

O. WORONIECKI O. P.

Z powodu ostatniego dzieła

PROFESORA

ZDZIECHOWSKIEGO

**Kolekcja
Emila Kórnasia**

Odbitka z „Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego“.

WE LWOWIE.

Z Drukarni Józefa Chęcińskiego, ul. Leona Sapiehy 77.

1916.

O. WORONIECKI O. P.

Z powodu ostatniego dzieła

PROFESORA

ZDZIECHOWSKIEGO

**Kolekcja
Emila Kornasia**

Odbitka z „Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego“.

WE LWOWIE.

Z Drukarni Józefa Chęcińskiego, ul. Leona Sapiehy 77.

1916.



CM UKK

322492

Nihil obstat.

Leopoli, 2. Augusti 1916.

Dr. Alexander Pechnik
censor librorum.

L. 3774.

Imprimatur.

Leopoli, 3. Augusti 1916.

† **JOSEPHUS**
Archiepiscopus - Metropolita.

Wpisano do Księgi Akcesji

Akc. D1 nr87/201/04.....



I.

Groza wojny, którą przeżywamy, nie powinna do tego stopnia pochłaniać naszej uwagi, iżbyśmy mieli zapomnieć zupełnie o innych dziedzinach życia ludzkiego, dziedzinach — w których też mamy dużo do wygrania i dużo do stracenia i których na równi z życiem narodem jak żrenicy oka pilnować winniśmy.

Wzgląd ten sprawia, że nie sposób pominąć milczeniem ostatniej pracy Profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego Marjana Zdziechowskiego¹⁾, — która przed samą wojną ukazała się na półkach księgarskich i która poświęcona jest podstawowym i najbardziej aktualnym zagadnieniom religijnym. Dzieło to tembardziej zasługuje na naszą uwagę, że, jak dowiadujemy się z przedmowy²⁾, złożyły się nań wykłady uniwersyteckie Prof. Z. z lat ostatnich, że więc poglądy w niem zawarte, nietylko w przyszłości będą wśród czytającej publiki polskiej szerzyć swe wpływy, ale że już wywierały, nim się jeszcze w szacie książkowej ukazały i to dużo potężniej, bo żywym słowem podane. A podane komu?

Młodzieży polskiej, która zaczyna dopiero myśleć samodzielnie, zapisując się w album uniwersyteckie, która

¹⁾ M. Zdziechowski, *Pessymizm, romantyzm, a podstawy chrześcijaństwa*. Kraków 1914. Tom I. — str. XXVIII. — 376; Tom II. str. 420.

²⁾ Tamże I. str. V.

z zupełnem zaufaniem, jak być powinno, a nieraz nawet z pewnym pietyzmem, przyjmuje to wszystko, co z wysokości katedry usłyszy, a która przedewszystkiem powinna od swych profesorów otrzymać gruntowną znajomość metod naukowych, mających nią w pracy umysłowej we wszystkich dziedzinach myśli ludzkiej kierować.

Dzieło Prof. Z. znacznie przekracza zakres przedmiotu, któremu katedra przezeń zajmowana jest poświęconą; będąc profesorem literatur nowożytnych, wziął on sobie za zadanie przestudjować pewne zagadnienia nie tyle literackie, ile filozoficzno - religijne, u całego szeregu myślicieli współczesnej Europy ostatniego stulecia, a nawet i dalej wstecz, poczynając od Kanta. I słusznie zrobił, że sięgnął aż do filozofa królewieckiego; od niego bowiem bierze początek ten pewien prąd subiektywizmu religijnego, z którym Prof. Z. w szczególny sposób sympatyzuje, a który wszędzie potrafił się wcisnąć w ciąg XIX. stulecia, nadając bardzo wybitny ton całej myśli religijnej protestanckiej, która, jak to Paulsen doskonale w swej „*Philosophia perennis*“ uwydatnił¹⁾, znalazła w Kancie swego filozoficznego wyraziciela, wprowadzając pewien ferment i do katolickiego ruchu umysłowego, nie pozostawiając wreszcie nietkniętym świata prawosławnego, coraz częściej w nowszych czasach czerpiącego swą wiedzę na wszechnicach protestanckich.

Wobec tego z pośród myślicieli katolickich Prof. Zdziechowski zajął się wyłącznie szeregiem tych, którzy w mniejszym czy większym stopniu ulegli wpływom subiektywizmu religijnego; nieraz znaleźli się oni przez to w sprzeczności z nauką Kościoła, aż wreszcie całokształt ich poglądów został pod nazwą *modernizmu* potępiony przez Piusa X. jako niezgodny z wiarą katolicką. To też z konieczności, pisząc o dziele Prof. Z., trzeba poruszyć sprawę *modernizmu*, który w jego dziele zaj-

¹⁾ Patrz rozdział: Kant als Philosoph des Protestantismus.

muje bardzo dużo miejsca i nie sposób będzie nie dotknąć stosunku myśli samego autora do tego lub owego postulatu myśli modernistycznej.

A jednak bynajmniej nie jest celem niniejszego artykułu wydawać sąd o tem, czy Prof. Z. jest modernistą, czy nie. Od ogłoszenia encykliki „Pascendi“ modernizm jest formalną herezją, napiętnować więc kogoś nazwą „modernisty“ jest to swoją powagą wykluczać go z Kościoła, po za którym niema zbawienia dla tych, którzy świadomie się odeń odłączają, a to przekracza kompetencję poszczególnych wiernych. Krańcowi antymoderniści, chełpiący się nieraz nazwą „integralistów“, a tak łatwo przezywający innych modernistami, nieraz zapominali, że nie tylko należy integralnie wierzyć w to, czego Kościół naucza, ale i integralnie zachowywać przykazania Boże, z których ósme zakazuje między innemi lekko-myślnie sądzić bliźniego. To też sąd o prawowierności Prof. Z. pozostawiamy całkowicie kompetentnym w Kościele czynnikom; Ci, „których Duch Św. postanowił Biskupami, aby rządili Kościół Boży“, jeśli to uznają za stosowne, powiedzą nam, co o doktrynie w jego dziele zawartej sądzić należy, a także, jak zapatrywać się na te tak częste u niego dowody zupełnego braku uległości dla nauczycielskiej powagi Kościoła, jak również na brak należnego szacunku dla władzy duchownej, które każdego czytelnika przywiązanego do Kościoła serdecznie zabołec muszą, szczególnie gdy się odnoszą do czcigodnej postaci Piusa X.

Naszem zadaniem będzie jedynie zbadać, czy praca Prof. Z. odpowiada wymaganiom metody naukowej, czy opiera się na dostatecznej znajomości przedmiotu, któremu jest poświęconą i zagadnień, które roztrząsa. Każda nauka, a więc i traktująca o zagadnieniach religijnych teologia, rachować się musi nie tylko z własnymi prawami i własną metodą, wypływającemi z właściwości jej przedmiotu, z tego szczególnego punktu widzenia, który z natury swojej musi ona zajmować, ale z ogólnemi pra-

wami, rządzącemi myślą ludzką i z ogólnemi metodami, obowiązującemi wszystkie dziedziny wiedzy, bez których umysł ludzki w żadnym kierunku naprzód postąpić nie może. Otóż od katolika, jakim jest Prof. Z., możnaby słusznie żądać, gdy się do studjowania zagadnień religijnych zabiera, aby znał metody właściwe teologii katolickiej. Ale gdybyśmy nawet na tym punkcie chcieli mu, jako świeckiemu, okazać daleko idącą pobłażliwość, gdybyśmy chcieli go traktować jako uczonego racjonalistę, badającego, jak się mówi, „voraussetzungslos“ zagadnienia wiary katolickiej, uprawiającego tak modną w naszych czasach naukę o religiach i nie chcącego przeto uznać wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa wśród innych religii, to i wtedy nie możemy go zdyspensować od ścisłego zachowania najogólniejszych zasad, na których na całym świecie cywilizowanym opiera się wszelka praca naukowa.

Otóż dla zbadanego z tego tylko punktu widzenia dzieła Prof. Z. sąd musi wypaść najfatalniej. Nie rachuje się ono z najelementarniejszemi zasadami metody naukowej i jest typowym objawem tego dyletantyzmu XIX. wieku, przeciw któremu tyle razy w sferach uczonych podnosiły się głosy. Emil Faguet z Akademii Francuskiej dowcipnie określił tę plagę naszych czasów, która zresztą może i jego samego czasami nie oszczędziła, „Le culte de incompetence“, a wielki fizyk prof. Chwolson proponował dla świata uczonych nowe przykazanie, które formułował, jeśli się nie mylę, jak następuje: „nie mów i nie pisz o rzeczach, o których nie masz pojęcia“¹⁾.

Pierwszym warunkiem owocnej pracy w którejkolwiek dziedzinie myśli ludzkiej, jest gruntowna znajomość źródeł, z których ona swe wiadomości czerpie. Otóż warunek ten został przez Prof. Z. zupełnie zignorowany. Trudno zaiste dociec, skąd czerpie on swe wiadomości o wierze katolickiej, o której co chwila bardzo apodyktyczne sądy wypowiada; trochę reminiscencji z nauki

¹⁾ Chwolson: Hegel, Häckel, Kossuth und das zwölfte Gebot.

katechizmu w szkole, jak u nas bardzo źle postawionej, spaczonych później różnemi współczesnemi uprzedzeniami przeciw wierze, to wydaje się być jedyną podstawą, na której krytyczny jego pogląd na wiarę katolicką się opiera. Nie tylko nie zna on tego głównego źródła wiary, jakim jest Pismo Św. i Podanie kościelne, zawarte w orzeczeniach Kościoła, nie tylko nie zna dzieł Ojców i wybitniejszych teologów katolickich, coby mu można było jako świeckiemu do pewnego stopnia wybaczyć, ale nawet cała współczesna katolicka literatura religijna jest mu niemal zupełnie obcą. Umiał on odnaleźć prace pisarzy katolickich, hołdujących kierunkowi subiektywistycznemu w religii, zna może parę dzieł polemicznych przeciw nim z obozu konserwatywnego wymierzonych; zna następnie autorów prawosławnych i protestanckich, bądźto prawowiernych, bądź racjonalistycznych; śmie nawet cytować podłe pamflety w rodzaju „Les Modernistes“ Sabatiera, a ta śliczna i tak bogata literatura niemiecka, a szczególnie francuska, mająca właśnie za zadanie dać szerszym warstwom wykształconych wiernych możliwość głębszego zrozumienia prawd wiary, jest dla niego zupełnie „terra incognita“. Nie przeszkadza mu to jednak ferować na nią wyroki, uderzające swą naiwnością.

