednakie i różnią się tylko stopniem. Żaden człowiek nie zdoła całkowicie przygłuszyć odzywającego się w jego sercu głosu sumienia. Jeśli wbrew niemu postępuje, nie uniknie zgryzot, nawet gdy sądzi, że całkowicie stłumił go w sobie; w pewnej chwili odezwie się ono w jego duszy. Skoro namiętność przeminie, żądze ucichną, głos sumienia da się znów słyszeć. Przemożna jego moc stwierdzona jest przez liczne przykłady heroicznej pokuty, jako też przez czyny rozpaczy, nieraz do samobójstwa wiodące.

Tylko człowiek może się przeciwstawić zewnętrznej swej naturze i pod wpływem wyższych pobudek zmysł zachowawczy w sobie całkiem stłumić. On tylko dla cnoty, lub czci zdolny jest poświęcić najwyższe dobro na ziemi, życie. Życie doczesne nie jest najwyższem dobrem dla tego, kto duszą poza jego obręb się wznosi. Heroizm moralny, męczeństwo niemniej są wzniosłemi, cudownemi zjawiskami duszy ludzkiej, jak najwspanialsze objawy jej twórczości w sztuce i wiedzy. I te i tamte nie

mogą być wynikiem mechanizmu i światu zwierzęcemu zarówno są obce. Nadaremnie determinizm, wprowadzając różnice między pragnieniem i wolą, usiłuje zniweczyć pozór bezwzględnej swobody społecznej; w czynach heroicznych bowiem wola swobodna dobitnie się objawia.

40. Jakkolwiek pewnem jest, że zewnętrzne stosunki wywierają niemały wpływ na moralne czynności jednostek i całych ludów, nie warunkują jednak ich moralności. Ubóstwo i bogatwo, wychowanie, przykład i zgorszenie, warunkują często charakter człowieka i jego życia moralnego. Wojna, głód, zaraza doprowadzają niekiedy ludzi do zdziczenia, ale chociaż możemy w nich uznać okoliczności łagodzące, niemniej wiemy, że działalność człowieka zupełnie przez nie uwarunkowana nie jest i dlatego okazujemy szczególne uznanie dla jednostek wybitnych, które silnym pokusom zewnętrznym oprzeć się zdołają. „Człowiek nie musi musieć", powiedział Lessing. Kant i Schopenhauer utrzymują, że nawet ci, którzy uznają konieczność swych czynów, nie mogą się pozbyć poczucia odpowiedzialności za nie. Z tą samą niedorzecznością, z jaką czynności woli ze swych przyczyn wynikają, powstaje świadomość odpowiedzialności za nie. Po wszystkie czasy, u najbardziej nawet zwyrodniałych i upadłych ludów zdarzały się w różnych stanach przykłady wysokich cnót. Sąd historyi jest często sądem sumienia, sumienie zbiorowe nigdy nie milczy.

Nie jest pozbawione słuszności powoływanie się na statystykę zbrodni, lub też na znane antropologom typy „urodzonych zbrodniarzy", ale świadczy to tylko, że w pewnym, określonym stanie społeczeństwa, zewnętrzne pobudki oddziaływają w przybliżeniu ze stałą prawidłowością, oraz że przyzwyczajenie i sposób życia wywierają niewątpliwie wpływ na jednostki i społeczeństwa. Czynności woli podlegają też pewnym normom i regułom. Prawidłowość wszakże wtedy tylko na jaw w nich występuje, gdy weźmiemy pod uwagę większą ilość faktów, gdyż wtedy wszelkie zboczenia od dróg pośrednich ujawniają się wyraźniej. Wola wybiera chętnie to, co lżejsze i przyjemniejsze. Im silniej oddziaływają na nią stosunki zewnętrzne, tembardziej pobudki zmysłowe przemagają nad poczuciem moralnem. Z tem wszystkiem chodzi tu tylko o dość niepewne cyfry przeciętne czynów zewnętrznych będących mieszaniną

różnych żywiołów moralnych i niemogących uchodzić za objawy typowe działalności ludzkiej.

Nowsze badania nad hypnotyzmem i sugestyą, rzucają też bardzo żywe światło na tę dziedzinę. Człowiek jest niejako zahypnotyzowany i bezwłasnowolnie pociągany przez budzącą się w nim nagle jakąś ideę. Nieraz wszakże bywa ona mu poddawana zewnątrz przez ludzi wybitnych i stosunki czasu, albo też na mocy prawa bezwładności działa w społeczeństwie i wtedy jeszcze, gdy najbliższe jej przyczyny przestaną wpływ swój wywierać. Naśladownictwo jest głównym czynnikiem całego życia ludzkiego. Z tem wszystkiem wszelkie podobne oddziaływania zewnętrzne mogą w poszczególnych wypadkach służyć za pewnego rodzaju usprawiedliwienie, ale zasady odpowiedzialności nie znoszą. Nie można stąd wnosić o braku wolności woli, ani nawet o zbiorowym charakterze ludu, lub społeczeństwa, jakkolwiekby się okazywało, że społeczeństwo i stosunki są w znacznej części winowajcami popełnionych zbrodni.

41. Całe nasze prawodawstwo karne w przeciwnym razie byłoby oczywistą niesprawiedliwością i dałoby się wytłumaczyć jedynie walką społeczeństwa o byt, jak to zresztą już mniemali Sokrates, Plato i stoicy. Jeżeli wszakże dowiedzione jest, że u zbrodniarzy nader często (50%) zdarza się choroba mózgu, to przecież nie może ona być poczytywana za istotną przyczynę zbrodni. Ponieważ wielu zbrodniarzy pochodzi z biednych fizycznie i duchowo upośledzonych rodzin, można więc w nich przypuszczać jakieś chorobliwe usposobienie do występku, ale rozwój tego usposobienia zależy od indywidualnego życia danej jednostki.

Pewnem jest, że usposobienie człowieka do zła od młodości go pociąga, ale niemniej pewnem jest, że nie wszyscy ludzie, nawet nie wszyscy upośledzeni życiowo stają się zbrodniarzami. Mniemany atawizm (powrót do stanu dzikości), objawiający się rzekomo w wielu fizycznych cechach zbrodniarzy, jak skłonność do tatuowania się, bystrość wzroku szczególniej w lewem oku, mańkuctwo, usposobienie do epilepsyi i t. d., wszystko to ma wskazywać na chorobliwy ich stan moralny. Ale naprzód te objawy nie u wszystkich występują zbrodniarzy, następnie dają się one też widzieć i u ludzi normalnych; przytem zbrodniarze okazują niekiedy tyle intelligencyi, że żadną miarą nie można ich

poczytywać za działających pod wpływem upośledzenia duchowego. Pomiędzy działaniem zbrodniarza i obłąkanego uderzająca zachodzi różnica. Ten ostatni zostaje zawsze pod wpływem jakiejś maniackiej idei, tamten zachowuje się, jak człowiek normalny, stojący na odpowiednim stopniu kultury. Można zgodzić się ze zdaniem słynnego kryminalisty włoskiego, Lombroso, co do zamiany zwykłych dzisiejszych więzień na domy poprawy, ale byłoby to sprzeczne najoczywiściej z całem naszem doświadczeniem, gdybyśmy je chcieli zamieniać na domy waryatów.

42. Czy istnieje postęp w dziedzinie kultury moralnej? Chwalcom dawnych czasów przeciwstawiano zdanie, że ludzkość nigdy nie była lepsza i nigdy lepsza nie będzie. Postęp w zakresie moralnym i religijnym wzbudza wątpliwość w wielu historykach, nawet zwolennikach darwinizmu, chociaż naczelna zasada ich systemu powinnaby domagać się uznania tego postępu. Niektórzy utrzymują, że istnieje on tylko w zewnętrznych stosunkach cywilizacyjnych. Człowiek nie poprawia się, nie doskonali w swej istocie. W dziedzinie tak zwanej humanitarności, rozumu, moralności, od tysiąca lat nie zaznaczono istotnego postępu, lecz tylko rozwój. Wszelako i ewolucyoniści, wierzący tylko w rozwijanie się naturalnych zasobów człowieczeństwa, stawiają ludziom, nie zaś zwierzętom pewne moralne wymagania, inne dziś aniżeli dawniej. Nie mamy słusznego powodu występować w obronie dzisiejszych stosunków społecznych i moralnych, nie uznajemy też postępu za główną i bezwzględną zasadę rozwoju świata, owszem uznajemy częste cofania się w tym rozwoju, ale przyczynę ich i wszelkich w ogóle zboczeń tego rodzaju, widzimy w osobistej wolnej woli człowieka, nie w przeznaczeniu, ani w prawie przyrody.

Porównanie chrześcijaństwa pierwszych wieków z pogaństwem współczesnem, dowodzi wymownie możliwości odrodzenia i postępu moralnego. Ale i w historyi Kościoła chrześcijańskiego postęp widocznie się okazuje, szczególniej jeśli, jak to jest słuszne, uwzględnimy te olbrzymie trudności, które trzeba było przezwyciężyć, aby nowo występujące w dziejach barbarzyńskie ludy do chrześcijaństwa nawrócić. Niektóre z nich spadły następnie z wyżyn, na które się wzniosły. Różne kraje Wschodu i Zachodu dzisiaj są może w gorszem położeniu moralno-religijnem, aniżeli za cesarstwa rzymskiego, ale historya wskazuje nam także przyczyny tego upadku; o jakimś determinizmie przyrodzonym nie może tu być mowy. Zjawisko to z punktu widzenia darwinizmu nie daje się wyjaśnić, nie daje się bowiem pogodzić z prawem dziedziczności, wedle którego człowiek wstępuje na świat z całą sumą przechodzących nań po przodkach zdobyczy materyalnych i moralnych.

Tylko zwierzę nie zna w tej dziedzinie żadnego cofania się. Nie może ono cofać się, bo i nie postępuje naprzód. Człowiek skoro zatrzyma się w swym pochodzie ku wyższym, idealnym, moralnym celom, upada niekiedy niżej nawet od zwierzęcia. Naturalizm, jak zowią życie wedle rzekomych praw natury, oczywiście zmysłowej, nierozumnej natury, prowadzi człowieczeństwo nietylko do zezwierzęcenia, lecz stawia je nawet niżej od zwierzęcia. Tutaj znaleźć mogą zastosowanie słowa Mefistofelesa o człowieku zwrócone do Boga: „Lepiejby trochę żył może, gdybyś go nie obdarzył pozorem światła niebieskiego. Zowie on je rozumem, a używa po to, by bardziej zwierzęcym od zwierzęcia się stawać". I Rousseau zwraca się w swoim „Emilu" przeciwko filozofii, która ludzi podobnymi do zwierząt czyni. Obliczono, że 70—80% wszelkich zbrodni, 80—90% wypadków wpadnięcia w nędzę przypada na rachunek alkoholizmu. Ilość obłąkanych z pijaństwa waha się pomiędzy $^1/_9$ i $^1/_3$%, ilość samobójstw pomiędzy 10 — 40%. Postęp cywilizacyi jest najogólniejszą przyczyną wzrostu samobójstwa i obłąkania. Prawdziwy postęp umożliwiony jest tylko przez chrześcijaństwo i z jego objawami najściślej jest związany, jest to postęp w poznaniu prawdy, w urzeczywistnieniu dobra, w dążeniu do najwznioślejszych celów ludzkości.

43. Cokolwiek można powiedzieć o podobieństwie cielesnem człowieka do zwierzęcia, pozostaje nam zawsze wraz z kardynałem Manningem uznać pięć wielkich różnic: mowę członkowaną, pojęcie abstrakcyi, duchową siłę twórczą, moralność i wewnętrzny świat sumienia. Kant zakończa swoją krytykę praktycznego rozumu następującemi słowami: „Wiele rzeczy napełnia mię zawsze nowym i wzmacniającym się wciąż podziwem ze czcią złączonym: ugwiazdżone niebo nademną i prawo moralne we mnie..... Widok niezliczonych światów niweczy niejako moją ważność jako stworzenia zwierzęcego, które materye w niem zawarte musi znów oddać planetom, po krótkim bardzo czasie swej działalności życiowej. Przeciwnie drugi widok podnosi moją wartość, nieskończenie jako inteligencyi ujawnia-

jącej się przez moją świadomą i swobodną osobistość, której prawo moralne objawia mi życie niezawisłe od zwierzęcości i od całego świata zmysłów, o tyle przynajmniej, o ile to przez celowe określenie mego bytu tem prawem jest wskazane, prawem, rozciągającem się nietylko na warunki i granice bytu doczesnego, lecz na bezgraniczny byt w nieskończoności.“

V. Człowiek w historyi.

44. Porównywaliśmy dotąd wyrobionego kulturalnie człowieka i wyrobione społeczeństwo ze zwierzęciem i zbiorowościami zwierzęcemi. Mieliśmy do tego prawo, wobec tego co już Arystoteles zaznaczył, że prawdziwa natura każdego jestestwa w jego zupełności się ujawnia. Możnaby nam stawiać tylko pewne zarzuty, gdybyśmy do porównania brali najniższe klasy i osobniki ze świata zwierzęcego. Owóż nie postępowaliśmy w ten sposób. Widzieliśmy, że nawet najwyżej uorganizowane zwierzęta, duchowo i moralnie nieskończenie są niższe od kulturalnego człowieka. Ale można tu pominąć cechę kulturalności, można słusznie powiedzieć, że najbardziej rozwinięte zwierzę nieskończenie jest niższe od człowieka normalnego, należącego do najpierwotniejszej choćby rasy. Zasadnicza różnica pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem jest tak stanowcza, że stopniowanie inteligencyi ludzkiej nic tu prawie nie znaczy. Nawet Darwin przyznaje ogromną różnicę pomiędzy najwyższym krańcem świata zwierzęcego i najniższym świata ludzkiego.

Zgodnie z powyższymi poglądami i historya przemawia przeciwko wszelkiemu upodobnianiu człowieka do zwierzęcia i przeciwko hypotezie, wyprowadzającej psychiczny i duchowo moralny rozwój ludzkości ze świata zwierzęcego. Zapewne idealny obraz, w jakim Rousseau i Kant przedstawiali nam pierwotne dzieci przyrody, zupełnie został zniweczony przez nowe badania etnograficzne. Ale i bezmowne człowiecze zwierzę, które Darwin na miejscu tych idealnych barbarzyńców postawił, również wobec tych badań ostać się nie mogło. Jakkolwiek człowiek dziki nie jest zupełnie ideałem niewinności, jest on niewątpliwie z urodzenia człowiekiem. Zwierzę siedzi niezawodnie w każdym człowieku, jako w dziecku natury, ale jakkolwiek w dzikim wyraźnie ono występuje, jest to zawsze jednak zwierzę ludzkie. Pewne charakterystyczne właściwości jego występują wyraźnie na podkładzie zwierzęcym.

Najniższe znane nam typy człowieczeństwa, jak: Australczycy i Tasmańczycy, Botokudzi w południowej Ameryce, Buszmanie w południowej Afryce są niewątpliwie ludźmi, niekiedy nawet intelingentnymi ludźmi. Lukrecyusz przy ograniczonych ówczesnych wiadomościach mógł rozprawiać o człowieku pierwotnym, jako o istocie na wpół zwierzęcej, nieznającej ognia ani odzieży; przy dzisiejszym stanie badań podobne baśni nie dają się utrzymać. To, co Darwin mówi o nizkim niezmiernie stanie Ziemi Ognistej, której widok nasunął mu naprzód myśl o zwierzęcem pochodzeniu człowieka, od dawna już stosowane zostało, a przez niego samego nawet odwołane. W roku 1870 pisze on do Suliwana: „Zadziwia mnie, co słyszę o powodzeniu misyi w kraju Ognistym. Jest to zdumiewające i zawstydza mnie, gdyż zawsze przepowiadałem najzupełniejsze niepowodzenie. Jest to wspaniała zdobycz“ [1]). Następnie w języku tych dzikich poznano zasób do 42,430 wyrazów. Przeróżnych uzdolnień, świadczących o samoistnej inteligencyi nie brak żadnemu ludowi na ziemi.

Pojęcia: moje i twoje, dobro i zło u wszystkich ludów się znajdują, jakkolwiek fałszywie nieraz stosowane. Nowszemi czasy chciano widzieć w mieszkańcach wysp Andamaneńskich, ludożercach, pozbawionych jakoby wszelkiej moralnej i religijnej idei, pośredni typ pomiędzy ludźmi i zwierzętami. Okazało się jednak, że jakkolwiek nizkim jest istotnie stan ich bytu, nie słusznie za ludożerców ich poczytywano, gdyż nigdy oni mięsa ludzkiego nie jedzą i wstręt do niego mają, a przy wierze w życie przyszłe mają kult przodków i moralnie przewyższają niekiedy ludzi cywilizowanych. Toż samo stosuje się do mieszkańców Nikobary, a także do Dajaków na Borneo.

Nie należy zapoznawać ciemności, rozpostartych nad wielką liczbą dzikich i półcywilizowanych ludów, o których nędzy moralnej, lub umysłowej tak wymowne mamy świadectwa, ale nie należy też zapoznawać, dających się wśród nich odnaleść, zarodków ludzkiego uobyczajenia i ludzkiego życia. Ludy dzikie nie pochodzą od zwierząt, stan ich w znacznej części przynaj-

[1]) „Leben Darwins“ III. 79, 123.

mniej musi być uważany za skutek zdziczenia. Ze wszystkich ludów, które poznajemy w historyi od najdawniejszych jej czasów, ani jeden nie może być poczytywany za należący do stanu pierwotnego. Nawet wiedza przedhistoryczna może być tu powołana na świadectwo. Rysunki ludzi pierwotnych, które spotykamy na kościach zwierząt upolowanych we Francyi i w południowej Belgii, okazują pewien stopień rozwinięcia poczucia estetycznego, pewną biegłość w sztuce, a w każdym razie daleko od stanu zwierzęcego odległy stan kultury, przewyższającej wszelkie jej zarodki, jakie dziś spotykamy u ludów dzikich. Toż samo widzimy w Ameryce. Wiadomo, że jeszcze zdobywcy hiszpańscy znajdowali tam narody wysoce ucywilizowane. Dzisiejsi Indyanie Amerykańscy są rasą zwyrodniałą. Wprawdzie oręże i narzędzia z epoki kamiennej bardzo są pierwotne, ale u zwierząt nie spotykamy ani śladu podobnych wyrobów. Rasy ludzkie czasów geologicznych posiadały pewną organizacyę społeczną. Wspomniane powyżej rysunki, wiernie naśladujące naturę, wymownie o tem świadczą.

45. Historya poucza, że u wielu ludów, jak: u Egipcyan, Syryjczyków i Persów nastąpił z biegiem czasu upadek kultury i cofnięcie się do stanu barbarzyństwa. Ruiny Niniwy, Babilonu, Egiptu Meksyku są dowodem upadku i zwyrodnienia wielkich plemion ludzkich. Ludy barbarzyńskie w Azyi Środkowej jeszcze w VII stuleciu posiadały wysoką kulturę. Podczas gdy czerwonoskórzy zachowali czyste stosunkowo pojęcia religijne, inne ludy tej części świata z wyżyn cywilizacyi spadły aż do bachwochwalstwa. Wyższy stan pierwotny, rozpoczynający rozwój ludzkości, jest nietylko zasadą wiary, lecz także wynika z badań wiedzy.

Tem też się wyjaśnia upadek wielu ludów, pomimo zaznaczonego powyżej postępu w rozwoju ludzkości. Mamy dwa współrzędne ruchy rozwojowe: postępujący ku górze i cofający się ku dołowi. Jakkolwiek w poszczególnych objawach brak tu związku organicznego, w dziejach świata nie może on być zapoznany. Atoli kierunek postępujący w najdawniejszych nawet okresach, nie może być wyjaśniony samą tylko siłą człowieka. Wiadomo, że pomiędzy paleolitycznym i neolitycznym okresem, znaczna zachodzi różnica. Zwierzęta jaskiniowe ustąpiły miejsca zwierzętom udomowionym, nomada stał się osiadłym, myśliwiec rolnikiem. Bezkształtne oręże i narzędzia zastąpione zostały przez polerowaną siekierę, której odrobienie przyniosłoby zaszczyt dzisiejszemu rzemieślnikowi. Ludzie budowali dolmeny (krużganki podziemne), skrzynie kamienne i menhiry (słupy kamienne), jako świątynie i pomniki grobowe, pletli sieci, tkali odzież, wyrabiali przedmioty ozdobne, broń myśliwską i wojenną, naczynia gliniane, budowali domy i umieli je zabezpieczać od szkodliwych wpływów zewnętrznych.

Wyraźniejsza jeszcze jest różnica pomiędzy okresem kamiennym i bronzowym. Nawet w sposobie chowania zmarłych występuje ona dobitnie. W czasach najstarszych zwłoki zawsze grzebano w ziemi. Zwyczaj palenia ich wystąpił później; u ludów aryjskich był już w zwyczaju przed wielkiemi wędrówkami, a ludy semickie trzymały się dawnego obyczaju grzebania swych zmarłych w ziemi. Skąd te ogromne różnice? Trudno przypuścić, żeby ludzie jaskiniowi z własnej tylko pobudki rozwijali się kulturalnie. Różne fakty świadczą o tem, że w wielu miejscach i wielokrotnie napływali jacyś nowi przybysze. Skąd przybywali? Skąd mieli kulturę, którą z sobą przynosili? Paleontologia nie odpowiada na te pytania. Lingwistyka więcej rzuca na nie światła, ale rozstrzygnąć ostatecznie nie ich zdoła.

I Pismo św., obok silnie uwydatnionych objawów zwyrodnienia przez grzech, stwierdza także postęp rozwoju ludzkości. Znajdujemy stopnie tego postępu w okresach kamienia, bronzu i żelaza, o ile te rzeczywiście rozróżnić się dają i w Piśmie św. Okazuje ono, jak kultura człowieka po wydaleniu go z raju rozpoczęła się od okrywania ciała skórami zwierzęcemi. Od Kaina do Tubalkaina trwał okres kamienia, od Tubalkaina, który pierwszy wykuwał broń, poczyna się okres kultury bronzowej i żelaznej. Godne uwagi, że kultura rozwinęła się w rodzie Kainitów (Gen. 4, 16), a równocześnie z nią nastąpiło zepsucie obyczajów, zuchwalstwo względem Boga, gdy w rodzie Setitów (Gen. 5, 1) przechowywała się bojaźń boża, którą Henoch i Noe szczególniej się odznaczyli. Podobnie też potomkowie Ezawa wyprzedzili w kulturze potomków Jakuba (Gen. 36.), ale ci ostatni zachowali większą czystość wiary i życia. I Objawienie stopniowo w ciągu wielu stuleci udzielane zostało ludziom. Moglibyśmy tutaj zatrzymać się nad religijnym rozwojem ludzkości, ale ten przedmiot powyżej rozpatrywaliśmy, więc tu tylko powołujemy się

na stwierdzony w nim dowód odrębnego charakteru człowieczeństwa.

VI. Bóg osobowy, jako przyczyna człowieka.

46. Doszliśmy tutaj do kresu naszego zestawienia, uwydatniającego różnice człowieka od zwierzęcia. Wnioski stąd wynikające pozostawić możemy rozwadze czytelnika. Dodajemy tylko następujące ostrzeżenie Quatrefages'a. „Nie ganimy żarliwości duchów niecierpliwych, poszukujących wyjaśnienia zjawisk bytu w awanturniczych hipotezach, wszelako wydaje nam się słuszniejszem wyznać otwarcie naszą niewiadomość i trzymać się tego tylko, co z doświadczenia i z badań pozytywnych zaczerpnąć możemy; szczególniej unikałem zawsze teoryi, które jakkolwiek znajdują potwierdzenie w niektórych faktach ogólnych, pozostają wszakże w sprzeczności z innymi poglądami niemniej ogólnymi, niemniej ważnymi i również dobrze udowodnionymi. Dla tego nie byłem nigdy transformistą i Darwina wraz z jego zwolennikami zwalczałem, jakkolwiek gotów jestem oddać sprawiedliwość istotnym ich zasługom". Czemże byłby człowiek, gdyby względnie tylko różnił się od zwierzęcia swoją umysłowością? „Zapewne, mówi Bacon, człowiek spokrewniony jest ze zwierzęciem swojem ciałem, gdyby duszą nie był spokrewniony z Bogiem, byłby najnędzniejszem ze stworzeń".

Moglibyśmy tutaj wyciągnąć wnioski na korzyść dowodu kosmologicznego i w ten sposób ostatecznie go uzupełnić. Tylko człowiek świadom jest swej osobistej istoty, w przeciwieństwie do całej bezrozumnej przyrody. Tylko człowiek posiada świadomość zobowiązania moralnego i odpowiedzialności i daje jej dowody, w przeciwieństwie do całego świata, który go otacza, a nawet do swej własnej natury. Nietylko wskutek swej prostej postawy zwraca on wzrok swój ku niebu, lecz i w duszy swej ma przeczucie nieskończoności, pragnienie pierwiastku nadzmysłowego, pierwiastku najwyższego dobra. Skądże ma pochodzić w człowieku ten żywioł boskości, który światłem swem jego duszę rozjaśnia i głosem swym wolę jego powoduje? Skądże ma on pochodzić, jeśli nie od nieskończoności istotnej i najwyższej, od Boga samego? Wszelka inna przyczyna okazuje się niedostateczną dla wyjaśnienia tego objawu duchowego. Rozważyliśmy wyżej byt, siłę, uczucie i świadomość w ich stosunku do przyczyny najpierwszej, obecnie stajemy wobec myśli ludzkiej, którą już św. Augustyn uznał za koronę wszelkiego bytu i życia. Materya nie powstała sama z siebie, życie organiczne, najpierwsza jego komórka jest cudem stworzenia, świat organiczny nie własną siłą wznosi się do uczucia, do życia umysłowego i osobistego; życie duchowe samo przez się jest niewyjaśnione, jest najwyższym cudem.

Lanktancyusz zbija teoryę atomistyczną, wykazując śmieszność przyjmowanej przez nią przypadkowości w powstaniu i kształtowaniu się wszechrzeczy. Z atomów nie mogły powstać żywioły, a tem mniej rośliny, zwierzęta, ani człowiek. Nie wiemy przecie, skąd one się same wzięły. Jakim sposobem przypadek mógł powołać do bytu istotę żyjącą? Gdybyśmy nawet przypuścili, że jej członki, kości, nerwy i krew z atomów się wytworzyły, to jakżeż wyjaśnić ich udział w powstaniu uczuć, myśli, pamięci, ducha? Z jakichże zarodków materyalnych miały się one rozwinąć? Czy to zważymy na pierwiastek niewidzialny w człowieku, czy też zwrócimy się do tego, co w nim dotykalne, podpadające pod zmysły, któż nie dostrzeże, iż obie te strony natury ludzkiej rozumny mają charakter? Jakżeż mogłoby powstać bez rozumnej rozwagi to, co zawiera w sobie pierwiastek rozumu?

Kartezyusz i Locke do takich dochodzą wniosków. Pewnem jest, że jesteśmy czemś, że sami siebie nie utworzyliśmy, że jakieś nic nie może być przyczyną tego czegoś, stanowiącego nasz byt, że musi być jakaś przyczyna rzeczy realnych i sama ona realną być musi, a nie może być skutkiem, a zatem musi to być przyczyna wiekuista, źródło wszechrzeczy, początek wszechsiły. Pewnem jest, że posiadamy zdolność myślenia, że zatem przyczyna naszej myślącej natury nie może być bezmyślną i ślepą, musi być potęgą duchową, wiekuistą, myślącą istotą. Owóż ta istota jest Bogiem. Istnienie jego poznajemy na mocy powyższych dowodów z zupełną pewnością, z większą pewnością, aniżeli istnienie rzeczy zewnętrznych. Byt Boga jest przedmiotem poznania dowodowego. Dowód opiera się tu na pewności naszego własnego bytu, naszej myślącej natury, na intuicyjnem naszem samopoznaniu, tym najwyższym stopniu wszelkiej pewności. Ponieważ nad rozum nic

niema lepszego, mówi Cycero, a ten jest w człowieku zarówno i w Bogu; musi on przeto być głównym łącznikiem pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Kto nie poznaje, że dusza, umysł, rozum i mądrość z bożej woli powstały, ten sam chyba pozbawiony jest rozumu.

Jakżeż wobec tego małostkowe są pobudki zwolenników teoryi rozwoju, którzy z obawy przed cudem wyprowadzają pochodzenie człowieka od zwierzęcia? Słusznie im odpowiadano, że uznanie zarodka człowieczeństwa w „celi“ pierwotnej, stworzonej od Boga, wymagałoby niemniej inteligentnej i cudownej siły, aniżeli stworzenie go gotowym z martwej materyi, jak to przedstawiał Mojżesz. Goethe nie znajdował żadnej trudności w wyobrażeniu sobie bezpośredniego stworzenia wielu ludzi. Nawet darwinista Wallace doszedł ostatecznie do tego przekonania, że człowiek ze swoją fizyczną i duchową naturą nie może być wytworem czysto przyrodzonej hodowli i byt swój zawdzięcza niewątpliwie działaniu wyższej woli. Gdyby się zresztą zgodzić na to, że wyniki porównawczej anatomii, w połączeniu z antropologią i paleontologią dostarczają dowodu dla teoryi rozwoju to nie znaleźlibyśmy tu jeszcze żadnego wyjaśnienia duchowo-moralnego życia człowieka. A pamiętajmy, że to życie jak najściślej związane jest z organizmem, a zatem niemożność wytłumaczenia go przez ewolucyonizm tembardziej powiększa nasze wątpliwości, we względzie jego znaczenia dla życia organicznego w ogóle.

47. Przyczyna istoty samowiednej, moralnie wolnej i osobistej, musi być absolutną inteligencyą, absolutną wolnością. absolutną osobowością. Fakt inteligencyi w człowieczeństwie dowodzi duchowego charakteru absolutnej praprzyczyny bytu. Fakt sumienia, dowodzi jej absolutnej dobroci, miłości i sprawiedliwości. Biorąc za punkt wyjścia osobisty duch człowieka, nie możemy inaczej wyobrazić sobie ducha absolutnego, jak tylko osobistym.

Absolutny byt duchowy daje się pojąć jako byt w sobie, jako samo-poznanie, jako samo-określająca się osobistość. W świadomości naszych działań samodzielnych, przy wykonywaniu postanowień woli, mamy analogie istoty nadprzyrodzonej t. j. istoty działającej nie mechanicznie, lecz wedle przyczyn celowych; tak więc ze świadomości naszego własnego duchowego działania możemy bezpośrednio wnosić o działającej, niezawisłej i osobowej przyczynie. Im wyżej osobistość człowieka wznosi się ponad inne stopnie bytu organicznego, tem konieczniejszą dla wyjaśnienia jej staje się przyczyna absolutna, duchowa, osobista.

