R G B WH GR BL

Grey Scale #13

C M Y K

DANES-PICTA.COM

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

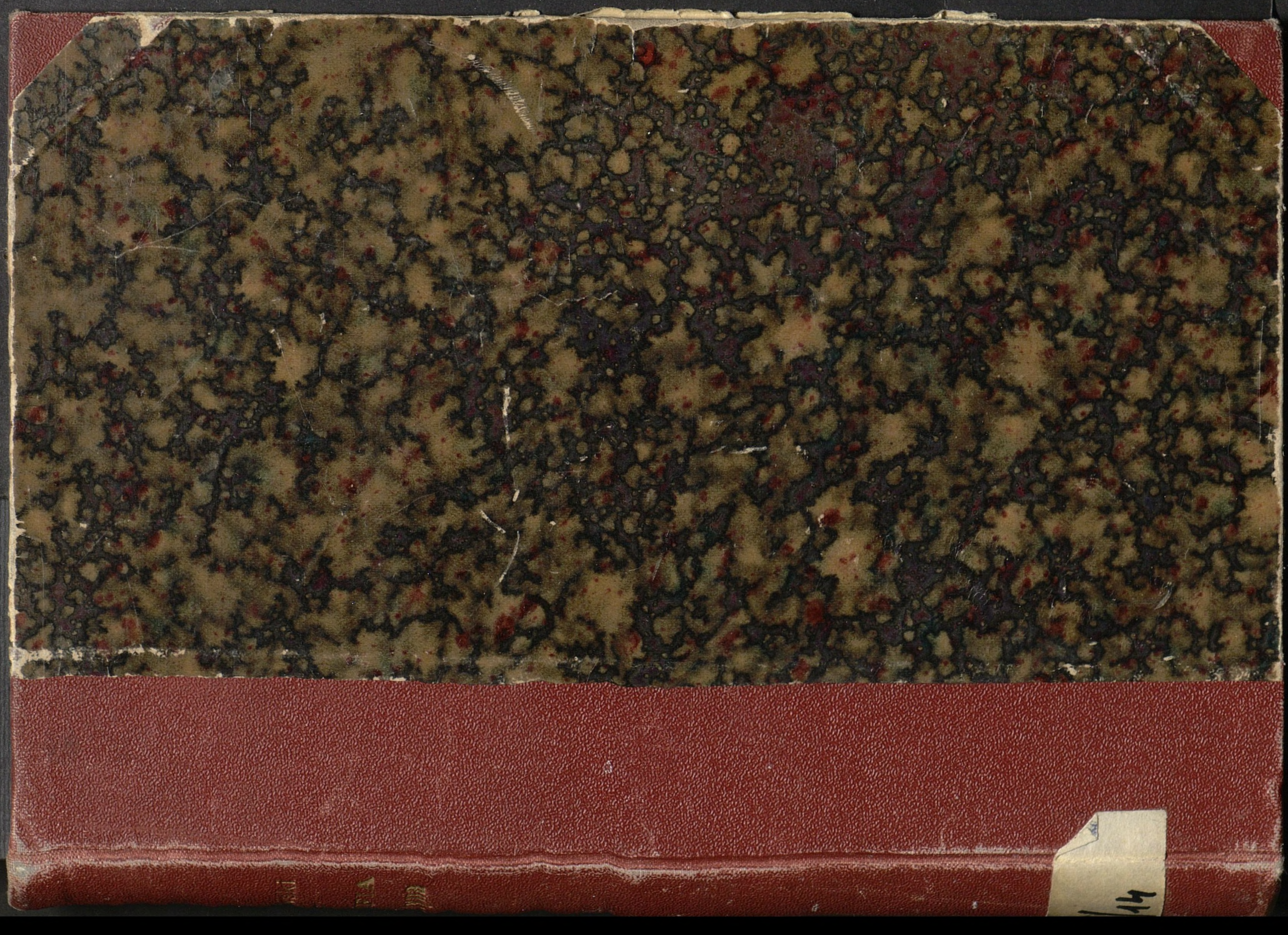
DANES-PICTA.COM

Colour Chart #13

Centimetres Inches

Red Magenta White 3/Color Black

Blue Cyan Green Yellow



14

FILOZOFIA ŚW. AUGUSTYNA

MAURYCY STRASZEWSKI

ZW. PROF. FILOZOFII W UNIWERSYTECIE JAGIELLOŃSKIM

FILOZOFIA ŚW. AUGUSTYNA

NA TLE EPOKI

Spółka Wydawnicza Polska w Krakowie

1905

1|09|

23971/2

DRUKARNIA »CZASU« W KRAKOWIE
pod zarządem A. Świerzyńskiego.

Marzyi — żonie

poświęcam

PRZEDMOWA.

O filozofii św. Augustyna wygłosiłem w Uniwersytecie Jagiellońskim w półroczu zimowem r. 1902/03 szereg wykładów. Zajęcie jakie one obudziły, tudzież liczba słuchaczy była dla mnie dowodem, iż przedmiot zaciekawił. Zwrócono się też do mnie z paru stron z życzeniem, aby wykłady te nie przebrzmiały razem z niknącem w sali wykładowej głosem, lecz aby pozostało po nich jakieś wspomnienie trwalsze. Zabrałem się też wkrótce do ich spisania, posługując się przy tem stenogramem, którego dostarczył mi jeden ze słuchaczy. Znalazł się także i nakładca, o którego w naszych stosunkach niełatwo dla pracy poważniejszej a nie będącej ani zbiorem poezyi ani powieścią. Spółka wydawnicza polska, której nasz ruch umysłowy i literacki już tyle zawdzięcza, objawiła chęć wydania niniejszego studyum, poświęconego postaci i myślom jednego z największych geniuszów ludzkości. Wahałem się z początku czy zachować w książce formę wykładów i czy nie byłoby może odpowiedniej zastosować podział systematyczny według treści. Książka posiadałaby wówczas niewątpliwie większą przejrzystość, a korzystanie

z niej byłoby łatwiejsze. Ostatecznie jednak postanowiłem pozostać przy formie wykładów, przeważył bowiem wzgląd, że książka niniejsza nie jest przeznaczoną dla uczonych, lecz dla czytelników polskich wykształconych i myślących. Jestto książka, którą nieradbym, aby czytano na wyrywki, ustępami, ona doprasza się o przeczytanie w całości. Do takiego czytania w jednym ciągu forma wykładów nadaje się dobrze, a przytem pozostaje w niej coś z tego działania bezpośredniego, które wywiera słowo żywe. Niechaj więc idzie w świat, tak jak powstała, t. j. jako zbiór wykładów. Z drugiej jednak znowu strony sumienność nakazuje mi zwrócić uwagę czytelnika, że nie jest to książka popularna w zwykłem tego słowa znaczeniu. Jestto owoc studyów samodzielnych, tak nad epoką jak i nad systemem samym. Nie miałem wcale zamiaru zpopularyzowania badań obcych lub powtarzania tego, co inni już o św. Augustynie napisali. Uwzględniam wprawdzie literaturę i prace nowsze temu samemu przedmiotowi poświęcone, nie idzie mi jednak o oddanie myśli cudzych, lecz o podzielenie się z czytelnikami polskimi owocami myślenia własnego. W przedstawieniu zwracam też uwagę nietylko na historyą i na przeszłość, ale także — i to przedewszystkiem — na teraźniejszość. Omawiając poglądy Augustyna staram się zawsze wykazywać ich znaczenie dla teraźniejszości i przedstawiać je zarówno w oświetleniu zagadnień dzisiejszych, jakoteż i odwrotnie poglądy i zagadnienia dzisiejsze w świetle myśli Augustyańskich. Imię Augustyna rozbrzmiewa i teraz szeroko, a jednak mało jest takich a nawet bardzo mało,

którzyby coś wiedzieli o jego rozwoju duchowym, o jego myślach śmiałych i wielkich, o walkach wewnętrznych, tudzież o jego znaczeniu istotnem dla dziejów cywilizacyi europejskiej i dla teraźniejszości. Niejednemu zdaje się, że Augustyn to jakiś zastygły w martwocie teolog, którego poglądy przeżyły się całkowicie, tak, że one dla nas ludzi nowożytnych żadnej już nie mogą posiadać wartości. Otóż tym wszystkim, którzy tak myślą rzucam wyzwanie i powiadam, że Augustyn to na schyłku starożytności pierwszy człowiek nowożytny. To umysł, który w chwili, gdy świat klasyczny już ginął, strzelił w górę jak szczyt olbrzymi i patrzy po przez całe wieki średnie aż w nasze czasy. Już naprzód widzę uśmiech ironii igrający na ustach niejednego z czytelników po przeczytaniu tych słów. Gdyby przeto znaleźli się między czytającymi przedmowę niniejszą tacy, u których pogarda dla przeszłości i dla chrześcijańskiego stanowiska idzie w parę z nowego rodzaju dogmatyzmem ciasnym, którzy więc człowiekiem nowożytnym nazwą tego, kto przysięga bezmyślnie na różne hasła, obecnie jeszcze dosyć popularne, tym radzę, aby książki niniejszej wcale do ręki nie brali. Ci wszyscy niechaj zadowolnią się zdaniem, które o jej autorze wypowiedział pan Brückner, t. j., iż „prawowiernością nawet księży prześcignąćby zdołał“ i to niechaj im wystarczy, aby książki nie czytać. Jeżeli jednak ktoś zgodzi się ze mną, że cechą główną człowieka nowożytnego to zmysł krytyczny i badawczy, a więc zdolność do przedmiotowego zagłębiania się w siebie i w otoczenie, jeżeli nowożytnym nazwie takiego, kto wśród walk i ro-

sterki wspina się w górę i usiłuje najgorętsze pragnienia duszy pogodzić z wymaganiami myślenia badawczego i krytycznego — tego myślenia, które cały dawniejszy tradycyjny pogląd na świat przeobraża do gruntu, takiego do czytania zapraszam i spodziewam się, że mu dowiodę, iż Augustyn może słusznie uchodzić w znaczeniu powyższem za pierwszego człowieka nowożytnego. Jest on nowożytnym i dlatego także, gdyż patrzy na bieg spraw ludzkich i społecznych z tak wysokiego punktu widzenia, jak nikt przed nim w starożytności, a po nim tylko ci, którzy w czasach nowożytnych w jego poszli ślady.

Co do rozłożenia treści, to podział na wykłady nie zupełnie odpowiada wykładom wygłoszonym. Tych ostatnich było więcej, niektóre pościągałem tak, aby każdy wykład tworzył pewną całość, nie chcąc zaś przeciążać tekstu, odłożyłem na koniec wszelkie przytaczanie źródeł i dzieł pomocniczych, wszystkie także uwagi krytyczne i dodatki polemiczne. Ludzi nauki może one zajmą, reszta czytelników niechaj przejdzie nad niemi do porządku dziennego.

Pisałem w Krakowie, w grudniu 1904 r.

Autor.

Wykład pierwszy.

Dzieje filozofii europejskiej rozpoczynają się w Grecyi. — Pierwsza ich epoka do przyjścia Chrystusa. — Krótki obraz rozwoju myśli helleńskiej.

Dzieje filozofii europejskiej to nieprzerwane pasmo prac i trudów, podejmywanych już od wieków dwudziestu pięciu w celu ujmowania coraz głębszego w obrazy myśli jednolite, a systematycznie opracowywane całości świata, tudzież celem rozjaśnienia coraz dokładniejszego, tak stanowiska człowieka wśród tej całości, jak i jego przeznaczenia. Pracę tę podjęły ludy rasy białej, typu głównie aryjskiego, które z wielkiego szmatu lądów między oceanami, Spokojnym i Atlantyckim, zaludniły część najdalej na zachód wysuniętą. Rozpoczęła się praca ta gdzieś w siódmem stuleciu przed Chrystusem, w krainach położonych nad brzegami morza Śródziemnego, tam, gdzie Azya z Europą tak się splotły, że trudno przychodzi orzec, gdzie jedna część świata zaczyna się a druga kończy, rozpoczęło ją zaś wśród warunków dziwnie szczęśliwych plemię helleńskie. Były to czasy, w których dwie najstarsze kultury, t. j. egipska i chaldejska, już przechodziły w stan martwoty, życie tam niegdyś tak wrzące już zamierało, potęga przestawała być groźną, nowe zaś żywioły napierające od środka Azyi nie przedarły się

jeszcze wówczas na zachód. Nic nie zagrażało Grekom w swobodnym rozwoju. To też już w owych czasach, o których tu mowa, przemieniło się morze Egejskie w morze greckie, wyspy ułatwiały stykanie się wschodnich wybrzeży Hellady z wybrzeżami Azyi. Pismo głoskowe od Fenicyan przejęte zaczęło przyjmować się, służąc pierwotnie do celów kupieckich i handlowych, czasy wspaniałej poezyi bohaterskiej należały już do przeszłości, ale epopeja homerowska zrobiła swoje, zbliżyła bowiem i zjednoczyła Greków duchowo, dając im wspólną mowę literacką, bogów wspólnych i wspólne legendy. Tymczasem dawne stosunki społeczne uległy już także przekształceniu. Rolnik usunął się na plan drugi a na pierwszy wystąpił kupiec. Skutkiem handlu bogactwo rośnie nagle i szybko, wkrótce też możne miasta jońskie objęły ster w greckim świecie. Z rzutkością niezwykłą i energią prawdziwie gorączkową dokonywa się we wszystkich kierunkach kolonizacya tak, że już około roku 630 przed Chrystusem sięgał świat grecki od wybrzeży morza Czarnego aż do Sycylii, Kampanii i Libii. Wytwarzają się też nowe organizacye państwowe. Kolonie, to mieszczańskie rzeczypospolite, gdzie obywatelstwo rządzi się samo, ze wzrostem zaś kultury dokonywa się także pogłębienie życia religijnego. Bogowie tacy, o jakich śpiewał Homer, zaczynają już nie wystarczać, z postaci lokalnych i bohaterskich przekształcają się oni w potęgi etyczne.

Wielki ruch religijny, który ogarnął Grecyę w siódmym wieku przed Chrystusem, przejawia się wyraźnie w dwóch kierunkach, t. j. w rozszerzaniu się czci bogów ziemi, bogów ludowych — Grecyi Homera prawie nieznanych, takich jak Demeter, Persefone, a zwłaszcza Dionisos, którego święta stają się w całem tego słowa znaczeniu świętami ludowemi, tudzież w powstaniu i rozszerzaniu się Orfiki i tak zwanych misteryów. Już

wówczas zaczęły umysły greckie odczuwać potrzebę jakiegoś nowego objawienia religijnego, w postacie dawne należało nowe tchnąć życie. W misteryach więc i w związkach dla ich uprawy tworzonych zakwita nowa wiedza religijna, pogłębiają się poglądy na przeznaczenie człowieka, na życie zagrobowe, idea bóstwa oczyszcza się i uszlachetnia. Zanosiło się też w wieku VII przed Chrystusem, że Grecya w dalszym rozwoju zejdzie na te same tory, na które już o wiele dawniej weszły tak Indye jak Egipt, to znaczy, że ludność zadowoli się coraz to nowemi uroczystościami i kultami, umysły zaś wybrane, t. j. kapłani i im najbliżsi, oddadzą się głównie mistycznym praktykom i teologicznym spekulacyom, te zaś zastygną następnie i zespolą się w jednym systemacie najwybitniejszym, który zyska też powoli także i rozpowszechnienie największe. Ale takiemu właśnie rozwojowi przeszkodził na razie w Grecyi ruch, który rozwinął się po myśli ideału Heraklesa, tego najpopularniejszego bohatera mitycznego. Herakles we wszystkich walkach i trudach polegał tylko na sobie, myśl grecka poszła w jego ślady, zdobyła się na to, aby także spróbować oparcia na sobie samej i — wytworzyła filozofię.

Powstała ta córa najwznioślejsza geniuszu helleńskiego gdzieś na schyłku wieku siódmego a w początkach szóstego, zrodziła się nagle, wyszła odrazu świetna i wspaniała, jak Atene z głowy Zeusa, powstała ze wzajemnego przenikania się potrzeb religijnych i potrzeb rozumu. Życie religijne domagało się głębszej ostoi, rozum wzbogacił się w doświadczenia liczne, przyswoił sobie nabytki wiedzy wschodniej i tak spotężniał, że poczuł własną siłę — zdobył się na samoistność. Pogłębić życie religijne, ale dokonać tego o własnych siłach — oto hasło nowego ruchu, na któ-

rego czele staje wódz wszystkich filozofów, jak go już nazwał Arystoteles, staje Tales z Miletu.

Ale obok tych nowych dążności rozwija się także równocześnie orfika mistyczna i spekulacya teologiczna, która główny znowu nacisk kładzie nie tyle na myślenie samoistne, ile raczej na natchnienia tajemnicze. Ucząc się od kultur wschodnich, przejmuje ten kierunek od nich, nietylko szczegółowe wiadomości, nietylko wynalazki techniczne, ale także i ich pomysły teologiczne, i tak powstaje we filozofii greckiej odcień drugi. Jego twórcą Pitagoras z Samos.

Od tych dwóch więc, t. j. od Talesa i od Pitagorasa rozpoczyna się ta praca myśli, która rozwija się bez przerwy na gruncie cywilizacyi europejskiej aż do chwili obecnej, a którą już Grecy „filozofią“ nazwali. Praca ta przez przeciąg wieków dwudziestu pięciu różne przechodziła losy i koleje, najogólniej jednak da ona ująć się w pięć epok głównych, z których pierwsza rozpoczęła się właśnie w Grecyi z Talesem z Miletu i z Pitagorasem z Samos, a rozciąga się aż do przyjścia Chrystusa, a raczej dotrwała do czasu, gdy zwiastowana przez Chrystusa światu dobra nowina *(euangelia)* dusze ludzkie odradzać zaczęła i nową także spowodowała pracę myśli.

Rozważmy więc krótko, jaki to obraz przedstawia rozwój myśli europejskiej w tej pierwszej epoce, t. j. w czasach, gdy rozwijala się ona wyłącznie pod tchnieniem geniuszu greckiego, na tle umysłowości helleńskiej, jakkolwiek należy przyznać, że na schyłku tej epoki zaczęły wchodzić w grę także czynniki inne, a mianowicie pojęcia i poglądy coraz chciwiej ze wschodu przejmowane.

Tales z Miletu jest założycielem szkoły jońskiej, jego uczniami najwybitniejszymi Anaximander i Hekateus, obaj z Miletu. Pierwszy z nich to twórca europej-

skich badań i rozmyślań nad przyrodą, drugi nad sprawami ludzkiemi czyli nad historyą. Anaximander, to postać świetlana, która, jakkolwiek mało o niej wiemy, potężne na nas robi wrażenie, podobne do wrażenia, jakie sprawia odłam kolumny wspaniałej, wykazujący ślady mistrzostwa niezrównanego. Nauka jego rozświeca nam jak błyskawica zaciemniony widnokrąg i wykazuje, że świat ówczesny jednak o wiele więcej wiedział aniżeli my dzisiaj przypuszczamy. Wszak Anaximander uczył, że ziemia jest okrągłą i wolno zawieszoną, wschód i zachód słońca wyjaśniał fizycznie a nie mitologicznie, organizmy wyprowadzał z wody i mułu ziemi, a za pierwiastek wszechświata uznawał jakąś nieokreśloną energię *(apeiron)*, z której zgęszczenia powstały wszelkie ciała materyalne. U niego objawia się najwyraźniej tajemnica greckiego geniuszu. Na czemże polega ona? Oto polega na tej metodzie przedziwnej, która w szczegóły wprowadza ład, uogólnia je i ujmuje w systemy. Te same przymioty dostrzegamy także u jego ucznia Anaximenesa, a w stopniu niemniejszym również u twórcy drugiego głównego kierunku filozofii greckiej, t. j. u Pitagorasa z Samos. I ten, jakkolwiek mistyk, zajęty głównie spekulacyą religijno-teologiczną, umie już godzić potrzeby rozumu z pragnieniami religijnemi. Dzięki metodzie swojej wprowadza ład do wiadomości chaotycznych egipskich z dziedziny geometryi i astronomii, kładzie podwaliny pod teorye akustyczne i muzyczne, wiedza jednak *jest u niego tylko środkiem*, celem zaś odrodzenie człowieka religijne i etyczne.

Kierunek filozofii pitagorejskiej zmierzał do wytworzenia systemu teologicznego, opartego na odwiecznych tradycyach religijnych i głębiach mistycznych. Był to ten sam prąd, który dla pogłębienia religii wytworzył orfikę, nic też dziwnego, że pitagoreizm i orfika zespoliły się z sobą ściśle. Materyał do filozofii

czerpał Pitagoras ze źródeł tych samych co i filozofowie jońscy (Tales, Anaximander, Anaximenes), t. j. ze źródeł głównie egipskich i chaldejskich, on także tchnął w ten materyał ducha nowej metody, ale jednak jemu nietyle zależało na rozszerzeniu wiadomości naukowych, ile na wykształceniu systematu teologicznego. Pomimo tylu wzniosłych stron, które pitagoreizm posiada, nie byłoby jednak dla dalszego rozwoju myśli greckiej korzystne, gdyby był ten kierunek zwyciężył. Zbyt wcześnie byłaby się dokonała krystalizacya, za prędko byłoby się z umysłowością grecką stało to, co się stało z indyjską. Że w Grecyi rozwój umysłowy inny wziął obrót, to zawdzięczamy głównie dwom następcom Pitagorasa, t. j. filozofom Heraklitowi i Ksenofanesowi.

Czasy, w których ci dwaj myśliciele wystąpili, zaczynały być dla społeczeństwa greckiego groźne. Dawne bezpieczeństwo skończyło się, powstało ogromne państwo Perskie i, przez podbój Lidyi, zbliżyło się do wybrzeży morza Śródziemnego. Ale równocześnie zachmurzył się dla Greków widnokrąg także i na zachodzie, i tam wystąpiły na jaw wielkie niebezpieczeństwa ze strony Kartaginy i Etruryi. Ówcześni też myśliciele i poeci greccy odczuwają tę grozę położenia, nawołują do jedności a zarazem wzywają do porzucenia dawnych naiwnych poglądów, a do pogłębienia pojęć, tak etycznych jak religijnych. Takiem działaniem wsławili się na schyłku wieku szóstego przed Chrystusem, t. j. w porze rozpoczynających się właśnie wojen perskich, głównie Ksenofanes z Kolofonu i Heraklit z Efezu.

Ksenofanes, wedrując jako rapsodysta czyli śpiewak i deklamator po różnych miastach greckich, podnieca narodowe uczucia, wzywa do jedności, wyszydza dawne naiwne wyobrażenia bogów, śmieje się z tych, którzy opłakują śmierć Adonisa, skoro tenże ma być przecież nieśmiertelny, „gdyby lwy i konie miały bo-

Wykład drugi.

Chrześcijaństwo i jego pierwotny stosunek do filozofii. — Co sprawiło, że rozwinęła się nowa praca myśli na gruncie chrześcijańskim. — Krótki obraz rozwoju myśli chrześcijańskiej w drugiem i trzeciem stuleciu. — Herezye: Gnostycyzm i Manicheizm. — Nowoplatonizm.

Po sześciu wiekach wyczerpała filozofia grecka siły swoje i żywotność, w czasach, w których cezaryzm rzymski rozpostarł i utrwalił panowanie nad światem, był dalszy jej rozwój już niemożliwy. Ale właśnie, gdy to rozstrzygnęło się, a gdy z drugiej strony uzyskała cywilizacya europejska taką przewagę, iż żadna z kultur dawniejszych już nie była w możności podjąć z nią współzawodnictwa, wówczas zajaśniało światło, które w umysły ludzkie nowe tchnęło życie i do nowego podnieciło rozwoju. Tem światłem to ewangelia!

Myliłby się jednak bardzo, ktoby przypuszczał, że ewangelie zawierały jakąś nową filozofię. Z filozofią nie miała nauka Chrystusa nic wspólnego, zawierała zaś ona w sobie nieskończenie więcej aniżeli jakakolwiek filozofia dać mogła. Przy końcu poprzedniego wykładu powtórzyłem słowa Plutarcha, który wyraził się, że ludzkość była spragnioną nowej prawdy. Ale ta ludzkość ówczesna pragnęła i potrzebowała jeszcze czegoś więcej, ona pragnęła pociechy, ukojenia, ona potrzebowała uzdrowienia duchowego i całkowitego we-

wnętrznego odrodzenia, tego zaś nie mogła żadna dokonać filozofia. Do jakiego stopnia odczuwano powszechnie w owych czasach potrzebę jakiegoś wybawienia, — to najlepszym na to dowodem jest fakt, iż w drugiem i trzeciem stuleciu po Chrystusie należał kult boga Eskulapa do najwięcej rozszerzonych i najpopularniejszych w całem rzymskiem państwie, wszędzie cześć mu oddawano, nazywając go bogiem zbawicielem (*teos soter*); u niego szukano lekarstwa i pomocy nie tylko na choroby ciała ale także na cierpienia duszy. Obok Eskulapa mnóstwo także innych bóstw pocieszycieli niemałej zażywało popularności. Otóż na taki to grunt pada ziarno ewangelii. Nauka Chrystusa staje się tym powiewem świeżym, który wionął w zatrutą w straszliwy sposób atmosferę, staje się lekarstwem cudownem, istną dla duszy a nawet i dla ciała hygieną, która każdego spragnionego uzdrowienia w zupełności odradzała. Zarówno św. Paweł jak i inni Apostołowie nauczali, że dusze ludzkie są chore, że ród ludzki kroczy ku zagładzie i, że Bóg w szczególnem miłosierdziu swojem zesłał Zbawiciela, który chore dusze leczy i odradza. Kto zaś zakosztuje tylko tego życia nowego, temu przeszłość jego wyda się przebywaniem w ciemnościach, nędzą straszną i upadkiem. „Ślepi byliśmy — wołają następcy Apostołów — On światłem nas obdarzył, jak ojciec przemówił do nas, do synów marnotrawnych. Przedtem czciliśmy kamienie, drzewo, złoto, srebro lub brąz, życie nasze dawniejsze równało się śmierci“. — Umysły głębsze wśród pogan szukały duchowego uzdrowienia w rozmaitego rodzaju misteryach. Wstępywano do związków, wtajemniczano się w różne praktyki i obrzędy dziwaczne, ale to wszystko nie dawało spokoju. Chrześcijaństwo wszystkie te dziwactwa, nieraz nawet wstrętne, zastąpiło sakramentami, które w obrzędach pełne prostoty i wzniosłości działały jednak na życie wewnętrzne

człowieka w sposób, którego przedtem nikt nie zaznał. Tak chrzest stawał się naprawdę kąpielą, w której dusza do nowego budziła się życia, „sakrament ołtarza był istotnie lekarstwem na nieśmiertelność“ — jak go nazwał Ireneusz, — a sakrament pokuty nie darmo określano jako: „*vera de satisfactione medicina*“. Temi wszystkiemi dobrodziejstwami zaś któż to ludzkość obdarzył? Uczynił to Bóg, ten ojciec miłosierny, ten szafarz prawdziwego ukojenia i pociechy. „Bóg jest miłością najwyższą“, oto nowe hasło, którego świat przed przyjściem Chrystusa nie znał wcale! We wszystkich religiach pogańskich przedstawiały się człowiekowi bóstwa, jako jakieś potęgi wyższe, tajemnicze, mocniejsze, które rozporządzają światem i losami człowieka w sposób samowolny, według własnego upodobania. Nawet ów jeden Bóg w systemach filozoficznych greckich, lub w spekulacyach teozoficznych kapłanów egipskich zarysowywał się w myślach ludzkich jako jakiś nieprzystępny gdzieś za światem ukryty despota. Teraz w nauce Chrystusa przemówił do serc ludzkich Bóg żywy, Bóg miłości, z Nim dusza jak z Ojcem w bezpośredni może wchodzić związek. Istotę tej nowej nauki, tudzież jej syntezę wyrażają też najlepiej słowa ewangelii św. Jana: „Miłujcie się między sobą jako ja was umiłowałem“, tudzież owe wspaniałe wyrażenie się św. Pawła: „Gdybym mówił językami ludzkimi i anielskimi, a miłości bym nie miał, stałem się jako miedź brzęcząca albo cymbał brzmiący“. Oto co niosła światu nowa religia! Jakaż więc filozofia mogłaby pójść z nią w porównanie?

Ale i to cośmy dotąd powiedzieli nie obejmuje jeszcze wszystkiego. Ewangelia oprócz tego, że odradzała i koiła dusze ludzkie, posiadała jeszcze niezmiernie doniosłą stronę społeczną, była — jak słusznie wyraził się Harnack — socyalnem do ludzkości poselstwem.

Jest wprawdzie ewangelia do głębi indywidualistyczną, podnosi bowiem nieskończenie wartość duchowej jednostki, równocześnie jednak zawiera ona pierwiastki społeczne o takiej doniosłości i tak całkiem nowe, że nic z czasów przedchrześcijańskich nie może iść z niemi w porównanie. Całe społeczeństwo ludzkie to jedna rodzina, która ma wspólnego Ojca w Niebiosach, wszyscy zaś członkowie tej rodziny mają ten sam cel do urzeczywistnienia. A więc niechaj zniknie wszystko, co ludzi dzieli; wobec Boga i Chrystusa niema ani Żydów, ani Pogan, ani Barbarzyńców, ani Greków, znikają dostojni i maluczcy, bogaci i ubodzy, panowie i niewolnicy, pozostaje tylko całkiem nowa ludzkość, którą wielki apostoł narodów ciałem Chrystusowem nazywa. Odpowiadało też istotnie takiej nauce zarówno usposobienie i nastrój pierwszych gmin chrześcijańskich, jakoteż ich sposób życia i organizacyi. Najzawziętsi nawet Chrześcijan przeciwnicy oddają im jednak niekiedy sprawiedliwość i przyznają, iż tworzą Chrześcijanie społeczność dziwnie jednolitą i solidarną.

Poznaliśmy więc pobieżnie ową broń, z którą nowa nauka wyszła na podbój świata. Był to zaiste najwspanialszy podbój duchowy, z którym nic w całych dziejach ludzkości nie może iść w porównanie. Nie wiadomo co tu więcej podziwu godne, czy sposób w jaki ta nauka na ludzi działała, czy szybkość z jaką się rozszerzała. Wiadomo przecież, że zaledwo trzydzieści lat upłynęło od rozejścia się Apostołów, a już cały świat naokoło morza Śródziemnego pokryła sieć gmin chrześcijańskich, tak, że na schyłku pierwszego wieku było chrześcijaństwo w państwie rzymskiem potęgą niemałą.

Naukę swoją wpoił Chrystus w umysły prostaczków, im też powierzył rozkrzewienie jej wśród społeczeństwa. Dlaczego — można zapytać — tak się stało?

Dlaczego nie usłyszeli tej wesołej nowiny, np. uczeni żydowscy? Albo dlaczego nie otrzymali posłannictwa do jej zwiastowania filozofowie greccy?

Odpowiedź na takie pytania nie jest trudna. Wszak tylko umysły proste, pierwotne, nieprzesycone bałamutnemi teoryami współczesnych, nie spaczone sofistyką i retoryką, tylko takie umysły mogły tę nową roślinkę cudowną wypielęgnować, w całej czystości ją odchować i doprowadzić do tego, że się w potężne rozrosła drzewo. Coby się było zrobiło z nauki Chrystusa, gdyby odrazu była dostała się w ręce, np. filozofów, na to przykładów najlepszych dostarczają nam późniejsze herezye, które rozwinęły się właśnie pod filozoficznymi głównie wpływami. Zachowywali się też Chrześcijanie z początku z wielką wobec filozofii pogańskiej nieufnością. Nawet św. Paweł, który szersze przecież posiadał wykształcenie, który stanąwszy w Atenach wobec Areopagu, wiedział jak przemawiać do filozofów, jednak w naukach Chrześcijanom udzielanych powstawał ostro przeciw ówczesnej mądrości. W liście do Rzymian np. mówi o tych mędrcach współczesnych, którzy mieniąc się mądrymi zgłupieli, w piśmie zaś do Kolossensów przestrzega ich wyraźnie przed tak zwaną filozofią, jako „próżnem oszukaniem“. Taki stan rzeczy nie mógł jednakże utrzymać się zbyt długo. Przyszła chwila, że Chrześcijanie sami musieli pomyśleć o rozprawieniu się z ówczesną umysłowością i o wykształceniu filozofii własnej. Dwojakiego zaś rodzaju były potrzeby, które tu podziałały i sprawiły, że filozofia powoli z pogańskiej bogini przekształciła się w świętą chrześcijańską.

Pierwszą z owych potrzeb to była potrzeba obrony wobec pogan. — Jak wspomniałem poprzednio, stało się chrześcijaństwo już na schyłku pierwszego wieku taką potęgą, iż wzrost jego zaczął niepokoić zarówno władze państwowe, jak i różne koła inteligencyi pogań-

skiej. Coraz więcej umysłów zdolnych i głębokich, o wykształceniu wszechstronnem, przyjmowało chrzest, tak, że umysłowości klasycznej naprawdę groziło wyjałowienie. Posypały się więc na Chrześcijan, oprócz prześladowań rządowych, także rozmaitego rodzaju zaczepki, oszczerstwa, plotki niedorzeczne, obok zarzutów poważnych w formę nieraz ścisłego rozumowania ujmowanych. Bronić się przeciwko plotkom złośliwym, np. takim, iż Chrześcijanie oddają cześć oślej głowie lub że spożywają krew i mięso ludzkie nie było rzeczą trudną, wystarczyło powołać się na fakta, opisać życie Chrześcijan, miłość, jaką się otaczają, spowodować aby jeden lub drugi z pogan przypatrzył się ich obrzędom religijnym, a sprawa była wygrana. Gorzej jednak było z poważnymi ściśle teoretycznymi zarzutami, które Chrześcijanom czyniono. Wybitni pisarze pogańscy starali się wykazywać bezpodstawność nowej nauki, zaczęli walczyć przeciwko niej argumentami logiki, a także wyszydzać ją i ośmieszać ze stanowiska filozofii poważnej. W takich warunkach nie mogli Chrześcijanie pozostać dłużni odpowiedzi. Powstała też istotnie osobna literatura polemiczna, która z natury rzeczy musiała u Chrześcijan przybrać charakter apologetyczny. Aby jednak obronić się skutecznie wobec zaczepek autorów pogańskich, wypadało koniecznie na wspólnym z nimi stanąć gruncie, dostarczyć go zaś mogła tylko filozofia. — Poganie uważali religię chrześcijańską za rodzaj filozofii. Granica między tem, co należy do filozofii a co do religii, zatarła się w owych czasach powszechnie. Wszak prawie wszystkie szkoły filozoficzne zmieniły się już były w rodzaj sekt religijnych, z drugiej zaś znowu strony różne praktyki religijne zyskiwały nieraz nazwę filozofii. O Chrześcijanach zaczęto więc także mówić i pisać, iż filozofują, oni zaś chwytają w lot tę nową nazwę i odpowiadają tak jest, my filozofujemy,

ale inaczej niż wy. „Nasze niewiasty filozofują — woła Tacyan — i przy kądzieli o boskich rozprawiają rzeczach“. W dalszym zaś ciągu nadmienia, że „u nas filozofują nie tylko zamożni, ale także biedni“. — „Chrystus to nie Sokrates — mówi Justyn — który wybrał sobie uczniów tylko z pomiędzy filozofów i filologów, uczniami Chrystusa byli rzemieślnicy i prostaczkowie, gardzili oni sławą i tak samo nie obawiali się śmierci“. Powoli więc przyjmuje się wyraz filozofia wśród Chrześcijan, równocześnie zaś zaczęto tu coraz baczniejszą zwracać uwagę na cały rozwój filozofii greckiej, tudzież na treść nauki w różnych jej kierunkach i systemach. Działo się to także w celach obrony.

Wykształceni wśród pogan przeciwnicy nauki Chrystusa usiłowali walczyć także i bronią rozumu, usiłowali dowodzić, że nauka ta jest pełną sprzeczności i niezgodną z zasadami, tak logiki, jak i filozofii w ogóle, rozwiniętej tak świetnie od wieków na gruncie umysłowości klasycznej. Apologeci chrześcijaństwa musieli przeto wobec takich zarzutów zająć stanowisko, musieli wdać się w rozprawy filozoficzne. Jak znakomicie zaś umieli wyzyskać grunt, na który walkę przeniesiono, tego dowodzi najlepiej fakt, iż natychmiast od obrony przechodzą do zaczepki i zaczynają dowodzić, że to nie nauka Chrystusa jest sprzeczną z zasadami rozumu, ale odwrotnie nauki różnych filozofów współczesnych. Dalej usiłują wykazać, że religia chrześcijańska to jedyna religia rozumna, ona nawet nie może być inną, polega przecież na wierze w Boski *Logos*, który jako Chrystus pojawił się aby świat nauczać i zbawić. Przychodzi więc do obrachunku z filozofią grecką. Święty Justyn męczennik rozwija teoryę o ekonomice zbawienia, naucza, że Bóg prawdziwy objawił się nie tylko w Starym Zakonie, ale że wyznaczył także filozofii greckiej zadanie przygotowania umysłów do

przyjęcia chrześcijaństwa. *Logos* rozsiał się niejako w ludzkości, a niektóre jego ziarna, i to najpiękniejsze, zeszły właśnie na gruncie umysłowości helleńskiej. Cóż więc ma chrześcijaństwo wspólnego z filozofią, co ją łączy np. z Sokratesem — co z Platonem — co z filozofią Stoików? To są pytania, na które potrzeba było koniecznie poszukać odpowiedzi; rozprawa taka musiała nastąpić, jeżeli miało chrześcijaństwo zyskać wpływ na umysły najwykształceńsze, jeżeli miało stać się czemś więcej aniżeli zwykłą sektą religijną między wielu innemi.

Poganie zarzucali Chrześcijanom ateizm i bezbożność, dowodząc, iż zaprzeczają istnienia bogów. Na to odpowiadają Chrześcijanie, że ateistami istotnymi są właśnie poganie, mają bowiem o bóstwie wyobrażenia wprost poniżające, natomiast pojęcie Boga u Chrześcijan jest najwznioślejszem i nic u pogan nie może pójść z takiem pojęciem w porównanie. Zwalczając wiarę w bogów, piętnują Chrześcijanie rozmaite tych mniemanych bóstw czyny, ich zbrodnie i lekkomyślności, uwydatniają śmieszną stronę różnych legend, wykrywają wreszcie źródła tych wierzeń i baśni ludowych. Dokonawszy zaś tego, powołują się zaraz na wzniosłe nauki filozofów niektórych o Bóstwie i wykazują, że one właśnie najwięcej zbliżyły się do nauki Chrystusa i ją niejako wyprzedziły.

W wyzyskiwaniu jednakże filozofii greckiej w celach obrony chrześcijaństwa postępują apologeci w sposób rozmaity, wprawdzie wszyscy godzą się, że żaden filozof dawniejszy prawdy całkowitej i zupełnej nie posiadł, ale jednak w wykrywaniu u nich ziarn prawdy jedni zachowują się z większą dla filozofii przychylnością, inni z mniejszą, byli zaś i tacy, którzy pałali wprost nienawiścią do wszystkiego, co nazywało się filozofią.

W uznaniu dla filozofii posunął się najdalej między Apologetami wspomniany właśnie św. Justyn męczennik, dla niego zawiera filozofia grecka wprost drugą stronę prawdy, która rozwijała się niejako równolegle do Starego Zakonu, zaś ponad obu temi prawdami jednostronnemi wznosiło się chrześcijaństwo jako prawda wszechstronna, oba stopnie niższe obejmująca. Około roku 150 napisał św. Justyn sławną obronę chrześcijaństwa, w której zwrócił się do cesarzy rzymskich, do senatu, a nawet do całego rzymskiego ludu. Apologia ta jest nader cennym dokumentem, objaśniającym znakomicie stosunek ówczesnej myśli chrześcijańskiej do filozofii greckiej. Jestto na owe czasy rysem bardzo znamiennym, że Justyn powołuje się np. na Sokratesa i dowodzi, że prześladowanie Chrześcijan jest dalszym ciągiem prześladowania Sokratesa. „Wszyscy — pisze — którzy zbliżyli się do *Logos* i z nim żyli, byli Chrześcijanami, pomimo że uchodzili za bezbożników, jak np. wśród Greków Sokrates. Stoi on też między filozofami najwyżej, wzgardził bowiem bóstwami Homera i poetów, a od ludzi domagał się, aby przy pomocy rozumu (*Logos)* starali się szukać i poznać Boga nieznanego; on sam poznał w części Chrystusa — Chrystus bowiem to osobiste objawienie się *Logos*, które w każdym tkwi człowieku“. Tak przemawiał Justyn! Ale równocześnie wskazał on także na różnicę między uczniami Sokratesa a Chrystusa: Za naukę tamtego żaden z jego uczniów życia nie poświęcił, „za Chrystusa idą chętnie na śmierć zarówno filozofowie jak i ludzie prości“. Czyż to nie dowód oczywisty, po której stronie prawda wyższa i pełniejsza? — Także Atenagoras z Aten powołuje się na związek chrześcijaństwa z filozofią, i on wielbi Sokratesa za jego dla prawdy poświęcenie się. Natomiast inni znowu, jak np. Tacyan, Tertullian lub Teofil z Antyochii, występują wrogo; je-

dnak i oni obrzucając filozofię zarzutami, dowodzili tem, że ją znali i że im zależało na określeniu stosunku chrześcijaństwa do nauki filozofów. Ale jak wyjaśnić tę ich wobec filozofii zawziętość? Mniemam, że tłumaczy się ona w sposób dosyć prosty:

Między tak zwanymi filozofami było w owych czasach wiele charakterów niskich i nikczemnych, byli ludzie, którzy żadnych nie mieli przekonań; wszak wiadomo, że w drugim wieku po Chrystusie zakwitła na nowo sofistyka. Filozofowie nie tylko sami nieraz przyznawali się do politeizmu, ale nawet ubóstwianie ludzi, kult cesarzy, znajdywał u nich poparcie; to musiało oczywiście Chrześcijan w wysokim stopniu oburzać, przyczyny zaś złego upatrywali nie w podłości ludzkiej lecz w tej filozofii, która poruszała się w ciemnościach i światła ewangelii nie zaznała. Wielu Apologetów twierdziło, że pomimo wzniosłości poglądów przecież żaden z filozofów nie przestał być politeistą. Teofil z Antyochii oburzał się nawet na Sokratesa za to, iż umierając polecił, aby ofiarowano Eskulapowi koguta. A więc i on był politeistą i jego należy zwalczać. Trafiali się też między filozofami i tacy, którzy przyjmowali na siebie rolę obrońców pogaństwa i w takiej roli występując, rzucali się na naukę Chrystusa z niesłychaną zawziętością.

Typem tego rodzaju filozofa w drugiem stuleciu jest sławny Celsus, zwolennik owego synkretyzmu, który powstał w pierwszym wieku przed Chrystusem, jako objaw zupełnego myśli greckiej wyczerpania się. Ale im większy u niego brak prawdziwie naukowej podstawy i konsekwencyi, im jaskrawsze sprzeczności, w które się wikła, tem ostrzejszą jego zawziętość przeciw chrześcijaństwu; filozof bez stałych i wyrobionych przekonań, w gruncie rzeczy agnostyk, człowiek, który sam najdziwaczniejszym hołdował przesądom i zabobo-

nom, człowiek taki zarzucał Chrześcijanom wiarę ślepą i bezsensowną. Mając między innymi i z takimi do czynienia przeciwnikami nic dziwnego, że niechęć wielu Apologetów zwracała się przeciw filozofii w ogóle. — Były więc dwa kierunki między chrześcijańskimi myślicielami w drugim wieku, jeden dla filozofii greckiej przychylny i szukający z nią sojuszu, drugi wrogo przeciw niej usposobiony. Jeżeli zapytamy teraz, który z tych dwóch kierunków przeważył, to odpowiedź musi wypaść na korzyść kierunku usposobionego przyjaźnie dla filozofii greckiej, stało się zaś tak głównie za wpływem dwóch wielkich myślicieli chrześcijańskich z końca drugiego i z pierwszej połowy trzeciego stulecia, t. j. Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa. O działalności i poglądach obydwóch wypada mi powiedzieć słów pare.