Tak n. p. w rozdziale, poświęconym Św. Augustynowi, który niewiadomo dlaczego dostał się tu pomiędzy pesymistów i romantyków, ostatni paragraf zatytułowany „Współczesny Augustynizm“¹⁾ przedstawia nam poglądy dwóch naszych pisarzy: O. Semenienki i O. Morawskiego. Niewątpliwie obaj oni, gdyby żyli, bardzoby się zadziwili, słysząc, że są zaliczeni do przedstawicieli Augustynizmu; znali oni i cenili wysoko Św. Augustyna, jak to każdy teolog katolicki czyni, ale uchodzić za przedstawicieli współczesnego Augustynizmu nie mieli najmniejszej pretensji. Współczesnych znawców Św. Augu-

¹⁾ I, str. 230—234.

styna było i jest wśród katolików nie mało, że z pamięci wymienię tylko kardynała Rauschera, O. Rothmanna O. S. B., O. Portalié S. J., Prof. Mausbacha, Prof. Hertlinga; z ich prac Prof. Z. zna tylko żywot Św. Augustyna tego ostatniego i studjum O. Portalié, na którym jednak zupełnie się nie poznał; innych nie zna zupełnie, jak również nie widać, żeby mu byli znani dawniejsi przedstawiciele Augustynizmu, jak Noris, Berti i inni. Trudno wobec tego zrozumieć, jak mógł on wydać o nich ten sąd tak niesłychanie naiwny: „Głębsi (od katolickich) w rozumieniu św. Augustyna byli pisarze protestancy i prawosławni“.

Daruję mu tymczasem prawosławnych, o których nic nie wiem. Co warci są protestancy, doskonale dowiódł O. Denifle O. P., członek wielu akademii, między innemi i berlińskiej; w dziele swem Lutrowi poświęconem¹⁾ pokazuje on, jak najwybitniejsi współcześni teologowie protestancy z Harnackiem i Seebergem na czele nie są nawet w stanie odnaleźć poszczególnych cytat w dziełach św. Augustyna. Chodziło o mniemane twierdzenie biskupa Hippony, że „*Virtutes paganorum sunt splendida vitia*“; otóż każdy z nich odsyłał gdzieindziej, a wszyscy **falszywie!** Na druzgocącą krytykę Deniflego, jak wiadomo, nie znaleziono w Niemczech obiektywnej odpowiedzi.

Ta nieznajomość źródeł wiary katolickiej, jak również nieznajomość współczesnej jej literatury, z której każdy człowiek wykształcony tak łatwo mógłby ją poznać, pociąga za sobą u Prof. Z. zupełną ignorancję nauki Kościoła tej, jaką on rzeczywiście głosi. Z tą ignorancją spotykamy się u niego niemal na każdej stronicy jego dzieła! Już to mamy sprawę z zarzutami przeciw jakiejś podsunętej Kościołowi nauce, która w rzeczywistości jest mu zupełnie obcą, którą Kościół sam nieraz nawet zwalcza; już to zachwywanie się, w przeciwieństwie do nauki kato-

¹⁾ Heinrich Denifle. O. P. Luther und Lutherthum. Mainz, Kirchheim. I, 857 s. s.

lickiej, poglądami niektórych współczesnych „genjuszów religijnych“, które to poglądy okazują się odwiecznymi prawdami nauczaniem w Kościele. Będziemy mieli sposobność wskazać parę typowych przykładów takiego odkrywania Ameryki.

II.

Z pośród zagadnień religijnych, które w omawianem dziele zostały poruszone, pierwsze może miejsce zajmuje istnienie Boga i możliwość rozumowego jego dowiedzenia. Że zagadnienie to Prof. Z. chciał wysunąć na czoło swych zapatrywań religijnych, dowodzi chociażby fakt, iż za dewizę całego swego dzieła wybrał słowa Secretana: „Le monde est irrationnel, Dieu est un miracle“. Trudno o wyraźniejsze wyznanie agnostycyzmu! A jednak nie zdaje się, żeby Prof. Z., sam tyle wagi do agnostycyzmu przywiązując, zdawał sobie sprawę, że i w wierze katolickiej zagadnienie poznawalności Boga samymi siłami rozumu zajmuje pierwszorzędne stanowisko. Nauka, że o istnieniu Boga możemy z dzieł Jego, t. j. z otaczającego nas świata widomego wnioskować, jasno wyrażona jest już w Starym Testamencie; w Księdze Mądrości¹⁾ czytamy mianowicie:

„Nikczemni z natury swej są ci wszyscy ludzie, którzy nie znają Boga i którzy nie potrafili z tych dóbr, które widzą, dojrzeć tego, który jest, ani widząc dzieła, nie poznali sprawcy... Wielkość bowiem i piękność stworzenia dają w miarę podobieństwa poznać tego, który jest ich stwórcą“.

Tak samo i św. Paweł w liście do Rzymian²⁾ naucza, że poganie, choć objawienia nie otrzymali, nie mogą się jednak nieznanomością Boga wymawiać: „Niewidzialne bowiem przymioty Boże, zarówno jego moc wieczna jak

¹⁾ R. XIII. w. 1 i 5; tłumaczę z greckiego Septuaginty.

²⁾ R. I. w. 20; tłumaczę podług O. Prat. S. J.: *Théologie de S. Paul* (Paris, Beauchesne) t. I. str. 269 i 277.

i bóstwo, umysłowo spostrzeżone w jego dziełach, widzialne są wyraźnie przez stworzenia tego świata“.

Tak jasno wyrażoną w Pismie św. możność poznania istnienia i niektórych przymiotów Boga siłami rozumu Kościół w całości przyjął i przez wszystkie wieki nauczał, a gdy z kolei i ten punkt jego nauki zaczął być w ciągu XIX. wieku poddawany w wątpliwość, na soborze Watykańskim orzekł, że „Bóg, który jest początkiem i celem wszechrzeczy, może być przyrodzonym światłem rozumu ludzkiego ze stworzeń z pewnością poznany“¹⁾. Odtąd więc nauka, że Bóg może być ze swych dzieł siłą samego rozumu poznany, — stała się dogmatem wiary. Pius X. dogmat ten silnie zaznaczył w swej Encyklice „Pascendi“ a jeszcze wyraźniej go określił w formie przysięgi, której w roku 1910 zażądał od wszystkich kapłanów nauczających lub spowiadających, a w której powiedziano jest, że istnienie Boga może być rozumowo dowiedzione (ideoque demonstrari potest).

O tem wszystkim Prof. Z. nic nie wie. Dla niego sprawa poznawalności Boga siłami samego rozumu jest raczej poglądem pewnej szkoły teologicznej, któraby chciała w myśl swych tendencyi racjonalistycznych na wiarę chrześcijańską wpłynąć, po swojemu ją usystematyzować i na jakąś „metafizykę objawioną“ przerobić. Cóż kiedy niestety nawet te argumenty, którymi teologowie dowodzą istnienia Boga, są mu zupełnie nieznane; nie zadał on sobie trudu poznać ani jednego bardziej gruntownego dzieła, nauce o Bogu poświęconego²⁾, jedynie z nietajoną pogardą wspomina o przykładzie zegara i zegarmistrza tak, jakby ten przykład, nie pozbawiony zresztą pewnej wartości, miał sam przez się siłę argumentu.

¹⁾ Patrz w konstytucji „De fide catholica“ rozdział „de Revelatione“.

²⁾ Wymieńmy tylko: Sertillanges O. P.: *Les sources de la croyance en Dieu*. (Paris. Perrin); lub, głębszy artykuł „Dieu“ w *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique* (Paris, Beauchesne) pióra O. Garrigou — Lagrange O. P.

Nie tu miejsce rozwijać klasyczne argumenty, dowodzące istnienia Boga. Zamiast nich chciałbym spróbować użyć przeciw Prof. Z. argumentu ad hominem.

Jest w jego dziele ustęp, który przeczytałem z najwyższem zadowoleniem i który mnie przekonał, że nie zamarło jeszcze zupełnie w duszy Szanownego Profesora to, co nazywamy zmysłem katolickim „sensus catholicus“, który sprawia, że z radością odczuwamy piękno życia Kościoła i ze zrozumieniem bierzemy w nim udział. Jest to ustęp, poświęcony liturgji katolickiej i jej pięknu¹⁾, mogący służyć dla naszego duchowieństwa za wskazówkę, jak zjednać sobie napowrót zastępy naszej inteligencji, na której obojętność i odsuwanie się od Kościoła coraz bardziej się skarżymy. Między czynnikami, które ją od praktyk religijnych odstręczają, nie najmniejszą rolę odgrywa i straszne zachwaszczenie nabożeństwa w naszych kościołach; powrót do czystości życia liturgicznego ze śpiewem gregorjańskim, który jest jego duszą mógłby tu oddać ogromne usługi, nie mówiąc już o tem, że byłby tylko wypełnieniem jednego z ważniejszych punktów reformy życia kościelnego, zaczętej przez ś. p. Piusa X. pod hasłem „Instaurare omnia in Christo“.

Prof. Z. głęboko rozumiał doniosłość życia liturgicznego i brak jego w naszym kraju głęboko odczuwa; rozumiał on, że siła modlitw Kościoła na tem polega „iż teksty liturgiczne oparte są przeważnie na Biblii, słusznie zaś powiedziano, że żaden naród na świecie nie umiał się modlić tak jak naród wybrany“²⁾. „Psalmy i prorocтва są jednym wielkiem wołaniem duszy“, mówi on dalej, a parafraza psalmu: „In exitu Israel de Aegypto“ dowodzi, że umie on odczuć całą moc natchnienia poezji biblijnej i że jest ona dla niego czemś więcej, jak poezją, bo modlitwą.

¹⁾ Tamże I. str. X.—XII., XVIII.—XXV.

²⁾ Tamże I. str. XXIII.

Otóż ciekawą rzeczą byłoby dowiedzieć się, jakie uczucia powstają w jego duszy, jaka modlitwa wznosi się z niej do nieba, gdy biorąc udział w liturgicznem nabożeństwie, usłyszysz spiew słów psalmu 8:

„Domine Dominus noster, quam admirabile est nomen Tuum in universa terra“,

„Quoniam elevata est magnificentia Tua super coelos“; — lub też psalmu 18:

„Coeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annuntiat firmamentum“; — lub psalmu 93:

„Intelligite insipientes in populo, et stulti aliquando sapite“.

„Qui plantavit aurem, non audiet? Aut qui finxit oculum, non considerat? — lub wreszcie psalmu 91:

„Quia delectasti me Domine in factura tua, et in operibus manuum tuarum exultabo“.

„Quam magnificata sunt opera tua, Domine, nimis profundae factae sunt cogitationes tuae“.

„Vir insipiens non cognoscet et stultus non intelliget haec“.