Im mniej wszakże zdolni jesteśmy wyjaśnić sobie powstanie i działanie własnego naszego życia i ducha, tem trudniej oczywiście wniknąć nam wypadnie w istotę ducha bożego. Bóg nieosobowy jest czystem przywidzeniem profesorów filozofii, jest contradictio in adjecto, pustem słowem, zdolnem zaspokoić tylko bezmyślne głowy mówi Schopenhauer. Skoro zaś następnie dodaje—z drugiej strony osobowość, to jest samopoznająca się indywidualność, która najprzód rozpoznaje, a potem wedle swego poznania chce, jest fenomenem tak ściśle związanym z istnieniem na tej naszej małej planecie, że oddzielić go od tego istnienia i niezawiśle od takowego wyobrazić go sobie nietylko nie jesteśmy uprawnieni, lecz też nie jesteśmy zdolni — to oczywiście zaprzecza w tych słowach idealną wartość życia duchowego.

Wyobrażenie nasze o Bogu jest oczywiście niedokładne, nieodpowiadające jego istocie, na analogii tylko oparte, ale nie może być fałszywe, jeśli wogóle poznanie ludzkie, odpowiadające środkom naszego jestestwa poznającego, (per cognitionem cognitum est in cognoscente) ma prawo nazywać się prawdą.

Człowiek zwykły, tak samo jak filozof spekulatywny sądzić może o swym stosunku do rzeczy zewnętrznych, tylko wedle swej własnej wewnętrznej istoty. Najbardziej oderwane pojęcia, byt i siła nie mogą być przez nas pojęte poza obrębem analogii bytu i woli, o których bezpośrednio mamy świadomość Ojcowie i scholastycy zwracają uwagę na konieczność tego naszego poznania w ogóle, w zastosowaniu także do poznania Boga. Nasze pojęcia odnoszą się do Boga, jako nieskończonej istoty, wznoszącej się ponad całym skończonym bytem, jedynie na mocy analogii. Tą drogą zdobyte poznanie, potrzebuje pewnej modyfikacyi, lecz nie wymaga zaprzeczenia. Jeśli byt świata organicznego do Boga sprowadzamy, to oczywiście nie chcemy przez to powiedzieć, że Bóg posiada życie roślinne, lub zwierzęce, lecz wnosimy, że Bóg, który życie udziela, sam musi je posiadać, sam musi być życiem, we właściwem sobie sposobie nietylko jest, lecz także żyje, czuje i rozumnie pojmuje (Anzelm). Wiemy, że życie boże jest wyższe, ponieważ przyczyna

istotna nietylko stopniem, lecz i rodzajem wyższą jest nad swój skutek. W przeciwnym razie mielibyśmy tu do czynienia litylko z siłą przyrody, do której stosuje się zasada: przyczyna równa jest swemu skutkowi. Toż samo zachodzi w stosunku człowieka do Boga. Przypisując Bogu absolutną osobowość, nie wyobrażamy go sobie przez to, jako osobę ludzką, w najwyższej jej potędze. I tutaj przyczyna nietylko stopniem, lecz rodzajem wznosi się ponad swój skutek. Wyrazu osoba w zastosowaniu do Boga, nie bierzemy w tym samym sposobie, co w zastosowaniu do człowieka. Tak więc Bóg jest nieskończenie w wyższy i w odrębny sposób osobą, aniżeli człowiek, ale słuszność analogii zachowuje swą moc.

Niemożność połączenia pojęć osobowości i absolutności Boga jest hasłem panteizmu, który absolut czyni, tkwiącym w świecie, powszechnym jego rozumem, i takim sposobem Boga uznaje w rozumie jednostki, dochodzącej do samopoznania swej osobowej istoty. Gdyby tak było, to stosownie do zdania: omnis determinatio est negatio (Spinoza, Fichte), pojęcie osoby ograniczałoby absolut, ale przypuszczenie to jest fałszywe, albowiem duch skończony nieskończoności nigdy objąć nie może, a zatem musi wyznać różnice swą od absolutnej osobowości. Prawda, że pojęcie osoby budzi wyobrażenie przeciwieństwa do innych osób, ale przeciwieństwo zachodzi także między skończonem i nieskończonem w sobie i nawet panteizm zniewolony jest rozróżniać Boga w samowiedzy ludzkiej od Boga, istniejącego przez się. Osoba oznacza też coś istniejącego w sobie, czyli w bycie nieskończonym byt niezawisły, jako zbiór wszelkiej doskonałości. Wszakże i własne nasze „ja“, wyobrażamy sobie jako istniejące (rozkosz, cierpienie itd.), niezależnie od stosunku jego do „nie ja“. Nieskończone nie potrzebuje żadnego przeciwieństwa w swym rozwoju, lecz jest w sobie duchowe, zupełne i doskonałe; przecież i dla człowieka świat zewnętrzny jest tylko pobudką, duch jego jest samodzielny.

48. Filozofowie pogańscy mniej lub więcej zbliżali się do panteistycznego określenia osoby Boga. Gdy powszechna świadomość pogan, podobnie jak wszystkich ludzi, uprzytomniała sobie jestestwo boże, czyli bogów zawsze tylko osobowo, filozoficzna ich spekulacya prowadziła łatwo do ulotnienia się osobowości Boga. Najwyżej w pojmowaniu go, jako absolutu, wzniósł się Plato, gdy mówi przeciw sofistom: „Czyż można

twierdzić o Bogu o absolutnie istniejącym, że jest On bez ruchu, bez życia, bez ducha, że jest bezczynny, że nie posiada wyższej, świętej inteligencyi, że ma poznanie bez życia, albo, że posiada to i tamto bez osobowości, albo że jest osobowy, poznający, lecz nieczynny?. Wszystko to byłoby absurdem“. Arystoteles usunął z pojęcia Boga dobroć i wszechmoc i takim sposobem uznał niejako jego bezczynność. Jeśli będziemy mówili nie o przyrodzonej, lecz o filozoficznej wiedzy, to przyznać trzeba, że ani Arystotelesowi, ani Platonowi, nie udało się udowodnić osobowości Boga i określić prawdziwego stosunku jego do świata (Kleutgen). Gdy teologowie często twierdzą, że filozoficzne pojęcia osoby, natury, substancyi, akcydensu, zostały przez doświadczenie zbogacone, nienależy zapominać, że odnosi się to tylko do nadprzyrodzoności.

W ten sposób można sobie wyjaśnić twierdzenie Augustyna i Anzelma, że mówi się o osobie Boga, aby coś powiedzieć, przyczem niewątpliwią trójosobowość mieli oni na widoku. Tomasz wyraził się tu pozytywniej, gdy uwydatnia byt w sobie. Istoty nieskończenie doskonałej. I obecnie nie brak głosów doradzających, aby ograniczać się na tem i Boga w przeciwieństwie do panteistycznej nieskończoności uznawać za żyjącego i świadomego Boga, jak to czyniła dawna szkoła, ponieważ wyraz osobowy może prowadzić do błędnych mniemań. Broglie przesadza, gdy prawdę monoteizmu podnosi, jako najtrudniejsze zadanie apologetyki, ale jego przeciwnicy dają się nadto unosić swojej świadomości wierzącej, skoro mniemają, że zupełnie chrześcijańskie pojęcie Boga, wynika samo przez się z dowodzenia wedle prawa przyczynowości. Chcieć zająć stanowisko pośrednie, jakie zajęli: Lotze, Carrière, Paulsen ze swym osobowym panteizmem, który przyjmuje immanentnego, osobowego Boga i substancyalną jedność świata, dowodzi tylko niemożności pogodzenia sprzeciwieństw, wszelako o tyle jest słuszne, że uznaje absolut, jako byt w sobie i niemożność dla umysłu ludzkiego przyjęcia Boga nieosobowego.

49. Pogodzenie tych sprzeczności daje nam nauka chrześcijańska o Trójcy św., skoro z jednej strony znosi surową sztywność monoteizmu, a z drugiej przezwycięża nieujętą, ogólnikową nieskończoność absolutu panteistycznego. Bez ujmy dla jedynej, absolutnej boskiej istoty, dane jest w Trójcy św. przez wzajemne ich stosunki określane przeciwstawienie osób, przez co wniknięcie w wewnętrzne życie absolutnego ducha i absolutnej woli zo-

staje nam umożliwione. Ale to wniknięcie opiera się na stanowisku wiary i powiększa jeszcze niepojętość istoty bożej, ponieważ pojęcie osoby nie zlewa się tu, jak u człowieka, z pojęciem rozumnej natury.

Im więcej z punktu widzenia teodycei, za pomocą wniosków rozumu, apodyktycznie dowodzić usiłujemy bytu i właściwości istotnych, nietylko jedynej i nieskończonej zasady wszechrzeczy, ale też osobowego Boga, tem trudniejszem okazuje się pogodzenie naszych pojęć z objawieniem o Bogu, jedynym w trzech osobach, ponieważ rozróżnienie tomistyczne, pomiędzy wspólną, absolutną substancyą Boga (confusa suppositio, vagum suppositum) i względną substancyą trzech osób (relationes reales, subsistentes) jest tylko dość niebezpiecznym wybiegiem. Powołanie się na stworzenie, w przeciwieństwie do panteizmu, oraz na zbawienie i uświęcenie przypuszcza już uprzedni dowód z Objawienia. Słusznie też powiedziano o tej racyonalnej teodycei scholastycznej: „Podziwiam jej całość, ale obawiam się, że jej piękna budowa filozoficzna może dać powód naszym racyonalistom do pogardzania dogmatami wiary, jako nieużytecznym balastem“ [1]).

[1]) Régnon, »Études des théologie positive sur la Ste Trinité“ I, (1892), str. 329.

§ 10.

Cel i kres.

Przyczyny celowe i działające.—Faktyczna celowość. — Arystoteles, Galenus. — Pismo św. Ojcowie.—Nowe odkrycia. — Przyrodoznawcy o celowości. — Teorya Kanta i Laplace'a.—Kres rozwoju. Obieg kołowy.—Swiat Uranusa i Neptuna.—Kierunek.—Droga.—Pierwszy okres Kanta. — Wzajemne oddziaływanie ciał. Asteroidy. Neptun.—Siły i prawa przyrody. — Żywioły. Prawo zachowania energii. — Ciepło. Powietrze. Światło. — Kryształy. — Przyroda organiczna. Kości.—Budowa tkanek. — Prawa matematyczne.— Kosmiczność przyrodzona i celowość.—Proces odżywiania.—Działanie instynktowne.—Odżywianie.—Mnożenie się.—Prawo biogenetyczne. Systematyka.—Urządzenia zapewniające mnożenie.—Celowość. Nieużyteczność. — Dysteleologia.—Estetyka.—Celowość w całości.—Nisus formativus.—Celobieżność. Anaksagoras. Arystoteles.—Stwórca, stanowiciel celów. — Człowiek. Kres stworzenia. Prawo myślenia.—Porządek moralny i społeczny. Zło fizyczne i moralne w życiu ludzkiem. — Objawienie. Wolna wola. Grzech pierworodny.—Zło fizyczne i metafizyczne. — Dowód fizyko-teologiczny.

I. Celowość w przyrodzie organicznej.

1. Człowiek rozumny w swoich poszczególnych działaniach i w całem swojem życiu dąży do pewnych kresów. Kres jego poszczególny zowiemy najbliższym, kres ogólno życiowy ostatecznym. Pierwszy jest zarazem środkiem dla osiągnięcia drugiego. Cel jest to, co najpierwsze w myśli, ostatnie w wykonaniu. Osiągnięcie ostatecznego kresu jest celem całego działania, całego życia ludzkiego. Cel ów jest określającą przyczyną ludzkich czy-

nów i postępków. To też już u Arystotelesa mamy oznaczenie przyczyny celowej, jako pierwszej przyczyny, a pojęcie celu jako *prius* w sztuce i wiedzy. Nastręcza się naturalnie rozszerzenie tych pojęć do Boga, którego poznaliśmy wyżej, jako absolutny, osobisty „rozum. Oczywiście najwyższy rozum działać może tylko rozumnie, t. j. wedle celów. Analiza najwyższej zasady i jej właściwości prowadzi nas bezpośrednio do najbliższego poznania i charakterystyki jej działań. To postępowanie deduktywne tembardziej się zaleca, że w związku z dotychczasową metodą induktywną czyni zadość obu prawom ludzkiego myślenia. Już św. Atanazy dla poznania Boga analizę łączył z syntezą, w celu uniknięcia jednostronności i ustalenia obustronnych dowodów. Ponieważ zaś rozumowi przyrodzonemu nie jest dane wniknąć w wewnętrzną istotę i życie Boga i dedukcya z pojęć jest tu pozbawiona treści wyobrażalnej, więc podobnie jak w innych badaniach i tutaj najwłaściwszem jest utrzymanie metody syntetyczno - analitycznej. Apologetyka musi postępować tu od szczegółów do całości, od zjawiska do przyczyny i do istoty i przytem rozróżniać winna przyczynę ze względu na cel jej i kres. Pierwszy jest zadaniem, drugi — kierunkiem działania; ten może też być osiągnięty przez konieczność, tamten przez wolność.

Wszelako punkt widzenia w metodzie syntetycznej i analitycznej jest tu istotowo różny. Od pojęcia s k ą d, zmierzamy tutaj do pojęć: d o c z e g o i d l a c z e g o. Badacz przyrody i filozof przyrody dzielą się tu pracą. Jeśli tamtemu chodzi tylko o to, aby badać przyczyny, ten przedewszystkiem zwraca uwagę na łączność zjawisk, w której się okazuje potęga i mądrość boska. Celowość jest to owoc, który wyrasta sam przez się z badań przyrodoznawcy, ale dopiero przez filozofa otrzymuje całą swą wartość i znaczenie. I tak teorya Darwina, która zasadniczo zrzeka się przyczyn celowych, przez swoją naukę o doborze naturalnym, nie mało się przyczyniła do uwydatnienia celowości w przyrodzie.

Jakkolwiek wszakże filozofia przyrody zwraca się do teleologii, nie powinna jednak wyrzekać się, ani zaprzeczać przyczyn działających, jeżeli chce unikać zarzutów Bacona, który celowych przyczyn wprawdzie nie zaprzecza, ale z nauki je usuwa, ponieważ, jak mówi, są to niepłodne dziewice. Oba pojęcia uzupełniają się nawzajem. Metoda teleologiczna postępuje analitycznie, gdy cel rozkłada na środki, metoda przyczynowa jest syntetyczną, gdy idzie od wniosku do wniosku. Pierwsza jest ideałem, druga do niego prowadzi. Z samych przyczyn celowych daje się tylko zbudować świat myślowy, świat rzeczywisty nie może być przyczynowo wyjaśniony. Z samych przyczyn działających nie daje się wysnuć żaden pogląd na świat. D l a c z e g o i j a k rozsądku, jest zarówno usprawiedliwione i konieczne, jak s k ą d i j a k rozumu. Trzymanie się jednego z nich tylko byłoby jednostronnością, podobnie jak materyalizm, który uznaje tylko świat materyi, a o świecie duchowym nic wiedzieć nie chce.

Scholastyka w niektórych drugorzędnych swych przedstawicielach, którzy zbyt zawierzyli filozofii Arystotelesa, przeniknietej na wskroś ideą celu, zaniedbała badanie przyczyn działających i przypisywała zbyt wielkie znaczenie przyczynom celowym, a przez to utrudniała zrozumienie świata rzeczywistego i zachwiała poniekąd zaufanie do pojęcia celowości w ogóle. Natomiast panteizm idealistyczny, konsekwencya antyteleologicznego kartezyanizmu, przez zaprzeczenie pojęcia celowości, przygotował drogę późniejszemu materyalizmowi, który w ostatnich swych wynikach jest istnem szyderstwem z wielkiej, prawdziwej kultury umysłowej. Z drugiej strony psychologia empiryczna, która celową działalność tam tylko widzi, gdzie w doświadczeniu dane nam są objawy woli i psychikę za jedyną ojczyznę celu poczytuje, a teleologię poza tym obrębem uważa litylko za poetycką przesadę, doprowadziła do zupełnego zapoznania wszelkiego powinowactwa pomiędzy przyczynowem i teleologicznem stawaniem się. Jeśli krytyk dzieła sztuki szuka w niem zawsze idei od materyi niezależnej, to i badacz natury winien w jej dziełach dopatrzeć się idei, celu, obok związku przyczynowego, przyczem nie potrzebuje się obawiać zaciemnienia wyobrażeń o przyrodzie.

2. Zbyteczne jest wogóle pytanie: czy w naturze istnieje prawdziwa celowość, czy też to, co tą nazwą określamy, jest tylko projekcyą naszej myśli w rzeczach nas otaczających. Fakty empiryczne możemy tylko oceniać i sądzić wedle praw naszego myślenia, a przez to już celowość rzeczywistą uznać musimy. Nie wolno nam wnosić o niemożliwości przyczyn celowych, z powodu istnienia w przyrodzie litylko materyi i mechanizmu. Fakty świadomości zniewoleni jesteśmy uznać na równi

z rzeczywistością bezdusznej materyi. Ponieważ w naszych działaniach powodujemy się wyobrażeniem celu, określone cele sobie w niej stawiamy i do nich dążymy, zatem cel w ogóle jest faktem doświadczenia w naszem życiu duchowem. Jeśli mechanizm przyrody wytwarza w nas nieodzownie myśl celu, ponieważ ujawnienie się tego mechanizmu polega wszędzie na jedynej wspólnej zasadzie, którą podmiotowo znamy jako urzeczywistnianie się celowości, mianowicie na zasadzie „doboru, wynikającego z odmian indywidualnych", to przez to samo musimy uznać fakt celowego ustroju świata, wraz z duchem ludzkim. Podobnie jak człowiek nie może działać celowo bez myśli, nie może on też wyjaśnić faktycznej celowości w przyrodzie bez uznania stawiającej jej cele wyższej inteligencyi. W przeciwnym razie życie duchowe byłoby nierozwiązalną zagadką. Jeśli przyczyny celowe, — wedle Bacona największe przeszkody w rozwoju filozofii — wynikają litylko z natury ludzkiej nie z wszechświata, to ten ostatni musi przynajmniej zawierać usposobienie do nich.

Kant stara się uniknąć zaznaczonej tu trudności przez to, że uznaje niemożność wyjaśnienia organizacyi bezcelowo działających sił przyrody, a jednocześnie poczytuje za niemożliwe poznanie tkwiącej w nich celowości i poprzestaje na refleksyjnem ich tylko rozważaniu (teleologiczna władza sądu). Atoli przez przyjęcie tej „zasady regulującej", jako nitki przewodniej, badania ograniczonego w obrębie faktów doświadczenia, przyjmujemy zarazem, że bez celowości w przyrodzie obejść się niepodobna, nieznalazłszy pośredniej drogi pomiędzy teleologią i mechanizmem. „Dziwnie zaiste, mówi Herbert o przeciwnikach celowości, ludzie ci zużywają wiele rozumu i sztuki w obronie arcyniedorzecznego mniemania, że tylko w słowach zawiera się duch i porządek, a niema go wcale w świecie przedmiotowym." Rozum dla rozumienia świata potrzebuje nieodzownie pojęcia celu i pojęcia prawa, o ile oba są symbolami, które do wyjaśnienia przyrody stosujemy. Skoro w przyrodzie przy tych samych warunkach te same zawsze powracają przemiany, a nawet przez doświadczenie wywołane być mogą, to i w niej celowość i prawidłowość być musi.

Siły przyrody nigdy nie działają bezładnie. Prawidłowość tkwi w sile, siła zjawia nam się jako prawo, a wszelka prawidłowość polega na określonem uporządkowaniu środków, do

oznaczonego kresu wiodących, oraz na kierownictwie siły, dla osiągnięcia wyznaczonego wyniku. Wobec tego jest ta prawidłowość formalnie w życiu natury tem samem, czem rozum w życiu ducha. Gdziekolwiek tedy takie uporządkowanie środków i kierownictwo sił znajdujemy, tam znajdujemy również rozum i prawo. Gdyby przyroda i wszelkie w niej zdarzenia podlegały litylko prawom mechanicznym, to niepodobna byłoby rozpatrywać ich z punktu widzenia teleologicznego, bez popadania w ciągłe sprzeczności z doświadczeniem." Bez wrodzonej celowości cała przyroda przedstawiałaby się nam jako chaos ślepych sił, cały świat wydałby się zamętem bezmyślnych przypadkowości.

3. Rzeczywistość faktyczna inaczej go nam przedstawia. Czy to wzniesiemy do rozważania harmonijnych ruchów ciał niebieskich, czy też zechcemy badać przedziwne ustroje w życiu zwierzęcem i roślinnem, czy teleskopem przenikać będziemy bezmiary wszechświata, lub za pomocą mikroskopu wnikniemy w tajemnice najdrobniejszych jestestw, — wszędzie doprowadzeni będziemy do przekonania o celowości kierującej działaniem wszystkich sił przyrody. Już Arystoteles i Galenus zdołali jasno tę celowość rozpoznać. Tylko rozum porządkujący zdołał rozwiązać tę zagadkę przyrody. Przyroda nic nie czyni nadaremno, dąży zawsze do tego, co najlepsze, szuka tego, co najdoskonalsze i celowi najodpowiedniejsze, unika wszystkiego co bezcelowe i bezużyteczne, nawet uboczne wytwory swoich procesów umie ona w swej ekonomii należycie zużytkować. Określa ona części przez całość, ustusunkowywa odpowiednio wielkość do ilości, w jajku składa pokarm dla nowonarodzonego zwierzęcia, lub też w mleku jego matki zaszczepia zwierzętom popęd do utrzymania potomstwa. Jest to wprawdzie dość powierzchowne pojmowanie rzeczy, gdy Galenus zapytuje: „Dlaczego zęby i język oznaczone mają miejsce swoje w ustach, a nie w nosie, a nie w uchu. Dlaczego zęby sieczne, a nie trzonowe osadzone są na przodzie szczęki?" Wszystko to jednak ma swoją głębszą przyczynę.

Zasługuje tu na przytoczenie piękny ustęp z Cycerona, będący parafrazą Arystotelesa: „Gdybyśmy sobie wyobrazili istoty, we wnętrzności ziemi mające stałe swoje siedziby i zaopatrzone tam we wszystko cokolwiek sztuka i umiejętność szczęśliwcom tego świata w całej pełni dostarczyć mogą, gdyby te istoty

otrzymały wieść o działaniu i potędze bogów i przez szczeliny ziemi wydostawszy się na miejsca przez nas zamieszkiwane, nagle ziemię, morze i sklepienie niebieskie ujrzały, rozpoznały chmury i obłoki wznoszące się w górze, wiatry wiejące i słońce w całej swej wspaniałości i krasie rozlewające potoki światła; gdyby następnie przy nastaniu ciemności nocnych roztoczyło się nad niemi niebo zasiane gwiazdami, — to z pewnością musiałyby uznać byt bogów i wszystkie wspaniałe twory tego świata jako dzieła ich podziwiać."

4. Hiob, psalmiści i inni święci pisarze niemniej byli wrażliwi na piękność i celowy ład przyrody i widokiem ich pobudzeni, chwałę Stwórcy wysławiali. Autorowie ś. ś. ksiąg poetyckich głoszą wspaniałość nieba, gwiazd i harmonię sfer. Dobroczynne światło słoneczne, majestatyczne zjawiska burzy, zmiana pór roku i dnia, zwierzęta leśne i kwiaty polne, pobudzały nieraz pobożnych śpiewaków do opiewania chwały Tego, który to wszystko stworzył. I Zbawiciel z przyrody brał swoje najpiękniejsze i najbardziej pouczające przypowieści. Lilie polne, które nie pracują i nie przędą, jednak piękniejsze są od Salomona, w całej jego wspaniałości, ptaki niebieskie, króre nie sieją i nie zbierają, a jednak pokarm swój znajdują, oto proste, ale przekonywające przykłady inteligencyi i dobroci ujawniającej się w przyrodzie. Nasienie rozrzucone na niwach, zielsko w pszenicy, świeże i zgniłe ryby dają sposoby przedstawienia praw wyższych za pomocą obrazów przyrody.

Niepodobna tu przytaczać wszystkich wspaniałych obrazów z przyrody wysnutych, jakie Ojcowie (szczególniej Bazyli i późniejsi), pomimo swego ascetyzmu, z rozważania otaczającego świata zaczerpnęli [1]). Występują oni też i teoretycznie w obronie celowości przyrody przeciwko, głoszonej przez atomistów, stoików i gnostyków, nauce o niewolniczej przyczynowości i ślepej przypadkowości. „Zaprawdę, przypadek jest to wyraz, którym się posługują ludzie lekkomyślni, nielogiczni, niezdolni pojąć właściwej przyczyny rzeczy i to czego nie pojmują, przypisujący bezrozumnym działaniom", (Konstantyn). Augustyn przekonywa, że, przyjmując nawet istnienie atomów i przypadkowych ich ruchów, powstanie ciał niepodobna samemu tylko przypadkowi przypisać. Euzebiusz przekazał nam pierwsze systematyczne odparcie materyalizmu z chrześcijańskiego stanowiska, przytaczając urywki z „Natury" Dyonizego Aleksandryjczyka, który w swem „Przygotowaniu do Ewangelii" zwalczał epikurejską teoryę przypadkowości. Lanktancyusz tym samym przedmiotem wyczerpująco się zajmuje w swem piśmie o gniewie bogów; Augustyn poświęca mu wiele ze swoich listów.

[1]) M. Felix, Oct. c. 17, 18. Tert., Adv. Marc. I, 13, 14. Eus., Vita Const. 5, 7. Praep. 14, 23, 27. Cyr. Hier., Cat. 4, 22; 9, 5. S. Aug., Ep. 118, 4, 53.

Mistrzowskie są przemówienia uczonego Teodoreta z Cyrus o Opatrzności przeciwko wątpiącym o niej i szydercom. Z subtelną znajomością serca ludzkiego i z niepospolitą na swój czas wiedzą o przyrodzie, wyprowadza on z celowości świata dowód opatrzności bożej, zwracając naprzód oczy swych słuchaczy ku gwiazdzistemu niebu i ukazując im mądrość Stwórcy w harmonii ciał niebieskich, oraz w ich znaczeniu dla ziemi i dla życia ludzkiego; następnie kreśli użyteczność żywiołów i wreszcie przechodzi do świata organicznego. Tutaj bierze on ciało ludzkie, aby przez wykazanie cudownej jego budowy, mądrość niebieskiego Mistrza udowodnić. Organy mowy, działalność serca, płuc, naczyń krwionośnych, znaczenie prostej postawy, mózgu i narządów zmysłowych przedstawia z gruntowną znajomością rzeczy. Następnie poświęca swą uwagę sztukom ludzkim i przedziwnym narzędziom, jakiemi człowiek w nich się posługuje.

Zwierzętom Stwórca dał broń naturalną, rozumny człowiek w rozumie swym posiada środek zdobycia i wytworzenia sobie broni. A dopiero mowa jakimż jest przedziwnym darem, udzielonym człowiekowi? Przez nią korzystać możemy z mądrości nagromadzonej przez naszych przodków i twórcze ich dzieła podziwiać, ona daje nam możność porozumiewania się nawet z oddalonymi. Panowanie, jakie Bóg dał człowiekowi nad bezrozumnemi zwierzętami, czyż nie świadczy o opatrznej Jego nad nami opiece? Nawet obdarzone cudownymi instynktami zwierzęta, jak pszczoły np. są dowodem tej opieki, gdyż po części pracują dla człowieka, po części za wzór mu służą. Godne uwagi jest też w piątej księdze Apologetyki Teodoreta zwięzłe omówienie z tego stanowiska stosunków społecznych. W podobny sposób, opierając się na Ojcach Kościoła, św. Tomasz i inni scholastycy, przeciwko Arabom udowodniali istnienie opatrznego we wszechświecie porządku.

5. Nowsze odkrycia zrazu przyczyniły się do uwydatnie-

nia i pogłębienia idei celowości. Odkrycie Ameryki objawiło przed zdumionem okiem Europejczyka nową, nieznaną mu florę i faunę. Przeniknięcie do głębi Azyi dało mu możność podziwiać cuda świata podzwrotnikowego, poznanie Australii z Oceanią uzupełniło w jego myśli obraz świata. System Kopernika w nowem świetle ukazał jedność wszechświata w związku z prostotą jego budowy. Teleskop pozwolił astronomowi ujrzeć nowe światy na oceanie niebios, z jego 1,200 milionami gwiazd, nowe zbiorowiska gwiazd w mgławicach i nowe procesy kosmiczne w znanych poprzednio ciałach niebieskich. Spektroskop dał poznać badaczom, że jedność budowy świata i poruszających nim sił z jedności składowych jego pierwiastków wynika, mikroskop zaś w jednej kropli wody ukazał nieprzeliczone mnóstwo drobnoustrojów.

Człowiek postawiony jest pomiędzy temi dwoma przepaściami: pomiędzy nieskończenie wielkiem i nieskończenie małem. Dreszcz trwogi przejmuje go wobec cudów nieskończoności i nicości. Czemże jest człowiek w przyrodzie? Niczem wobec nieskończoności, ogromną całokształtną wielkością wobec nicości. „Nie świat jest wielkim wobec Boga, lecz my jesteśmy mali wobec świata“, mówi Kepler. „Rozważanie głębokiej mądrości Stwórcy w najmniejszych rzeczach i majestatu Jego w rzeczach olbrzymich, jak to po wszystkie czasy mogło być rozpoznane, ale przez najnowsze zdobycze wiedzy szczególnie uwydatnione zostało, wprawia umysł w nastrój, unicestwiający człowieka w jego własnych oczach, który zowiemy modlitwą; ale jest ono zarazem we względzie moralnym siłą podnoszącą, wobec której wszelkie słowa, nie wykluczając słów królewskiego piewcy Dawida, (który z tych wszystkich cudów niewiele pojmował), brzmią jak pusty dźwięk, ponieważ uczucia niewysłowione są przez takie rozważanie rozbudzone“ (Kant). Poeci, filozofowie i pisarze religijni podziwiali naturę; przyrodoznawcy przez badanie praw jej i sił działających tak w wielkich, jak i w drobnych rozmiarach stali się jej chwalcami. Moglibyśmy tu przytoczyć wiele głosów największych badaczów przyrody, jak: Kopernik, Kepler, Galileusz, Pascal, Newton, Lineusz, Cuvier, Aleksander Humbold, Pasteur i inni. W epokowych swych dziełach, wytworach genialnej bystrości badawczej i wyobraźni potężnej, wygłaszają oni nieraz hymny chwalebne na cześć Stwórcy wszechświata. W pojęciu celowości znajdowali oni środek skuteczny do badań nad przyrodą i metody swe naukowe nieraz doń stosowali. Tą drogą doszedł Hervey do odkrycia obiegu krwi, a Essler soczewek achromatycznych. Humbold przez sam tytuł Kosmos uwydatnił ideę przewodnią swojego ogarniającego ogół przyrody dzieła, jakkolwiek nigdzie w niem imienia Boga nie wymienia.