Chrześcijaństwo rozszerzone po całem państwie rzymskiem, miało na schyłku drugiego wieku trzy główne ogniska: Pierwszym z tych ognisk była Mała Azya; Kościołowi tamtejszemu przypadło w udziale jako zadanie najważniejsze walka z Heretykami, o czem nieco niżej będzie mowa. Drugiem ogniskiem był Rzym; tu Kościół miał na widoku głównie zadania organizacyjne; trzecim zaś była Aleksandrya, a temu przypadło w udziale pielęgnowanie nauki. Już w poprzednim wykładzie wspomniałem o roli, którą odgrywała Aleksandrya w umysłowości starożytnej. Był to więc punkt dla propagandy chrześcijańskiej bardzo ważny, nic dziwnego przeto, że na Aleksandryą zwrócili uwagę już Apostołowie; tam skierował też kroki swoje św. Marek ewangelista. Przebywając w tym środowisku ówczesnej światowej nauki, powziął św. Marek myśl założenia w Aleksandryi pierwszej wyższej szkoły dla kształcenia duchownych. Szkoła ta znana w dziejach chrześcijaństwa pod nazwą szkoły katechetów, zyskała wielki rozgłos, gdy na jej czele przy końcu drugiego wieku sta-

nął Stoik Panten. Około roku 187 podjął on jednak apostolską wyprawę do Indyi, gdzie też męczeńską zyskał palmę, na czele szkoły zaś stanął jego uczeń Klemens Aleksandryjski. Był to umysł niezwykły a przytem odznaczający się uczonością na owe czasy wprost zdumiewającą. Klemens, to w czasach w których żył, niewątpliwie jeden z najlepszych znawców filozofii greckiej. Pisma jego stanowią do dnia dzisiejszego nieprzebraną kopalnię wiadomości do dziejów greckiej filozofii. I on staje na stanowisku, że poglądy filozofów dawniejszych zawierają prawdę częściową, albowiem Boski *Logos* oświecał od początku dusze ludzkie, podobnie jak światło słońca ziemię całą oświeca; przez Mojżesza i proroków pouczał *Logos* Żydów, wśród Greków zaś zbudził mędrców i dał im filozofię, jako drogę do prawdy i sprawiedliwości. Filozofowie greccy doszli istotnie do wielu prawd o własnych siłach, żadna jednak ze szkół nie posiada prawdy całkowitej; nie posiada jej ani szkoła Platona, ani Arystotelesa, daremnie szukalibyśmy jej także u Stoików lub Epikurejczyków. Każda ze szkół naucza coś słusznego, wygłasza prawdy zgodne z wiedzą Bożą. Ale jakże je od innych rozpoznać, w jaki sposób dokonać wyboru? Otóż tu za przewodnika niechaj posłuży ewangelia, skoro ona wyborem pokieruje i probierzem prawdy stanie się, wówczas dotrze umysł ludzki do filozofii prawdziwej i posiędzie to, co Klemens określa greckim wyrazem *Gnosis*. Z pomiędzy filozofów greckich najwyżej stawia Klemens Platona, właśnie za jego nastrój religijny i za tę wiarę filozoficzną, tak ściśle z wiedzą zrośniętą. Kto tylko poprzestaje na wierze samej, ten przypomina dziecko, czyja zaś wiara oparta na wiedzy, ten jest jak mąż dojrzały. Chrześcijanin, który wzniósł się nad groźby i obawy Starego Zakonu, stanął na wyższym stopniu wychowania Bożego, to też kto usiłuje bez filozofii, bez

dyalektyki i bez rozważania zjawisk przyrody dotrzeć do prawdziwej *Gnosis* chrześcijańskiej, taki podobny jest do owego rolnika, który radby zbierać owoc słodki bez pielęgnowania winnej macicy. Wystarczy zwrócić uwagę na tych kilka myśli z dzieł Klemensa wyrwanych, aby przekonać jak daleko szedł on w tem zespalaniu myśli chrześcijańskiej z filozofią dawniejszą. A przecież prześcignął go jeszcze jego następca w szkole katechetów Orygenes, którego można też słusznie uważać za pierwszego nauki chrześcijańskiej systematyka.

Wprawdzie początki systematycznego przedstawienia nauki Chrystusa sięgają czasów dawniejszych, można dopatrzeć się ich szczególnie w listach św. Pawła, potrzeba jednak ujęcia w system całości objawiła się dopiero przy nauczaniu w szkole katechetów. Wzgląd zatem na nauczanie doprowadził do systemu, początki jego znać u Klemensa, całość jednakże objął dopiero i wyłożył pierwszy Orygenes w sławnem swojem dziele: „O zasadach“. Mamy w dziele tem przykład doskonały do jakiego stopnia myśl chrześcijańska przejęła się już wówczas i przyswoiła sobie metodę rozumowania filozoficznego w spuściźnie po Grekach. Podobnie jak Platon tak i Orygenes rozpoczyna od tego, co jest najwyższe, t. j. od pojęcia Boga, a potem schodzi do szczegółów. W pierwszej więc części „zasad“ mamy wykład nauki o Bogu, w drugiej przychodzi kolej na świat, przedmiotem trzeciej jest człowiek i jego zbawienie, czwarta obejmuje naukę o Objawieniu. Ze szczególną ścisłością rozwija Orygenes naukę o Bogu, jako o najwyższej czysto duchowej Jedności; zresztą podstawą całej jego metafizyki i filozofii religii jest wstęp do ewangelii św. Jana: „Na początku było *Logos*“ etc. Nie zdołał jednak uchronić się Orygenes od wszelkich obcych naleciałości z duchem nauki chrześcijańskiej niezgodnych, ale bo też nauka jego nie była jeszcze prze-

szła całkowitej próby ogniowej, nie wydzieliły się z niej jeszcze dokładnie wszystkie pierwiastki przejęte ze wschodnio-greckiego synkretyzmu epoki poprzedniej, do tego potrzebne były jeszcze prace dalsze i walki. Szczególnie zaś potrzebne było starcie z ową potęgą, która właśnie za życia Orygenesa dopiero wytwarzać się zaczęła, t. j. z Nowoplatonizmem. Na tegoż krótką charakterystykę przyjdzie kolej nieco później, tu, gdy mowa o Orygenesie wystarczy wspomnieć, iż w zespalaniu chrześcijaństwa z filozofią on posunął się najdalej. Słuszności takiego twierdzenia dowodzi najlepiej sposób i kierunek nauczania w sławnej szkole, którą założył Orygenes w Cezareji, gdy mu w roku 231 skutkiem różnych intryg stanowisko nauczyciela w Aleksandryi odjęto. W Cezareji rozpoczynał Orygenes naukę od logiki, później przechodził do fizyki, do geometryi, do astronomii, wreszcie do filozofii, to wszystko zaś służyło za przygotowanie do nauki religii. W jednym z listów do Grzegorza Cudotwórcy, Orygenes tak pisze: „Wszystkie nauki świeckie należy tak uprawiać, aby przyczyniały się do zrozumienia Pisma św., gdyż tak samo jak filozofowie zwykle dowodzą, że geometrya, muzyka, retoryka i astronomia przygotowują nas do nauki filozofii, tak my możemy twierdzić, że filozofia dobrze nauczana przysposabia do poznania chrześcijaństwa“.

Ale walka z pogaństwem nie była jedyną drogą, która zbliżyła myśl chrześcijańską do filozofii. Zbliżenie to dokonało się jeszcze i w inny sposób.

Miała nauka Chrystusa oprócz umysłowości pogańskiej jeszcze drugiego wroga groźnego. Wróg ten tkwił w samemże łonie chrześcijaństwa, tworzyły go zaś różne herezye czyli kacerstwa, które zaczęły powstawać wcześnie, bo już w początkach drugiego wieku. Skąd one wzięły się i jaki był ich początek krótko opowiem:

Chrześcijaństwo szerzyło się, jak wiadomo, z szybkością wprost cudowną. Z początku garnęli się do nowej nauki przeważnie ludzie biedni i prości, głównie po miastach, ale już za czasów Apostołów zaczęło nawracać się także wiele osób z warstw wysoko wykształconych. Ruch w tym kierunku wzrósł znacznie w drugim wieku. Były to właśnie czasy, w których głębsze studya filozoficzne już zupełnie podupadły, a przeważył z jednej strony pozbawiony wszelkiego krytycyzmu, synkretyzm, — z drugiej filozofia przystrojona w barwne szaty retoryki i sofistyki. Była to jednak forma wykwintna, pokrywająca wewnętrzną nicość. Szczególnie sofistyka rozwielmożniła się. Pola do czynów wielkich i popisów dziejowych nie było; mięszania się do spraw publicznych rządy cezarów rzymskich nie dopuszczały; cóż więc pozostawało dla tych wszystkich umysłów próżniaczych a rozmiłowanych w pięknie zmysłowem? — pozostawała im tylko retoryka i sofistyka. Tu punkt ciężkości spoczywał nie w treści, nie w myślach głębokich a krytycznie opracowywanych, lecz tkwił on tylko w świetnej formie, w mowie gładkiej i w stylu kunsztownym. Czy chodziło o uroczyste przyjęcie cezara wstępującego w mury miasta w tryumfalnym pochodzie, czy o jego namiestnika lub zastępcy uczczenie, czy o uroczystości ludowe lub świątyń poświęcanie, czy wreszcie o uczty i pogrzeby — wszędzie występował sofista i popisywał się swoją marną ale błyskotliwą sztuką. Otóż umysły karmione taką właśnie strawą duchową, zaczęły coraz więcej do gmin chrześcijańskich napływać. Przynosili też z sobą dawne swoje poglądy i usposobienia, a zostawszy Chrześcijanami próbowali godzić przeszłość z nową wiarą i z tem życiem nowem, które rozpoczynali. Nie wszyscy przyjąwszy chrześcijaństwo odrodzili się w duchu i w prawdzie, dla wielu pozostało ono tylko czemś zewnętrznem, było

jak gdyby nową suknią, którą przywdziali: ubranie zmieniło się, ale postać nosząca je pozostała ta sama. Tacy więc zaczęli mięszać swoją przedtem nabytą filozofię, sofistykę i religię z nową nauką. Uważając chrześcijaństwo także za rodzaj filozofii, starali się dawniejszy synkretyzm tylko rozszerzyć przez nabytki dalsze, w mniemaniu, że to będzie dopiero prawdą najwyższą. Ich uderzyła i zachwyciła wielkość i prostota ewangelii, ale o tem, czego nauczyli się dawniej przecież zapomnieć nie mogli. Tak rozpoczyna się w drugim wieku mięszanie poglądów wschodnio-greckich i chrześcijańskich, powstają herezye czyli kacerstwa, jak je zwykle historya Kościoła nazywa. Pierwszem takiem kacerstwem to był tak zwany Gnostycyzm. Początki jego sięgają aż do czasów apostolskich do owego Szymona Maga, z którym Paweł św. miał rozprawę. Saturninus z Antyochii, założyciel sekty Gnostyków, był uczniem Menandra, który znowu miał przejąć swoje poglądy właśnie od Szymona Maga. Wystarczy przytoczyć tylko parę rysów z nauki Saturnina, aby nabrać wyobrażenia, coby było stało się z nauką Chrystusa, gdyby byli Gnostycy zwyciężyli. Saturninus wprowadza w miejsce Boga pojętego tak, jak go mamy w ewangeliach, filonowską ideę jakiegoś Boga utajonego. Ten Bóg skryty i nieprzystępny stworzył demony, między nimi jest siedmiu aniołów, jednem z nich zaś to Bóg żydowski — Jehowa. On urobił świat z osobnej wiecznie istniejącej materyi i stworzył także człowieka-zwierzę. Żył ten człowiek w upadku strasznem i w poniżeniu, zmiłował się więc nad niem Bóg nieznany i zesłał nań promień własnego światła, dał mu duszę. Ale jeden z owych siedmiu najwyższych aniołów zbuntował się przeciw Bogu i utworzył państwo szatana. Rozpoczęła się więc między aniołami zbuntowanymi a Bogiem ukrytym walka o człowieka. Aby przechylić tę walkę na ko-

rzyść własną, zsyła Bóg dobry promień na świat w osobie Chrystusa, który przybrał ciało lecz tylko pozorne i tak poniósł też śmierć męczeńską także pozorną. Mamy więc tutaj najdziwniejszego rodzaju mięszaninę poglądów Platona, Filona, dalej mitów chaldejskich ze starym Zakonem i z chrześcijaństwem. Basilides z Antyochii nadał tej nauce kształt jeszcze bardziej fantastyczny, najwszechstronniejszy zaś system gnostyczny rozwinął Walentinus z Aleksandryi. U niego dokonywa się przeobrażenie nauki platońskiej o ideach w nowy rodzaj mitologii, w której pewną rolę ale dosyć podrzędną odgrywa także Chrystus. Miał on, jak twierdzili Gnostycy pozostawić dwojaką naukę, jedną zewnętrzną popularną, zawartą w ewangeliach, drugą zaś dla wtajemniczonych i wybranych, to jest właśnie owa *Gnosis*. Podobną naukę głosił jak wiemy nowopitagoreizm, wszak i tam mamy przecież do czynienia z podziałem na wtajemniczonych i niewtajemniczonych. Siebie uważali też Gnostycy za grupę istot doskonalszych. Wyróżniali oni trzy warstwy ludzi. Pierwszą tworzą tak zwani *Hylicy* (od wyrazu „hyle“ materya) tu należą wszyscy poganie czyli istoty tkwiące w grubej materyi, — drugą tworzą *Psychicy*, ci mają duszę daną im od demiurga, to są Chrześcijanie, Gnostycy zaś stoją z Bogiem ukrytym w związku najbliższym jako grupa duchów najdoskonalszych z mianem *Pneumatyków* (od wyrazu *pneuma* duch). Takie to były poglądy owej sekty, z którą chrześcijaństwo miało do staczania walki najsroższe w wieku drugim. Były chwile, że Gnostycy liczyli całe zastępy wyznawców; niebezpieczeństwo było też wielkie; zachodziły poważne obawy, że nauka Chrystusa przekształci się w nową karykaturę mitologiczno-filozoficzną. Na szczęście stało się inaczej, myśl chrześcijańska — czysta taka jak ją ewangelia światu niosła — zwyciężyła, można nawet pójść dalej i stwierdzić,

że podobnie jak złoto w ogniu oczyszcza się, tak w walkach z gnostycyzmem wyszlachetniała wiara i poglądy Chrześcijan. Dwa szczególnie pojęcia w chrześcijańskim poglądzie na świat zasadnicze zyskały wiele w tych walkach, pojęciami temi: to idea Boga i pojęcie istoty złego. Dopiero z walki z gnostycyzmem wyszedł chrześcijański monoteizm w całej czystości.

Bóg w Trójcy i ów *Logos* przez mędrców greckich przeczuwany uzyskał teraz dopiero właściwe znaczenie — nauce zaś o początku złego nadali obrońcy chrześcijaństwa obrót jedynie z ewangielią zgodny. Filozoficzno-religijny synkretyzm pochodzenia wschodnio-greckiego nie mógł pogodzić się z myślą, iż złe nie tworzy osobnej i samoistnej we wszechświecie potęgi. Przyjmował więc dwa pierwiastki. Ducha czyli Boga i osobną materyę. Pogląd taki sięgał tradycyą do najświetniejszych czasów filozofii helleńskiej, wszak był to pogląd zarówno Platona jak Arystotelesa. Obaj przyjmowali osobnego Boga-ducha, źródło siły rozumnej i osobną materyę. To jest myśl, którą Gnostycy utrzymali, a przystroiwszy ją w pstre szaty mitów chaldejskich, egipskich i innych, zrobili z niej naukę dla wtajemniczonych. Kościół chrześcijański pozostał natomiast wierny nauce ewangelii. Tu początek ewangielii czwartej zawierał podstawę metafizyczną najzupełniej wystarczającą i tak jasną, że dla Chrześcijan szczerych i prawdziwych nie było rzeczą zbyt trudną wyróżnić plewę od ziarna zdrowego. Tak więc idea Boga i *Logos*, idea stworzenia świata bez przyjmowania osobnej materyi wiecznej, wreszcie pojęcie złego, oto są pierwsze zasady nowej wiary, które ze starć z herezyami wyszły oczyszczone i zwycięskie.

Gnostycyzm jednakże, który powstał i rozszerzył się głównie w drugiem stuleciu, nie był wrogiem chrześcijaństwa najgroźniejszym, o wiele większe niebezpie-

czeństwa sprowadziła w wieku trzecim sekta Manichejczyków. Aby znaczenie tej sekty należycie uwydatnić, wypada zwrócić uwagę na stan świata ówczesnego, pełen rozterki i sprzeczności. Siła złego w społeczeństwie ludzkiem wzrosła do rozmiarów wprost gigantycznych. Zepsucie opanowało warstwy oświecone; w żadnym kierunku nie otwierały się wznioślejsze dla życia zadania; na tronie władców świata, cezarów rzymskich zasiadali zbrodniarze lub waryaci otoczeni przeważnie zgrają zauszników bez czci i wiary; charaktery szlachetne były tam rzadkością, a cnota i sprawiedliwość znajdowały się powszechnie w poniewierce; wszędzie tryumfowały złość i nikczemność. W takich warunkach nie można dziwić się, iż umysłom ludzkim z siłą tragiczną narzucało się pytanie: skądże to taki ogrom złego mógł nagromadzić się, jakie może być tego zła pochodzenie? Chrześcijanie nauczali o Bogu miłosiernym, który Sam zstąpił na ziemię, aby ludzkość zbawić, ale czyż jest to możliwe, aby ten Bóg, Istota najdoskonalsza dopuścił do takiego wzmożenia się złego, wszak ten Bóg świat stworzył! a więc i złe jest także jego dziełem? To chyba być nie może! A więc skądże wzięła się ta moc tak wielka złego? Takie były wątpliwości, które dręczyły dusze ówczesne. Wielu Chrześcijan nie mogło tego zrozumieć, aby Bóg mógł był choćby pośrednio dopuścić tyle złego na świecie. Gnostycy więc, idąc za poglądami greckiej filozofii, przypuszczali istnienie osobnej wiecznej materyi obok Boga, w niej to właśne ma tkwić źródło złego.

Pojęcie jednak jakiejś materyi pierwotnej było zanadto abstrakcyjne, ono mogło zadowolić może filozofów, na masy szerokie taka abstrakcya nie działała. W takich też warunkach musiała zyskać rozgłos o wiele szerszy sekta, która zagadnienie złego postawiła inaczej. Istniały przecież w Azyi zachodniej od wieków re-

ligie o charakterze dualistycznym, pojmujące porządek wszechrzeczy jako walkę dwóch potęg boskich, to jest potęgi dobrej i złej, żywiołów życia i śmierci, światła i ciemności. Taką dualistyczną religią była religia chaldejska, głównie zaś była nią stara religia Zendów, w Baktryi przed wiekami powstała, a przez Persów wyznawana. Za proroka jej uchodził *Zarathustra*, czyli jak go Grecy nazywali Zoroaster, powstała ona zaś z pomięszania się pierwiastków spekulacyjnych semicko-chaldejskich z religijnemi wyobrażeniami ludów aryjskich. W religii tej występują obok siebie dwie najwyższe boskie potęgi całkiem równorzędne, bóg światłości, bóg dobry *Ahuramazda* i bóg ciemności i śmierci, bóg zły *Angromanius*. Ci dwaj bogowie toczą z sobą bój odwieczny, ogrom więc złego na świecie pochodzi poprostu od boga ciemności. Oto był pogląd, który i niejednemu z Chrześcijan trafiał do przekonania, uwalniał bowiem umysł od pytania dręczącego jak mógł Bóg najdoskonalszy dopuścić, aby złe na świecie tak się rozpostarło. W religii *Zoroastra* było to zrozumiałe a więc tak samo jak byli Chrześcijanie, którzy próbowali połączyć w gnostycyzmie naukę ewangelii z grecko-wschodnim synkretyzmem, tak też znaleźli się i tacy, którym usuwała trudności tradycya Zendów, oni więc wytknęli sobie za cel zespolenie nauki Chrystusa z pierwiastkami chaldejsko-perskiemi. — Jeżeli Ewangelia oparta o stary Zakon głosiła nową naukę dla całej ludzkości, to w trzeciem stuleciu znalazła się grupa Chrześcijan, której zdawało się, że łatwiej przyjdzie uczynić z chrześcijaństwa religię powszechno-światową, jeżeli powiąże się ją i oprze o naukę Zoroastra. Powstała więc nowa sekta, prorokiem jej zaś ogłosił się niejaki *Mani* czyli *Manicheusz*, Pers z rodu, który urodził się gdzieś około roku 215. Otrzymał on bardzo staranne wychowanie i już jako chłopiec znał rozmaite

religie, wszak roiło się od nich wówczas w Azyi zachodniej od Baktryi aż po morze Śródziemne. Były to przecież czasy, w których także i buddyzm prowadził tam bardzo energiczną propagandę. *Mani* przejął do swojej religii pierwiastki rozmaite, Chrześcijaninem zdaje się nie był, ale naukę ewangelii znał, a w niektórych szczegółach widocznie trafiło mu do przekonania nowe do ludzkości Boskie posłannictwo, połączył je więc z nauką Zoroastra; przejął dalej pierwiastki chaldejskie i buddyjskie i w taki sposób wytworzył dziwną mięszaninę, która właśnie jednak dlatego zaczęła wielu zjednywać sobie zwolenników. Mając lat około trzydzieści zaczął *Mani* głosić swoją nową naukę na dworze króla perskiego Saporesa I. Podejmował on także dalekie podróże missyjne, wysyłał uczniów w różne strony, religia jego zaczęła szerzyć się coraz dalej na Zachód i wkrótce stała się groźną Kościoła chrześcijańskiego rywalką. Nauka manichejska to skrajny dualizm, przybrany w fantastyczne szaty naturalistycznej mitologii. Walka pierwiastku dobrego ze złem u Manesa to nie jest walka duchowa, moralna, to walka o cechach głównie fizycznych, materyalnych. Światło jest pierwiastkiem dobrym, ciemność złym. Poznanie i prawda religijna polega na poznaniu przyrody; procesy kosmiczne należy poznać i dążyć do wyzwolenia światła z pod panowania ciemności. Z pełnego rozterki ustroju światowego wnioskuje *Mani* na istnienie dwóch bogów. Pierwotnie państwa ich przytykały do siebie nie mięszając się, ale bóg ciemności wtargnął w państwo światła. Bóg dobry stworzył wówczas praczłowieka jako pomoc do walki z przeciwnikiem. Ten praczłowiek uległ jednakże pokusom, książę zaś ciemności stworzył Adama. Otóż teraz o tę ludzkość od Adama pochodzącą toczy się walka. Bóg dobry pociąga ją ku sobie, odbiera ją niejako wrogowi w za-

mian za zabór owego praczłowieka, zsyła proroków, między innymi także zesłał Jezusa. Ostatnim jednakże zesłannikiem światła, właściwym *parakletem* jest *Mani*, on dopiero i jego zwolennicy doprowadzą do ponownego oddzielenia się światła od ciemności; olbrzymi pożar zniszczy świat, w górze zapanuje światłość, w przepaściach zaś pozostanie ciemność bezsilna na wieki tam zepchnięta. Do takiej mitologii fantastycznej dorobił Mani odpowiednią ascetyczną etykę, dalej liturgię, w której naśladował obrzędy Chrześcijan, stworzył nawet rodzaj społecznej organizacyi i tak uzbrojony rozpoczął energiczną propagandę. Manicheizm szybko zorganizował się w kościół, posiadał też najwyższą widomą głowę, t. j. swojego arcykapłana, którego siedzibą był pierwotnie Babilon, później Samarkanda. Na wschód rozszerzył się manicheizm aż do granic Chin, na południu spotykamy się z nim w Indyach aż na wybrzeżach Malabaru, zaś około roku 280 wtargnął na zachodzie do państwa grecko-rzymskiego. Tu połączył się z resztkami Gnostyków i stanął do walki z chrześcijańskim Kościołem. Wielu też niechętnych skupiło się około nowej nauki głównie z nienawiści do chrześcijaństwa, im dalej zaś na zachód posuwał się manicheizm tem więcej przystosowywał się do chrześcijaństwa, aby go zwalczać skutecznie. — Manichejczycy rozszerzyli się wszędzie w zachodnio-rzymskiem państwie, potworzyli liczne tajne związki a wpływ swój rozpostarli szeroko w najrozmaitszych kierunkach. Była to więc, jak widzimy, organizacya bardzo groźna, zmierzała bowiem z wielką siłą do przekształcenia się w religię powszechną, — światową. Wiara manicheizmu w dwie boskie potęgi, jego filozofia przyrody, wreszcie nauka o człowieku, o wieczności i o ostatecznym końcu świata, to wszystko nadawało mu pozór wszechludzki. Nie było też drugiej sekty tak rozpowszechnionej, żadna nie po-

siadała tyle warunków, aby podjąć z Kościołem chrześcijańskim współzawodnictwo. — Walka zaś z takim wrogiem była tem trudniejszą, iż równocześnie także w stuleciu trzeciem wzrosła i zorganizowała się inna jeszcze potęga duchowa o zakroju również powszechnym dla całej ludzkości przeznaczonym, tą potęgą był nowoplatonizm.

W początkach stulecia trzeciego wystąpił w Aleksandryi jako nauczyciel człowiek niezwykły, tajemniczy, a dziwnie pociągający. Pochodził z warstw najniższych ludowych, właśnie z tych warstw, wśród których chrześcijaństwo najwięcej krzewiło się; rodzice też jego byli Chrześcijanami, on również w latach dziecinnych wyznawał naukę Chrystusa. Na życie zarabiał pracując ciężko, jako zwykły wyrobnik, dźwigał ciężary i nosił wory ze zbożem w porcie aleksandryjskim. W wieku dojrzalszym porzucił chrześcijaństwo i wrócił do wiary w bogów helleńskich. Co go do kroku takiego skłoniło, nie wiemy, i zaledwo tylko domyślać się możemy przewrotów zaszłych w tej duszy. Ale na łono pogaństwa wrócił on przecież człowiekiem innym; nie mógł wyzbyć się wszystkiego, co mu chrześcijaństwo dało. Za cel wytknął sobie urobienie z wierzeń dawnych czegoś nakształt nauki Chrystusa. Religii powszechnej nowej, która świat podbijać zaczęła, zamierzył przeciwstawić religijny i filozoficzny dorobek z pogańskiej przeszłości, lecz ujęty tak, aby zyskał również charakter powszechny i mógł całą ogarnąć ludzkość. Człowiekiem tym był *Ammonios Sakkas* (ur. w roku 175). Odpadłszy od chrześcijaństwa znienawidził ewangielię i postanowił zastąpić ją nauką inną. Rozmiłowawszy się w helleńskich baśniach i kultach, które — zdaje się — pociągały jego poetyczno-mistyczną duszę urokiem piękna w nich tkwiącego, zrozumiał jednak Ammonios, iż do skutecznego zwalczenia chrześcijaństwa potrzeba cze-

goś więcej oprócz powrotu do dawnych bogów; zrozumiał, że naukę należy tak ukształtować, aby ona przybrawszy cechy do chrześcijaństwa zbliżone mogła zyskać charakter wszechludzki. Za podstawę wybrał sobie więc system filozoficzny grecki najszczytniejszy i duchem religijnym do głębi przejęty, t. j. system Platona. Około filozofii Platona zaś osnuł przędzę myśli pochodzących z innych systemów i kierunków, a mianowicie Skeptycy wpoili w niego brak zaufania do wiedzy rozumowej i doświadczalnej, od Stoików wziął ich dynamiczny panteizm i ich etykę, także metafizyka Arystotelesa dostarczyła mu pojęć niektórych, wreszcie zaczerpnął pełną dłonią z wierzeń religijnych greckich tudzież z religijnych systemów wschodnich. Drogę w tym kierunku miał już Ammonios utorowaną przez wschodniogrecki synkretyzm, głównie jednak wpłynął na niego Numenios z Apameji, także w drugim żyjący wieku.

Nauka chrześcijańska przedstawiała się Ammoniosowi jako dzieło barbarzyńców, które zakaża szlachetną umysłowość helleńską. Ale posiadało chrześcijaństwo jedną właściwość, działającą na dusze ludzkie w sposób cudowny, t. j. głęboki nastrój religijny, aby to więc zwalczyć należało również przejąć się religijnością wielką, gorącą. Tu wiedza sama wystarczyć nie mogła, ona nie była w możności rozbudzić nastroju religijnego takiego, któryby sprostał chrześcijańskiemu. Czyż były zdolne dokonać tego dyalektyka lub jakiekolwiek rozumowe dowody? Przenigdy! Logiczne rozumowania prowadziły co najwyżej do Boga takiego, jak go pojmował Arystoteles, taka jednak czysto abstrakcyjna idea nie posiadała warunków do zaspokojenia dusz znękanych i wyzwolenia z nędzy światowej chciwie łaknących. Ludzkość potrzebowała Boga żywego, Boga Ojca, Zbawiciela, Boga, z którym dusza w bezpośrednim czuje się związku. O takim to Bogu nauczały

ewangelie, powaga ich zaś opierała się nie na dyalektyce, lecz na świadectwach wprost od Boga pochodzących. Wiedza podkopana do głębi przez skeptycyzm domagała się podpory i uzupełnienia, dać go zaś mogło tylko jakieś prawd wyższych objawienie. Chrześcijaństwo skarb taki posiadało, ale skądże miał go uzyskać Ammonios, skoro wyrzekł się Chrystusa. Oto pozostała mu jedna tylko droga, trzeba było uciec się do mistyki i w stanach ekstatycznych szukać bezpośredniego zetknięcia się z bóstwem. Taką też drogę obrał sobie twórca nowoplatonizmu.

Miał Ammonios Sakkas dwóch uczniów znamienitych, w nauki jego tajemnicze wsłuchanych. Jednym z nich był Orygenes, ów wielki nauczyciel chrześcijański, o którym już poprzednio była mowa. Mógł więc, jak widzimy, Orygenes wybierać między Chrystusem a przygotowującą się reakcyą; pozostał przecież Chrystusowi wierny. Jasny umysł Orygenesa nie dał zbałamucić się mętnemu mistycyzmowi Ammoniosa. Jeżeli wiedza i rozum domagają się uzupełnienia przez wiarę i religię, to wiara ta nie może przecież polegać na ekstatycznych objawieniach jednostki, ona musi mieć za sobą jakąś powagę realniejszą. Orygenes zrozumiał, że wiara musi oprzeć się na objawieniu, ale za źródło jego trudno przyjąć podmiotowe stany tej lub owej jednostki. Tylko objawienie pojęte jako proces w rodzie ludzkim dokonywujący się może rościć sobie prawa do uznania powszechnego. Takim właśnie jest Objawienie na ewangieliach oparte. Zrozumiawszy to Orygenes pozostał Chrześcijaninem pomimo wpływów Ammoniosa. W nauce Orygenesa odgrywa filozofia grecka także ważną rolę, i ona należy do rozwoju, który chrześcijaństwo przygotował. Platon jest dla niego wielką powagą ale nie największą; ekstaza mu nie wystarcza, nawet powaga musi wytrzymać krytykę faktów i rozu-

mu. Drugim uczniem Ammoniosa był Plotinos, rodem z Likopolis w Egipcie. Tego uniosła wyobraźnia bujna i mistyczne tęsknoty. Szukał więc najpierwej tajemniczych prawd u Magów perskich ale daremnie, zwrócił się później do Ammoniosa i stał się najgorętszym jego wyznawcą. Ammonios Sakkas pism nie pozostawił żadnych, dopiero Plotinos spisał jego naukę, a przeniosłszy się do Rzymu zgromadził około siebie znaczny zastęp uczniów i uczenic. Wszystkich zachwycał głębokością swoich nauk, tudzież pozorami jakichś mistycznych boskich natchnień; wpływ jego sięgał aż do tronu, między najgorętszymi bowiem jego zwolennikami spotykamy cesarza Galiena i jego żonę Saloninę. Uczniem jednak najsławniejszym Plotina był Porfiryusz z Tyru. Nietylko ujął on naukę Plotina w jasną i przystępną formę, ale nadto zabrał się na dobre do walki z chrześcijaństwem. Oprócz wielu dzieł napisał Porfiryusz między innemi także piętnaście ksiąg przeciw Chrześcijanom, w których zgromadził wszystkie zarzuty, jakie tylko można było podnieść przeciw nauce Chrystusa: Jest to niewątpliwie najgruntowniejsza krytyka chrześcijaństwa jaka w ogóle w owych wiekach pojawiła się. Można nawet pójść dalej i powiedzieć, że do dnia dzisiejszego wszyscy wrogowie chrześcijańskiego poglądu na świat obracają się przeważnie w obrębie zarzutów Porfiryusza. Poddał on chrześcijaństwo krytyce z dwóch jedynie możliwych stanowisk, t. j. ze stanowiska metafizycznego i historycznego.

Z punktu widzenia historycznego podniósł wszystko co tylko można było podnieść przeciw historyczności Objawienia i wierności ewangelij, z punktu zaś widzenia metafizycznego zwalczał chrześcijański pogląd na stosunek Boga do świata i do stworzenia. Jednak co do potrzeby religii i Objawienia godził się Porfiryusz najzupełniej z Chrześcijanami, źródeł zaś gdzież szu-

kał? Oto w magiczno-teurgicznych praktykach, łudząc się, iż one zdołają zastąpić objawienie historycznie pojęte. Nie miała też następstw trwałych krytyka Porfiryusza, wszsechstronnie rozprawiła się z nią myśl chrześcijańska wieku czwartego, wykazawszy zarówno jej bezpodstawność historyczną jak i filozoficzną. Rósł chwilowo jednak nowoplatonizm w znaczenie i we wpływy, stawał się dla chrześcijaństwa coraz groźniejszym. Uczeń Porfiryusza Jamblichos z Chalkis wytknął sobie za cel wykształcenie całego systemu religijnego. Panteon swój zaludnił wszystkiemi możliwemi bóstwami, przejętemi z religii tak greckiej, jak i ze wszystkich religij wschodnich. Słusznie można powiedzieć, że Jamblichos poruszył i skupił wszystkie religie pogańskie do walki z Chrystusem, wszystkie uznał, wszystkie uprawnił, z wyjątkiem jednej, to jest tej, która przemawiała do ludzkości słowami ewangelii. Znalazła się nawet osobistość, którą usiłowali Nowoplatończycy przeciwstawić Chrystusowi, był nią niejaki Apolloniusz z Tyany, sławny kuglarz i retor wędrowny z pierwszego wieku po Chrystusie; i tego więc środka walki nie zaniechali.

Na zakończenie wykładu niniejszego rozważmy jeszcze krótko co właściwie dawał nowoplatonizm ludzkości w zamian za ewangielię. Przedewszystkiem należy zważyć, że nauka Ammoniosa i Plotina w trzech punktach godziła się z chrześcijańskim na świat poglądem. Była ona przejętą do głębi nastrojem religijnym i potrzebą uzupełnienia wiedzy przez wiarę; aby dojść do takiego uzupełnienia wskazywała dalej na potrzebę religii powszechnej dla całej ludzkości przeznaczonej; wreszcie po trzecie, przyjmowała jedno wspólne źródło wszechistnienia, t. j. jakiś jeden pierwotny najwyższy boski pierwiastek. Po tem jednak rozpoczyna się szereg najbardziej zasadniczych przeciwieństw. —

W chrześcijaństwie uzupełnieniem wiedzy a źródłem wiary jest Objawienie historyczne, dokonywujące się w rozwoju ludzkości; w nowoplatoniźmie objawienie ma źródło w podmiotowych ekstazach. Bóg chrześcijański, to Bóg osobisty, to Ojciec wszechświata i ludzkości, Ojciec sprawiedliwy i miłością najwyższą dla dzieła własnego przejęty. Bóg Nowoplatończyków to jakaś jedność całkiem nieokreślona, nadosobista wszelką treścią wszechświatową przepełniona.

U Chrześcijan Bóg świat stworzył, to dzieło Jego siły twórczej; u Plotina świat wyłonił się z jedności, jest jakby bóstwa promieniowaniem, dusze to jakby iskry, które z przepełnionej jedności wyprysnęły. W bycie przyjmuje nowoplatonizm trzy stopnie: Prajedność, z której wszystko wyłania się, to stopień pierwszy; *Nus*, czyli duch sam siebie i formy wszechrzeczy myślący, to stopień drugi; trzecim są dusze wyłaniające się stopniowo z Jedności i popadające w połączenie z czemś, co jest właściwie nicością: To materya! Byt przechodzi więc proces dwojaki, wyłania się z jedności, oddala się od niej i dochodzi do zespolenia się z materyą-nicością, następnie zaś wyrywa się z tego związku nienaturalnego i powraca do jedności. Źródłem złego we wszechświecie jest według nowoplatonizmu dokonywujące się z natury rzeczy oddalanie się dusz od prajedności i ich związek z materyą nicością. Dusza zatem ludzka ma za zadanie wyzwolić się z połączenia takiego i powrócić do ojczyzny swojej pierwotnej, t. j. do prajedności. Tak jak dusza każda jest emanacyą z prabóstwa tak również takiemi emanacyami — tylko wyższego rzędu — są różne bóstwa i demony. Wszystkie bóstwa greckie, indyjskie, perskie, chaldejskie, egipskie i t. d. istnieją i działają, to wszystko istoty żywe, które wyszły z łona prajedności i tam też wrócić mają. Oto nauka, która miała zastąpić chrześcijaństwo!

Wszystkie stare wiary pogańskie, wszystkie bóstwa z Olimpu strącone i z serc ludzkich wypędzone sprzymierzyły się, aby uderzyć na wroga wspólnego. Atak był gwałtowny, namiętny; rozpętały się siły żywiołowe; broni zaczerpnięto od przeciwnika, uzbrojono się w puklerz głębokiej uczuciowej religijności, nie szczędzono strzałów krytyki i rozumowania.

Na schyłku więc stulecia trzeciego stosunki tak ułożyły się, iż stanęły naprzeciwko siebie trzy wrogie potęgi duchowe i zmierzały do zawładnięcia umysłami ludzkimi. Potęgami temi były: chrześcijaństwo, manicheizm i nowoplatonizm. Wszystkie trzy godziły się w przekonaniu, iż ludzkość potrzebuje pomocy, wybawienia, że dla dalszego jej rozwoju niezbędną jest religia powszechna, jako uzupełnienie wiedzy, jako środek do rozprószenia ciemności duchowych, które świat ogarnęły. Nowoplatonizm był syntezą całej przeszłości pogańskiej, dokonaną pod wpływem chrześcijaństwa. Manicheizm próbował zespolić wschodnio-greckie tradycye z ewangielią. Chrześcijaństwo natomiast było potęgą zupełnie świeżą. Przygotowane historycznie przez naród, który jeden przechował nieskalaną tradycyę jednobóstwa, wchłonęło chrześcijaństwo i zużytkowało najszlachetniejsze pierwiastki myśli i metody greckiej. Niosąc światu uzupełnienie wiedzy w religii, utrzymało jednak równowagę między wiarą a wiedzą, między uczuciem religijnem a myślą rozumującą. *Logos*, czyli myśl rozumna przedwieczna występuje tu jako Boski pierwiastek. Bóstwa dawne ze serc ludzkich wyrzucone, ich miejsce zajmuje Bóg inny. On Rozum Najwyższy i Miłość Najwyższa świat tak ukochał, iż w Chrystusie sam za winy jego poświęcił się. To były skarby uczuć i myśli, których ani manicheizm, ani nowoplatonizm nie miały czem zastąpić. Najbardziej jednak zasadnicza różnica między owemi trzema potęgami okazała się

w nauce o istocie złego, ona rozstrzygnęła o zwycięstwie. Nowoplatonizm widział w złem skutki owego procesu oddalania się bytu duchowego od prajedności. Manicheizm upatrywał w złem osobny kosmiczny i metafizyczny pierwiastek, równorzędny z dobrym. Chrześcijaństwo natomiast wskazywało na wybór dokonany przez istotę rozumną jako na źródło złego. Otóż w tem przeniesieniu punktu ciężkości do duszy ludzkiej tkwi między innemi tajemnica zwycięstwa. Chrześcijaństwo tchnęło w umysły zwątpiałe otuchę wielką: człowieku ocknij się — wołało — wszak złe to nie ślepa konieczność, to nie potęga osobna, wobec której stoisz bezsilny. Jak upadłeś, boś chciał, tak też i dźwignąć się możesz! Potrzebujesz pomocy, masz ją, podaje ci ją Ojciec Miłosierny w niebiosach, dźwigaj się przeto w górę, a ciemności ustąpią. Rozbudzenie takiej wiary i zaufania takiego sprawiło, iż zwyciężyły zastępy pod znakiem krzyża walczące. Zwycięstwo to dokonało się ostatecznie w stuleciu czwartem.

Wykład trzeci.

Początki i rozwój życia zakonnego wśród Chrześcijan. — Rozkwit spekulacyi chrześcijańskiej w stuleciu czwartem.

Wiek trzeci był wiekiem stanowczego przełomu w dziejach chrześcijaństwa. Myliłby się bardzo ktoby mniemał, że losy jego jako podstawy dla dalszego rozwoju cywilizacyi europejskiej i jako religii światowej rozstrzygnęły się dopiero z wydaniem sławnego edyktu Konstantego Wielkiego. Edykt ten był tylko słowem ostatnim, był ogniwem końcowem w wielkim duchowym rozwoju; był to wynik potężnych starć, które go wyprzedziły. O zwycięstwie chrześcijaństwa rozstrzygnęło to wszystko co dokonało się w wieku trzecim. W tym to właśnie wieku rozwinął się Kościół w organizacyę świat cały ówczesny ogarniającą; przezwyciężył niebezpieczeństwa ze strony gnostycyzmu; doczekał się uznania powszechnego swojej jedności ze stolicą w Rzymie; utrwalił porządek hierarchiczny. W tym samym też wieku zakwitła w Aleksandryi nauka chrześcijańska i wzniosła się odrazu do wyżyn, które zapewniły jej przewagę zarówno nad myślą pogańską jak i nad wszelkiemi dążnościami przechylającemi się w części tylko ku chrześcijańskiemu stanowisku. Równocześnie stanęli w szranki współzawodnicy; poszły z chrześcijańskim Kościołem w zawody o panowanie nad świa-

tem te potęgi duchowe, o których w wykładzie poprzednim była mowa, t. j. manicheizm i nowoplatonizm. Że wśród tych wszystkich trudów i niebezpieczeństw szala zwycięstwa przechyliła się na stronę Kościoła, na to wiele złożyło się czynników, między niemi jednakże rolę niesłychanie ważną, kto wie nawet czy nie najważniejszą odegrał ruch, który także wyszedł z Aleksandryi, a świat chrześcijański ogarnął z siłą niesłychaną. Tym ruchem to był zwrot do życia pustelniczego wśród Chrześcijan i powstanie zakonów. Skąd wziął się ten ruch, jak rozwinął się i jakie posiada dla chrześcijaństwa znaczenie o tem nie będzie od rzeczy powiedzieć parę słów. Dodam nawet, iż postać wielkiego myśliciela, którym w dalszym ciągu zajmować się mamy, nie byłaby dla nas zrozumiałą, gdybyśmy tę właśnie stronę tła uwydatnić zaniedbali.

Często można i dzisiaj jeszcze spotykać się ze zdaniem, że zakony nie należą do istoty chrześcijaństwa, że ich w Kościele pierwotnym nie było, a więc, że jest to jakiś przydatek późniejszy, jakaś naleciałość obca, której, jak wielu dowodzi, reformacya wyzbyła się z pożytkiem dla chrześcijaństwa. Zapatrywanie takie jest niesłuszne, a nadto w wysokim stopniu niehistoryczne i niepsychologiczne. Do wykształcenia się życia zakonnego wśród Chrześcijan nie potrzeba było żadnych obcych wpływów, doprowadziły do niego z natury rzeczy potrzeby życia religijnego, tudzież stosunki, wśród których wyznawcy Chrystusa w wieku trzecim żyli i działali. Już na schyłku wieku drugiego Chrześcijanie musieli wybierać czem właściwie pragną być, czy drobną sektą, czy organizacyą dla ludzkości całej przeznaczoną. Kościół, pragnąc spełnić posłannictwo powierzone mu przez Chrystusa i Apostołów, pragnąc ludzkość ratować i narody wychowywać, musiał wejść w styczność ze światem ówczesnym, musiał wytworzyć organizacyę,

która pozostawała w ciągłym związku z życiem społeczeństwa. Taki kierunek jednak przedstawiał także niebezpieczeństwa poważne i nie wszystkim się podobał. Zachodziła przecież obawa, że Kościół w zetknięciu ze światem sam stanie się świeckim, i że ratując zakazi się wadami ratowanych. To też już w drugim wieku spotyka się wśród Chrześcijan umysły surowe i bezwzględne, takich np. Enkratytów lub Montanistów wzdrygających się na myśl o wielkich powszechnych zadaniach Kościoła wśród zepsutego do gruntu społeczeństwa. Radziby oni wrócić do pierwotnej prostoty, do życia takiego, jak je pierwsi Chrystusa wyznawcy prowadzili w Jerozolimie. W oczekiwaniu blizkiego końca świata, dbając o własne zbawienie, nie zdawali sobie sprawy z tego, iż Kościół, jeżeli ma spełnić powierzone mu przez Chrystusa zadanie, nie mógł być takim jakim oni mieć go pragnęli, wystąpili też do walki, a Kościół musiał pozbyć się ich jako sekciarzy.

A jednak owe ideały życia w prostocie i w doskonałości takiej, jak ona u pierwszych objawiała się Chrześcijan, nie przestawały działać na umysły gorące, nie przestawały pociągać tych wyznawców nowej wiary, których paliło niejako pragnienie doskonałości. Szczególnie żywo utrzymały się wspomnienia takiego życia wśród Chrześcijan w Aleksandryi. Tu właśnie głosił niegdyś ewangelię św. Marek, tu początki szkoły katechetów aż do jego sięgały czasów, w tej szkole zaś pozostawił św. Marek następcom swoim wskazówki i przepisy jak prawdziwy wyznawca Chrystusa żyć powinien. Tymczasem cóż się okazało w dalszym ciągu? Oto okazało się, że właśnie w Aleksandryi, wśród niesłychanego zepsucia i wyuzdania obyczajów, takie życie było dla Chrześcijan nieraz wprost niemożliwe, a zawsze połączone z katuszami okropnemi. Doświadczył tego na sobie np. sam Orygenes, gdy jako osiemnastoletni mło-

dzieniec objął kierownictwo szkoły katechetów. Jak tu naśladować w tych warunkach Chrystusa? Jak trzymać się wskazówek św. Marka? Cóż więc czynić wypadało? Pytania podobne narzucały się już Orygenesowi z siłą nieprzepartą. Wystarczy zaś przeczytać panegiryk, jaki na cześć Orygenesa napisał jego uczeń, Grzegorz Cudotwórca, aby nabrać przekonania, którędy wskazywało wyjście.