A ile innych tekstów liturgicznych moglibyśmy jeszcze przytoczyć, wielbiących mądrość Bożą, która się w świecie przejawia! Niejeden z nich, jak i powyższe ustępy z psalmów, znany jest niewątpliwie Prof. Z., czy jednak uświadomił on sobie sprzeczność między zawartą w nich myślą, a jego założeniem: „Le monde est irrationnel, Dieu est un miracle“? I nie wystarczy tu sofistyczna dystynkcja, trącająca scholastyką kantowską, że „nie w istocie swojej irracjonalnym jest świat, lecz w wyobrażeniu naszym, jako zjawisko, na które patrzymy, które badamy“, bo o to właśnie chodzi, czy ten świat, na który patrzymy i który badamy, wskazuje nam na Boga i mówi nam co o Nim, czy nie.

Tak, między „Le monde est irrationnel, Dieu est un miracle“, a „Domine, Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra“ trzeba wybierać!

Może jednak ten wybór nie byłby tak trudny, gdyby Prof. Z. chciał sobie zadać trud poznać naukę Kościoła na tym punkcie, a nie sądzić o niej podług swoich do niej uprzedzeń. Ma się bowiem wrażenie, że uprzedzenie jego do rozumowej poznawalności Boga pochodzi z mniemania, że teologowie roszczą sobie pretensje do bardzo ścisłego i dokładnego poznania Boga. Przypomina mi to rozmowę, którą miałem przed laty z pewnym uczonym francuskim, silnie modernizującym, w której mój interlokutor twierdził, iż tę przynajmniej wyższość mają świeccy nad teologami, że oni, jeśli będą zbawieni, wchodząc do nieba, będą mieli jakieś niespodzianki i ujrzą coś nowego, gdy tymczasem teologowie już tu na ziemi dokładnie wiedzą, co się w niebie dzieje. Prof. Z. niedaleki jest od podzielenia tych poglądów; niejednokrotnie wypowiada on zdanie, iż należałoby się zadowolić analogicznymi wiadomościami o Bogu, ale jest przekonany, że Kościół się nigdy na to nie zgodzi. „Jedyną możliwość ratunku dawała zasada analogji, — lecz wniesienie jej do katolicyzmu pozbawiało naukę kościoła tych podstaw matematycznej ścisłości, — któremi zwykła się przykrywać“¹⁾.

Otóż wyobraźmy sobie zdziwienie Prof. Z., gdy mu powiemy — że niema najmniejszej potrzeby wnosić do nauki Kościoła zasady analogji, gdyż największą powagą ciesząca się w Kościele szkoła Tomasza z Akwinu zawsze tę zasadę wyznawała; Tomasz nie tylko nie ma pretensji do matematycznej ścisłości w nauce o Bogu, gdyż na matematyczną ścisłość jest miejsce w matematyce, ale uczy,

¹⁾ Tamże I. str. XV., II. 310. Zarzut, że teologia ma pretensje do matematycznej ścisłości w swych wywodach, powtarza się u Prof. Z. bardzo często; najnaiwniejszą może formę przybrał on w słowach: „Scholastyków raduje jasność dogmatów; w zapędzie nie wahają się wykrzykiwać, że można je udowodnić z matematyczną ścisłością“ (II. 157). Bardzo pragnęlibyśmy poznać nazwiska tych scholastyków i dokładne cytaty z ich dzieł zawierające powyższe wykrzykniki.

że wiadomości nasze o Bogu są bardzo niedoskonałe, tak iż raczej możemy o Nim wiedzieć, czym nie jest, niż czym jest; w szczególności zaś naucza on, że wszystko, co o Bogu orzekamy, nie wyłączając samego bytu, ma wartość analogiczną a nie jednoznaczną¹⁾.

Naturalnie, że nie należy tu zadawałać się powierzchownem pojęciem analogji, jakie używane bywa w teorii literatury, ale oprzeć się na filozoficznem jej pojęciu, ustalonem już przez Arystotelesa. Pisząc ten artykuł bez żadnych pomocniczych środków naukowych, nie jestem w stanie stwierdzić, czy już Arystoteles posiada naukę o analogicznej wartości naszych wiadomości o Bogu, nauka ta jednak niewątpliwie na jego zasadach się opiera, a Tomasz jedynie ją głębiej uzasadnił i rozwinął. Miała ona jednak i swych przeciwników w średnich wiekach: Duns Scot i jego szkoła uważali, że nasze orzeczenia o Bogu mają wartość jednoznaczną, a stało to w związku z ich nauką, którą i Suarez potem od nich przyjął, że w rzeczach stworzonych istnienie nie różni się rzeczywiście od ich istoty, co zdaniem tomistów prowadzi niechybnie do panteizmu.

Nie należy jednak sądzić, że nauka o analogji w poznaniu Boga jest doktryną jedynie filozoficzną; przeciwnie ma ona swe uzasadnienie i w Piśmie św. Tak np. już w księdze Mądrości w wyżej przytoczonym ustępie z rozdziału 13-go w wierszu 5-tym znajdujemy wyraz *ἀναλόγως*, który w przekładzie oddałem przez „w miarę podobieństwa“, a który Crampon w swym przekładzie francuskim Pisma św. tłumaczy „par analogie“. Przypominam, że tekst grecki jest tu pierwotny. Św. Paweł terminu „analogja“ nie zna, ale jego wyrażenie, że tu na ziemi Boga poznajemy, jak w zwierciadle przez podobieństwo (ściślej „jak w zagadce“²⁾) zawiera zupełnie tę samą naukę.

Wreszcie co się tyczy prawd nadprzyrodzonych, to sam Sobór Watykański wskazuje na analogję z prawdami

¹⁾ Summa część I. qu. 13. art. 5.

²⁾ I. Kor. r. XIII. w. 12.

przyrodzonemi, jako na drogę, po której można dojść do pewnego zrozumienia nauki objawionej¹⁾. To wszystko Prof. Z. powinien był wiedzieć, jeśli chciał o analogji w poznaniu Boga swych słuchaczy pouczać.

Jeszcze jeden przykład nierozważnego traktowania najważniejszych zagadnień bez zadania sobie trudu zapoznania się z niemi znajdujemy tam, gdzie Prof. Z. krytykuje naukę katolicką o naturze Boga, streszczając się w wyrażeniu „actus purus“²⁾. I tu mamy walkę z wiatrakami, spowodowaną zbytnią ufnością, okazywaną takim autorom, jak Laberthonnière. Gdyby zamiast u niego Prof. Z. zechciał w bardziej kompetentnych źródłach poszukać wyjaśnień tego terminu, przekonałby się sam, jak doskonale oddaje on pełnię czynnego życia, którą każdy umysł w nauce o Bogu spodziewa się znaleźć.

III.

Drugiem po nauce o Bogu zagadnieniem, w którym Prof. Z. okazuje nie mniej gruntowną nieznamość poruszanego przedmiotu, jest zagadnienie o wierze i roli, jaką w niej odgrywają rozum i inne władze duszy. Zagadnienie to jest może nawet ogólniejszem od pierwszego, dotyczy bowiem stosunku rozumu do wiary i religji wogóle, a zapatrywania i uprzedzenia Prof. Z. w tej dziedzinie pomogą nam do zrozumienia genezy wyżej przedstawionych jego uprzedzeń w sprawie rozumowej poznawalności Boga.

Prof. Z. jest tu wiernym uczniem Kanta i to może w dużo większym stopniu niż sobie sam z tego zdaje sprawę; streszczenie systemu Kanta, jakie nam w I-ym tomie daje, należy może do najudatniejszych ustępów jego dzieła i to tylko jest dziwnem, że Prof. Z. nie widzi, jak straszne wypływają z tej nauki konsekwencje: sceptycyzm

¹⁾ Konstytucja De fide catholica, rozdział IV. De fide et ratione.

²⁾ II., 251—2.

w dziedzinie myśli i anarchia w dziedzinie czynu. Ale i poza rozdziałem, poświęconym Kantowi, po całym dziele rozeszło się virus kantianum, wpływając nieświadomie na wszystkie niemal poglądy i przejawiają się raz po raz w terminologii kantowskiej. Nie sposób tu naturalnie wdawać się w dyskusję nad wartością tego systemu filozoficznego i nad jego stosunkiem do religii; — tak często narzekającemu na bezduszną scholastykę Prof. Z. możnaby bardzo ładnie wykazać, może nawet z jego własnego dzieła, całą bezduszość scholastyki kantowskiej, która powoli powstała około systemu myśliciela królewieckiego. Tymczasowo damy temu spokój; nie tykając kantowskich przekonań Prof. Z., wykażemy mu tylko nieznamość katolickiej nauki o wierze, którą pragnąłby zreformować. Nawet gdy się jest kantystą, trzeba gruntownie poznać to, co się ma zamiar zwalczać w innych systemach.

Jednym z zarzutów, które Prof. Z. najczęściej katolickiej nauce o wierze czyni, jest, że rozum odgrywa w niej zbyt wielką rolę; przyczem już to zarzuca wierze katolickiej racjonalizm, już to intelektualizm¹⁾, traktując te dwa wyrażenia jako synonimy i nie zdając sobie widocznie zupełnie sprawy, że oznaczają one zupełnie co innego²⁾. Otóż, nie małą przysługę mógłby on oddać polskiej publice, interesującej się tego rodzaju zagadnieniami, gdyby sobie był zadał trud gruntownie zagadnienie to poznać. W samej bowiem rzeczy próby zrationalizowania wiary t. j. uczynienia z niej systemu filozoficznego w każdej niemal epoce dziejów Kościoła się powtarzały i nie dawniej jak w XIX. Kościół miał z niemi ciężką przeprawę, że wspomnimy tylko Hermesa, Froschammera, Günthera i innych, których racjonalistyczne dążenia Sobór Watykański ostatecznie potępił. Ale i oprócz tych

1) II. 142, 181, 222, 286, 330, 361—2.

2) Różnicę między racjonalizmem a intelektualizmem doskonale przedstawił O. Piotr Rousselot, S. J. w swem: *Intellectualisme de St. Thomas d' Aquin*, (Paris, Alcan.)

tendencji, które z nauką katolicką w żaden sposób nie dadzą się pogodzić, są jeszcze w łonie Kościoła katolickiego różne kierunki i szkoły, które dość trudne zagadnienie stosunku rozumu do wiary rozmaicie tłumaczą, już to mniej, już to więcej znaczenia roli rozumu przypisując. Z nich niektóre idą niewątpliwie zadaleko i moglibyśmy tylko przyklasnąć Prof. Z., gdyby nam był wykazał, że np. nauka o wierze tak jak ją wyłożył kard. Lugo S. J., a po nim kard. Franzelin S. J., zmarły niedawno O. Hurter S. J., Egger i inni, pozostawiała w samym akcie wiary za dużą rolę rozumowi, wyprowadzając jakby rozumowanie do samego ostatecznego motywu wiary i otwierając do pewnego stopnia drogę racjonalizmowi¹⁾; bardzo byłoby również ciekawem, gdyby Prof. Z. zdołał zbadać, czy to właśnie nie ten nieproporcjonalnie rozwinięty pierwiastek rozumowy w wierze wywołał siłą reakcji zbyt daleko idące obniżenie wartości rozumu w rzeczach wiary, które tak dobitnie znalazło swój wyraz w modernizmie; lub gdyby nam wykazał, że z tego także źródła płynie niejednokrotnie obserwowany brak powodzenia w nauczaniu szkolnem nie tylko religii jako takiej, ale i moralności²⁾. Ale o tem wszystkiem Prof. Zdziechowski nic nie wie. Woli on potępić w czambuł naukę katolicką o wierze, zarzucając jej racjonalizm³⁾ i nie tylko nie wie o tej

¹⁾ Zobacz pod tym względem słuszne uwagi O. Bainvel S. J. w jego doskonałem dziełku; *La foi et l'acte de foi* (Paris Poussiellgue).