6. Wszelako wniknijmy lepiej w samą treść badań nad przyrodą i zastanówmy się nad niektóremi ich zdobyczami. Trzeźwe rozpatrywanie zjawisk przyrody rozprasza wprawdzie niejedno poetyczne nad nią uniesienie, ale ono jedynie posiada obecnie istotną doniosłość, ponieważ nowszemi czasy, nie tylko tak jak ongi filozofowie jońscy, atomiści, a później deiści i encyklopedyści, w myśl zasady oderwanej zaprzeczano celowości w przyrodzie, ani też jak Bacon i Kartezyusz usuwano ją z wszelkich objaśnień przyrody, lecz przy współudziale ogromnego nakładu środków naukowych usiłowano celowe zjawiska w przyrodzie na drodze mechanicznej wyjaśnić. Wedle tych wyjaśnień nieświadoma, z planu twórczego wynikająca celowość, lecz mechaniczna, przez siły przyrody uwarunkowana konieczność rządzi prawami bytu. System świata ma być podobny do olbrzymiej machiny, przez ślepe, bezduszne siły poruszanej i przy pomocy swych niezliczonych sprężyn i kółek spełniającej mechanicznie dzieło pozornej celowości. Huxley zaznacza, że drugim (obok przypadkowości) zarzutem przeciwko poglądom Darwina, jest wykluczanie przez nie teleologii. Istotnie teorya rozwoju jest najsroższym przeciwnikiem wszelkich zwykłych i głównych form teleologii. Ale największą usługę pono, jaką Darwin oddał filozoficznej biologii jest ta, że pogodził z sobą morfologię i teleologię, oraz dał wyjaśnienie faktów przez obie dostarczanych. Istnieje rozległa teleologia, której teorya rozwoju żadnej szkody nie wyrządza, lecz faktycznie na głównej jej zasadzie się opiera. Zasada owa polega na uznaniu, iż cały świat tak żyjący jak i nieżyjący jest wynikiem wzajemnego, wedle określonych praw działania sił właściwych cząsteczkom materyalnym, z których pierwotny, mgławicowy stan wszechświata był złożony. Jeśliby ten pogląd był słuszny, to świat cały w kosmicznej mgławicy potencyalnie już musiałby być zawarty i dostatecznie uzdolniona inteligencya z poznania własności cząsteczek owej mgławicy mogłaby np. przewidzieć stan fauny Wielkiej Brytanii

w r. 1869. To też Paley, przyjmując nowoczesną teoryę rozwoju, wyjaśnia, głoszone przez nią powstawanie rzeczy na drodze mechanicznej, przez powodujący nim ład inteligentny.

Sam Darwin wszakże daleki był od tego poglądu i zazwyczaj na przypadkowość w rozwoju świata się powoływał. Spitzer widzi w niej też jedyną zbawczą kotwicę dla filozoficzno-przyrodniczego poglądu na świat. Bez niej niepodobnaby zgłębić otchłani bytu, albo też trzebaby się rzucić w przepaść nadprzyrodzonego zabobonu. Celowość biologiczna ma usuwać z teleologii inteligencyę. Wszelako Dubois-Reymond (Darwin adversus Galiani) przyznaje, że wcale nie jest udowodnione, aby dobór naturalny mógł wyjaśnić celowość istniejącą w przyrodzie. Jakkolwiek czysto-fizykalne wyjaśnienie zjawisk przyrody u współczesnych jej badaczy jest jeszcze ogólnem prawidłem, to jednak w ostatniem dziesięcioleciu daje się widzieć doniosła zmiana w wyobrażeniach naukowo przyrodniczych, w duchu reakcyi przeciwko mechanicznemu monizmowi.

7. Podobnie jak przy dowodzie kosmologicznym, musimy tutaj zwrócić się do samych początków bytu. Wielka mgławica z tkwiącym w niej zasobem materyi siły i ruchu, poczytywana jest za podstawę rozwoju wszechświata. Owóż nastręcza się tutaj pytanie: czy wynik tego rozwoju jest z góry wyznaczony, w planie stworzenia nakreślony, czy też jest on przypadkowy, z ruchu i procesu mechanicznego wysnuty? Czy z milionów możliwych światów, świat obecny przypadkowo został urzeczywistniony, chociaż każdy inny świat równe miał widoki rozwoju? Wogóle czy można przypuszczać rozwój bez celu i kresu, bez określonego prawa? Teorya Kanta i Laplace'a świat obecny usiłuje wyjaśnić czysto mechanicznie, przez działanie sił przyciągania i odpychania w pierwotnym chaosie. Promieniowanie ciepła w zaczątkowej pramgławicy i ciągłe jej zgęszczanie się przyspieszało wciąż obrót rotacyjny, przy którym siła odśrodkowa przemagała coraz bardziej nad dośrodkową, a w skutek tego od masy ogólnej odrywały się kolejno jej części zewnętrzne. Te na mocy prawa bezwładności poruszały się dalej w tymże samym kierunku i tenże sam proces na mniejszą skalę w nich się powtarzał, aż wreszcie wytworzył się w ten sposób cały system słoneczny, ze swemi planetami, księżycami i cały system świata z tysiącami ich słońc i ich towarzyszy. Być może wszakże, iż ten rozwój nie jest ukończony i trwa

w dalszym ciągu w odległych przestworach niebios, dzisiaj bowiem dowiedzione jest istnienie ciał niebieskich, złożonych z gazów, będących zatem przypuszczalnie pierwotnemi mgławicowemi masami. Nowe gwiazdy (w Woźnicy 1892 r. w Perseuszu 1901 r. z których druga, w dniu 23 lutego, wszystkie ciała niebieskie za wyjątkiem Marsa i Syriusza blaskiem prześcigała) mogą tu służyć za wymowny dowód. Massa ich pierwotnie składała się z rozpalonego gazu a później z rozpalonego płynu. Następnie na powierzchni wytworzyły się szlaki, skorupa była przerywaną na skutek wybuchów. Stopniowo następowało ochłodzenie, wreszcie cała powierzchnia przybrała stałą konsystencyę. Teorya owa może się powołać na doświadczenie. Że przewroty na powierzchni ziemi spowodowały rozliczne w niej zmiany, dowodzą tego trzęsienia ziemi, katastrofy na wyspach Indyi, Australii, Ameryki, powstawanie nowych, znikanie starych wysp, peryodyczna działalność wulkanów i t. d. Ale i wpływ wody doniosłe ma znaczenie w ukształtowaniu stałych lądów. W obrębie czasów historycznych można udowodnić, że rzeki, jeziora i morza inne miały kierunki i obszary, że całe kraje ponad morza się wznosiły, lub w nich zapadały. Geologia uczy nas też, że połączenia i rozdziały różnych części ziemi, ustosunkowanie pomiędzy lądem i morzem, podlegały rozlicznym zmianom. Niegdyś ziemia miała się znajdować w stanie płynnym, ogień i woda walczyły o panowanie nad nią i w walce tej wytworzyły jej kształt obecny. We wnętrzu swojem, przy temperaturze 20,000° ma ona i obecnie znajdować się w stanie gazowym, chociaż niektórzy uczeni z powodu silnego ciśnienia przypuszczają zupełne jej skorupy stwardnienie. Wszędzie zatem widzimy działanie sił mechanicznych.

Atoli nietylko analogia, lecz i bezpośrednie spostrzeżenia za pomocą analizy spektralnej okazały, że procesy geologiczne na innych planetach księżycu i na słońcu te same być musiały co na ziemi. Poprzednio przypuszczano, że słońce jest ciałem, ze stałem, ciemnem jądrem i świetlną atmosferą, od czasu odkrycia plam na słońcu astronomowie doszli do przekonania, że znajduje się ono w stanie płynnym. Obecnie poczytują słońce za rozpalone ciało gazowe ze stałem, płynnem (Kirchhof, Zöllner), albo również gazowem (Andrews) rozpalonem jądrem. Jest ono kulą gazową ze średnicą 1,429,500 km. nie o wiele cięższą od

wody. Metale wykazane na słońcu przez analizę spektralną muszą się znajdować w stanie gazowym. Wyższa temperatura w czasach dawniejszych wskazuje na większe rozmiary masy gazowej, promieniującej ciepłem w przestworze. W słońcu i obecnie wszystko jest w stanie stawania się, wszystko w ruchu, przeobrażeniu. Stały olbrzymi ubytek ciepła na słońcu, powoduje ciągłe stopniowe skupianie się jego masy tak, iż po wielu milionach lat (22 wedle Helmholtza) zawarte w niem źródło ciepła musi się wyczerpać, jeżeli masa jego nie zostanie zasilona przez przybytek spadających na nią innych ciał, jakto już Newton przypuszczał.

Inaczej przedstawia się stan rzeczy na księżycu. Tam wszelki ruch ustał, niema wody ani atmosfery, spokój i śmierć panują. Księżyc podobny jest do wypalonego krateru, przedstawia się on jako ruina z czasów minionych. Pomiędzy obu temi ciałami kosmicznemi, ziemia ze swoją stałą skorupą i płynnem, ruchliwem jądrem, zajmuje pośrednie stanowisko. Utraciła ona dawno własne światło, i na równi z innemi planetami oświecana jest tylko przez słońce, ale w swem wnętrzu, jako ślad dawniejszych okresów zawiera pewną część dawniejszych zasobów ciepła, które w skutek ochładzania ciągle się wyczerpuje. Takim sposobem dla naszego systemu słonecznego mamy trzy przykłady różnych stadyów rozwoju materyi kosmicznej.

Nie tak łatwo udowodnić istnienie tego rozwoju w innych systematach kosmicznych. Wszelako różnorodne barwy, widma niezliczonych gwiazd stałych najlepiej dają się wyjaśnić przez stopniowy ich rozwój. Zauważono, że jedna z gwiazd Perseusza posiada barwę czerwoną przy wzmagającem, a zieloną przy zmniejszającem się świetle. Niektóre gwiazdy prawdopodobnie gorętsze są od naszego słońca; inne równe mu, lub zbliżone do niego w temperaturze; jeszcze inne chłodniejsze od niego. Najnowsze fotografie nieba świadczą niewątpliwie, że przestrzeń wszechświatowa wypełniona jest różnorodnymi tworami, rozproszonej w niej materyi o rozmaitej fizykalnej konsystencyi. Na podstawie tych rozlicznych spostrzeżeń, nowożytna wiedza przyrodnicza nie waha się przyjmować obok jedności sił przyrody jedność pierwiasków, atomów, materyj. Dawniej przypuszczano zasadniczą różnicę pomiędzy czystymi gazami a płynnymi i stałymi pierwiastkami. Obecnie udowodnione zostało doświadczalnie, że wszystkie gazy, nawet tlen, wodór, mogą przechodzić w stan płynny.

Lockyer przez badanie widma słonecznego doszedł do przekonania, że przez ciepło słońca nasze pierwiastki ulegają rozkładowi.

Prawie równe nachylenie dróg planet daleko naturalniej tłumaczy się przez ruch pierwotnej mgławicy, aniżeli, jak to rozumiał Newton, przez pierwotne zderzanie się poszczególnych ciał. Dodajmy do tego to, co poprzednio mówiliśmy o chaosie ostatecznym, w którym wszelki ład i wszelka harmonia mają zaginąć, to wydać się może, wobec przytoczonych faktów, że w ukształtowaniu się i ruchu ciał kosmicznych o celowości zgoła mówić nie można. Znaną jest i powtarzaną wielokrotnie anegdota o Laplace'ie, który na pytanie Napoleona: czy w swych badaniach nieba znalazł też Boga, miał powiedzieć, że tej hypotezy zupełnie nie potrzebował. Wprawdzie ta jego odpowiedź uznana później została za fałszywą, a przynajmniej niedokładnie podaną. Laplace krótko jeszcze przed swym zgonem prosił swego wydawcę (Arago) o usunięcie jej z zapowiedzianej książki, niemniej przeto poczytywana ona była za prawdziwą i odpowiadającą stanowisku Laplace'a. Faye tłumaczy to w ten sposób, że Laplace wyjaśnił mechanicznie siłę styczną, której Newton nie umiał wyprowadzić z sił fizycznych i przypisywał bezpośredniemu oddziaływaniu Boga.

8. W rzeczywistości sprawa celowości przedstawia się tu inaczej. Pominąwszy to, że Kant ruch rotacyjny z zewnętrznej przyczyny wyprowadza, a Laplace go poprostu przypuszcza, jako fakt, mechanizm sam przez się nie wystarcza dla wyjaśnienia celu rozwoju. Teorya Kanta, która w zasadniczych swych rysach znajduje się już u Buffona, a w związku z przyczynami działającemi i celowemi z poglądem Newtona daje się pogodzić, została przez Laplace'a matematycznie zbadana w obrębie naszego systemu słonecznego, niemniej przeto pozostaje zawsze hypotezą, choć ma za sobą wiele prawdopodobieństwa. Nie brak geologów i matematyków, którzy bardzo źle wróżą o jej przyszłości, a nawet ci, co przychylnie dla niej są usposobieni, uznają trudności różne, jakie ona ma do przezwyciężenia. Już kierunek ruchu z Zachodu na Wschód nie daje się wyprowadzić z obu głównych sił przez nią przypuszczanych. Niema żadnego powodu, dla któregoby inny kierunek również dobrze jak ten nie miał być przypadkowo wzięty. „Jeżeli materya w ruchu okazuje mi działającą na nią wolę, mówi Rousseau, to materya

poruszająca się wedle praw pewnych, okazuje mi towarzyszącą w tej woli inteligencyę i to jest drugi artykuł mej wiary". Pierwotne przyciąganie działać musiało wyłącznie, w przeciwnym bowiem razie dyffuzya ciepła powodowałaby rozproszenie mgławicy w nieskończoność. Gazy bowiem rozprzestrzeniają się w próżni, płyny parują i para dąży do możliwie największego rozszerzenia się. Odpychanie zatem pierwotne z jakichkolwiek przyczyn musiałoby być stłumione. I środki skupienia nie łatwo dają się wyjaśnić przy jednakiej konsystencyi atomów mgławicy. Dopiero na skutek zgęszczenia ciepło wzmogło się do stanu żarowego i wtedy dopiero mogło nastąpić oddzielanie się ciał świecących.

Tworzenie się pierścieni na wzór Saturna jest wątpliwe. Choćbyśmy nawet nie poczytywali pierścieni wraz z Kantem za tworzywa wyjątkowe, przypominające komety, coby stanowiło nie mały podryw dla całej teoryi, lecz gdybyśmy wraz z Laplace'em uznali je za stadyum przejściowe w rozwoju poszczególnych planet, to zawsze napotykamy na znaczną trudność w wyjaśnieniu tworzenia się pierścieni przez działanie obu sił zasadniczych. To też zaprzestano obecnie poczytywać tworzenie się pierścieni za konieczne stadyum przejściowe i uznawane są one obecnie poprostu za wybuchy masy gazowej. I we względzie trzech pierścieni Saturna istnieje obecnie mniemanie, że składają się one z niezależnie od siebie krążących ciał małych.

Nie łatwo też wytłumaczyć odrywanie się mas planetarnych. Plateau usiłował to uczynić za pomocą doświadczenia z kroplą oleju w wodzie, ale w tem doświadczeniu rozstrzygającą rolę grają nie siły i prawa przyrody, lecz wola i zręczność fizyka. Nie może ono nas więc przekonać o nieodzownej przy obrocie przewadze siły odśrodkowej nad dośrodkową. Owszem można przypuszczać, że kula obracająca się musiałaby ulegać coraz większemu skupieniu aż do stężenia w stałe, kuliste ciało z dwoma spłaszczonymi biegunami. Przeciwdziałające równowadze masy nie mogłyby się wbrew sile przemożnej oddzielić. Zgęszczanie się warstwy zewnętrznej przez promieniowanie, wskutek czego ruch w kierunku stycznej ulegać ma wzmocnieniu (Epping), nie może tu wystarczyć. Należy więc przyjąć drugi zewnętrzny impuls, który Kerz przypisuje ciału 500-krotnie przewyższającemu wielkość ziemi i z nieskończonej odległości spadającemu na słońce, albo też trzeba się uciec do przyjęcia wybuchów gazowych. Zachowanie kierunku, czasu, ruchu, wedle prawa bezwładności i praw Keplera, zarówno byłoby dopuszczalne, jak i przedłużenie rotacyi, jeżeliby teorya miała być w zgodzie z doświadczeniem.

Wszelkie wyjaśnienia naszego systemu słonecznego, różnych w nim stosunków ciał niebieskich i ich ruchów, przedstawia liczne trudności, którym teorya Laplace'a sprostać nie może. Ponieważ nie znamy prawa, określającego wielkości i zgęszczenia planet, więc zachodzi trudność wytłumaczenia ich układu i wieku; gdy Laplace zewnętrzne planety, (Urana, Neptuna) uważa za najstarsze, nowsi badacze jak Faye i Forster, idąc za Kantem za najmłodsze je poczytują. Nowszemi czasy podniesiono też różne wątpliwości co do różnego nachylenia się planet do ekliptyki, oraz co do kierunku jednakiego z nimi, lub też wstecznego ich satelitów. Zagadkę też prawdziwą stanowią komety, których budowa i ruchy dotąd zadawalająco nie zostały wyjaśnione.

Trudności wzmagają się jeszcze skoro wraz z Kantem z systemu słonecznego przeniesiemy się myślą w przestwory kosmiczne. Proktor w ten sposób uogólnia wyniki badań astronomicznych, dotyczących całego systemu wszechświata. „Budowa tego systemu jest o wiele bardziej złożona, niż dotąd przypuszczano. W tych samych okolicach nieba istnieją jednocześnie gwiazdy rozmaitej wielkości i konsystencyi. Wśród drogi mlecznej spotykamy obok gwiazd i mgławice przeróżnych kształtów, a cały system ożywiony jest ruchami, które kiedyś może będą poznane lub określone, dzisiaj jednak w swej zawiłości zupełnie nam są niezrozumiałe. Niewyjaśniona jest siła styczna i przeróżne ruchy gwiazd stałych tak, iż w ogóle cały system gwiaździsty może być uznany jeszcze za fakt niewyjaśniony" [1].

Z tem wszystkiem pomimo tych rozlicznych wątpliwości i zagadek, możemy uznać teoryę Laplace'a za bardzo prawdopodobną i dającą wyjaśnienie rozwoju świata w ogólnych zarysach. Tem więcej jednak wyjaśnić musimy niedostateczność przyczyn mechanicznych, na których pewni badacze oprzeć ją usiłują. Pierwotny kierunek ruchu można jeszcze poczytać za przypadkowy, ale oddzielanie się poszczególnych mas pramgławicy, jednolitość ich kierunków, tożsamość położenia w naszym

[1] Nat. u. Offenb. 1882, 604.

systemie słonecznym (płaszczyzna równikowa), nie mogą być dziełem samego przypadku. Jeśli dla wyjaśnienia rotacyi przyjmiemy nie jedną, lecz wiele kul gazowych, które ostatecznie spadając na siebie sprawiają impuls rotacyi, ponieważ nie zawsze uderzają w swoje środki, to nie mamy jeszcze wyjaśnienia jednakiego kierunku dla całości, na to bowiem trzebaby postawić nieprawdopodobne przypuszczenie, że wszystkie kule gazowe w jedną się połączyły. A gdyby to istotnie nastąpiło, to spadanie nowych kul nie stanowiłoby dostatecznej przyczyny dla zwiększenia ruchu warstw zewnętrznych i ostatecznego odrywania się ich części. Jeśli powolny obrót ciała słonecznego i szybszy obrót na równiku daje się wyjaśnić przez spadanie podobnych mgławic, to niemniej jednorodny kierunek ruchu pozostaje zawsze niezrozumiały. Ciążenie powinnoby spowodować ukształtowanie się jednej wielkiej masy. Obrót musiałby zatem już z góry być nadany, kierunek z góry określony i cel jego naznaczony. I symetryczny stosunek liczbowy w obu grupach planet mechanicznie wytłumaczyć się nie daje. Bessel zwrócił też uwagę na stosunek ruchu księżyca dokoła swej osi i dokoła ziemi. I inne księżyce naszego systemu zdają się mieć tęż samą jednorodność dwoistego ruchu. To nie może być genetycznie wyjaśnione, lecz na mocy szczególnych, pierwotnych warunków.

I dzisiaj powiedzieć można z Platonem: „Jakkolwiek pozornie mogłoby się wydawać, że ci, co się astronomią zajmują, bezbożni być muszą, ponieważ wszystko koniecznemi przyczynami, a nie dążącą do dobra boską wolą wyjaśniają, to przy głębszem w rzecz wejrzeniu do przeciwnego dochodzimy wniosku i widzimy, że właśnie niewzruszona, z prawa wynikła konieczność ruchu martwej materyi, tylko przez działanie wyższego ducha zrozumiana być może". „Przebiegłość natury, mówi Bacon, przewyższa w wielu względach przebiegłość rozumu i zmysłów ludzkich". Słusznie mówi Baer: „Godnym podziwu, ale rozumnym cudem jest dla mnie cała budowa wszechświata. Gdyby jednak udowodnione było, że jest on wynikiem działań bezplanowych, przez wyższą rozumną wolę nie określonych, byłby to jeszcze większy cud, a przytem tak niedorzeczny, że mój umysł zamiast go podziwiać, jak w pierwszym wypadku, musiałby przeciwko niemu się zwrócić".

9. Należy tu jeszcze dodać uwagę, że Kant ułożył swoją teoryę kosmiczną w pierwszym okresie swej działalności, gdy

całkowicie jeszcze teizmowi był oddany. To też przyznaje on wyraźnie, że materya rządzona jest ściśle określonemi prawami i wedle planu doskonałego się rozwija. „Ponieważ tedy ulega ona najwyższym, mądrym zamiarom, to należy przypuścić, że harmonijne stosunki, w niej panujące przez władnącą nią, ostateczną, najwyższą przyczynę określone być musiały. Bóg istnieje, ponieważ natura nawet w stanie chaotycznym w pewien prawidłowy ład jest ujęta. Ponieważ działalność materyi kierowana jest prawami w niej tkwiącemi, ale nie wynikającemi z niej, ponieważ mechanika sił ślepych nieodzowne ma skutki, ze sobą harmonizujące, ponieważ krótko mówiąc z chaosu Kosmos powstał, a nierozum nie może mieć rozumu za przyczynę, a zatem istotną przyczyną świata nie materya jest, lecz Bóg. Jeśli w układzie świata panuje ład i piękność, a zatem od Boga muszą pochodzić. Jeśli ład wszechświata z ogólnych praw przyrody mógł wyniknąć, to cała przyroda nieodzownie musi być uznana za skutek działania najwyższej mądrości".

Nowsze próby (Du Prela, Schneidersa) zastąpienia teoryi Leplace'a, przez teoryę walki o byt odwiecznie trwających i ruchem obdarzonych atomów, mają za sobą nie doświadczenie, lecz różne trudności nastręczane przez ową teoryę. Wedle tego mechanicznego wykładu początku świata, teorya Laplace'a okazuje się zupełnie fałszywą w sprzeciwieństwie z prawami mechaniki i posiada litylko historyczny interes.

10. Za słuszne może być uznane, że w astronomii, fizyce, chemii, geologii litylko mechaniczne siły przyrody i niezmienne jej prawa są uwzględniane, ale czyż w procesie kształtowania się świata możemy poprzestać na tych mechanicznych koniecznościach? Nowsza mechanika posiada odrębną formułę dla siły żywej, stanowiącej energię kinetyczną, zdolność pracy, czyli zdolność działania poruszającego się ciała wedle jego masy i chyżości. Jest to wyrażenie przenośne, wskazuje jednak na pewną analogię, mianowicie na wzajemność działań, zachodzącą pomiędzy poszczególnemi ciałami i momentami ruchu, odpowiednio do masy i odległości. Pierwiastki działają w związku z innymi pierwiastkami, atomy warunkują się wzajemnie, ciała pozostają pod wpływem innych ciał, zależnie od warunków zewnętrznych, które również są siłami, czynnościami i każą przypuszczać coś bezwarunkowego, jako swą przyczynę ostateczną. Ciała ujawniają się tylko we wzajemnych od-

działywaniach, wzajemne są przyciąganie i odpychanie, ciśnienie i przeciwciśnienie, uderzenie i przeciwdziałanie. Wedle tych stosunków działania są miarkowane, przyśpieszane i zwalniane. W każdym procesie mechanicznym odgrywa zawsze pewną rolę natężenie zmian w przyśpieszeniu sił, związane przyczynowo z natężeniem odległości. Energia jest przez to w ciałach poruszających się wytwarzana, wzmacniana, lub osłabiana. Proces ten przekraczający proste i konieczne ruchy, nie może być wyjaśniony przez zmiany miejsca, do którego pozostaje w odpowiednim stosunku. Prawda, że to samo zjawisko występuje zawsze w tych samych stosunkach, ale powodu, dla którego ujawnia się ta prawidłowość ustosunkowania, mechanika nie może wyjaśnić, ani dla początku zjawiska, w którem musi przyjąć przypadkowe położenie atomów, ani też dla dalszego przebiegu. Ta niemożliwość tem większe ma znaczenie, ile że taż sama konieczna prawidłowość panuje w całym wszechświecie, tak w najmniejszych, jak i w największych jego zakresach, gdy tymczasem istnieją tysiączne możliwości, że w danym razie jedno działanie przez drugie może być wyrównane. Skoro wiedza przyrodnicza wyrzekła się zrozumienia substancyi i sił, czem one są, jak się ujawniają, a szuka tylko praw, ich objawów i ruchów, to tem samem wyrzekła się jednolitego i zadawalniającego wyjaśnienia świata.

11. Kant przy analogiach doświadczenia (trwałość powstawanie, wspólność) kładzie nacisk na jedność dynamiczną, umożliwiającą doświadczenie. „Przez naturę w rozumieniu empirycznem, pojmujemy łączność zjawisk, w ich bycie wedle koniecznych reguł, czyli praw. Istnieją zatem pewne prawa a priori, które dopiero przyrodę czynią możliwą, prawa empiryczyne natomiast mogą być rozpoznane jedynie za pośrednictwem doświadczenia i na mocy tych samych praw pierwotnych, przez które wszelkie doświadczenie staje się możliwe. Nowoczesna nauka przyrodnicza dochodzi a posteriori do tych samych wyników, jak zresztą i sam Kant dla realnej możliwości i rzeczywistości bytu zaleca początek w doświadczeniu, a drogę w prawach empirycznego związku zjawisk. Zasady dynamiczne: nic nie dzieje się w przybliżeniu (*in mundo non datur casus*) i: przeznaczenie nie istnieje (*non datur fatum*), lecz rozumna konieczność — pozwalają rozpoznać przyczynę i cel, a zasady ciągłości: nie ma skoków (*non datur saltus*) i nie ma przerw pustych (*non datur hiatus*) — okazują łączność całej natury. Dla stałego i prawowitego działania w określonym kierunku, nieodzowne jest jakieś pierwotne uporządkowanie i podporządkowanie pierwiastków oraz uwarunkowanie jednych przez drugie. Gdyby nie było wyższego popędu w przyrodzie, ustosunkowanie wzajemne pierwiastków stałoby się niepojęte. Materya sama przez się swoim siłom pozostawiona niczego dokonaćby nie mogła. Fizyka nie wskazuje nam żadnego wyjścia z pierwotnego stanu gazowego. Siły fizyczne i chemiczne nie wystarczają dla wytworzenia z gazu odrębnych ciał kosmicznych. Skoro w maszynie jakaś część jest uszkodzona, musi być ona z niej usunięta, albo cała maszyna ulega zepsuciu i przestaje działać. Czemże jest jednak najkunsztowniejsza maszyna, wobec wszechświata, rządzonego przez jedno zasadnicze prawo ruchu, któremu wszystkie ciała, wielkie i małe, bezwarunkowo są podporządkowane? Laplace powiedział, że wszelki inny układ naszego systemu planetarnego, spowodowaćby musiał uderzenia o siebie jego ciał składowych.

W pierwszym dniu ubiegłego stulecia, (1 stycznia 1801 r.) Piazzi w Palermo odkrył pierwszy asteroid Ceres, w owej przerwie pomiędzy Marsem i Jowiszem w której dawno szukano nieznanej planety. Jego odkrycie później dopiero stało się wiadome w Niemczech, tak iż w ciągu tego czasu młody filozof Hegel w swej „Dissertatio philosophica de orbitis planetarum“ zdołał wyrazić głębokie przekonanie, że z zasad rozumu wynika niewątpliwie konieczność istnienia siedmiu tylko planet, a równocześnie Leverreir z anglikiem Adamsem (1846), przez samo tylko wyrachowanie wedle praw astronomii wykazał istnienie innej, dalszej planety. W tymże samym roku wyrachowanie owo potwierdzone zostało przez odkrycie na niebie planety Neptuna, jakiego dokonał Galle. I ta cudowna mechanika niebios, odznaczająca się taką matematyczną dokładnością, ma być dziełem ślepego przypadku? Nie! Podobnie jak świat nie da się pojąć bez przyczyn działających, nie może on też być pojęty bez przyczyn celowych. „Gdyby mechanizm praw przyrody nie zawierał w sobie celowości, mówi Hartmann, nie byłby on mechanizmem uporządkowanych praw, lecz niedorzecznym chaosem ślepych potęg“. Pomimo wszelkiego postępu matematyki i mechanicznych wyjaśnień pozostaje pewnem działanie celowe w świecie wyższej siły duchowej.

12. Siły przyrody same w sobie pozostają nam nieznane,

prawa przyrody są abstrakcyami naszego rozumu. Mają one wartość tylko w tych granicach, w których zawierają się fakty prowadzące do ich wykrycia i stwierdzenia. Jakkolwiekbyśmy je układali w uporządkowane systematy, w całokształty logiczne, pozostaną one zawsze nazwą, słowem, dźwiękiem. Są one tylko środkami do celu wiodącymi i w nim tkwi zasada ich bytu, służą do urzeczywistnienia idei, będącej zasadą rzeczy i władnącej ich rozwojem. Główne prawdy przyrody silnie są ugruntowane i stanowią podstawę naszej wiedzy, ale z tego nie wynika jeszcze, aby rzeczy nie miały być inaczej określone. Prawo zachowania energii, siły i ruchu określa byt świata, ale nie zawiera w sobie żadnej konieczności. Prawo nie koniecznie musi być takie, jak je znamy i w ogóle nie musi istnieć. Konieczność hypotetyczna i fizyczna w odróżnieniu od absolutnej, metafizycznej konieczności może być zrozumiana litylko, jako uwarunkowanie stosunków ciał, prawo bowiem nie zawiera się w sile, ani w potencyi, lecz reguluje tylko ich działanie, oczywiście jeżeli przez prawo rozumiemy nie wiekuistą ideę bożą, realizującą się w rzeczach, lecz wysnutą z nich prawidłowość.