Zrywać z Kościołem, tak jak to uczynili Montaniści, ograniczać jego posłannictwo światowe, to znaczyłoby tyle co występować przeciw Chrystusowi. A więc nie przeciw Kościołowi, lecz w związku z nim należy Kościół wesprzeć pracą nową, zapewniając równocześnie własnej duszy doskonałość i przyszłe zbawienie.

Kościół rozszerzając się i ogarniając ludzkość mógłby łatwo, jak strumień szeroko rozlany, stać się płytkim, powierzchowność i zamiłowanie do rzeczy świeckich przeważyćby mogły. Im przeto praca Kościoła szersze zakreślała kręgi, im potrzeba stykania się ze światem żywsza była, tem konieczniejszem stawało się na odwrót pogłębianie życia na wewnątrz. Do przezwyciężenia współzawodników takich jak manicheizm i nowoplatonizm potrzebowało chrześcijaństwo wyznawców żyjących życiem wewnętrznem; mistyce nowoplatońskiej należało przeciwstawić pracę zdolną do wyszukania w tajnikach duszy tych skarbów nieocenionych i nigdy nie dających się wyczerpać, które rodziła miłość do Chrystusa i do Jego dzieła. Takie jednak życie wewnętrzne nie było możliwe wśród zgiełku i zepsucia światowego; cóż więc czynić? Oto uciec od świata, od ludzi, schronić się na łono natury i tam odżyć dopiero naprawdę.

Wszędzie gdzie tylko wchodzą jednostki w rozterkę ze społeczeństwem, wszędzie gdzie wewnętrzne życie i jego pogłębienie staje się potrzebą gwałtowną,

namiętną, tam zaczyna człowiek uciekać od świata, zaczyna szukać drogi do doskonałości w odosobnieniu się. W krajach południowych jest to oczywiście o wiele łatwiejsze, aniżeli w okolicach, gdzie klimat dla człowieka wrogi; tam zaprasza go niejako przyroda sama, aby powierzył się jej i zżył się z nią, odsłaniając mu w nadgrodę skarby nieznane. Wiadomo powszechnie do jakich rozmiarów doszedł rozwój życia pustelniczego w Indyach; w Egipcie starożytnym posiadało również urok niezwykły przebywanie w zupełnem odosobnieniu zdala od miejscowości zaludnionych; także w pismach starego Zakonu jest nieraz mowa o pustelnikach lub prorokach na pustyni przebywających. W nowym Zakonie nasuwał się św. Jan Chrzciciel jako przykład godny naśladowania, tudzież Chrystus sam. Jeżeli On, przygotowywał się przez dni czterdzieści do posłannictwa swojego w postach i w umartwieniach, to wyznawcy Jego, mający prowadzić dalej dzieło zbawienia, powinni i w tem także naśladować go. Z rozszerzaniem się chrześcijaństwa na zewnątrz powinno iść równomiernie pogłębianie na wewnątrz. Tak też stało się! Do głosicieli słowa Bożego, do tych wysłanników, którzy „dobrą nowinę“ nieśli w najdalsze świata zakątki, zaczęły w stuleciu trzeciem przybywać zastępy bojowników nowych, pozornie cichych, samotnych, ale zato w duszach ich zawrzały walki i odezwały się hymny zwycięstw i tryumfów, o jakich świat przedtem nie słyszał.

Pierwsza — jak się zdaje — podnieta do życia samotnego zdala od ludzi wyszła z otoczenia Orygenesa. Uczeń jego Hierakas był tym, który w myśl wskazówek mistrza swojego prowadził wraz z kilku towarzyszami żywot doskonały, usiłując we wszystkiem zastosować się do rad i zleceń św. Marka, pamięć o nich bowiem żyła ciągle w szkole katechetów. Egipt, ta kra-

ina grobów i umarłych, ze swoim klimatem ciepłym a suchym, z tem mnóstwem wszędzie kryjówek tak przez przyrodę jak i ręką ludzką wzniesionych, nadawał się znakomicie do takiego życia ustronnego. — W tym odosabnianiu się uczniów Orygenesa od ludzi tkwiło może także coś ze zamiłowania do tradycyi filozoficznej starożytnych. Wszak już Sokrates wskazywał jako drogę do mądrości poznanie samego siebie; poznanie takie czyż możliwe wśród zgiełku światowego i wśród powszechnego zepsucia? A więc już sama miłość mądrości czyli filozofia wskazywała drogę. Mędrzec prawdziwy powinien oddalić się od świata i żyć tylko życiem wewnętrznem. Uczeń zaś gorliwy Chrystusa powinien czynić to samo, a więc droga do mądrości prawdziwej łączy się z naśladowaniem Chrystusa. Takie były pobudki, które pokierowały krokami Hierakasa i jego towarzyszy w miejsca odludne. Liczba ich jednak z początku nie była wielka. Dopiero gdy wybuchło srogie prześladowanie Chrześcijan za Decyusza (249—251 r.), zaczęło coraz więcej Chrześcijan chronić się na pustynię. Tu zakosztowali oni ciszy, spokoju i rozlubowali się w życiu wewnętrznem na łonie natury, przekonali się, że ich doskonałość zyskała wiele przez oderwanie się od świata i ludzkiego społeczeństwa, przekonali się dalej, że mogą chrześcijaństwu i Kościołowi przez swoją świętość wielkie oddawać usługi, postanowili więc, nawet gdy się prześladowanie skończyło, pozostać na pustyni. Jednym z pierwszych, który takie powziął postanowienie, był święty Paweł z Teb, a za nim poszedł św. Antoni, Wielkim nazwany, właściwy twórca życia zakonnego. Miał on lat dwadzieścia, gdy podniecony słowami ewangelii, udał się w dalekie miejsca odludne i spędził dalszych lat dwadzieścia wśród walk wewnętrznych, oddany rozmyślaniu, modlitwie i pracy ręcznej. Jaskinia była jego mie-

szkaniem, tajemnice puszczy jego rozkoszą, doskonałość chrześcijańska jego celem. Doszedł do niej wkońcu po walkach wewnętrznych, gwałtownych i pokusach groźnych, objawiła się ona zaś w takiej sile i pogodzie umysłu, iż kto tylko zbliżył się doń korzył się przed wielkością tego ducha nadzwyczajnego. Wystąpienia świętego Antoniego podczas prześladowania Chrześcijan za czasów Maksymina (311 r.) w Aleksandryi dowodzą w sposób niezbity, że ci pierwsi zakonnicy nie mieli wcale zamiaru pozostawania poza Kościołem, przeciwnie oni, gdy okazała się tego potrzeba, nieśli zdobyte w samotności pogłębienie wewnętrzne i ową potężną siłę ducha na usługi Kościoła. Wzmacnianie słabych i chwiejnych, pocieszanie zwątpiałych, łamanie i pognębianie prześladowców, oto były usługi oddawane przez tych pustelników chrześcijaństwu. Gdy niebezpieczeństwo minęło, Antoni wraca na pustynię i żyje dalej samotny. Ale sława jego rośnie, a poganie korzą się przed mężem świętym. Co zaś było szczególnie ważne, to fakt, iż w samotności oczyszcza się jego wiara chrześcijańska z różnych naleciałości, przejętych z filozofii greckiej. Czego nie mógł pozbyć się Orygenes, jeszcze zanadto filozof, tego niema już śladów u Antoniego. Oto nowa usługa, którą życie zakonne i pustelnicze oddało chrześcijaństwu: uchroniło ono chrześcijaństwo od zadaleko idących wpływów filozofii greckiej.

Sława Antoniego sprawiła, że zaczęli do niego ściągać pustelnicy inni, szukający rad i wskazówek. Wkrótce miał on wielu uczniów, poddawali się oni jego zwierzchnictwu, mieszkając osobno ale w niezbyt wielkich oddaleniach. Tak powstały pierwsze stowarzyszenia pustelników. Antoni żył lat przeszło sto, a gdy umarł w roku 356, to już życie zakonne przedstawiało rozrost potężny. Obok niego potworzyli już Ammoniusz i Makary zgromadzenia podobne, wkrótce zaś zaczęły

one także powstawać w Palestynie, w Syryi, w Azyi Mniejszej i w innych jeszcze miejscowościach. Zarysowały się też niebawem dwa kierunki w życiu tych zakonnych pustelników. Jeden kierunek tworzyli anachoreci, drugi właściwi zakonnicy czyli mnisi *(Monachoi)*. Anachoreci żyli samotnie i oddawali się głównie ćwiczeniom ascetycznym. Bezgranicznym nieraz był ich zapał w umartwianiu ciała. Aby zabić fizyczność, aby doprowadzić ducha do trwałego nad chuciami cielesnemi zwycięstwa, dokonywali oni rzeczy wprost niesłychanych. Niektórzy zanurzają się w bagna Nilu, narażając się na kąsania owadów, a opuchnięci, prawie do ludzi niepodobni, w bolu fizycznym szukają duchowego ukojenia, inni całe lata spędzają stojąc na słupie, lub inne jeszcze wymyślając katusze. Jakkolwiek liczba takich anachoretów była w czwartem stuleciu dosyć znaczna, to jednak nad tym kierunkiem przeważył wkrótce inny, t. j. właściwy kierunek zakonny. Stało się to zaś za wpływem sławnego Pachomiusza, twórcy pierwszego właściwego klasztoru i pierwszej reguły zakonnej.

Było to prawdopodobnie gdzieś około roku 306, gdy zaczęli się pierwsi pustelnicy gromadzić około św. Antoniego i poddawać się jego kierunkowi. Za taką pierwszą kolonią poszły wkrótce inne, jak to już poprzednio wspomniałem. Początki były jednak drobne. Kolonię składało pięciu, niekiedy tylko dwóch, najwięcej zaś dziesięciu zakonników, wspierali się oni wzajemnie i doskonalili siłami wspólnemi. Otóż jedną z takich kolonij powstałych w okolicy miasta Schenesit kierował św. Palemon, uczniem zaś jego był Pachomiusz w roku 314.

Jako żołnierz dwudziestoletni zetknął się Pachomiusz (r. 314) w mieście Esnet w górnej Tabaidzie z Chrześcijanami. Ich miłosierne uczynki, ich poświę-

canie się dla dobra bliźnich zrobiło na surowym żołnierzu wrażenie głębokie. Uwolniwszy się wkrótce od służby wojskowej, nie wrócił Pachomiusz już więcej do ojczyzny, lecz zostawszy Chrześcijaninem rozpoczął w okolicy Schenesit żywot pustelniczy. Jako miejsce pobytu obrał sobie z początku pustą i zaniedbaną świątynię Serapisa, przyjąwszy zaś chrzest, zawiązał stosunek serdecznej przyjaźni z Palemonem i poddał się jego kierunkowi. Po jakimś czasie opuścił go za zgodą obopólną i w miejscowości Tabennisi zaczął sam gromadzić około siebie pustelników. Tu jednak przekonał się wkrótce, że takie luźne pożycie pustelników w koloniach nie daje dostatecznych gwarancyj. Niektórzy z jego towarzyszy nie chcieli poddawać się jego kierunkowi, inni poddawali się niechętnie, popadali w dawne błędy i grzechy, stając się nieraz przedmiotem zgorszenia. Pachomiusz postanowił złemu zaradzić. Sam był niegdyś żołnierzem, wiedział co to jest karność, zrozumiał, że żołnierze Chrystusa karności tej także potrzebują; sam wydoskonalił się, mieszkając wspólnie z Palemonem, powziął więc myśl założenia pierwszego klasztoru. Pustelnicy mieli tam zamieszkać pod jednym dachem i podlegać stałemu porządkowi; w takich warunkach mogli nawet słabsi łatwiej zaprawić się do nowego życia. Z początku wybudował Pachomiusz niewielką chatę, gdy jednak liczba jego towarzyszy wzrosła do stu, wówczas doprowadził do wzniesienia obszernego domu mieszkalnego i kościoła, otoczywszy wszystko murem ochronnym. — Tak powstał pierwszy klasztor gdzieś około roku 328. Za tym pierwszym poszły szybko budowy i organizacye dalsze, wszystkie zaś trzymały się reguły Pachomiusza. On sam założył w czasie życia swojego dziewięć klasztorów męzkich i dwa żeńskie, na czele tych ostatnich stanęła znowu jego siostra Marya.

Z takich to początków rozwinął się ten ruch, który w dalszym rozwoju cały świat chrześcijański ogarnął. Jemu zawdzięcza Kościół największe tryumfy, z niego poszło pogłębianie się życia Chrześcijan, łagodzenie namiętności, uszlachetnianie się uczuć a także oczyszczanie się wiary Chrystusa z różnych obcych naleciałości. Zakony dostarczyły chrześcijaństwu najdzielniejszych szermierzy, dostarczyły zastępu umysłów wielkich, w myśleniu jasnych, obejmujących i głębokich, a w działaniu pewnych i stanowczych. Jedną zaś ze zdobyczy największych dla Kościoła to był wpływ przykładów życia zakonnego na umysł Augustyna. Podniosłość tego życia i jego głębia uczuciowa przeważyła u niego ostatecznie na korzyść chrześcijaństwa. Porwało go życie wewnętrzne pierwszych zakonników i zachwyciło do tego stopnia, iż wszelkie dalsze wahania ustąpiły. Ale nie wyprzedzajmy biegu wypadków, zwróćmy się raczej jeszcze do Pachomiusza i rozważmy krótko, jakie to znaczenie posiadała jego reguła dla dalszego rozwoju chrześcijaństwa.

Życie klasztorne powstało — jak już wspomniałem — z rozterki między jednostką ludzką i jej nowemi ideałami, — a stanem społeczeństwa; wyniknęło ono z potrzeby pogłębienia własnego życia wewnętrznego. Kto zapragnął być wyznawcą Chrystusa nietylko w słowach ale i w czynach, kto pojęcie doskonałości w ewangeliach brał na seryo i niem się przejął do głębi, taki cóż mógł uczynić lepszego? Stan społeczeństwa napawał umysły głębsze wstrętem i niechęcią do życia wśród ludzi, przyroda pociągała ku sobie. Tu jednak nie szło wcale o rozkoszowanie się na łonie przyrody, lecz o doskonałość. Jak ją osiągnąć? Tylko dwie drogi mogą do celu prowadzić: Albo rozmyślanie tudzież praca myśli nad sobą i drugimi, albo ascetyzm. Oba te kierunki pojawiły się także w Indyach, zwycię-

żył zaś tam kierunek jednostronnie ascetyczny w Bramaniźmie, jednostronnie zaś kontemplacyjny i bierny w Buddyźmie. Oba kierunki rozwijane i pielęgnowane w sposób jednostronny kryły w sobie niebezpieczeństwa poważne. Ascetyzm za daleko posunięty mógł posłużyć niektórym jednostkom wybranym do osiągnienia najwyższego stopnia doskonałości. Praktykowany w zakresie szerokim jako jedyny rodzaj życia zakonnego byłby doprowadzał chrześcijaństwo do umysłowego zubożenia, tak jak to się stało w Bramaniźmie. Bierna znowu tylko kontemplacya mogła z łatwością w gorącym klimacie zabić chęć do czynnego, energicznego działania w interesie nowej wiary i społeczeństwa, mogła z łatwością skierować umysły na bezdroża. Chodziło więc o to, aby między dwoma ostatecznościami utrzymać miarę, aby przez ćwiczenia ascetyczne i w znoju fizycznym utrzymać siłę woli, nie zatracać energii do czynów poświęcenia i miłości, a z drugiej strony, aby nie zaniedbać wewnętrznego pogłębienia i kultury umysłu. Zycie zakonne mogło dla chrześcijaństwa i Kościoła zyskać wartość prawdziwą tylko w takim wypadku, jeżeli zasobów umysłowych w duszach ludzkich nietylko nie umniejszało, lecz przeciwnie je mnożyło stale i ciągle. W takich tylko warunkach mogło to życie stać się źródłem wielkich czynów i wielkich myśli, z jednostek zaś przeciętnych i miernych mogło urabiać Chrześcijan szczerych, oczyszczonych z naleciałości ginącego świata. Otóż taką miarę między dwoma ostatecznościami zdołała utrzymać reguła Pachomiusza i w tem tkwi olbrzymia jej dla świata i dla cywilizacyi doniosłość.

Chrześcijański duch, który wszędzie i we wszystkiem umiał wyszukać drogę najodpowiedniejszą, znalazł ją także w dziedzinie życia zakonnego. Pachomiusz przeprowadził w klasztorach swoich do najdrobniejszych

szczegółów organizacyę, polegającą właśnie na utrzymaniu równowagi między ćwiczeniami ascetycznemi i pracą fizyczną z jednej — a modlitwą i rozmyślaniem z drugiej strony. Jednej tylko rzeczy reguła Pachomiusza nie uwzględniała, t. j. nauki! — W tej mierze życie zakonników egipskich i wschodnich w ogóle pozostało jednostronne. Stało się to skutkiem przeciwieństwa zaostrzającego się w coraz wyższym stopniu, — a to pod wpływem nowoplatonizmu, — między filozofią grecką a chrześcijaństwem. W czwartem też wieku zaczęła głównie w zakonach wytwarzać się dla wiedzy i oświaty klasycznej coraz większa pogarda. Nauka w klasztorach ograniczała się tylko do modlitw i do pisma św. starego i nowego Zakonu, zresztą wykluczano wszystko, co wchodziło w zakres wykształcenia świeckiego. Taki stan rzeczy sprawił, iż nauka klasztorna nie mogła dorównać świeckiej. Tę jej niższość odczuwali doskonale Ojcowie Kościoła z wieku czwartego, tacy jak Jan Złotousty, Bazyli Wielki, lub Grzegorz z Nazyancu, ale nie uważali oni może za potrzebne, aby jej zapobiegać. Wyniknęło jednak z tego powoli wyjałowienie i umysłowe zubożenie życia klasztornego na Wschodzie. Odrodziło się ono zaś i spotężniało na nowo dopiero na Zachodzie, skoro w zakres zajęć klasztornych weszły także nauki i filozofia. Do nadania zaś późniejszemu rozwojowi zakonów w Europie zachodniej takiego obrotu przyczynił się najwięcej twórczy wpływ św. Augustyna. — Zanim jednak zajmiemy się jego osobą i jego na świat poglądem, rzućmy pierwej jeszcze okiem na pracę myśli chrześcijańskiej w stuleciu czwartem, a mianowicie na ten jej okres, który wystąpienie Augustyna wyprzedził i przygotował.

Dziejowym momentem doniosłości nadzwyczajnej w rozwoju chrześcijaństwa był pierwszy sobór powszechny, nicejskim nazwany, z roku 325. Sobór ten kończy

pierwszy okres, t. j. okres wzrastania i potężnienia myśli chrześcijańskiej, a rozpoczyna okres jej wielkiego rozkwitu. Cechą charakterystyczną tego rozkwitu jest, iż z soborem nicejskim kończą się spory o zasadnicze prawdy wiary chrześcijańskiej a rozpoczyna się ich wszechstronne rozwinięcie, uzasadnienie i systematyczne we wszystkich kierunkach wykończenie. Powstają też w tym okresie pierwsze systemy teologii, która zaczyna nawet powoli odsuwać się od filozofii i zaczyna rozluźniać te węzły braterskie, które zadzierzgnęły się w stuleciu drugiem i trzeciem za wpływem umysłów takich jak Justyn, Klemens a szczególnie Orygenes.

Po soborze nicejskim można wyróżnić u chrześcijańskich myślicieli dwa kierunki: Jeden z nich pozostaje wierny sojuszowi z filozofią w myśl wielkich tradycyj Orygenesa, — jest to kierunek filozoficzno-teologiczny, drugi zaś nie zrywa wprawdzie z filozofią, ale jednak odsuwa się od niej; widząc filozofię w sojuszu z nowoplatonizmem nabiera do niej nieufności i usiłuje w rzeczach wiary o własnych stanąć siłach, — to kierunek, który możnaby nazwać pozytywno-teologicznym. — Rozpatrzmy krótko cechy główne obu tych kierunków.

W jaki sposób stał się możliwym kierunek drugi, to jest pozytywno-teologiczny nie trudno zrozumieć. Grunt dla niego przygotował przedewszystkiem nowoplatonizm. Inne to były czasy w stuleciu trzeciem, gdy Orygenes i Plotin mogli zasiadać u stóp tego samego mistrza i słuchać jego nauk. Teraz — to jest w stuleciu czwartem — zróżniczkowały się dążności, nowoplatonizm wystąpił — jak już wiemy — do walki z chrześcijaństwem; filozofia znalazła się w jego obozie. W takich warunkach nic dziwnego, iż umysły jasne i ścisłe wśród Chrześcijan przyszły do przekonania, że sojusz zbyt ścisły z filozofią po myśli Orygenesa kryje niebezpie-

czeństwa, że może lepiej byłoby trzymać się zdaleka od filozofii, wszak ma chrześcijaństwo przecież własną treść i własne podstawy i nie potrzebuje czerpać ze źródeł obcych. Metodę pracy myśliciele chrześcijańscy przyswoili sobie już dawno. Można nawet powiedzieć, iż oni byli wówczas przedstawicielami prawdziwej metody naukowej, przejętej od największych mistrzów myśli greckiej, nowoplatonizm bowiem o ile wchłonął w siebie treść różnych kierunków filozoficznych dawnej Hellady, o tyle w metodzie stał się tradycyom naukowym niewierny, uległszy wpływom mistycyzmu wschodniego.

Drugą przyczyną, która spowodowała wytworzenie się kierunku pozytywno-teologicznego, były spory dogmatyczne toczące się na przejściu z wieku trzeciego w czwarty. Dotyczyły one zasadniczych prawd takich jak idea Boga, Trójcy i Logos a szczególnie odnosiły się także do stosunku trzech Osób Boskich. Wystąpiły na jaw różne zapatrywania, powstawały coraz to nowe herezye, każda z nich usiłowała na swój sposób powyższe pojęcia określać. Mówiliśmy już w wykładzie poprzednim o Gnostycyzmie; jako reakcya przeciw niemu pojawił się Monarchianizm i kładł zbyt jednostronnie nacisk na Jednobóstwo; Modalizm błędnie tłumaczył istotę Osób Boskich; Subordynacyanizm nie uznawał ich równorzędności; Sabellianizm wciągnął znowu trzecią Osobę Boską w zakres swoich spekulacyi; Aryanizm wreszcie był jakby syntezą wszystkich herezyj, walczył on głównie przeciw równości istoty *(homousia)* trzech Osób, usiłując nadać chrześcijaństwu cechę teizmu racyonalistycznego. Otóż w walkach z temi herezyami różnemi zaczął jeszcze w trzeciem stuleciu powoli wykształcać się kierunek pozytywno-teologiczny; do niego możnaby już zaliczyć pisarzy kościelnych takich jak np. Dyonizyusz Wielki lub Metodyusz.

Wyrazem najlepszym zwrotu ku ściśle teologicznemu stanowisku były polemiki, skierowane przeciw Orygenesowi i jego szkole. Aż w dwóch ogniskach chrześcijaństwa, t. j. w Aleksandryi i w Małej Azyi wystąpiono z surową krytyką różnych poglądów Orygenesa, zarzucając mu głównie zanadto ścisły związek z filozofią. Piotr z Aleksandryi zbijał Chrystologię Orygenesa, odrzucał jego platonizm w nauce o duszy, Metodyusz zaś zaczepiał znowu inne strony jego systemu.

Naprawdę jednak uzyskał kierunek pozytywno-teologiczny podstawę dopiero w uchwałach soboru nicejskiego (325 r.), ponieważ zaś na soborze tym odegrał rolę najważniejszą biskup Atanazy (296—373) jako zawzięty przeciwnik herezyi Aryusza, słusznie przeto można jego uważać za jeden z głównych filarów teologicznego pozytywizmu.

Atanazy to niewątpliwie jedna z najbardziej znaczących i wpływowych postaci w dziejach chrześcijaństwa. Nie był on wcale filozofem, wystąpił nawet energicznie przeciw spekulacyi, tracącej już wszelki kierunek i puszczającej się na bezdroża coraz większe. Niebezpieczeństwa wypływające z przesadnej skłonności do racyonalistycznej metafizyki objawiły się wyraźnie w Aryanizmie. Otóż Atanazy chwycił w ręce ster sprawy i sprowadził wszystkie spekulacye chwiejne i niejasne do zasady jednej, to jest do wiary, iż boskość w Chrystusie jest co do istoty jedną i tą samą z Bogiem. Przy tej wierze stał Atanazy twardo i nieubłaganie, nie dopuszczając ustępstw. Broniąc zaś zasady, iż Bóg-Chrystus jest Zbawicielem, podnosił Atanazy z naciskiem największym, iż on nie naucza czegoś nowego, lecz trzyma się tylko wiernie najczystszej tradycyi od samych początków w Kościele żywej i uznawanej. Nie można wprawdzie zaprzeczyć, iż Atanazy jest uczniem Orygenesa, ale jest to uczeń, któremu na zmy-

śle filozoficznym mistrza zbywało całkowicie. Najlepszym on dowodem do jakiego stopnia czasy zmieniły się w początkach stulecia czwartego. W chwili, gdy chrześcijaństwo zwyciężało, okazała się gwałtowna potrzeba utrwalenia zasad ideowych, jasnych, pewnych i czystych, na których mógłby się oprzeć dalszy jego byt i rozwój. Aryusz w przekonaniach niepewny, robiący ustępstwa na wszystkie strony, byłby zrobił z chrześcijaństwa jakąś naukę rozwodnioną, pogańską, racyonalistyczną, Atanazy zwalczając go, sprawę uratował.

Na soborze nicejskim utrzymała się nauka broniona przez Atanazego; teologia uzyskała w uchwałach soboru, uzupełnionych niektóremi jeszcze późniejszemi dodatkami i wyjaśnieniami, podstawę dostateczną i nie potrzebowała już w tym stopniu jak dawniej uciekać się do filozoficznych uzasadnień. Po soborze też dopiero nicejskim i po walce Atanazego z Aryuszem byli możliwi tacy teologowie pozytywni z czwartego stulecia, jak Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazyancu i Jan Złotousty.

Dwóch pierwszych, t. j. Bazylego i Grzegorza z Nazyancu łączyła od lat najmłodszych przyjaźń serdeczna; obaj pochodzili z Kappadocyi, prowincyi w Małej Azyi położonej; wykształcenie otrzymali obaj w szkołach gramatyków i retorów, przebywając zaś następnie w Atenach, przyswoili sobie tak wiedzę jak i metody klasyczne nauczane w tamtejszych szkołach filozoficznych jako spuścizna po sławnej przeszłości. Przebija się też u obu wielka cześć dla helleńskiej umysłowości. „Cenię tylko nauki i literaturę“ — pisze Grzegorz z Nazyancu „i nigdy nie pożałuję pracy im poświęconej. Naukę stawiam nad wszystkie ziemskie bogactwa i nie znam nic na ziemi droższego, zaiste praca umysłowa najwięcej zbliża nas do niebiańskich rozkoszy i do pragnień nieśmiertelności“. Podobnie wyraża się także Ba-

zyli Wielki, przyrównywa on umysł ludzki do drzewa, które wydaje owoce i liście: „Owocem jest prawda tylko w Piśmie św. zawarta, literatura zaś i sztuki piękne to liście zdobiące i odsłaniające prawdę“. — „U poetów i filozofów“ — pisze przy innej znowu sposobności Bazyli — „mnóstwo znajdujemy myśli, które głęboko powinny wryć się w serca Chrześcijan; niechaj oni zużytkowywują wszystko co im tylko w ciężkich walkach pomódz może, a więc tak dobrze poezyę, jak filozofię, zarówno retorykę, jak i sztuki piękne. Uczeń chrześcijański powinien rozważać słońce prawdy odbijające się w falach ludzkich umysłów, a potem powinien wznosić oczy ku górze i podziwiać jej świetność w niebiosach, wówczas stanie się on podobnym do pszczoły, która miód na wszyskich zbiera kwiatach, oddzielając go jednak starannie od trucizny“. Tak przemawiał Bazyli, należy on też istotnie do najświetniejszych stylistów czwartego stulecia. A jednak pomimo takiego rozmiłowania się w umysłowości klasycznej są obaj przyjaciele, zarówno Grzegorz z Nazyancu jak i Bazyli, bardzo oddaleni od kierunku Orygenesa. Z pism ich jest widoczne jak unikają przy rozpatrywaniu zagadnień teologicznych powoływania się na filozofię. W rozumowaniach wszędzie stosują świetnie metody retoryczne i logiczne od filozofów greckich przejęte, ale materyał do wywodów swoich czerpią prawie wyłącznie z właściwego zakresu teologicznego z pominięciem filozofii.

W tym samym duchu działał również i pisał Jan Złotousty, ten Sokrates chrześcijański, jak go nazywano powszechnie. On także otrzymał wykształcenie w szkołach retorów, był przecież uczniem Libaniosa, jednego z najświetniejszych umysłów pogańskich ze stulecia czwartego. Wymowa jego była wprost porywająca, styl tak piękny i jasny, iż przypomina najświetniejsze czasy prozy greckiej, wszystkie te właściwości umysłu nie

wstrzymały go jednak od trzymania się w rzeczach teologii ile możności jaknajdalej od filozofii.

Wszyscy trzej teologowie, o których właśnie była mowa, mają wraz z biskupem Atanazym jeszcze i to wspólne, iż wpowadzają do rozważań swoich teologicznych czynnik ascetyczno-zakonny. Na ich umysłach odbił się ten wielki prąd, który świat chrześcijański wówczas już ogarnął; są oni najlepszymi przykładami zbawiennego wpływu życia zakonnego, które dokonało z jednej strony pogłębienia i oczyszczenia wiary z naleciałości filozoficznych za daleko idących, z drugiej zaś rozbudziło energię nadzwyczajną w działaniu, gdy chodziło o sprawy najświętsze a nawet o byt chrześcijaństwa.

Kto wie nawet czy nie byłoby już w czwartem stuleciu przyszło do zerwania związków między teologią chrześcijańską a filozofią, gdyby nie był równocześnie podziałał także wpływ kierunku drugiego, to jest filozoficzno-teologicznego.

Kierunek ten, tak żywotny i tak świetnie rozwinięty na Wschodzie w drugiem stuleciu i w początkach trzeciego, zyskał przy końcu tegoż stulecia wybitnych znowu zwolenników na Zachodzie.

Tu należy zwrócić uwagę, iż rozwój myśli chrześcijańskiej dokonywał się nieco inaczej na Wschodzie aniżeli na Zachodzie. I tak w stuleciu drugiem i w początkach trzeciego panowało na Wschodzie wielkie rozmiłowanie się we filozofii, natomiast chrześcijaństwo zachodnie wydawało w tym samym czasie takich pisarzy jak naprzykład Tertullian, który w sposób bardzo jaskrawy występował przeciw związkowi nauki Chrystusa, opartej na ewangieliach z umysłowością klasyczną. Otóż przy końcu stulecia trzeciego zaszły w tej mierze zmiany w duchu znowu odwrotnym; na Wschodzie zaczął wykształcać się sposób myślenia pozyty-

wno-teologiczny, na Zachodzie zaś rozpoczął się powolny zwrot ku filozofii. Znalazł zwrot ten wyraz w działalności dwóch pisarzy zachodnich, t. j. Arnobiusza i Laktancyusza.

Arnobiusz jest w poglądach na naturę wiedzy ludzkiej empirykiem i sensualistą, dochodzącym prawie do skeptycyzmu, w poglądach zaś na istotę duszy zbliża się nawet do materyalizmu. Ratuje go tylko od zwątpienia przeświadczenie, iż idea Boga jest wrodzoną, z braku zaś wszelkich podstaw pewności wyprowadza wniosek, co do koniecznej potrzeby Objawienia. Arnobiusza więc doprowadził empiryzm i skeptycyzm do chrześcijaństwa, natomiast wobec Laktancyusza spełniły tę samą rolę stoicyzm i Cicerona eklektyzm. Co do zasadniczych prawd wiary chrześcijańskiej, spotykamy u obu tych pisarzy jeszcze wiele niejasności, ale jedna myśl przecież przebija się u nich i zwycięża, t. j. przekonanie, że chrześcijaństwo należy bardzo ściśle wyróżniać od wszelkiej filozofii pogańskiej. Niepewność tej filozofii w rozpoznawaniu przyczyn rzeczy prowadzi do skeptycyzmu, rozum jednak domaga się prawdy pewnej, cóż więc pozostaje? Oto tylko Objawienie chrześcijańskie! Lanktancyusz dowodzi, że dyalektyka jest niewystarczającą, że skeptycyzm, podkopując zaufanie do wszystkich kierunków filozofii, obala również i własne stanowisko, tak, że ucieczką jedyną i wyjściem z błędnego koła sprzeczności okazuje się prawda oparta na wierze w Chrystusa jako Logos. Wiara ta zaś tkwi w potrzebie religii w ogóle. Człowiek jest zwierzęciem religijnem *(animal religiosum)*, woła Lanktancyusz, Bóg wszczepił mu w duszę pragnienie prawdy i Objawienia, bez czego nie byłby człowiekiem. Podnosimy myśli te Lanktancyusza z rozmysłem, należy je bowiem uważać za przygotowanie późniejszego stanowiska Augustyna.

Zarówno Arnobiusz jak Laktancyusz należą do okresu przednicejskiego. Pisma ich, głównie treści polemicznej nie wykazują jeszcze co do zasadniczych prawd tej pewności, z którą spotykamy się u pisarzy wieku czwartego, nie można też uważać ich obydwóch za twórców kierunku filozoficzno-teologicznego.

Jak Wschód, a mianowicie Kappadocya wydała po soborze nicejskim największych teologów pozytywnych, tak też wydała również największego przed Augustynem teologa-filozofa. Jest nim młodszy brat Bazylego, Grzegorz z Nyssy, jemu więc poświęcimy na zakończenie wykładu niniejszego jeszcze słów parę.

Grzegorz z Nyssy, to uczeń duchowy Orygenesa, to drugi po nim systematyk nauki chrześcijańskiej, posługujący się do spełnienia zadania nietylko metodą, ale i wszystkiemi zasobami ideowemi wiedzy filozoficznej greckiej. U niego dokonywa się znowu zespolenie teologii i filozofii. Związek, o którym można było mniemać, że już rozchwieje się, nawiązuje się na nowo. Ale przecież jest wielka między Orygenesem a Grzegorzem z Nyssy różnica. Lat przeszło sto nie minęło daremnie! Walka z nowoplatonizmem wydała owoce! Pojęcia i poglądy u Orygenesa jeszcze nie jasne i nie określone należycie — przybierają u Grzegorza kształty wyraźne i dokładne. Walki Atanazego z Aryanami i Sabellianami odniosły już skutek pożądany! Powstaje pierwszy wielki system rozumowy, obejmujący wykład nauki chrześcijańskiej, lecz wyzwolony już prawie zupełnie od wszelkich obcych wpływów i naleciałości, a pomimo tego duchem filozoficznym do głębi przejęty.

Główną cechą charakterystyczną systemu Grzegorza w przeciwstawieniu do Orygenesa jest, iż Grzegorz rozwija swoją filozofię oparty o ustalone już zasady teologii, podczas gdy u Orygenesa odwrotnie punkt wyjścia jest filozoficzny, a prawdy teologiczne stanowią

dopiero wynik ostateczny. U Orygenesa chrześcijaństwo mieni się jeszcze w świetle platońskim; szczególnie jego nauka o stworzeniu i istnieniu duszy przed urodzeniem była dla Chrześcijan wobec nowoplatonizmu do przyjęcia niemożliwą. Natomiast poglądy Grzegorza z Nyssy zarysowywują się w świetle jasnym i pewnym, tak, że od ściśle kościelnej nauki odstępuje on chyba w jednym tylko kierunku, t. j. w optymizmie, nauczał bowiem, że wszelkie stworzenie wróci do Boga i połączy się z Nim ostatecznie, a złe z porządku wszechrzeczy zniknie całkowicie.

Grzegorza z Nyssy można słusznie uważać za typowego poprzednika późniejszej filozofii chrześcijańskiej średniowiecznej. Wyprzedza on filozofię średniowieczną nawet i pod tym względem, że zwraca się do Arystotelesa i chętniej u niego szuka oparcia aniżeli u Platona. To też niechaj nam wolno będzie już na tem miejscu wyrazić zapatrywanie, iż późniejszy rozwój dziejowy czyli przeobrażenie się myśli chrześcijańskiej średniowiecznej w myśl nowożytną, zapowiedziało się niejako w następstwie dwóch największych myślicieli wieku czwartego, t. j. Grzegorza z Nyssy i Augustyna. Pierwszy z nich rozwinął system filozofii, oparty o ustalone zasady teologii, pracował więc tak, jak później filozofia średniowieczna, stosunek zaś u niego filozofii do teologii taki sam, jak w średnich wiekach. Oczyścił następnie Grzegorz chrześcijaństwo od przymieszek pogańskich; pociągnął granicę ścisłą między kosmologią chrześcijańską a manichejską; wyróżnił dokładnie pojęcie stworzenia i emanacyi i tak przygotował myśl chrześcijańską do zajęcia stanowiska najbardziej wszechstronnego w systemie Augustyna.

Ale jak później myśl nowożytna nie była możliwą bez szkoły średniowiecznej, tak też i potężny wzlot w twórczości Augustyna wymagał, aby go wyprzedziła

praca trzech sławnych synów Kappadocyi, a między niemi szczególnie praca Grzegorza z Nyssy.

Wystąpienie więc Augustyna przygotowały na gruncie filozoficznym chrześcijańskim następujące czynniki: Z jednej strony empiryzm i eklektyzm Arnobiusza i Laktancyusza, z drugiej spekulacya Grzegorza z Nyssy, oparta o Orygenesa i uchwały nicejskiego soboru. Nie pierwszy to i nie jedyny raz wydarzyło się w rozwoju myśli europejskiej, iż kierunki z przeciwnych wychodzące założeń, wytworzyły podstawę dla twórczości wszechstronnej, w której znikły i rozłożyły się jednostronności dawniejsze, a z posiewu zeszedł plon, który nietylko przeszłość ogarnął, ale wystrzelił tak wysoko, iż patrzy w przyszłość daleką.

Wykład czwarty.

Obraz stosunków politycznych i społecznych w świecie starożytnym od czasów Aleksandra Wielkiego aż pod koniec wieku czwartego po Chrystusie.

Zapoznaliśmy się w pierwszych trzech wykładach z gruntem ideowym, z którego wyrósł pogląd na świat Augustyna. Ale tło przez nas naszkicowane nie byłoby zupełne, postać zaś naszego wielkiego myśliciela nie uzyskałaby odpowiedniej wypukłości, gdybyśmy myśli naszych nie zwrócili jeszcze w jedną stronę i nie poświęcili kilku uwag stosunkom politycznym i społecznym, wśród których Augustyn żył i działał. Musimy przecież pamiętać, że jest on tym, któremu zawdzięczamy tak pierwszy syntetyczny obraz dziejów ludzkości, jak i ideały polityczno-społeczne późniejszym przekazane wiekom. Aby jednak *zrozumieć wiek czwarty* po Chrystusie, aby ocenić należycie czasy Juliana Apostaty i Augustyna, do tego potrzeba sięgnąć nieco dalej wstecz, należy zaczepić o dzieło jednego z największych bohaterów, jakich ludzkość wydała, t. j. o dzieło Aleksandra Wielkiego.

Jakby jakiś meteor wspaniały przebiegła postać tego bohaterskiego młodzieńca nagle, szybko po widnokręgu dziejowym, ale ślady zostawiła po sobie niezatarte na wieki. Możemy śmiało twierdzić, że z Ale-

ksandrem Wielkim kończą się dzieje tego małego modelu cywilizacyi europejskiej, jakim była Hellada, a zaczynają się dzieje Europy na skalę szeroką, wolno nam — jak mniemam — pójść nawet dalej i powiedzieć, że właśnie Aleksander Wielki rozpoczął pracę nad pozyskaniem całej kuli ziemskiej dla cywilizacyi europejskiej, pracę tę zaś wszystkie późniejsze wieki prowadzą dalej, a kto wie czy nie jest to naszych czasów zadaniem dzieło rozpoczęte przez króla-herosa do ostatecznego doprowadzić końca.

Aleksander Wielki nie był to jakiś chciwy i bezmyślny zdobywca. W młodzieńczej głowie jego zrodziły się jakieś olbrzymie idee organizacyjne. W umysł jego wcieliła się narodowa żywotność, tudzież siła militarna i polityczna społeczeństwa greckiego, ale także twory państwowe wschodnie złożyły się na jego dzieło. Pomyliłby się jednak bardzo, ktoby monarchię Aleksandra Wielkiego postawił na równi obok państw takich, jakiemi były np. państwo Daryuszów perskich assyryjskich zdobywców lub faraonów egipskich. Od wschodnich mocarzy wziął Aleksander tylko myśl powszechności, tylko chęć zapanowania nad światem, ale idea jego królewskości nie da się wyprowadzić ze Wschodu, ona należy całkowicie do zakresu kultury helleńskiej. Na Wschodzie królewskość tkwi w idei religijnej, w Egipcie np. król jest wcieleniem bóstwa na ziemi, w Chaldei lub w Persyi jest boga odbiciem i zastępcą, w monarchii Aleksandra podstawą władzy staje się osobistość panującego, zwycięża tu i tryumfuje w całej pełni grecki indywidualizm. W miejsce panów ulegających zwierzchnictwu pana najwyższego, jak to było wszędzie dawniej na Wschodzie, wstępuje tu stan urzędniczy, sprawujący rządy w imieniu króla. Aleksander nie uważał się za boga na ziemi, dlatego, że był królem, on zapragnął naśladować Heraklesa,

zapragnął zdobyć dla siebie boskość, spełniając czyny wielkie, nadludzkie. Przejść lądy i ziemie najdalsze, dotrzeć do mórz wielkich, świat cały złączyć w jeden polityczny organizm i dla jednej pozyskać kultury, oto były plany Aleksandra. W taki to sposób przygotowywał on grunt dla późniejszego uniwersalizmu religijnego; państwo jego miało być państwem światowem z helleńską w niem kulturą; zwycięża tu więc idea kosmopolityczna nad ciasnym ideałem drobnego państewka greckiego. Dzieło Aleksandra, to jak gdyby próba wprowadzenia w czyn tych pomysłów, które w dziedzinie teoryi uzyskały wyraz we filozofii Stoików i Cyników.

Następstwem krótkiej, bo zaledwie lat dwanaście trwającej wyprawy Aleksandra, było jednak nietylko powstanie wielkiej światowej monarchii, następstwem o wiele trwalszem i ważniejszem był fakt, że otworzył on dla świata zachodniego skarbce Wschodu, bogactwo rozłało się po świecie, handel wzrósł potężnie i do nieznanych całkiem sięgnął krajów; rzutkość i energię grecką rozszerzał od czasów Aleksandra na wszystkie strony, zarówno kupiec, jak i żołnierz, jednolita zaś i mądra polityka monetarna ułatwiała to pierwsze skupienie się i zespolenie świata pod hasłem europejskiej kultury. Prawda, że za te wszystkie nadzwyczajne zdobycze hellenizmu zapłacił jednak naród grecki cenę wielką, okupił je kosztem wolności obywatelskiej i samodzielności narodowej. Jedność kulturalna istotnie wytworzyła się, lecz siła polityczna i zasoby moralne społeczeństwa greckiego wyczerpały się, zaczęły one słabnąć i zanikać tak, że to rozpowszechnienie się kultury greckiej i pomięszanie się jej z pierwiastkami wschodniemi przygotowało także upadek klasycznego świata. Zanim to jednak dokonało się, pierwej jeszcze

Rzym objął dziedzictwo po Aleksandrze i dzieło jego dopiero do ostatecznych doprowadził wyników.

Ale Rzym po niespełna trzech wiekach spadkobierca Aleksandra, to nie był już Rzym pierwotny. Z dawnej rzeczypospolitej wieśniaczej rozwinął się on w pierwszem wieku przed Chrystusem w miasto olbrzymie, które już Ciceron nazywał połączeniem się ludów w jedną gminę i miejscem zbornem świata całego; późniejszy od Cicerona Lukan, narzeka, że Rzym przepełnił się szumowinami społecznemi, że tłumy nędzarzy napływają doń podobnie, jak rzeki do oceanu. Czasy dawnego arystokratycznego konserwatyzmu skończyły się na zawsze, pod wpływem zaś umysłowości greckiej rozwinęło się życie towarzyskie i umysłowe, które powoli rozłożyło wszystko, w co dawniej Rzymianin wierzył, co wyznawał i w czyn wprowadzał. Marcyal, pisarz z pierwszego wieku po Chrystusie stwierdza, że w Rzymie uczciwy człowiek nie może liczyć na utrzymanie się, zgromadziła się tam bowiem z całego świata taka mnogość zbrodniarzy, oszustów i włóczęgów wszelkiego rodzaju, iż współzawodnictwo z niemi było wprost niemożliwe. Bogactwa skupiły się w rękach niewielu, wytworzyła się przeto z jednej strony ohydna, niczem nie krępująca się spekulacya, z drugiej chęć używania życia bez żadnych ograniczeń. Następstwem takiego stanu rzeczy musiał być ruch społeczny; w olbrzymich masach ludu i niewolników tkwiła siła za wielka, aby ją można było stłumić tak całkiem bez oporu.