²⁾ Dobre uwagi o szkodliwości zbytniego racjonalizowania w nauczaniu religii i moralności ma O. Gillet O. P. w swem: *Valeur éducative de la morale catholique* (Paris, de Brouwer) str. 218—232.

³⁾ Ciekawa rzecz, że Prof. Z., wciąż zarzucający nauce Kościoła racjonalizm, nie spostrzegł racjonalizmu u swego faworyta Tyrrela, czy to w tym syllogizmie o nieomyślności Kościoła, który miał go na katolicyzm nawrócić, syllogizmie zresztą pozbawionym wszelkiej wartości, czy też w próbie dowiedzenia drogą analogii istnienia Trójcy św. (II., 272, 296). Ale Prof. Z. najwidoczniej nie wie, co to jest racjonalizm. Szkoda, że nie poznał on dokła-

wewnętrznej pracy, która się w Kościele odbywa i która ma na celu zgłębić poszczególne zagadnienia wiary, a więc i zagadnienie o samej wierze, ale nie zna nawet najogólniej przyjętej przez wszystkich teologów nauki o tem, czem jest wiara.

Oto bowiem, co nam o akcie wiary pisze: „Każdemu katolikowi wiadomem było, że wiara jest aktem rozumu, oświeconego łaską“¹⁾. Tak podane określenie wiary jest zupełnie niewystarczające, a nawet błędne; może być, że znajdzie się jaki lichy katechizm, który tak wiarę określa, możemy jednak Prof. Z. zapewnić, że każdy oświecony katolik, znający naukę wiary, wie dobrze, że wiara jest czemś innem. Zapewne, że jest ona aktem rozumu, oświeconego łaską, ale te dwa czynniki nie wystarczają do integralnego określenia wiary; określeniu temu brak jeszcze czynnika istotnego, bez którego wiary nie ma, a czynnikiem tym jest wola; ona to, a nie łaska, jak mniema Prof. Z., nadaje wierze charakter moralny. Tomasz z Akwinu określa wiarę jako akt rozumu, powodowanego przez wolę do dania swego przyzwolenia i bardzo silnie zaznacza, że ten udział woli jest tu istotny²⁾, a nauka ta wielkiego Doktora jest odwieczną nauką Kościoła. Coś o udziale woli w wierze musiał i Prof. Z. słyszeć, wspomina bowiem raz, że „prawdy wiary wymagają pomocy woli“³⁾,

dniej dzieła tak niepodejrzanego dla niego autora, jakim jest Ollé Lapruné: *Raison et rationalisme*; tytuł jest mu znany (II. 209).

1) II., 180—181.

2) *Summa*, II-a II-ae qu. 4 art. 3. — Patrz także *De veritate*, qu. 14, art. 3. ad 10: „*Fides non est in intellectui nisi secundum quod imperatur a voluntate... Unde, quamvis illud quod est ex parte voluntatis, possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei*“. Jeśli nie ma tu wzmianki o czynniku nadprzyrodzonym to nie dlatego, iżby go w akcie wiary nie było, owszem wpływa on zarówno na umysł, jak i na wolę — ale że Tomasz zajmuje się tu czynnikami przyrodzonymi, które w akcie wiary udział biorą.

3) II. 388.

ale po za tym ustępem sprowadza on wiarę w nauce katolickiej do dwóch czynników, t. j. rozumu i łaski i tylko ubolewa, że teologowie nie chcą uznać jeszcze trzeciego równorzędnego czynnika — serca, albo zmysłu religijnego¹⁾. Równolegle zaś z tak błędnymi wiadomościami o katolickiej nauce o wierze idzie ubolewanie, że strona moralna wiary jest w niej zapoznana i podnoszenie wielkich zasług tych pisarzy współczesnych, którzy silniej stronę moralną wiary podkreślają, a w szczególności Laberthonnière'a, protagonisty t. zw. dogmatyzmu moralnego. W tych warunkach krytyka nauki Kościoła jest nader łatwa, ale czy odpowiada najskromniejszym wymaganiom sumienności naukowej?

Gdy się zupełnie ignoruje rolę woli w akcie wiary, to ma się rozumieć, że o moralnym charakterze tego aktu mowy być nie może; moralnego charakteru mieć on nie będzie również, jeżeli go się oprze na życiu zmysłowym, czy to na jakimś „zmyśle religijnym“ — którego dlatego tylu współczesnych myślicieli a priori postuluje, że prawdziwej nauki o moralnym charakterze wiary nie znają — czy też na sercu, jako na siedlisku życia uczuciowego; wszystkie bowiem władze zmysłowe o tyle tylko mogą stać się czynnikami moralnymi, o ile pod kierunkiem rozumu powoduje nimi wola. W nauce katolickiej o wierze rola serca nie jest ignorowana: owszem jako współpracownik woli, stawiający na jej usługi siłę uczuć, złożoną w naturze ludzkiej, może ono być bardzo cennym pomocnikiem, zarówno przy ugruntowaniu wiary, jak przy jej obronie; jest to jednak zawsze czynnik drugorzędny i źle jest, gdy zbyt wielką rolę pragnie odgrywać. Osłabienie wiary wśród wykształconych sfer naszego społeczeństwa niewątpliwie stąd przedewszystkiem pochodzi, że opierano ją zbyt wyłącznie na uczuciu z pominięciem rozumowych jej podstaw.

¹⁾ Tamże, patrz także II., 328—9.

Moralny charakter wierze nadać może tylko rola, jaką wola, łaską bożą poruszana, w niej odgrywa¹⁾. Ona to sprawia, że akt wiary jest aktem wolnym, do którego można ludzi skłaniać, ale do którego nikogo nie można przymusić, że jest on połączony z zasługą i może mieć wartość nadprzyrodzoną, wreszcie, że ma tę ogromną wartość życiową, wypływającą z kategorycznego wymagania, iżby między wiarą a życiem była zupełna harmonja, w myśl słów Pisma świętego: — „Sprawiedliwy mój żyje z wiary“²⁾. Wiara więc w nauce katolickiej nie jest wcale oderwanym systemem filozoficznym, do którego przyjęcia dochodzi się dialektyką i syllogizmem, jest ona natomiast kodeksem prawd, który zwraca się do wszystkich władz natury ludzkiej, zdolnych do życia moralnego, do rozumu, do woli, do uczucia³⁾. Jakże śmiesznymi są wobec tego pretensje Labèrthonniè'ra, z którymi Prof. Z. tak sympatyzuje, do zreformowania tej wspaniałej nauki o wierze, tak integralnie odpowiadającej wszystkim potrzebom duszy ludzkiej, na modłę jakiegoś subiektywistycznego dogmatyzmu moralnego!

Prof. Z. uderzyło bardzo wyznanie Newmana, który mówi w swej Apologii: „Dziesięć tysięcy trudności nie tworzą zdaniem mojem jednego wątpienia, trudność i wątpienie nie są współmierne“; widzi on w tem wyznaniu coś, co tylko połączeniem sceptycyzmu z wiarą prostaczka u wielkiego konwertyty angielskiego da się wytłumaczyć⁴⁾. A tymczasem ten stan umysłu, który tu Newman wskazuje, jest właśnie najbardziej charakterystyczną cechą aktu wiary tak, iż można powiedzieć, iż poza nim prawdziwej wiary być nie może. Trudności nie są współmierne z wątpliwościami nie dlatego, jak Prof. Z. sądzi,

¹⁾ Patrz powyżej przytoczoną pracę O. Bainvel S. J.

²⁾ Habacuc II., 4., Rzym I., 17., Galat III., 11, Żyd X., 38.

³⁾ Doskonale uwydatnił to O. Gillet. O. P. w wyżej przytoczonej pracy „Valeur éducative de la morale catholique“.

⁴⁾ II., 196; patrz także II. 360—1.

że między prawdą a odbiciem prawdy w religii istnieje niewspółmierność, lecz dla tej prostej racji, że trudności są natury intelektualnej a pewność wiary, nie dająca dostępu wątpliwościom, jest pewnością moralną, czerpiącą swą siłę z woli. Kto ma wątpliwości, u tego pewność wiary jest zachwiana, ten wiary już nie ma: kto zaś nie ma żadnych co do wiary trudności, ten ma najczęściej jakąś wiarę uśpioną, o której wcale nie myśli, która go nie interesuje, o której podług słów św. Augustyna nie wie nawet, do czego służy¹⁾. Kogo bowiem wiara interesuje, kto o niej myśli i stara się ją gruntownie poznać, ten wiele trudności w niej napotyka, wszystkie jednak te trudności zostaną mu przez Kościół rozwiązane, jeśli zechce słuchać jego głosu nauczycielskiego; nie wzbudzą w nim też żadnej wątpliwości co do wiary, jeśli będzie miał wciąż dobrą wolę przyjęcia za prawdę tego, co Bóg objawił i przez Kościół do wierzenia podał. Ten więc stan umysłu, w którym nasuwają się trudności natury intelektualnej, albo — powiedzmy raczej — ten proces krytyczny nad treścią wiary, nie tylko nie wyklucza moralnej pewności, że nauka, objawiona przez Boga za pośrednictwem Kościoła, jest prawdziwą, lecz owszem z tą pewnością doskonale się harmonizuje i nawet ją wzmacnia.