13. Nowoczesna wiedza przyrodnicza potwierdziła, co już starożytni przeczuwali. Współdziałające w naturze substancye i regulujące jej zjawiska prawa tak są ustosunkowane, że stąd wynika godna podziwu celowość. Pierwiastki tworzą peryodyczny system, którego teoretyczne oznaczenia doprowadziły Mendelejewa w r. 1869 do przypuszczenia nowych pierwiastków, z których trzy: gallium, skandium i germanium wkrótce potem rzeczywiście odkryte zostały. W następstwie odkryto jeszcze inne pierwiastki w powietrzu (krypton, neon, argon, metargon, xenon), odpowiadające również wyznaczonemu im w systemie ogólnem miejscu. Niektóre tylko, jak argon i helium nie dały się w systematycznym szeregu umiejscowić.

I prawo zachowania energii, najwspanialsza zdobycz filozofii empirycznej wzbudzić również musi najwyższy podziw dla swej celowości. Skoro w całem gospodarstwie przyrody, najmniejsza nawet siła, występująca jako ruch mechaniczny, ciepło, światło, magnetyzm, elektryczność unormowana jest jak najściślej do zbiorowego działania wszystkich sił we wszechświecie, to ani przypadek, ani konieczność ślepa nie mogą wystarczyć dla wyjaśnienia tego przystosowania ścisłego do ogólnego celu. Wszędzie napotykamy związek przyczynowości mechanicznej, który nigdzie nie doznaje przerwy, ale mamy tu zawsze tylko związek zewnętrzny, bez zasady która go warunkuje. Przypadek jest tylko wyznaniem naszej niewiadomości, konieczność ostatecznie do celowości prowadzi, ponieważ to co działa koniecznie musi współdziałać jakiemuś z góry wyznaczonemu celowi, tkwiącemu w naturze rzeczy. Wyznaczająca cel siła w samych zaczątkach konieczności czynna być musiała, ona tylko w ruch ją wprawić mogła i stosunki jej określić. Trafność tych określeń i pewność w osiąganiu celu dowodzą, że nie mamy tu do czynienia z przypadkiem i że konieczność celowości jest podporządkowana. Jeżeli wszelkie poszczególne ujawnienia mechanicznego związku przyczynowego w przyrodzie zestawimy w jedną całość, to celowość tem dobitniej nam się ukaże. Występuje tu więc wyraźnie działanie jakiegoś mechanika światowego, który zmierzył siły przyrody i tak je ustosunkował, aby stąd rozumny porządek świata mógł wyniknąć. Musimy koniecznie przyjąć określony rozkład prawa atomów w przyrodzie, oraz stałość i określoność stosunków ich i właściwości. Bez odniesienia do celu rozumnego, cały ten układ staje się niepojęty.

14. Ostatecznie należy wyjaśnić, w jaki sposób mamy połączyć zasadę teleologiczną z mechaniczną, że jednak pierwsza tkwi we wszelkich ruchach mechanicznych, o tem może tylko wątpić ktoś, co zatrzymuje się przy poszczególnych działaniach zewnętrznego mechanizmu, jak technik mający tylko pewne wyobrażenia o poszczególnych częściach maszyny, ale pozbawiony pojęcia jej całości. Robotnik fabryczny, który pracuje nieustannie nad temi samemi częściami jakiejś maszyny, lub jakiegoś dzieła sztuki, traci wreszcie wszelkie pojęcia o stosunku tych części do całokształtu i sam staje się tylko jednostką w mechanizmie zbiorowym. Coś podobnego zdarza się badaczowi, śledzącemu tylko powierzchowną stronę poszczególnych objawów przyrody. Trzyma on tylko w ręku części pojedyncze, o związku pomiędzy niemi zachodzącym żadnego niema wyobrażenia.

Fizyko-teologowie wieku XVIII posługiwali się następującem porównaniem, któremu i Rousseau nie mógł odmówić słuszności. Podobnie jak zegar może być tylko dziełem zegarmistrza i ów olbrzymi cudowny mechanizm świata również przez mistrza jakiegoś musiał być uczyniony. Dawniej jeszcze Ojcowie przytaczali nieraz z Cycerona porównanie wszechświata do miasta dobrze urządzonego. Kepler w swoich traktatach „Prodromus“ i „Harmonica mundi“ zwraca uwagę na stosunek sztuki do przyrody. Jakby na wzór naszych architektów Bóg podjął i wy-

konał budowę świata, wedle ściśle określonego i unormowanego planu i wszystko tak w nim ułożył i wymierzył, jakby nie sztuka naśladowała przyrodę, lecz odwrotnie przyroda, dzieło boże, była naśladownictwem sztucznych dzieł ręki ludzkiej. Właśnie w tem okazuje się nieskończona mądrość Stwórcy, że w utworze jego zbiorowym wszelkie działania i objawy z góry przez stałe powszechne prawa są regulowane, bez potrzeby ciągłych Jego współdziałań. Z tego punktu widzenia patrząc, przyznać musimy, że teorya Laplace'a głębiej pozwala nam wniknąć w mądrość Stwórcy, aniżeli wszystkie inne wyobrażenia o poszczególnem stwarzaniu ciał kosmicznych i ciągłem przekształcaniu ich w różnych stadyach rozwoju.

Schopenhauer wyciąga dwa wnioski z teoryi Laplace'a: pierwszy wniosek głosi, że w „istocie wszechrzeczy ugruntowana jest harmonia, dzięki której pierwotne, ślepe i surowe siły przyrody, przez ścisłą prawidłowość kierowane, skutkiem swych starć w łonie materyi i wynikających stąd przypadkowych następstw, zdołały wytworzyć wspaniałe rusztowanie świata, z godną podziwu celowością, jako widownią, na której pojawiły się następnie jestestwa żyjące. A w tem całem wyrabianiu się życia uwydatnia się takie ścisłe kierownictwo, takie bystre wyrachowanie rozumne, na jakie tylko najprzenikliwsza świadomość zdobyć się mogła. Widzimy tutaj w uderzający sposób jak causa efficiens i causa finalis Arystotelesa, jedna od drugiej niezawiśle działając, spotykają się w ostatecznych wynikach. Druga przez tę kosmogonię wywołana uwaga metafizyczna jest ta, że nawet tak daleko sięgające fizyczne wyjaśnienie powstania świata, nigdy pragnienia wyjaśnień metafizycznych usunąć, ani ich zastąpić nie zdoła. Przeciwnie im dalej śledzimy zjawiska, tem wyraźniej widzimy, że przez nie same do istoty rzeczy sięgnąć nie możemy.

15. Skoro rozpatrujemy siły i urządzenia całej przyrody przez system słoneczny, światło i ciepło zaopatrywanej, przekonywamy się dowodnie, że celowość w całokształcie bytu i działań aż do najdrobniejszych sięga rozległości. Jakąż w tym względzie doniosłą rolę odgrywa ciepło w gospodarstwie przyrody. Wszelkie ruchy w powietrzu i w wodzie przez nie są regulowane, stan rzek i mórz w różnych porach roku przez nie jest określony. W ogólnej prawidłowości spotykamy ten uderzający wyjątek, że woda przy $2^1/_2{}^0$ ciepła (woda morska przy 0, 45°)

osiąga największą swą gęstość, ale wyjątek ten nie przynosi ujmy, lecz owszem korzystny jest celowemu mechanizmowi przyrody, dzięki temu bowiem rzeki i jeziora nie zamarzają do dna. Jakże pełne znaczenia jest ciepło dla całej kultury, dla spraw odżywiania i zaopatrywania w odzież człowieka. Niemniejsze w tym względzie znaczenie posiada też woda. Nieodzowna ona jest dla roślin, zwierząt i ludzi, reguluje temperaturę powietrza, gdy w formie pary powraca z morza na ziemię i opada tam w kroplach deszczu. A przytem rośliny odgrywają doniosłą rolę skupiania i zatrzymywania pary wodnej potrzebnej ziemi. Skupianie jej w lasach powoduje znów ochładzanie dolnych warstw powietrza, co sprzyja ponownemu tworzeniu się pary.

Okazuje się w tem zarazem znaczenie powietrza dla życia organicznego. Poprzednio już podnosiliśmy je, gdy była mowa o przystosowaniu ogólnem jestestw życiowych do ich warunków bytu. Skład powietrza daje się wyjaśnić przez to przystosowanie, podobnie jak ustrój rozmaitych organów oddychania u zwierząt od prostych jam powietrznych owadów aż do płuc człowieka. Wprawdzie u niektórych zwierząt niższych daje się zauważyć pewna nieprawidłowość w urządzeniu otworów oddechowych, ale jest to znikomy wyjątek stosunku, do ściśle, wedle reguły ogólnej działającego planu stworzenia w zakresie tych funkcyj organicznych. Kto tutaj zaprzecza celowości, ten wyrzeka się wszelkiego wyjaśnienia przyczyny i jakości zjawisk.

16. To wzajemne przystosowanie organizmów i organów do świata zewnętrznego i dalej śledzić moglibyśmy. Wspomnijmy tylko urządzenie narządów zmysłowych w przystosowaniu do działającego na nie środowiska. Za najlepszy przykład może tu służyć oko. Jak cudownie zbudowane jest ono z rogówki i źrenicy załamującej światło, soczewki i siatkówki z jej delikatnemi rozgałęzieniami, jak przedziwnie to fizyologiczne urządzenie organu widzenia przystosowane jest do fal eteru i praw niemi rządzących? Kto tu może mówić o grze przypadku w powstawaniu organów, tam gdzie miliardy komórek w różnorodnych położeniach i ustosunkowaniach współdziałać muszą aby śmy mogli widzieć! Wprawdzie Helmholtz poczytuje oko za niedoskonałe narzędzie optyczne, ale Tscherning nowszemi czasy okazał, że we względzie rozkładu światła oko przewyższa wszelkie instrumenty dioptryczne, a nawet prostą soczewkę, gdyż w niem tylko 25% promieni świetlnych zatraca się, a szkodliwe

światło, równie do minimum jest sprowadzone. Toż samo możnaby udowodnić o innych organach. Ustosunkowanie ich do pierwiastków i środowisk zawsze jest niezmiernie uderzające.

17. Św. Atanazy na podstawie współczesnych sobie wyobrażeń daje nam piękny obraz ładu w ustosunkowaniu wzajemnych, walczących ze sobą żywiołów. „Jakkolwiek walczą one ze sobą wedle przyrodzonego przeciwieństwa swej natury, to jednak pozostają też w harmonijnym stosunku do siebie, pogodzone przez wolę Władcy przyrody. Gdyby nie działała tutaj wszechpotężna Jego wola, jakżeby mogło powstać połączenie ciężkiego z lekkiem, suchego z wilgotnem, okrągłego z prostem, ognia z zimnem, wreszcie morza z ziemią, lub słońca z księżycem, jakżeby mogły pogodzić się gwiazdy, firmamenty niebieskie, albo powietrze z obłokami, skoro wszystkie te żywioły tak różnią się między sobą naturą swoją".

Obecnie inaczej pojmujemy ciała kosmiczne i żywioły, ale ich stosunki wzajemne tem cudowniejszymi nam się okazują. A patrzmy jaka zdumiewająca prawidłowość występuje w ukształtowaniu się poszczególnych ciał w przyrodzie, w ich składzie wewnętrznym, w ich zachowaniu się w obec różnych stosunków temperatury i światła. Szczególnie stosuje się to do kryształów, przy kształtowaniu się których nie można przecież dopatrywać jakiegoś, z ewolucyi wynikającego przystosowania. Gdzież tu można znaleźć zasadę formy dla różnorodnych systemów, jeśli nie w teleologii? Dość tu wspomnieć zjawisko izomeryi w związku z całą teoryą atomistyczną chemii nowoczesnej. Proste zjawiska chemiczne pozwalają nam tu wniknąć w głąb przyrody, której żaden duch stworzony nie zgruntuje. Idealny łańcuch tworów materyalnych występuje tu wyraźnie. Dla mineralogii i układu pierwiastków materyalnych Darwin nie znajduje żadnego stosunku klasyfikacyi do następstwa geologicznego i żadnej zasady, przez którą one w grupy się układają.

Nie łatwo też wyjaśnić dlaczego masy wapienia i krzemienia przerabiane są przez zwierzęta nietylko na ochronne pancerze, ale też na budowle odznaczające się estetycznym rysunkiem i zabarwieniem. Nowszemi czasy zbadano u pewnej rośliny mikroskopijnej (diatomea) taką delikatność budowy i prawidłowość form, że podziw musi ona budzić. W żadnej klasie organicznych tworów nie można znaleźć takiej wielkiej liczby prawidłowych figur geometrycznych, trójkątów, czworokątów, regularnych wielokątów, szczególnie sześciokątów, kół i t. d. Zdanie Browna, że w budowlach ślimaków, podobnie jak w kryształach spotykamy „natura geometricans" daje się również dobrze zastosować do diatomzeów. Wzajemne ustosunkowanie świata organicznego i nieorganicznego i w tem się ukazuje, że owe małe powłoki wapienne i krzemienne musiały mieć wielkie znaczenie w kształtowaniu się skorupy ziemskiej, jak dzisiaj jeszcze widzimy, iż dżdżownica przyczynia się bardzo do worzenia urodzajnej ziemi.

II. Celowość w przyrodzie organicznej.

18. Właściwą dziedziną celowości jest przyroda organiczna. Przyczyny działające są tutaj ukryte przed nami, celowość natomiast wypływa z obserwacyi i biologii nieodzownie. Już sam ten wyraz „organizm", w mowie naszej tak powszechny, nasuwa nam wyobrażenie tworu celowego, którego poszczególne części, to jest organy (narządy) współdziałają w widokach określonego, tkwiącego w organizmie celu. W przyrodzie nieorganicznej dążność celowa zwrócona jest nazewnątrz ku obcym ciałom, w organicznej zaś zadaniem jej istotnem jest doskonalenie samych organizmów. Subtelna niezmiernie budowa ciał roślinnych, umożliwiająca zarówno potrzebną im stałość, jako też łatwość krążenia w nich soków, podobnie jak potężny układ kostny u zwierząt, który odpowiednio do sposobu życia zbudowany jest ściśleej, lub też luźniej, w obu razach służy za oporę sile mięśniowej, całe ciało unosi, porusza, zadawalnia w najdoskonalszy sposób, nawet przy pozornych sprzeciwieństwach, różnorodne potrzeby jestestw żyjących. Wszystkie części dla podtrzymania całości harmonijnie są ustusunkowane. Gdy nazwano organizm maszyną przyrodzoną, przez to samo uznano w nim myśl celową, w maszynie bowiem każdej całość i części odpowiadać muszą idei jej wynalazcy.

Im dalej postępuje ścisła nauka o przyrodzie, tem dowodniej ukazuje się z jej badania, że prawa mechaniki w organizmie zwierzęcym jak najdoskonalsze znajdują zastosowanie. Prawo dźwigni występuje dopiero w ciele zwierzęcem i zaznacza się

szczególnie w odrębnej jego czynności przy wewnętrznych i zewnętrznych poruszeniach. Członkowanie organów zwierzęcych, służących do ruchu, stanowi najdoskonalszy wzór maszyny. Cuvier wykazał w symetrycznej budowie szkieletu ideał architektoniki. I Spitzer przyznaje, że wymagania mechaników w układzie kostnym szkieletu tak są konsekwentnie uwzględnione, w połączeniu silnej budowy z jak najmniejszą ilością, iż żadną miarą nie mogą być poczytywane za wynik litylko doboru naturalnego. Siła lecznicza organizmu przy złamaniu, lub uszkodzeniu kości, a także jego zdolność odtwórcza brakujących części kostnych na drodze czysto - mechanicznych działań, nie mogą być wyjaśnione. Jednokomórkowe białe ciałka krwi (phagocyte) mają za zadanie utrzymywać organizm przez usuwanie wydzielającej się materyi przy ranach i t. p.

19. Podobnie jak kości i tkanki posiadają nader celowe urządzenie. I tak np. przebieg włókien tkanki łącznej, układ tkanek mięśniowych przewodu pokarmowego, pęcherza i t. d., jak najdokładniej odpowiadają różnorodnym swym funkcyom. Każde włókno nerwowe jest arcydziełem, które wszakże pod mikroskopem tylko może być rozpoznane, a ilość tych włókien w systemie nerwowym przekracza wszelkie nasze pojęcia liczbowe. W samym tylko nerwie wzrokowym mającym grubość zwykłej nitki, jest tych włókien 80—120,000, w szarej substancyi kory mózgowej naliczono ich do miliarda. Tak to pozornie prostymi bardzo środkami osiąga przyroda wielkie i doniosłe skutki.

Toż samo widzimy w naczyniach krwionośnych i limfatycznych. Te i inne histologiczno - anatomiczne urządzenia, jakkolwiek celowemi one się nam przedstawiają, niepodobna wyprowadzać z darwinowskiego doboru. Nieszkończona bowiem i indywidualna rozmaitość panująca w tej dziedzinie, bez ujmy dla ogólnej celowości organicznej, niedopuszcza w żadnym razie mniemania, że te niezliczone włókna we wszystkich miejscach ciała zwierzęcego znajdujące się, otrzymane zostały litylko dzięki doborowi, z walki o byt wynikającemu i z powodu swej użyteczności przekazane były dziedzicznie następnym pokoleniom. Przeciwnie stosunki anatomiczne i histologiczne w organizmie zwierzęcym nasuwają nieodzownie przypuszczenie jakiejś powszechnej przyczyny, wedle planu celowego całą budowę organizmu kształtującej.

Spitzer i Roux widzą tę przyczynę w walce części w samym organizmie, a także w troficznem działaniu bodźców funkcyonalnych. Użycie i nieużycie mają tu rozstrzygające znaczenie, ale nie przez dziedziczność, jak u Lamarcka, lecz przez nowe ukształtowania w każdym osobniku. W ten sposób Spitzer usiłuje usunąć widmo teleologii, ale faktycznie istniejąca tak u wyższych jak i u niższych zwierząt celowość na tej drodze wyjaśniona nie zostaje. Z samej tylko walki, z bezcelowości celowość wyprowadzić się nie daje. Wszystkie osobniki we wszystkich swych częściach z góry już w rozwoju swych zarodków celowo są zbudowane. Nietrudno jest wprawdzie wraz z Dubois-Reymondem ogół jestestw żyjących, podobnie jak poszczególnego każdego osobnika, uznać za samodoskonalące się maszyny, ale bardzo trudno, zgoła niepodobna wyjaśnić należycie to pojęcie. Takie maszyny musiałyby być zarazem samopowstające i samoczynne. Idea wyboru czyni zadość tylko takim wymaganiom filozoficznym, dążącym do rozwiązania problematu teleologii, które nie chcą uznać, (gdyż powiadają, że naukowo tego uczynić nie mogą), że celowość na innej, niż na mechanicznej drodze powstała.

20. Nowszemi czasy przekonano się, że w państwie roślinnem i zwierzęcem, budowa uwarunkowana jest przez pewne prawa matematyczne. Znane są, ale pomimo prób Schwendenera dotąd niewyjaśnione, tak zwane szeregi Lamego w układzie liści, (1, 2, 3, 5, 8, 13, i t. d.). Łączące się z tem „złote cięcie," daje się udowodnić, jako ogólne prawo układu gałęzi i liści u rośliny, członków u zwierzęcia i u człowieka jako formalna zasada, która przez połączenie jedności z różnorodnością czyni zadość naszemu estetycznemu poczuciu. Taż sama idea w rozmaitem ustopniowaniu i zmianach ujawnia się we wszelkich tworach przyrody. Nieliczne stosunkowo pierwiastki chemiczne wchodzą w skład ciał roślinnych i zwierzęcych całego w ogóle świata organicznego. Podstawę stanowią tu cztery tylko pierwiastki: tlen, wodór, węgiel i azot, a podobnie jak z 24 liter alfabetu powstają niezliczone wyrazy i zdania mowy naszej, tak z różnych kombinacyj i niewielu pierwiastków wytwarza się cała, nieskończona rozmaitość jestestw żyjących. Czyż można sobie wyobrazić powstanie z tych 24 głosek na drodze przypadkowej jakiejś Iliady, lub Odyssei. Tak samo przypadek nie mógł być twórcą wspaniałej epopei istniejącego wszechświata!

21. Jeśli teraz weźmiemy życie organiczne w poszczególnych jego przejawach, ujrzymy wszędzie konieczność przyrodzoną, podporządkowaną celowości. Przyroda nieorganiczna dostarczać musi pożywienia korzeniom i liściom roślinnym, a te umieją je znaleść i przyswoić sobie. Korzeń za pomocą swoich włoskowatych rozgałęzień wsysa z wody rozpuszczone w niej substancye potrzebne dla odżywienia rośliny. Grunt, na którym rośnie roślina, posiada szczególną zdolność zatrzymania tych substancyj. Korzenie rozpościerają się w nim wedle linii najsłabszego oporu. Darwin porównywa końce korzonków z mózgami zwierzęcymi. Podnoszenie się i zgęszczanie soków roślinnych w liściach, tworzenie się substancyj organicznych przy pomocy chlorofilu, jak również kwitnienie i owocowanie wszystko są znamienne objawy dążności celowej.

Zwierzę wyszukuje i przyswaja sobie odpowiednie pożywienie. Różne urządzenia organizmu zwierzęcego rozdrabniają je, zwilżają i doprowadzają do przewodu pokarmowego, który przy współudziale ruchów robaczkowych, odpowiednio przygotowaną masę dostarcza żołądkowi. Błona szluzowa żołądka wydziela sok (pepsyna), przez który pokarmy odpowiednio przetworzone i następnie przy współdziałaniu żółci i soku gruczołów żołądkowych dalej przerabiane, aż w końcu do krwi zostają doprowadzone. Tylko reszta niestrawiona wydziela się przez kiszkę odchodową.

Tak więc cały szereg bardzo złożonych narządów wprawiony jest w ruch harmonijny, aby umożliwić odżywianie organizmu. Podobnie złożone czynności narządów możnaby też wykazać przy procesie oddychania, mnożenia się i t. p. Jeśli weźmiemy jakiś szczegół tych działań, to będziemy mogli w nim widzieć litylko zastosowanie praw chemii i fizyki, ale jeśli weźmiemy je w połączeniu i współdziałaniu, to dopatrzemy się jakiegoś tajemniczego związku, który na drodze czysto fizykalnej nie da się wyjaśnić. Zdają się one być spowodowane przez jakiś niewidzialny czynnik, który je łączy i do oznaczonego z góry celu zwraca. Widzimy to tak w poszczególnym osobniku, jak w całym gatunku, w całem królestwie zwierzęcem i w całem królestwie organicznem. U ameby jednokomórkowej, gdzie mamy przed oczami cały mechanizm w jego budowie i funkcyach, proces życiowy nie daje się wyjaśnić przez walkę tkanek nerwowych i mięśniowych, gdyż nie ma tutaj żadnych tkanek ani

włókien, jest tylko jednorodna protoplazma, a jednak i tutaj proces ów taki sam jest jak w całem państwie organicznem.

22. Gdyby organizm miał być tylko maszyną, to byłaby to maszyna, która nietylko sama działa, ale sama się tworzy, utrzymuje, naprawia, sama się troszczy, przez przemianą materyi, o odnawianie i wzmacnianie wszystkich swych części składowych. Zaiste cudowna maszyna! Analogia do sztuki nie tłumaczy nam tego, co najbardziej charakterystyczne w tych zjawiskach, mianowicie: ujawniającej się w nich samorganizacyi. Możemy sobie wyobrazić świat organiczny wtedy tylko, gdy całość bierzemy jako przyczynę części. Jeśli analogia z dziełem sztuki zniewala widzieć w organizmach jedność celu i idei, jako twórczej zasady, to różnica jaka tu zachodzi, zmusza nas do przyjęcia wrodzonej, celowo działającej siły.

Starodawne jest porównanie organizmu z palącą się pochodnią. Płomień życia utrzymywany jest przez materyał, jakiego dostarczają mu usta i żołądek. Jeśli wszakże zanalizujemy proces palącej się pochodni, której tlen i ciepło zamieniają węglan na kwas węglowy, to będziemy mieli nie co innego, jak działanie, które w naszych płucach się dokonywa nierównie prostszymi środkami. Nie wyjaśnia to nawet urządzenia aparatu oddechowego a tem mniej podwójnego obiegu krwi, warunkującego oddychanie i odżywianie. Prawda, proces chemiczny tu się dokonywa, ale służy on tylko za środek w systemie sił żywych, do pewnego celu zastosowanych. I przykłady ze świata nieorganicznego, w którym różne połączenia sił tak wielkich dokonywają działań, dalekie są bardzo od najprostszej funkcyi życiowej, która sama w sobie zawiera zasadę swych ruchów i cel swych czynności.

23. Właściwość ta wyraźniej jeszcze ujawnia się w czynnościach połączonych z ruchami dowolnymi. Owad siada na roślinie, która jakby stworzona i przeznaczona była do wyżywienia go, jakkolwiek przedtem nigdy jej nie widział. Zwierzę wodne spieszy do wody, zwierzę lądowe uwija się po ziemi, roślinożercze wyszukuje sobie taką właśnie roślinę, jaka dla organizmu jego jest najodpowiedniejsza; drapieżne chwyta zdobycz, mającą głód jego zaspokoić. A jak doskonale przysposobione jest ono do polowania. Spójrzmy oto na sieć pająka, służącą mu do chwytania zdobyczy! Jakżeż godna podziwu jest umiejętność przy jej budowie okazana! Sztuczna niezmiernie tkanka różna u róż-

nych gatunków pająków, jakże doskonale przystosowana jest do celów przez nią osiąganych. A przytem wieleż przezorności okazuje to niepozorne stworzonko, gdy w jakimś kącie swej siatki czycha na zdobycz, aby ją wraz pochwycić, skoro się w jej nici zapląta. Czyż tutaj nie jest widoczna celowość działań? Ale te działania z instynktu wynikające, jakkolwiek nie dają się wyjaśnić przez mechanizm, lub zwyczajowe zastosowanie, nie są też wynikiem rozwagi. Celowość, która się w nich ujawnia, nie łączy się ze świadomością celu. Każde zwierzę posiada właściwe sobie umiejętności, zaszczepione w jego naturze, nie zdobywane przez niego przez kształcenie się i wyrabianie stopniowe. Przez to zwierzę staje się cudem stworzenia; z jednej strony widzimy w niem niezmierną zręczność, w dążeniu do pewnych celów, z drugiej strony zupełny brak empirycznie dającej się wyjaśnić przyczyny tego dążenia. „Animal agitur non agit", mówili scholastycy.

Zdanie Pflügera [1]): przyczyna każdej potrzeby żyjącego organizmu jest zarazem przyczyną zaspokojenia tej potrzeby, nie daje nam rozwiązania zagadki o stosunku pomiędzy mechaniką a celowością. Wskazuje ona tylko na ujawniającą się w przyrodzie czynność mechaniczną dla realizacyi jej celów, nic nam wszakże nie mówi o tem, skąd pochodzi celowe zastosowanie tej mechaniki. Odruchy ukazują wyraźną celowość, ale jakżeż mogły one powstać na drodze litylko mechanicznej, skoro pobudka ich z odśrodków nerwowych pochodzi? Że jedwabnik wydziela jedwab, pająk pajęczynę, pszczoła miód i wosk, jest to zapewne fizycznie tak samo konieczne, jak tworzenie się innych wydzielin organicznych, ale sama fizyczna organizacya nie starczy, dla wytłumaczenia powstających w ten sposób przedziwnych tworów. Zespolenie dowolności zwierzęcej z instynktem w działaniach celowych, nie może być w ogóle pojęte w sposób czysto mechaniczny, czy fizyczny. I wtedy, gdy czynności zwierząt określone i kierowane są po części przez rozpoznanie zmysłowe przedmiotów zewnętrznych, po części przez tkwiące w ustroju urządzenia automatyczne i w ten sposób osiągają niezawodne ustosunkowanie teleologiczne, i wtedy, powtarzamy, musi być przy puszczone teleologiczne usposobienie zwierzęcej wrażliwości.

24. Życie osobników ma na celu podtrzymanie gatunków,

[1]) Pflüger, „Teleolog Mech", 37.

gatunek spełnia to samo zdanie względem rodzaju, rodziny, klasy całego królestwa zwierzęcego. Każde zwierzę służące innemu zwierzęciu za pokarm ma tyle tylko broni ochronnej, ile potrzeba dla ocalenia rodzaju, ale nie może przy jej pomocy uniknąć całkowicie swoich napastników, którym za pożywienie służy. Pszczoła ma żądło nie dla ocalenia siebie samej, lecz dla obrony swego rodzaju, skoro bowiem go użyje sama ginąć musi. Każde zwierzę żyje tak długo właśnie, jak to jest potrzebne do pozostawienia potomstwa; żyje zatem nie dla siebie, lecz dla gatunku, samo jednak tego istotnego celu swego życia sobie nie uświadamia

We wszystkich przejawach życia roślinnego i zwierzęcego działa niewidzialne, zaszczepione organizmom prawo, wiodące je do najwyższego kresu rozwoju, który gatunkowi ich naznaczony został. W naturze nieorganicznej powstanie i zanikanie jej osobników, spowodowane jest przez przyczyny działające z zewnątrz. Kamień zachowuje bez zmiany swój stan, dopóki jakaś siła zewnętrzna, nie wstrząśnie nim. Woda wydrąża go powoli, różne płyny rozpuszczają go, atmosfera w połączeniu z ciepłem i zimnem rozluźnia łączność jego części. Siły chemiczne i mechaniczne współdziałają, aby przeobrazić powierzchnię ziemi. W krystalizacyi występuje wprawdzie pewien rodzaj dążności wewnętrznej, różne systematy krystaliczne każą przypuszczać, jakby wrodzoną pierwiastkom i atomom dążność, niemniej jednak cały ten proces w swych wynikach mechanicznym się okazuje; natężenie ciepła rozstrzyga nieraz o systemie krystalicznym przy tym samym pierwiastku (dimorfizm i trymorfizm). Istotna przyczyna tkwi tutaj w naturze cząsteczki atomów i we właściwych im siłach przyciągania. Wszelako i tutaj nasuwa się nieodzowne przypuszczenie celowości. Porównajmy np. różne formy węglanu: węgla, grafitu, dyamentu.