Jak w różnych greckich państewkach a szczególnie w Atenach, po walkach przeciw feudalizmowi musiało przyjść do walki o wyzwolenie się gospodarcze, tak też i w Rzymie po współzawodnictwie ludu z patrycyuszami o prawa polityczne, nadeszła kolej na walkę społeczną bezdomnych przeciw oligarchii kapitalistycznej. Walka ta jednakże tak szlachetnie wszczęta przez

Gracchów nie odniosła skutków pożądanych. Zarówno próba reform, jak i próba rewolucyi społecznej nie powiodła się, zwyciężyła oligarchia i kapitalizm, następstwem zaś tego był upadek rzeczypospolitej i powstanie rzymskiego cezaryzmu, który w ówczesnym społeczeństwie był jedynie możliwą formą rządu. Spuściznę Aleksandra Wielkiego w panowaniu nad światem mógł objąć trwale tylko Rzym cezarów! Nie byłaby nawet ta forma rządu najgorszą, mogła ona powoli rozwinąć się w coś o wiele doskonalszego, mogła doprowadzić do współdziałania społeczeństwa i władzy monarchicznej w sprawach rządu, gdyby nie zwyrodnienie zupełne i upadek warstw, tak zwanych wyższych, zwykle około tronu i rządu zgrupowanych.

Pierwsi cezarowie rzymscy, taki np. Augustus, taki Tyberyusz objawiali z początku chęci jak najlepsze, ich przygniatał i przerażał ogrom władzy w ręce ich złożonej, pragnęli zrzucić z siebie część odpowiedzialności, pragnęli podzielić się władzą, tylko że nie było z kim! Senat np. za czasów Augusta miał przywileje wielkie, ale cóż z tego, kiedy ich nie wykonywał! Ba, gdybyż to w senacie rzymskim byli zasiadali za Augusta ludzie z charakterem, mężowie prawdziwi, posiadający przekonania i wolę dobrą, kto wie wówczas, jaki byłyby sprawy światowe wzięły obrót, tymczasem w senacie wszystko gięło się tylko i kurczyło ze strachu przed cezarem; w takich warunkach nic dziwnego, że Tyberyusz zmienił się ze szlachetnego młodzieńca z czasem w ponurego okrutnika.

Wytworzyła się także powoli i zapanowała w rzymskiem imperium niesłychana gnuśność duchowa. Słusznie bardzo zwrócił uwagę Otto Seeck, autor znakomitej „historyi upadku starożytnego świata“ na fakt, że w ciągu trzech stuleci od Augusta do Dyoklecyana nie dokonano żadnego postępu w sztuce wojennej; ani

w taktyce, ani w uzbrojeniu żołnierza niema śladu jakichkolwiek ulepszeń. Podczas, gdy nieprzyjaciele państwa mnożyli się, podczas, gdy napór barbarzyńców na prowincye ościenne stawał się coraz groźniejszy, nie zdobyto się na żaden krok naprzód, nie obmyślano niczego, coby mogło było zapewnić przewagę żołnierzowi rzymskiemu nad owemi hordami germańskiemi, które wyuczywszy się sekretów wojowania od Rzymian, wnosiły prócz tego do walki ową pierwotną siłę i świeżość rodzimą, zbywającą Rzymianom już od dawna.

Taka sama gnuśność i niepłodność duchowa, jak na polu wojskowem objawiała się również i w innych dziedzinach. W żadnym kierunku nie stosowano metod badawczych, polegających na ciągłem świadomem i metodycznem współdziałaniu umysłu ludzkiego z rzeczywistością. Myśl ludzka z owych czasów oderwała się od rzeczywistości i karmiła się tylko wspaniałemi dorobkami z przeszłości. Nigdzie nie widać też śladów jakiegokolwiek postępu. Rolnictwo, przemysł i rękodzieła znajdywały się w stanie najzupełniejszego zastoju; w zarządzie państwowem rozwielemożniła się bezmyślna rutyna biurokratyczna, która wszędzie musi stać się z czasem klęską społeczną, tamuje bowiem wszelkie życie samodzielne, a siłom rodzimym tkwiącym w ludzie nie pozwala rozwijać się.

Jeżeli zwrócimy uwagę na literaturę i sztukę klasyczną z czasów od Augusta do Dyoklecyana, to mamy tu do czynienia również z objawami przypominającemi poprzednie. Wszędzie tylko marne i niewolnicze naśladownictwo przeszłości. Sztuczność w tworach literackich, jałowa dyalektyka w myśleniu, bezduszna rutyna w dziełach sztuki plastycznej, oto cechy twórczości szczególnie w wiekach drugim i trzecim po Chrystusie.

Gdzie i w czem szukać przyczyn tego powszechnego we wszystkich kierunkach zastoju? Rozkochanie

się w przeszłości, tudzież w dyalektyce i retoryce od życia całkiem oderwanej, nie wyjaśnia wszystkiego, były to bowiem raczej skutki, objaw powszechnej gnuśności, nie zaś jej przyczyny. Także i zepsucie obyczajów, na które narzeka się, powtarzając zdania i poglądy pisarzy współczesnych, nie wystarczy do zrozumienia wszystkiego, wszak zepsucie to panowało tylko w warstwach najwyższych, znaczne natomiast massy ludności, szczególnie ludności wieśniaczej żyły po dalekich prowincyach w stanie prawie pierwotnym, w tych massach więc drzemały niewątpliwie potężne siły rodzime, które mogły nową rozniecić twórczość. Dlaczegoż więc te zasoby energii społecznej nie doszły do wyzwolenia się na gruncie klasyczno-pogańskim? *Otóż stało się to* dlatego, że brakło czynników, mogących doprowadzić ową energię do wyzwolenia się. W tej mierze zawdzięczamy Seeckowi szereg nader bystrych i trafnych spostrzeżeń. Pisze on w dziele swoim o upadku starożytnego świata, o którym już raz wspomniałem, że o ile np. wojny wielkie i spustoszenia w massach ludu podniecają zwykle twórczość społeczną w pokoleniach późniejszych, to odwrotnie rzecz ma się, jeżeli w społeczeństwie jakiemś przez czas dłuższy zapanuje system tępienia sił wyborowych, sił najlepszych, jednostek duchowo silnych, tudzież charakterów *samoistnych*, *niezależnych*. Takie mordy dokonywane z wyborem muszą z natury rzeczy doprowadzać do upadku warstw kierowniczych w społeczeństwie. Tak samo bowiem jak przez dobór umiejętny można uszlachetniać rasy, tak też można je doprowadzać także do zwyrodnienia i upadku. Jeżeli giną najlepsi i najśmielsi to przy życiu któż pozostaje? Pozostają tylko tchórze i jednostki najlichsze, z nich rozrasta się następnie i mnoży potomstwo, i tak rosną pokolenia pod każdym względem coraz mniejszą posiadające wartość.

W głównych jednakże środowiskach życia społecznego, a szczególnie w Rzymie samym podupadła powoli nie tylko wartość ludzi pod względem jakościowym, ale zaczęła tam także zmniejszać się w ogóle ilość ludności intelligentnej, działo się to zaś skutkiem jej moralnego zaniku; przyrost pokolenia młodego stawał się coraz słabszy, powiększała się natomiast ciągle liczba samobójstw i wzmagał się wstręt do wychowywania dzieci. Taki stan rzeczy musiał doprowadzić do zupełnego starożytnej pogańskiej kultury zwyrodnienia.

Gdy wszystkie te zmiany dokonywały się w łonie intelligencyi i plutokracyi pogańskiej, w tych samych czasach zaczął szerzyć się i wzmagać w warstwach niższych ruch potężny, wskazujący drogę i wyjście z tego ogromu nędzy, upadku i zwyrodnienia, zarówno moralnego jak fizycznego, nagromadzonego na tym istnym padole płaczu, jakim był świat ówczesny. Społeczeństwu nie zbywało jednak na siłach żywotnych. Na spodzie żyły życiem na pół świadomem warstwy, nad któremi nie uzyskał przewagi ani pesymizm ani chęć używania.

Nie straciły one jeszcze wiary w ideał, przeciwnie zachowały ją, im większe zaś było zepsucie wyżej, tem gorętszem stawało się pragnienie treści idealnej w warstwach ludności biednej i upośledzonej. — Ze wschodu błysnęło też światło; z krainy przez semickie zamieszkałej plemię zaczęła szerzyć wieść szczęśliwa, zwiastująca ludzkości zbawienie i odrodzenie. Naraz napełniają się katakumby, potężnieje wiara w Ojca Miłosiernego w Niebiosach, sieć gmin nowych, gmin chrześcijańskich, rozszerza się po całem państwie cezarów rzymskich i tak wytwarza się w krótkim stosunkowo czasie olbrzymia grupa społeczna, związana silnie węzłami jednych poglądów, jednych uczuć i pragnień w całkiem nową skierowanych stronę. Oczywiście wobec

istniejącego porządku, była grupa ta usposobioną bardzo radykalnie, stosunki rzeczywiste były jej wstrętne. Jednostki do grupy tej należące wierzyły, że zbliża się już katastrofa ostateczna, gdyż miara złego dopełniła się, a potem dopiero urzeczywistni się królestwo boże. Taką to grupę społeczną wytworzyli z końcem wieku pierwszego i w ciągu drugiego Chrześcijanie. — Wpływ zaś ich na życie całego społeczeństwa zaczął w sposób wyraźny objawiać się już w trzecim wieku.

Wystarczy rozpatrzeć się tylko cokolwiek w życiu społeczeństwa starożytnego ze stulecia trzeciego, aby dostrzedz, iż przedstawia ono istotnie obraz zmieniony. Zarówno poglądy na moralność, jak i zwyczaje życia ulegają przekształceniu widocznemu. Zepsucie trwa dalej, ale jednak cynizm w zepsuciu zmniejsza się. Ludzie zaczynają wstydzić się życia zbyt występnego i uprawiają występek więcej po cichu, w ukryciu. Zaczęto nawet odczuwać wśród pogan potrzebę reform społecznych, zaczęto rozmyślać nad sposobami urzeczywistnienia ideałów rzeczypospolitej platońskiej, upatrując w nich jedyny dla pogaństwa ratunek. Występne życie na najwyższych szczeblach hierarchii społecznej usiłowano ograniczyć, zachowując jednak i teoryę wolnej miłości. Powstaje i krzewi się w trzeciem stuleciu filozofia nowoplatońska, wysuwająca na pierwszy plan potrzebę czystości obyczajów. Plotin pragnie nawet odświeżyć ideał socyalistycznego państwa, aby zaś módz go urzeczywistnić na próbę, szuka pomocy u cesarza Galliena i jego żony. Tak więc zaczynają poganie pod wpływem Chrześcian wstydzić się własnego upadku i zepsucia, radziby odrodzić się, słabe jednak w tym kierunku zapędy nie mogły powieść się; było na nie już za późno!...

Z dalekich kresów państwa zaczęły napływać wieści coraz bardziej groźne i złowrogie, a do rozprężenia

społecznego i moralnego przybywa rozprężenie państwowe.

Rozpoczyna się to rozprężenie w prowincyach granicznych, tam bowiem wciskają się germańskie hordy i zaczynają niszczyć okolice żyzne, ucywilizowane, tudzież bogate rzymskie osady i kolonie. Nad Renem plądrują Frankowie i Allemanie, nad Dunajem Markomanie, Sarmaci niepokoją Illyryę, Gotowie zbroją na Czarnem morzu floty olbrzymie i zapędzają się w wyprawach swoich aż na wybrzeża Hiszpanii. Do tego wszystkiego przybywają w trzeciem stuleciu zarazy straszne; myśl stała tak wówczas jak i długie jeszcze wieki później wobec tych wrogów nieznanych rodu ludzkiego całkiem bezradna, nie znając na nie innego środka, prócz różnych przesądnych praktyk i zabobonów. Ginęli więc ludzie gromadami całemi, dokonywało się we wszystkich prawie częściach państwa umieranie tak powszechne, jakiego drugiego dzieje może nie znają, okolice, krainy całe wyludniają się, pustoszeją, miasta idą w ruinę, a brakuje ręki, któraby je z gruzów na nowo dźwignąć zdołała, przybywa też dla osad barbarzyńców miejsca coraz więcej.

Kultura stara wprawdzie trzyma się jeszcze, nawet działa na napływające w granice państwa hordy, ale cóż z tego, kiedy co do treści i co do wartości swojej wewnętrznej, stawała się ona coraz bardziej jałową i bezpłodną. Już poprzednio zwróciłem uwagę, że w dziedzinie odkryć i wynalazków niczego nie dokonano w pierwszych wiekach po Chr. Aby przekonać się np. jak nizko stały za czasów rzymskich nauki przyrodnicze, wystarczy zajrzeć do Pliniusza, a zaraz na pierwszy rzut oka uderzy nas i zastanowi do jakiego stopnia był to umysł do myślenia badawczego i krytycznego nie włożony. Twórczość też cała skupia się wyłącznie w dziedzinie zagadnień religijnych. Do Rzymu napływają

religie i kulty ze wszystkich stron świata, miasto to staje się istotnie panteonem w dosłownem znaczeniu. Nowoplatonizm podejmuje nawet próbę zespolenia wszystkich starych religij ludowych w jedną wielką syntezę. Łudzili się filozofowie nowoplatońscy, a między niemi szczególnie Jamblichos, że na tej drodze zdołają pogaństwo odrodzić. Były to jednak wszystko marzenia bezsilnej już starości. Podobnie jak Plotin ze swoją próbą założenia państwa socyalistycznego na wzór rzeczypospolitej platońskiej, tak i Jamblichos z pomysłem religii powszechnej nie doprowadził do niczego; jego filozoficzna mitologia, albo lepiej jego mitologiczna filozofia prysła jak bańka mydlana. Prawdziwa natomiast twórczość religijna skupiła się po stronie Chrześcijan; wszystko co było tylko pod względem umysłowym i moralnym silne, zdrowe i żywotne czepia się chrześcijaństwa, jako ostatniej deski zbawienia. Porównajmy tylko twórczość piśmienniczą z drugiego i trzeciego wieku na gruncie pogańskim z twórczością chrześcijańską, a wówczas zrozumiemy wszystko. Tam jałowość, sztuczność, zerwanie z rzeczywistem życiem i niewolniczy kult przeszłości, tu wzlot myśli a nawet świeżość formy, nadewszystko zaś znajomość życia i jego potrzeb rzeczywistych. Tu zdrowie, wiara w przyszłość, w ideał i we wzniosłe człowieka przeznaczenie, — tam marazm, bezsilność duchowa i uwiąd starczy, którego postępy mogły środki sztuczne chyba tylko wstrzymać na krótko. Nic też dziwnego, że taki n. p. Decyusz lub Dyoklecyan nie widzieli już innego dla pogańskiego świata ratunku, tylko zupełne do szczętu Chrześcijan wytępienie. W trzecim jednak wieku było to już przedsięwzięciem do urzeczywistnienia niemożliwem. Pogaństwu brakło sił po temu, pod wpływem zaś chrześcijaństwa, tudzież pod działaniem świeżych żywiołów rasowych, zaczęło w drugiej połowie trzeciego stulecia

wzrastać pokolenie nowe, zarówno fizycznie jak i moralnie zdrowsze i silniejsze. Nadchodzą także czasy, w których duchowieństwo i hierarchia chrześcijańska zaczyna coraz większą w społeczeństwie odgrywać rolę, niemniej i stosunki państwowe poprawiają się, doczekawszy się jakiego takiego uregulowania i porządku.

Największy chaos panował w państwie od śmierci Kommodusa aż do wstąpienia na tron Dyoklecyana. Od jego czasów zaczęło jednak być lepiej. Z końcem trzeciego stulecia uległa nawet forma rządu pewnemu przeobrażeniu. Dopiero Dyoklecyan i Konstanty Wielki ugruntowali prawdziwy absolutyzm monarchiczny, przypominający stosunki wschodnie, od nich poczynając uważano cesarza nietylko za piastuna władzy najwyższej, lecz uznawano go panem i właścicielem państwa całego; odtąd tylko cesarz wykonywał władzę prawodawczą, senat zaś zeszedł do roli najzupełniej podrzędnej, za to hierarchia urzędnicza tudzież system biurokratyczny doczekały się wydoskonalenia najdalej idącego.

Taki to był stan rzeczy, gdy w początkach wieku czwartego t. j. w roku 313 Konstanty Wielki ogłosił sławny edykt tolerancyjny, skutkiem czego uzyskała religia chrześcijańska zupełną wolność i swobodę. Nie stała się ona jednak wcale religią panującą, owszem pogaństwo uchodziło ciągle jeszcze za religię państwową, a jego wyznawcy wszędzie mieli pierwszeństwo przed Chrześcijanami. Dopiero w dziesięć lat później t. j. w roku 323 wyszedł drugi edykt Konstantego, w którym monarcha ten przemawia do poddanych swoich już jako Chrześcijanin, darząc tolerancyą nie Chrześcijan lecz pogan: „Niechaj i ci“ — mówi cesarz — „którzy żyją w błędach pogańskich doznają tej samej opieki co i wyznawcy prawdziwej nauki Chrystusa“. Takim to zmianom nadzwyczajnym uległy stosunki

w ciągu lat dziesięciu! Widoczne to we wszystkich dziedzinach zarówno życia publicznego jak prywatnego. Jako przykład przytoczymy fakt, że Konstanty brał w początkach panowania udział w pogańskich państwowych uroczystościach, po roku 323 już usuwa się od nich, jego następcy zaś Konstancyusz i Konstans, (r. 341) wydają edykta zakazujące składania ofiar bogom, a w piętnaście lat później (356) nakłada rząd nawet kary na składających ofiary.

W pierwszej połowie wieku czwartego poganie posiadali jeszcze większość w senacie, ale w drugiej połowie i to zmieniło się nader szybko.

Walentynian I. mógł już nakazać wyniesienie bogini zwycięstwa ze sali posiedzeń senatu, pełna zaś smutku i elegicznego nastroju prośba poety Symmachusa za starymi bogami skutku nie odniosła żadnego. Ten sam Walentynian zabrania igrzysk olympijskich i odmawia datków ze strony państwa na rzecz pogańskiego kultu religijnego. Zapanowała wprawdzie w drugiej połowie wieku czwartego na czas krótki reakcya. Stało się to za rządów Juliana Apostaty, jednakże był to tylko ostatni rozpaczliwy wysiłek ginącego świata. Julian marzyciel na tronie, rozmiłowany w pięknie helleńskiem, zwolennik filozofii nowoplatońskiej skupił około siebie wszystko co tylko najlepszego posiadało jeszcze pogaństwo, pragnął on je wskrzesić, odrodzić, podnieść i tak uszlachetnić, aby mogło podjąć skuteczną walkę z chrześcijaństwem.

Postać Juliana Apostaty, tudzież dwuletnie jego panowanie, rzuca tak jasne światło na stosunki w połowie czwartego wieku, na te czasy, przed samem właśnie Augustyna wystąpieniem, iż warto poświęcić mu ustęp tutaj osobny. Julian i Augustyn to niewątpliwie dwa najświetniejsze meteory na widnokręgu duchowym czwartego wieku. Pierwszy z nich zabłysnął

na krótko, aby oświetlić zachód gasnącego pogaństwa, drugi ukazał się zaraz po tamtym, ale zajaśniał na odwrót światłem trwałem, światłem, które wskazywało drogę wśród ciemności wielu wiekom późniejszym.

Juliana Apostatę można zupełnie słusznie nazwać ofiarą aryanizmu. Kacerstwo to wycisnęło na chrześcijaństwie cechę na pół pogańską i oddało je w służbę interesów świeckich, państwowych. Zarówno Aryusz sam, jak i oddani jego nauce biskupi i kapłani starali się głównie o względy władzy, schlebiając i czyniąc ustępstwa na jej rzecz, aby tylko zyskać poparcie. Ta uległość sprawiła, iż samowolni następcy Konstantego Wielkiego aryanizm chętnie popierali i otaczali się jego zwolennikami, tak że dwór cezarów zaroił się od tych Chrześcijan do połowy spogańszczonych. Gdy po śmierci Konstantego na rozkaz jego syna Konstansa żołnierze wymordowali całą rodzinę cesarską, pozostał przy życiu tylko Julian i jego brat Gallus. Z polecenia Konstansa przewieziono obu do zamczyska starego Macellum w Kappadocyi i trzymano w zamknięciu pod strażą. Tu mnichy aryańskie kierowali wychowaniem trzynastoletniego wówczas Juliana. Nie znał on więc prawie chrześcijaństwa czystego, prawdziwego, zapoznał się tylko i znienawidził od dzieciństwa jego zwyrodniałe rozgałęzienia, z któremi zespoliły się nadto najboleśniejsze wspomnienia śmierci rodziców i brata starszego. Żył też Julian od dziecka i wzrastał w ciągłej obawie i niepewności o jutro, obawy te podniecał mnich aryański Eutropiusz, przydany mu jako nauczyciel i wychowawca, strasząc go przytem jeszcze groźbami przyszłych kar piekielnych. W takich warunkach nie można wcale dziwić się, że Julian odstręczył się od chrześcijaństwa, przymus zaś i ciągłe udawanie skrzywiły jego charakter. A miał on równocześnie drugiego jeszcze nauczyciela Mardoniusza, który potajemnie zaznajamiał

go znowu z pięknościami starej umysłowości helleńskiej. Deklamował mu więc Homera, opowiadał o starych bogach na podstawie Hesioda, mówił mu wreszcie o Sokratesie, o filozofii boskiego Platona, dając do czytania jego dzieła; z nich Julian najwięcej zachwycał się „Biesiadą“, umiał ją też prawie całą na pamięć, podobnie jak Iliadę Homera. Pogoda Hellenizmu dawnego dziwnie też w umyśle jego odbijała od suchej a ponurej nauki aryanizmu. Miejsce więc Pisma św. zastępują u niego autorowie starożytni. W listach i mowach Juliana, można spotkać się z licznymi ustępami przytaczanymi szczególnie z Iliady Homera i z dyalogów Platona.

W Hellenizmie jednak raziła go widocznie jedna jego strona, a mianowicie wielobóstwo. Być może, że w tem właśnie objawia się u niego wpływ chrześcijaństwa trwały, którego już nie mógł wyzbyć się. Znalazłszy się w takiej rozterce t. j. między miłością do Hellady a wstrętem do wielobóstwa, powitał Julian jak istną deskę zbawienia filozofię nowoplatońską. Wszak ona to właśnie pod wpływem chrześcijaństwa wytknęła sobie za cel pogłębienie pogaństwa i pogodzenie wiary w jedną istotę najwyższą z wiarą w owe rozmaite bóstwa tak piękne, tak umiłowane razem z przeszłością.

Uzyskawszy pozwolenie kształcenia się w szkołach filozofów i retorów w Nikomedyi, w Konstantynopolu i w Atenach, zapoznał się Julian z pismami najsławniejszego wówczas nowoplatońskiego retora Libaniusa. W otoczeniu tego sofisty znalazł przyjaciół przejętych taką samą miłością dla przeszłości Grecyi, jaka tlała w sercu Juliana, tylko mniej zdolnych i mniej od niego świetnych. Porwał go i zachwycił szczególnie Jamblich, tą dziwną mistyką, która wszędzie w przyrodzie wsłuchiwała się w tętna tajemnicze jakiejś jednej wszechświat stanowiącej istoty. Stworzenie każde — nauczał Jam-

blich — od kamienia i kwiatu aż do bogów wszelakich trawi tęsknota za tą istotą będącą wszędzie we wszystkiem i nigdzie. Nabożne więc uczucia Juliana, rozbudzone w dziecinnych latach przez chrześcijaństwo, zwróciły się ku temu czemuś niedającemu ująć się; w bóstwach greckich dopatrzył się najczystszych objawów piękności wiekuistej i pokochał je. Wielość ich, już go nie raziła, wszak są one jakby promieniowaniem wielobarwnem, a harmonii pełnem z jedności powszechnej. Przewrotów zaś ostatecznych dokonał w umyśle Juliana wpływ Maksyma z Efezu, głośnego magika, który wróżył Julianowi przyszłość świetną i wtajemniczał go w różne praktyki mistyczne.

Chrześcijaństwo Julian znienawidził, powstało bowiem wśród narodu obcego Grecyi, nie było kwiatem wyrosłym z umysłowości helleńskiej; nazywał też Chrześcijan pogardliwie Galilejczykami, a biblię uważał za dokument wstrętny, pisany w języku barbarzyńskim, za dzieło niewytrzymujące żadnego porównania z dziełami greckich poetów, mowców i filozofów. Styl, forma, język pism zarówno starego jak i nowego Zakonu zrażały go, podobnie jak później Augustyna. Ponieważ zaś w duszy Juliana nad wszystkiemi uczuciami górowała miłość — nie prawdy, lecz piękna, nie zdołał przeto tego wstrętu do formy przezwyciężyć tak jak go później przezwyciężył w sobie Augustyn. Dla niego w ewangeliach nie mogła tkwić prawda, wszak autorowie ich to prostacy, którzy żadnego prawie nie posiadali wykształcenia, a o Sokratesie lub Platonie może nawet nie zasłyszeli.

„Do nas, do czcicieli Bogów“ — odzywa się Julian do Chrześcijan — „należą nauki i helleńska kultura, waszym udziałem ciemnota i barbarzyństwo“. — Gdy Julian dowiedział się, że jakiś Grek przyjął chrześcijaństwo, to przyjmował taką wiadomość z goryczą naj-

wyższą; za największą zaś zbrodnię poczytywał biskupowi Atanazemu, iż śmiał chrzcić Greczynki należące do kół wyborowej inteligencyi.

Gdy Julian w roku 361 został wszechwładnym panem całego imperium rzymskiego, wytknął sobie za cel główny wskrzeszenie pogaństwa w najszerszym zakresie, ale wskrzeszenie go nie jako filozofii, nie jako kultury tylko, lecz głównie i przedewszystkiem jako religii. Jemu najwięcej zależało na religii. W tem podnoszeniu potrzeby religii był Julian, jednak pomimo wszystkiego, uczniem nauki Chrystusa, tak samo jak był nim cały nowoplatonizm. Czuł Julian to doskonale i zdawał sobie sprawę jasno, że kultura klasyczna wówczas tylko zdoła utrzymać się, jeżeli da ludzkości to, czego ona potrzebuje najwięcej, to jest religię. Cała umysłowość dawna ostatecznie powinna skupić się i zestrzelić w religijności. Religijność ta zaś nie może polegać wyłącznie na wierze w bóstwa rozmaite, lecz łącząc się w jedno z filozofią i zaspokajając w pojęciu Najwyższej Jedności potrzeby umysłu głębiej w istotę rzeczy patrzącego, powinna prowadzić zarazem do moralnego odrodzenia zarówno dusz ludzkich jak i społeczeństwa. — Takie oto były ideały Juliana! Jemu nie tyle zależało na wskrzeszeniu dawnego zewnętrznego znaczenia pogaństwa, ile raczej na jego całkowitem wewnętrznem odrodzeniu. Trudności oceniał znakomicie. Wiedział że wielkie massy ludu szczególnie po miastach były już chrześcijańskie. Zdawało mu się jednak, że gdyby zdołał odciągnąć od chrześcijaństwa warstwy wykształcone, gdyby zdołał pozbawić lud chrześcijański przewódców duchowych, to plany jego może dałyby się urzeczywistnić. Ciemne massy pozbawione przewódców szybko zatraciłyby wiarę czystą. Zabobony możnaby ludowi pozostawić, one nie przeszkadzałyby panowaniu w społeczeństwie umysłów wybranych. —

Otóż aby taki właśnie cel osiągnąć, postanawia Julian doprowadzić Chrześcijan do ciemnoty i zdziczenia, wydaje więc edykt zabraniający z jednej strony dzieciom Chrześcijan oddawania się studyom humanistycznym, a nie dopuszczający z drugiej do publicznego nauczania gramatyków i retorów, nie oddających czci bogom: „Niechaj nauczają Chrześcijanie po kościołach Mateusza i Łukasza, ale aby mieli jako retorzy lub sofiści wykładać klasyków od tego wara im! — Czystego piękna helleńskiego niechaj nie każą barbarzyńskiemi usty swojemi“. Gdyby ten zakaz Juliana był się utrzymał, mógł on istotnie złowrogie dla chrześcijaństwa spowodować następstwa. Wyższe wykształcenie było wówczas bez znajomości literatury klasycznej niemożliwe. Stanowisko Chrześcijan określił tu doskonale Grzegorz z Nazyancu w następujących słowach: „Pogardzajcie“— woła on — „śmiesznemi bóstwami o których prawią poeci, ale podziwiajcie piękność ich słów“. Otóż tę broń pragnął Julian wydrzeć śmiertelnym wrogom swoim. Ba, gdyby mu się to tylko powiodło, to mógłby może liczyć na przywrócenie wierze w bogów znaczenia dawnego.

Ale Julianowi zależało nietylko na zatkaniu dla Chrześcijan źródeł wyższej oświaty i kultury, on pragnął równocześnie odrodzić pogaństwo w sposób dodatni. Sam starał się być wzorem dla wszystkich, szczególnie pod względem moralnym. Rzadko zaiste zasiadał na tronie człowiek obyczajów tak czystych; cnota zaś jego była istotną, nie udaną. Julian pod względem poziomu moralnego dawał przykłady takie, iż mógłby mu ich pozazdrościć nie jeden panujący chrześcijański. Jak opowiada Ammianus Marcelinus, pragnął on być nietylko monarchą pojmującym obowiązki swoje z bardzo wysokiego stanowiska, nietylko filozofem, ale także arcykapłanem tej religii, którą tak ukochał. Czysty pod względem obyczajów jak rzadko, wstrzemięźliwy

w jedzeniu i piciu, sypiający na łożu twardem a oddany pracy bezustannie, takim był Julian. Jeżeli nie zajmowały go sprawy państwa lub religijne czynności, wówczas zbywający czas poświęcał na czytanie dzieł swoich ulubionych lub na pisanie. Powierzchowność jego zewnętrzna, tak jak ją nam sam opisuje, odznaczała się zaniedbaniem może nawet pretensyonalnem, ale to jest niewątpliwe, że i w tem nawet pragnął naśladować Chrześcijan. Dwór jego musiał odznaczać się taką samą jak i on prostotą. Skoro jako August przybył do Konstantynopola, porozpędzał całe zastępy służebnic, kucharzy, balwierzy, eunuchów i tym podobnych darmozjadów na dworze; dwór jego miał być wzorem cnoty i prostoty jak on sam. Nienawidził teatru, gdyż tam — jak mówił — „natrząsają się z bogów“, nie znosił także igrzysk rozmaitego rodzaju, lud zaś brał mu bardzo za złe, iż nie urządzał widowisk i zabaw.

Gdy przybył Julian do Antiochii, to do mieszkańców tego miasta w następujący odzywał się sposób: „Jest nas tu siedmiu obcych intruzów między wami; nie mamy z nikim żadnych stosunków; nie uczęszczamy nigdzie oprócz do świątyń bogów; teatrów unikamy, uważając to za zajęcie najwięcej pogardy godne; tak więc zamiast chęci przypodobania się wam pragniemy waszej nienawiści“. Lud takiego panującego nie mógł zrozumieć i oczywiście zaczął wyszydzać go i szemrać. Ale i możni nie byli z Juliana zadowoleni, nosił się bowiem także pod wpływem filozofów nowoplatońskich z planami reform społecznych. Chciał ziemię rozdawać między bezdomnych, kupcom zabraniał podnosić zbytnio ceny, a gdy spekulanci zbożowi zamierzali wyzyskać w Antiochii brak zboża, sprowadził zapasy znaczne i nie dopuścił do wyzysku biednych.

Stróżem prawa był Julian ścisłym i sumiennym; od poddanych domagał się poszanowania władzy i po-

słuszeństwa, ale równocześnie przestrzegał najsurowiej wszelkiego władzy nadużywania. Ammianus opowiada, że zaszedł wypadek, iż sam siebie skazał na karę pieniężną za wydanie rozporządzenia, które nie było legalne. Na polu religijnem nosił się Julian z planami wielkiej organizacyi kościoła helleńskiego. Stan kapłański pragnął dźwignąć z upadku, myślał o nadaniu mu stanowiska i godności zbliżonej do stanu duchownego Chrześcijan.

Dziwna to rzecz zaiste, że człowiek pod względem moralnym tak wysoko stojący, tak idealny, nie mógł zrozumieć, iż to wszystko o czem on marzył, iż całe odrodzenie ludzkości tak upragnione przez niego, możliwe jest tylko w chrześcijaństwie i przez chrześcijaństwo. Zdaje mi się, że zagadkę tę można do pewnego stopnia zrozumieć, jeżeli zważymy, że Julian, jak to już wspomniałem, był ofiarą aryanizmu. Z działalności jego możemy zaczerpnąć przekonania, iż zwycięstwo chrześcijaństwa nad pogaństwem jakkolwiek pod względem dziejowym doniosłości olbrzymiej, nie wyszło jednak Chrześcijanom w pierwszych chwilach na korzyść. Zwycięstwo to dokonało się właśnie wówczas, gdy aryanizm największe w duszach chrześcijańskich czynił spustoszenia. Sprawa zwycięzka zaczęła też pociągać ku sobie wszelkiego rodzaju charaktery nikczemne, karyerowiczów, pochlebców obłudnych, ludzi bez czci i wiary, którym w gruncie rzeczy obojętne było do jakiej mieli przyznać się religii. Wszystkie tego rodzaju osobistości stanęły po stronie aryanizmu, a to dlatego, gdyż Aryusz pragnąc zyskać poparcie dla swojej mętnej nauki, czynił wszelkie możliwe na rzecz władzy świeckiej ustępstwa. Sprawa natomiast religii helleńskiej była już zwyciężoną, kto więc przy takiej trwa sprawie? kto pozostaje jej wiernym? Zwykle tylko charaktery szlachetne, marzyciele, idealiści; — takim był

właśnie Julian. Na tym tle nasunie się nam później jeszcze porównanie bardzo pouczające między jego umysłem a umysłem Augustyna.

Krótkie panowanie Juliana Apostaty (zginął po dwóch latach rządów w walce z Persami r. 363) było poważnem dla Chrześcijan upomnieniem wobec aryanizmu, było jak gdyby wskazówką do jakiego stopnia nie odpowiada to kacerstwo duchowi chrześcijaństwa i jakie może spowodować niebezpieczeństwa. W walce też ze zarządzeniami Juliana wyszlachetniały i oczyściły się usposobienia Chrześcijan, a Kościół i jego hierarchia odzyskały większą niezależność. Biskupi zaczynają znowu przemawiać na sposób dawnych męczenników, którzy nie wiedzieli co to znaczy obawa wobec władzy, gdy szło o spełnienie obowiązku. „Ty niemasz mi nic do przepisywania“ — odzywa się biskup Osiasz do cesarza Konstansa — „Bóg oddał Tobie rządy państwem, nam biskupom zaś powierzył rządy w Kościele“. Po Julianie stają się też biskupi dworacy, schlebiający cesarzom i jego tylko spełniający wolę, zjawiskami rzadszemi. Pomimo wszelkich usiłowań Juliana podjętych w celu podniesienia stanowiska kapłanów pogańskich, wkrótce jednak okazało się, iż jest rzeczą wprost niemożliwą postawić ich na równi z duchowieństwem chrześcijańskiem. Presbytera chrześcijańskiego otaczała jakaś aureola świętości, był on szafarzem łask, które niczem zrównoważyć się nie dały, a nadto ten zawód tak dostojny, tak święty, był u Chrześcijan przystępny dla każdego, podczas gdy zawód kapłana pogańskiego dziedziczył się przeważnie w rodzinach i we wielkiej był nieraz u ludności pogardzie. U Chrześcijan, prości nieraz robotnicy zyskiwali święcenia duchowne, jak n. p. taki Sewer, pasterze jak Spiridion dochodzili do biskupich godności i t. p.: Tacy zaś właśnie wnosili do zawodu swojego całą pierwotną prostotę i czystość dusz nieska-

lanych. Do nich zaś przyłączały się z pomiędzy wykształconych pogan wszystkie umysły najzdolniejsze, umysły jasne i trzeźwe. W szkołach retorów, gdy trafił się jakiś młodzieniec znakomitszy, to był to albo Chrześcijanin, albo też później Chrześcijaninem zostawał. Objawy takie napawały retorów pogańskich nieraz przerażeniem. Gdy Libanius jeden z ostatnich sławnych retorów pogańskich umierał, zapytali go uczniowie, kogo życzyłby sobie na swojego następcę w kierowaniu szkołą. „Jana Złotoustego“ — zawołał z rozpaczą — „gdyby mi go nie byli zrabowali Chrześcijanie“. W taki to sposób jałowiała powoli gleba pogańska. Julian zaś, zabraniając Chrześcijanom uczenia się i nauczania, pragnął temu zapobiedz, potężny jednak prąd zatrzymać się już nie pozwolił.

Za czasów Juliana przedostają się też na zachód państwa rzymskiego wieści o życiu pustelniczem i klasztornem na Wschodzie. Zaniósł je tam pierwszy biskup Atanazy, gdy w latach między 335 a 338 przebywał na wygnaniu w Trewirze. Po śmierci zaś św. Antoniego (r. 356) skreślił Atanazy żywot tego świętobliwego pustelnika, spełniając życzenia przyjaciół swoich w Rzymie, którzy pragnęli dowiedzieć się szczegółów dokładniejszych o tym twórcy nowych form życia chrześcijańskiego. Biografia ta wywarła wrażenie niesłychane. Od tego czasu zaczęło życie zakonne szerzyć się także na Zachodzie.

W drugiej połowie wieku czwartego, poczyniło uszlachetnianie się obyczajów dalsze znaczne postępy. Na warstwy wyższe, na arystokracyę ówczesną podziałał z jednej strony przykład Juliana i filozofów nowoplatońskich, z drugiej przykład Chrześcijan. Małżeństwa mięszane między chrześcijanami a poganami były w tych warstwach rzeczą bardzo częstą. Zwykle kobiety żony były Chrześcijankami, mężczyźni zaś pozostawali poga-

nami, a jeżeli nawet przechylali się do chrześcijaństwa, to odkładali chrzest na koniec życia. Tego rodzaju stosunków mnogie mamy w czwartym wieku przykłady. Św. Paula żyła w najidealniejszej zgodzie ze swoim mężem poganinem do śmierci. Pontifeks Albinus doczekał się tego, iż cała jego rodzina była chrześcijańską, on chodził na Kapitol składać bogom ofiary, a w domu synowie, córki i wnuki śpiewali mu na Wielkanoc w uszy „*Aleluja*“. Adelfa jedna z pierwszych poetek chrześcijańskich była małżonką prefekta rzymskiego; — Proba dozgonną towarzyszką poganina Klaudyusza i t. d.

Można była wprawdzie jeszcze i liczną także arystokracya wyłącznie pogańska, ale i wśród niej zapatrywania już wielkim uległy zmianom. Wymownie świadczą o tem napisy na grobowcach z owych czasów. Naprzykład poganka jakaś Pretekstata, wypisując na grobowcu pochwały mężowi swojemu, za szczególną poczytuje mu zaletę, iż do dostojeństw, do zaszczytów i w ogóle do rzeczy ziemskich, żadnej nie przywiązywał wagi; prawie takiemi samemi słowy wielbi swojego znowu małżonka Proba chrześcijanka. Tak już daleko rzeczy zaszły, że życie doczesne straciło nawet dla pogan urok dawny; wszystkich ogarnęła tęsknota za jakiemś dobrem idealnem, nad wartości doczesne nieskończenie wyższem.

Stroną szczególnie znamienną w życiu społecznem wieku czwartego jest upadek warstw średnich w całem rzymskiem państwie. Opierały się warstwy te prawie wyłącznie na własności nieruchomej, zaś na nią spadały wówczas takie klęski i takie ciężary coraz nowe przez rząd nakładane, iż całkowite jej zubożenie było rzeczą nieuchronną. Także rozdawanie majątków między ubogich przez zamożnych Chrześcijan odgrywało tu pewną rolę. Wypadki takiego postępo-

wania były liczne i ciągłe, dla przykładu wystarczy powołać się tylko na obu Grzegorzów, na Hilariona, na Antoniego i wielu wielu innych.

Niewolnictwo w tych czasach wprawdzie utrzymywało się jeszcze, ale liczba niewolników zmniejszała się w sposób bardzo szybki, a usamowalnianie ich przez właścicieli Chrześcijan dokonywało się nieraz massowo; taka np. Melania, żona senatora Pinianusa, zostawszy Chrześcijanką uwolniła sama ośm tysięcy niewolników; tu należy dodać, że do zupełnego podkopania niewolnictwa szczególnie przyczynił się św. Jan Złotousty przez swoją potężną wymowę.

O ile jednak warstwa średnia podupadała w wieku czwartym, o tyle znowu stan robotniczy i rzemieślniczy podnosił się znacznie, działo się to pod wpływem chrześcijaństwa, które zrównało co do godności wszystkie warstwy społeczne, a ubóstwo i pracę ręczną podniosło bardzo wysoko. Aby uprzytomnić sobie niesłychany w poglądach przewrót, który dokonał się w tym kierunku, wystarczy porównać tylko zapatrywania na wartość rzemiosła i pracy ręcznej u takiego n. p. Platona z obrazem chrześcijańskiego robotnika, kreślonym w kazaniach św. Jana Złotoustego: „Praca to zaszczyt Chrześcijanina“ — woła św. Jan, — „niema pracy, która mogłaby jego godność poniżyć. Robotnik i rzemieślnik chrześcijański ma wszelkie prawo czuć się szczęśliwym; wesołym niechaj więc będzie, oszczędnym i moralnym, pogardzać nim niewolno nikomu, każdy powinien ze czcią i z uszanowaniem wchodzić do domu jego; życie wewnętrzne pełne treści wynadgrodzi mu wszystko; nie on bogaczom, lecz przeciwnie możni tego świata jemu mogą zazdrościć szczęścia prawdziwego“!... Takie to obrazy kreśli św. Jan wielbiąc ubóstwo i pracę. W zapowiedziach zaś nowego porządku społecznego, rzuca on w świat także hasła nowe, dawniej światu pogańskiemu

nieznane, hasła wolności, równości i braterstwa. Rozbrzmiewały więc — jak widzimy — hasła te już przed wiekami, wyprowadzając pragnienia i uczucia ludzkie daleko za zakres tego wszystkiego co klasyczną nazywa się kulturą.

Czem dla społeczeństwa wschodniego był św. Jan Złotousty, tem dla Zachodu stał się wielki kaznodzieja medyolański, biskup Ambroży. I on rozwijał zgromadzonemu ludowi obrazy nowego społeczeństwa, jakiem ono być powinno: Odbudowa królestwa Bożego przez Chrystusa, oto podstawa, oto cel całego rozwoju społecznego. Gdy Ambroży każąc w medyolańskiej katedrze, wstrząsał do głębi sercami ludzkiemi, wydarzyło się, iż przyszedł słuchać go i ten, który miał wkrótce stać się jego uczniem największym i najwyższą myśli chrześcijańskiej chwałą. Do skreślenia obrazu tej duszy wzniosłej, tudzież przędzy myśli w spuściźnie po nim pozostałej, przystąpię w dalszych wykładach.

Wykład piąty.

Pochodzenie św. Augustyna. — Ówczesny stan jego ojczyzny: Afryki północno-zachodniej. — „Wyznania“ i ich znaczenie. — Dziecinne lata, młodość, wykształcenie. — Zwrot, Augustyn przyjmuje Manicheizm. — Dalszy rozwój aż do chwili nawrócenia się, wpływ nowoplatonizmu. — Augustyn w życiu późniejszem.

Aurelius Augustinus urodził się 13-go listopada 354 r. w mieście Tagaste. Pochodził więc z Afryki północno-zachodniej z prowincyi rzymskiej „Numidyi“. Obecnie miejsce jego urodzenia położone w prowincyi francuskiej „Constantine“ nosi nazwę „Souk-Ahras“, z jedynego zaś napisu, który tam utrzymał się, można wnosić, iż dawne Tagaste posiadało prawa municipium rzymskiego. Ojciec Augustyna, Patricius, z pochodzenia Rzymianin, piastował urząd państwowy i był człowiekiem szanownym, lecz słabego charakteru i o widnokręgu umysłowym dosyć ograniczonym; dla syna swojego marzył tylko o karyerze świetnej zewnętrznie, zarówno pod względem materyalnym, jak towarzyskim; żył w warunkach materyalnie skromnych, a poganinem pozostał do śmierci. Matka natomiast Augustyna, Monika, była już z rodu Chrześcijanką. Było to więc jedno z tych małżeństw, w owych czasach w całem rzymskiem państwie nader licznych i częstych. Jakiego pochodzenia była rodzina Moniki, nie wiemy; imię samo

wskazywałoby na pochodzenie od Libijczyków lub Berberów, a więc od ludności do dzisiaj odznaczającej się szczególną energią, twardej, nieugiętej, pełnej życia i temperamentu, a wpływami ówczesnej cywilizacyi rzymskiej wcale jeszcze ujemnie nie dotkniętej. Właściwości te wszystkie występują w sposób wydatny w charakterze i w usposobieniu duchowem Moniki. Nie należy bowiem przedstawiać jej sobie jako jakiejś potulnej, cichej, pokornej i tylko w modlitwach zatopionej istoty. Monika to jedna z kobiet najniepospolitszych z pierwszych wieków chrześcijaństwa, charakter niezwykle dzielny; usposobienie miała pełne życia, umysł otwarty, a zwracający uwagę na wszystko co się w świecie wówczas działo. Z opowiadań syna o rozmowach z matką wynika, że posiadała niezwykły dar spostrzegawczy, wyraża się bowiem o różnych współczesnych kierunkach i osobistościach, charakteryzując takowe w sposób nieraz bardzo głęboki a przytem także pełen humoru. I w tym przeto wypadku sprawdza się doświadczenie, że ludzie wielcy i genialni najwięcej zawdzięczają matkom swoim. Zachowała się u Augustyna pierwotna rodzima natura matki i przeważyła nad usposobieniem ojca, zwyrodniałą przesiąkniętem kulturą. Pochodzenie tudzież usposobienie matki rzuca również pewne światło na temperament Augustyna gorący, prawdziwie afrykański, który szczególnie w jego stylu tak wyraźnie przebija się i tak na nas działa.