Nie tylko nie jest on „szczęśliwem, a rzadkiem skójarzeniem sceptycyzmu umysłowego z nierozumującą wiarą, jakie znajdujemy u Newmana“, ale jest istotną cechą najprawowierniejszego aktu wiary, odróżniającą go od innych stanów, jakimi są rozumienie, pojmowanie, mniema-

¹⁾ Tekst ten musi Prof. Z. znać choćby przez Sołowiewa. „Intellectum valde ama. Qui vera ratione iam quod tantummodo credebat intelligit, profecto praeponendus est ei, qui cupit adhuc intelligere, quod credit. Si tamen nec cupit et ea quae intelligenda sunt credenda tantummodo existimat, cui rei fides prosit ignorat“. U nas w Polsce w tem jest właśnie cała bieda, że zbyt mało się dba o zrozumienie tego, co w wierze może być zrozumiałem. Jedni mają za dużo wątpliwości, a drudzy za mało trudności, nigdy o wierze nie myśląc; stąd też drudzy pierwszych nie rozumieją i przyciągnąć do siebie nie umieją.

nie i wątplenie¹⁾). Jeśli znajdujemy go u Newmana, a u Tyrrela nań nie ma miejsca, to tylko dowodem, że Newman był zarazem wierzącym i myślącym katolikiem, Tyrrel zaś ani wierzącym, ani może i myślącym.

Jeszcze jednego charakterystycznego pomieszczenia pojęć dopuszcza się Prof. Z. w sprawie nauki o wierze, dopatrując się tautologii i to krzyczącej w orzeczeniu Soboru Watykańskiego, że motywem naszej wiary jest auctoritas Dei revelantis²⁾). Najpierw nie o tautologię oczywiście tu chodzi, lecz o *petitio principii*, którą nazywamy po polsku „błędem kołem“; następnie, gdyby tu było błędne koło, to uznanie wiary za cnotę nadprzyrodzoną, nic a nic by tu nie pomogło i śmiesznem jest ze strony Prof. Z. podsuwać Ojcom Soboru podobnie płytkie wykrety; żaden czynnik nadprzyrodzony nie jest w stanie z rzeczy nierozumnej zrobić rozumną, bo i porządek nadprzyrodzony podlega logice. Wreszcie, jeśli o samą rzecz chodzi, to żadnego błędnego koła tu nie ma, gdy się przyjmie, jak to ten sam Sobór Watykański orzekł, że Boga możemy poznać przyrodzonymi siłami rozumu, wtedy bowiem wierzy się słowom Tego, o którym skądinąd się już wie, że jest, że jest nieskończenie doskonały i że jeśli coś do nas mówi, to niezdolny jest nas w błąd wprowadzić. Jeśli zaś obiektywnych dowodów istnienia Boga się nie uznaje, to wtedy naturalnie wiara opiera się na błędnem kole, czyli wisi w powietrzu, ma to zresztą miejsce za każdym razem, gdy ten, kto żąda od nas wiary,

1) Magistralną analizę tych stanów umysłu wobec prawdy dał Tomasz z Akwinu w „De veritate“ qu. XIV., art. 1. Raz jeszcze zaznaczam, że chodzi tu o grę czynników przyrodzonych w akcie wiary i dlatego o nich jest tylko mowa; czynniki nadprzyrodzone wiary analizuje on w następnych artykułach tejże kwestji np. 2-im i 5-tym. Moralna pewność wiary religijnej, którą podkreślamy, choć z natury swej ta sama co i moralna pewność w każdym akcie wiary w stosunkach ludzkich, niewzruszoność swoją zawdzięcza właśnie łasce, wzmacniającej wolę, z której ta pewność pochodzi.

2) II. 388.

nie jest w stanie dowieść żadnym zewnętrznym znakiem swej wiarogodności; zdawał sobie sprawę z tego sam Zbawiciel, powołując się na świadectwo swego Ojca, który cudami potwierdził jego posłannictwo¹⁾. Tak więc nie w nauce Soboru Watykańskiego jest błędne koło, lecz w umysłach tych, którzy podobnie jak Prof. Z., uczą, że Boga rozumem poznać nie można, że jest On „cudem, o którym świat żadnego świadectwa nie oddaje“.

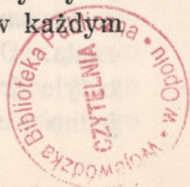
IV.

Trzeciem zagadnieniem, które w omawianem przez nas dziele zajmuje ważne miejsce, jest zagadnienie sumienia i jego roli w życiu moralnem. Jak można się było spodziewać, Prof. Z. jest i tu subiektywistą i podobnie jak wszyscy zwolennicy tego kierunku, robi z sumienia coś w rodzaju pancerza, mającego chronić od wszelkich uderzeń i zapewnić jednostce zupełną bezkarność, gdy za głosem sumienia idzie; doktrynę prymatu skierowuje on przytem wyraźnie przeciw autorytetowi Kościoła, stawiając dylemat: „Papież czy sumienie“? Tak bowiem za tytułował Prof. Z. jeden z paragrafów poświęcony Tyrrellowi²⁾, a poszedł on tu za głosem Kardynała Newmana, który w podobny sposób zagadnienie to sformułował. Naturalnie, że — *salva reverentia* wielkiego konwertyty angielskiego — takie ujęcie tego zagadnienia zasługuje na stanowcze potępienie. Jeśli chciał on przez to powiedzieć, że uległość władzy Ojca Świętego w niczem nie ogranicza praw sumienia, to mógł to inaczej wyrazić, a nie wolno mu było dla uspokojenia tak bardzo drażliwych na tym punkcie Anglików wyrażać się w sposób, dający możność najfałszywszych interpretacji.

Zagadnienie o sumieniu jest samo w sobie bardzo proste. Głosem sumienia nazywamy ten ostateczny wyrok naszego praktycznego rozumu, który orzeka w każdym

¹⁾ S. Jan rozdz. V. 31—37; VIII.; 14—18.

²⁾ II. 563.



poszczególnym wypadku, czy nam wolno tak lub inaczej postąpić lub czy jesteśmy do jakiegoś danego uczynku obowiązani; podobnie po dokonanych fakcie rozum musi zbadać zgodność postępowania z prawem moralnem i z wynikającymi zeń zakazami lub obowiązkami. Całą tę refleksyę nad własnem postępowaniem nazywamy działalnością sumienia, a ponieważ nasze życie moralne opiera się na rozumie, którego nic nie jest w stanie zastąpić, więc i te praktyczne rozkazy i wyroki rozumu muszą mieć w życiu naszym decydujące znaczenie i niczem zastąpione być nie mogą. Człowiek zawsze obowiązany jest iść za głosem swego sumienia — żaden inny wewnętrzny czy zewnętrzny czynnik zastąpić mu go nie może.

Od tej jednak nauki o decydującej roli sumienia w życiu moralnem bardzo daleko jeszcze do nauki o prymacie sumienia. W samej rzeczy widzieliśmy, że zadaniem sumienia jest osądzić nasz uczynek przeszły czy przyszły w stosunku do prawa moralnego. Wynika więc z tego, że prymat ma prawo moralne, a nie sumienie, że sumienie nie jest prawodawcą, ale tylko sędzią, mającym ogólne prawo zastosować do poszczególnych wypadków; że sumienie przeto jest ściśle uzależnionem od zewnętrznych norm postępowania, które prawem nazywamy; że nie wolno mu się nigdy kierować swoim nieuzasadnionem widzimisię. Naturalnie, że podobnie jak sędzia, tak i sumienie mają pewną władzę interpretowania prawa, które w swem ogólnem brzmieniu nie może wszystkich wypadków przewidzieć i musi być w każdym poszczególnym wypadku rozumnie zastosowane. Stąd też wynika dla każdego człowieka podwójny obowiązek: po pierwsze powinien on poznać prawa moralne, podług których ma się kierować; powtórze powinien nabrać pewnej umiejętności w zastosowywaniu praw moralnych do życia, bez czego sama znajomość tych praw nie na wieleby mu się zdała. O ile pierwsze da się uzyskać drogą nauczania, o tyle drugie należy już do wychowania; stanowi ono jedno z najważniejszych zagadnień w nauce o charakte-

rze i jest głównem zadaniem cnoty roztropności, której rozwój tak jest zaniedbany w wychowaniu współczesnem. Dopiero ta podwójna praca sprawia, że prawo moralne, które jest dla nas czemś zewnętrznem, niezależnem od naszej woli, wchodzi powoli do naszego wnętrza, krystalizuje się w naszym wewnętrznym „ja“; powoli odkrywamy, że prawo to, choć nie przez nas ustanowione, wpływa jednak z najistotniejszych potrzeb naszej natury, lub, jeśli jest pochodzenia nadprzyrodzonego, to zostało do niej w najbardziej harmonijny sposób dopasowane. I w miarę jak postępuje to uświadamianie sobie złożonych w naszej naturze praw moralnych, powoli rozwija się budowa charakteru na tychże prawach oparta, z nich czerpiąca swój kierunek i swą siłę. Prawo moralne podaje plan budowy, samą zaś budowę przeprowadza przy pomocy wielu innych czynników cnota roztropności. Ona to jest tem koniecznem wyćwiczeniem rozumu praktycznego, a co zatem idzie, jej zadaniem jest to, co nazywamy ukształtowaniem lub uformowaniem sumienia; ona jedynie może zapobiedz konfliktom między sumieniem a prawem moralnem, kształcąc sumienie podług prawa.

Tam, gdzie ta podwójna praca nie została przeprowadzona, konflikty te mogą nieraz się zdarzać i łatwo zrozumieć dlaczego. Rozum prawa moralnego nie poznał, nie poznał obowiązków z prawa tego wynikających, gdy więc wobec nich staje, są one dla niego czemś obcem, narzuconem zewnątrz, nieraz wrogiem nawet; nie umiając praw moralnych stosować, nawet, gdy im się podda, stosuje je zbyt bezwzględnie i coraz bardziej siebie i innych niemi kaleczy; coraz częściej narzeka na rozbrat sumienia z ogólnie przyjętą moralnością, moralność tę nazywa zewnętrzną, oficjalną, nieraz wreszcie zupełnie z nią zrywa. I można mu w niejednym rację przyznać; dla niego prawo moralne jest rzeczywiście czemś zewnętrznem, oficjalnem, zimnem, ale temu nie prawo winno, ale on sam; on winien, że nie poznał go, że go na swą własność nie przerobił, że nie poddał się jego

dobroczynnemu wpływowi, lecz odsuwał od siebie to źródło sił moralnych.