I organiczne jestestwo każdej chwili swego życia wystawione jest na wpływy i oddziaływanie swego otoczenia. Wszelako w uczuciu błogości i bólu ma ono w sobie samem siłę regulującą i zasadę żywotną, umożliwiającą mu stawianie oporu, lub zużytkowanie na swą korzyść działań zewnętrznych. Sama ta czynność organiczna, przy pomocy sił fizyko-chemicznych powoduje zmiany ustroju żyjącego. Wzrasta ono, rozwija się, kształtuje i ginie, ale byt jego nie przeszedł bez śladu; roślina kiełkuje, rośnie, kwitnie, owoc wydaje, aby innym roślinom dać życie. Zwierzę od stanu embryonalnego przechodzi

cały szereg różnych stanów rozwoju, tem dłuższy im wyższe zajmuje stanowisko w świecie organicznym, aby ostatecznie przez pozostawienie podobnego sobie potomstwa, cel swego bytu wypełnić i następnie ze sceny życia prędzej czy później ustąpić; niekiedy nawet jednocześnie z zapłodnieniem, jak u wielu owadów. Stawanie się i zanikanie są to dwa uzupełniające się procesy życia organicznego. Nie polegają one na przystowaniu, lecz podległe są niezmiennemu prawu wewnętrznemu, w organizmach tkwiącemu.

25. Każdy gatunek ma własne swoje prawo, wedle którego rozwija się w przestrzeni i w czasie. Dążność każdego jestestwa do osiągnięcia tego stanu, w którym organizacya jego jest najdoskonalsza, a zatem gatunek jego najwyższy osiąga stopień, świadczy o unoszącym się ponad wszystkiemi jestestwami, sięgającym poza czasowy ich byt, celowym planie stworzenia. Na każdym stopniu drogi, od zarodku aż do kwiatu i owocu, powstają nowe możliwości, które nie są przez to mniej cudowne, że znamy pośrednie ich stopnie, gdy nawet powolny bieg rozwoju nie zdoła nam wyjaśnić niezawodnego prawa wzrostu, oraz sposobu jego urzeczywistnienia. Żadne chemiczne ani fizyczne siły nie mogą spowodować zboczenia od przepisanego z góry kierunku. Wszelkie zmiany przypadkowe dotyczą tylko części nie formy całokształtu. Ta forma sięga nawet poza granice życia indywidualnego. Zarodek zmusza niejako pierwiastki, które przyswaja sobie z otoczenia, do tworzenia między sobą takich związków, jakie potrzebne są dla tworzenia i odtwarzania jego specyficznego ustroju. Od tego prawa, mechanicznie nie dającego się wyjaśnić, zależny jest rozwój całego świata organicznego. Nie znamy żadnej zasady, którąby skłaniała materyę żyjącą do kształtowania się w różne czynniki formy zasadniczej, jak w roślinie gałęzie, liście, owoce, kwiaty, ciernie, szyszki; w zwierzęciu kości, mięśnie, włosy, włókna nerwowe i t. p., oraz do przystosowania się w tych różnych grupach komórek do całości organizmu. Godne uwagi jest też i do wyjaśnienia niepodobne, że nigdy ten sam gatunek w świecie organicznym się nie ukazał, jakkolwiek odległe mogą być okresy czasu i przestrzeni ziemi, wśród których istniał. Każdy gatunek ma swój początek, szczyt swego rozwoju, upadek i śmierć. To toż mówi Schopenhauer, że o ile natura z wielką łatwością zdaje się wytwarzać jednostki, o tyle trudnem wydaje się być dla niej tworzenie gatunków.

Prawo biogenetyczne, którem tak hojnie szafuje teorya pochodzenia, którem i filozofia posługuje się niekiedy, świadczy tylko o tem, że rozwój gatunku i osobnika dokonywa się wedle tego samego planu. Zasada ta odpowiada doskonale jednolitemu charakterowi kosmosu, w którym najwyższa mądrość Stwórcy, w godny podziwu sposób, wedle tej samej idei jednostkę i zbiorowość całą ukształtowała, jedność w różnorodność w dążeniu do tego samego celu zespoliła.

26. Nie udało się dotąd ułożyć dla obu królestw organicznych „systemu naturalnego“; żywa natura nie chce się poddać ścisłemu systemowi, ale i systemy sztuczne okazują nam we wspaniałej jednolitości cały plan stworzenia. Genialnie pomyślany system Lineusza, daje nam poznać, jak całe królestwo roślinne, z pewnego punktu widzenia, celowo jest urządzone. Wszelka podobna klasyfikacya jestestw żyjących, genealogicznie wyjaśnić się nie da, gdyż pokrewieństwa i podobieństwa nie pokrywają się nigdy całkowicie.

Dodajmy do tego wyniki badań nad geograficznem rozprzestrzenieniem organizmów, jak je przeprowadził Wallace dla świata zwierzęcego, a Griesebach dla świata roślinnego. I tutaj otworzy się przed nami wspaniały widok celowego porządkowania i rozczłonkowania świata organicznego. Nawet poszczególne rodziny bliżej badane, dają nam poznać, że Europa z krajami śródziemnomorskimi, z mniejszą i średnią Azyą, aż do Japonii tworzy jednolitą, naturalną dziedzinę fauny, która od fauny średniej Afryki, południowej Azyi i południowej Ameryki znacznie się różni, a z fauną północno - amerykańską wiele ma podobieństwa. Ale niektóre grupy zwierzęce, zdarzają się w czterech częściach świata, inne we wszystkich pięciu, istne kosmopolity różnych stref i klimatów. Te z innymi kosmopolitami świata zwierzęcego są jakby nitką łączną, przez którą fauny wszelkich stref związane są w jedną wspaniałą całość. W ten sposób jedność i łączność wzajemna potężnego królestwa zwierzęcego nietylko wewnętrznie ukazuje się, przez systematyczne rozczłonkowanie gatunków, rodzajów, rodzin, ale udowodniona jest także zewnętrznie, przez owych kosmopolitycznych swych przyjaciół.

27. Ponieważ mnożenie się jest celem osobnika, a zadaniem jego utrzymanie gatunku, to nie dziw, że natura zabezpieczyła na wszelkie możliwe sposoby należyte wypełnienie te-

go zadania. Zaznaczyliśmy przedtem, jak kunsztowne są te sposoby w zapładnianiu roślin przez owady. Niemniej godne podziwu są różne środki, mające zabezpieczyć nasienie przed jego kiełkowaniem, oraz umożliwić jak najprzyjaźniejsze warunki jego rozwoju. Rośliny obracają niekiedy łodygi swoje, których kwiaty ku słońcu były zwrócone w kierunku odwrotnym, aby nasienie we właściwe miejsce sprowadzić. Nasiona pewnej wodnej rośliny (eichhornia crassipes, pontederia), kiełkuje dopiero po wyschnięciu. Jako przyczyna tego objawu przytaczana jest okoliczność, że te nasiona padają zwykle na grunt wilgotny lub na wodę. Gdyby bezpośrednio kiełkowały, to młode roślinki nie mogłyby się rozrosnąć wśród plątaniny łodyg rośliny macierzystej. Jeśli przeto przez dłuższy czas leżą w szlamie, dopiero po okolicznościowem wyschnięciu osiągają zdolność kiełkowania, to wtedy na nogach ptaków wodnych, lub jakim innym sposobem mogą być przeniesione na miejsce swobodne, na którem większe znajdują szanse dla swego rozwoju.

I w świecie zwierzęcym podziwiać można rozliczne celowe urządzenia. Szczególniej niższe zwierzęta, jak np. owady, zdają się z niesłychaną bystrością przewidywać warunki bytu i rozwoju dla swego potomstwa. Z niemniejszą dokładnością stosują do tych przewidywań swoje postępowanie. A jednak o jakiejśkolwiek świadomej rozwadze nie może tu być mowy. Czynności podobne owadów są zupełnie instynktowne. Usposobienia i uzdolnienia do nich żadną miarą nie dadzą się wytłumaczyć przez rozwój naturalny i t. p. czynniki.

Co wiedzieć może owad o celu, w jakim składa swoje jajka, o potrzebach swej poczwarki, która z niego powstaje? Idzie on za instynktownym popędem, spełnia swoje zadanie i umiera. A jednak, jaka tu przedziwna ścisłość i dokładność celowych działań. Oto np. osa, składająca swoje jaja w ciało gąsienicy. Czyni ona przytem z precyzyą chirurga jeden, lub dwa, albo też od sześciu do siedmiu ukłuć w ściśle oznaczonych miejscach, odpowiednio do ilości ganglionów, które mają być sparaliżowane, następnie otwiera głowę owadu, ażeby go unieruchomić nie zabijając go jednak. A wszystkie te złożone niezmiernie czynności, mające na celu utrzymanie przy życiu potomstwa, są dziełem bezwiedniego instynktu. Osa umiera przed wypełznięciem poczwarki. Czyż podobna tę wydoskonaloną umiejętność dobierania odpowiednich celowi środków wytłumaczyć przez doświadczenie nabyte przez wiele pokoleń i odziedziczone następnie? A oczywiście jeszcze mniej można tutaj mówić o świadomem udoskonaleniu działań w obrębie osobniczego życia. Owad zasługiwałby w tym razie nietylko na patent hirurga, ale także na katedrę anatomii, lub fizyologii porównawczej.

Możnaby tu bez liku mnożyć podobne przykłady bystrego przewidywania i celowego działania zwierząt. Jakżeż inaczej wytłumaczyć te wszystkie objawy, jeśli nie przez przypuszczenie wyższej inteligencyi, kierującej nimi odpowiednio do celowego planu stworzenia? Czyż nie musimy przyznać, że ta celowość, działająca pod przymusem konieczności przyrodzonej, przewyższa wszystko, co pod tym względem mógł dokonać najgenialniejszy człowiek?

28. Oczywiście nie należy brać pojęcia celowości w sposób małostkowy, w przystosowaniu do wszelkich poszczególnych objawów; nie należy go też mieszać z pojęciem użyteczności. To nadużycie teleologii, częste szczególniej w XVII i XVIII wiekach, przyczyniło się bardzo do zachwiania jej powagi. Dzisiaj niepodobna już wraz z Galenem upatrywać odrębnego celu w działaniu każdego mięśnia, każdej kości i nerwu. Często też wiadomości nasze dotyczące celowego urządzenia pewnych organów, bardzo są wątpliwe. I tak np. nie wiemy właściwego znaczenia śledziony w organizmie. Wiadomo, że u wielu zwierząt ssących (koń, jeleń, słoń, wielbłąd) brak żółci, przyczem jednak nie wynika żadna szkoda dla trawienia. Organy rudymentarne, różne zboczenia organiczne, częste osobliwie w świecie zwierzęcym, wedle wielu przyrodoznawców, mają świadczyć o bezcelowości przyrody. Wszelako wiemy, że jest ona tak bezmiernie bogata w rozmaite wytwory, mające wyraźne, celowe przeznaczenie. Powołują się też niektórzy na ogromną rozrzutność przyrody w wydawaniu niezliczonych kwiatów, zarodków, embryonów, nasion i całych nowych organizmów, ginących bez żadnego celu.

Czyż takie objawy starczą dla udowodnienia istotnej bezcelowości w przyrodzie? Zapewne starczyłyby one, gdyby celowość miała polegać tylko na zewnętrznej oszczędności i użyteczności bezwzględnej. Ale nie są to jedyne czynniki działające w ekonomii przyrody. Kto nie uznaje w niej motywów estetycznych i symbolicznych, można powiedzieć nawet artystycznych, ten nigdy nie zdoła pojąć różnorodnego bogactwa jej tworów. Natomiast kto wie, że kwiaty na łące, czerwony mak w zło-

cistem zbożu, skrzydlaci śpiewacy pól i lasów, służą w przyrodzie dla wywoływania niezliczonych wrażeń estetycznych i pięknych kontrastów, ten nie będzie nigdy mierzyć tworów przyrodzonych wązką miarą utylitaryzmu, lecz radować się będzie skarbami piękna, które nieskończona dobroć w przyrodzie nagromadziła. Obraz zyskuje przez zestawienie cieniów i świateł i przyroda nie może być pomyślana bez cieniów, bez kontrastów. Obok mądrego prawa oszczędności w użyciu rozmaitych sił i środków przyrodzonych, prawa, które samo nie może być tłumaczone mechanicznie, istnieje też prawo bogactwa i pełni w przyrodzie, które właśnie w tej nieprzebranej obfitości świadczy o niewyczerpanem źródle dobroci i doskonałości twórczej, dawczyni wszystkich tych bogactw. W ten sposób też można zrozumieć niezliczone piękności przestworów niebios i głębi morskiej. Każda rzecz w swoim rodzaju, w swoim stosunku do całości jest doskonała. Prawda, że wskazanie na cel bytu poszczególnego jestestwa nie wyjaśnia nam więcej, jak sama zasada użyteczności tego bytu; ale teleologia wrodzona nie odosobnia jednostki, lecz bierze ją i oznacza jej cel w stosunku do całości.

29. Idea piękna w obrazach i scenach przyrody, od dawna uznana została. Filozofia pitagorejsko - platońska gorliwie ją pielęgnowała; Ojcowie: Atanazy, Grzegorz z Nissy, Bazyli, Augustyn, również uwydatniali ją ze szczególną miłością. Opatrzność troszczy się nietylko o pożytek, lecz też o piękność mówi Dyonizy aleksandryjski.

Już Augustyn ganił Manichejczyków za to, że wspaniałe gospodarstwo przyrody chcieli oceniać ze stanowiska małostkowego gospodarstwa ludzkiego. Niejedno zwierzę może być nieużyteczne dla naszych potrzeb domowych, ale potrzebne jest w całym układzie świata, który tak nieskończenie obszerniejszy jest od naszego domu. „We wszystkiem w czem spostrzegasz ład, miarę i liczbę, dopatruj się ich sprawcy. Wtedy więcej osiągniesz pożytku wysławiając Boga w drobnej mrówce, aniżeli wynosząc siebie, przeprawiającego się przez rzekę na grzbiecie wspaniałego wierzchowca.“ Przedstawiając naukę o Zmartwychwstaniu ciał, które wszystkie członki posiadać będą, ale bez żadnych potrzeb, powołuje się na względy estetyczne [1]).

[1]) Aug., De Gen. c. Man. 1, 16; Ep. 166, 5, 13; De ord. 1, 1, 7: De civ. Dei 11, 4, 22.

„I obecnie przy ogromnym postępie naszej wiedzy któż będzie utrzymywał, że te starodawne poglądy nie zawierają w sobie jakiegoś ziarna prawdy? Jeśli znane są nam dziś rozmaite celowe działania barw, o których dawniej nie miano pojęcia, to niemniej przeto czyż nie uznajemy przez to wpływu tych działań na nasze zmysły i na naszą duszę, czyż nie widzimy w estetycznych wrażeniach stąd powstałych, jakowejś celowości, która także ma swe znaczenie w ogólnym systemie natury?“ — pyta Wallace. Hartmann taką czyni uwagę: „Piękność jest dodatkiem do nędzy życia, dodatkiem mającym samodzielną wartość idealną.... Sama ona wystarczyć powinna, aby nas przekonać o przejawiającej się w przyrodzie idei i aby nas ostrzedz raz na zawsze przed błędem tkwiącym w czysto mechanicznem wyjaśnianiu przyrody.“ Im bardziej przekonywa się człowiek, że piękność w przyrodzie, tak w olbrzymich, jak i w drobnych jej rozmiarach, nierównie dalej sięga, aniżeli jego zmysły ze wszystkimi pomocniczymi ich środkami rozpoznać mogą, tem silniej musi on być owładnięty przez intuicyę najwyższej, wiekuistej mądrości, która wszystko wedle tych samych idealnych praw uporządkowała.

Czyż jedność i harmonia nie są wyrazem idei piękna? Przyrodoznawcy mówią nam, że każde nowe odkrycie nowych dostarcza dowodów na to, że jakieś ogólne prawo kształtowania rozciąga się na cały zakres rozwoju, począwszy od najniższych do najwyższych jestestw żyjących. Kant mówi: „Jeśli podziwialiście wytwory różnych sztuk ludzkich, to nie zaniedbujcie też zwrócić waszego podziwiającego wzroku na cudowną harmonię, objawiającą się w naturalnych tworach, w których okazuje się potęga, będąca wiekuistem źródłem wszechrzeczy i kształtująca je wedle doskonałego planu stworzenia“.

30. Teleologia w przyrodzie pozostawia tak osobnikom jako też poszczególnym organom daleko większy przestwór samodzielnego rozwoju, aniżeli światopogląd mechaniczny. Bez niej trudnoby wyjaśnić różnorodność w świecie organicznym. Jeżeli pomimo względnej samodzielności organów, działają one zawsze w widokach wspólnego celu całego organizmu, jeśli dzięki bogactwu kwiecia, nasion, czy jaj, cel zachowania gatunku osiągnięty jest równie skutecznie, jak przy szczególnych sztucznych zabezpieczeniach jego istnienia, — to niewątpliwie w całości świata organicznego musi działać jakaś regulująca celowość.

I dzisiaj utrzymuje się w swej mocy zdanie Arystotelesa, że całość ma pierwszeństwo przed częściami i zamiarem natury jest przedewszystkiem zachowanie gatunków. Dla tego też Plato mówi nie o ideach pojedynczych rzeczy, lecz o ideach uogólnionych zbiorowości. Poszczególne części rośliny, lub zwierzęcia, pozostają w pewnem harmonijnem ustosunkowaniu do całego kształtu danego jestestwa i do jego zadań w przyrodzie. Całość określa części, nie odwrotnie. Różniczkowanie komórek jajka nie jest przypadkowe, lecz wynika z planu celowego. Przyczyna wzrostu części zasadniczych tkwi w ogólnem ukształtowaniu organizmów. Gdybyśmy siłę kształtującą poczytywali tylko za wynik poszczególnych czynników danej jedności życiowej, to i wtedy ta jedność, ta zasada indywidualizacyi byłaby uznana jako zasada formalna. Choćbyśmy na miejsce celowości postawili ideę zachowania osobnika i gatunku, albo żelazną konieczność, albo kierownicze c o ś, albo zasadę doskonalenia, lub konstytucyjnej przyczyny, to we wszystkich tych wyjaśnieniach, musielibyśmy w konsekwencyi dojść do celowości świata organicznego.

To, co w przyczynie działającej następczo ze siebie się rozwija, to w celu jej staje się jej przeciwstawieniem. Ostatni stopień jest rozstrzygający, wszystkie inne stopnie są pośrednie, konieczne momenty przejściowe. Cel jako wynik tkwi już w początku, ponieważ rozwój cały określa, w wykonaniu wszakże przedstawia się jako wynik przyczynowego rozwoju. Stosuje się to tak do całego wszechświata, jak i do poszczególnych rzeczy w przyrodzie. Jakkolwiek małoznacząca może być dana rzecz, to jednak zajmuje ona swoje miejsce we wszechświecie, przez swe oddziaływanie wypełnia pewien cel i w związku z innemi oddziaływaniami przyczynia się do osiągnięcia celu zbiorowego. W wielości i różnorodności ujawnia się w całej pełni mądrość nieskończona. Skoro wszystko wedle miary, liczby i wagi jest uporządkowane, we wszystkiem okazuje się ślad wyższej inteligencyi.

31. Ci darwiniści, którzy godzą się na uznanie wewnętrznej celowości, przyjmują w świecie organicznym, jako popęd plastyczny *nisus formativus*. Nic przeciwko temu nie można nadmienić, jeśli ten popęd nie będzie wyprowadzony litylko z materyi i mechanizmu. Usposobienia idyoplazmatyczne Nägelego, które ma powtarzać ontogenetycznie całą filogenezę, mogą być

uznane za uzasadnione, ale tracą całą swą wartość jeśli w idyoplazmie będziemy widzieli tylko wynik, poczynającego się w samorodztwie i przez cały szereg okresów przechowywanego dziedzictwa cech. Jeśli wszakże zmiany idyoplazmy we wszystkich osobnikach, niezależnie od przypadkowych wpływów zewnętrznych mają być konieczne, jeśli kierunek, wzrost i podział komórek plazmy powodowany jest niezależnie od wpływów zewnętrznych przez wewnętrzne przyczyny, jeśli wyższy typ nietylko powtarza w powiększeniu zjawiska niższych typów, lecz wznosi się ponad nie do nowych zjawisk—to w tem wszystkiem widzimy oczywisty postęp, którego cel musiał być oznaczony, a taki postęp jest niczem innem, jak zjawiskiem teleologicznem. Nauka o przystosowaniu dochodzi ostatecznie do tego, co najmądrzejsza mądrość w przewidywaniach swych mogłaby postanowić, ale nauka ta nie może nam wykazać, jakim sposobem ten wynik bez celowości wewnętrznej mógł być osiągnięty. Bez tej ostatniej w świecie nieład musiałby panować. Doświadczenia Spitzera, który odrzucza naukę Göthego o rozwoju na drodze czysto mechanicznej, dowodnie okazują, że bezcelowe są wszelkie usiłowania, mające teleologię bez teleologii wyjaśnić. Przyjmuje on „prawo formy“, które wszelako nie jest owem starem, dualistycznem przywidzeniem siły życiowej, lecz może uchodzić za zupełnie uprawnione wyobrażenie naukowe, podobnie jak Claude Bernard, wielki mistrz nowożytnej fizyologii „chemiczno-fizykalnym warunkom“ przeciwstawił „warunki organiczne“, albo, „z góry określające prawa jako siły, które regulują następstwo zjawisk i sił życiowych“. Słusznie mówi Maks Müller: „Wiem, że samo wyrażenie: „przeznaczony do istnienia“ wzbudza odrazu niechęć i podejrzliwość wielu filozofów. Skoro tylko usłyszą oni to, lub podobne wyrażenie, odrazu wietrzą pierwszą księgę Rodzaju i cofają się przerażeni na widok Wszechmocnego architekta, który świat zbudował, jak człowiek buduje maszynę“.

32. W gruncie rzeczy nazwa jest obojętna. Baer znalazł dość powszechne uznanie, skoro zaproponował używać zamiast wyrazu celowość (finis operantis) wyraz dążność do celu (finis operis), a to dla uniknięcia antropomorfistycznego charakteru pierwszego z tych wyrażeń, który motyw i cel poniekąd utożsamia, oraz dla uprawnienia w pewnej mierze zasady konieczności mechanicznej. Już scholastycy wraz z Arystotelesem w prawidło-

wym przebiegu zjawisk przyrodzonych utożsamiali cel (finis) z kresem (terminus), ale pojęcie celu silniej od Arystotelesa uwydatnili, gdyż ten przyjmował tylko w przyrodzie wrodzoną celowość i usuwał z niej czynne współdziałanie Stwórcy. Bacon rozdzielił znów te dwa pojęcia, skoro przyczynę celową pojmował, jako pewne usposobienie dążenia do kresu. Prawdopodobnie ścisłe przyrodoznawstwo większe będzie mogło osiągać wyniki, przez sprowadzenie różnokształtnych zjawisk natury do prostych praw zasadniczych, oraz przez wyjaśnienie z tego stanowiska wielu zjawisk organicznych w sposób mechaniczny, zamiast posiłkować się przy lada sposobności pojęciami teleologicznemi, ale niemniej przeto badania te będą miały zawsze swoje granice, których prawowicie przekroczyć nie mogą i poza któremi teleologia będzie musiała zawsze być uznaną. Jest to oczywiste nadużycie, popełniane przez wiedzę nowożytną, gdy ta zaślepiona swojemi wspaniałemi zdobyczami wszelkie zjawiska bytu na drodze monizmu chce wyjaśnić, jakkolwiek wyznać musi, że właśnie w świecie organicznym najgłębsze przyczyny badaniom jej są niedostępne. Arystoteles wychwalał Anaxagorasa za to, że pierwszy pomiędzy filozofami głosił naukę, wedle której podobnie, jak wśród jestestw żyjących i w całej przyrodzie rozum wyższy, przyczyną jest ładu i piękności. W tem zdaniu zawiera się zasada filozofii przyrody, którą każdy myślący człowiek uznać musi. Prawda, że ta zasada na ogół łączy się często z uznawaniem w szczegółach wyjaśnień czysto fizykalnych, które wykluczają zasadniczo przyjęty w wyjaśnieniu całości porządkujący rozum. Samemu Anaxagorasowi zarzucał Sokrates tę niekonsekwencyę. Dzisiaj tem częściej ona się zdarza, ile że wyjaśnienia fizykalne na silniejszej opierają się podstawie i same nieodzowną są podstawą wszelkiej teleologii.

Mechanika wskazuje nam środki, którymi się przyroda dla osiągnięcia swych celów posługuje. Cel znajduje się wprawdzie poza mechaniką, ale nie poza przyrodą, nie jest nadprzyrodzony lecz przyrodzonym rzeczom zaszczepiony, jako zasada ładu i harmonii. Właściwe wyjaśnienie fizykalne uprzytomni nam jaśniej objawy przyrodzone, ale nie będzie w nich widzieć gry ślepych sił przyrody. Darwin nawet nie mógł się obyć w swoim na świat poglądzie bez przyjęcia zasady inteligentnej. Przypadek nie wystarcza ani dla wyjaśnienia początku, ani dla dalszego rozwoju, gdyż w ogóle nie jest on wcale przyczyną i nie

mógłby doprowadzić do przedmiotowego porządku, który faktycznie w świecie uznać musimy. Nienormalności przeciwko niemu nie świadczą, gdyż owszem potwierdzają istnienie normy. Podobnie jak zwyrodnienia, dowodzą one, że zewnętrzne przeszkody rozwój poszczególnych osobników zwrócić mogą na fałszywe drogi, ale na rozwój całości wpływu nie wywierają. Podobnie jak się zjawiły, tak znikają. Tylko jakiś czynnik inteligentny z chaosu niezliczonych możliwych kombinacyj różnorodnych żywiołów mógł wybrać kombinacyę najlepszą, wskazać jej kierunki rozwoju i cel ostateczny naznaczyć. I walka o byt, w ogólnym planie tego inteligentnego układu świata, byłaby środkiem osiągnięcia wyższej doskonałości przez stopniowy rozwój.

Ta konsekwencya z teoryi darwinistowskiej coraz ogólniej jest przyjmowana, chociaż nawet zasada, z której ona wynika, nie znajduje uznania. Dla nas obojętnem jest w gruncie rzeczy czy wrodzone, celowo działające przyczyny, (z Augustynem, platonikami i stoikami) poczytywać będziemy za idee (rationes seminales), albo z Arystotelesem i scholastykami za formy (formae substantiales), chodzi nam tylko o to, ażeby idea i rzeczywistość, materya i forma nie były stawiane w przeciwieństwie, lecz uznane za istotne zasady rzeczy. Ścisły związek pomiędzy mechaniką i celowością wszędzie w przyrodzie zachodzący zniewala nas do tego, ażebyśmy dążność celową nie stawiali na zewnątrz rzeczy, lecz poczytywali ją za wewnętrzną, w naturze materyalnych rzeczy tkwiącą właściwość. Rzeczy mają w sobie naturalną dążność do właściwej sobie doskonałości.

Pojęcie celu wszędzie tam przyjąć należy, gdzie związek przyczynowy, przez prawidłowość określonych skutków ostatecznych i przez różne połączenia tych skutków, pobudza do logicznego dopuszczenia działań, które związek samych warunków przyczynowych czyni zrozumiałym. W tym stanie rzeczy, w którym uzasadniona jest analogia organizmu z maszyną, teorya rozwoju nic zmienić nie zdoła. W ten sposób jednak zasada prawidłowości nie jest wyjaśniona. Postępowe i odwrotne wyjaśnienia przyczynowe pozwalają nam tylko wnosić o zdarzeniach, nie o siłach i prawach. O powstaniu organizacyj celowych możemy tylko wedle tej zasady tworzyć sobie żywotne, lub mechaniczne wyjaśnienia, jakkolwiek wyraźnie ce-

lowo czynna siła uznawana jest za działającą wedle celów wolę (woluntaryzm). Istota dążności celowej i dla Baera pozostaje niepojętą. Podobnie jak istota rzeczy i cały proces przyrodzony przekracza ona zakres ludzkiego poznania.

Wrodzona celowość w przyrodzie nie wyklucza przeto wniosku o określającym celu Stwórcy, owszem taki wniosek nieodzownie z niej wynika. Stwórca działa w przyrodzie i przez przyrodę, ale w niej się nie roztapia. Rozumna przyroda, rozum kosmiczny i t. p., wystarczyć tu nie mogą. Jakkolwiek zapatrywać się będziemy, uznany przez nas porządek celowy prowadzi do uznania porządkującego ducha, cudowny układ praw mówi o inteligentnym prawodawcy, zdumiewająca sztuka w budowie organizmów świadczy o doskonałym sztukmistrzu, estetyczna piękność form w szczegółach i w ogóle każe nam przypuszczać Najwyższego artystę. Wniosek ten jest nieodzownym wynikiem wszelkich dochodzeń i badań rozumu, wszelkiego rozumnego poglądu na świat. Jeśli kształty organiczne są celowe, ponieważ zawierają w sobie możliwość coraz doskonalszego wykonywania funkcyj życiowych, jeśli celowe są twory duchowe, jako urzeczywistnienia zasadniczych popędów życiowych, w których rozwoju same się rozwinęły—to cel przedmiotowy spoczywa nietylko w kierunku podmiotowego wyobrażenia naszego, lecz musiał przez wyższą być inteligencyą w nasze popędy zaszczepiony.

Pseudo-Klemens czyni uwagę, że jest niemożliwe tworzenie się ciał z połączenia atomów. Gdyby bowiem te spotkały się i bez współudziału rozumu wstępowały w związki ze sobą, to nie mogłyby stąd powstać określone wedle miary, lub członkowane formy ciał, ani też nie mogłyby się wytworzyć oznaczone własności i ilości. Wszystkie cechy istniejących rzeczy oraz prawidłowe ich formy świadczą o ręce twórczej najwyższego artysty i o współudziale twórczego rozumu. Ten rozum zowie się Słowem bożem, albo Bogiem. Albo może kto powie że tu przyroda sama działa? Tutaj zachodzi spór o nazwy. Jeśli uznamy, że to co się przyrodą zowie dziełem jest rozumu, to nazywam ten rozum Stwórcą, Bogiem. Jasną jest rzeczą, że ani kształty ciał w ich różnorodności, ani też władze duszy, nie mogły powstać jako dzieło bezrozumnego, bezmyślnego tworzenia. Wszakże każde dzieło sztuki mówi nam o mądrym i wielkim

artyście, a cudowne dzieło wszechświata samo miałoby się utworzyć?