O ojczyźnie Augustyna należy przedewszystkiem wspomnieć, iż skutkiem najnowszych badań uczonych francuskich, wspieranych hojnie przez rząd, możemy obecnie wyrobić sobie dosyć dokładne wyobrażenie, jak wyglądała rzymska Afryka zachodnia. Była to wówczas kraina jedna z najpiękniejszych i najbogatszych na świecie. Podczas gdy inne prowincye rzymskie, a szczególnie Włochy same zaczęły podupadać i powoli zmieniały się w pu-

stynię, głównie pod wpływem ciągłych napadów różnych hord barbarzyńskich, to Afryka zachodnia była, kto wie, czy nie jedynem dookoła morza Śródziemnego zakątkiem, który tych napadów nie zaznał; do ludności tamtejszej dalekie tylko dochodziły echa o spustoszeniach i przewrotach dokonywujących się gdzieindziej na krańcach olbrzymiego imperium. Dopiero wiek piąty sprowadził także i na te okolice pogrom zupełny i upadek dawnej świetności.

Wielka ilość ruin z czasów rzymskich dowodzi, iż posiadała Numidya mnóstwo miast ludnych i bogatych, przepełnionych świątyniami i gmachami publicznemi. Wszędzie są ślady wspaniałych dróg, znakomitych systemów nawodniania, a w związku z tem także ślady rozkwitu nadzwyczajnego ogrodnictwa i rolnictwa. Przemysł natomiast i rzemiosła skupiły się głównie w Kartaginie i w Utice.

Jeżeli zwrócimy dalej uwagę na stosunek Chrześcijan do pogan w Afryce zachodniej, który to stosunek posiada dla nas szczególną ważność ze względu na rodziców Augustyna, tudzież na jego młodość, to wypada podnieść, iż tutaj pożycie wzajemne obu grup religijnych było bez porównania więcej zaostrzone, aniżeli w innych prowincyach rzymskich. — Podczas gdy w Hiszpanii n. p. ludność chrześcijańska i pogańska wszędzie pomięszana pozostawała w dosyć zgodnem wzajemnem pożyciu, podczas gdy w Gallii miasta były już prawie całkiem chrześcijańskie, natomiast ludność wieśniacza trzymała się uporczywie kultów pogańskich a to do tego stopnia, że nawet nazwa „paganus“ oznaczająca właściwie wieśniaka, w Gallii utarła się najwcześniej na określenie ludności trwającej przy dawnych tradycyach religijnych — tam bowiem być wieśniakiem, znaczyło tyle co być poganinem — to przeciwnie w Afryce zachodniej, nienawiści religijne za-

znaczały się bardzo silnie. Chrześcijanie z poganami wszędzie wymięszani objawiali z obu stron swoje uczucia w sposób iście afrykański.

Pogaństwo było tu związane ze wszystkiemi urządzeniami; tkwiło głęboko w społecznej organizacyi.

Świątynie bogów posiadały ogromne majątki nieruchome, które dostarczały znacznych dochodów, kapłani mnóstwa świątyń utrzymywali się z tych dochodów i żyli nietylko dostatnio, ale nawet zbytkownie; zachowanie więc kultów pogańskich wiązało się z ich interesami najżywotniejszymi. Wysocy urzędnicy państwowi, filozofowie, retorzy byli również poganami, tak samo jak i zamożni światowcy. — Arystokracya rzymska posiadała tu największe swoje majątki, dostarczające dochodów znacznych a pewnych, nie ulegały bowiem jak gdzieindziej ciągłym zmianom. Arystokracya ta jednak nie mieszkała tutaj, wpływ jej więc osobisty był nieznaczny; chrześcijaństwo z tej strony nie spotykało się z przeszkodami zanadto uciążliwemi. Należy nawet podnieść, iż znaczne bogactwa niektórych rodzin arystokratycznych rzymskich, pozyskanych dla nowej nauki, oddały propagandzie chrześcijańskiej w Afryce usługi olbrzymie. Znane są nazwiska senatorów chrześcijańskich takich jak: Publicola, Pammachius, Palladius, którzy całe swoje majątki tu posiadane, rozdali na dzieła miłosierdzia chrześcijańskiego. Czyny takie wprowadzały ludność w zdumienie nie małe, i licznych zyskiwały chrześcijaństwu zwolenników. Nigdzie nie istniało też tyle biskupstw w czwartym wieku, co w rzymskiej Afryce zachodniej. Przeciw religijnej organizacyi pogańskiej stanęła tu niemniej potężna a przytem o wiele jednolitsza organizacya chrześcijańska. Biskupów liczono tam wówczas około pięciuset. Prawie każde miasto większe, ba nawet średnie miasteczka posiadały tu swoich dygnitarzy kościelnych, zapał też

religijny objawiał się w sposób niezwykle silny, czego dowodzi najlepiej znaczna liczba męczenników za wiarę chrześcijańską. Pomimo tego jednak a nawet pomimo praw cesarza Konstansa wydanych przeciw poganom, byli oni tutaj ciągle jeszcze bardzo możni i wpływowi; kraj miał wygląd zewnętrzny najzupełniej pogański. — W miastach takich jak Tagaste, Madaura, Kartagina stało wszędzie na placach publicznych mnóstwo posągów różnych bożków, co krok była jakaś świątynia. Nigdzie zaś nie przybrało pogaństwo tak wybitnych cech synkretyzmu, jak właśnie tu w Afryce. Wszystkie bóstwa, wszystkie wyznania wymięszały się tutaj i wzajemnie uzupełniały. Stare bóstwa fenicko kartagińskie, takie jak np. Tanit i Baal, czczono tu na równi z Jowiszem i Wenerą. Augustyn z oburzeniem opisuje processye skandaliczne w Kartaginie na cześć bogini Cybele, nazywanej „*Virgo coelestis*“, na które sam własnemi patrzał oczyma. Jeszcze w roku 390 odbywały się w Afryce publiczne ceremonie religijne, przyrównywane przez Augustyna do najbezwstydniejszych bakchanalij. W takich warunkach przyjęcie chrześcijaństwa oznaczało nietylko zmianę wyznania, ale wymagało czegoś bez porównania dalej idącego, wymagało przekształcenia wewnętrznego sięgającego do głębi, cały sposób życia musiał u Chrześcijanina stać się innym, odrodzenie i zupełna duszy przemiana musiała sięgnąć tak głęboko, iż z dawnego człowieka nie pozostawało prawie nic, prócz może wykształcenia formalnego i nabytej towarzyskiej ogłady. Tu nie uchodziło być takim, jak n. p. częste były tego wypadki w Hiszpanii lub w Gallii, gdzie zewnętrznie przyjmowało się chrześcijaństwo, a jednak w poglądach i w pożyciu codziennem pozostawało się poganinem, jak dajmy na to poeta Ausoniusz. Zresztą połowiczości podobnej nie dopuszczało słońce afrykańskie i afrykański ludności temperament.

W takich to więc, jak widzimy, warunkach zewnętrznych urodził się i wzrastał św. Augustyn. Zanim jednakże przystąpimy w dalszym ciągu do przedstawienia jego rozwoju duchowego, wypada nam pierwej jeszcze pomówić o źródle najważniejszem, które do tego przedmiotu posiadamy, t. j. o sławnem, a w tym rodzaju jedynem i całkiem wyjątkowem dziele Augustyna, posiadającem w rozwoju umysłowości europejskiej i europejskich literatur znaczenie wprost epokowe. Każdy odgadnie, iż mam tu na myśli św. Augustyna „Wyznania“.

Augustyn spisał swoje wyznania w dwanaście lat po nawróceniu się, był zatem już wówczas w wieku dojrzałym, liczył lat czterdzieści sześć i od dłuższego czasu piastował urząd biskupa w Hippo. — Skupiony i żyjący całkowicie na wewnątrz, odczuł on potrzebę wyspowiadania się przed światem całym. Patrząc w przeszłość własną, zdawał sobie Augustyn sprawę, iż wszystko, cokolwiek przeszedł i w sobie doznał, przechodziło także i doznawało wielu ludzi współczesnych z nim. Jego więc przejścia spisane pozostaną na zawsze jakby śladem tej drogi i tych manowców wszystkich, po których społeczeństwo ówczesne przechodziło od pogaństwa do nauki Chrystusa. Ale, jak mniemam, wolno przypuszczać, że Augustyn sięgał myślą jeszcze o wiele dalej, że ogarniał ludzkość całą; przed wzrokiem jego ducha stanęły wszystkie rodu ludzkiego pokolenia; one będą także Boga szukały trawione tęsknotą za prawdą i doskonałością. Pożyteczną przeto będzie rzeczą wskazać im drogę ku Bogu, pouczyć je, że świat własny wewnętrzny, to rzeczywistość najbliższa. Niechaj każdy, zamiast błądzić z myślami gdzieś po świecie szerokim, zwróci się ku sobie, niechaj w tajniki własnej spojrzy duszy, a znajdzie drogę ku prawdzie. W duszy więc Augustyna przeglądnęła się i ujrzała siebie samą

dusza zbiorowa ludzkości: „Opowiem wszystko rodowi ludzkiemu, aby każdy kto słowa moje przeczyta, rozważył z jakich to głębi należy wołać do Boga“.

Wyznania Augustyna są czynem o doniosłości niezwykłej, z niemi wchodzi do literatury świata typ całkiem nowy, jest to, w mojem przekonaniu, pierwsza księga nowożytna. Zapatrywanie takie może wydać się przesadnem, postaram się więc o jego bliższe uzasadnienie.

Każdy znawca literatury starożytnej przyzna mi — jak sądzę — słuszność, jeżeli powiem, że cechą wybitną twórczości u autorów klasycznych jest pewnego rodzaju przedmiotowość, jest skrywanie swoich osobistości za utworami swoimi. O sobie, o przejściach własnych nie mówią nam oni prawie nic. Dusze wszystkich najznakomitszych ludzi starożytnych są to obecnie dla nas jakoby owe księgi tajemnicze siedmioma pieczęciami zamknięte; co się tam w tych duszach dokonywało rzeczywiście, o tem już nigdy się nie dowiemy.

Poeci lub filozofowie starożytni zaledwo czasem czynią jakąś o sobie wzmiankę. Cóżbyśmy dali dzisiaj za to, gdybyśmy mogli wiedzieć nieco więcej o życiu wewnętrznem takiego n. p. Pindara, Eschilosa, Demokryta lub Platona. Żaden jednak z nich na siebie prawie nie zwraca uwagi. — Platon wspomina w pismach swoich o sobie zaledwo dwa razy; Aristoteles, Epikur, Stoicy milczą o sobie również; nawet rozmyślania Epikteta pochodzą z drugiej ręki, uwagi zaś Marka Aureliusza „nad sobą samym“ są to rezonowania moralne, gdzie z każdego zwrotu przemawia pozujący przed nami filozof, ale nie człowiek szczery, taki jakim on był rzeczywiście. Tymczasem Augustyna „Wyznania“ zawierają obraz najdokładniejszy duszy jednostkowej, obraz tak wierny i tak szczery, że nikt nie zdoła dopatrzeć się tam śladu najmniejszego jakiego-

kolwiek udawania. Od lat dziecinnych Augustyn rozpoczyna; przedstawia całą młodość swoją; opisuje przejście w wiek męzki; nic nie skrywa, odsłania uczucia, wady, zboczenia, nędze duchowe, upadki własne, żadnej nawet najgorszej nie zatajając strony; to wszystko zaś odznacza się nietylko szczerością, ale, co jest rzeczą jeszcze bez porównania ważniejszą, opiera się na spostrzeżeniach wewnętrznych, dokonywanych w sposób tak ścisły, tak metodyczny, wszędzie podkład naukowy taki szeroki, przenikliwość badawcza tak wielka, iż czytając przy niejednym ustępie wyda nam się, jakobyśmy mieli do czynienia z lekarzem lub z przyrodnikiem, a nie z człowiekiem własne opisującym życie.

W jednym z wykładów moich poprzednich wspomniałem już, że Sokrates był pierwszym, który w starożytności wzywał do zapuszczania się w świat wewnętrzny, który poznanie samego siebie uznał za krok jedynie właściwy do mądrości prawdziwej. Ale mędrzec ten ateński zwrócił uwagę głównie na czynności metodycznego myślenia, w nich wskazał na pojęcia, jako na sposoby ujmowania i wyrażania prawdy w umyśle; na tem poprzestał, w dalsze głębie duszy ludzkiej nie zapuszczał się, na to czas jeszcze nie był przyszedł. Zanim dalsze odkrycia w świecie wewnętrznym poczyniono, pierwej musiał świat ten oderwać się od zewnętrznego swojego otoczenia. Dusze ludzkie musiały skupić się w sobie, a to nietylko w myślach, ale głównie i nadewszystko w uczuciach. Świat musiał stracić na wartości, w tym samym zaś dopiero stosunku mogła na wartości zyskiwać dusza własna. Na taką drogę ku światu wewnętrznemu wkroczył już Platon, jednakże umysłowość klasyczna nie była zdolną do pochwycenia świata wewnętrznego w całem jego bogactwie, nie umiała bowiem rozpatrywać się w nim z uwagą skupioną i z należytą ścisłością. Taki zwrot

umożliwiło dopiero chrześcijaństwo! Ono wskazało duszy ludzkiej jej przeznaczenie właściwe; nauczyło ją odrywać się od otoczenia zewnętrznego, skupiać się w sobie i zwracać się nietylko myślą, ale w uczuciach najgorętszych ku źródle wszechbytu, ku Bogu. Przyglądając się sobie samej w świetle prawd chrześcijańskich, zaczęła dusza ludzka odczuwać z jednej strony wielką godność swoją, a z drugiej całą wartość tak ujemną jak dodatnią życia doczesnego; zaczęła więc obliczać się sama ze sobą; nauczyła się badać siebie i wglądać w siebie w sposób ścisły, surowy a całkiem przedmiotowy. Spostrzeganie wewnętrzne stało się dla dusz chrześcijańskich potrzebą uczuciową, to spostrzeganie zaś musiało doprowadzić do zrywania ze światem, do wnikania w stosunek duszy do Boga; w dalszym ciągu spowodowało rozwój życia zakonnego, a wreszcie doprowadziło do tego kroku, który uczynił Augustyn spisując swoje Wyznania. Są więc Wyznania Augustyna pierwszą księgą zawierającą badania psychologiczne, oparte nie na abstrakcyach, lecz na materyale faktów czerpanych z rzeczywistego życia. Mamy tu do czynienia nie z duszą oderwaną, nie z jakimś człowiekiem w ogóle, lecz z człowiekiem który żył, działał, doznawał tego wszystkiego co opisuje. Jeżeli o Sokratesie można wyrazić się, że w nim myśl ludzka odkryła sama siebie, i zaczęła własne badać czynności, to w Augustynie myśl ludzka badawcza sięgnęła w głębie najtajniejsze duszy, wnikając zaś w jedno konkretne życie wewnętrzne dojrzała tam tło powszechne i zaczęła wydobywać na jaw i uświadamiać te wspólności wszystkie, które, obok niedającej się nigdy wyczerpać rozmaitości, przecież stanowią dusz ludzkich naturę, umożliwiają duchów obcowanie i łączą je wszystkie razem w jedną społeczność, pozwalając im skupiać się jak gdyby w jedno ognisko. Wyznania Augustyna to

próba psychologii opartej na wyzyskiwaniu umiejętnem doświadczeń wewnętrznych, to z jednej strony dalszy rozstrzygający krok na drodze badań wszczętych przez Sokratesa, z drugiej zaś znowu strony to na schyłku starożytności pierwszy ślad myślenia nowożytnego.

Dwie są cechy główne, wyróżniające naszą umysłowość nowożytną, od umysłowości starożytnej, klasycznej. Cechami temi to dążność do badawczego przenikania rzeczywistości zarówno zewnętrznej, jak wewnętrznej, wreszcie krytycyzm. Otóż obie te cechy odnajdujemy w wyznaniach Augustyna. Jego dar spostrzegawczy jest nieraz wprost zdumiewający. Nietylko bowiem zwraca uwagę na rzeczy na pozór drobne i mało znaczące, ale, co ważniejszem jest, w drobiazgach tych odsłaniają się jemu tajnie duchowe, w nich rozpoznaje istotę życia wewnętrznego z jego dobremi i złemi stronami. Śledząc metodycznie rozwój duszy własnej, przedstawia go nieraz jako objaw pewnej prawidłowości, zarysowującej się w życiu duchowem ludzi w ogóle. Gdzie zaś spostrzeganie wewnętrzne i własna świadomość mu nie dopisują, tam przyzywa na pomoc wypowiedzenia drugich i dopiero kombinuje razem obie metody, wyprowadzając z nich wnioski, które nietylko jego dotyczą, ale odnoszą się do natury człowieka, niekiedy zaś mają nawet na względzie naturę życia w ogólności.

Rozważając np. zachowanie się niemowlęcia, przechodzi do krytyki owej wiary naiwnej w mniemaną niewinność niemowlęcą i wykazuje ile to popędów złych tkwi już w tej istocie na pozór jeszcze nieskażonej. Gdy opisuje początki mówienia własnego, rozwija teoryę wykształcania się głosów artykułowanych z potrzeb życia, z objawów uczucia i z popędów naśladowniczych, której wartość i doniosłość dopiero my dzisiaj możemy

należycie ocenić. Jak gdyby wygłoszone przez usta któregoś z psychologów doby najświeższej wygląda np. jego zapatrywanie, że „ruchy twarzy i innych członków, wyraz oczu oraz dźwięk głosu wykazujący poruszenia duszy, czy to w proszeniu, czy w posiadaniu, czy w odrzucaniu, czy w działaniu jakich rzeczy są naturalnym językiem wszystkich ludów“.

Życie dzieci i chłopców nastręcza mu materyał do porównywania go z życiem dorosłych i zaraz z takiego porównania wniosek ogólny, jak marnemi są poglądy ludzi dojrzałych na wartość życia: „Dziećmi będąc orzechy, piłka, wróble są dla nas tem, czem za dojściem do lat starszych pieniądze, majątki, honory“.

Gdy wspomina, że polubił niezmiernie widowiska teatralne, wnika przy tej sposobności w przyczyny i w istotę tych przyjemności, które budzą w nas przedstawienia tragiczne. Postawiwszy pytanie, co to jest piękność, rozwija teoryę, którą słusznie możnaby uważać za punkt oparcia dla nowoczesnej estetyki: „Poznałem, że jedne ciała zawierają w sobie jakby całość, i stąd są piękne, inne zaś dlatego się podobały, że miały przyzwoitą stosowność do rzeczy drugiej, jako część ciała do swej całości“.

Podnosząc gdzieindziej wartość wiedzy na doświadczeniu opartej, wykazuje, że „nie może ostać się wiara w próżne marzenia wobec dowodzeń stwierdzonych przez rachunek i naoczne przekonanie“. Albo jakież głębokie określenie istoty metod badawczych na przeszło tysiąc lat przed Leonardem da Vinci w słowach: „Zapytania moje (stawiane morzu, powietrzu, niebu i t. d.) to uwaga moja, odpowiedź, to widok rzeczy zewnętrznych“. Rzeczy te każdemu mówią to samo, tak temu, który tylko widzi jak i temu, który zapytuje. Zrozumieć jednak mogą je ci tylko „którzy głos ich zewnątrz usłyszany, wewnątrz z prawdą powierzają“.

A teraz ów wspaniały pod względem retorycznym, a pełen niezrównanego nastroju ustęp z opisem pamięci. Nie mogę wstrzymać się od przytoczenia na tem miejscu paru z niego obrazów dla okazania tem wyrazistszego w jak wysokim stopniu posiadał Augustyn dar badawczy:

„Wszystko przyjmuje w swoje przestronne kryjówki“ — pisze Augustyn w dziesiątej księdze Wyznań — „tajemne i nieopisane łono pamięci, a wszystko przez własne swoje wejście wchodzi tam, pomieszcza się, i za lada potrzebą na jaw bez żadnego pomięszania występuje. Nie same rzeczy jednak tam występują, lecz obrazy rzeczy przez zmysły uczutych są tam gotowe na zawołanie przypominającej myśli. Jakim sposobem obrazy te się kształcą, tego nie wiemy; wiemy tylko, jaką drogą one do pamięci weszły i tam się przechowują. Bo, gdy zostaję w ciemnościach i w milczeniu, odnawiam, jeżeli chcę, w pamięci mojej kolory, rozróżniam między białym a czarnym, lub innymi kolorami według upodobania; dźwięki też nie mięszają się i nie przeszkadzają temu, co mi przez oczy weszło i trwa w pamięci, lubo i one tamże są, ale pomieszczone oddzielnie. I ich, jeżeli się podoba, wzywam i wnet się jawią; a lubo język bez ruchu i gardło dźwięków nie przepuszcza, śpiewam ile chcę, a obrazy kolorów, które tamże są, nie mięszają się i nie przeszkadzają, kiedy się skarb inny dobywa, który wpłynął przez uszy. Tak samo i inne obrazy przez inne zmysły wniesione i w pamięci chronione, według upodobania przywołuję. I tak, nic nie wąchając, zapach lilii odróżniam od zapachu fiołków, miód od moszczu, łagodne od cierpkiego, lubo nic nie smakuję, ani niczego się nie dotykam, ale tylko przypominając rozróżniam. Odbywam te działania wewnątrz w ogromnym gmachu pamięci mojej. Tam niebo i ziemia i morze ze wszystkiem, co w nich postrzedz

mogłem, krom tego, o czem zapomniałem, gotowe jest na moje zawołanie. Tam i siebie spotykam i przypominam: co, kiedy i gdzie działałem, i jakiemi uczuciami naówczas przejęty byłem. Tam jest wszystko, co tylko przez doświadczenie, albo przez wiarę nabyłem. Do takiego zasobu obrazów dodaję jeszcze te, które powstały ze wzajemnego porównania wrażeń, czy przez doświadczenie, czy przez wiarę nabytych, a z nich tworzę nawet obrazy przyszłych działań, wypadków i nadzieij, i to wszystko rozpamiętywam jakby było obecne. Zrobię to, lub owo, mówię sam do siebie, wewnątrz niezmiernej głębi ducha mojego, pełnego obrazów tylu i tylu rzeczy, zrobię to lub owo, a to i to nastąpi. Albo powiadam: o żeby to lub to mogło nastąpić! o niech Bóg odwróci to lub owo! Mówię tak sam do siebie, a gdy mówię, obrazy wszystkich tych rzeczy wydobywam ze skarbów pamięci i uprzytamniam w umyśle moim, anibym tego nigdy nie powiedział, gdyby one nie były na pogotowiu. Wielka jest owa władza pamięci, ogromny i niezmierny przestwór, Boże mój! Kto sięgnie do dna i zgłębi go do gruntu? A władza ta jest władzą umysłu mojego i należy do natury mojej; zatem ja sam siebie pojąć i zgłębić nie mogę, zatem umysł za ciasnym jest do objęcia samego siebie, bo w nim jest to, czego on nie obejmuje. Czyliż to zewnątrz jego położone, czyliż nie w nim jest? A jeżeli w nim, czemuż objąć nie może? Wszystko to wprawia mnie w podziwienie i w głębokie zdumienie. Są ludzie, którzy podróżują daleko, ażeby podziwiać wysokość gór, piętrzące się wód fale, szerokie wód wodospady, niezmierzone oceanu obszary, gwiazd rozliczne biegi, a zaniedbują samych siebie. Nie podziwiają tego, że gdy oto mówię o tem wszystkiem, nie widziałem tego oczyma, a jednakże nie mówiłbym, gdyby góry, i mórz fale, i rzeki i gwiazdy, które widziałem i ocean, o którym

mówiącym wierzę, nie były widoczne w pamięci mojej, w tak ogromnych, jak się zewnątrz mnie znajdują przestrzeniach, a jednak kiedym je widział oczyma, nie pochłonąłem ich patrzając, ani one same są we mnie, lecz obrazy ich tylko i wiem za pośrednictwem jakiego zmysłu jaki obraz wyrył się w pamięci mojej". — Czyż cały ustęp ten nie jest przykładem prawdziwie mistrzowskiej analizy badawczej? Czyż nie wykazuje dowodnie, wbrew niektórym w dzisiejszej psychologii kierunkom, jak pożyteczne, jak potrzebne jest dla psychologii naukowej metodyczne wglądanie w przebieg własnych stanów psychicznych? Słusznie też, jak mniemam, można wyrazić przekonanie, że bez tego kroku, który uczynił Augustyn w Wyznaniach, nowoczesna psychologia i teorya poznania, nie byłaby może miała gruntu należycie przysposobionego. Wieki średnie z materyału naukowego Wyznań nie korzystały, nie były bowiem do tego dojrzałe, pełną dłonią zaczęła z niego czerpać dopiero myśl nowożytna.

W związku znowu z materyałem psychologicznym jakież głębokie w Wyznaniach uwagi dotyczące spraw wychowania tudzież różnych objawów i dążności społecznych. — Gdy mówi o niechęci dzieci do uczenia się w szkole, lub o metodzie wychowawczej polegającej na budzeniu bojaźni i ambicyi u chłopców, o błędnym sposobie uczenia języków, o owej treści nieużytecznej, martwej, a do tego niemoralnej, którą nauczyciele napawali umysły młodzieży, nakazując im uczenie się na pamięć opowieści Homera o bogach, powtarzanie prozą słów gniewnej Junony „że królowi Teukrów przeszkodzić nie mogła w wylądowaniu na brzegi Italii", ileż w tem wszystkiem prawdy, ile słuszności nawet w zastosowaniu do chwili obecnej. Przedstawiwszy błędy nauczania filologii „nie potępiam wyrazów" — woła — „które są jak gdyby naczynia wybrane i kosz-

towne, ale potępiam zaprawione fałszem wino, które nam do picia od pijanych mistrzów dawano, a jeżeli pić nie chcieliśmy, razami okładano i nie wolno nam było na sąd wezwać człowieka trzeźwego“.

Przy ocenianiu wartości różnych przedmiotów nauki najsurowiej potępia Augustyn mitologię niemoralną, wyżej stawia gramatykę, przestrzega jednak przed martwą i bezduszną formalistyką, przed przywiązywaniem szczególniejszej wagi do drobiazgów, a traceniem z oczu rzeczy na prawdę dla życia ważnych: „niejeden strzeże się najpilniej ażeby nie popełnił jakiego błędu przeciw zasadom stylu i języka a nie strzeże się, aby powodowany wściekłą nienawiścią nie zgubił podobnego sobie człowieka“. Na dyalektykę, tudzież na spekulacyę budującą gmachy powietrzne bez uzasadnienia należytego, patrzy Augustyn z niechęcią, wysoko natomiast stawia wartość matematyki i fizyki w nauczaniu.

A dalej gdy mówi np. o wzajemnem działaniu na siebie ludzi w społeczeństwie, o podniecaniu się do złego przez towarzystwo, ileż w tem wszystkiem prawdy może bolesnej, ale pochwyconej z bystrością niezwykłą: „O zbyt nieprzyjazna przyjaźni, o dziwne obłąkanie myśli broić z pustoty i igraszki, czyhać na cudzą szkodę bez żadnej chęci korzyści, bez żadnej chęci zemsty! Dlatego że jeden zawołał: idźmy, zróbmy! każdy wstydzi się nie być bezwstydnym“.

Augustyn zdaje sobie dokładnie sprawę do jakiego stopnia jednostka zależy od zbiorowości: „wszyscy dźwigamy pęta naszej śmiertelności i przykuci jesteśmy do społeczeństwa“. A obok tego jak przedziwne znowu a nieraz i z humorem podane są opisy słabości ludzkich np. w jednem miejscu charakterystyka sławnego nauczyciela retoryki będącego w gruncie rzeczy purhawką nadętą pychą i próżnością bez żadnej głębszej treści. Wszystkie jednak te spostrzeżenia na drugich

czynione nie przeszkadzają mu we zwracaniu ciągłej uwagi na siebie samego; tu śledzi najtajniejsze poruszenia swoich uczuć i myśli, wszystko analizuje, najdrobniejszego nie przepuszczając szczegółu. Tego rodzaju też analizie zawdzięczamy ustępy takie jak n. p. przytoczony wyżej opis pamięci, jak przedstawienie działania różnych wrażeń zmysłowych na bieg uczuć i namiętności, jak wpływ pychy i pochwał na postępki, jak obraz niebezpiecznych skutków ciekawości, a wreszcie ów nad wyraz głęboki, mistrzowski i w tym rodzaju nieprześcigniony rozbiór zagadnienia czasu.

Gdzież więc mógł nauczyć się tego wszystkiego Augustyn? Czy może od filozofów greckich, może od Arystotelesa, albo od Stoików? Ależ u nich niema ani nawet śladu czegoś podobnego. Psychologia Arystotelesa jest tylko zbiorem komunałów na powierzchni życia duchowego dostrzeżonych. Stoicy umieli tylko deklamować piękne frazesy o doskonałości i pozować. U Nowoplatończyków możeby się cośkolwiek w tym rodzaju tu i owdzie znalazło, nic jednak u nich nawet w cząstce niedorównywa Wyznaniom. Aby napisać coś podobnego jak Wyznania należało, co prawda, wchłonąć w siebie i zgłębić do gruntu całą umysłowość klasyczną, ale równocześnie potrzeba było ją przezwyciężyć, wznieść się nad nią i stanąć na gruncie nowym zupełnie. Tylko uczeń Ambrożego, tylko Chrześcijanin, znający świat i społeczeństwo, ale we własnym świecie wewnętrznym od tego społeczeństwa całkowicie już oderwany, tylko geniusz, który w rozwoju swoim duchowym przeszedł i powtórzył rozwój zbiorowy zarówno umysłowości klasycznej jak i rozwój chrześcijaństwa z pierwszych wieków, czyli — mówiąc mową biologii — geniusz, którego ontogeneza duchowa była wiernym obrazem wiekowej filogenezy społeczeństwa, tylko taki mógł napisać Wyznania.

Są więc Wyznania istotnie pierwszą księgą nowożytną, posiadają bowiem zarówno cechę krytycyzmu, jak i cechę zwrotu do rzeczywistości, a nadto powstały one przez zespolenie się wpływów umysłowości klasycznej i chrześcijańskiej, to samo złożyło się także i podziałało na wykształcenie się myśli nowożytnej.

Do takiej charakterystyki treści Wyznań, dodajmy jeszcze słów parę o ich języku i stylu; i w tym bowiem zakresie stanowią Wyznania przewrót zupełny: Kto przed Augustynem, pytam się, pisał mową Wyznań, gdzie wzory stylu, któreby on był mógł naśladować? Że był uczniem retorów, i że przyswoił sobie tajemnice ich sztuki, to znać w każdym wierszu, na zwrotach bowiem retorycznych, na grze słów, na zestawianiu podobieństw i przeciwieństw u niego nie zbywa. Ale nawet ta jego retoryka, ta gra słów jakaż tu inna! jak odbija od sztuczek retorów pogańskich. Takie n. p. zwroty barwne i silne jak: „nasycać nienasycone żądze bogatego ubóstwa i hańbiącej chwały“, jak „cóż nieszczęśliwszego nad nielitującego się nad własną niedolą“ albo „trudność wyuczenia się obcego języka, skrapiała dla mnie jakby żółcią wszystkie słodycze greckiej poezyi“.

Także zestawienia przeciwieństw w takim n. p. rodzaju jak: „o zbyt nieprzyjazna przyjaźni“, „o niemie gaduły“, gadulstwo zwycięskie, „oszukani oszuści“, „uwiedzeni uwodziciele“ i t. d. Któryż retor starożytny posługiwał się powiedzeniami takiemi jak: „tam pyszny, tu zabobonny, wszędzie próżny“, albo: „stałem się sam dla siebie wielką zagadką“, albo: „zaczął budzić się we mnie wstręt do życia, a zarazem bojaźń śmierci“. To wszystko jest przecież całkiem nowego rodzaju retoryką. Do tego forma zdań krótka, urywana, ciągła rozmowa z Bogiem i z własną duszą w formie pytań, westchnień, wykrzykników, powtarzanie tych samych słów w nowych zestawieniach, jakież to przejmujące do

głębi, jak nieznane w literaturze klasycznej. Skąd Augustyn to wziął, gdzie nauczył się tego? Niewątpliwie w tem tkwi tajemnica jego geniuszu, na którym — jak sądzę — wyryło się głęboko piętno rasy matczynej; jak z wulkanu wybuchają z jego głębin duchowych powiedzenia i zwroty krótkie, zwięzłe, a pełne nastroju i uczucia, a potem cisza, skupienie się na wewnątrz, i znowu wybuch w postaci wykrzyknika, lub olśniewającego zestawienia. Jeżeli od kogo czerpał wzory Augustyn, to chyba od psalmistów lub od św. Pawła. Że istotnie wpływ Pisma św. na niego oddziałał, to dowodzi tego najlepiej sposób zużytkowywania zdań i przypowieści stamtąd branych, które wplata w sposób nieraz mistrzowski w tok myśli własnych.

Niekiedy znowu opowiadanie lub porównanie takie proste z życia bezpośrednio wzięte, a takie rzewne i poruszające, że czytelnik zrywa się i powtarza sobie: „tak, tak, to prawda, ileż razy sam na sobie czegoś podobnego doświadczyłem“. Opisując n. p. walki, które przechodził, zanim włożył się zupełnie do życia chrześcijańskiego, tak kończy: „Tak więc uciskał mnie słodko ciężar wieku, podobnie jak to dziać się zwykło we śnie. Myśli moje skierowane ku Tobie podobne były do usiłowań człowieka pragnącego ocucić się ze snu, lecz go chęć spania pokonywa. Człowiek mocno rozmarzony ociąga się z przebudzeniem i im chętniej urokowi snu się poddaje, tem on go silniej ogarnia. Podobnie i ja lubo pewny byłem, iż lepiej jest oddać się miłości Twojej, aniżeli własnej ulegać żądzy, to jednak tamto podobało się mnie, ale nie zwyciężało, to drugie zaś podobało się i krępowało. (*Sed illud placebat et vincebat, hoc libebat et vinciebat*). Gdyś więc wołał na mnie: »Ocuć się, który spisz i powstań z martwych a oświeci cię Chrystus«, nie mogłem Ci nieodpowiedzieć. Zewsząd przekonywałem się o prawdzie słów Twoich, a zwyciężony

tą prawdą mogłem zaledwo przerywanemi słowy, jakby przez sen wymówić: »Zaraz oto zaraz jeszcze chwilę tylko«. Lecz zaraz i zaraz nie miały końca, a chwila trwała i trwała...“

Takie oto są Wyznania Augustyna!

Treścią ich to żywot człowieka, w którego duchowym rozwoju — jak już powiedziałem — przegląda się ludzkość cała! Cóż podnieca ludzkość do pracy ciągłej i do rozwoju? Z jednej strony podnieca ją potrzeba myślenia coraz ściślejszego, coraz bardziej metodycznego, z drugiej potrzeby życia uczuciowego. Otóż właśnie te same dwie potrzeby najściślej z sobą zespolone podnieciły również twórczość Augustyna. Wielka ścisłość w myśleniu, tudzież wezbrane potężnie fale życia wewnętrznego, uczyniły z Augustyna jedną z chwał największych ludzkości.

Niedawno porównał i zestawił jeden z uczonych niemieckich Wyznania Augustyna z Faustem Goethego. Porównanie to nie wydaje mi się zbyt trafnie dobrane, Faust bowiem to nie Goethe sam, to fikcya, we Wyznaniach natomiast mamy do czynienia z człowiekiem rzeczywistym, są one dokumentem psychologicznym i społecznym doniosłości nadzwyczajnej. Takiego znaczenia Faustowi, pomimo że jest utworem genialnym, przyznać nie możemy. Dla mnie jednak to porównanie ma wartość, odnajduję bowiem w niem stwierdzenie mojego zapatrywania, iż Wyznania są istotnie pierwszą książką nowożytną. Cóż to bowiem jest treścią Fausta? Goethe przedstawia nam w tym poemacie społeczeństwo europejskie na przejściu z form życia średniowiecznego do form nowożytnych. Dokonywa się to przejście pod działaniem potrzeb budzących się w kierunku myślenia badawczego z jednej, w kierunku uczuciowości głębszej z drugiej strony. Otóż te same potrzeby działają w Wyznaniach. Różnica jednak wielka tkwi

w tem, że fikcyjnego Fausta skłania do zrzucenia szaty mnicha średniowiecznego owa potęga, prowadząca tylko po manowcach do dobrego, potęga, która złego pragnie, ale dobre stwarza. Augustyn natomiast odrzuca szatę pogańską klasyczną i zamienia ją odrazu bez przechodzenia szkoły średniowiecznej w intuicyje myśli nowożytnej pod wływem skłonności do myślenia ścisłego i badawczego, tudzież miłości do Boga, jako jedynego źródła prawdy wszelakiej i dobra. Miłość i tu i tam człowieka podnieca, tylko że Faust staje się nowożytnym pod wpływem miłości ziemskiej, Augustyn pod wpływem niebiańskiej. Droga do myślenia nowożytnego przez Augustyna wskazana, była jednak za prostą i za stromą dla ludzkości. Na odrodzenie się zbiorowe w duchu Augustyna było z jednej strony za wcześnie, z drugiej dla społeczeństwa starożytnego już za późno; na widownię dziejów wystąpiły żywioły nowe, te musiały najpierwej przejść szkołę średniowieczną, aby potem jak Faust po manowcach różnych zmierzać dopiero do tych wyżyn, do których odrazu w śmiałym locie wzbił się Augustyn.

Ale dosyć już tych rozważań ogólnych; od źródła przejdźmy obecnie do krótkiej opowieści tego, co ono zawiera.

O rodzicach Augustyna wspominałem już poprzednio. Wychowanie jego początkowe nie różniło się wcale od praktyki rozpowszechnionej we wszystkich ówczesnych rodzinach należących do średniej przeciętnej intelligencyi. Matka jakkolwiek Chrześcijanka, zgodziła się na życzenie męża, aby chrzest dziecka odłożyć na później. Z tego jednak, co nam Augustyn opowiada w pierwszej księdze wyznań wynika, że matka wpajała mu jako dziecku zasady wiary chrześcijańskiej. Rzewne wspomnienia tych nauk, jako też wspomnienie przykładu matki, pozostały mu na zawsze i stały się,

jak można przypuszczać, w późniejszem życiu czynnikiem ważnym. Od kolebki, — jak pisze, — czyniono nad nim znak krzyża św.; słyszał o życiu wiecznem, o Bogu który ludzkość zbawił; matka nauczyła go modlitwy, modlił się też w dziecinnej prostocie gorąco do Boga, aby go chronił od razów w szkole; w ciężkiej chorobie sam głośno i z krzykiem domagał się chrztu. Takie wrażenia z lat dziecinnych nigdy nie zatrą się całkowicie! Co miłość matki wpoi dziecku, to może życie późniejsze przygłuszyć, — wykorzenić nie zdoła. A teraz porównajmy dziecinne lata Juliana Apostaty i Augustyna: Tamtego mnichy aryańskie straszyły piekłem, tu matka mówiła dziecku o Bogu jako o Miłości najwyższej. Czyż w oświetleniu takiem nie staje się dla nas rozwój obu umysłów zrozumialszy?...

Nauki początkowe pobierał Augustyn jeszcze w Tagaste, musiał jednakże już jako dziecko objawiać zdolności niezwykłe, skoro ojciec, podniecany ambicyą i próżnością, zaczął marzyć o świetnej dla syna karyerze i postanowił kształcić go dalej. Wysłał go więc na dalsze nauki do Madaury, miasta położonego nie zbyt daleko od Tagaste, a będącego jednym z głównych ognisk ruchu umysłowego w Afryce północno zachodniej. Już na dwieście lat przed Augustynem, wykształciła Madaura Apulejusza, jednego z najsławniejszych pisarzy i retorów łacińskich z drugiego wieku po Chrystusie. W ojczyźnie więc Apulejusza pobierał Augustyn nauki wyższe; tu zaczął kształcić się w języku greckim i — znienawidził go. Przyczyny tej nienawiści były te same, które i w dzisiejszych naszych działają szkołach, a mianowicie fałszywy system nauczania tego języka. O wiele więcej natomiast nęciła go literatura łacińska, znał bowiem język i mógł swobodnie wszystko czytać bez trudności. Sam jednakże Augustyn rozpatrując później wartość różnych przedmiotów nauki przyznaje, że

nauka gramatyki ciężką jest wprawdzie, lecz korzystną dla rozwoju umysłu, a przytem w życiu pożyteczną, tak samo jak i nauka matematyki, podczas gdy płody literackie nieraz zanadto podniecają wyobraźnię. Wolał Wirgiliusza niż Homera, bo nie potrzebował uczyć się go z trudnością. „Nienawistnem dla mnie było powtarzanie takich prawd jak n. p.: że jeden a jeden dwa; dwa a dwa cztery; a przeciwnie najmilszą lubo próżną zabawą mojego umysłu był koń drewniany pełen zbrojnych rycerzy i pożar Troi i cień zgubionej Treuzy“. Jakaż ważna tkwi w słowach powyższych prawda pedagogiczna! I dzisiaj ile to osób narzeka bezmyślnie na naukę gramatyki w szkołach, nie zdając sobie wcale sprawy, że nauka, ta jakkolwiek może uciążliwa, przysparza jednak umysłom korzyści wielkie, bo zmusza do wysiłku i do myślenia, podobnie jak i matematyka, nic zaś gorszego nad jednostronne tylko kształcenie wyobraźni. Niestety w obecnym systemie szkolnym przeważa taki właśnie kierunek. Tymczasem nie na usunięciu gramatyki ze szkoły zależeć nam powinno, lecz na uczeniu jej takiem, aby przy jej pomocy można umysł należycie rozwinąć i języka w najkrótszym czasie nauczyć.

W Madaurze poświęcał Augustyn najwięcej czasu retoryce i odznaczał się w tym właśnie kierunku tak, że ojciec zapragnął dla niego karyery nauczyciela retoryki, w owych czasach nieraz świetne rokującej nadzieje. — Powziął więc plan wysłania syna na dalsze nauki do Kartaginy. Brakło jednak funduszów na ten cel. Pozostawał przeto Augustyn czas jakiś w domu rodziców, oddając się różnym młodzieńczym wybrykom. Ojciec patrzał na nie okiem pobłażliwem, matka zaś „lubo się“ — jak pisze o niej syn — „już z głębi przepaści wydobyła, niesporym jeszcze krokiem postępowała na drodze cnoty“ nie wiedziała więc co czy-

nić, aby syna ukochanego z jednej strony uchronić od rozpusty, z drugiej jednak nie przeszkodzić mu przez zawczesne ożenienie w dalszej karyerze.

Znalazły się wreszcie fundusze na podróż do Kartaginy. Ale i tu w początkach oddawał się Augustyn więcej życiu hulaszczemu aniżeli nauce, do czego skłaniała go nie tyle chęć używania, ile raczej wzgląd na towarzyszy, doświadczał bowiem — jak się przedziwnie wyraża — „pewnego rodzaju wstydu, że nie był równie bezwstydnym“ jak oni; w szkole retoryki był pomimo tego pierwszym, co wbijało go znowu w pychę i w zarozumiałość. Taki stan trwał u Augustyna aż do ukończonego roku ośmnastego. Ojciec po jego wyjeździe do Kartaginy wkrótce umarł, matka zaś wysilała się do ostateczności aby mu dostarczać środków do dalszego kształcenia się, on sam myślał tylko o używaniu życia i przyszłem stanowisku retora.

Naraz jednak dokonał się w umyśle Augustyna zwrot całkiem niespodziewany. Spowodowało go przeczytanie księgi Cycerona p. t. Hortenzyusz, zawierającej zachęcenie do uczenia się filozofii... Od chwili gdy to dzieło przeczytał, „pogardził nagle“ — jak pisze — „*wszelką próżną nadzieją wieku*, a zaczął pałać gorącą żądzą nieśmiertelnej mądrości i podnosić się pomału, aby wrócić do Boga“, równocześnie porzucił próżne ślęczenie nad wyrazami, a starał się schwytać treść rzeczy i prawdy.

Nie znamy niestety owego dzieła Cicerona, które wywarło wpływ tak przemożny na umysł największego z chrześcijańskich myślicieli, należy ono do niewielu zaginionych. — Zaledwo tylko kilka ustępów z Hortenzyusza doszły nas, a i te zawdzięczamy głównie Augustynowi. Trudno nam przeto przychodzi ocenić, co właściwie na niego tak w tej księdze Cicerona podziałało, i dlaczego ona właśnie na zmianę nastroju

wewnętrznego tak silnie wpłynęła. Ale wątpliwem jest, aby tam tkwiło coś tak niezwykłego, coś czego innym pracom Cicerona brakuje całkowicie. — Były to zapewne w bardzo pięknej formie wygłaszane napomnienia dla młodego człowieka, wskazujące mu jakiś głębszy kierunek, zalecające kształcenie się poważne i dążenie do poglądu na świat wszechstronnego. Przedewszystkiem zaś zalecał tam Cicero, wierny swojemu stanowisku eklektycznemu, aby młody człowiek, szukający prawdy, nie stawał się jednostronnym, nie przejmował się jedną nauką, aby nie był dogmatykiem ciasnym, przywiązanym niewolniczo do jakiejś szkoły, lecz, aby szukał prawdy wszędzie i polubił ją taką, jaką ona jest sama w sobie. Drogi jednakże do tej prawdy Cicero nie wskazywał żadnej i wskazać jej nie mógł, gdyż sam jej nie znał. Dlaczegoż więc dzieło to tak silnie podziałało na Augustyna? Jak wyjaśnić sobie tę zagadkę? Psycholog może — jak mniemam — podać tu jedno tylko wyjaśnienie: Oto Augustyn późniejszy, nawrócony, sądzi własną młodość zbyt surowo, nie był on tak złym i zepsutym jak sam siebie przedstawia. Pomimo młodzieńczych wybryków posiadał umysł głębszy i poważny; bawił się, bo go przykład pociągał, ale życie hulaszcze musiało budzić w nim wstręt; sam przyznaje się, że imię Chrystusa „wyssane prawie z mlekiem matki“ głęboko wryło się w jego serce tak, że wystarczyła nawet jakaś zewnętrzna tylko podnieta aby spowodować w jego wnętrzu ten proces duchowy, który później już nie dał zatrzymać się. Otóż taką właśnie podnietą stał się Hortenzyusz Cicerona. Wszystko w jego umyśle było już przygotowane do zwrotu na wewnątrz, do wejścia w siebie, wystarczyła więc jedna poważniejsza księga, aby praca w tym kierunku się rozpoczęła.