Naturalnie, że nie każdy odpowiedzialny jest za podobny konflikt w duszy jego powstały; są ludzie, którym nie dano było poznać w całej pełni prawa moralnego, którzy nie mieli możności wychować się wewnątrznie pod jego wpływem i na niem ukształtować swego sumienia. Ale są i tacy, którzy tego obowiązku nie dopełnili, choć mieli po temu wszelkie dane. Gdy przeto, nie uświadomiwszy sobie swoich obowiązków, z praw moralnych wynikających, dojdą do konfliktu między prawem a sumieniem, za sam ten konflikt są oni odpowiedzialni; zapewne, że i wtedy nie wolno im iść przeciw sumieniu, bo tego nigdy nie wolno, ale i idąc za głosem sumienia przeciw prawu, postępują źle, gdyż mieli oni wszelką możność prawo to poznać i nabrać przekonania, że ich obowiązuje. Z tego krytycznego położenia może ich tylko jedno wyprowadzić, a mianowicie refleksya nad tem, co głos sumienia rozkazuje, analiza pobudek wewnętrznych, które na takie ukształtowanie sumienia wpłynęły, oraz dokładniejsze poznanie prawa moralnego i tytułów, na których jego siła obowiązująca się opiera. Nieraz taka analiza czynników, będących w konflikcie, może doprowadzić do przekonania, że to, co w imieniu prawa występowało, nie było prawem, lecz jego nadużyciem i że głos sumienia był na dobrej drodze, ale nieraz, i o ile częściej, powstanie wątpliwość co do szczerości głosu sumienia; z różnych skrytek duszy zaczną się wychylać rozmaite pobudki nieraz najniższego gatunku i człowiek będzie musiał sobie przyznać, że to one wpłynęły na jego sumienie i nie pozwoliły mu poddać się prawu moralnemu. Jednocześnie zaś głębsze poznanie prawa pokaże, że żądania jego są uzasadnione i powoli przy dobrej woli konflikt zostanie usunięty. Mówimy: „przy dobrej woli“, bo nieraz może jej w tych krytycznych chwilach zabraknąć; egoistyczne pobudki, namiętności, pycha, upór i tyle innych czynników nie pozwolą na nowo sumienia uformo-

wać, będzie się ono może budzić, ale wreszcie zostanie zagłuszone i ostatecznie skrzywione i wtedy, jak doświadczenie nas uczy, najgłośniej zacznie się dopominać o swą niezależność od prawa, o swój prymat. O stopniu, w jakim sumienie w takich wypadkach jest rzeczywiście szczere, nie możemy dysputować; mogą być wypadki, że człowiek szczerze jest przekonany o ciężącym na nim obowiązku sprzecznym z prawem moralnem; musi on wtedy iść za głosem sumienia, ale pomimo tego postępuje źle, źródło zaś zła w jego postępowaniu nie leży w tem, że idzie za głosem sumienia, lecz że sumienie to źle ukształtował; dawniej zaniedbał tego obowiązku, dziś znajduje się w tem strasznem położeniu, że czy za niem pójdzie, czy przeciw niemu, zawsze źle postąpi.

Naumyślnie zatrzymaliśmy się dłużej nad nauką o sumieniu, gdyż zarówno u Prof. Z. jak i u wielu współczesnych jest ona całkiem błędnie rozumiana. Dla Prof. Z. sumienie jest „wiekuistym namiestnikiem Chrystusa, prorokiem, prawodawcą i kapłanem“¹⁾ podług określenia Kardynała Newmana, które również trzeba stanowczo odrzucić. Wynikałoby bowiem z tego określenia, że sumienie nie zależy od żadnych norm zewnętrznych i że samo ma sobie te normy ustanawiać, że przeto żadnej krytyce ulegać nie może. Kantowskie pochodzenie tej nauki jest aż nadto widoczne, widoczny jest również jej anarchiczny charakter. To też nie można wątpić, że Prof. Z. w życiu nie trzyma się tej doktryny, że nieświadomie kieruje się chrześcijańską nauką o sumieniu, pozwalając sobie sądzić postępowanie innych; naukę o prymacie sumienia wyznaje on tylko na katedrze i w swych dziełach, ale i tu co chwila od niej odstępuje, wyrażając o postępowaniu i poglądach innych nieraz bardzo surowe sądy. Zdawał on sobie do pewnego stopnia sprawę z tej niekonsekwencji, to też krytykę swą stanowiska Piusa X. w sprawie modernizmu zaczął od słów: „Wydając ency-

1) II. 264.

klikę, Pius X. spełnił to, co mu nakazywało sumienie¹⁾. Cóż, kiedy zaraz potem krytykuje ton tej encykliki tak, jakby sumienie Piusa X. nie miało prawa decydować i o tonie listów, w których się do wiernych zwraca. Sprzeczność jest tu rażąca i dowodzi tylko, jak doktryna o prymacie sumienia nie da się w życiu praktycznym zastosować.

I jakże się myli Prof. Z., twierdząc, że uznaniem prymatu sumienia trzeba zastąpić w stosunkach jednostki do Kościoła ślepe posłuszeństwo!²⁾ Rzecz ma się wprost przeciwnie; posłuszeństwo, którego Kościół wymaga od wiernych, nie powinno być wcale ślepe; wypływając z gruntownie uzasadnionego przekonania o władzy Kościoła nad duszami, winno ono być rozumne i oświecone i wtedy tylko ma wartość prawdziwą. I oto to rozumne posłuszeństwo, na sumieniu oparte, chce Prof. Z. zastąpić czemś ślepem, bo ślepem w dziedzinie moralnej jest to wszystko, co nie jest kierowane przez rozum podług praw moralnych. Nauka o prymacie sumienia obniża samo sumienie, wydaje je na pastwę fantazyi każdej jednostki, która pod płaszczykiem sumienia, od którego decyzji nie ma apelacyi, może dać folgę najbardziej egoistycznym pobudkom i najniższym namiętnościom. W tych warunkach nie tylko o uległości dla Kościoła mowy być nie może, ale żadna władza, czy to społeczna, czy rodzicielska nawet, nie będą miały prawa żądać posłuszeństwa dla swych rozkazów.

Stosunek Kościoła katolickiego do jednostki ma tę specyjalną trudność, że oprócz ogólnego posłuszeństwa, jakiego każde ciało społeczne dla swej władzy wymaga, żąda on jeszcze wewnętrznej uległości dla swych orzeczeń w dziedzinie wiary i moralności, a to dzięki przywilejowi nieomylności w tem wszystkim, co się odnosi do zbawienia wiecznego wiernych, przywilejowi udzielonemu

1) II. 337.

2) II. 368.

mu przez jego boskiego Założyciela. Jasne jest, że dla tych wszystkich, którzy poza Kościołem zostali wychowani, konflikt między sumieniem a pretensją do nieomyślności Kościoła jest nieunikniony, a gdy nie mieli i nie mają żadnej możności poznać, jak rozumnie te pretensje są uzasadnione, nie sposób ich za ten konflikt czynić odpowiedzialnymi. Gdy mają dobrą wolę przyjąć to wszystko, co Bóg do wierzenia podał i czego od nich wymaga, implicite przyjmują i nieomyślność Kościoła i tacy, nie należąc do jego ciała, należą do duszy. Inaczej ma się rzecz z katolikami, wychowanymi na łonie Kościoła. Dla nich nieomyślność Kościoła i jego widzialnej głowy jest jednym z podstawowych praw życia moralnego nadprzyrodzonego; prawo to zostało im należycie uzasadnione, na niem zostali wychowani, zaufanie do Matki Kościoła stało się potrzebą ich duszy, weszło do jej wnętrza; głos Kościoła stał się normą, podług której zwykli sobie sąd o najważniejszych zagadnieniach życia formować, normą, którą się i ich wewnętrzny głos sumienia kierował. U nich więc konflikt między sumieniem a nauką Kościoła jest niedopuszczalny, gdy zaś powstanie i ze strony sumienia jest szczery, to jest ich winą, że nie uświadomili sobie swych obowiązków wobec Kościoła, że nie uformowali sobie sumienia jak należy, do czego mieli możność, należąc do owczarni Chrystusowej.

Naturalnie, że nie chodzi nam o konflikty, które mają za przedmiot sprawy doczesne, polityczne czy inne. Nieomyślność Kościoła i Ojca Świętego do nich się nie rozciąga i dzieje Kościoła dają nam cały szereg przykładów starć, w których sumienie chrześcijan protestowało przeciw postępowaniu lub rozkazom przedstawicieli władzy kościelnej, nawet samych papieży. I to nie tylko wtedy, gdy na stolicy apostolskiej zasiadali ludzie niegodni, jak n. p. Aleksander VI.; i najdzielniejsi z nich musieli nieraz ustąpić przed protestem sumienia chrześcijańskiego tam, gdzie o ich nieomyślność nie chodziło. Bardzo ciekawym przykładem tego rodzaju starcia jest spór dogma-

tyczny między Janem XXII. a Dominikanami w XIV. wieku. Jan XXII., nie kontentując się swą powagą najwyższego nauczyciela chrześcijan, jaką z racji swej godności papieskiej posiadał, bardzo dbał o swą reputację wielkiego teologa, co w owych czasach bardzo dużo znaczyło; zaczął on między innemi nauczać, że żaden sprawiedliwy nie może zaraz po śmierci dostąpić zbawienia, co było nowością nieznaną w Kościele. Ze strony Dominikanów spotkała się ta doktryna z bardzo silnym protestem; nie zatrzymały go nawet represye, których się Jan XXII. chwycił. Mogli oni jego naukę z całą śmiałością zwalczać, gdyż papież wciąż zaznaczał, że nie występuje tu jako głowa Kościoła, lecz jako prywatny teolog. Spór skończył się zwycięstwem teologów dominikańskich, papież bowiem przed śmiercią odwołał wynalezioną przez siebie doktrynę¹⁾.

Niejeden podobny wypadek, jeśli nie w dziedzinie dogmatycznej, to w dziedzinie politycznej możnaby przytoczyć. — Jeśli zaś do tego z drugiej strony dodamy, że tam, gdzie papież jako głowa Kościoła przemawia i naukę jakąś ogłasza, czyni to po długich pracach przygotowawczych, że w tych pracach szczególnie mu o to chodzi, żeby nie swoim prywatnem zdaniem się kierować, ale nauką zawartą w depositum wiary, które Chrystus oddał Kościołowi do przechowania, to łatwo się przekonamy, jak niedorzeczne jest to powiedzenie Loisy'ego, które Prof. Z. z pewnem uznaniem powtarza:²⁾ „Dla katolika prawdą jest to, co myśli papież“. Ale i tu znowu Prof. Z. wolał pójść za głosem tego zażartego na Kościół i papieża apostaty, niż obiektywnie zbadać stosunek

¹⁾ Patrz historję tego sporu u Mortier: *Histoire des Maîtres Généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs* (Tours, Mame) tom III, 41—87.

²⁾ II. 406. Że Prof. Z. z tem powiedzeniem się solidaryzuje, dowodzą i te słowa, które już we własnem imieniu wypowiada: „dla prawowiernego, grzecznego katolika sumieniem jest Papież“.... II. 263.

sumienia chrześcijańskiego do władzy kościelnej; nigdzie może jego uprzedzenie do Kościoła i do jego głowy widzialnej nie wystąpiło z taką siłą, jak w ustępach, odnoszących się do zatargu Tyrrela z Rzymem; one też najwięcej szkody przynoszą naszemu społeczeństwu, tak bardzo już podobnemi uprzedzeniami zarażonemu.