Scholastycy ład wszechświata wyprowadzają z niemateryalnej duchowej substancyi. Ona to sprawia, że działania przyrody, w określony sposób, do oznaczonych celów, wedle prawidłowego ładu podążają, tak iż całe dzieło przyrody zdaje się być dziełem mądrej Istoty i dla tego ją, przyrodę, nieraz mądrą nazywamy. Dzieło istoty mądrej musi posiadać ład wewnętrzny. Takiem jest każde dzieło ludzkiej wiedzy lub sztuki, jako wpływ wyższej czynności duchowej, która działa wedle praw mających swe źródło w absolutnej inteligencyi. Newton miał jakoby odpowiedzić jakiemuś ateiście pytającemu o twórcę globusu niebieskiego, że nikt!

Tak więc ślady idei, które urzeczywistnione widzimy w rzeczach przemijających naprowadzają nas na myśl o wiekuistej jedności, piękności i dobroci i wiodą do wniosku ostatecznego, o powszechnej harmonii, piękności i dobroci wszechrzeczy, jako pochodzących od ich wszechmądrego, wszechdobrego Stwórcy. Wszystko, co jest, istnieje przez formę, miarę i liczbę. We wszystkich pierwiastkach i częściach świata ujawnia się jedność i ład jednorodny. Bez tych warunków pierwiastki świata w nicośćby się rozpłynęły. A ten ład wszechświatowy pochodzi od Stwórcy, który wszystko wedle miary i liczby utworzył.

III. Celowość w dziedzinie umysłowo-moralnej.

34. Jest to bardzo słuszną, potrącającą o słowa Księgi rodzaju (1, 28) myślą Ojców, gdy ci wedle wzoru Arystotelesa człowieka zowią drugim celem stworzenia. Bez niego bowiem cała piękność natury nie miałaby oczu, któreby ją podziwiały i któreby w niej uczciły objawiającą się mądrość bożą [1]). Czemże byłby najpiękniejszy krajobraz, gdyby oko ludzkie go nie podziwiało? Tem samem, czem cudowna harmonia wielkiego dzieła muzyki przez nikogo niesłyszana. Tylko oko ludzkie radować się może z piękności przyrody, tylko ucho ludzkie rozróżnić

[1]) Ep. ad. Diogn. 10 — Aristides, Apol. I (Cic. de nat. deor. 2, 61) — Petav. De opif. hom. c. 1.

zdoła tony harmonijne, pośród rozlicznych brzmień przyrody. Czyż ten fakt towarzyszący ściśle życiu duchowemu człowieka, miałby być tylko objawem przypadkowym, lub wynikiem mechanicznego przystosowania się? Czyż oko ludzkie tylko przez takie przystosowanie stało się wrażliwe na uroki przyrody? Celowość przyrody osiąga najwyższy swój szczyt w człowieku, jako w duchowem mikrokosmie, który zdolny jest w swym umyśle przemyśleć myśl twórczą, odczuć piękność bożego majestatu, który sam tylko może zadać pytanie: dlaczego?, skąd?, dokąd? i działać wedle wyższych celów moralnych. Nie „bezmierne wynoszenie się próżności człowieka doprowadziło go do poczytywania się za obraz boży i do uznawania wiekuistości swej duszy oraz wolności woli“ (Häckel), umysłowo - moralna jego wyższość nad całem światem przywiodła go do tego przeświadczenia.

Własne doświadczenie człowieka, oraz cała jego wiedza logiczna pozwalają mu rozpoznać prawa w swem działaniu i myśleniu, o ile oczywiście, jako istota rozumna, działa on i myśli rzeczywiście. Jeśli zwraca się przeciwko tym prawom, to tak sąd ogólny, jak i jego własny potępia nierozumność jego działań. Sam on sobie uświadamia ten sąd, czy chce, czy nie chce to przyznać. Wszelka rozwaga i wszelkie obliczenie rozumne niczem innem jest, jak oznaczeniem celu i wyszukiwaniem środków do niego wiodących. I w dziedzinie władz poznawczych nie działa prosty przypadek, lecz w ostatecznym wyniku niewzruszona prawidłowość. Wola nasza może wywierać wpływ na pracę myśli przez wytężenie jej, skupienie uwagi, oznaczenie kierunku myślenia, ale prawidłowego przebiegu myśli zmienić nie zdoła. Prawa poznania tak stare są, jak rodzaj ludzki; muszą one wynikać z wiekuistych praw zasadniczych najwyższej inteligencyi, które naszym badaniom są niedostępne, ale stanowią normę i cel naszego myślenia Prawo sprzeciwieństwa i tożsamości panuje nad całą wiedzą, nad całą wiarą, nad wszelkimi wnioskami umiejętności, techniki, prywatnego lub publicznego życia. Nawet sceptyk musi logicznie swój sceptycyzm uzasadnić. Zasada wystarczającego powodu umożliwia dopiero połączenie wszelkich aktów naszej myśli, a przez to staje się prawem poznania. To tak często używane i nadużywane słowo rozwój, nic tu nie zdoła wyjaśnić. Nie prawa się rozwijają, lecz rzeczy rozwijają się z pierwiastków, wedle praw. Prawo myślenia nie podlega rozwojowi, lecz samo myślenie.

Czy cały rodzaj ludzki w swem myśleniu dąży do oznaczonego celu? Możnaby uczuwać pokusę zaprzeczać temu, wraz ze starożytnymi, którzy wieczność świata przyjmowali, szczególniej jeśli się pomyśli, że cała nasza wiedza na filozofii greckiej się opiera, której mistrze naczelni Plato i Arystoteles i dzisiaj jeszcze naszymi są mistrzami. Poznanie religijne uwarunkowane jest przez objawienie, a niemniej przeto zdolne jest do postępu, osobliwie skoro się łączy z wiedzą świecką i wiarę na poznaniu rozumowem opiera. I w tej dziedzinie wiedzy teraźniejszość nietylko opiera się na przeszłości, lecz nadto w rzeczach zasadniczych poza jej obręb nie wykroczyła. Augustyn i Tomasz są niedościgłymi koryfeuszami filozofii chrześcijańskiej, podobnie jak tamci dwaj filozofii pogańskiej. Z tem wszystkiem nie należy pomijać zdobyczy wiedzy nowożytnej. Gdybyśmy nawet postęp jej ograniczyli tylko do dziedziny matematyki i wiedzy doświadczalnej, to zawsze należy uznać, że niezmierne postępy badań ścisłych, nietylko są dowodem siły umysłowej, lecz także dają pewną podstawę wszelkiej nauce i pozwają lepiej wniknąć w tajemniczą pracownię przyrody i ducha ludzkiego. Wiedza nasza zawsze jest pokawałkowana, ale ostateczny jej cel coraz bliższy stawać się musi spragnionemu umysłowi ludzkiemu, jakkolwiek liczne mogą być zboczenia na drodze do tego celu wiodącej.

35. Szczególniej doniosłe znaczenie ma tu życie moralne. Wszelkie chcenie i działanie człowieka musi mieć cel określony. Bez tego celu mniej, lub więcej chcianego, czyn ludzki jako taki nie daje się pomyśleć. Filozofia praktyczna jest przedewszystkiem filozofią celów i praw życiowych. Człowiek jest wszakże członkiem społeczeństwa, które bez ładu istnieć nie może. To też moralność jest nauką o tem, co z natury swojej jest słusznym i koniecznym celem ludzkiego chcenia i działania. Chcieć celu życiowego, ale mając zawsze na względzie przestrzeganie prawa moralnego, jest to ostateczny cel człowieka.

Dwa fakty przeciwstawiają się sobie, wolność i zobowiązanie moralne. Człowiek może być przemożony przez materyalną siłę, lub przez konieczność zewnętrznych stosunków, a jednak czuje się wolnym pod naciskiem przemocy, lub konieczności moralnej. W pewnych razach przez różne pobudki zewnętrzne, przez namiętności i przyzwyczajenia może być nakłaniany do czynów wbrew swojej istotnej, lepszej chęci i wiedzy, a jednak zawsze posiada świadomość, że inaczej postępować mógł-

by i powinien. Nawet świadomość jego niemocy moralnej, świadczy o wyższym celu, władnącym jego życiem moralnem. Nietylko świadom on jest rozkaźnika kategorycznego „powinieneś“, lecz odczuwa też autorytet tkwiący w tym nakazie. Uczucie powinności jest bezpośrednio złączone z naszemi ideami etycznemi, ponieważ Bóg jest prawodawcą etycznej strony natury ludzkiej. Człowiek jest przekonany, że wskazany mu jest cel wyższy, albo jeśli niezdolny jest do niego dążyć, czuje przynajmniej, że ludzie w ogóle mają w życiu inne, wyższe zadanie, aniżeli wszelkie pozostałe jestestwa. Świadomość jednostki, że mogłoby i powinno być inaczej, świadomość winy i uczucie żalu nietylko z powodu złych następstw, jak np. przy naruszeniu dietetyki leczniczej lecz z powodu grzesznego charakteru złych czynów, jest najwymowniejszem świadectwem o zadaniu moralnem, jakie człowiek ma spełnić. Jeśli jaźń czuje się wolną, a zarazem prawu wewnętrznemu podległą, to niewątpliwie istnieć musi wyższa wola, która ją do tej podległości zobowiązuje. Podobnie jak to wewnętrzne doświadczenie sumienia jest faktem, tak i realność wyższego świata, którego członkiem jest człowiek, tego faktu się domaga. Jeśli pomiędzy ludźmi nie ma panować dziki egoizm i walka wszystkich przeciwko wszystkim, to w owej niezniszczalnej świadomości zobowiązania moralnego tkwić musi istotna zasada czynów ludzkich. Już we wnętrzu człowieka zawiera się poczucie stosunku do jego celu, bez tego poczucia moralność istnieć nie może. Moralność nie dozwala jednak człowiekowi uważać siebie samego za cel swój istotny, prowadzi ona nieodzownie do idei wszechpotężnego prawodawcy moralnego, który na zewnątrz człowieka się znajduje i w którego woli zawiera się ten cel ostateczny, który i celem człowieka jest i być musi. Bez odniesienia się do Boga, jako ostatecznej, absolutnej zasady, nie podobna znaleść wystarczającej sankcyi prawa moralnego, a bez tej bezwarunkowo obowiązująca siła tego prawa tylko złudzeniem być może (Hartmann). Każdoczesne przekonania moralne są wynikiem kultury, zewnętrznych i wewnętrznych wpływów, ale muszą one mieć swoje korzenie w samej istocie ducha ludzkiego, który uznaje cel moralny, czyli ideę doskonałości i dobra. Ideę tę ten lub ów inaczej może sobie wyobrażać, fakt że w świadomości moralnej zawiera się kierownicza norma, która treść najwyższego celu w sobie zamyka i urzeczywistnienia jego

się domaga, — fakt ten wskazuje na najwyższe dobro i najwyższe prawo moralne, na najdoskonalszy wzór, niedościgły ideał działania ludzkiego. Stary testament upodobnienie się do Boga przez świętość wskazuje jako zadanie moralne człowieka. Słowa Pana: „bądźcie doskonali jako Ojciec wasz w niebiesiech doskonały jest“, wskazują na cel każdego człowieka, na rys zasadniczy lepszej natury ludzkiej, który nawet platonizm uznawał.

Poczucie moralne lepiej charakteryzuje prawdziwą naturę ducha ludzkiego i lepiej określa cel człowieka, aniżeli poznanie rozumowe. Jest ono też o wiele silniejszą potęgą dla całego duchowego życia człowieka. Liczne przykłady heroizmu, męczeństwa, zaparcia się siebie, wyrzeczenia się świata, a także czystej niewinności, pobożności, nieobłudnej, ofiarnej miłości bliźniego i przewyższającej wszystko miłości bożej, są to wszystko dowody zapisanej głęboko w sercu ludzkiem prawdy, że człowiek do czegoś lepszego jest urodzony i do wyższego przeznaczony celu. Bez tego określenia natury ludzkiej życie jednostek, jak i całej ludzkości nie miałoby zgoła sensu. Augustyn mówi, że filozofia w oznaczeniu celu człowieka wbrew powszechnemu oczekiwaniu tak się okazała słabą, ponieważ zobojętniała dla źródła życia wiecznego. Objawienie i historya zarazem pouczają, że zboczenia religijne przedewszystkiem z przyczyn moralnych pochodzą.

Z części składa się całość; poszczególni ludzie tworzą razem społeczeństwo. Społeczeństwo istot rozumnych nie może istnieć bez dążenia do ideału, do ideału humanitarnego; owóż to dążenie nie może się ujawnić bez podrządkowania jednostek całości. Ale wszelkie prawa, wszelkie kary nie byłyby w stanie utrzymać jakiegokolwiek porządku społecznego, gdyby lepsi członkowie społeczeństwa nie byli ożywieni poczuciem obowiązku oraz niezłomną wiarą w wolę bożą, jako w rękojmię porządku moralnego. Kary mają przedewszystkiem charakter zemsty i służą do zabezpieczenia społeczeństwa, ale pokuta, której domaga się naruszona sprawiedliwość i poprawa, której żąda sumienie publiczne, najgłębszy swój powód mają w przekonaniu ogólnem o istnieniu wyższego porządku praw, o świętej woli, stosowanie się do której stanowi o zbawieniu jednostek i całego społeczeństwa. O ile cel tego zbawienia osiągnięty być może mniej lub więcej doskonale, to w liczbach nie daje się obliczyć. Wiele czynów nie dochodzi do ujawnienia publicznego, zło za-

zwyczaj szerzej się rozpościera, aniżeli dobro. Ponieważ zaś wolność dana jest wraz z celowością, więc niedostateczne ujawnienie się dążności moralnej w świecie rzeczywistym nie świadczy jeszcze przeciw jej rzeczywistemu istnieniu. Carlyle wyśmiewał eudomoniczną moralność empiryzmu, stawiając takie zadanie do rozwiązania: Dany jest świat łotrów, ma być okazane, jakim sposobem z połączonych ich dążeń powstaje cnota.

IV. Teodicea.

36. Zło i cierpienie w świecie nieraz przytaczane były przeciwko dobroci i mądrości Stwórcy, przeciwko celowości w przyrodzie. W czasach przedchrześcijańskich uczucie cierpienia i refleksye nad różnorodnymi niedostatkami świata prowadziły nieraz do ateizmu; w świecie chrześcijańskim, w którym świadomość istnienia Boga nierównie jest żywsza, wielu wątpiących o nim, nakłaniało się do wyobrażeń wschodniej filozofii religijnej, poczytującej świat za twór złej potęgi. Empedokles, który sam siebie poczytywał za demona wygnanego ze świata bogów, z powodu przekroczenia jakiegoś bożego nakazu, służyć tu może za ponury przykład ludzkiej nędzy. Szczęście i nieszczęście mówi Eurypides nierówno rozdzielone są na ziemi, tak że wątpićby można czy przeznaczenie, czy też demon jaki sprawami ludzkiemi powodują, czy należy w bogów wierzyć i do praw ich się stosować? Nawet Arystoteles, który przy w swoim systemie nie miał żadnych pobudek do głębszego zastanawiania się nad powstaniem zła, mniemał jednak, w przeciwieństwie do swego mistrza Platona, że nie istnieje żadna Opatrzność kierująca sprawami ziemskiemi. Budda pomijał zupełnie wiarę w bogów i w życie przyszłe, a zadanie człowieka zakładał głównie na możliwem wyzwoleniu się od wszelkiego zła w świecie i w życiu. Irańczycy wierzyli w istotę złą, jako sprawczynię wszelkiego zła i wszelkich złych stworzeń. Gnostycy i Manichejczycy w różnych swoich odmianach podzielali wyobrażenia wschodnie o początku zła, łączyli tylko wiarę w jego potęgę z wiarą w dobroć bożą. Nauka ich szeroko się ropowszechniła w świecie chrześcijańskim, za czasów średniowiecznych, ze Wschodu na krańcowy Zachód zawędrowała tak, iż znaleźli się tacy, którzy manicheizm za „religię wszechświatową“ uznawali.

Czy to fizyczną, czy duchowno-moralną stronę ludzkiego życia weźmiemy, znajdziemy wszędzie wiele niedoli i nędzy. W wielu miejscach Pisma św. myśl tą dobitnie wyrażoną znajdziemy. „Człowiek z niewiasty zrodzony, krótki czas żyje i umiera“, oto w najzwięźlejszem streszczeniu historya wszystkich ludzi. A rozwinięcie jej jakież okropne okazuje nam nieraz obrazy cierpienia i bólu. Niedołężniejszy od wszelkich innych jestestw organicznych wstępuje człowiek w życie. Niezliczonym niebezpieczeństwom podlega w ciągu całego żywota aż do śmierci. Cierpieniom wszelkiego rodzaju ciało jego podlega; szkodliwe zwierzęta, zjadliwe rośliny są jego wrogami, żywioły go prześladują, a człowiek zazwyczaj najzawziętszym jest wrogiem człowieka. Śmierć zjawiająca się często jako wybawicielka, jakież okropne cierpienia jako posłów swoich nam przysyła, aby przy ich pomocy korzenie życia przecinać. Ubóstwo, głód, codzienna ciężka troska o chleb powszedni, praca nad siły wśród najdotkliwszych warunków zewnętrznych — oto dola większej części ludzi. Któż bez wstrząsającej litości i grozy nie wspomni okropności nędzy fizycznej, której rodziny i ludy całe po wszystkie czasy podlegały.

Wszelako duchowo-moralna nędza większą bywa jeszcze i trudniejszą do zwalczenia. I w tem się okazuje różnica pomiędzy zwierzęciem i człowiekiem, że ten w swojem zwyrodnieniu poniżej zwierzęcia spaść może. Okropności wojny i prześladowań przeróżnych, wybuchy nienawiści, okrucieństwo tyranów, ofiary z ludzi składanych, ludożerstwo, grzechy przeciwko naturze, wszelkiego rodzaju nierząd i rozpusta — wszystko to okazuje nam w głębi serca ludzkiego taką otchłań nikczemności, że wraz z poetą powtórzyć możemy: „Najokropniejszą z okropności jest człowiek w swym szale“. Gdzie tu jest celowość? — pytali ongi sceptycy i gnostycy, podobnie jak dziś pytają pesymiści.

37. Nieprzeparte wszakże u wszystkich ludów jest przekonanie, że niegdyś lepiej było na świecie i z czasem lepiej znów będzie. Wiara w dawny wiek złoty nigdy nie zagasła. Świadomość wewnętrzna ludzi przemawia za tem, że stan ich powinien być inny i lepszy, niż obecny. Człowiek poszczególny nieraz sam jest sprawcą swej nędzy fizycznej i moralnej. Ta i tamta

ściśle są ze sobą zazwyczaj złączone. Niepomierne używanie w różnych kierunkach pociąga za sobą fizyczne i duchowe cierpienia. Występki rozpowszechniające się szeroko wśród ogółu ludzi mogą zarazić cały naród i całe pokolenie wtrącić w nędzę i niedolę. Człowiek ciągnie liczne korzyści ze swego bytu społecznego, musi też i szkody różne stąd ponosić. Nadużycie woli, postępowanie wbrew celom i zadaniom dla duszy i ciała zarówno zbawiennym, jest główną przyczyną nędzy ludzkiej. Całe rodziny, ludy, kraje przez dziesięciolecia i stulecia pokutują za winy swych przodków. Wiadomo, że choroby nie zawsze są skutkiem grzechów osobistych, przyznać należy, że często niewinni cierpią za winnych, ale pamiętać też trzeba, że cierpienia i przeciwności tego życia, niejednemu na pożytek wychodzą. Atoli wszystko w ten sposób wytłumaczyć się nie da. Umysł ludzki nie zdoła zbadać najgłębszych powodów, kierujących przeznaczeniem człowieczeństwa.

„Największą mądrością jest uznanie swej nieświadomości w podobnych rzeczach. Kto uczciwie przyznaje, że nic tu pojąć nie zdoła, ten jest najmądrzejszy, a szalony ten, kto chce wnikać w niedostępne skrytości“ [1]). Jak Chryzostom dla obrony tej tajemnicy bytu ludzkiego powołuje się na tajemnicę istniejącą w przyrodzie i mówi o niepojmowaniu przez niewtajemniczonych pracy technicznej nad dziełem sztuki — podobnie Augustyn główny przeciwnik Manichejczyków, wskazuje na liczne narzędzia w pracowni mistrza, wydające się zupełnie nieużytecznemi temu, który się nie zna na ich użyciu, a jednak tak potrzebne mistrzowi przy wykonaniu jego dzieła. „Owóż są ludzie tak niedorzeczni, którzy nie ośmieliliby się ganić niezrozumiałych im czynności ludzkiego mistrza, ale nie wahają się wcale potępiać i ganić tego wszystkiego w świecie bożym, czego pojąć nie mogą, a co jest dziełem Stwórcy wszechmocnego chcąc sobie przyznawaćwiedzę, której zgoła nie posiadają“. Zresztą wszyscy Ojcowie, a osobliwie Grzegorz z Nissy poczytują grzechy za źródło zła osobistego i społecznego.

38. To, co nam mówi świadomość ludów, potwierdzone jest przez Objawienie (Is. 45, 7). Okazuje ono, że grzech ze wszystkimi swymi skutkami nie może być przytaczany za dowód przeciw mądrości i dobroci Stwórcy. Bóg na początku wszystko dobrze urządził, wolna wola człowieka zburzyła porządek i ład boży. Takim sposobem i to nawet, co w naturze fizycznej człowieka, jako skończone i ograniczone jest dane, musiało się stać poniekąd nienaturalnem i skutki grzechu ponosić (Ks. mądr. 1, 13; 9, 15; 11, 25). I życie fizyczne człowieka inaczejby się nam przedstawiało, gdyby śmierć duchowa duszy nie pociągnęła za sobą zwyrodnienia takowego.

[1]) Chrys., „In Eph. Hom.“ 19, 4, 5. S. Aug., „De Gen. c. Man.“ 1, 16, 25. Greg. Nyss., „De hom.“ op. c. 18.]

Wprawdzie Bayle i inni sceptycy uważają za zupełnie niezrozumiały fakt upadku grzechowego ze wszystkiemi jego nieszczęsnemi następstwami, utrzymują, że przyznanie tego upadku pociąga za sobą niezliczone przeciwieństwa. Ale jeśli nawet uznamy tajemniczą i niezrozumiałą naukę o grzechu pierworonym, to jedynie przez tę naukę może być wytłumaczony, faktycznie zachodzący stosunek pomiędzy wysokiem dobrem ludzkiej wolności i zepsutą zmysłowością. Bez tajemnicy upadku grzechowego i grzechu pierworodnego człowiek stałby się zagadką, trudniejszą jeszcze do wyjaśnienia od obu tych dogmatów. Czyż nowożytne pojmowanie zła, jako nieodzownego momentu przejściowego do dobra, daje się pogodzić z ideą dobra i świadomości moralnej? Augustyn i Tomasz może zbyt ściśle złączyli zło z pojęciem doskonałości bożej, ale panteizm zapoznaje całkiem jego moralną wartość.

Pomimo wszakże grzechu i winy, Bóg nie opuścił zupełnie człowieka, nie zapomniał o nim. Nadzieja zbawienia od samego początku prześwieca wśród mroków upadku i cienia śmierci. Skoro Bóg człowiekowi dał wolność, dobro najwyższe, nie mógł go pozbawić możności nadużycia jej. Gdyby Bóg obdarzył go środkami niedopuszczającymi nadużycia, musiałby ograniczyć wolność zaszczepioną w naturze ludzkiej. Mądrość boża w tem się objawiła, że i zło zużytkować musiała, posługując się niem jako środkiem poskromienia człowieka, dla przygotowania jego zbawienia. Augustyn uznając zło, jako czynnik wchodzący w światowy plan boży i na usługi dobru oddany, tem samem już przezwyciężył manichejski dualizm, a przytem nie odnosił zła do Boga.

Tylko w ludzkim poglądzie na świat swoboda udzielona złu, może się wydać pozornie przeciwieństwem. W Bogu przeciwieństwo to nie istnieje, złe w porządku świata jest za-

warte, lecz przezwyciężone zostało przez zbawienie. Wtedy tylko, gdyby kres człowieka w doczesnem życiu się zawierał, pesymizm miałby większą słuszność, aniżeli estetyczny, logiczny i dynamiczny optymizm. To też Leibniz, który w swym optymizmie zło, jako nieodzowną część najlepszego świata pojmował, a zanim Fichte, Fechner, Spicker i inni w konsekwencyi wywodów, zniewoleni byli do przyjęcia życia pozaświatowego. Leibniz, który czynniki poszczególne, jako zwierciadła ogółu, uważał za członki potrzebne do utrzymania całości, mógł na tej podstawie i wiekuistość kar piekielnych wyjaśnić, gdy tymczasem Wolff odrzuca je, ponieważ udoskonalenie jednostek uważa za kres najwyższy w świecie.

39. Zło fizyczne w świecie w ten sposób jest wyjaśnione. Gdyby cały układ przyrody, co do stron swych ujemnych nie mógł być wyjaśniony przez grzech pierworodny, to i wtedy nie dałby się zaprzeczyć ogromny wpływ na przyrodę owładniętego przez grzech człowieka. I tutaj stosują się słowa poety: „Świat doskonały jest wszędzie, gdzie nie dosięga go człowiek ze swoją niedolą“, chociaż należy je rozumieć z pewnem ograniczeniem. Wycięcie lasów pociąga za sobą zmianę klimatu i wydajność ziemi, osuszenie moczarów, jezior, skanalizowanie i odprowadzenie wody, zmienia powierzchnię gruntu wielu okolic. Można powiedzieć, że przez wpływ człowieka flora i fauna zamieszkałych przez niego części ziemi stały się inne. Przeobrażenia te inaczej się przedstawiają w krajach cywilizowanych, niż w krajach dzikich. Inaczej też oneby się przedstawiały, gdyby człowiek zdołał zachować lepiej swoje pierwotne władanie nad przyrodą, aniżeli to po upadku jego grzechowym stało się możliwe. Jeżeli w obecnym swym stanie wiele człowiek musi w przyrodzie zmienić i ulepszyć, to w pierwotnym swym stanie, tem łatwiej mógłby te skutki osiągnąć. Już Arystoteles dochodził do przekonania, że początkowy wyższy porządek przyrody musiał być naruszony.

Ojcowie Kościoła zbyt realistycznie nieraz pojmowali przekleństwo ciążące na przyrodzie, gdy celowość jej brali ze stanowiska użyteczności, a stąd szkodliwe rośliny i zwierzęta przypisywali szczególnemu aktowi stworzenia, który nastąpił po upadku grzechowym, gdy tymczasem scholastycy przyjmowali stworzenie potencyalne i aktualne, ale charakter kary łączyli w niem zawsze z upadkiem grzechowym. Pewnem jest, że zro-

zumienie świata i człowieka wtedy tylko staje się możliwe, skoro przyjmiemy fakt grzechu pierworodnego, jako istotny czynnik bytu ludzkiego.

Ale czyż istotnie zło stąd w świecie wynikłe miało być tego rodzaju, że o dobroci i mądrości bożej kazałoby powątpiewać? Czyżbyśmy nie mieli innego wyboru, jak z gnostycyzmem i manicheizmem uciekać się do uznania jakiegoś niepojętego pierwiastku zła? Albo czyż fakt istnienia takowego zniewala nas do przypisywania pierwszej przyczynie ograniczonej tylko potęgi, w jej walce z materyą, na początku wszechrzeczy (Plato, Hermogenes, Plotin, Voltaire, Stuard Mill, Lotze).

40. Absolutnie doskonałym tylko Stwórca być może. Zło metafizyczne nieoddzielne jest od skończoności, jak to zauważył już Klemens Aleksandryjski, ale wynikające zeń niedostatki w naturze rzeczy nie są tak wielkie, jak to często utrzymują. Owszem każda rzecz w swoim rodzaju jest doskonała i do celu swego przystosowana. Stopniowanie wartości i dobroci rzeczy jest dowodem porządkującej myśli, która układ ich warunkuje tak, iż niedostatki w poszczególnych pierwiastkach tego układu obracają się poniekąd na korzyść jego całokształtu. W przyrodzie organicznej działają dobroczynnie pewne żywioły i czynniki, tworom ręki ludzkiej szkodliwe. Groźna burza letnia przynosi pożytek ludziom i zwierzętom, gdy rozlewa się na pola orzeźwiającym deszczem. Tylko pewne wybujałości objawów przyrodzonych są szkodliwe, prawidłowe działanie zawsze celowo pożyteczne.

I w bezrozumnym świecie organicznym zło jest mniejsze, niż się wydaje. Nie należę do tych, którzy cierpienia zwierząt uważają za pozorne, tylko w ludzkiej wyobraźni istniejące, nie zgadzam się i z tymi, którzy przyjmują wprawdzie rzeczywistość tych cierpień, ale poczytują je za bardzo małoznaczne z powodu nieświadomości. Z tem wszystkiem nie sądzę, żeby we względzie zdolności odczuwania bólów i cierpień jakiekolwiek można przeprowadzać porównanie pomiędzy zwierzęciem i człowiekiem. Nie należy też zapominać, że to samo wrażenie, które jest źródłem wielu cierpień nietylko stanowi czynnik konieczny w układzie świata, ale i w samem zwierzęciu może się stać źródłem niejakiej błogości i przyczynia się do celowego rozwoju jego organizmu, staje się mianowicie pobudką pewnych działań pożytecznych, ostrzeżeniem przed niebezpieczeństwem, w danym

razie środkiem walki o byt. Uczucia rozkoszy, lub bólu wzbudzane przez wrażenia przyjemne, lub nieprzyjemne, pobudzają do szukania tego, co pożyteczne, do unikania tego co szkodliwe jestestwu żyjącemu. Jeśli zważymy, jak wrażliwe w tym względzie są zwierzęta, jasno się nam uprzytomni jak dalece doskonałe i celowe jest ich przystosowanie do świata zewnętrznego.

Ludzie się zwalczają, ludożercy i zwierzęta pożerają się nawzajem, to wszakże co jednym przynosi szkodę, drugim na pożytek wychodzi. Drobne ptaszę karmi się szkodliwymi owadami, a samo pada ofiarą ptaka drapieżnego, którego znów człowiek zabija. Walka wzajemna pomiędzy jestestwami żyjącemi powoduje zrównoważenie różnych żywiołów przyrody i jest ważnym czynnikiem jej rozwoju. Prawda, nieraz w przyrodzie napotykamy srogie okrucieństwo, widzimy znęcanie się jednych zwierząt nad drugimi, stąd przypuszczać można wynikające niezliczone cierpienia. Ale pamiętać trzeba, że sama już obawa działa ogłuszająco. Opowiadają o ofiarach grzechotników, że już na dźwięk zbliżającego się węża stają oszołomione. Gdy zwierzęta drapieżne spożywają żywcem swe ofiary, okrucieństwo zdaje się już przez samą przyrodę uprawnione. Ale i tutaj jest ono więcej pozorne niż rzeczywiste. Zwierzęta drapieżne zazwyczaj zabijają lub ogłuszają swoje ofiary. Tygrys otwiera im żyłę szyjną ze szczególną zręcznością. Ptaki drapieżne zabijają uderzeniem dzioba swoje ofiary, lew wstrząsa pochwyconem zwierzęciem i tym sposobem odrazu je zabija. Lewingston opowiada, jak on sam pochwycony przez lwa, został przezeń wstrząśnięty i odrazu utracił przytomność, tak że gdyby został pożarty zupełnieby tego nie czuł; na szczęście kula towarzysza ocaliła go od grożącej śmierci.