Nie odrazu jednak wszedł rozwój Augustyna na tory późniejsze.

Niezmiernie charakterystycznem jest opowiadanie zawarte w ustępie napisanym w „Wyznaniach“, zaraz po przedstawieniu wpływów Hortenzyusza. Szukając prawdy wszędzie w myśl wskazówek Cicerona, zwrócił się Augustyn także do Biblii. Ale pisma starego Zakonu odepchnęły go od siebie! Cóż więc było w nich takiego? Co go tak zraziło? Oto ich forma zewnętrzna, ich styl, ich język, ich cały sposób przedstawienia „daleki“ — jak się wyraża — „od godności pism Cicerona. Pycha moja nie mogła uczuć dziwnej prostoty Ksiąg Świętych, a wzrok mój nie mógł przeniknąć w ich głębię“. Mamy więc wyjaśniony powód niechęci! Augustyna raziło w dokumentach chrześcijaństwa to samo co Juliana Apostatę: ich forma! Stwierdzenie tego faktu przez niego samego jest nad wyraz pouczające, to jasny promień światła, rzucony na przeszłość. Świadectwo takich dwóch świadków, jak Juliana Apostaty i Augustyna, jest przyznaniem się całego klasycznego świata, co go głównie od Chrześcijaństwa odstręczało. Była to forma zewnętrzna, a raczej brak formy, brak piękna helleńskiego, brak tej metody i tych sposobów jasnego przedstawiania myśli, właściwych wszystkim utworom literackim świata klasycznego. Nie treść raziła umysły na retoryce i poezyi kształcone, lecz forma. Zwrot do religijności, do mistyki był w całem społeczeństwie ówczesnem powszechny, nie przestawała jednakże zachwycać jeszcze wielu piękność zewnętrzna, polegająca w mowie na grze słów, na misternej budowie zdań, na jasności i przejrzystości wysłowienia. Tego właśnie brakowało Biblii. Dodajmy, że świat klasyczny, a szczególnie świat zachodni znał Biblię tylko w niedołężnych tłumaczeniach łacińskich, oddających w drobnej zaledwo części istotne piękności oryginału,

a niechęć ta tudzież trudności w nawracaniu się intelligencyi na chrześcijaństwo, staną się dla nas zrozumialszemi. Fakt powyższy objaśnia nam jednak jeszcze coś więcej! Kto na niego zwróci uwagę, zrozumie jak się to działo, że w wieku czwartym tak rozszerzył się wpływ i znaczenie nowoplatonizmu z jednej a manicheizmu z drugiej strony. Obie te sekty wzniecały w umysłach głęboki nastrój religijny, który był potrzebą wieku, równocześnie zaś zaspakajały także poczucie piękna. Oto zagadka ich powodzenia! Chrześcijaństwo niosło prawdę, ale podawało ją w naczyniu o formie na pozór niezbyt ponętnej, raziła ona nawet umysły łaknące tej prawdy szczerze i gorąco. Do umysłów takich należał również Augustyn. Pragnienie prawdy paliło go jednak nieustannie! „O prawdo! prawdo! jakże wówczas nawet z głębi serca wzdychałem ku tobie“. Nie znalazłszy jej na razie w Biblii, zwrócił się w inną stronę i został zwolennikiem manicheizmu. — Znowu zwrot niesłychanie pouczający, znowu dowód, że w rozwoju duchowym Augustyna odzwierciedla się dusza zbiorowa starożytnego klasycznego świata.

Już przedtem w wykładzie drugim zwróciłem uwagę czytelnika na rolę nader ważną sekty manichejskiej w rozwoju umysłowości europejskiej w pierwszych wiekach po Chrystusie. Była to także jedna z owych prób podjętych w kierunku dążeń do religii powszechnej, światowej. W czwartym też wieku zaczął manicheizm silnie krzewić się na Zachodzie; był on czemś pośrednim między chrześcijaństwem, a nowoplatonizmem; w treści zawierał więcej dogmatyki od nowoplatonizmu, działał przeto na rozum i na wyobraźnię, formą zaś swoją nie raził tak jak Biblia.

Augustyna musiał z początku pociągnąć do manicheizmu fakt, iż Manicheusz odrzucał całkowicie stary

Zakon, zastępując go rodzajem jakiejś jakby naukowej kosmologii. Pozory więc naukowości zwabiły Augustyna, szukającego prawdy, podziałały na jego skłonność do myślenia ścisłego i badawczego. Złudzenia jednakże nie trwały zbyt długo! Te same właściwości umysłu, które Augustyna do manicheizmu zbliżyły, te same oddaliły go również od niego.

Zamiłowany w myśleniu ścisłem, naukowem, przekonał się Augustyn, że nauka Manichejczyków polega głównie na baśniach fantastycznych, nie zaś na rozumowaniach ścisłych. Czytał Augustyn z zajęciem wielkiem filozofów i astronomów starożytnych; zachwycała go szczególnie pewność astronomicznych obliczeń, tudzież możność ścisłego przewidywania przyszłych wydarzeń i zjawisk. Później uznał on i to wszystko za drogę do prawdy niższego rzędu, w owych jednakże czasach „wiele“ — jak sam pisze — „rzeczy prawdziwych z dzieł mistrzów starożytnych zatrzymał w pamięci, bo mówiły one do jego przekonania, gdyż opierały się na rachunku, na porządku czasów i widomym biegu gwiazd“. „Porównywałem przeto“ — mówi dalej Augustyn — „te wiadomości ze zdaniami Manicheusza, który o tych rzeczach obszernie rozprawiał i nie znalazłem tam wyłuszczonych przyczyn, ani porównania i przesilenia dnia z nocą, ani zaćmień słońca i księżyca, ani podobnych temu wiadomości, których wyuczyłem się w księgach mędrców pogańskich: Tam kazano mi wierzyć w próżne marzenia zupełnie przeciwne dowodzeniom stwierdzonym przez rachunek i naoczne przekonanie“. Oto słowa, w których istotne cechy umysłu Augustyna występują w sposób nader wydatny, tu mamy całą jednę stronę jego duszy oświetloną należycie. Myślenia ścisłego, badawczego, opartego na faktach pragnął on i potrzebował. Jego nie mógł zaspokoić dyalektyczny stopień myślenia, na

słownych oparty rozumowaniach. W rzeczywistość wnikać w sposób ścisły wydawało mu się już wówczas drogą do prawdy właściwą. Tej drogi w manicheizmie nie znalazł i dlatego zraził się doń.

Ale do zerwania nie przyszło. Przez dziewięć lat był Augustyn manicheiskiej sekty zwolennikiem, a objąwszy w Kartaginie stanowisko nauczyciela retoryki, przyczyniał się nawet skutecznie do rozszerzania manicheizmu. Młody retor świetny i zdolny liczył wielu przyjaciół i zwolenników, nic dziwnego przeto, że był cennym dla Manichejczyków nabytkiem. O ile jednak oni cieszyli się nim i chlubili, o tyle matkę Augustyna, Monikę doprowadzał kierunek przez syna obrany do rozpaczy. Błagała przeto poważnych duchownych chrześcijańskich, aby na niego wpływali. Były to usiłowania daremne, pora po temu jeszcze nie nadeszła. Przekonać można kogoś tylko w takim wypadku, jeżeli pierwej krytycyzm swoje zrobił. Rozumiał to doskonale jeden z biskupów, który sam za młodu był także zwolennikiem manicheizmu i powiedział raz Monice: „Idź sobie, żyj jak żyłaś dotąd; być nigdy nie może, ażeby syn tych łez mógł zginąć“.

Istotnie przepowiednie biskupa sprawdziły się! Augustyn nie zginął! Baśnie mitologiczne Manichejczyków zaczęły coraz więcej drażnić i niepokoić jego umysł, znajdujący się już na drodze do prawdy i w coraz większej rozmiłowany ścisłości.

W Manicheuszu raziło go, iż tenże dowodził jakoby w nim Duch Św. przebywał, gdy się więc pokazało pisze Augustyn: „że fałszywe rzeczy mówił o gwiazdach oraz ruchach słońca i księżyca, chociaż to wprawdzie do nauki wiary nie ściągało się, wykryła się na jaw jego świętokradzka śmiałość, bo lubo nieznane a nawet fałszywe prawdy nadęty pychą opowiadał, chciał, aby mu jak Boskiej osobie wierzono. Któż zaś nie po-

gardzi zuchwalstwem tego, który chcąc uchodzić za nauczyciela, przewodnika i zwierzchnika drugich, wmawia w zwolenników swoich, że powinni go słuchać nie jako człowieka, lecz jako przemawiającego przezeń Ducha Św.“. Pomimo takich jednakże wątpliwości rozbudzonych, pozostawał Augustyn wyznawcą manicheizmu; zwolennicy tej religii pocieszali go i zalecali czekać na przyjazd sławnego Fausta, głowy ich kościoła na Zachodzie; on wie wszystko — mówili — on wszelkie usunie trudności. Czekał więc Augustyn przez lat dziewięć z „myślą rozstrzeloną“ i z niecierpliwością wielką na owego Fausta, niepewny „ażali nie można podług zasad jego wytłumaczyć przyczyny długości i krótkości dni i nocy, oraz zaćmień i podobnych zjawisk, o których w moich księgach czytałem: bo w przypadku, jeżeliby można było je wytłumaczyć niepewnym byłbym, z której strony jest prawda; zresztą wiara moja skłaniała się na jego stronę, bo byłem uprzedzony o świętości jego osoby“. Ustęp właśnie przytoczony jest istotnie godny uwagi, wyjaśnia nam bowiem i okazuje, czego Augustyn domagał się od teoryj naukowych, oto: aby fakta i zjawiska tłumaczyły. Nie o zręczność w rozumowaniu, nie o wymowne wyłuszczenie tu chodzi, lecz o usuwanie i rozjaśnianie trudności wynikających z rozpoznawania faktów.

Przybył nareszcie do Kartaginy on od dawna oczekiwany Faustus. Augustyn w obecności przyjaciół rozpoczął z nim rozprawę i przekonał się, że „nie posiadał on żadnych nauk oprócz powierzchownej znajomości literatury“. Wkońcu sam Faustus przyznał się Augustynowi, iż nie jest w możności rozjaśnienia mu głębszych o istocie bytu tajemnic. Rozwiały się więc złudzenia; Faust ujął go jednakże swoją skromną szczerością tak, że i teraz nie przyszło jeszcze do zerwania. „Nie widząc nic lepszego“ — pisze — postanowiłem za-

dowolić się tą pozycyą w jakiej przypadkowo się znajdowałem, aż póki nie natrafię na cokolwiek pewniejszego i godniejszego wyboru“.

Po dziewięciu wreszcie latach opuścił Augustyn Kartaginę, zniechęcony głównie swawolą uczniów, i wyjechał do Rzymu. — Tu po przejściu ciężkiej choroby, zaszła w umyśle jego zmiana dalsza, został skeptykiem. „Przyszło mi na myśl, że filozofowie, których nazywano akademikami byli roztropniejsi od innych, bo utrzymywali, że o wszystkiem wątpić należy, i że człowiek nie może przyjść do znajomości żadnej prawdy“. Był to krok ważny. Skeptycyzm jako stopień przejściowy, oddaje nieraz usługi wielkie, budzi bowiem zmysł krytyczny i zaprawia do myślenia samoistnego. Trwale pozostają jednak przy skeptycyzmie tylko umysły pozbawione polotu, a lubujące się w analizach szczegółowych, umysłom natomiast głębszym, usiłącym objąć zagadnienia z punktów widzenia wysokich, stanowisko skeptyczne nigdy nie wystarczy. Skeptycyzm jednak zrobił swoje, podniecił mianowicie Augustyna do badań filozoficznych głębszych, ku czemu przeszkodą znowu największą były, jak sam wyznaje stosunki z Manichejczykami. Augustyn wspominając o tem, wyjaśnia przy tej sposobności główną przyczynę wszystkich — jak mówi — błędów swoich: Nie mógł on jeszcze oderwać pojęć ogólnych od wrażeń zmysłowych, nie umiał wznieść się na taki stopień abstrakcyi, iżby „rozmiary cielesne i wszystko co jest ciałem“ nie przedstawiało się jemu jako jedynie istotne; zdawało mu się, że „cokolwiek nie jest ciałem, niczem nie jest“. Wynikało z tego, że i ducha przedstawiał sobie „jako ciało przenikliwe, rozlane po całej przestrzeni“, co do natury zaś pierwiastku złego, to wnosił również, że musi ono być „jakąś istotą z rozmiarami cielesnemi, ohydnemi i niezgrabnemi“ Rozważając powyższe słowa Augustyna, można z nich

ważne wyciągnąć wnioski. Co przeszkadza filozofii najwięcej do wzniesienia się na stanowisko prawdziwie krytyczne? Augustyn to wyjaśnia! Zbytnia wartość przywiązywana do wrażeń zmysłowych. Dopóki myśl uważa je za coś istotę rzeczy wyrażającego, dotąd nie uchyli się zasłona...

Tak więc podczas pobytu w Rzymie chwiał się ciągle Augustyn między manicheizmem a skeptycyzmem. Ale pobyt w mieście wiecznem nie miał trwać długo. Gdy z zapałem zabrał się do nauczania retoryki i licznych ściągnął uczniów, przestrzeżono go, że wkrótce padnie ofiarą ich wyzysku. W Rzymie bowiem zapanował wówczas wśród uczniów zwyczaj, iż zmawiali się gromadnie i po jakimś czasie odmawiali nauczycielowi zapłaty. Lękając się przeto doświadczyć od uczniów niesprawiedliwości, zaczął Augustyn oglądać się za jakąś inną posadą. Zdarzyło się, że właśnie urząd medyolański zażądał od prefekta Rzymu, nauczyciela retoryki. Prefektem był poeta Symmachus, do niego więc udaje się Augustyn, przedstawia mu mowę napisaną na żądany temat, a poparty przez Manichejczyków, mających w najwyższych kołach urzędowych silne wpływy i stosunki liczne — posadę otrzymuje. W Medyolanie dowiaduje się o wielkiej sławie biskupa Ambrożego, jako mowcy, zaznajamia się przeto z nim i zaczyna uczęszczać na jego kazania. „Pilnie słuchałem“ — pisze Augustyn — „Ambrożego każącego przed ludem, ale nie dla własnej poprawy, lecz dla ocenienia daru jego wymowy, chcąc przekonać się czy odpowiednią była sławie, którą posiadał. Słuchając Ambrożego nie starałem się dowiedzieć o treści rzeczy, ale tylko o sposobie wykładu, jednak próżna ta ciekawość stała się powodem, że, lubo baczny na same wyrazy, oswajałem się powoli z treścią rzeczy, której od wyrazów odłączyć nie mogłem. Podobał mi się z początku, że mówił wymo-

wnie, a potem stopniowo, że mówił prawdziwie“. Rozpoczął się przeto — jak widzimy — w duszy Augustyna przełom ostateczny. Trudności jednakże miał jeszcze w sobie samym do zwalczenia olbrzymie. Najwięcej bruzdziła mu ciągle niemożność utworzenia sobie należytego pojęcia o istności duchowej; zawadzało przekonanie, że bez cielesności, to znaczy bez cech zmysłowo-wrażeniowych nie może coś istnieć... Pomimo tego przecież chylił się ku chrześcijaństwu, ku któremu ciągnęło go od dzieciństwa, ale czynił to z wielką ostrożnością, jak nam to sam w następujących opowiada słowach: „Wprawdzie, co się tyczy układu fizycznego świata i wszelkich przedmiotów w naturze pod zmysły podpadających, wiele rzeczy w dawnych filozofach wyczytałem, daleko podobniejszych do prawdy, aniżeli dowodzenia Manichejczyków; przeto idąc torem akademików, którzy o wszystkiem, jak mniemano, wątpili, zacząłem chwiać się w mojem przekonaniu i postanowiłem Manichejczyków opuścić; nie mogłem bowiem należeć do ich sekty, skoro niejednemu z filozofów dawałem nad nimi pierwszeństwo, a jednak żadnemu z tych ostatnich, jako nienoszącemu zbawiennego godła Chrystusa, nie chciałem powierzyć chorobliwego stanu mej duszy; postanowiłem tedy dopóty być katechumenem w Kościele Katolickim od rodziców mnie zaleconym, dopóki cel, do którego miałbym dążyć z większą dokładnością, nie przedstawiłby się mojemu umysłowi“.

Gdy w taki sposób ważyły się losy Augustyna, matka jego trawiona tęsknotą za synem przybywa do Medyolanu. Tu dowiaduje się o zaszłych w nim zmianach, wiadomość radosną przyjmuje jednak ze spokojem i z obojętnością pozorną, nie pewna jeszcze przyszłości, z pobytu zaś w Medyolanie korzysta, aby zawrzeć znajomość bliższą z Ambrożym; sama też wpły-

wowi jego ulega i tu dopiero uwalnia się od reszty obyczajów pogańskich, którym jeszcze w Afryce hołdowała. — Tymczasem Augustyn walczy ze sobą dalej, powoli przezwycięża, słuchając Ambrożego, wstręt do Pisma św., zawsze jednak pozostaje mu jeszcze żądza honorów, bogactw i małżeństwa. Pod wpływem jednakże stosunków z paru przyjaciółmi, zaczyna to wszystko również blednąć, natomiast w ciągłych rozmowach i rozmyślaniach rozjaśnia się w jego umyśle pojęcie Boga, stosunek Boga do świata, wreszcie pojęcie złego. Ze wszystkiego, co nam o tem Augustyn opowiada, wynika, że do manicheizmu zraziło go ostatecznie przekonanie, iż nie można pogodzić pojęcia Boga z istnieniem dwóch najwyższych pierwiastków dobrego i złego. — W takich warunkach zaczął Augustyn przechylać się ku poglądom Stoików i przedstawiał sobie Boga, jako siłę jakąś najwyższą przyrodniczą, wszechświat cały przenikającą. Ale skądże wobec tego bierze się złe? Na to pytanie nie umiał odpowiedzieć: raz zdawało mu się, że złe nie istnieje wcale, i że tylko bezpodstawna bojaźń nasza przed złem jest złem jedynem, to znowu idąc w ślad za nauką Platona, przypuszczał że to może materya, stawiając Stwórcy przeszkody w ukształtowaniu jest złego przyczyną.

Gdy wśród takich chwiał się wątpliwości, wpadły Augustynowi w ręce pisma nowoplatońskich filozofów. Jakie to były pisma, dokładnie nie wiemy, on sam wspomina o pismach Platona, tudzież o dziełach Plotina, którego nazywa najznakomitszym uczniem Platona. Pisma te doszły go w tłumaczeniach łacińskich; zastanowiło go wielkie podobieństwo myśli ze wstępem do ewangelii św. Jana: „Na początku było Logos“ i t. d. Wynik ostateczny był taki, iż nowoplatońskim wpływom zawdzięczał dwa ważne poglądy: W pojęciu Najwyższej Jedności Nowoplatończyków dopatrzył się

pojęcia Bóstwa wolnego od wszelkich zmysłowych naleciałości, wreszcie nowoplatonizm wskazywał mu osobne źródło wiedzy niezależnej od wrażeń zmysłowych a doprowadzącej dopiero umysł do uzupełnienia treści rozumowo-doświadczalnej treścią wyższego rzędu pochodzącą z czysto wewnętrznego światła.

Szczególna to rzecz zaiste, iż te same wpływy, które Juliana Apostatę utwierdziły w pogaństwie, u Augustyna sprowadziły ostateczne przechylenie się na stronę chrześcijaństwa. Niewątpliwie jest to jedna z tych zagadek psychologicznych i historycznych wyzywająca niejako badacza do zwrócenia na nią uwagi. Poświęćmy więc jej także chwil parę.

Jak wiemy z wykładu drugiego, był nowoplatonizm groźnym chrześcijaństwa współzawodnikiem. Wytworzyły go te same potrzeby, które sprzyjały szerzeniu się chrześcijaństwa. Nowoplatonizm był do głębi przejęty nastrojem religijnym; odczuwał słabość natury ludzkiej i szukał jakiejś pomocy wyższej; potrzeba uzupełnienia wiedzy przez wiarę, trawiła go. Znalazł więc Augustyn w nowoplatonizmie oddźwięki duszy własnej, on także czuł się opuszczonym i szukał prawdy; tęsknota tudzież poczucie sieroctwa i upadku przemawiały doń z dzieł Plotina. Ale gdy Augustyn zapoznał się z nim, to wówczas uczucia jego już były skierowały się w stronę światła wabiącego go od lat dziecinnych. Usposobienie więc jego umysłu było wprost odwrotne do usposobienia Juliana. Niewola i ucisk w dzieciństwie, doprowadziły tego ostatniego do znienawidzenia chrześcijaństwa, natomiast Augustyn używał pełnej swobody w rozwoju swoim duchowym, a do chrześcijaństwa nietylko nie czuł się zrażonym, ale przeciwnie pociągało go ku sobie wspomnieniami z lat dziecinnych. Do tego należy dodać, że właśnie w tych dwudziestu latach, po śmierci Juliana a przed nawróceniem

się Augustyna, dokonał się przewrót tak stanowczy w całym świecie na korzyść chrześcijaństwa, iż nowoplatonizm przestawał być niebezpiecznym. Próba organizacyi religijnej pogaństwa nie powiodła się; mitologiczno-filozoficzna teologia Jamblicha sprawy uratować nie mogła. Uderzyło jednak Augustyna, który np. Jamblicha pism, zdaje się, nie znał, wyraźne podobieństwo pierwszych emanacyj Plotina z pojęciem chrześcijańskiej Trójcy. Ale z drugiej znowu strony krytyczny umysł jego musiała razić połowiczość Nowoplatończyków. Hołdowali przecież wielobóstwu! Jakżeż to pogodzić z pojęciem Jedności Najwyższej? Albo jest Bóg, a wszystko jego stworzeniem, albo Boga niema. Julian rozmiłowany w pięknie nie zwrócił uwagi na tę sprzeczność; Augustyn szukający prawdy nie mógł zadowolić się pojęciem Bóstwa w świecie rozłożonego. Juliana pociągała wyobraźnia w kierunku hellenizmu; upajała go poezya i retoryka; dla umysłu wystarczała dyalektyka; bojaźń zaś zabobonna w dziecinnych wpojona latach, utrzymywała w nim wiarę w magików i w astrologów. Wszystkim tego rodzaju wpływom Augustyn nie ulegał; jego umysł trzeźwy przejąwszy się za młodu wstrętem do mitologii, rozmiłował się w faktach; pozory naukowości zjednały go dla manicheizmu, myślenie jednakże ścisłe wykryło te pozory prawdy i tkwiącą w nich grę wyobraźni. W jaki znowu sposób zraził się, na podstawie własnych doświadczeń, do Astrologii, o tem opowiada nam obszernie w siódmej księdze Wyznań. Dogmatyczna przeto strona nowoplatonizmu, tudzież jego strona poetyczno-estetyczna nie działały na Augustyna, natomiast podniecił go nowoplatonizm do głębszych spekulacyj nad istotą Bóstwa i utwierdził w kierunku na wewnątrz; pozostało mu wrażenie, że u Plotina szuka dusza ludzka drogi do Boga także przez własny świat wewnętrzny. To były

powody, dla których i później wyrażał zapatrywanie, że żadna szkoła filozoficzna nie zbliżyła się tak do chrześcijaństwa — jak szkoła nowoplatońska.

Gdy więc znajdywał się Augustyn w takim oto usposobieniu, wydarzyły się dwa wypadki i dokonały reszty. Wypadkami tymi były nawrócenie się w Rzymie Wiktoryna, retora, na chrześcijaństwo i zapoznanie się Augustyna z życiem św. Antoniego. Wiktoryn był w owych czasach jednym z najsławniejszych nauczycieli; głęboki znawca filozofów starożytnych, tłumaczył ich dzieła na język łaciński, w jego też tłumaczeniach zapoznał się Augustyn z Platonem i z Plotinem. Między uczniami swoimi liczył Wiktoryn wielu najznakomitszych senatorów, nawrócenie się więc jego w późnej już starości wywarło w owych czasach wrażenie wprost piorunujące na wszystkie umysły wykształcone. Augustyn dowiedział się o tym wypadku od niejakiego Symplicyana, późniejszego następcy Ambrożego na stolicy biskupiej w Medyolanie, usposobienie zaś wewnętrzne, w jakie skutkiem tej wiadomości popadł, kreśli nam w słowach następujących dziwnie głębokich pod względem analizy psychologicznej: „Im więcej szczegółów opowiadał mi Symplicyan o Wiktorynie, tem większej nabierałem ochoty do naśladowania go. Nie tyle podziwiałem moc jego charakteru, ile szczęście, że mu się zdarzyła sposobność zupełnego oddania się Tobie. Wzdychałem i ja do tego, skuty jak żelaznym łańcuchem żelazną wolą moją. Trzymał ją nieprzyjaciel na wodzy, i z niej mi łańcuch ukuł i skrępował mnie nim. Boć z przewrotnej woli rodzi się żądza, z uległości żądzy wynika nałóg, z nałogu gdy się mu nie opieramy wyradza się konieczność; wszystko to, jakby ogniwa, tworzy jeden łańcuch nas krępujący. Chęć zaś nowa, którą zacząłem uczuwać w sobie, nie była jeszcze dostatecznie silną do pokonania dawnej, przeciągiem czasu wzmoc-

nionej. Tak więc dwie chęci moje, jedna dawna, druga nowa, spór z sobą toczyły i taką niezgodą rozdzierały duszę moją“.

Wśród tak gwałtownych walk wewnętrznych, gdy w teoryi Augustyn był już Chrześcijaninem, a nie miał jeszcze sił dosyć, aby stać się nim także w praktyce życia, wówczas ziomek jego z Afryki, Pontycyan, piastujący wysoki urząd wojskowy, zaznajomił go z żywotem św. Antoniego, opisanym przez Atanazego. Skutek był taki, iż postanowił postąpić jak Antoni postąpił: zerwał natychmiast z życiem dotychczasowem, porzucił zawód nauczyciela, do czego zresztą miał powód, będąc słabym na piersi, i przeniósł się wraz z matką i przyjaciółmi najbliższymi na mieszkanie do „*Cassiciacum*“, posiadłości wiejskiej, zdala od świata położonej, będącej własnością Werekunda, także jednego z przyjaciół.

W tym ustroniu cichem schodzi mu rok 386 na ciągłych rozmowach z matką, na rozprawach z przyjaciółmi, tudzież na spisywaniu pierwszych dzieł treści filozoficznej. Najstarszem z nich (nie licząc zaginionej pracy „O pięknem i stosownem“), a szczególnie ważnem jest dyalog „Przeciw Akademikom“, w którym wykazuje niemożność utrzymania się na stanowisku skeptycznem. Oprócz tego dyalogu, napisał jeszcze Augustyn, bawiąc w Cassiciacum, rozprawę „O życiu szczęśliwem“, „O porządku“, tudzież dla zrozumienia jego filozoficznego stanowiska doniosłe rozmowy ze samym sobą czyli „Soliloquia“.

W roku 387 wraca Augustyn do Medyolanu, tu pisze rozprawę „O nieśmiertelności duszy“ i z rąk Ambrożego przyjmuje wreszcie chrzest. Kółko otaczające Augustyna, byli to sami Afrykanie, postanawiają więc przyjaciele razem wrócić do ojczyzny i tam poświęcić się życiu zakonnemu. Już w jesieni roku 387

spotykamy Augustyna wraz z matką w Ostii, gdzie mieli wsiąść na okręt odpływający do Afryki. Tu w Ostii jednak niespodzianie umiera Monika. Śmierć matki opisuje Augustyn w dziewiątej księdze Wyznań, podaje tam ostatnie z nią rozmowy i poświęca jej wspomnienia tak rzewne i serdeczne, iż pozostaną one na zawsze pięknym pomnikiem najidealniej pojętej miłości synowskiej. — Wypadek ten wstrzymał wyjazd do Afryki. Augustyn, pochowawszy matkę, z Ostii jedzie do Rzymu. Jakżeż odmiennemi oczyma patrzał on zapewne teraz na to miasto! Z jakąż radością musiał śledzić i oceniać te postępy znaczne, które właśnie w tych latach poczynił Rzym w kierunku chrześcijańskim. — W Rzymie pozostawał Augustyn blizko rok i tu opracował niektóre z dzieł posiadających znaczenie trwałe, do tych należą dyalog: „O stosunku duszy do ciała, dalej większych rozmiarów dzieło: „O wolnej woli, wreszcie pismo polemiczne skierowane przeciw Manichejczykom p. t.: „O obyczajach Manichejczyków“. We wszystkich tych trzech pracach zajmuje się Augustyn głównie manicheizmem; widocznie uczuwał potrzebę rozprawienia się ze swojem dawnem stanowiskiem. Ale w ciągu pobytu w Rzymie musiał jednak dokonać się w umyśle jego dalszy przełom ważny. W dyalogu bowiem „o nieśmiertelności duszy“ ulega on jeszcze wyraźnie wpływom Plotina i filozofii nowoplatońskiej, zaś w pracach dalszych, poświęconych polemice z Manichejczykami, wpływ ten zaciera się, występuje natomiast coraz jaśniej późniejszy kierunek myśli augustyańskiej.

W lecie roku 388 przybija nareszcie Augustyn z powrotem do brzegów Afryki i wysiada na ląd w Kartaginie. „Innym wyjechałem, a jakże zmieniony wróciłem“ pisze później o sobie. Pobyt w Kartaginie nie trwał jednakże długo, pogański charakter miasta a może

i wspomnienia młodzieńczych wybryków zrażały Augustyna, pociągała go nadto chęć ujrzenia miejsca rodzinnego, zdąża przeto do Tagaste. Tu sprzedaje odziedziczoną po rodzicach posiadłość, zastrzegłszy dla siebie prawo mieszkania; uzyskaną cenę kupna rozdaje ubogim i poświęca się cichemu, prawie zakonnemu, życiu, tudzież pracom swoim naukowym. Tu więc kończy dzieło „O muzyce“, rozpoczęte w Medyolanie, w którem przebija się w sposób bardzo wyraźny wpływ Platona, dalej pisze wykład księgi Genezy, skierowany przeciw Manichejczykom, dyalog „O Bogu“ jako nauczycielu jedynym człowieka, wreszcie jedno z najważniejszych dzieł swoich p. t. „O religii prawdziwej“.

Ciche i spokojne życie w Tagaste, poświęcone wyłącznie pracy naukowej i rozmyślaniu, trwało tylko lat trzy. W roku 391 ściągnął biskup Waleryusz Augustyna do Hippo i wyświęcił go na presbytera, pragnąc zyskać współpracownika w mozolnej pracy pasterskiej. Ale i tu sposobu życia Augustyn nie zmienił, wraz z kilku najlepszymi przyjaciółmi, nie opuszczających go od czasów medyolańskich, założył w Hippo rodzaj klasztoru i wprowadził do życia zakonnego to właśnie, czego temu życiu brakowało na Wschodzie t. j. zajęcia naukowe; w taki sposób stał się Augustyn twórcą nowego typu życia zakonnego tak ważnego dla późniejszego rozwoju cywilizacyi i umysłowości europejskiej.

Obejmuje wreszcie Augustyn urząd biskupa w Hippo, z początku jako współpracownik Waleryusza, później jako jego następca; tak rozpoczyna się na schyłku wieku czwartego ostatni okres jego życia bardzo trudny i nad wyraz pracowity. Podziwiać zaiste należy niestrudzoną energię i wytrwałość tego męża, tudzież jego w zajęciach wszechstronność. Słusznie zapytać możemy, skąd czerpał on siły, jak mógł podołać tej pracy

i tym walkom wszystkim, które staczać musiał? Odpowiedź na takie pytanie można dać jedną tylko: czerpał te siły z niezmierzonych zasobów swojego życia wewnętrznego. Zajęcia Augustyna były czworakie: pasterskie właściwe, społeczne, wreszcie nauczycielskie i naukowe. Stosunki wówczas były takie, iż biskup nie mógł ograniczać się do zajęć wyłącznie duchownych, mnóstwo także spraw świeckich, tudzież spraw natury politycznej i państwowej opierało się o jego osobę, usuwać się od nich byłoby znaczyło zrzekać się wpływu na społeczeństwo. Oprócz tego trzeba było kształcić i przygotowywać młodzież do zawodu duchownego. Poświęcał się on temu właśnie zajęciu z zapałem, a szkoła Augustyna stała się później wzorem dla wszystkich średniowiecznych szkół katedralnych i seminaryów duchownych.

Do tego wszystkiego przybywały jeszcze wielkiej wagi prace naukowe. Podnietą do nich były głównie walki staczane nieustannie z rozmaitego rodzaju kacerstwami. Nie ustawał ani na chwilę w zbijaniu nauki swoich dawnych przyjaciół Manichejczyków, wreszcie w polemice przeciw Donatystom i Pelagianom. Nie ograniczał się jednakże Augustyn do polemiki, lecz pracował także nad coraz głębszem uzasadnieniem i opracowaniem coraz wszechstronniejszem chrześcijańskiego poglądu na świat. Jako biskup, napisał też trzy swoje dzieła najważniejsze, t. j. Wyznania, któremi zajęliśmy się obszernie w niniejszym wykładzie, następnie pismo „O Trójcy“ (powstało w latach między 400 a 410), wreszcie dzieło w 22 księgach p. t.: „O Królestwie Bożem“ zawierające syntezę całej jego filozofii, rozpoczęte w roku 413 a dokończone w r. 426, niem zajmiemy się w jednym z wykładów późniejszych. W ostatnich latach życia napisał Augustyn jeszcze „Odwo-

łania *(Retractiones)*, tu dokonał przeglądu pism swoich dawniejszych i poczynił w nich sprostowania.

Umarł Augustyn niestrudzony pracą i wiekiem niezłamany w roku 430, podczas oblężenia miasta Hippo przez Wandalów. Nadeszły nareszcie czasy pogromu i upadku także na bogatą i szczęśliwą dotąd Afrykę północno-zachodnią. Wandalowie pracę zniszczenia rozpoczęli, dokończyli ją zaś w parę wieków później Arabowie. Augustyn na początek klęsk tych już nie patrzał, umarł zanim Wandalowie miasto zdobyli. Kres jego życia, to koniec wielkiej epoki. On ją też w tajniach swojego ducha przejrzał do głębi, ujął w syntezę najdoskonalszą, a światu późniejszemu wskazał ideały, które do dzisiaj wartości nie straciły.

Wykład szósty.

Wnioski wynikające z rozwoju duchowego Augustyna. — Jego teorya poznania, czyli nauka o prawdzie, tudzież nauka o drogach prowadzących umysł do pewności, do wiedzy i do prawdy.

Rozwój duchowy Augustyna taki, jak go w wykładzie poprzednim skreśliłem, poucza nas, że przechodził Augustyn w sobie mniej więcej wszystkie te zmiany, które zbiorowo przechodziła umysłowość europejska w czasach starożytnych w ciągu wieków przeszło dziesięciu. Podobnie jak Grecy i Rzymianie, tak i umysł Augustyna w latach chłopięcych lubował się w baśniach i legendach mitologicznych; gramatyka i retoryka wprowadziły go na dyalektyczny stopień, na którym myśl na słownych tylko polega rozumowaniach; czem dla zbiorowej myśli greckiej była działalność Sokratesa, tem dla Augustyna stał się wpływ Hortenzyusza cicerońskiego: Dokonywa się zwrot na wewnątrz i budzi potrzeba prawdy głębszej. Ale równocześnie objawia się także dążność do pochwycenia tej prawdy w jakiejś postaci stałej i pewnej, dążność do krystalizacyi poglądów. W umysłowości i filozofii starożytnej przejawia się ciągle i stale dążność do uprzedmiotowienia tworów myśli, Augustyna popycha ona do przechylenia się na stronę manicheizmu. Sektę tę można uważać za syntezę wszelkiego dogmatyzmu mitologicznego i materya-

listycznego. Kosmologie mitologiczne i materyalizm naukowy starożytny, zespoliły się w manicheizmie. Dalej zarówno w umysłowości starożytnej jak i u Augustyna zaczął działać krytycyzm i doprowadził tu i tam do skeptycyzmu. Ale w usposobieniu duchowem Augustyna tkwiła jedna cecha, której pomimo wszystkiego brakło umysłowości starożytnej, a raczej była ona tam, ale w stopniu tak drobnym, że wpływu rozstrzygającego zdobyć sobie nie mogła. — Cechą tą to skłonność do myślenia ścisłego badawczego, to rozmiłowanie się w faktach połączone z usiłowaniem, aby rzeczywistość metodycznie myślą przeniknąć. W małym stopniu cecha ta tkwi w nauce starożytnej, objawia się u Demokryta, tudzież w szkołach lekarzy greckich, także objawia się we zwrocie do natury u Cyników, nieśmiałe jednak próby te rozwinąć się nie mogły, dyalektyka wszystko przygłuszyła. Dlatego nie mogła też myśl starożytna klasyczna przezwyciężyć skeptycyzmu, skoro zaś uczuła potrzebę wydobycia się z jego objęć za jaką bądź cenę, wówczas pozostał jej, jako ucieczka jedyna, mistycyzm. Mistycyzm jest właśnie dowodem najlepszym, że słowne rozumowania umysłom już nie wystarczają, że dyalektyka pragnienia prawdy nie zaspokaja, mistycyzm bowiem to próba zanurzania się w rzeczywistość w sposób jakiś tajemniczy, mistycyzm jest szukaniem objawień i prawdy faktycznej niezależnie od rozumowań. Augustyn nie zatrzymał się na skeptycyzmie, wpłynęły bowiem na umysł jego te działy wiedzy, jak n. p. wiedza matematyczna i astronomiczna, które jednak jakiś stopień pewności posiadają i co do których wątpienie nie wydawało mu się dopuszczalne. Są więc we wiedzy naszej pierwiastki opierające się rozkładowemu działaniu wątpienia.

Gdy znalazł się Augustyn w takiem usposobieniu, wówczas zaczęły do jego duszy silnie kołatać potrzeby

życia uczuciowego, pod wpływem zaś takim dokonywa się, zamiast rozproszenia uwagi na szczegóły świata zewnętrznego, skupienie na wewnątrz. Myśli starożytnej klasycznej wyjście z błędnego koła mistycyzmu lub sceptycyzmu umożliwiło jedynie chrześcijaństwo. W niem tkwił także zwrot do rzeczywistości, a mianowicie do źródła wszelkiej rzeczywistości, do Boga. Zwrot ten zaś opierał się nie na jakichś tajemniczych ekstazach lub na marzeniach zabobonnych, lecz na historycznie stwierdzonych faktach. Tradycye Jednobóstwa przechowane w pismach starego Zakonu miały wszelkie cechy historyczności i rzeczywistości. Dopełnienie starego Zakonu przez Zakon nowy, przyjście Chrystusa na świat i jego nauka w ewangieliach zawarta, tudzież Jego ofiara za ludzkość męczeńska, to wszystko były fakta. Umysły przeto ludzkie zwątpiałe, dialektyką znużone, a odczuwające całą marność życia na tle dawnego poglądu na świat, zwróciły się ku chrześcijaństwu jak do źródła ożywczego prawd nowych. Pod wpływem zaś nauki Chrystusa zaczęła dopiero naprawdę nabierać wartości rzeczywistość wewnętrzna, życie duchowe i samaż dusza ludzka. W tym kierunku więc skupia się uwaga myśli metodycznie pracującej i tak dokonywują się naraz odkrycia niezwykłe, odsłania się umysłom świat niezmiernie bogaty, w treść obfity, a tak każdemu blizki. W duszy Augustyna do fantastycznych kosmologij manicheizmu zniechęciło go usposobienie krytyczne i badawcze, skeptycyzm znużył go, skoro więc Ambroży odsłonił mu świat faktów, o których echa dalekie pozostały mu z lat dziecinnych, skoro usunął uprzedzenia do formy, a w wykładzie Pisma św. wskazał na tegoż Pisma znaczenie głębsze, wówczas Augustyn uczuł się przekonanym. Ostatecznie jednak dokonał u niego zwrotu do rzeczywistości wewnętrznej wpływ Nowoplatonizmu i przykłady życia zakonnego. Oba te

czynniki mają dla Augustyna to samo znaczenie, co i dla całej umysłowości starożytnej, zanim uległa upadkowi skutkiem wtargnięcia nowych żywiołów w granice rzymskiego państwa. Nowoplatonizm to na gruncie klasyczno-pogańskim, ostatnie słowo owego zwrotu do mistycyzmu, o którym wspominałem. Ale nowoplatonizm powstał już pod wpływem chrześcijaństwa, przenosi więc także rzeczywistość wewnętrzną nad zewnętrzną, duszę nad to wszystko, co ją otacza. Na gruncie zaś znowu ściśle chrześcijańskim stało się życie pustelnicze i zakonne tą szkołą znakomitą, która dopiero na prawdę umożliwiała odradzanie się dusz i skupianie się na wewnątrz. Bez szkoły życia zakonnego groziły nauce Chrystusa niebezpieczeństwa wielkie, groziło jej bowiem spogańszczenie. Te właśnie czynniki podziałały także na Augustyna, przekonały go i nauczyły, jak daleko należy iść w oderwaniu życia wewnętrznego od otaczającego świata. Nowoplatonizm starał się usunąć z pojęcia Jedności Najwyższej wszelkie z wrażeń pochodzące określniki, określał przeto byt niezależnie od jego cech zmysłowych, uważał bowiem te ostatnie za drugorzędne. Był to ważny krok na drodze do myślenia krytycznego. Co do życia zakonnego zaś, to czytając żywot św. Antoniego, Augustyn zrozumiał, że dla trwałego posiadania prawdy nowej potrzeba rozstrzygającego wysiłku woli i przeobrażenia wewnętrznego zupełnego. Stanowczemi były tu przeto wpływy następujące: Cicero napomina do szukania prawdy; aby ją znaleźć w którąż zwrócić się stronę? Szkoła żadna prawdy nie posiada, rozumowania słowne do niej nie prowadzą, chyba więc niemożliwą jest rzeczą do prawdy dotrzeć. A jednak szukajmy! Szuka więc Augustyn i po manowcach różnych krocząc przychodzi do przekonania, że nauka chrześcijańska posiada właśnie cechy prawdy, świadczą bowiem

za nią fakta historyczne z jednej strony, z drugiej zaś znowu fakta w świecie wewnętrznym najbardziej oczywiste. Augustyn nie poprzestał na takim wyniku teoretycznym; jego trawiła żądza prawdy, skoro zaś przekonał się, że nie można posiąść prawdy, a pozostać człowiekiem dawnym, zmienił się do głębi duszy. Oto przykład najlepszy do jakiego stopnia czynnikiem odradzającym czy to człowieka, czy społeczeństwo może stać się poznanie prawdy w jakimkolwiek zakresie lub kierunku.

Rozważmy teraz dokładniej powody, które sprawiły, że Augustyn nie mógł pozostać ani Manichejczykiem, ani Skeptykiem, — to znaczy, że nie mógł zadowolić się ani dogmatyzmem opartym o grę zmysłów i wyobraźnię, ani nie mógł poprzestać na wątpieniu. Rozwinął i wyjaśnił te powody Augustyn w pierwszych swoich pracach, z tych jedna skierowana przeciw Akademikom t. z. Skeptykom, jest szczególnie ważną, obierzemy ją przeto za punkt wyjścia w przedstawieniu nauki Augustyna o prawdzie i pewności.

Pismo przeciw Akademikom jest dyalogiem, w którym występują zwolennicy różnych kierunków i toczą z sobą spór o prawdę. Co to jest prawda i czy wogóle istnieje prawda dla umysłu ludzkiego dostępna? Oto pytania w dyalogu powyższym poruszone! Napisał to swoje dzieło Augustyn, przebywając w Cassiciacum wraz z przyjaciółmi, a więc w czasie gdy był katechumenem, ale chrztu nie był jeszcze przyjął; osnowę dyalogu stanowią niewątpliwie rozmowy i rozprawy, które toczyły się istotnie między przyjaciółmi. Naukę skeptyków streszcza tu Augustyn w następujących słowach: „Nie można nic poznać, nie należy nic twierdzić na pewno“, *(Nihil percipi posse nulli rei debere assentari).* — Jako poplecznik i obrońca skeptycyzmu, występuje w dyalogu Licencyusz i dowodzi, że już samo szukanie

prawdy jest w stanie uszczęśliwić chociażby nawet nigdy umysł ludzki do tej prawdy dotrzeć nie zdołał. Mądrość najwyższa i prawdziwa przystoi tylko chyba Bogu samemu, człowiek natomiast może tylko jej pragnąć i do niej dążyć; w takiej to właśnie myśli — powiada Licencyusz — już Platon nawet wyróżniał filozofię jako miłość mądrości od samej mądrości, czyli jak ją nazywał „Sofia“. — Licencyusz zwolennik Akademii chętnie powołuje się na Platona, jako założyciela szkoły, pomimo że Akademia późniejsza przeszła do obozu Skeptyków. Otóż zaczepiając o twierdzenia Licencyusza, stawia Augustyn sam przez usta Trygecyusza — osoby drugiej, biorącej udział w rozmowie — następujące dwa pytania: Po pierwsze, czy godzi się szukającego mądrości uważać za mędrca? powtóre, czy istotnie nie dałoby się dotrzeć do prawdy przyznając nawet, że wiedza najwyższa i doskonała, z powodu ograniczoności naszych środków poznawczych nie jest nam przystępna? Odpowiedź na powyższe dwa pytania przedstawia się w streszczeniu mniej więcej w następujący sposób: Co do pytania pierwszego to — jak mniema Augustyn — można stanowczo twierdzić, iż szukanie dowodzi zawsze braku tego, czego się szuka. Oczywiście komu czegoś brakuje, tego nie można uważać za doskonałego. Kto zaś nie jest doskonałym, czy może uchodzić za mądrego? Zdaje się, że takie przypuszczenie nie byłoby logiczne.