Najciekawszem jest jednak, że sam Tyrrel, w którego obronie ta walka podjazdowa przeciw Kościołowi została podjęta, wychodzi z rąk swego obrońcy jak najfatalniej skompromitowany. W samej rzeczy Prof. Z. nam opowiada, że decydującym czynnikiem w nawróceniu Tyrrela była odczuwana przez niego potrzeba należenia do nieomylnego Kościoła¹⁾. Potrzeba ta była tak silna, że widząc, iż jeden tylko Kościół katolicki głosi swą nieomylność, Tyrrel postanowił się doń przyłączyć. Nieomylność Kościoła nie była więc dlań czemś obcem, zewnętrznym; przeciwnie, sumienie jego żądało jej i postawiło mu kategoryczny nakaz przyłączenia się do Kościoła dlatego właśnie, że swoją nieomylność głosi. Gdy jednak potem tenże Kościół, zatrwożony subiektywizmem Tyrrela, chciał go na złej drodze zatrzymać, zniknął jakoś cały zapal jego dla nieomylności i zaczął się bunt przeciw władzy kościelnej. Wystarczy tu choć trochę znajomości duszy ludzkiej i życia, aby dojść do przekonania, że przyczyną tego buntu była zraniona miłość własna, dla której nauka o prymacie sumienia była tylko przykrywką. Tyrrel zbyt był przekonany w sumieniu o potrzebie nieomylności Kościoła, aby potem to sumienie mogło go szczerze zachęcać do nieposłuszeństwa względem tegoż Kościoła; przeto, odmawiając uległości Ojcu Świętemu, ten „wielki geniusz religijny“, jak go Prof. Z. nazywa, kłamał swemu własnemu sumieniu, kłamał i ludziom.

V.

Artykuł nasz byłby zbyt długi, gdybyśmy chcieli równie szczegółowo inne zagadnienia w pracy Prof. Z.

¹⁾ II. 272.

rozbierać; niemal na każdej stronie znalazłoby się coś do wytknięcia. W krótkości wskażemy jeszcze parę bardziej charakterystycznych dla jego umysłowości zapamiętań.

Tak n. p. mówi nam Prof. Z., że „Newman może być nazwany świętym z łaski Bożej, czyli bez wysiłku, bez walk wewnętrznych, bez zasługi“¹⁾.

W innym miejscu mniema on, że słowa św. Augustyna „Ama et fac, quod vis“ należałoby uzupełnić, dodając „ama et cogita, quod vis“²⁾. U Blondela uderza go cecha charakterystyczna jego myśli, że pojęcia wiary i szczęśliwości trzyma on w wielkiem oddaleniu jedno od drugiego: „Blondel nie narkotyzuje siebie marzeniem o jakichś przyszłych pozagrobowych pociechach“³⁾. Tyrrelowi poczytuje za zasługę, że „podnosząc boską naturę Zbawiciela, on tajemnicę wiary rozumieniu naszemu tem uprzystępniał, że robił Chrystusa bardziej ludzkim, niż to czyni teologja. Ta bowiem, przypisując Chrystusowi ciągłość bezpośredniej wizji Boga, tem samem osobie Jego przypisuje boskie przymioty wszechwiedzy i wszechmocy i w tem doskonałą Jego boskość upatruje. Wynikałoby stąd, że udawał Chrystus, gdy czegoś nie wiedział lub uczył się, udanymi były Jego postępy w mądrości, udaniem trwożenie się (n. p. w Ogrodzie oliwnym), gdyż trwoga supponuje niewiedzę i słabość, udanemi pokusy, gdyż możliwości grzechu w Nim nie było! Ale tak sądząc, pozbawilibyśmy Zbawiciela tego heroizmu moralnego, dzięki któremu jest On dla nas wzorem doskonałym, wiekuistym, bohaterem zaś moralnym nazywamy tego,

¹⁾ II. 151. Na tej samej stronie dopuszcza się Prof. Z. wielkiej niedokładności w przetłumaczeniu tytułu rozprawy Buttlera: „Naturalrand evealed religion“ tłumaczy on: Religia naturalna czyli objawiona. Jeśli Prof. Z. nie wie, że religia naturalna i objawiona to są dwie różne rzeczy, to przynajmniej powinien jako znawca angielskiego wiedzieć, że angielskie „and“ nie znaczy nigdy po polsku „czyli“.

²⁾ II. 256. — ³⁾ II. 233—4.

„qui potuit transgredi et non est transgressus, potuit mala facere et non fecit“. Więc chcąc zachować w Zbawicielu to, co najbliższe nam i najdroższe, należy boskość Jego zbliżyć do nas — i w tym kierunku szedł Tyrrel¹⁾.

Te cytaty mówią same za siebie; bije z nich wszędzie ten sam dyletantyzm, to rozprawianie o rzeczach, których się nie poznało, ta rozpaczliwa anarchja ducha! Szczytem jednak wszystkiego jest to króciutkie określenie ascezy, które nam Prof. Z. daje. Określa on ją jako „doświadczenie metafizyczne, skierowane ku istocie bytu“²⁾. Tu już wkraczamy w dziedzinę humorystyki.

Mógłby ktoś jednak sądzić, że dyletantyzm Prof. Z. odnosi się jedynie do dziedziny teologii, że, wkraczając w nią bez należytego przygotowania, z konieczności musiał utknąć. Niestety, tak nie jest. Dyletantyzm jest wybitną cechą jego umysłowości we wszystkich dziedzinach, na co jego książka daje sporo dowodów.

Zwróćmy najpierw uwagę na termin „pessymizm“, znajdujący się w samym tytule omawianego dzieła. Prof. Z., terminu tego używa w znaczeniu zupełnie dowolnem, odbiegającym od tego, jakie ma on zwykle w filozofii. Już samo zestawienie pojęcia „pessymizmu“ z listą myślicieli, omawianych w jego pracy, musi wywołać zdziwienie. Zdziwienie to wzrośnie jeszcze, gdy zastanowimy się nad określeniem pessymizmu, jakie nam Prof. Z. daje: „W naturze odbywa się zwycięstwo nad pessymizmem, który jest stwierdzeniem zła, jako treści natury“³⁾. Najpierw więc pessymizm, który może być zwyciężonym, nie jest pessymizmem, istotą bowiem tego kierunku myśli jest przekonanie o zwycięstwie zła nad dobrem. Następnie zaś, gdybyśmy nawet przyjęli powyższe określenie pessymizmu i wtedy nie możnaby go przypisać takim myślicielom, jak św. Augustyn, Newman, Blondel, Laberthonière, Sołowiew

1) II. 358—9, opuściłem w zacytowanym ustępie odsyłacze do dzieł Tyrrela.

2) II. 235. — 3) 372.

i nawet Tyrrel. Ze wszystkich przez Prof. Z. analizowanych autorów jeden Schopenhauer może być poczytywanym za pessimistę, inni nimi nie są, choćby problem zła najbardziej dręczył ich umysły. W szczególności nauka św. Augustyna o predestynacyi nie nosi na sobie wcale cech pesymizmu. Może ona w nas strach i drżenie wzbudzać w myśl słów św. Pawła „in metu et tremore salutem vestram operamini“¹⁾, a jednak jest ona sama przez się głęboko idealistyczną, proklamując absolutną wszechwładzę dobra, jakim jest Bóg nad światem, w którym jest zło.

Uderzająca jest również w omawianem przez nas dziele nieznajomość historii filozofii. Już w próbie określenia wpływu myśli indyjskiej na współczesne kierunki myśli chrześcijańskiej czuć dyletanckie zapędy do jakiejś większej konstrukcyi bez należytego opracowania materiału. Prof. Z. przeprowadza paralełę między scholastykami, a szeregiem współczesnych myślicieli katolickich i sądzi, że „jak tamci z myśli greckiej, tak ci z myśli indyjskiej umieli wydobyć życiotwórcze pierwiastki, aby przez nie chrześcijański pogląd na świat wzmocnić i utwalić“²⁾. Naturalnie całe to porównanie nie wytrzymuje krytyki i nie widać nawet ze strony autora próby uzasadnienia go rzeczowemi danemi; zdaje się, że filozofję indyjską zna on tylko przez Schopenhauera³⁾. Równie źle, a może jeszcze gorzej rzecz się ma z filozofją grecką. Jak gruntownej nieznajomości myśli helleńskiej potrzeba, aby módz powtarzać bezkrytycznie za Laberthonièrem, „że mądrość według Greka polegała na myśleniu o świecie, ażeby zapomnieć o życiu i na rozkoszowaniu się abstrakcyami, ażeby uciec od zagadki istnienia“⁴⁾, lub „że indywidualnością człowieka filozofja grecka interesowała się mało“⁵⁾. Musiało się z konieczności coś dostać filozofji greckiej, skompromitowanej przez swoje stosunki ze znie-

1) Filip. II., 12. — 2) II., 372. — 3) I. 180 i nast.

4) II., 249. — 5) II., 250.

nawidzoną scholastyką, ale Prof. Z. nie zadał sobie trudu, aby ją gruntowniej poznać, szczególnie zaś, aby poznać tę rolę, jaką ona przy kształtowaniu się myśli chrześcijańskiej odegrała.

Co jednak najbardziej uderza i najbardziej dziwi, to przedstawienie poglądów dwóch rosyjskich myślicieli; Sołowiewa i Tołstoja. Zdawało się, że od takiego znawcy myśli rosyjskiej, jakim jest Prof. Z., można się było spodziewać rzeczowego rozbioru tych dwóch autorów tak wybitnych, a tak odrębnych; ale i tu spotykamy się z zupełnym dyletantyzmem. U Sołowiewa nie potrafił on zupełnie uwydatnić jego twórczych pierwiastków, tego głębokiego połączenia idealizmu z tendencją do obiektywnego ujęcia rzeczywistości; a było to tem ważniejsze, że Sołowiew jest u nas w Polsce mało znany i że mało kto zdaje sobie sprawę, jak potężnym czynnikiem zachodnio-europejskiej kultury może się on stać dla przyszłych pokoleń w Rosji. Prof. Z. podkreśla pierwiastki drugorzędne w jego systemie, zwraca uwagę na nadzwyczajne zdarzenia w jego życiu, na wizje, jakie miewał, a tego harmonijnego połączenia najbardziej oryginalnych cech umysłowości rosyjskiej z głęboką kulturą zachodnio-europejską nie zdaje się dostrzegać. Czy Sołowiew był też zbyt scholastycznie usposobiony? — że nie był pesymistą, to pewne! O. d'Herbigny S. J. wziął za motto swego pięknego studjum, które mu poświęcił¹⁾, te jego słowa: „Bezsilno zło, my wieczny, snami Bog“.