Wszędzie tedy widzimy zło, jako wyjątek. Już Augustyn idąc za stoikami, poczytuje zło jako brak, który nie jest wynikiem woli bożej, lecz tylko jej dopuszczeniem. Porównywa je z pauzą w śpiewie, z cieniem na obrazie. Leibniz w podobnym duchu porównywał je z plamami na słońcu. Zło w świecie nie ma samoistnego istnienia, nie jest substancyą, istnieje tylko względnie, jest czemś co być nie powinno. Leibniz mówi, że z harmonii wszechświata należy wnosić o hamornii w naturze ludzkiej i w świecie duchów. O dziełach bożych należy sądzić, jak Sokrates o Heraklicie: „To, co z jego dzieł zrozumiałem, podoba mi się, a sądzę, że i to, co pozostało podobałoby mi się, gdybym je zrozumiał". „Bóg jest wielki w rzeczach wielkich, a nie jest małym nawet w najmniejszych", mówi św. Augustyn. Przy ocenie świata nie należy lękliwie czepiać się jednostek, trzeba ogarniać całość, której szczegóły są podporządkowane. Wędrowiec im wyżej się wznosi, tem piękniejsze ma przed sobą widoki. I piękność świata z wyżyn coraz wspanialej nam się objawią. Chociaż człowiek nigdy nie zdoła zgłębić zamiarów Boga, dopuszczającego w świecie walkę o byt, to jednak pomimo istnienia tej walki i wszystkich ujemnych jej skutków, mądrość i dobroć bożą podziwiać może.

V. Fizyko-teologia.

42. Teologia daje nam jeden z dowodów istnienia Boga. Zowią go dowodem fizyko-teologicznym, albo teleologicznym, ponieważ wykazuje on istnienie wszechmądrego i wszechdobrego Stwórcy, na mocy celowego ustroju wszechświata, a także przyrodzonego porządku rzeczy. Jest to najstarszy i najbardziej przekonywujący dowód, ponieważ w nim ujawnia się wspaniałe współdziałanie świata zewnętrznego i życia duchowego. Doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne, natura i duch współdziałają tutaj, aby człowiekowi wskazać ostateczny kres i najwyższy cel jego dążeń. Jeśli w ogóle istnieje stosunek jakiś pomiędzy duchem ludzkim i zewnętrzną przyrodą, stosunek bez którego nie możliwe byłoby prawdziwe poznanie, to musi ono zawierać w sobie jakąś prawdę przedmiotową. Logiczne wnioskowanie z faktów rozpoznanych w świecie zewnętrznym i świadomości wewnętrznej, o stanowiącym cel Stwórcy najwyższym, nie może być poczytywane za podmiotowy, nieodzowny warunek naszej władzy rozpoznawczej, za czysto formalną jej funkcyę, lecz przez forum nauki musi być uznane, na równi z wszelkiem innem wnioskowaniem ze świata przedmiotowego i prawa przyczynowości. Prawo myśli bowiem posiada wartość absolutną, albo jej wcale nie posiada. Teleologiczny pogląd na świat zawiera wprawdzie dwojaki czynnik — materyalny i duchowny; oba wszakże obejmuje w tej sa-

mej myśli celowości. Na skutek tego dowód fizyko-teologiczny, staje się dla nas przystępniejszy, jeśli można się tak wyrazić, systematyczniejszy. Wzbudza on zajęcie tak w rozumie naszym jak i w uczuciu. Ujawniająca się we wszechświecie najwyższa mądrość pociąga nasz rozum, harmonijna piękność przemawia do uczucia, nieskończona dobroć zniewala wolę.

Arystoteles i Filo, Ojcowie Kościoła i scholastycy ze szczególnem zamiłowaniem powoływali się na ten dowód. Z jedności i harmonii świata, jedność Boga wywodzili. Analogia stosunków ludzkich okazywała im, że panowanie wielu jest niedobre, że jeden powinien być władcą najwyższym. I Bacon mówi: Prędzej uwierzyć można w awanturnicze baśnie Koranu, lub Talmudu, aniżeli wierzyć, że świat bez współdziałania rozumu został uczyniony. To też Bóg nie uczynił cudów dla odparcia ateizmu; do tego celu zwykłe prawidłowe dzieła przyrody zupełnie wystarczały.

I Kant w pierwszym krytycznym okresie swej działalności filozoficznej, z całą siłą opierał się na tym dowodzie, później wprawdzie wraz z innymi go odrzucił, ale obstawał zawsze za teistycznem pojęciem bóstwa, dla wyjaśnienia wszechświata. Jego własne przeświadczenie filozoficzne o jednolitem, boskiem pochodzeniu świata opierało się wyłącznie na przeświadczeniu o jedności świata, ujawniającem się we współistnieniu i współdziałaniu w nim wszechrzeczy. Wyobrażenie jedności wszechświata owładnęło jego umysłem z bezwiednie przekonywającą siłą i zwróciło jego wzrok ku początkom rzeczy. Wyobrażenie o piękności i harmonii świata, z podobną siłą opanowało jego uczucie, to też zawsze, z wielkiem uznaniem, nawet z pewnym żarem wyrażał się o dowodzie fizyko-teologicznym. Żaden inny dowód tak bezpośrednio do rozumu i serca nie przemawia, jest on, tak stary jak rozum ludzki i najskuteczniejszy ze wszystkich dowodów, skoro chodzi o proste przeświadczenie o istnieniu Boga, niezależnie od wszystkich dowodzeń. „Koniecznym jest, mówi Kant, przekonać się o istnieniu Boga, ale nie jest koniecznem tego istnienia dowodzić".

I w późniejszym krytycznym okresie zachował tęż samą cześć dla dowodu fizyko-teologicznego. Ponieważ świat składa się nie z koniecznych, lecz z przypadkowych substancyj, musi więc mieć jakąś przyczynę, ponieważ ta nie wchodzi w faktyczny układ rzeczy, musi więc znajdować się zewnętrz świata,

a wirtualnie tylko w świecie się zawierać, a ponieważ jej działania zawarte są w doskonałej wspólności i jedności, musi więc być jedyną. W przedmowie do drugiego wydania „Krytyki czystego rozumu" stara się złagodzić odrzucenie dowodów kosmologicznego i ontologicznego, wystawiając je jako czysto szkolne, nie sięgające do szerszej publiczności, na przekonanie której bardzo mały wpływ mają. Natomiast wspaniały ład, piękność i opatrzne, dobroczynne działania, w przyrodzie występujące, jedynie mogą podtrzymać wiarę w mądrego i wielkiego Sprawcę wszechświata, wśród szerokiego ogółu, o ile owa wiara opiera się na zasadach rozumowych.

43. Jeżeli za punkt wyjścia weźmiemy pojęcia ładu i celowości, to wątpliwem jest, czy dowód ten sam przez się jest uzasadniony. Zdaje się, że prowadzi on tylko do przyjęcia w duchu platońskim sprawcy i regulatora świata. Przykłady, które zazwyczaj tutaj przytaczane bywają, uprzytomniają nam takie właśnie pojęcie Stwórcy. Już Arystoteles mówi: „Czem sternik jest na okręcie, czem woźnica na rydwanie, czem prawo w państwie, czem wódz wśród wojska, tem jest Bóg wśród świata". Ale wyżej już powiedziano, że Arystoteles, opierał się na przeświadczeniu o wieczności świata. Boga poczytywał o tyle tylko za wieczną, nieruchomą przyczynę ruchu, o ile wszelki ruch do niego się odnosi. To też ani kosmologiczny, ani fizyko-teologiczny argument nie wystarczał filozofowi greckiemu do dowiedzenia bytu Stwórcy. Skoro jednak nie ograniczamy się na samych pojęciach, lecz weźmiemy za punkt wyjścia stosunki faktyczne, to przekonywamy się, że oba te argumenty nie mogą być zbytnio rozdzielone. Czynności Boga, podobnie jak jego właściwości nie dadzą się rozłączyć jedne od drugich. Skoro Bóg działa, to w jednym i tym samym akcie jest zarazem przyczyną działającą i celową (zakładającą cel); w siłach i przez siły przyrody urzeczywistnia cele przez siebie wszechświatu wykreślone. Świat podobny jest do maszyny, ponieważ złożony jest z wielu części mających wspólny cel osiągać; podobny jest do organizmu, ponieważ zawiera w sobie własne swe siły; jest on urzeczywistnieniem boskich idei przez siły przyrodzone.

Podobnie jak argument kosmologiczny potrąca o fizyko-teologiczny i ten ostatni ma z tamtym wspólny rys zasadniczy.

Jeśli pytanie o pochodzeniu rzeczy, we wstecznym ich szeregu prowadzi do uznania absolutnej, inteligentnej i osobistej przyczyny pierwotnej, to celowość wewnętrzna całej przyrody, ujawniająca się szczególnie w duchowem życiu ludzkiem, wskazuje na inteligentnego i świętego Stwórcę, wszechświata. Najdoskonalszy ład sztuczny, niedorównywa celowości wrodzonej, ujawniającej się w przyrodzie. Bóg przedstawia się nam jako arcymistrz sztuki, który wszakże zarazem sztukę z jej materyałem twórczym stworzył [1]). Celowość nie jest to idea unosząca się nad wszechświatem i nad poszczególnemi rzeczami, lecz jest ideą czynną, wszystkim rzeczom wrodzoną, z przyczynami mechanicznemi jak najściślej złączoną. Jedność i celowość wszechświata daje się wyjaśnić tylko przez jedność najwyższej jego przyczyny.

W Bogu żyjemy, poruszamy się, jesteśmy, Bóg jest nam wszędzie blizki, a jednak nieskończenie wzniesiony ponad nami i ponad całym wszechświatem; tylko jako osobisty może on być przyczyną istotną ujawniającej się celowości. Jeśli świat cały bezrozumny działa celowo, to musi być powodowany przez wszechwładną Istotę rozumną. Harmonia części i całości, życia wewnętrznego i zewnętrznego zjawiska, wskazuje na idealny punkt zjednoczenia, a świadomość duchowa i moralna, na najwyższą ideę prawdy i dobra, jako na ostateczny cel wszechświata, przez który wszystkie poszczególne cele osiągają swoje istotne znaczenie. Duchowe życie myśli, i etyczne królestwo prawdy, dobra i piękna dają się pojąć litylko jako dzieła inteligentnego i etycznego sprawcy.

Wedle Arystotelesa dobrem, do którego wszyscy dążą jest kres bytu, wedle Platona, dobro wszelkich działań jest dobrem słażącem do osiągnięcia szczęśliwości. Łączy on etykę z metafizyką, dobro Sokratesa utożsamia z najwyższą ideą, a te znów z rozumem Anaksagorasa, to jest z tem, co jedynie prawdziwie istnieje, z boskością. Gdy Arystoteles uważa dobro tylko za cel wszech rzeczy, ponieważ jest ono motorem wszelkiego życia, Plato poczytuje je za źródło wszech rzeczy, które prawdziwy swój byt zawdzięczają jedynie uczestnictwu w ideach i to w idei dobra.

44. Nowoczesny spirytualista Caro, który zwalczanie materyalizmu i pozytywizmu postawił sobie za cel życia, dla rozwiązania tego wielkiego zagadnienia, pragnie mieć „Arystotelesa, bardziej nowoczesnego i Leibniza mniej systematycznego“. Zamiast wraz z Arystotelesem udowodniać byt pierwotnego sprawcy ruchu, z nieprzerwanego szeregu zjawisk wstecz, aż do koniecznej ich przyczyny, można tenże sam wniosek wyciągnąć z badań nad pierwotnemi ciałami, czyli nad pierwotną materyą wszech rzeczy. Dzisiaj wiemy lepiej od starożytnych, jakie znaczenie posiadają ciała proste w ogólnym planie stworzenia, ponieważ jesteśmyw możności, za pomocą środków chemicznych wyodrębnić je, oraz ściślej określić wedle ich sił i ruchów. Kierowani przez analogię jaką nam daje doświadczenie, cały rozwój wszechświata, aż do obecnego stanu, śledzić możemy i odtwarzać. Ale ten rozwój nie przedstawia się nam jako wynik jakiejś wrodzonej przyczyny, albo przemiana jakiejś jednolitej substancyi, lecz widzimy w nim uporządkowane i przewidziane działanie. Warunkami tego rozwoju są natura ciał prostych, oraz niezmienne prawa, prowadzące do przyszłej harmonii i ruch pierwotny. Porządek faktów, prawa i siły tworzą harmonię, której nie można naruszyć, jeśli się chce osiągnąć prawdziwe wyjaśnienie.

Środkami wiedzy nowoczesnej, czy ona jest doświadczalna, czy spekulatywna, są synteza i analiza. Analiza dzieli, odnajduje i bada pierwiastki, liczy je, zestawia wedle miary, wagi, czasu, uwydatnia mechanizm wewnętrzny i klasyfikuje. Synteza szuka łączności, okazuje, że części tylko w całości i przymioty tylko w osobnikach mogą istnieć, oznacza przymioty substancyi i odróżnia przyczyny; okazuje, że działanie, jeśli rzeczywiście jest działaniem, każe przypuszczać jestestwo, które nietylko uprzedza je w czasie i przestrzeni, lecz je także przez właściwą sobie siłę wytwarza. Synteza ma za punkt wyjścia rozum, zasadę stosunku, przyczynowości i doskonałości i wiedzie do celowości, jako powszechnego, widocznego, faktu, do absolutu, do nieskończoności, do Boga, do wiekuistej mądrości, w której wszelkie prawo, wszelki porządek, i wszelki stosunek, istotną posiadają zasadę.

Ogólne prawa świata, ciążenie siły wrodzonej, ruch, życie, typy organiczne, fakty ludzkiej inteligencyi, aksyomaty poznania, objawienia świadomości moralnej, mają swój kres w pojęciu celowości, piękna, doskonałej idealności, sprawiedliwości,

[1]) Por. wiersz Mickiewicza p. I. Arcymistrz. (Przyp. tłum.).

oraz okazują, że powszechny ład rzeczy, ciąży ku przyczynie ostatecznej, koniecznej, która jest najwyższym rozumem i pełnią wszelkich doskonałości.

Śmiejemy się z dawnej astrologii, która z ruchu gwiazd wolę bóstw poznawać chciała, ponieważ uznawała ogólną, niezniszczalną łączność zjawisk przyrody — śmiejemy się, sądzimy bowiem, że przez naszą wiedzę współczesną poznaliśmy prawdziwą łączność wszechrzeczy. Prawdę mówiąc, wszakże nie zdołaliśmy niczem zastąpić mrzonek astrologii. Zagadka wszechświata zawsze jest jeszcze nierozwiązana, tryumfujące dogmaty wiedzy nie zdolne są nawet przeżyć jednego pokolenia. Bez najwyższego rozumu nigdy nie wyjaśnimy harmonii i piękna w makrokosmie i w mikrokosmie. Bóg jest początkiem i końcem wszechrzeczy.

§ 11.

Cnota i nagroda.

Popęd samozachowawczy.—Dążność do szczęśliwości.— Brak zewnętrznego i wewnętrznego szczęścia. — Stoicyzm. Altruizm. — Eudemonizm i ewangelia cnoty.—Cnota i szczęście ziemskie. — Cel człowieka w życiu pozaziemskiem.—Cnota i grzech.— Sprawiedliwość wyrównywająca.—Postulat rozumu praktycznego.—Moralny i antropologiczny dowód istnienia Boga. — Moralność i zbawienie w chrześcijaństwie.

1. Św. Augustyn w swojem dziele o państwie bożem, tak się wyraża: „Życie z natury swojej jest rzeczą tak pożądaną, że nawet najnieszczęśliwsi nie chcą umierać, a gdy się czują bardzo nieszczęśliwymi, pragną nie końca bytu swego, lecz swej nędzy... Ale jak? Czyż nawet bezrozumne zwierzęta od olbrzymich płazów, aż do najdrobniejszych robaczków nie okazują przez wszelkie możliwe ruchy, do jakich są zdolne, że chcą istnieć? Czyż drzewa i rośliny, jakkolwiek pozbawione uczucia, nie zapuszczają swoich korzeni w ziemię, aby z niej czerpać pożywienie, dla podtrzymania swego bytu? Wreszcie czyż ciała martwe, choć pozbawione nietylko czucia, lecz i życia, nie piętrzą się ku górnym strefom, lub opuszczają się wgłąb, lub też w średnich sferach utrzymują równowagę, aby tylko w ten, lub ów sposób odpowiedzieć warunkom swego bytu?“

Istotnie każde jestestwo żyjące, posiada naturalny popęd do utrzymywania swego bytu i zaspokojenia swych potrzeb. Bezwiednie i mechanicznie, jak gdyby jednak świadoma warunków swego życia, zapuszcza roślina swe korzenie w grunt ziemi (geotropizm), a zwraca swe nasiona ku powietrzu i słońcu (helio-

tropizm). Młoda roślinka raduje się jakby swojemu wzrostowi, rozpuszcza swoje korony kwiatowe w blaskach słońca, aby pić niemi z jego promieni. W nocy opuszcza roślina swoje kwiaty, lub zamyka nawet swoją koronę. Jeśli organizm jej zostaje uszkodzony, to reaguje przeciw temu i sama odtwarza uszkodzone części. Jeśli zostanie pozbawiona światła, które przez swoją siłę chemiczną buduje niejako jej ciało, to przedłuża swoje łodygi i swoje liście, aby się zbliżyć do otworu, z któregoby mogła światła zaczerpnąć.

Co w roślinie sprawia mechanicznie nieświadoma przyroda, to w zwierzęciu osiągnięte zostaje ze świadomością choć tylko instynktowną. Popęd samozachowawczy jest najpierwszą zasadą, która cały świat zwierzęcy w nieustannym utrzymuje ruchu. Uczucia wstrętu i błogości są regulatorami zaspokajania potrzeb zwierząt. Zwierzę broni się przeciw wszelkim napaściom zewnętrznym, raduje z się każdej rozkoszy sprawionej bądź przez pożywienie, bądź przez zaspokojenie popędów płciowych. Żadne zwierzę nic nie czyni na pożytek innego gatunku, ale każdy gatunek stara się wyciągnąć jak najwięcej korzyści z instynktów innych gatunków.

2. I człowiek ma coś zwierzęcego w swem ciele. Jak każde zwierzę, ma on wrodzony popęd samozachowawczy, pożądanie rozkoszy i radości w naturze jego jest zaszczepione. Ale i w tym zakresie różni się człowiek istotowo od zwierzęcia. Zwierzę posiada popęd samozachowawczy, ale nie ma świadomości swego bytu, ani swego końca, nie wie co to urodzenie, życie, śmierć. Inaczej rzecz się ma z człowiekiem, który zastanawia się nad swoim bytem i jego warunkami. Przewiduje on następstwa śmierci, jest świadom, że całe jego życie właściwie jest powolną śmiercią. Obawa przed śmiercią działa nawet wbrew zmysłowi zachowawczemu, mąci człowiekowi najradośniejsze chwile jego życia, rzuca swój cień na najświetniejsze blaski życiowe. Bogacz rzekł w swej duszy: „Jedz i pij i raduj się“. Bóg zaś powiedział do bogacza: „Szaleńcze! dziś jeszcze oddasz duszę twoją, a to, co zabrałeś komu się dostanie?“

Już to samo mogłoby wystarczyć, aby na wszelkiem szczęściu ziemskiem, na wszelkiej radości zmysłowej wycisnąć piętno nicości. Najpiękniejsza postać ludzka podobna jest do woniejącej róży, którą robak podgryza. Wpośród wszelkich rozkoszy mówi Lukrecyusz, zawiera się jakaś gorycz, która nas trwoży

spoczywających na różach. I człowiek chce, czy nie chce, zawsze będzie myślał z trwogą o nieuknionej śmierci, choćby trwogę wobec niej wraz z Lukrecyuszem wyszydzał, albo z Cyceronem i z Seneką przemyślaną pogardą ją tłumił. Człowiek jest nieszczęśliwy dlatego, że wie, jak dalece jest nieszczęśliwy. Wyżej zaznaczyliśmy, że człowiek dotkliwiej aniżeli zwierzę odczuwa cierpienie i chorobę. Świadomość tego ujawnia się w wyobrażeniach wszystkich ludów, we wszystkich filozofiach i religiach. Pismo św. i Ojcowie, posępnemi barwami malują obraz nędzy, towarzyszącej człowiekowi od kolebki aż do grobu. Myśl o śmierci pada cieniem melancholijnym na najjaśniejsze dni żywota starogreckiego.

Co jest człowiek?—pyta Arystoteles: Chwila słabości, ofiara przemijającego momentu, igraszka szczęścia, obraz niestałości, połączenie zawiści i nieszczęścia. Epikur uwydatnia dlatego szczególniej śmiertelność duszy, ponieważ wedle niego myśl ta uchronić może człowieka od trwogi bytu pośmiertnego i pozwoli mu używać przynajmniej bez przeszkody chwili doczesnego szczęścia i spokoju. Strzeszczenie grecko-rzymskiej mądrości brzmi: najlepiej jest nie urodzić się wcale, ale skoro się jest urodzonym, prędko umrzeć. I Kaznodzieja Pański wyraża podobne myśli, mówiąc „o próżności nad próżnościami“. Nawet św. Augustyn zbliżał się niekiedy do pesymistycznego poglądu na świat. Zepsuta natura ludzka wydaje mu się brudnem strumieniem grzechów, który nieszczęsnych synów Ewy do wielkiego a okropnego morza unosi. Usiłowaniom filozofów, aby odnaleść w doczesności najwyższe dobro, przeciwstawia on w 19 księdze „Państwa Bożego“ ponury obraz nędzy ludzkiej: przeciwko przypuszczeniu takiego szczęścia świadczą zarówno ciało, dusza i społeczeństwo ludzkie.

3. A jednak wszyscy ludzie żywią nieprzepartą dążność do szczęścia. Wszyscy chcą być szczęśliwi, choć różnemi drogami do celu dążą: „Dobrem jest to, czego wszyscy ludzie pragną złem to, czego wszyscy unikają“, mówi Arystoteles. Wedle św. Tomasza dążenia człowieka mają cel wyraźny, określony przez nieprzepartą skłonność do szczęścia. Ta skłonność jest bodźcem całego rozwoju człowieka. Jeśli człowiek taki, lub inny wybiera kierunek życiowy, to dlatego, że uważa go za najodpowiedniejszy do osiągnięcia szczęścia. Boecyusz mówi: bogactwo, zaszczyty, potęga, sława, przyjemność, są to zwykłe cele wszelkich zabiegów ludzkich. Człowiek uczuwa nieprzepartą potrzebę przed-

miotowego powodzenia w życiu i poczucia podmiotowego zadowolenia z życia.

Jeden szuka szczęścia w wojnie, drugi w polityce, ten w wiedzy, tamten w sztuce, dla tego ideałem jest cnota, dla drugiego przyjemność, ale wszelkie dążności ludzkie w tej lub owej postaci mają szczęście za swój przedmiot istotny. Nawet samobójcy szukają w nicości wyzwolenia od cierpień i nieszczęść. Śmierć wydaje im się nie karą, lecz wyzwoleniem. Umierający Sokrates wysławiał śmierć jako najwyższe dobro i poleca ofiarować koguta eskulapowi, jak to uczynili ci, co z choroby powracali do zdrowia.

Jak niewielu wszakże z pośród ludzi osiąga to upragnione szczęście, jak niewielu może trwale się niem cieszyć! Książęta i poddani, wodzowie i żołnierze, uczeni i nieuki, artyści i rzemieślnicy, bogacze i nędzarze, mężczyźni i kobiety, bogaci i ubodzy — wszyscy oni wyznać muszą, że nieliczne ich tylko pragnienia zostały spełnione w życiu i w kielichu słodyczy nieraz na dnie znajdowali gorycz. Nowe dążenia następują po dawnych, nowe nadzieje wyrastają na gruncie dawnych zawodów. Nikt nie znajdzie końca utrapień, tylko przedmioty pożądań się zmieniają, a żaden z nich zadowolenia nie przynosi. Zazwyczaj na samym szczycie bytu wytężonego w swej energii życiowej, w chwili osiągnięcia największej pełni kultury, pojawiają się pesymistyczne myśli o nicości istnienia, o niemożności znalezienia w niem szczęścia. Cezar zdobywszy najwyższą potęgę, dał wyraz swemu rozczarowaniu w słowach: „I toż jest wszystko"? A nasycony chwałą i powodzeniem Goethe w sędziwym już wieku powiedział: „że życie jego było nieustannem toczeniem ciężkiego kamienia, który ciągle na nowo trzeba było podnosić i że do 85 roku życia nie znalazł ani jednego tygodnia trwałego szczęścia". Straus pisze: „Co jest nasze życie? Tysiąckrotnie wyciśnięta cytryna, którą wciąż przepłukujemy, wyobrażając sobie, że dobywamy z niej nowy sok, tysiąckrotnie wodą napełniony kałamarz, z którego zamiast atramentu, blady płyn, lub brudny osad piórem wydobywamy".

W pewnej maurytańskiej baśni spotykamy opowieść o sułtanie, któremu lekarz w chorobie przepisał włożenie koszuli szczęśliwego człowieka, jako środek mający mu zdrowie powrócić. Ale posłowie sułtana nigdzie pomiędzy najpotężniejszymi,

najmożniejszymi nawet ludźmi nie znaleźli takiego, któryby się za szczęśliwego poczytał. Wreszcie napotkali biednego pasterza, który im powiedział, że nic mu do szczęścia nie braknie, skoro chcieli dostać od niego koszulę, pokazało się, że nędzarz nie posiadał jej wcale. Gdyby szczęśliwość wieczna miała być celem przyrody, to cel ten byłby zupełnie chybiony i Schopenhauer miałby zupełną słuszność, gdy mówi, że jeden jest zasadniczy błąd na ziemi: przeświadczenie, że urodziliśmy się do szczęścia. Wtedy ustąpienie ze świata przez samobójstwo, najlepszem byłoby wyzwoleniem. I Diogenes mówi: „trzeba sobie zdobyć albo rozum, albo stryczek". Tak, „gdyby nie obawa przed tem, co poza grobem!" — mówi Hamlet.

4. Ale może człowiek znajduje szczęście we własnem swem wnętrzu? Filozofowie każą nieraz go tam szukać. „Królestwo boże w was jest," głoszą nowocześni subjektywiści słowami Chrystusa. Jakoż istotnie człowiek może pogardzać światem zewnętrznym, może się wyrzec jego uroków i powabów i przeciwstawić im doskonałą obojętność. Tak kazali postępować cynicy i stoicy. Nawet Arystoteles, któremu zewnętrzny blask szczęścia nie był obojętny, zaleca mędrcowi znosić wytrwale ciosy losu, zadawalać się cnotą i mądrością. Zapewne, jest to lepsza droga zadowolenia, aniżeli ta którą wskazuje hedonizm epikurejczyków starożytnych i nowoczesnych, którzy w używaniu każą szukać najwyższego szczęścia, w używaniu niedostępnem większości ludzi, a przez tych niewielu którzy niem mogą się cieszyć, nigdy nie osiągniętem w zupełności. Ale Stoicy żądali rzeczy niemożliwych i nie mogli oni wskazać rzeczywistego mędrca, któryby odpowiadał ich ideałowi, a zresztą czyż ten ideał w całej swej pełni mógłby dać prawdziwe zadowolenie? Ostatecznie człowiek jest jestestwem czującem, i do życia społecznego przeznaczonem. Chce czy nie chce, ulega wpływom zewnętrznym, które go ze stanu zupełnej apatyi wyprowadzają. Nie zdoła on, jak przyznaje nawet Seneka, pozostać zupełnie obojętnym na zewnętrzne oddziaływania, stłumić w sobie wszystkie uczucia. Ma on przeciwnika we własnem swojem jestestwie i nie może go zwalczyć, a tu pozostaje w związku z wrogiem zewnętrznym i wydaje mu twierdzę duszy, zanim obrońca jej się spostrzeże. Człowiek nigdy nie uniknie całkiem walki rozumu z namiętnościami, swego lepszego ja, z nizką pożądliwością. „Nie to czego chcę, lecz to co mi jest nienawistne czynić mu-

szę. Czynię nie dobro, którego pragnę, lecz zło którego nie chcę. Nieszczęśliwy ja człowiek, któż mię wyzwoli od ciała i śmierci!“ „O szczęsne życie, szukające pomocy śmierci, aby w niej kres znaleść,“ woła Augustyn, zwracając się do stoików.

Człowiek nieraz przez dłuższy czas może się łudzić, co do znaczenia tej wewnętrznej walki i swojej wśród niej niemocy. W oszołomieniu przyjemności, w zmysłowem i estetycznem używaniu zapomina on o tem wewnętrznem swem sprzeciwieństwie, ale walka zawsze powraca i w odnowionej potędze występuje. Człowiek może też probować pracy nad własnem udoskonaleniem i polepszeniem materyalnego i moralnego bytu swych bliźnich, nad postępem powszechnym i ustaleniem ładu etycznego w świecie. Ale takie odniesienie swych dążności samozachowawczych, swego samouszczęśliwienia i samoudoskonalenia do celów ogólnych, takie podporządkowanie się społeczeństwu, jego dobru ogólnemu, są to tylko przejawy życia cnotliwego, które do wyższego do celu wieść powinny. Własna osobistość, a także osobistość bliźnego, państwo, sztuka, wiedza, jeśli nie prowadzą do najwyższego dobra jako celu swego, nie będą mogły trwale dla ogółu ludzi pozostać dostatecznymi motywami cnotliwych ich dążeń. Entuzyazm panteistyczny dla postępu państwa, kościoła, sztuki, bez podstawy religijnej mają tylko przemijające znaczenie. Historya dowodzi, że wszelkie wyższe, płodne w następstwa czyny, czerpały swą siłę w nadziei podniesienia człowieka, oraz ze złączonych z tą nadzieją idealnych dążeń.