Kto szuka, ten cierpi na brak tego, czego poszukuje; brak jest niedoskonałością. Wszelkie zaś braki w naszem życiu umysłowem są dowodem, że od mądrości jesteśmy dalecy, ale nietylko od mądrości, lecz także i od szczęścia prawdziwego. Nie może bowiem być mowy o szczęściu tam, gdzie jest poczucie jakiegoś niedostatku, jestto przecież z pojęciem szczęścia w zupełnej sprzeczności. Szukanie samo nigdy nikogo

zaspokoić nie zdoła, jeżeli szukam to w tym celu, abym znalazł to, czego szukam. Jeżeli rozprawiam, to nie dla przyjemności rozprawiania, lecz, aby dojść do jakiegoś wyniku. „Zaiste rozprawę niniejszą nie dla rozprawiania podjąć chcę“, *(Non ego istam disputationem disputandi gratia susceptam volo)*. Prawdą jest, że Platon przeciwstawiał, miłość mądrości — mądrości właściwej, ale z drugiej strony należy pamiętać, że Platon nauczał o boskim w duszy ludzkiej pierwiastku, skoro więc dusza ma w sobie coś boskiego, to musi mieć także i poczucie prawdy najwyższej, udziałem Bóstwa będącej. Właśnie dlatego dusza odczuwa brak i szuka, że mając to poczucie nie posiada jednak prawdy w całej pełni i jasności, szuka więc póki jej nie posiądzie; szukanie duszy nie zadowoli, lecz tylko prawdy posiadanie.

Co do drugiego pytania, to tu bierze Augustyn pod rozwagę pojęcie prawdopodobieństwa *(probabile)*, i tak rozumuje: Jeżeli dowodzę, że coś jest prawdopodobne, to muszę posiadać jakąś miarę umożliwiającą mi przypuszczenie takiego prawdopodobieństwa. Chcąc dojść do wyjaśnienia, że coś jest prawdopodobne muszę wiedzieć co jest prawda i wykazać, że temu co za prawdopodobne uważam czegoś nie dostaje, aby mogło uchodzić za prawdziwe. „*Probabile*“ samo dla siebie celem być nie może, gdybym bowiem zadowolił się niem, to byłby to dowód, że mi wystarcza, a więc że je biorę za prawdę, gdybym zaś nie zadowolił się i szukał dalej, to musiałbym wiedzieć, czego szukam; nie odważyłbym się przecie nigdy na szukanie nie wiedząc czego szukam. Tylko posiadając w umyśle intuicye prawdy, tylko w przeświadczeniu, iż prawdę można poznać, wdaje się w szukanie jej. Skoro to wszystko jest niewątpliwe, to w takim razie za co należy uważać Skeptyka? Augustyn powiada, że Skeptyk jest to mędrzec nie wiedzący, co to jest mądrość, mędrzec który dowodzi, że

wcale nie można znać tego, od czego on sam nazwę :bierze.

Ale przyjmując, że możliwe jest tylko prawdopodobieństwo odsłania skeptyk jeszcze drugą stronę słabą swojego stanowiska.

Już Sokrates dowodził, że zaprzeczenie możności dojścia do prawdy pociąga za sobą nader ważne następstwa w zakresie etyki. Jeżeli niema prawdy, to niema jej także w rzeczach moralnych. W dziedzinie etycznej prawdopodobieństwo już wcale wystarczyć nie zdoła, jest ono nawet w wysokim stopniu niemoralne. Prawdopodobnem może być i prawe i lewe, a więc czyż w takim razie wszystko jest jednako dopuszczalne, jednako dobre? Cóż się stanie z pojęciem doskonałości i szczęścia w takich warunkach? Pragnienie zaś doskonałości i szczęścia jest tak samo najpierwotniejszą intuicyą jak i pragnienie prawdy. Szukamy doskonałości, — szczęścia, — prawdy tylko dlatego, że nam tych skarbów brakuje, posiadając bowiem poczucie braku wiemy, czego nam brakuje.

Ale teraz nasuwa się zaraz pytanie dalsze: Jakiego to rodzaju są te poczucia, te intuicye, na czem one polegają i jak objawiają się? Tu wprowadza Augustyn pojęcie nowe, a mianowicie wprowadza pojęcie „wiary“.

Cóż jest w nas podstawą i warunkiem wszelakiego szukania prawdy, — szczęścia i doskonałości? Podstawą taką jest tylko wiara w możność dotarcia do tych celów najwyższych, wiara w możność posiadania tych skarbów, których szukam. Czemże zatem jest ta wiara odgrywająca jako podnieta, rolę tak ze wszech miar doniosłą? Wiara w znaczeniu najpowszechniejszem jest to wewnętrzne zgodzenie się na jakąś myśl, uznanie jakiegoś faktu, co do którego o wiedzy we właściwem tego słowa znaczeniu nie może być na razie jeszcez mowy. Mam jakąś myśl, albo dowiaduję się na podsta-

wie świadectw o jakimś fakcie, na razie niemam jednak możności sprawdzenia, ażali myśl ta zawiera prawdę, lub czy fakt ów zdarzył się, pomimo tego jednak przyjmuję go, wola moja zgadza się na daną myśl, lub polega na świadectwie co danego faktu, ufa temu świadectwu, i tak ja tymczasowo przyjmuję to za prawdę i dopiero szukam i staram się moją wiarę prowizoryczną zamienić w wiedzę stanowczą. Gdybym jednakże nie posiadał tego przeświadczenia tymczasowego o prawdzie, tobym wcale nie szukał. Otóż to właśnie jest ową intuicyą prawdy, która występuje wszędzie, na każdym stopniu i przy każdej sposobności. Weźmy np. najpierwszy stopień naszej wiedzy t. j. wiedzę zmysłową o świecie zewnętrznym. Na czemże to polega ta wiedza w samych początkach? Doznajemy wrażeń rozmaitego rodzaju i odrazu wierzymy, że te rzeczy od których owe wrażenia pochodzą istnieją, że są rzeczywiste. Ufamy tym oczywistościom wszystkim przez zmysły nam dostarczanym. To zaufanie zaś cóż to jest jeżeli nie wiara? Z góry przecież niemam żadnych dowodów, iż wszystko co mi zmysły podają jest prawdą, często przekonywam się nawet, że mnie zmysły łudzą a jednak początkowo zawsze wierzę ich świadectwu. Tak samo rzeczy mają się także i w życiu praktycznem. W iluż to sprawach życia naszego polegamy wyłącznie na wierze, gdybyśmy nikomu i niczemu nie wierzyli, to w ogóle nie moglibyśmy działać. „Ilu to rzeczom wierzyłem“, — pisze Augustyn w Wyznaniach, — „których sam nie widziałem, ani byłem obecny, gdy się działy, jako to: tylu wypadkom w dziejach narodów, tylu opisom krain i miast, ile wierzyłem przyjaciołom, ile lekarzom, ile innym ludziom, którym gdybyśmy wierzyć przestali, nicbyśmy w życiu nie działali; wkońcu z jak mocną wiarą wierzyłem z jakich rodziców urodziłem się o czem wiedzieć nie mogłem, tylko wierząc temu, co

mi opowiadano“. — Społeczność przeto ludzka polega w znacznej części na wierze; wiara jest podstawą, ona węzłem umożliwiającym życie ludzkie. Odbierzmy ludziom wiarę a zniknie natychmiast między nimi przyjaźń; miłość małżonków i krewnych stanie się niemożliwą i wszystko rozleci się.

Jest przeto wiara istotnie intuicyą niezbędną dla umysłu ludzkiego, ona tkwi głęboko w duszy i w rozumie, ona tylko jest w możności wyjaśnić nam fakt, że prawdy szukamy, że do mądrości dążymy i doskonałości pragniemy. Nauka i cnota mają te same źródła t. j. wiarę.

Na razie przeto u samego — powiedzmy — punktu wyjścia zagadnienie przedstawia się Augustynowi w następujący sposób: Nie należy twierdzić z góry, że prawda jest niedostępną; nie można poprzestać na samem tylko prawdy szukaniu, posiadamy bowiem wiarę jako intuicyę prawdy i jako gwarancyę tymczasową. Nie ulega jednak wątpliwości żadnej, że tak pojęta wiara, to tylko pierwszy krok, to założenie. Wiara musi koniecznie doprowadzić do wiedzy, do pewności. Pytanie zatem nasuwa się dalsze, czy możliwą jest rzeczą zamiana wiary na wiedzę, jaka do tego droga i jakie są znamiona prawdy i pewności?

Tu znowu wdaje się Augustyn w rozprawę ze skeptycyzmem.

Skeptycy dowodzą, że dotarcie do wiedzy prawdziwej jest dlatego niemożliwe, albowiem prawda musiałaby polegać na zupełnie wiernej zgodności myśli naszej z rzeczą wyobrażaną, lub pomyślaną, czyli obraz w nas musiałby odpowiadać przedmiotowi takiemu jakim on jest sam w sobie niezależnie od wszelkich wrażeń naszych i myśli. Przekonać się jednak o tem jakim jest przedmiot, w sobie, to zgoła niemożliwe. Znamię prawdy *(signum veri)* nie istnieje i istnieć nie

może, a zatem dotarcie do prawdy nie da się urzeczywistnić.

Augustyn występując przeciw takiemu stanowisku Skeptyków, nie ma jednak wcale zamiaru bronienia sensualizmu Stoików; do ich zasady, że zmysły odsłaniają nam prawdę o rzeczach, nie przyznaje się. Widzi on jasno niedostatki takiego poglądu, a godząc się w tej mierze ze Skeptykami, wznosi się sam na stanowisko o wiele wszechstronniejsze od obu zwalczanych. Że wrażeniu zmysłowemu istotnie taka tylko rzecz, taki przedmiot odpowiada, na jaki patrzymy, o tem nie mamy możności przekonania się. Skeptycy mają słuszność jeżeli zmysłom nie ufają, ale z tego, że świat i rzeczywistość nas otaczająca może nie jest taką, jak się zmysłom naszym przedstawia, nie wynika jeszcze wcale, aby wiedza prawdziwa nie była możliwą. Sposób istnienia świata zmysłowego jest wątpliwy, tu pewności niema, to prawda, ale z drugiej strony nawet zacięty skeptyk musi przyznać, że jakiś świat istnieje. Coś istnieje; jakiś świat przedmiotowy, którego odbicie,— być może fałszywe, — zachowuje nasza zmysłowość, jednak jest; w to nawet Skeptycy nie wątpią; to muszą przyjąć, choćby tylko milcząco, jako własnych wątpliwości założenie i punkt wyjścia. Jakiekolwiek poruszalibyśmy wątpliwości, gdybyśmy się powołali nawet na marzenia senne, na złudzenia ludzi umysłowo chorych, lub na jakiekolwiek inne złudzenia, to jednak nikt nie może wątpić, że jakiś świat istnieje. „To zaprzecz jeżeli możesz“, — woła Augustyn, — „że ci, którzy śnią lub szaleją, nie w świecie śnią i szaleją“. Sposób istnienia naszego otoczenia może nam być na razie obojętny, ale, że to jakieś otoczenie istnieje, to jest warunkiem nawet błędów i marzeń, gdyby nic nie istniało, to także sny i szaleńców złudzenia nie byłyby możliwe.

Ale zmysły nasze zasługują i pod innym jeszcze względem, aby ich nie lekceważono w tym stopniu, jak to czynią Skeptycy. Jeżeli bowiem patrzę na jakiś przedmiot barwny, jeżeli słyszę ton, który mile drażni moje ucho, lub doznaję zapachu przyjemnego, to czyż ja mylę się w takich wypadkach? Bynajmniej, ja się wcale nie mylę! Ja może nie wiem, co temu tonowi, lub zapachowi w rzeczywistości odpowiada, ale, że ja takiego wrażenia doznaję, to przecież żadnej nie ulega wątpliwości. Czy np. liście drzewa oliwnego są w sobie gorzkie, czy bydlęciu zjadającemu je gorzko smakują, tego ja nie wiem, ale, że mnie gorzko smakują, to wiem i tu wszelka wątpliwość jest wykluczoną. Istnieje przeto jak widzimy pewność podmiotowa. Ale czy tylko podmiotowa? Czy inny wyższy stopień pewności nie jest możliwy? Jakże w gruncie rzeczy stoi sprawa ze znamieniem prawdy. Jeżeli przyznamy słuszność Skeptykom, że nie posiadamy możności porównania przedmiotu w sobie z naszem o nim wyobrażeniem? — Otóż na tym punkcie można wskazać przejście do właściwego stanowiska Augustyna, tu rozpoznamy w nim ucznia Platona, który jednak stanowisko swojego wielkiego poprzednika znacznie rozszerzył i pogłębił.

Wszystko cokolwiek empiryczny i sensualistyczny dogmatyzm twierdzi, wszystko czemu skeptycyzm przeczy, to stanowi tylko treść naszych mniemań, to wiedza niższego rzędu; za taką uważał ją już Platon i przeciwstawiał jej wiedzę ścisłą, rozumową, wiedzę prawdziwą. Kto szuka zgodności naszej treści z jakimiś przedmiotami od nas niezależnymi, ten goni za widziadłami, których nigdy nie pochwyci. Nie o to przecież chodzi, abyśmy wyszli ze siebie i zmienili się w coś, czem nie jesteśmy, abyśmy przedmiot chwycili, stawszy się niejako nim samym. Oczywiście pierwowzór świata może istnieć w odbiciu i w treści istoty po-

znającej tylko tak jak to dla tej istoty jest możliwe. Gdzież więc należy szukać znamienia prawdy? Szukać i znaleźć można je tylko w sobie, tylko w zgodności umysłu z własnemi swojemi zasadami, nigdy zewnątrz w otoczeniu.

Rozważmy tylko — dowodzi Augustyn — co nam wskazuje i do czego nas prowadzi nasz własny umysł. Oto odsłania on nam szereg pewników, co do których wątpliwości są niedopuszczalne. Prawda, że niema zgody na różne teorye przyrodnicze o świecie; ile systemów, tyle różnych w zapatrywaniu na przyrodę kierunków; a przecież pomimo tego każdy choćby najmniej uczony człowiek wie coś pewnego o swojem otoczeniu; każdy może na pewno twierdzić, że: albo świat istnieje, — albo nie istnieje; — albo świat jest jeden, — albo istnieje światów wielość, — jeżeli wielość — to ona znowu może być ograniczoną, — albo nieograniczoną. — Na pewno mogę np. dalej twierdzić, że jakieś dobro najwyższe — albo jest, — albo niema go wcale; — albo tkwi to dobro w duszy, — albo tkwi zewnątrz w ciałach i w otoczeniu, — albo i tu i tam... wszelkie inne możliwości są wykluczone.

A więc pokazuje się, że przecież coś wiem na pewno; wszelkie twierdzenia rozłączone są tego rodzaju, iż wątpienie co do obu możliwości jest bezwarunkowo wykluczone. Jest to do tego stopnia prawdą, że nawet najzatwardzialszy Skeptyk nie może zaprzeczyć, że coś wie, a mianowicie wie on na pewno, że wiedza prawdziwa albo jest możliwą, — albo nie jest możliwą; jeżeli nie jest możliwą, to Skeptyk dowodzi, iż co do tego właśnie faktu posiada pewność. Gdzież przeto i w czem tkwią te wszystkie pewności? Czy może w otoczeniu naszem? Przenigdy! one tkwią w naszych własnych umysłach! Tam w nich dane nam jest znamię prawdy, które nas nigdy nie zawiedzie.

Słusznie! Zmysły łudzą nas, ale oto pokazuje się, że istnieje możność oczyszczenia umysłu z naleciałości zwodniczych. Niechaj tylko spojrzy umysł ludzki w siebie, a w sobie napotka znamiona prawdy tak niewątpliwe, że na nich oprzeć się może spokojnie. Na tem miejscu niech nikt nie zarzuci, że nie jest rzeczą pewną, ażali ten ja, który stwierdza istnienie albo nieistnienie czegoś, przypadkiem nie marzy, lub nie szaleje. Ależ — powiada Augustyn — ja stwierdzając pewność zdań rozłącznych nie dowodzę wcale, jakobym wiedział, że marzę, lub jestem na jawie, ja bronię tylko i stwierdzam pewność strony wyłącznie logicznej, bez której nawet Skeptyk obejść się nie może.

Tutaj jednak nasuwa się wątpliwość nowa.

Na cóż mogą się nam przydać takie twierdzenia rozłączne, czyż one w czemkolwiek wzbogacają wiedzę naszą? Wszak to złudzenie tylko, jeżeli przypuszczamy, że za pomocą rozumowań logicznych można jakąkolwiek nabyć wiedzę realną. A więc dobrze! Cóż jednak powiesz Skeptyku, jeżeli ci okażę, że obok poznania logicznego istnieje jeszcze drugi niezmiernie ważny rodzaj poznania, co do którego wszelkie wątpliwości są także wykluczone. Ten zaś drugi rodzaj poznania posiada niewątpliwą wartość realną w zastosowaniu do świata. Sposobem tym stojącym na równi z poznaniem logicznem, a może nawet go przewyższającym co do pewności i wartości jest matematyka. Że sześć a jeden daje siedm, to jest pewnik, którego wartość nie zmniejszy się wcale, gdybyśmy nawet przyjęli, że wszyscy marzymy, szalejemy, lub łudzimy się stale. Twierdzenie Pytagorasa, że kwadrat przeciwprostokątni równa się sumie kwadratów przyprostokątni, jest bezwarunkowo pewnem i prawdziwem bez względu na to, czy cały ród ludzki pogrążony jest we śnie lub czy czuwa na jawie. Otóż tak się rzecz ma ze wszyst-

kiemi prawdami matematycznemi, co do nich to wątpliwości nietylko są wykluczone, a w nich posiadam nawet środek bardzo doniosły do kontrolowania wrażeń i doświadczeń zmysłowych, do wyciskania na nich znamienia pewności.

Podnosząc w taki sposób pewność i wartość twierdzeń matematycznych, posługuje się Augustyn porównaniem bardzo charakterystycznem a uwagi godnem, porównaniem rzucającem nader jasne światło na ten umysł genialny i tak lotny, że prawie jest w możności wzniesienia się na punkt widzenia dla nas dzisiaj dopiero dostępny i zrozumiały. Oto Alipiusz, jeden z prowadzących w dyalogu „Przeciw akademikom“ rozmowę, powołuje się na baśń o Proteuszu, opowiedzianą przez Homera w czwartej księdze Odysseji. Proteusz przyłapany na brzegach Egiptu przez żeglarzy i znieważany przez nich, aby im rozpowiedział i odsłonił różne tajemnice, wykręca się wszelkimi sposoby, mieni się i przeinacza ciągle, przybierając coraz to nowe postacie tak, że towarzysze Menelausa rady sobie z nim dać nie mogą, aż nareszcie bóstwo jakieś podszeptuje Menelausowi znak magiczny i skoro tylko znak ten na Proteusza podziałał, naraz przestaje on zmieniać się i odsłania prawdę.

Otóż takim Proteuszem ciągle wykręcającym się i ciągle stanowisko zmieniającym jest zdaniem Augustyna Skeptyk. Ale i jego można zmusić do szczerości, wystarczy powołać się tylko na dyalektykę i matematykę. Prawdy logiczne i matematyczne, oto są owe znaki, przez które umysł ludzki poznaje coś stałego i prawdziwego; Skeptyk tu musi zaprzestać wszelkiego dalszego wykręcania się. Wartość logiki i matematyki jest niezaprzeczalna, ich zaś miarą można mierzyć wszystkie inne nauki.

Jednak i takie zapatrywanie nie uzasadnia jeszcze pewności w sposób dostateczny. Pomimo wszystkiego pozostaje jeszcze pytanie co do stosunku zjawiska do przedmiotu zmysłowego. Dobrze, — odpowie Skeptyk, — zgoda na dyalektykę i matematykę, przy ich pomocy możemy dojść istotnie do wiedzy wystarczającej nam do życia praktycznego, do wiedzy prawdopodobnej, ale czy dojdziemy na tej drodze do zupełnej pewności? Możeby ona dała się osięgnąć, gdyby nasze pojęcia o rzeczach — a ich objawy faktyczne przykrywały się całkowicie. Tak jednak nie jest, żadne zjawisko nie odpowiada naszym pojęciom, tudzież zasadom i prawdom naszego myślenia. Wszak wszystkie rzeczy szczegółowe w części tylko odpowiadają tym idealnym ich typom, które tkwią w naszych umysłach, gdzież więc i w czem należy upatrywać istotną rzeczywistość, czy w wyrażających stałość i prawidłowość pojęciach, czy w zjawiskach wiecznie zmiennych i różnorodnych? Z takiego przeciwieństwa, zdawałoby się, że wyjścia nie ma. — A jednak Augustyn je znajduje!

Pojęcia i prawidła rozumu, a także zasady rozumowo-naukowe to nie są u niego jakieś byty w sobie jak u Platona, to nie przedmioty z któremi możnaby porównywać przedmioty inne np. zmysłowe. Pojęcia są to tylko środki metodyczne, z których pomocą doprowadzamy przedmiot do coraz ściślejszego i dokładniejszego określenia, rozpoznajemy rzeczy jako byty przedmiotowe i wytwarzamy je niejako w umysłach naszych, w sposób może niezupełnie wierny i dokładny, ale jednak w sposób przynajmniej względnie prawdziwy. Są więc Skeptycy i pod tym względem stanowczo na mylnej drodze, jeżeli żądają, aby treść naszej wiedzy rozumowej przykrywała się całkowicie z przedmiotem wrażeń zmysłowych. Ten ostatni nie może stanowić wcale ani celu, ani treści naszego poznania rozumowo-

naukowego. Nie o szczegóły przecież idzie, lecz o szczegółów opanowanie przez wykrycie tkwiącej w nich konieczności i prawidłowości. To zaś wystarczy dla nas najzupełniej, jeżeli przyjmiemy, że ta treść dana nam w naszych pojęciach, a przy pomocy metod rozumowych ciągle doskonalona, odpowiada zasadniczym prawidłom naszego rozumu i wyrasta niejako z najistotniejszych podstaw wszelkiego naszego poznania. Oto pogląd Augustyna wyprzedzający na lat blizko półtora tysiąca stanowisko krytyczne Kanta!

Augustyn nie idzie wprawdzie tak daleko jak Kant w przeniesieniu podstaw pewności do podmiotu. Dla Kanta nawet wszelka przedmiotowość jest właściwie dziełem podmiotu. Jeżeli Kant przyjmuje niezależną od podmiotu „rzecz w sobie“, to jest to z jego strony tylko ustępstwo, które czyni na rzecz realistycznego stanowiska. Kant uważa treść rozumowo-pojęciową w naszej wiedzy jedynie za pierwiastek, aprioryczny w podmiocie. Augustyn zaś, uznając pierwotność i podmiotowość tej treści, dowodzi jednak, iż właśnie ona jest w stanie wyprowadzić nas za granice wiedzy zmysłowej, doświadczalnej i otworzyć nam widoki na dziedzinę przedmiotowości wyższej, zakres zmysłowości przekraczającej. W doświadczeniu jest opanowywanie zjawisk przez rozum zawsze tylko częściowe, dlatego też nauki na doświadczeniu oparte umożliwiają nam tylko dotarcie do tego, co Augustyn nazywa „*opinio*“ mniemanie (platońska „*doxa*“), intuicya zaś wiary domaga się prawdy, – nie prawdopodobieństwa, domaga się wiedzy w całem tego słowa znaczeniu, ona zaspokojenie znaleźć może tylko w tem, co się nazywa „*scientia*“, ona potrzebuje mądrości, mądrość zaś określili już Stoicy a za nimi Cicero jako „wiedzę o rzeczach ludzkich i boskich“ *(scientia rerum humanarum divinarumque)*. Takie określenie Augustyn przyjmuje i za-

pytuje, ażali możliwą jest jakaś droga, któraby umysł nasz aż tam doprowadziła? Oto pytanie dla Augustyna najważniejsze! Cóż wartałaby cała nasza wiedza empiryczna, co to opanowywanie zjawisk przez rozum, gdybyśmy na tem poprzestać musieli. Potrzeba wiary w taki sposób zaspokoić się nie da. A więc czy istnieje możność sięgania dalej? Tak jest, ta możność dla Augustyna istnieje. Rozważmy więc teraz jak ona się jemu przedstawia.

Tu należy przedewszystkiem — mówi Augustyn — zwrócić uwagę na dążenie ducha naszego myślącego do pochwycenia wszędzie i we wszystkiem jedności. Myśl tę rozwija Augustyn głównie w dyalogu „O porządku“ (*de ordine*) i dowodzi, że właśnie ta dążność do jedności wyprowadza umysł poznający za wyniki nauk szczegółowych i domaga się, aby wszystkie wiadomości, po tylu rozsiane naukach, zjednoczyły się w jakąś jedną prawdę prostą, a pewną. Już w doświadczeniach dążymy do jedności, a w wiedzy o przedmiotach zmysłowych posługujemy się pojęciami takiemi, jak np. pojęcie nicości, albo jak pojęcia materyi nieukształtowanej i ukształtowanej, przestrzeni, czasu, ruchu a szczególnie jak pojęcia przyczyny i skutku. To wszystko dotyczy wprawdzie tylko wiedzy o rzeczach ludzkich (*scientia rerum humanarum*). Ale, skoro rozum (*ratio*) nauczy się w taki sposób usuwać przeszkody pochodzące od zmysłów, skoro wprowadzi porządek w zjawiska za pomocą pojęć naukowych, co do których prawdziwości upewnił się patrząc w siebie, to wówczas w połowie drogi zatrzymać się już nie powinien, — lecz będzie jego rzeczą w dążeniu do jedności sięgać coraz dalej i coraz wyżej aż do ostatecznych tajemnic stworzenia, aż do Boga. Dlaczegoż bowiem miałby się umysł ludzki gdzieś w drodze zatrzymywać? Czy może dlatego, że w naukach szczegółowych natrafia na tru-

dności, że tu wszystkiego według własnych zasad na raz uporządkować nie może? Kto takby rozumować zechciał, tego uwagę należy zwrócić na rolę jednostki w nauce o liczbach, a nawet w życiu codziennem: Wszędzie i we wszystkiem jednostka i jedność jest podstawą, czyż więc nie jest rzeczą słuszną szukać jej także i dopatrywać się w całym porządku wszechrzeczy, a to bez względu na trudności tu napotykane? Taką zaś jedność najwyższą cóż może stanowić jeżeli nie Bóg sam? Skoro w taki sposób dotrzemy do pojęcia Boga, to wówczas także cała prawidłowość i jedność w naturze i w świecie przedstawi się nam w oświetleniu właściwem, zrozumiemy skąd wszelki porządek, ład, prawidłowość bierze się w umysłach naszych i w naszem otoczeniu. Poznawszy Boga, poznamy źródło wszelkiej prawidłowości i stałości. Pojęcia nasze wnoszą prawidłowość w zjawiska, one byłyby niemożliwe, gdyby nie istniało jakieś źródło pierwotne stałości, z którego ona promienieje niejako i do naszych przedostaje się umysłów. Zjawiska i świat nie mogą być źródłem stałości i prawidłowości, gdyż tam ich nie ma. One tkwią w umysłach jako pojęcia o rzeczach. Tam zaś skąd wzięły się? mogą one pochodzić tylko z jednej pierwotnej, najwyższej umysłowości Boskiej. Pojęcia więc są to — jak mówi Augustyn — „formy zasadnicze czyli racye stałe, niezmienne rzeczy w Boskiej tkwiące umysłowości“. Umysł ludzki, poznając siebie jako siłę rozumną, zjawiska zespalającą i prawodawczą, musi z natury rzeczy posunąć się dalej i docierać aż do źródła tego jednoczenia rozumowego i wszelkiego praw nadawania. W umysłach naszych, nie zaś w świecie, tkwi zarówno wszelka matematyczna prawidłowość jak i wszelka przyczynowość i celowość. Ale skądże biorą się one tam? Otóż pochodzić one mogą tylko z jedności. W różnych umysłach prawidłowość jest jedna

i ta sama. Dlaczego? Bo z jednego pochodzi źródła! to jest z umysłu Boskiego.

Oto droga doprowadzająca Augustyna od prawidłowości w umysłach ludzkich tkwiącej do prawidłowości i stałości w Bogu źródło mającej.

W krótkości więc da się całe rozumowanie Augustyna wyrazić w następujący sposób:

Rzecz w sobie nic nas nie obchodzi, o nią wcale troszczyć się nie potrzebujemy; niezgodność między pojęciem a przedmiotem zmysłowym niechaj nas nie bałamuci. Umysł nasz w pojęciach opanowywa zjawiska, wnosi w nie przez zasady swoje rozumowe stałość, prawidłowość i jedność, na tym punkcie jednak zatrzymać się nie może, lecz musi sięgnąć do ich źródła, a tem jest Jedność Najwyższa, Bóg.

W taki to sposób zasadnicze właściwości naszego własnego umysłu prowadzą nas do odkrycia i uznania przedmiotowości najwyższej czyli Boga. Umysł ludzki jest poprostu czemś wrastającem w świat umysłowy o wiele szerszy t. j. w umysłowość Boga samego. Gdzież jednak pewność, że tak jest w rzeczy samej? Czy istnieje możność sprawdzenia takiej przedmiotowości umysłowej?

Oto dalsze bardzo doniosłe pytania! Od ich poruszenia Augustyn tem więcej wymówić się nie może, gdyż pomimo walki zaciętej ze Skeptykami na jednym punkcie zgadza on się jednak z nimi, a mianowicie uznaje podmiotowy charakter naszej wiedzy rozumowo-doświadczalnej. Jeżeli tej ostatniej nie możemy sprawdzić przez zestawienie jej z przedmiotem w sobie, jeżeli zmysłowa przedmiotowość nie zupełnie odpowiada naszym pojęciom, to gdzież pewność, że odpowiada im jakaś przedmiotowość umysłowa.

Aby o tem przekonać się, potrzebaby koniecznie dokonać tego, co w stosunku do przedmiotowości ze-

wnętrznej jest zgoła niemożliwe. Należałoby przedmiotowość tę chwycić w jakiś sposób bezpośredni. Musiałaby wiedza o przedmiocie i przedmiot sam zespolić się i zlać w jednym akcie, czyli wiedza o bycie i byt musiałyby stanowić jedność i tożsamość. Tylko w takim wypadku byłaby nam daną pewność zupełna. Co do rzeczywistości zmysłowej to nigdy wiedza nasza o niej nie może zmienić się w nią samą, co do rzeczywistości zaś umysłowej czyż to możliwe? Rozważmy!

Dotarłszy w rozpatrywaniu poglądów Augustyna do tego punktu, stajemy tutaj wobec jego pomysłu najgłębszego, stajemy wobec czynu, który dla dalszego rozwoju teoryi poznania posiada znaczenie tak doniosłe i trwałe, iż mało możnaby wskazać równych jemu w dziejach filozofii.

Pytanie przedstawia się jak następuje: W jaki sposób możnaby upewnić się co do przedmiotowości, i czy nie dałaby się chwycić we wiedzy rzeczywistość odrazu, bezpośrednio. Skeptycy mają słuszność jeżeli twierdzą, że wiedza o świecie zewnętrznym nie daje nam pełnej i całkowitej pewności o tem, co zewnątrz nas istnieje. A więc pytanie czy wogóle możliwy jest w nauce sąd o istnieniu czegoś. Na taką wątpliwość można odpowiedzieć, że rzeczywistość zewnętrzna nie wyczerpuje wszystkiego. Pozostaje przecież jeszcze druga rzeczywistość nam bez porównania bliższa t. j. nasza własna świadomość. Jakże więc przedstawia się sprawa z tą rzeczywistością, którą my sami stanowimy t. j. z naszem własnem życiem duchowem? – Otóż na tym punkcie można chwycić Skeptyka w sposób taki, iż więcej wykręcać się w żadnym kierunku nie potrafi. Jeżeli wyrazi bowiem wątpliwości co do świata zewnętrznego, to można odpowiedzieć mu: dobrze świat zjawisk istotnie nie dopuszcza sądu bezwarunkowo prawdziwego o istnieniu, ale to musisz

przecie przyznać, że gdybyś sam nie istniał, to byś ani łudzić się, ani błądzić nie mógł. Jeżeli przeto przyjdę do przekonania, że ja istnieję, że ten ja, który poznaje, błądzi, kocha, pragnie i t. d. jest sam dla siebie najoczywistszą i najpełniejszą rzeczywistością, to, — pytam się, — jakaż jeszcze dalsza wątpliwość może mnie niepokoić? Co do wszystkiego mogę łudzić się, tylko nie co do faktu, iż ten ja, złudzeniami trapiony, istnieje. Jest przeto sposób chwycenia rzeczywistości bezpośrednio w treści naszej duchowej. Poznając moje własne poznanie, jestem pewny, że poznaję i chwytam odrazu jakąś rzeczywistość, co do której wykluczone są wątpliwości wszelkie, gdyż bez tej rzeczywistości byłaby wogóle nawet wątpliwość jakakolwiek niemożliwą. Oto jest myśl przez Augustyna podniesiona, oto punkt widzenia, który on do teoryi poznania wprowadził! Zjawia się myśl ta u Augustyna wcześnie, bo już w dziełach, które spisał podczas pobytu w Medyolanie, a mianowicie w „Rozmowach ze samym sobą“, znanych jako „*Soliloquia*“. Tam na początku drugiej księgi wdaje się Augustyn w następującą ze samym sobą rozmowę:

„Ty, który pragniesz siebie poznać, ażali wiesz, że istniejesz? — Wiem! — Skądże wiesz? — Nie wiem.— Ażali czujesz się czemś pojedynczem, czy złożonem? — Nie wiem. — Czy wiesz, że jesteś w ruchu? Nie wiem. — Czy wiesz, że myślisz? — Wiem! — Prawdą przeto jest, że myślisz! — Tak zaiste prawdą! — A więc wiesz, że istniejesz, wiesz, że żyjesz, wiesz, że poznajesz!“

W dziesiątej zaś znowu księdze dzieła „o Trójcy“, którą to księgę Augustyn napisał na wszelki sposób przed rokiem 412, wyraża on tę samą myśl w następujących znowu słowach:

„Któżby wątpił że żyje, że pamięta, że rozumie, że chce, że myśli, że wie, że sądy wydaje. Albowiem,

jeżeli nawet wątpi, to żyje; jeżeli wątpi, dlaczego wątpi pamięta; jeżeli wątpi, zdaje sobie z tego sprawę; jeżeli wątpi, pewny jest, że tego chce; jeżeli wątpi, myśli; jeżeli wątpi, wie, że nie wie; jeżeli wątpi, sądzi, że nie powinien zbyt pochopnie coś uznawać. O czemkolwiek przeto ktoś by wątpił, to o samychże tych czynnościach wszystkich wątpić nie powinien, gdyby one bowiem nie istniały, to wątpiący nawet wątpićby nie mógł“.

Przytoczyłem z rozmysłem powyższe dwa ustępy z dzieł Augustyna, aby nie stracić nic z tego kolorytu niezrównanego, który tkwi w jego stylu i w całym sposobie wyrażania myśli. Sama forma wskazuje nam jak silne musiało być u Augustyna wewnętrzne skupienie, z jaką to energią nadzwyczajną pragnął on pochwycić i uwydatnić zagadnienie, do pochwycenia niewątpliwie najtrudniejsze właśnie dlatego, że nam najbliższe. Myśl ludzka od wieków błądziła po szerokich przestworach wszechświata, tęskniła do prawd dalekich, pragnęła rozjaśnienia zagadek wszędzie w otoczeniu napotykanych, a nie zwróciła uwagi na to, co jej najbliższe t. j. na siebie samą i na tę pewność ze wszystkich możliwych pewności najoczywistszą, która tkwi w tem bezpośredniem przeświadczeniu świadomej istoty o istnieniu własnem. Nawet myśl grecka, tak jasna, tak metodycznie pracująca nie zwróciła na to uwagi. Rzucił wprawdzie Sokrates hasło, że krokiem najważniejszym do prawdziwej mądrości jest poznanie samego siebie. Ale ani Sokrates, ani jego następcy hasła tego nie wyzyskali w pełni, nie wyczerpali go aż do granic ostatecznych. — Ich „poznanie samego siebie“ ograniczało się do śledzenia czynności myślenia własnego, tudzież do doskonalenia się w kierunku praktycznym. Krytyczne natomiast wnikanie we własną treść poznawczą budziło skeptycyzm. Przekonywano się bowiem w miarę po-

stępów tego wnikania, iż rzeczywistość zewnętrzna daną nam jest tylko w stanach własnej naszej świadomości. Gdzież więc pewność stwierdzająca w sposób niezbity jakiekolwiek istnienie?... Zdawało się przeto, że skeptycyzm jest niepokonalny. Myśl grecka środków na niego nie znalazła, skończyła więc na przerzuceniu się w mistycyzm. Dalszą też pracę w kierunku poznania samego siebie podejmuje dopiero znowu myśl chrześcijańska. Zagłębia się ona coraz dalej w świat wewnętrzny, odosobnia go i odrywa od rzeczywistości zewnętrznej, trudno jednak rzucić się jej było w objęcia skeptycyzmu, tak jak to uczynił np. w Indyach Budda, nie dopuszczały bowiem do zwrotu takiego historyczne chrześcijaństwa podstawy. — Gardzi wiedzą rozumową Tertullian i woła, że wierzy w prawdę chrześcijańską właśnie dla jej z rozumem sprzeczności, sensualista i skeptyk Arnobiusz tak samo w wierze tylko znajduje oparcie i pewność. Wiara zaś taka, jakiej domagało się od wyznawców swoich chrześcijaństwo, polegała na bardzo energicznem zagłębieniu się w tajniki ducha własnego, na silnem skupieniu wewnętrznem. Otóż w takie ślady idzie Augustyn, i on rozpoczyna od wiary, wiara sama daje mu jednak tylko uspokojenie tymczasowe, rozterka między wiarą a rozumem dla niego nie możliwa. Tylko w zapale walki można było wołać, że wierzę w coś niedorzecznego; po zwycięstwie inne należało zająć stanowisko. Jeżeli zwycięstwo Kościoła nad pogaństwem miało być trwałem, to musiała myśl chrześcijańska przezwyciężyć zarówno skeptycyzm jak i mistycyzm, musiała wznieść się na jakieś stanowisko wszechstronniejsze, musiała wyszukać drogę do pewności, ale nie przez świat zewnętrzny, nie przez otoczenie zmysłowe, lecz tylko przez świat wewnętrzny, duchowy. Taką właśnie drogę znalazł Augustyn, ogłaszając światu odkrycie tak proste, tak oczywiste, a jednak właśnie

dlatego do pochwycenia tak trudne, to jest, że nad wszelkie wątpliwości wzniesioną jest dla istoty świadomej faktyczna oczywistość własnego życia, myślenia, — i poznawania siebie, jako istoty świadomej. W tej oczywistości byt i wiedza o nim stanowią jedność nierozdzielną, tu wiedza chwyta i poznaje byt bez żadnego pośrednictwa, tu byt jest równocześnie wiedzą o bycie. Tu więc jest punkt oparcia dla wiedzy niewzruszony, tu wiara, wiedza, byt są tem samem. Skeptycyzm wszędzie tryumfujący, staje wobec pewnika tego bezsilny, mistycyzm zaś staje się zbyteczny, on w dalszym dopiero rozwoju poznania zyskuje niejakie uprawnienie, tak samo jak na początku, jako wstęp do poznania krytycznego, jako otrząśnięcie się z dogmatyzmu uprawniony jest skeptycyzm.

Ogłaszając pewnik własnego świadomego życia i istnienia, jako jedyny oczywisty i niedający się wzruszyć niczem, wyprzedza Augustyn na dwanaście wieków Kartezyusza, uchodzącego zwykle za pierwszego nowożytnego myśliciela. — Dziwna rzecz, wielbiąc zasługi Kartezyusza i powtarzając bez końca jego sławne „*Cogito ergo sum*“, nie zawsze pamiętano o jego wielkim poprzedniku, o tym, który francuskiego filozofa niewątpliwie podniecił do uznania pewności własnego myślącego istnienia za prawdę podstawową. Na tem miejscu nie mogę też wstrzymać się od jednego osobistego wyznania, czynię je, narażając się może nawet na niebezpieczeństwo, iż pan Brückner w następnych wydaniach swojej historyi literatury polskiej napisze o mnie, iż „prawowiernością“ już nietylko księży, ale nawet samego papieża prześcignąć się staram. Wyznaję przeto, iż mnie zdumiewa postawienie powyższej zasady przez Augustyna na czele całego poglądu na świat nietylko dlatego, że wyprzedził on na dwanaście wieków Kartezyusza, ale zastanawia mnie przedewszyst-

kiem fakt, iż Augustyn ujął zagadnienie w sposób o wiele od Kartezyusza głębszy, na co, — jak mnie się zdaje — do tego czasu nie wiem, czy kto uwagę zwrócił. Porównajmyż krótko rozumowania obu:

Kartezyuszowi zależy głównie na pospiesznem wyswobodzeniu się z więzów skeptycyzmu. Tok więc myśli jego jest następujący: Pewnik *cogito ergo sum* posiada, zdaniem Kartezyusza, cechę szczególnej jasności i wyrazistości. A więc z tego wniosek, że cokolwiek poznam równie jasno i wyraźnie, to będzie także prawdą. Otóż w treści mojej duchowej napotykam ideę Boga i poznaję jasno i wyraźnie, że jej przyczyną we mnie może być tylko Bóg sam, a więc Bóg istnieje. Skoro zaś upewniłem się co do istnienia Boga, to wynika z tego także pewność istnienia świata materyi i wrażeń, Bóg bowiem jako prawda najwyższa łudzić mnie nie może. W taki sposób mógł zaiste rozumować tylko umysł przyciśnięty jeszcze ciężarem średniowiecznych abstrakcyj i wykształcony na scholastycznych subtelnościach. Badawczy a przytem ściśle krytyczny umysł Augustyna nie byłby sobie nigdy pozwolił na takie rozumowanie. Jemu nie jest spieszno z ratowaniem rzeczywistości wrażeniowej, nie puszcza się więc na kartezyańskie manowce, analogiami o wartości wątpliwej nie wojuje, on z pewności tkwiącej w przeświadczeniu o własnem istnieniu wyprowadza to tylko, co z niej istotnie i faktycznie wynika, a więc: bezpośrednią, faktyczną, żadnych już dowodów nie potrzebującą oczywistość życia i duchowego istnienia. Że dusza żyje i istnieje oto, co wynika z powyższej prawdy zasadniczej. Byt duchowy to rzeczywistość najpierwotniejsza, to rzeczywistość jedyna, dana nam w sposób bezpośredni. Niechby nawet wszystko było złudzeniem, to byt duchowy, to życie duszy złudzeniem nie jest. Mniejsza o moje otoczenie, niech ono sobie będzie czem chce,

faktem jest, że żyję duchowo i, że owe jakieś zjawiska w otoczeniu opanowywam i do celów mojego duchowego życia wyzyskuję. Niech skeptyk rozumuje jak mu się podoba, z tej twierdzy mnie nie wyrzuci. Oto jest punkt widzenia augustyański, według mojego zdania bardziej krytyczny od kartezyańskiego.

Mówiąc o pewniku Augustyna wspomnieć tu muszę jeszcze o jednej wątpliwości, poruszonej przez niektórych uczonych dzisiejszych, jakby zazdroszczących chwały, która opromienia geniusz Augustyna. Pragnęli oni dowieść, że odwołanie się do owego pewnika najpierwotniejszego nie jest zasługą Augustyna, lecz Nowoplatończyków. Wygrzebano nawet z tryumfem tak zwaną „Metafizykę Herenniosa“ w której znajdują się ustępy powtarzające wiernie w języku greckim myśli Augustyna z dzieła o Trójcy, cóż się jednak okazało! Oto, że owa metafizyka Herenniosa jest kompilacyą z wieku 14-go. Zresztą w dziełach filozofów nowoplatońskich, a szczególnie u Plotina trudno doszukać się takich wywodów, z których możnaby wywnioskować, iż Augustyn myśl swoją od niego przejął, należy ją przeto uważać za jego własny pomysł twórczy, za jeden z tych błysków, zjawiających się od czasu do czasu w duszach wielkich i wybranych. — Znajdują się wprawdzie u Plotina rozmyślania nad wnikaniem ducha w siebie samego, ale odnoszą się one nie do duszy ludzkiej, lecz do owego „*Nus*“ będącego pierwszą z Jedności najwyższej emanacyą, natomiast dusza ludzka jest, zdaniem Plotina, podzielona, w siebie zaś wgląda nie ona sama, ale *Nus* w niej tkwiący, a różny od siły myślącej w nas. Z nowoplatonizmu przeto zasada Augustyna wyprowadzić nie da się. Zasada ta jest to jedynie konsekwentny punkt wyjścia indywidualistycznego spirytualizmu, który na rzecz jakiegokolwiek dualizmu poznawczego żadnych nie czyni ustępstw.