Gorzej jeszcze rzecz się ma z Tołstojem. Dla myśliciela z Jasnej Polany Prof. Z. żywi głęboki pietyzm. Wpływy subiektywizmu, mającego swe źródło w Kancie, są u niego tak silnie zabarwione wpływami anarchji rosyjskiej, iż kto wie nawet, czy te drugie nie przeważają. O żadnym z omawianych autorów, z wyjątkiem może Newmana, Prof. Z. nie odzywa się z taką głęboką sym-

¹⁾ Michel d'Herbigny: Un Newman russe: Wladimir Solowiew (Paris, Beauchesne).

patją, jak o Tołstoju. Pod tym wpływem wiele ustępów jego dzieła nosi piętno czegoś pomyślanego po rosyjsku; nawet na języku to się odbija, używanie n. p. w znaczeniu „zasady“ terminu „pryncyp“¹⁾, nie mającego w naszym języku prawa obywatelstwa, jest niewątpliwie pochodzenia rosyjskiego. Jak zupełnie na serjo bierze on anarchistyczne teorie Tołstoja, świadczy następujących kilka ustępów: „Kto zaprzeczy, że sprawiedliwością i miłością tchnęły jego słowa“? — pisze on o nim w jednym miejscu²⁾; gdzieindziej znowu czytamy: „trzeba żyć po Bożemu, mówiąc stylem Tołstoja“³⁾, tak jakby to Tołstoj pierwszy odkrył, że trzeba żyć po Bożemu, jakby on wynalazł to wyrażenie. Szczytem jednak wszystkiego są następujące słowa: „Bez końca spierać się można z Tołstojem, jako filozofem, teologiem i egzegetą; — dowolność twierdzeń jego w tych sprawach jest widoczną. Ale nie wolno mierzyć się z nim jako moralistą. Cnoty, które on głosi, są to najwyższe wykwity chrześcijaństwa“⁴⁾! Powieści Tołstoja zaczął Prof. Z. czytać jeszcze w gimnazjum i instynktownie wtedy już odczuł „tołstoizm Tołstoja“⁵⁾, dwa ustępy z wojny i pokoju, nawiasem mówiąc, dosyć nieznaczące, od młodych lat nosi w duszy⁶⁾.

Słowem, uległ on całkowicie jego wpływom i nie potrafi już wznieść się po nad jego doktrynę i obiektywnie ją osądzić, nie potrafi odczuć całego faryzeizmu tołstojowskiej moralności. Ale pomimo całego swego kultu dla Tołstoja, Prof. Z. nie zadał sobie nawet trudu poznać wszystkich jego pism; jedno z nich i to bardzo doniosłe jest mu zupełnie nie znane. Chodzi o „Myśli o Bogu“; jest to niewielka broszura⁷⁾, bardzo jednak ważna dla poznania religijnych poglądów rosyjskiego filozofa i można się było spodziewać, że Prof. Z. ją uwzględni przynaj-

¹⁾ II., 105, 250. — ²⁾ II., 206. — ³⁾ II., 250. — ⁴⁾ II., 106 — 107 i podkreślenie moje. — ⁵⁾ II., 80. — ⁶⁾ II. 81. — ⁷⁾ Stuttgart, 1901.

mniej w §. 6. („Odnowione chrześcijaństwo“). Tymczasem nie tylko najmniejszej o tej pracy nie znajdujemy wzmianki ale przytoczone tam poglądy Tołstoja są w radykalnej sprzeczności z tem, co on w niej naucza.

Prof. Z. mówi nam, że Tołstoj wziął doświadczenie wewnętrzne jako świadectwo istnienia Boga; „rozum odrzucił on tylko na jedną chwilkę na bok, aby stwierdzić jego niemoc wobec zasadniczego zagadnienia bytu i wziąć do poznania dręczącą duszę tajemnicę silniejszego i pewniejszego niż rozum przewodnika. I doszedłszy z pomocą przewodnika tego do Boga, rozstał się z nim i znowu wrócił do rozumu, do racjonalizmu i to do racjonalizmu, spojonego ściśle z tą filozofią pozytywną, w której się wychował. O Bogu mówić przestał, bo to przekracza dziedzinę zmysłów, a zatem i poznania. Bóg jest niedostępny dla człowieka, wszelkie zastanawianie się przeto nad istotą byłoby daremną stratą czasu. Wystarczyło mu negacyjne określenie Boga, że jest tem, bez czego człowiek obejść się nie może i pomijając metafizyczną stronę religii, poświęcił wszystkie siły rozwiązaniu zagadnienia bezpośrednio obchodzącego każdego człowieka: jakim ma być życie szczęśliwe i zarazem dobre“¹⁾. Nieco wyżej zaznaczył Prof. Z., czem różni się sposób, w jaki Tołstoj dochodzi do Boga, od argumentacji, której Kościół katolicki używa do uzasadnienia wiary w Boga: Według „objawionej“ teologii Bóg jest postulatem rozumu, operującego na podstawie prawa przyczynowości i szukającego przyczyny pierwszej, Bóg zaś jako postulat serca i duszy... zostaje zepchnięty gdzieś na drugi plan... U mistyków zaś i u Tołstoja wręcz przeciwnie, Bóg jest postulatem duszy, która żyje i żyć chce... gdyż rozum jako wytwór życia, może mieć tam, gdzie o określenie Boga chodzi, tylko drugorzędne znaczenie“²⁾.

Otóż mam nadzieję, że Prof. Z. zechce nie odpowiedzieć: 1-o skąd, z jakich dzieł Tołstoja zaczerpnięte są

1) II., 99—100. — 2) II., 98—99.

powyższe poglądy, gdyż nie znajdujemy w odnośnym ustępie ani jednego odsyłacza? 2-o Dlaczego nie wziął pod uwagę poglądów Tołstoja zawartych w „Myślach o Bogu“, źródle pierwszorzędnem, traktującym „ex professo“ o poznaniu Boga i zawierającym diametralnie przeciwną naukę?

Praca ta skierowana jest wprost przeciw agnostycyzmowi t. j. przeciw tym, którzy twierdzą, że poznanie Boga jest niedostępne dla człowieka; dla Tołstoja stanowisko to mało czem się różni od stanowiska ateuszów, wprost zaprzeczających istnienia Boga.

Nie zadawała się on jednak protestowaniem przeciw agnostycyzmowi; owszem idzie dalej i w dwóch miejscach stara się rozumowo dowieść istnienia Boga. Raz opiera się na stopniach doskonałości wśród stworzeń i z nich wnioskuje o istnieniu istoty nieskończenie doskonałej¹⁾; drugi raz argumentuje na zasadzie celowości w świecie i dochodzi do uznania, że światem musi rządzić jakiś rozum²⁾. Argumentacja ta ma dużo oryginalności i siły, mniej natomiast ścisłości; warto w każdym razie, aby apologetci zwrócili uwagę na nią, pomimo bowiem nieścisłości swoich wyrażen Tołstoj w roli teologa scholastycznego jest bardzo ciekawy. Wiadomo, że dwa powyższe argumenty są 4-tym i 5-tym dowodem istnienia Boga w nauce św. Tomasza z Akwinu³⁾. Dodajmy nawiasem, że nauka o Bogu, jaką Tołstoj tu rozwija, oprócz może znowu kilku nieścisłości w wyrażeniach, nie jest panteistyczną, jak mu to nieraz zarzucano na zasadzie doktryn, w powieściach jego zawartych.

W każdym razie nauka ta radykalnie różni się od tej, jaką mu Prof. Z. przypisuje. Dla Tołstoja Bóg jest przede wszystkim postulatem rozumu i rozum jest zdolny poznać to zasadnicze zagadnienie bytu, jakim jest istnienie Boga. Na tej metafizycznej podstawie opiera on re-

¹⁾ Myśli o Bogu, str. 14. — ²⁾ Tamże str. 28, 34.

³⁾ Summa, I-a qu², art. 3.

ligję i zdaje sobie sprawę, że odrzucenie poznawalności Boga, podkopując tę podstawę, jest równoznaczne z ateizmem. W jaki sposób mógł Prof. Z. tak zupełnie odmienne poglądy przypisać Tołstojowi, jest tajemnicą, którą tylko on może wyjaśnić, odpowiadając na powyższe dwa postawione mu pytania.

* * *

W jednym z końcowych rozdziałów książki Prof. Z. znalazłem formułkę, która doskonale się nadaje do określenia w trzech słowach wartości całego omawianego dzieła: Ks. Delfour miał się wyrazić o pracach Maurrasa, że są to „ćwiczenia filozofującego literata“¹⁾. Nie wiem, o ile to określenie stosowne jest dla przywódcy nacjonalistów francuskich; dla Prof. Z. nadaje się znakomicie! Jest on krytykiem literatury z zawodu, ale dziedzina ta mu nie wystarcza, przerzuca się więc w dziedzinę zagadnień filozoficzno-religijnych. Nie zadaje sobie jednak trudu poznać jej metod, lecz wnosi do niej pewien ton subiektywny, który w dziedzinie literatury ma zawsze niejaki uprawnienie, ma się rozumieć, że nie w tym stopniu, co u Prof. Z. — I krytyka literatury przekształca się coraz bardziej w naukę, na obiektywnych danych oparta i choć dla subiektywnych zapatrywań zawsze więcej od innych dziedzin pozostawia miejsca, to przecież musi się i ona rachować z ogólnie przyjętymi zasadami metody naukowej. Nawet więc z punktu widzenia krytyki literackiej dzieło Prof. Z. zasługuje na stanowcze potępienie.

Zdawało mi się tedy, że przeciw takiemu traktowaniu nauki z wyżyn katedry profesorskiej należało podnieść wyraźny protest, tem bardziej, że wchodzi tu w grę i wyższe od naukowych zagadnienia religijne, któremi nikomu nie wolno się bawić. Dużo się narzeka na brak sumienności w naszym społeczeństwie; już to poszcze-

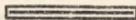
¹⁾ II., 385.

gólne osoby, już to całe grupy społeczne obwinia się o ten brak poczucia obowiązku, od którego całe nasze życie narodowe i społeczne tak bardzo cierpi.

I Prof. Z. występuje w książce swej jako moralizator, przeciwstawiający odwiecznej moralności chrześcijańskiej jakąś wyższą moralność pod nazwą doktryny o prymacie sumienia, ale czy sposób w jaki on sam traktuje najpoważniejsze zagadnienia, można nazwać sumiennym?

Miejmy jednak nadzieję, że książka Prof. Z. stanie się dla tej doktryny grobem. Co warta może być tak wzniosła na pozór doktryna o sumieniu, skoro nie zdołała wpoić swemu protagoniście gruntownej sumienności w jego pracy zawodowej! „Z owocu ich poznacie je“!

O. Woroniecki O. P.



Wojewódzka Biblioteka
Publiczna w Opolu

CM KEK 322492



000-322492-00-0