Nawet wtedy, gdy w zupełnie bezinteresownem pełnieniu cnoty człowiek znajduje wielkie duchowe zadowolenie i w tej idealnej etyce osiąga prawdziwą szczęśliwość, to jednak celu ostatecznego i wtedy nie znajdzie. Doświadczenie bowiem okazuje, że sam sobie pozostawiony człowiek, tylko czasowo, a często zgoła pozornie, posiada dostateczną siłę do takiej działalności i znajduje w niej istotne zadowolenie wewnętrzne. Już Augustyn św. rozproszył złudzenie filozofów, że cnota jest najwyższem dobrem. Jakkolwiek możnaby wysławiać moralność niezależną, zwyczajny człowiek w walce ze zmysłowością i z namiętnościami, nie zdoła przemódz swej zepsutej natury, jeżeli nie ma na widoku żadnej innej wyższej nagrody, prócz tej, która się w samej dążności moralnej zawiera. Żadne społeczeństwo, żadne państwo, nie utrzyma się jako związek cnoty. Sama

nawet cnota (po łacinie i po grecku to samo co odwaga, dzielność) posiada dla nas przez to szczególny urok, że w walkach i wysiłkach, do jakich nas nakłania, zdobywamy zasługę i że się łączy z nadzieją zdobycia niezniszczalnej korony w wieczności, jako nagrody zwycięztwa w krótkiej walce doczesnej. Nie ma szczęśliwych ateuszów; do zupełnego pokoju i wyzwolenia się z obaw przed wszelkiem złem życia nigdy oni nie dojdą. (Is. 48, 22; 57, 20). Każdy to może sprawdzić na dostępnych mu w życiu przykładach.

Zapewnie zdarzyć się może, że i bez widoków na wieczną nagrodę, cnota sama dla siebie jest pełniona, ale jest to wyjątek, dający się wytłumaczyć psychologicznie, a przytem należałoby w takich razach bliżej zbadać, jaką taka cnota wartość posiada. To pewna, że cnota prawdziwa, która na ziemi wciąż doskonalić się jest zdolna, tylko w prawdziwem dobru, którego na ziemi nie znaleść, cel swój i szczęście swe osiągnąć może. Serce nasze jest niespokojne, dopóki w Bogu nie spocznie. Celem człowieka moralnego nie jest ta, lub owa cnota, celem tym jest podporządkowanie cnocie wszelkich czynów ludzkich. Prawda, że samo już usposobienie moralne człowieka godne jest podziwu. Musi to być ogromna potęga wewnętrznego życia ludzkiego, skoro zależnego od tylu potrzeb człowieka wynosi wysoko ponad takowe, tak, że ten wszystkie je za nic sobie poczytuje i siebie samego za niegodnego bytu uważa, jeżeli w używaniu, jakie mu życie nastręcza, działa przeciwko prawu, które zobowiązuje jego rozum.

Wszelako doświadczenie powszechne, daje nam poznać niesłuszność mniemania, że rozum sam przez się nakłada na nas prawo moralne, bez żadnej wyższej sankcyi, będącej rękojmią nagrody i kary za pełnienie takowego. To ścisłe rozdzielenie moralności i szczęśliwości, jest tylko abstrakcyą królewieckiego filozofa, nie prawdą serca ludzkiego. Apostoł zwrócił uwagę, na myśli sprzeczne, wzajemnie ze sobą walczące i na prawo zapisane w sercu i uznające sąd po czynach, wedle prawa, lub przeciw prawu spełnionych. Prawo pozytywne wskazuje nagrody i kary; to samo czyni prawo przyrodzone, chociaż mniej wyraźnie. Jeśli nawet „niezrozumiałość tej, świadczącej o boskiem pochodzeniu, skłonności ducha ku dobru, która objawia się tylko, jako poczucie obowiązku, porywa umysł aż do entuzyazmu i do największych ofiar pobudza“, to jednak zupełne fakty-

cznę działanie tej skłonności, wtedy tylko całkowicie się objawia, gdy odnosi się do Boga, do wiekuistej szczęśliwości, do wiekuistej nagrody, przez świadomość religijną uprzytomnionej. Tego szlachetnego egoizmu, nie mającego nic wspólnego ze zwykłą nauką o szczęśliwości, serce ludzkie nigdy się nie pozbędzie.

5. Brzmi to niby głos dumny Faryzeuszów, gdy „nowoczesna ewangelia cnoty“ w obec której, wysnuta z wiary w nieśmiertelność nauka o zadośćuczynieniu pośmiertnem wygląda jak brudna bielizna na śniegu (Strauss), wysławiana jest jako czystsza moralność, aniżeli ta, którą głoszą teologowie chrześcijańscy. Tutaj najlepiej daje się zastosować Słowo Pańskie: „po owocach ich poznacie je.“

Protestanccy uczeni utrzymują, że niedostateczna ocena kultury świeckiej, pogląd na świat oparty wyłącznie na ideach o życiu pozagrobowem są to pozostałości katolickie w ewangelicko-protestanckim chrześcijaństwie, do dziś dnia nie usunięte zeń i pozostające w sprzeciwieństwie do niezależnej filozofii, która względem nich niejednokrotnie występowała w obronie istotnej prawdy ewangelicznej (Wundt). Jeśli tak jest rzeczywiście, jeśli filozofia ma być wyzwoleniem z wszelkich względów na życie wieczne, to jest ona nietylko wyzwoleniem z pod władzy teologii, lecz także pozytywnego i historycznego chrześcijaństwa, a owa rzekoma „prawda ewangeliczna“, aż nazbyt przypomina rozpaczliwe poglądy schyłkowej filozofii pogańskiej, praktycznie przeistaczającej się w pospolity endemonizm i utylitaryzm. Cóż będzie tedy pobudką cnoty dla ogółu społecznego? A właśnie wśród tego ogółu, wśród ludu pospolitego, spotykamy więcej siły moralnej i bogatsze życie duchowe, aniżeli wśród wyczerpanych wewnętrznie przedstawicieli najświeższych prądów kultury. Gdy filozofowie, począwszy od Lessinga poczytują sobie nieomal za hańbę wszelkie obietnice nagrody i zbawienia w życiu przyszłem, ponieważ „heroizm czystego rozumu“ każe im pełnić dobro dla samego dobra i zadowolenia szukać tylko we własnej świadomości moralnej,—to lud radośnie pełni dobro dla chwały bożej i dla zdobycia skarbów w niebiesiech, którego „ani rdza, ani mól nie przejada“. I często w tych kołach znajdujemy taką podniosłość serca i ducha, jakiej napróżno szukalibyśmy wśród sfer kulturalnych.

I cóż owa kultura z jej „ewangelią cnoty“ może dać biednym, nieszczęśliwym i zgnębionym, aby zdolni byli znosić ciężką swoją niedolę życiową? Czyż może im dać tę siłę, jaką czerpią z wiary w życie przyszłe, z nadziei w zadośćuczynienie pozagrobowe? Ewangelia ta zalecać tylko może zimne, rozpaczliwe poddanie się żelaznej konieczności. Rousseau utrzymuje, że bez wiary w życie i zadośćuczynienie pozagrobowe, wszystko w tem życiu stanie się obłudą i kłamstwem, a religia zachowa tylko wartość, jako historyczna lub współczesna wychowawczyni ludzkości, jako środek podtrzymania wśród niej pewnego poziomu moralnego. Byłaby ona wtenczas tylko środkiem pomocniczym do podtrzymania moralności, o ile „ewangelia cnoty“ potemu nie wystarczy.

Św. Chryzostom tak przemawiał do katechumenów: „Czyż nie powinniśmy czynić dobrze, choćbyście żadnej nie otrzymali nagrody? A jeśli przyobiecane nam zadośćuczynienie w życiu przyszłem, czyż nie powinniśmy chociaż ze względu na nie dobrze czynić? Ale czyż nie jest to istna hańba i największa hańba, jeśli tylko dla nagrody cnotę pełnimy, a sami ją za nic mamy i nie miłujemy jej wcale? Jeśli Bóg dla naszej słabości przyobiecał nam nagrodę cnoty, to nie dlatego, abyśmy dla tej nagrody tylko byli cnotliwymi“. Zapewne Chryzostoma zaliczyłby Strauss do tych Ojców Kościoła, którzy jakkolwiek bardzo wielką przywiązują wagę do nagród pośmiertnych, to jednak w lepszych chwilach swojej świadomości moralnej, gdy nie upędzają się za dowodami nieśmiertelności, zgadzają się w gruncie rzeczy ze Spinozą i „Systemem natury“.

Jeśli starożytni mniej silnie od Ojców Kościoła kładli nacisk na pragnienie szczęścia i nagrody, to nie należy stąd wnosić, że ci ostatni dalej stoją od mędrców greckich, lecz że przez Objawienie i cel w Bogu, znaleźli silną podstawę dla swych nadziei. To też Hugo od św. Wiktora odpowiada Abelardowi, który głosił miłość bez nadziei: człowiek w Bogu powinien celu swego szukać, nie przez żądzę nagrody tylko, nie przez pragnienie innego dobra poza Bogiem, choćby niem miała być doskonała szczęśliwość. Ale człowiek nie powinien też pod pozorem urojonej bezinteresowności, która głosi się miłującą Boga, ale go nie szuka wcale, obojętnie się zachowywać względem obietnic bożych. Prawdziwa miłość polega na dążeniu do zjednoczenia się z umiłowanym przedmiotem i poszukiwaniu w nim szczęścia.

6. Cnota w świecie doczesnym często nietylko że nie osiąga nagrody, ale bywa też zapoznawana i prześladowana nawet. Cnota i powodzenie ziemskie aż nadto często w odwrotnym do siebie pozostają stosunku. Już psalmista gorszył się szczęściem grzeszników, a kaznodzieja zalicza to zjawisko, do największych próżności pod słońcem (Por. Ib. roz. 21; Hab. 1, 1; Ir. 21, 1; Ps. 36, 48, 72, 139). Można nawet powiedzieć że w Starym Testamencie zagadnienie główne teodycyi polega nie tyle na wytłumaczeniu zła w świecie, ile cierpienia sprawiedliwych.

Poganie oczekiwali od bogów nie cnoty, lecz szczęśliwości. To też spostrzeżenie, że cnotliwy często doznaje niepowodzeń, a zły osiąga szczęście, prowadziło ich często do zaprzeczenia Opatrzności, a nawet bytu bogów. Gdy Plato jeszcze poczytuje cnotę nietylko za wyzwolenie z więzów ciała, lecz także za początek prawdziwego życia duszy, mającego być nagrodą cnotliwych, Cycero utrzymuje, że nauka o zadośćuczynieniu pośmiertnem była niegdyś przez starych wygłoszonem mniemaniem. Dawniejsi tragicy Eschylus i Sofokles usprawiedliwiają moralny porządek świata, Eurypides zupełnie o nim wątpi. Jak dalece wszakże świadomość zadośćuczynienia pozgonnego żyje zawsze w duchu ludzkim, dowodzi ten fakt, że pomimo wszelkich zaprzeczeń i zwątpień, większa część ludzi niezłomnie trwa w wierze religijnej. Nawet filozofowie pogańscy nigdy całkowicie z religią nie zerwali i składali świadectwo, że cnota w religii istotną ma podstawę. Późniejsza nauka o przechodzeniu dusz u Greków (Plato, Pytagorejczycy, Plotin), podobnie jak Karma Buddystów, jest niczem innem, jak stwierdzeniem wiary w zadośćuczynienie pośmiertne.

Seneka pozostawił pismo „O Opatrzności“, albo dla czego dobrym nie powodzi się pomimo „Opatrzności“. Kładzie on tam nacisk na pełnienie cnoty, jako na jedyne prawdziwe szczęście, ostateczną jednak pociechę wśród utrapień życia wskazuje w samobójstwie. Pomiędzy traktatami Plutarcha, znajduje się jeden pod tyt. „O późnej karze wymierzanej przez Istotę boską“ stanowiący godne uwagi uzupełnienie teodycei danego okresu. Daje tam autor rozliczne odpowiedzi i przytacza z różnych punktów widzenia dowodne fakty kar bożych, poskromienia grzesznych i odstraszających przykładów. Wskazuje też na boską cierpliwość, która właściwe zadośćuczynienie i wyrównanie sprawiedliwości do przyszłego życia odkłada. Inni filozofowie przyznają, że nauka o historyi świata, jako o sądzie świata, o ile jest prawdziwą, nie dostarcza nam żadnej pociechy, o ile zaś może przynieść pociechę, nie daje się udowodnić. Jeśli historya czegoś nas uczy, to okazuje ona nam prędzej spełnianie się wyroków Boga starotestamentowego, który grzechy Ojców każe w dzieciach, aniżeli zapowiedzi nowego Testamentu, który miłość we wszystkich sprawach świata, za główny czynnik uznaje.

7. Orygenes czyni uwagę, że chrześcijanie nie posiadają żadnego środka odstraszającego, prócz tego, że pouczają i przez liczne dowody z Pisma św. i z rozumu wykazują, że Bóg jest sędzią najwyższym i żąda od ludzi rachunku ze wszystkich spraw ich. Zresztą i Celsus, przeciwko któremu zwraca się tutaj Orygenes, przyznaje, że bogowie nie mogą odmienić tego prawa, na mocy którego sprawiedliwi są wynagradzani, a występni karani. Neoplatonizm w tym właśnie względzie współzawodniczył z chrześcijaństwem, że wiarę w nagrody pozaziemskie na drodze wiedzy usiłował uzasadnić. Obawa i nadzieja od początku samego panowały nad życiem chrześcijan. Gotujcie sobie zbawienie przez obawę i trwogę.

Św. Chryzostom w tem właśnie widzi zasadę zmartwychwstania zmarłych. „Odrzucanie przez niewiernych tej nauki całe nasze życie mogłoby doprowadzić do zguby, niezliczone zrządzić mu szkody i wszelki ład w niem zniweczyć. Wierzące przyjęcie jej natomiast daje nam jasny pogląd na zrządzenia boże, jest pobudką naszych dążeń do cnoty, chroni nas od grzechu i napełnia wszystko spokojem. Kto nie wierzy, że powstanie kiedyś z martwych i będzie musiał zdać rachunek ze wszystkich swych ziemskich postępków, kto mniema, że cały nasz byt nie sięga poza życie doczesne, ten nie będzie się trudził dla osiągnięcia cnoty, ani będzie się wystrzegał występku. Dlaczegoż miałby ponosić trudy w tym i w tamtym względzie, skoro za nie żadnej nagrody nie otrzyma i skoro za zaniedbanie ich żadna go nie czeka kara. Cóż mu pozostaje, jak oddać się całkiem grzesznym żądzom i utonąć we wszelkiego rodzaju występkach. Kto zaś jest przekonany, że za życie swe kiedyś odpowiadać musi, kto ma przed oczami grozę sądu, przed straszliwym sędzią, któremu wszystko jest jawne, ten zdobędzie się na wszelkie możliwe wysiłki, aby zdobyć cnotę, unikać występków i złych nałogów. Dlaczego ludzie nieraz skarżą się na Opatrzność bożą? ponieważ widzą, że często najcnotliwsi i najsprawie-

dliwości znoszą niedolę, zapoznanie, prześladowania, cierpią nieraz dotkliwe choroby, gdy natomiast ci, co z dyabłem zawarli związek, siedzą po uszy w kałuży grzechu i występku, opływają we wszystko dobro, cieszą się powodzeniem, żyją w świetności i blasku, zajmują najwyższe stanowiska i władzę w swojem ręku dzierżą. To też ludzie podnoszą skargi przeciw Opatrzności. Cóż odpowiedzą na takie skargi ci, którzy w przyszłe życie nie wierzą? Kto wierzy w życie po śmierci i w zmartychwstanie z łatwością odeprze zarzuty sceptyków i bluźnierców.“ Sam św. mówca na wygnaniu i wśród licznych cierpień pocieszał wierzących i wpajał im przekonanie, że nieszczęścia i cierpienia sprawiedliwych nie są dowodem świadczącym przeciw Opatrzności.

8. Tak więc pomiędzy dążeniem moralnem i popędem wrodzonym do szczęścia zachodzi ogromna sprzeczność. Gdyby cnotliwy w życiu przyszłem nie miał żadnego wyższego celu, gdyby nie mógł się niczego spodziewać, to w ogóle wszelkiego celu byłby pozbawiony. Byłby nieszczęśliwszy od zwierzęcia, które celu żadnego nie zna i idzie tylko za swymi popędami. Jeśli tedy w najwyższej dziedzinie moralnej życia niema być zniweczona wszelka celowość, jeśli dążenie moralne nie ma stać się tylko pustem złudzeniem, to cel istotny człowieka w życiu pozagrobowem musi się zawierać. Duch ludzki, spełniający w tym bycie żywe prawo moralne, musi się stać uczestnikiem szczęśliwości pośmiertnej, ale wszelki duch stworzony znaleźć ją może tylko w duchu absolutnym, duch skończony osobisty, w duchu osobistym absolutnym. Miłość, prawda, dobroć w dziedzinie duchowej nieodzownie w osobach się ujawniają. Nie mogą one być osiągnięte bez osobistej łączności z absolutną miłością, prawdą i dobrocią. Takim sposobem endemonizm może się łączyć z moralnością.

Człowiek jest wielki dla tego, że czuje swoją nędzę. Jest to bowiem nędza jestestwa, które znajdowało się ongi w lepszym stanie i w przyszłości znów stan lepszy, doskonalszy może osiągnąć. Nikt nie czuje się nieszczęśliwym, że nie jest królem, prócz króla detronizowanego, albo księcia przeznaczonego do tronu, którego nie osiągnął. Nikt się tem nie martwi, że ma jedne usta, ale kto ma jedno oko tylko, słuszny ma powód do zmartwienia. Poczucie niezadowolenia z życia, wynika nietylko z organiczoności przyrodzonego zakresu człowieka, lecz przedewszystkiem, ze wspomnień o lepszym losie pierwotnym, może zaś być usunięte jedynie przez nadzieję na lepszy los w przyszłości pozagrobowej. Nizki poziom bytu ziemskiego jest bodźcem do wzniesienia się w bycie pozaziemskim. Wielkość celu chroni człowieka od upadku w stan zwierzęcy.

Fakt, że cnota i w tem życiu bywa nagradzana, podtrzymuje wiarę w istnienie nagrody, a doświadczenie stwierdzające zawody jakich doznają tu na ziemi cnotliwi, umacnia w ludzkości, która o wartości cnoty nigdy zwątpić nie może, wiarę w życie przyszłe. Wszyscy przyznają, że cnota jest czemś najwyższem, najgodniejszem czci; czyżby ona tylko miała pozostać bez nagrody? Połączmy wyobrażenie tej nagrody z wyobrażeniem posiadania najwyższego dobra, aby ono straciło wszystko co nas może w niem razić.

9. Cnotę i występek zna tylko ludzkość. Poza jej obrębem wszędzie w przyrodzie rozwija się życie moralnie obojętne. Jakkolwiek grzech szerzej się rozpościera w życiu, aniżeli cnota, musi on być uznany za błąd i zboczenie, jako wykroczenie przeciw porządkowi słuszności, jako naruszenie prawa innych musi być potępiony. Czyż różnego rodzaju złe czyny, które uchodzą przed ramieniem karzącej sprawiedliwości mają być zupełnie bezkarne? Zapewne jest wewnętrzna kara sumienia, lecz ta nie może być uznana za dostateczną, gdyż właśnie głos sumienia w duszach najwinniejszych, najbardziej zaplątanych w sidła grzechu, ulega największemu stłumieniu. A zresztą gdyby nie było sądu zagrobowego, sumienie straciłoby swe znaczenie, gdyż przestałoby być głosem Boga. Obawa przed groźbą kary pośmiertnej daje mu siłę.

Tem się tłumaczy, że popęd zwierząt do szczęścia nie pociąga za sobą tych samych skutków. Zwierzę zna tylko uczucie rozkoszy, niezdolne zaś jest zastanowić się nad początkiem zła, ani nad sprawiedliwością wyrównywającą. Nie jest ono podmiotem prawa, tylko środkiem do celu. Nawet pomiędzy sobą zwierzęta nie są zdolne do ustanowienia jakiegokolwiek porządku prawnego. Siła fizyczna i żądza zmysłowa o wszystkiem wśród nich rozstrzygają. Człowiek jest odpowiedzialny za obchodzenie się ze zwierzętami, ale zwierzę praw żadnych nie posiada.

Czyż walka cnoty przeciwko grzechowi, prowadzona nieraz z poświęceniem życia, ma być objawem tejże samej siły

duszy, która w innym względzie objawia się jako zło? Nie! nigdy świadomość moralna nie zdoła wyzwolić się z przeświadczenia, że ponad sprawami ludzkiemi, czuwa sędzia najwyższy, który za dobre nagradza, a za złe każe. Jeśli jest jakieś prawo najogólniejsze, to jest niem z pewnością prawo wyrównywającej sprawiedliwości. Krew sprawiedliwych woła o pomstę do nieba i do niego tylko pomsta należy; westchnienia zgnębionych przez przemoc i uciśnionych niesłusznie przebijają chmury, sięgają do stóp tronu Bożego. Świadomość moralna człowieka nie znajdzie spokoju i zadowolenia, jeśli nie osiągnie przekonania, o zadośćuczynieniu w życiu pozagrobowem, jako o niewzruszonej pewności. Jeżeli nie ma Boga, to zło jest tylko rozumne, dobro jest niedorzecznością. Nagroda i kara nie są tylko zewnętrznie przydane do prawa moralnego, lecz stanowią czynniki w samym porządku świata zawarte.

10. Życie przyszłe jest także postulatem rozumu praktycznego, postulatem tak nieodzownym, że bez niego wszelkie zaszczepione przez Boga w duszy ludzkiej skłonności i usposobienia moralne byłyby niepojęte i bezcelowe. Religia naturalna, jako moralność, wymaga Boga, jako głównego sprawcę moralności i domaga się wiekuistej trwałości człowieka, o ile ten zadaniom moralnym ma odpowiedzieć. „Jest ona, czysto - praktycznem pojęciem rozumowem, które pomimo swej neskończonej płodności, wymaga tylko niewiele teorytycznej władzy rozumowej, tak, iż każdego człowieka przekonać można o jej potrzebie, a przynajmniej działanie jej każdemu jako obowiązek zaszczepić.“ Atoli w takiem działaniu jest ona pozbawiona wszelkiej podstawy i wyjaśnić się nie daje. To, co rozumowi praktycznemu z taką mocą się narzuca, nie może być obojętne i rozumowi teorytycznemu, byłoby to bowiem nienaturalne, gdyby rozum wewnętrznie się rozdzielił i sam ze sobą znalazł się w sprzeciwieństwie.

Jesteśmy przeto usprawiedliwieni, skoro nasze wnioski, nietylko jako postulat, lecz także jako wynik rozumu teorytycznego podajemy, o ile wypełnienie, jako zasada i cel, wystarcza dla zrozumiałego i zadawalającego wyjaśnienia rzeczywistości. Moralne przeświadczenie o Bogu wymaga, jako fakt, tak samo ostatecznej przyczyny, jak byt naturalny. Wola i rozum zarówno prowadzą do najwyższej zasady.

Sam Kant w swej krytyce władzy sądu, opuścić musiał

bezpłodny grunt postulatu, przez który w krytyce rozumu praktycznego pojmuje sąd teorytyczny, jako taki nie dający się dowieść, ale stanowiący bezwarunkowo, a priori prawo praktyczne. Ponieważ celowość w przyrodzie uznaje Kant jako zasadę regulującą nasz rozsądek podmiotowy, więc, o ile chce połączyć obie zasady teleologii i przyczynowości, musi dla nich szukać wyższej, wspólnej zasady, opierającej się na intuicyi intelektualnej. Przy całym swym sceptycyzmie musi on przyznać, że skoro wedle warunków naszego rozumu sądzić chcemy, nieodzownie przyjąć musimy istotę rozumną, jako warunkującą możliwość praw natury. Natura wszakże zawiera nie poszczególne tylko celowe wytwory, lecz stanowi system celów, których celem ostatecznym tylko człowiek być może, jako istota działająca ze świadomością swych celów' i wszystkie jestestwa przyrodzone używająca za środek do osiągniecia takowych. Wszelako człowiek, jako jestestwo którego zmysłowe, ku szczęśliwości doczesnej zwrócone cele, same od warunków natury są zawisłe, celem ostatecznym sobie być nie może, lecz tylko, jako podmiot moralności, o ile stawia sobie cele określone przez swą nadzmysłową władzą wolności. Takim sposobem celowy pogląd na przyrodę osięga swe uzupełnienie, a wniosek o najwyższej przyczynie świata silniej zostaje ugruntowany i bliżej określony, o ile mianowicie istota owa, nietylko jest pomyślana jako inteligencya stawiająca naturze prawa, lecz także jako zwierzchność prawodawcza w świecie moralnym. Dalej jeszcze idzie Edward Hartmann, który kładzie szczególny nacisk na konieczność absolutnej Istoty, jako przyczyny świata i uznaje ład światowy, za teleologię określoną przez absolut. Gdyby kres udoskonalenia, do którego człowiek zmierza, miał być tylko pustem wyobrażeniem, to całe życie duchowe trzebaby uznać za złudzenie.

Jeśli pojęcie najwyższego dobra jest konieczne i daje się pomyśleć litylko jako związek przyczynowy cnoty i szczęśliwości, przyczem szczęśliwość jest następstwem cnoty—nie odwrotnie — to jakkolwiek rozum spekulatywny może tu nie rozpoznawać związku zewnętrznego, tak samo jak pomiędzy wolnością działaniem empirycznem, ale istnienie tego związku uznać musi, w przeciwnym bowiem razie, nie możnaby wyjaśnić życia duchowego, w którem współdziała rozum teoretyczny z praktycznym.

11. Ten dowód istnienia Boga już przez Abelarda został pod-

niesiony, a przez Rajmunda z Sabundy wszechstronnie rozwinięty. Od czasów Kanta nosi on nazwę dowodu moralnego, albo psychologiczno-antropologicznego. Kant wprawdzie odosabnia go zupełnie, wszelako w istocie rzeczy jest on dalszym ciągiem i nieodzowną konsekwencyą dowodu fizykoteologicznego, o ile mianowicie celowość w życiu moralnie wolnego człowieka znajduje swe uzupełnienie w tem przekonaniu, że wszelkie zboczenia i przeszkody, jakie w życiu doczesnem napotykamy, nie mogą być też uważane za przeczące dobroci Stwórcy, lecz tylko za przemijające rozdźwięki ziemskiego żywota. Człowiek dąży do ideału moralnego tak dla siebie, jak i dla ludzkości całej, do niezamąconego i trwałego posiadania dobra najwyższego. Z tego wynika, że musi istnieć taki ideał, w którym wiekuista błogość daje zadowolenie dążeniom ludzkim. Bóg musi istnieć z powodu istnienia moralnego ładu w świecie. Jest to jeden z dowodów, chociaż nie jedyny dowód istnienia Boga.

Nie sama tylko filozofia grecka wyprowadziła pojęcie zła z przeciwności tego życia i zagadnienie szczęśliwości wiecznej, czyli najwyższego dobra z przezwyciężania tych przeciwności. I trojakie rozwiązanie tego zagadnienia: poznanie (szkoła gnostyków), pokuta (szkoła neoplatońska) i cnota, nie jest także nowe, lecz sięga w głęboką starożytność religij wschodnich. Jeśli problemat szczęśliwości szczególną rolę odgrywał w późniejszej filozofii grecko-rzymskiej, tłumaczy się to istniejącem w społeczeństwie ówczesnem, powszechnem poczuciem niezadowolenia. Poszukiwano szczęśliwości w połączeniu cnoty ze szczęściem, jako ostatecznego kresu społeczeństwa, przekonano się wszakże, że te dwa objawy dalekie są bardzo od siebie, wskutek czego zbudowano sobie metafizyczny system szczęścia pozagrobowego, poza granicą realnego doświadczenia, podobnie jak Plutarch szukał już takiego szczęścia w świecie poza ziemskim zapominając o tem, że wszystkie religie mają tu swój istotny punkt wyjścia (Lippert). Nie chodzi tutaj o jakieś wyjaśniające konstrukcye filozoficzne, lecz o zasadniczy cechę duchową całej ludzkości, cechę którą w żadnym razie nie może się stać „grubem nieporozumieniem“ (Hegel, Strauss).

Przyczyna świata, która tę cechę w naszem jestestwie zaszczepiła, musi być nietylko duchowa, pełna miłości, lecz także moralna, absolutnie sprawiedliwa, musi być Bogiem, w którym

mądrość i świętość, sprawiedliwość i miłość, harmonijnie się jednoczą, którego błogość polega na absolutnej doskonałości. Bez połączenia z tem zródłem świętości, doskonała moralność nie może być osiągnięta, a zatem przez nią, przez Boga wszechświętego musi być określony ład świata, w którym moralność i cnota do szczęśliwości prowadzą. Dążność do doskonałości moralnej jest dążnością do błogości wiecznej, do Boga.

12. Chrześcijaństwo łączy dążenie człowieka do szczęścia z najczystszą błogością, osiąganą w dobru najwyższem. Pan sam przyobiecał nam nagrodę w niebie za dobre czyny. Cierpienia w życiu doczesnem połączył z wiekuistą radością, przepowiedział tym, którzy w Jego ślady wstępować będą nienawiść i prześladowanie tego świata, ale pocieszył ich zapowiedzią nagrody u Ojca w niebiesiech. Na cóż się przyda człowiekowi cały świat pozyskać, jeśli na swej duszy szkodę poniesie? Cóż mu wynagrodzi jego duszę? „Nie lękajcie się tych, którzy ciało zabijają, ale duszy zabić nie mogą. Ale tego się lękajcie, który ciało pospołu z duszą wtrącić może do piekieł“. Św. Paweł mówi o sądzie czynów ludzkich. Wzywa winnych, by za nic mieli cierpienia tego świata, gdyż te nie mogą być porównane ze wspaniałością, jaką Bóg zgotował tym, którzy go miłują.

Jeśli kto chce, może te zasady nazwać „endemonicznemi“ ale nikt nie znajdzie lepszego rozwiązania bytu ludzkiego. Najwyższe szczęście człowieka polega na tem, aby przez zgodność z wolą bożą, przez naśladowanie żywota Jezusa wzniósł się do tego stopnia udoskonalenia, na którym stworzenie łączy się w miłości ze Stwórcą i duch skończony w duchu absolutnym tajemnice boskie oglądać może. Takie usposobienie ducha odróżnia chrześcijaństwo bezwzględnie od pospolitego endemonizmu. Chrześcijanin służy Bogu nie jako niewolnik pełen trwogi, ani jako kupiec żądny zysku, lecz jako dziecię miłujące, które całe dobro swoje z rąk rodziców bierze.

KONIEC TOMU DRUGIEGO.