Mamy więc dla wiedzy naszej punkt oparcia niewzruszony, posiadamy bowiem nietylko wiarę, ale pewność bezpośrednią i bezwzględną, że byt duchowy istnieje, tu wiara najzupełniej, w całości przechodzi we wiedzę. W istnienie nasze i w nasze życie duchowe nietylko wierzymy, ale o tych faktach możemy powiedzieć, iż o nich posiadamy wiedzę pewną i oczywistą. A teraz jakiż stąd krok dalszy?

Krok taki uczynić można, ale tylko pod warunkiem, że zagłębimy się nie w świat zewnętrzny, nie w nasze zmysłowe otoczenie, lecz sięgniemy w tajniki ducha naszego. Tam napotykamy na pragnienie szczęścia i prawdy, czyli, mówiąc mową filozofii dzisiejszej, na tęsknotę za ideałem. Ducha ludzkiego rzeczywistość nie zadowalnia, trawi go ciągły niepokój, źródłem zaś tych wszystkich pragnień jest uczucie religijne, albo, jak mówi Augustyn, wszczepiona w duszę ludzką miłość i tęsknota do Boga, jako pierwotnego źródła wszelkiej doskonałości i prawdy. I tu możliwe jest przekształcenie, ale tylko częściowe, wiary we wiedzę. Do takiej wiedzy o Bogu, jaką posiadamy o własnem istnieniu duchowem tu na ziemi dojść nie możemy, ale jednak możemy się do niej zbliżać. Augustyn przyjmuje wraz z uczuciem i w uczuciu religijnem bezpośrednią Boga świadomość. Świat zewnętrzny nic nam pewnego o Bogu powiedzieć nie może, on świadczy o Nim tylko pośrednio, inaczej natomiast mówi nam o Bgu nasza własna świadomość, a mianowicie mówią nam o Nim najpierwej owe stałe sposoby ujmowania zjawisk, owe pojęcia wszystkie i zasady wykazujące stałość w zmienności, a zmierzające zawsze do zespolenia się w system, w jedność. Fakt, że do jedności zmierza cała nasza wiedza naukowa, dowodzi najlepiej, że z jedności musi też cała pochodzić rzeczywistość. Ale to wszystko są tylko dowody pośrednie, dowodu zaś bezpośredniego dostar-

cza zdaniem Augustyna uczucie religijne. Przez nie możemy wznieść się do bezpośredniego Boga w świadomości oglądania. Takie umysłowe Boga oglądanie, to najwyższy stopień wiedzy, można go zaś osiągnąć nie przez badania i rozumowania, lecz przez spotęgowanie uczucia t. j. miłości do Boga w stopniu możliwie najwyższym. — Umysłowe Boga oglądanie należy uważać za cel ostateczny wszelkiej filozofii. Sam wyraz ten, mówi Augustyn, oznacza miłość mądrości, ponieważ zaś mądrością najwyższą jest Bóg, a więc prawdziwy filozof jest to miłośnik Boga. *(Verus autem philosophus est amator Dei)*. Tu więc zjawia się u Augustyna pierwiastek mistyczny, on sam przedstawia się nam jako uczeń nowoplatonizmu. Jak wchłonął w siebie i przezwyciężył skeptycyzm, tak to samo uczynił także z mistycyzmem nowoplatońskim. Mistycyzm, jako stanowisko poznawcze, przekształcił się u niego gruntownie. Poznanie mistyczne nie stoi tu w sprzeczności z rozumem, nie opiera się, jak u Nowoplatończyków, na zabobonnych praktykach i ekstazach w sztuczny wzniecanych sposób, lecz jest dopełnieniem ostatecznem badawczej pracy rozumu. Gdy rozum swoje zrobi i grunt należycie przygotuje, wówczas może rozpocząć się działanie uczucia tak silne, iż doprowadzi do umysłowego Boga oglądania.

Następujące są zatem — według Augustyna — stopnie, po których wznosi się umysł ludzki do poznania Boga:

Jak każda wiedza tak i wiedza o Bogu rozpoczyna od wiary. Wiara, jako punkt wyjścia, jest tu szczególnie ważną i potrzebną ze względu na niedostatki i upadek natury ludzkiej. Wyprzedzać ona jednak powinna działanie rozumu tylko czasowo, co do rzeczy rozum stoi wyżej od wiary *(Tempore auctoritas, re autem ratio prior est)*. Dalszym przeto krokiem do

poznania Boga jest praca rozumu i rozumowe Boga poznanie. Kto nie czyni takiego kroku od wiary do wiedzy, ten nie zdaje sobie wcale sprawy, do czego ma mu służyć wiara. Poznanie! — oto owoc, który wiara wydać powinna. Nie można przecież przypuścić, iżby Bóg żądał od nas posłuchu, a zabraniał nam poznania Siebie. Nie na to jest wiara, aby leniwy rozum badać nie potrzebował, ale przeciwnie ona ma służyć dla rozumu jako podnieta do wznoszenia się na coraz wyższy stopień poznania. Bóg nie może nienawidzić w nas tego, czem nas od wszystkich innych istot odszczególnił, t. j. rozumu. — Ma jednak rozum ludzki ugruntowane w naturze poznawczej człowieka granice, nie może nas więc doprowadzić do poznania Boga takiego, iżby ono wzbierającej fali uczuć wystarczyć mogło. Jako stopień przeto najwyższy przedstawia się Augustynowi umysłowe Boga oglądanie. Na tym stopniu działa potężnie rozwinięte uczucie, czyli miłość do Boga, wiara zaś i rozum przekształcają się w bezpośrednie o Bogu przeświadczenie, polegające na zatopieniu się w Nim całkowitem. — Jak taki najwyższy stopień Augustyn sobie wyobrażał o tem poucza nas ustęp z dziewiątej księgi Wyznań. Wspominając o jednej z ostatnich swoich rozmówz matką Moniką, Augustyn tak pisze: „Mówiliśmy więc: wówczas to stanie się, gdy umilkną w duszy żądze ciała, gdy znikną wyobrażenia ziemi, wód, powietrza i niebios, gdy sama dusza ucichnie i zapomni się, nie zwracając myśli na siebie, gdy znikną sny, marzenia i objawienia, gdy ustanie mowa i znak wszelki, a wszystko co znikome przeminie, bo wszystko to mówi do duszy słuchającej: Nie my sami siebie uczyniliśmy, ale uczynił nas Ten, który trwa na wieki. Jeżeli to wszystko umilknie a zwróci się ku Temu, który uczynił wszystko, jeżeli On sam będzie mówił nie przez nie, lecz sam przez się, tak, żebyśmy

słyszeli słowo Jego nie za pośrednictwem mowy cielesnej, nie za pośrednictwem głosu Anioła, ani szumu obłoków, ani zagadki podobieństwa; wtedy jeżeli będziemy słuchali Tego, którego we wszystkiem co jest kochamy, tak, jak co dopiero słuchaliśmy i myślą ręczą doścignęli wiecznej mądrości, czuwającej nad wszystkiem, jeżeli stan takowy do nieskończoności przedłuży się, a inne widzenia niższego rzędu usuną się na wieki, to zaś jedno całą naszą istność zajmie i pochłonie, a widza w wewnętrznych zagrzebie uciechach, stan takowy będzie życiem wiecznem, jakiego chwilę tylko w owem zachwyceniu naszem doznaliśmy“...

Taką więc jest w krótkości przedstawiona teorya poznania Augustyna. Dotknąłem w wykładzie niniejszym tylko jej stron najważniejszych, jasno też zdaję sobie sprawę, iż przedstawienie moje wyczerpujące nie jest, sądzę jednak, że ważniejszej strony nie pominąłem żadnej. Głównie *zaś zależało mi na zwróceniu uwagi* na niezmierną augustyańskiej teoryi poznania doniosłość dla czasów dzisiejszych. Wyprzedza ona na lat przeszło tysiąc te wszystkie kierunki nowożytnej filozofii, które w teoryi poznania obierają sobie stanowisko podmiotowe i krytyczne nie popadając jednak w skeptycyzm. Z drugiej zaś znowu strony można, jak mniemam, słusznie upatrywać w Augustynie ojca tych wszystkich kierunków późniejszych, które niezadowolone z wiedzy na zmysłowem doświadczeniu opartej, tudzież z wiedzy posługującej się rozumowaniem dyalektycznem, zmierzają do rozszerzenia naszego widnokręgu umysłowego przez doświadczenie wewnętrzne i przez wyzyskiwanie odpowiednie wszystkich najtajniejszych doznań duszy. Przez naukę znowu o zjednoczeniu się w miłości z Bogiem i o umysłowem Boga oglądaniu może Augustyn słusznie uchodzić za ojca późniejszej na zachodzie mistyki chrześcijańskiej. Wszelka mistyka zarówno śre-

dniowieczna, jak i nowożytna, czerpała przeważnie tylko z dwóch źródeł historycznych, a mianowicie: Mistyka chrześcijaństwu przeciwna czerpała z nowoplatonizmu, mistyka zaś chrześcijańska czerpała głównie z Augustyna. W ogólności można powiedzieć, iż teoryę poznania Augustyna wyzyskiwały jednostronnie najróżnorodniejsze a między sobą najsprzeczniejsze kierunki. Dowód to najlepszy, iż on je wszystkie ogarniał i przezwyciężał. Stanowisko Augustyna dałoby się najogólniej tak ująć: Wiara — rozum — uczucie, oto skrzydła, których należyte użycie umożliwia duszy ludzkiej, posiadającej bezwzględną pewność własnego duchowego istnienia, a zdolnej do wnikania coraz doskonalszego w tajniki świata wewnętrznego, — oderwanie się od życia wyłącznie zwierzęcego, opanowanie mrocznej rzeczywistości zmysłowej, wzlot w rajskie krainy ideałów, a wreszcie zespolenie się w miłości ze źródłem wszechbytu, z Bogiem.

Wykład siódmy.

Ogólny charakter i metoda psychologii Augustyna. — Podział objawów życia duchowego. — Wrażenia zmysłowe. — Pamięć. — Czynności myślenia. — Uczucia. — Wola. — Stopnie rozwoju i doskonalenia się duchowego. — Istota duszy. — Zagadnienie nieśmiertelności duszy.

Już w jednym z wykładów poprzednich wspomniałem, że Augustyna należy uważać za pierwszego właściwego psychologa. Jak Sofiści i Sokrates stworzyli naszą logikę europejską, tak Augustynowi zawdzięczamy psychologię. Nie pozostawił on nam wprawdzie w żadnem z dzieł wykończonego systemu, ani też całość obejmującego wykładu psychologii, ale we wszystkich rozrzucił i rozsiał taką mnogość doniosłych spostrzeżeń, nagromadził taki materyał faktów, podał tyle oświetleń zasadniczych całkiem nowych, co zaś jest rzeczą najważniejszą, zastosował do rozważań psychologicznych metody filozofii dawniejszej tak mało znane, iż słusznie należy się jemu miano i sława ojca psychologii. Gdybyśmy więc chcieli określić najogólniej charakter psychologicznych dociekań Augustyna, to moglibyśmy powiedzieć, że nie przedstawiają się nam one w związku systematycznym, lecz zarysowywują się w dziełach jego jako zbiór nader cennych do systemu materyałów, są to wycieczki badawcze czynione z dziedziny, w które aż do czasów Augustyna mało kto zapuszczał się, nie

zwracano bowiem na nie uwagi. Jeżeli zaś chodzi o opis dokładny, lub o analizę metodyczną czy to różnych psychologicznych faktów, czy różnych stron życia duchowego, to na tem polu pozostawiła nam filozofia grecka śpuściznę bardzo ubogą. Spotykamy wprawdzie u Platona i u Arystotelesa pierwsze próby opisu i klasyfikacyi zjawisk duchowych; jakieś początki wpatrywania się w życie duchowe można stwierdzić u Stoików, szczególnie u Stoików późniejszych, także u pisarzy chrześcijańskich nie trudno jest doszukać się ich. Już najstarsza literatura kaznodziejska obfituje w rozmyślania nad stanami duszy pełne nastroju, a nie pozbawione głębokości i spostrzegawczej bystrości. W pismach nowoplatońskich znalazłby się także materyał cenny. To wszystko jednak zasługuje zaledwo na nazwę drobnych początków w porównaniu do tego co dla psychologii zdziałał i po sobie zostawił Augustyn.

Jego nauka o duszy nosi na sobie piętno dwojakie. Z jednej strony jest ona spekulacyjnem rozważaniem istoty bytu duchowego, jest metafizyką duszy, z drugiej zaś znowu strony jest badawczem wnikaniem w różne życia duchowego objawy. — Opiera się przeto psychologia Augustyna na spekulacyi metafizycznej i na doświadczeniu. Dwojaki ten jej charakter wyniknął z natury rzeczy i z potrzeby ówczesnej. Żądać od Augustyna, aby co do zagadnienia dotyczącego istoty bytu duchowego, stał na stanowisku niepewności takiem, na jakiem widzieliśmy go w sprawie zagadnienia o bycie zmysłowym, znaczyłoby tyle, co nie rozumieć wcale podstaw chrześcijańskiego poglądu na świat i nie ocenić pobudek działających w życiu uczuciowem Augustyna. Dla chrześcijaństwa posiadał tylko świat wewnętrzny i rzeczywistość duchowa wartość prawdziwą. Augustyn w poszukiwaniu za prawdą i pewnością, w którąż miał zwrócić się stronę? Wiedza o świecie

zewnętrznym, wobec ówczesnego jej stanu, nie mogła dać mu pewności żadnej. Pozostawały więc tylko jako punkty oparcia: rzeczywistość dziejowa dana w dokumentach Objawienia i własny świat wewnętrzny. Stwierdziwszy niezbitą niczem pewność i faktyczną oczywistość świadomego istnienia duchowego, nie mógł jednakże Augustyn na tem poprzestać i ograniczyć się do szczegółowej tylko analizy różnych życia duchowego objawów; on musiał wdać się także w spekulacye nad istotą duszy. Wymagały tego uznana już przezeń prawda chrześcijańska i chrześcijański myśli kierunek. Wiara jeżeli miała u niego zmienić się we wiedzę, potrzebowała jaknajgruntowniejszego rozważenia pytania, czem jest właściwie dusza ludzka, bez tego jakakolwiek próba rozumowego uzasadnienia nauki ewangielii musiałaby pozostać bezcelową. Oparcia w spekulacyach metafizycznych nad istotą duszy, dostarczyła Augustynowi pewność bezpośrednia duchowego istnienia, materyałów zaś dostarczyły mu dokumenty Objawienia, szczególnie literatura Starego Zakonu, tudzież własna obserwacya badawcza świata wewnętrznego. Z tych wszystkich danych rozwinęła się *jego teorya metafizyczna*, która do dnia dzisiejszego przedstawia się nam jako jedna z najgłębiej ujętych i najkonsekwentniej przeprowadzonych nauk spirytualizmu indywidualistycznego, t. j. stanowiska uznającego za byt istotny, za rzeczywistość najpierwotniejszą, ducha osobistego jednostkowego. Ale nietylko spekulacya nad istotą duszy stanowi chwałę psychologii Augustyna. Gdyby był nam pozostawił tylko swoją o duszy metafizykę, byłoby to niewątpliwie bardzo wiele, w tej metafizyce bowiem miała i ma aż do dnia dzisiejszego oparcie wszelka filozofia indywidualistyczna, broniąca oczywistości pierwiastka duchowego i jego trwałości w każdej duszy z osobna. Jednak to nie nadawałoby może jeszcze

Augustynowi prawa do tytułu ojca psychologii. Jeden z kierunków mógł był widzieć w nim swoją największą powagę, ale nie psychologia swojego twórcę właściwego, zresztą nad istotą duszy naspekulowano się i dawniej dosyć, wszak sama filozofia grecka, w której tak mało jest psychologii właściwej, pozostawiła nam przecież tyle spekulacyjnych nad istotą duszy rozważań. Ojcem przeto psychologii stał się Augustyn skutkiem tego, co w kierunku badawczym zdziałał.

Tu zasługuje przedewszystkiem na uwagę jego metoda psychologicznego badania, polegająca na zastosowaniu nader umiejętnem doświadczenia wewnętrznego.

Psychologia przed Augustynem jako osobna gałąź wiedzy filozoficznej rozwinąć się nie mogła, a to dla tej prostej przyczyny, iż nie posiadała wcale metody, któraby jej choćby tylko rozpoczęcie żywota samodzielnego umożliwiała. Jakkolwiek sądzilibyśmy arytmetykę i geometryę grecką w porównaniu do naszej dzisiejszej matematyki, to im jednak przyznać musimy, iż naukami były, gdyż posiadały swoje metody; to samo można powiedzieć o greckiej astronomii, tudzież o czwartej z tak zwanych nauk realnych wchodzących w skład t. zw. *Quadrivium* t. j. o teoryi muzyki. Nauki zaś stanowiące znowu *Trivium* t. j. dyalektyka czyli logika, retoryka i gramatyka posiadały również swoje metody, miały więc wszelkie prawo uchodzić za nauki osobne. Psychologia czyli nauka o życiu duchowem, nie posiadała metody żadnej. Wprawdzie wszystkie trzy właśnie co wymienione nauki t. j. logika, gramatyka i retoryka polegały także na pewnego rodzaju doświadczeniu wewnętrznem, wymagały metodycznego skierowania uwagi na czynności duchowe, tu jednak uwaga ta natrafiała natychmiast na materyał utrwalony już i przenoszony ciągle w rzeczywistość zewnętrzną w pi-

śmie i przez pismo. Mając przed sobą utrwalone w piśmie zarówno myśli jak i formy i czynności mowy, mogły logika, gramatyka i retoryka nie troszczyć się w dalszym ciągu o życie duchowe; materyał empiryczny był gotowy, można więc było przystąpić do jego metodycznego opracowywania.

Inaczej rzeczy stały z psychologią.

I tu istniał przed Augustynem jakiś materyał dla nauki, ale był taki luźny, tak w nic nie ujęty, taki pomięszany z najrozmaitszego rodzaju spekulacyami, iż nie nadawał się do wytworzenia zeń nauki osobnej.

Materyał dla badań psychologicznych daje się wyodrębnić tylko w sposób dwojaki. Albo przez rozwój badań nad życiem, a więc przez postępy nauk biologicznych, szczególnie fizyologii i przez skierowanie uwagi na naturę pewnych stanów wewnętrznych, towarzyszących życiu wszelkiemu. O istnieniu takich stanów poucza nas świadomość własna, mamy o nich także przeświadczenie dalsze w wypowiedzeniach innych ludzi, którzy nam wiadomość o życiu swojem udzielają, mamy wreszcie wiadomość o nich w mnogości znaków służących za ich wyraz stały u istot żyjących w ogóle. Na takiej przeto drodze można wyodrębnić materyał dla osobnej nauki psychologii, albo też można tego także dokonać, pozostawiając stronę biologiczną na boku i usuwając ją na plan drugi.

Obranie drogi pierwszej było dla Augustyna wprost niemożliwe. Nauki biologiczne za owych czasów istniały zaledwo w zarodku. To co wiedziano o życiu organizmu, to było tak mało, także i na tem polu myśl grecko-rzymska zastygła do tego stopnia w tradycyi i w rutynie, iż na takiej drodze jakiś osobny materyał dla psychologii wcale wyodrębnić nie dawał się. A zresztą od jakże to dawna psychologia znalazła się w tem położeniu, iż mogła oprzeć się na bio-

logii i na fizyologii, iż mogła wykształcić także odpowiednie do tego metody badawcze? Nie minęło przecież jeszcze ani lat pięćdziesiąt, jak coś podobnego stało się możliwe. Zarzucać przeto Augustynowi, iż nie oparł swojej psychologii o nauki fizyologiczne byłoby poprostu śmiesznością, ktoby taki czynił mu zarzut, przedstawiałby siebie tylko jako zupełnego w historyi nauki ignoranta. Chociaż i w tym kierunku można stwierdzić, iż intuicye Augustyna są wprost zadziwiające. Wszak ze stosunku życia organicznego do życia duszy zdawał on sobie jasno sprawę; co jest psychicznem, a co jest organicznem, rozumiał lepiej aniżeli możnaby to wywnioskować ze stanu nauki ówczesnej. W tej mierze polemiki jego z Manichejczykami zawierają dowodzenia, których wartość dopiero my dzisiaj na podstawie wyników badań nowszej nauki jesteśmy w możności ocenić należycie. Tak np. zdawał sobie z tego sprawę, że w organizmie żyjącym pierwiastkiem, który czuje nie jest ciało, wyróżniał też dokładnie funkcyę organu cielesnego od czucia samego i wiedział, że na powierzchni ciała lub w różnych jego częściach to nie organ sam ten lub ów czucia doznaje, organizm odgrywa tylko rolę pośrednika, czuje zaś dusza. Także znaczenie nerwów i mózgu dla życia duchowego oceniał Augustyn jak na owe czasy dziwnie trafnie, o czem będzie mowa jeszcze nieco niżej.

Jest przeto rzeczą zrozumiałą, że Augustyn do wyodrębnienia materyału faktów psychologicznych przez nauki przyrodnicze dojść nie mógł. Dla rozwoju zaś psychologii i jej ustalenia jako nauki osobnej, nie było to nietylko szkodliwe, ale przeciwnie musiało okazać się wielce zbawiennem. Jeżeli nawet dzisiaj jeszcze, gdy umysłowość nasza europejska w dojrzałości tak daleko postąpiła, a filozofia krytyczne sposoby myślenia w różnych już przyswoiła sobie kierunkach, przecież po-

mimo tego w pojmowaniu stosunku psychologii do nauk biologiczno-przyrodniczych tyle jeszcze panuje niejasności i bałamuctw, — jeżeli i w naszych czasach mogły pod upajającym wpływem postępów w zakresie wiedzy przyrodniczej powstać kierunki filozoficzne, którym zjawisko duchowe przedstawia się tylko jakby cień jakiś marny, towarzyszący równolegle zmianom dokonywującym się w materyi organicznej, jakby ognik błędny migocący chwilami, jeżeli — powiadam — tego rodzaju naukowe przesądy okazały się obecnie możliwe, — to cóżby się było stało z nauką o życiu duchowem, gdyby w chwili ostatniej jeszcze przed rozsypaniem się w gruzy cywilizacyi starożytnej nie był powstał geniusz Augustyna, który śmiałą ręką ugruntował podstawy i wskazał zarówno metodę dla nauki o życiu duchowem, jak i jedynie możliwy sposób wyodrębnienia owych faktów, którymi ona zająć się powinna.

Augustyn, oparłszy się na niewzruszonej pewności własnego duchowego istnienia, dowodził, że co do istnienia duchowości, posiadamy pewność bez żadnego porównania większą, aniżeli co do istnienia świata materyalnego, w tamtym bowiem wypadku pewność jest bezpośrednią, w tym tylko pośrednią. Jako jedyną zaś drogę mogącą nas doprowadzić do poznania tej rzeczywistości duchowej wskazywał doświadczenie wewnętrzne, które to doświadczenie jest — zdaniem jego — możliwe na podstawie t. zw. zmysłu wewnętrznego *(sensus internus)*. Jesteśmy uzdolnieni — jak nauczał Augustyn — na podstawie osobnego zmysłu do uświadomiania sobie naszych własnych stanów duchowych, możemy zwracać na nie uwagę, a śledząc je i zatrzymując, cośmy wyśledzili, w pamięci, możemy stany te poddawać analizie coraz przenikliwszej, możemy je opisywać i wykrywać związki przyczynowe zachodzące tak między nimi samymi, jak i między stanami duszy a dzia-

łającem na nią otoczeniem. W taki zaś sposób pracujące doświadczenie wewnętrzne można wzbogacać materyałem czerpanym od drugich, a udzielanym nam w ich wypowiedzeniach. A więc bez pomocy wiedzy o przyrodzie może wzrastać obfity zasób doświadczeń całkiem odrębnych od wszystkiego, co dotyczy świata zewnętrznego, i może stać się przedmiotem osobnego zajęcia dla metodycznie pracującej myśli ludzkiej. Pytanie jednak czy tego rodzaju doświadczenie wewnętrzne jest możliwe i czy istnieje jakiś osobny zmysł wewnętrzny, o którym nauczał Augustyn? Przystępując do krótkiego rozważenia tych zagadnień, muszę oddzielić naukę o doświadczeniu wewnętrznem od teoryi całkiem osobnego zmysłu wewnętrznego. Zasadniczem jest tu pytanie co do doświadczenia wewnętrznego i jego naukowej wartości. Gdyby ono bowiem wartości tej nie posiadało, w takim razie i próba Augustyna ugruntowania psychologii na podstawie wewnętrznego doświadczenia okazałaby się usiłowaniem zwodniczem, dającem się usprawiedliwić chyba tylko przesądami wieku i temi — jak wielu mniema — złudzeniami, które w duszach rozbudziło chrześcijaństwo. — Wszakże i dzisiaj liczy świat uczony wiele umysłów bałamutnych, zaprzeczających możności doświadczenia tak zwanego wewnętrznego i dowodzących, że istnieje tylko doświadczenie zewnętrzne.

Przeciwnicy doświadczenia wewnętrznego dowodzą, iż jest ono jako metoda naukowa niemożliwe. Z chwilą bowiem, gdy na jakiś własny stan psychiczny zwracam uwagę badawczą, to on już przeminął tak, że ja nie badam tego co mam badać, lecz tylko obraz w pamięci i w świadomości pozostały, tylko wspomnienie przeżytego stanu, rzeczywistość przeto, mająca być oddaną, tu nigdy nie jest daną bezpośrednio, podczas gdy rzeczywistość zmysłowa trwa, ja badacz mam

ją przed sobą i mogę z nią dokonywać badawczych czynności, jako z tym samym ciągle trwającym przedmiotem. Do wykrycia sporego zasobu naiwności zawartego w tego rodzaju rozumowaniach, wystarczy cokolwiek tylko trzeźwej krytycznej rozwagi.

Zapominają przeciwnicy doświadczenia t. zw. wewnętrznego, iż wszelkie badanie rzeczywistości zewnętrznej, polega także tylko na uświadamianiu sobie treści własnych stanów duchowych. Jeżeli jakiś przedmiot badany przedstawia mi się jako trwały, jako ten sam, to także tylko na podstawie przypominania sobie i świadomości że wrażenie w tej chwili doznawane jest to samo, co było przed chwilą. We wszelkich doświadczeniach gra ciągle rolę główną świadomość, bez kontroli bowiem wewnętrznej t. j. bez ciągłego zwracania uwagi na własne czynności nie byłoby jakiekolwiek badanie naukowe możliwe. Jakaż jest więc różnica między doświadczeniem zewnętrznem, a tak zwanem wewnętrznem? Oto ta tylko, iż przy doświadczeniu zewnętrznem, zwracam uwagę na treść doznawanych wrażeń i przeżywanych stanów, treść w tej chwili doznawaną zestawiam z treścią przypominaną sobie, do pomocy zaś przybieram różne środki techniczne; w doświadczeniu znowu tak zwanem wewnętrznem zwracam uwagę nie na treść, ale na stan sam, na samą czynność i na podstawie przypominania sobie zestawiam ten stan z innemi poprzednio doznawanemi i tu mogę także przybierać do pomocy różne środki techniczne, jak np. wypowiedzenia drugich i t. d. To wszystko rozumiał Augustyn, on zdawał sobie jasno sprawę, że wszelkie doświadczenie o ile doprowadza nas do zrozumienia jest właściwie doświadczeniem wewnętrznem. Pisze przecież wyraźnie, że „rzeczy każdemu mówią to samo, tak temu, który tylko widzi jak i temu, który zapytuje. Zrozumieć jednak mogą je ci tylko, którzy

głos ich zewnątrz usłyszany, wewnątrz z prawdą powierzają“.

Nie jest przeto uzasadniony zarzut, że przedmiot doświadczenia wewnętrznego przedstawia się jako nieuchwytny, przeciwnie on jest właśnie uchwytny, innych bowiem przedmiotów dla naukowego badania jak tylko przedmiotów danych nam w stanach naszych a chwytanych i przytrzymywanych niejako uwagą w świadomości nie ma wcale. Pytam się zaś dlaczegoż to mam prawo przytrzymywać w przypomnieniu i w uwadze treść stanów doznawanych czyli przedmioty zmysłowe, a nie miałbym prawa czynić tego samego ze stanem samym i z czynnością duchową samą. Słusznie nawet dowodził Augustyn, że doświadczenie wewnętrzne jest doskonalsze od zewnętrznego, i że ono to ostatnie niejako ogarnia. Zmysł wewnętrzny stoi u niego wyżej od zmysłów zewnętrznych, on bowiem sądzi i ocenia wartość czynności tamtych zmysłów.

Miał przeto jak widzimy Augustyn najzupełniejsze prawo do oparcia spostrzeżeń psychologicznych na doświadczeniu wewnętrznem. Możemy pójść nawet dalej i powiedzieć, że psychologia jakakolwiek by ona była na innej podstawie oprzeć się nie da. Psychologia jest badawczem wnikaniem w rozwój i przebieganiem stanów życia duchowego i polega na skierowaniu pracy myślenia metodycznego nie na treść, ale na same czynności treść wytwarzające i krystalizujące. Nauki więc przyrodnicze, a choćby nawet tylko nauki badaniem życia zajmujące się, same do wydzielenia osobnego materyału faktów psychologicznych nigdy nas nie doprowadzą. Nauki biologiczne mogą nam bardzo skutecznie dopomódz do rozpoznania natury stanów psychicznych, przekonamy się zaraz, iż Augustynowi, — temu, kto wie, czy nie najgłębszemu psychologowi, jaki żył kiedykolwiek, — przeszkadzał bardzo i w wielu wypadkach

wprost uniemożliwiał dotarcie do prawdy w rzeczach psychologicznych, nizki stan ówczesnej wiedzy z dziedziny fizyki i biologii, ale nauki te do osobnej psychologii nigdy nas nie doprowadzą. Zjawiska życia stanowią także tylko treść naszych doświadczeń, pytam się więc w jaki sposób moglibyśmy ze znaków i z treści dostarczanej nam we wrażeniach wywnioskować istnienie jakichś stanów duchowych, gdybyśmy ich sami nie doznawali, a więc tylko na podstawie materyału czerpanego ze świadomych nam doznań można naukę psychologii zbudować. Reszta, to tylko środki pomocnicze, ułatwiające dalsze postępy w przenikaniu badanej rzeczywistości. Mogą nas one daleko doprowadzić, ale tylko pod warunkiem, że punkt wyjścia i osobny materyał dla nauki już istnieje. Jak nie na wiele przydałby się biologowi mikroskop, gdyby tenże wzroku nie posiadał, tak też i psychologowi nie zdałyby się na nic wszelkie wyniki badań biologicznych, gdyby sam o przeżywaniu stanów duchowych nie wiedział, gdyby sam nie doznawał i na to, co doznaje, uwagi nie zwracał. O tem wszystkiem wiedział dobrze Augustyn i dlatego uznał doświadczenie wewnętrzne za jedyną drogę do rozpoznawania faktów duchowych. To zaś jest także głównym powodem dla czego jego właśnie, a nie jakiegokolwiek innego myśliciela należy uważać za ojca psychologii. Aż do najnowszych czasów posługiwała się psychologia jedynie metodą przez Augustyna wskazaną, należy jednak dodać, iż posługiwała się nią w sposób przeważnie bardzo niedołężny; przez wieki pozostał mistrz niedościgniony w analizie wewnętrznej. Dopiero aż znowu w stuleciu siedmnastem i osiemnastem zaczęła psychologia coraz głębiej wnikać w rzeczywistość duchową na podstawie doświadczenia wewnętrznego; ale naprawdę postęp dalszy dokonał się dopiero w psychologii z czasów najnowszych. Dopiero,

gdy eksperyment przyszedł doświadczeniu wewnętrznemu z pomocą, gdy różne środki techniczne umożliwiły dokładność i ścisłość w śledzeniu wszelkiego rodzaju doznań, gdy nadto rozszerzony widnokrąg geograficzny i dziejowy dostarczył dla badań porównawczych bogatych materyałów z życia zwierząt, z życia narodów i z rozwoju kultury, dopiero wówczas doczekało się dzieło Augustyna udoskonalenia dalszego. Godzi się to podnieść, albowiem badacze dzisiejsi zbyt często zapominają, komu to z przeszłości zawdzięczają, iż w ogóle w tym lub owym zakresie mogą badań dokonywać. Zasługi Augustyna w psychologii są w naszych czasach nieraz nawet filozofom tak mało znane, iż nie świadczy to korzystnie o bezstronności współczesnych. Prawda, że w celu zaznajomienia się z psychologią Augustyna, należałoby rozpatrzeć się dokładnie w jego dziełach, któż zaś czyni to dzisiaj? Zajrzy może do nich niekiedy teolog, ale ten zwykle słabe ma pojęcie o zadaniach prawdziwie umiejętnej psychologii. Badacz zaś dzisiejszy, psycholog lub filozof patrzy najczęściej z pogardą na pyłem wieków pokryte dzieła, gdyby je zaś nawet roztworzył, to może przypomni sobie, że Augustyn to teolog, to jeden z doktorów Kościoła katolickiego, czegożby więc mógł nauczyć się od niego umysł hołdujący nauce „bez założeń“!

Nieco inaczej, jak z ugruntowaniem psychologii na podstawach doświadczenia wewnętrznego, ma się rzecz z teoryą Augustyna o zmyśle wewnętrznym *(sensus internus)*. O ile w nauce o doświadczeniu wewnętrznem uważałem za potrzebne podnieść wysoko Augustyna zasługi, o tyle, co do teoryi zmysłu wewnętrznego, muszę stwierdzić tej teoryi niedostatki. Nie jest ona wprawdzie pomysłem Augustyna; już Arystoteles nauczał, że istnieje osobny zmysł wewnętrzny; za nim powtarzali to samo późniejsi, a między nimi także i Cicero; przejął

więc Augustyn naukę o zmyśle wewnętrznym z przeszłości i spróbował ująć ją nieco głębiej, aniżeli jego poprzednicy. W dziele, którego treścią rozbiór zagadnienia wolnej woli, poświęca Augustyn cały jeden rozdział rozpatrzeniu pytania, co to jest zmysł wewnętrzny i przychodzi do przekonania, że jest to osobny organ doskonalszy od zmysłów zewnętrznych, te ostatnie niejako w sobie ogarniający, ma on zaś przysługiwać także zwierzętom. Otóż nie potrzeba wcale zbyt obszernych wywodów, aby wykazać, że przyjmowanie osobnego zmysłu wewnętrznego w przeciwstawieniu do zmysłów zewnętrznych polega na pewnego rodzaju nieporozumieniu. Zmysł to przecież jakiś organ cielesny, dostarczający stanom życia duchowego różnych rodzajów treści z otoczenia, jednak dla treści wewnętrznej organ taki nie istnieje i istnieć nie może. Cecha świadomości, czyli ta możność doznawania własnych doznań, stoi niewątpliwie w związku ścisłym z napięciem systemu nerwowego, a względnie mózgu wielkiego, ale mózg nie wytwarza przecie jakiejś nowej treści wewnętrznej niezależnie od treści już dostarczonej. — Umysł we własnych doznaniach ma już daną sobie treść wewnętrzną, i sam ją następnie dalej rozwija i przetwarza. Może więc być mowa o doświadczeniu wewnętrznem, w gruncie rzeczy bowiem wszelkie doświadczenie jest uświadamianiem sobie doznawanych treści, ale nigdy o zmyśle wewnętrznym. Zmysły jako narządy naszego ciała mogą być tylko zewnętrzne. Należy jednak przyznać, że nieporozumienie dotyczące zmysłu wewnętrznego, spowodowała głównie ta okoliczność, iż nie wiedziano na czem właściwie polega i czem jest działanie organów zmysłowych. Augustyn tego także wiedzieć nie mógł, i dlatego idąc w ślad za Arystotelesem i lekarzami starożytnymi, przyjmował osobny zmysł wewnętrzny, jako organ dla treści wewnętrznej, podobnie jak zmysły ze-

wnętrzne są niemi dla treści z otoczenia. Zresztą jak się tu dziwić Augustynowi, skoro i dzisiaj jeszcze teorya zmysłu wewnętrznego po różnych pokutuje psychologiach.

Przechodząc w dalszym ciągu do podziału objawów życia duchowego, muszę zwrócić najpierwej uwagę na fakt, iż u Augustyna znajduje się podział dwojaki. Pierwszy dotyczy stopni, drugi różnych stron, czyli zdolności duchowych. Co do stopni, to istnieją objawy duchowe niższego i wyższego rzędu. Pierwsze ma człowiek wspólne ze zwierzętami, drugie jego są tylko udziałem. Zdolności zaś są trojakie, a mianowicie: zdolność przyswajania sobie treści, dalej zdolność chcenia, wreszcie, jako pośredniczkę między pierwszą a drugą, przyjmuje Augustyn zdolność pamięci. Pamięć wspólną jest zarówno niższym jak i wyższym stopniom życia duchowego, tamte zaś dwie zdolności inne są na stopniu niższym, a inne na wyższym. Na stopniu niższym posiadamy zdolność przyjmowania wrażeń zmysłowych *(sensus)* i zdolność popędów *(appetitus)*, na stopniu wyższym zaś odpowiadają im zdolność myślenia i poznawania *(intelligentia)* i zdolność woli *(voluntas)*. Należy więc właściwie wyróżnić u Augustyna pięć osobnych stron życia duchowych a mianowicie: wrażenia zmysłowe, popędy, pamięć, myślenie i wola.

Powstawanie wrażeń zmysłowych wyobrażał sobie Augustyn w następujący sposób:

Manichejczycy nauczali, że dusza czuje w całem ciele, a więc że jest ona czemś materyalnem, że sama jest ciałem. Aby zbić tego rodzaju pogląd napisał Augustyn osobną rozprawę: „o wielkości duszy“ (*de quantitate animae*). W niej dowodzi, że zmysły działają w dal po za zakres miejsca, w którem znajdują się. Jeżeli już zmysłom przysługuje taka zdolność, to w tem wyższem stopniu posiada ją dusza. Możność przeto działania na

odległość czyni duszę niezależną od wszelakich ilości cielesnych i materyalnych. Czucie, jako coś najpierwotniejszego, co dusza doznaje, powstaje w taki sposób, iż np. patrzący rozprzestrzenia się niejako i rozciąga w dal, on jak gdyby tę dal rozświecał, takie zaś rozświecanie obejmuje zakres tem szerszy, im dalej może świecić przedmiot widziany. Oczy dostrzegają, jak się Augustyn wyraża, *emisso visu*, one nie tam czują gdzie się znajdują, inaczej bowiem musiałyby przedewszystkiem widzieć same siebie. Czucie jest to bezpośrednio uświadomiony stan ciała. Tkwi coś świetlanego w oku, coś powietrznego w uchu, coś porowatego w nosie, coś wilgotnego w podniebieniu, coś stałego w dotyku, żywioły w otoczeniu podniecają do działania czynniki im pokrewne w zmysłach, tak powstają podrażnienia cielesne, gdy zaś ciało jest w podrażnieniu, dusza dokonywa odpowiednich czynności i powoduje ruchy. Czucie zmysłowe więc, to ruch i odruch, w czem główny udział należy się duszy, jako pierwiastkowi ożywiającemu. Strzyżenia np. włosów, albo obcinania paznogci,— powiada Augustyn, — nie czujemy, części te bowiem ciała nie są cząsteczkami lotnemi tak przesiąknięte, aby za ich sprawą mogło nastąpić oddziaływanie duszy na działanie zewnętrzne.

Nauka Augustyna o pośrednikach tkwiących w zmysłach, polega na uznawanej powszechnie w starożytności teoryi czterech żywiołów w przyrodzie, nie jest jednak dostatecznie jasną, co nas zresztą wobec ówczesnego stanu wiedzy z zakresu fizyki i fizyologii zadziwiać nie powinno. Raz uważa on powietrze za pośrednika głównego, to znowu jak np. w rozprawie „o początku“ światło, czyli ogień. Organizm ludzki, naucza on tam, jest źródłem światła, widoczne to w promieniowaniu oczów. Ogniskiem tego światła jest mózg, stamtąd rozchodzi się ono i podrażnia także inne zmysły, dochodzi

więc, jakby siecią niezmiernie delikatnych rurek, do uszów, do podniebienia, do nosa, a nawet czucie ogólne ciała naszego zależy od tych rurek czy nitek, które wychodząc z mózgu przez rdzeń kręgowy w całem ciele się rozgałęziają. Z takiego przedstawienia wynika, że Augustyn miał o systemie nerwowym i o jego związku z mózgiem dosyć dokładne wyobrażenie, oczywiście teorya o rozchodzeniu się światła z mózgu i o działaniu zmysłów za jego pośrednictwem nie wytrzyma krytyki naukowej dzisiejszej. Ale z drugiej strony jeżeli zważymy, że nauka obecnie utożsamia światło z energią elektro-magnetyczną, a dalej skoro uwzględnimy fakt, że mózg jest istotnie ogniskiem, z którego jakby z bateryi, mnogość energetycznych rozchodzi się działań, to kto wie, czy nie wypadałoby może przyznać pomysłom Augustyna wartości jakichś intuicyj wyprzedzających wyniki badań naukowych współczesnych. Zmysły są to więc u niego jak gdyby posłańce, którzy przesełają wszystko, co tylko dochodzi do świadomości duszy. Ta ostatnia zaś nie jest ani powietrzem, ani ogniem, ani ziemią, ale jednak oddaje ciału usługi, za pośrednictwem najdelikatniejszych cząsteczek powietrza i ognia (światła). Ciało dostarcza podniet dla czucia, a otrzymuje w zamian ruch i ożywienie. Czucie wyprzedza więc ruch, tak samo jak wiedza wyprzedza zawsze działanie. Pismo św. — mówi Augustyn — naucza, że człowiek stał się istotą żyjącą, to znaczy, że dusza zaczęła w ciele czuć. Jeżeli powiedziano jest w księdze rodzaju, że w oblicze tchnął Bóg człowiekowi tchnienie życia, to wynika z tego, że przednia część mózgu posiada wyższość nad tylną. Właśnie też z przodu głowy wychodzą cztery zmysły, stąd rozgałęziają się na jej tyłach, przechodzą na rdzeń kręgowy i tak powodują ruch. Mózg więc na trzy dzieli się części, pierwsza jest środowiskiem czucia, druga ruchu, ponieważ zaś mię-

dzy czuciem a ruchem upływa zawsze jakiś przeciąg czasu, należy przeto przyjąć jeszcze część środkową, jest to część będąca siedliskiem pamięci (dzisiejsze ośrodki kojarzenia w mózgu wielkim, czyli tak zwana kora mózgowa). Otóż dusza posługuje się temi trzema częściami mózgu, jakoby narzędziami swojemi, ona sama z mózgiem nie miesza się, ale ożywia go i rządzi wszystkiem.

Taką oto jest nauka Augustyna o powstawaniu wrażeń zmysłowych. Jeżeli zapytamy teraz jak on się zapatrywał na wartość wiedzy zmysłowej, to musimy stwierdzić, iż był on podmiotowemu idealizmowi o wiele bliższym, niż wielu przypuszcza. Poznanie zmysłowe jest u niego silnie podkopane! Nie czyni Augustyn wprawdzie świata zmysłowego tworem duszy, ale jednak wchodzi na tory bardzo daleko idącego idealizmu. Czytając niektóre ustępy mimowoli przychodzi na myśl o tyle wieków późniejszy Berkeley. Na pytanie skąd wiemy że świat istnieje, boć przecież zmysły mogą nas łudzić, odpowiada Augustyn, że światem nazywa się to, co człowieka żywi, co on widzi, co czuje, o inny jakiś świat nie pyta wcale. Nie żądajmy od zmysłów więcej, niż dać mogą. Wiem, że ta ściana wydaje mi się białą, wiem, że to ciało pachnie, nie wolno mi jednak mówić, że ściana w sobie jest białą, lub, że ciało w sobie pachnie. Rzeczywistość czucia jest nam daną nic więcej! Błąd przeto wszelki i fałsz nie jest nigdy i nigdzie przymiotem rzeczy, lecz tkwi tylko we wrażeniu. Ciało nie istnieje, jeżeli nie jest ciałem prawdziwem, prawdziwem zaś jest tylko coś objawiającego się; objawiać się jednak może ciało takiem, jakiem jest, tylko duszy za pomocą zmysłów, wynikałoby więc z tego, że ciało nie istnieje, jeżeli niema duszy czującej; kamień nie istnieje tam, gdzie niema podmiotów doznających wrażeń. Prawdziwemi są przeto takie rzeczy, które praw-

dziwie objawiają się, ale pod warunkiem, że jest podmiot, który może i chce je dostrzegać.

Czytając tego rodzaju wywody u Augustyna, przypomina sięnam nietylko Berkeley, ale nawet z najświeższej doby myśliciele i badacze, którzy tak skutecznie przyczynili się do podkopania powagi owego przyrodniczego dogmatyzmu, usiłującego pojąć ruch jako fakt ostateczny dokonywujący się w sobie bez względu na czujące i poznające podmioty. Mniemam, iż Augustyn bez wahania podpisałby zdanie Ernesta Macha, iż ciała materyalne to grupy czuć. Możnaby też istotnie uznać go za zwolennika fenomenalizmu, gdyby nie wzgląd iż przyjmował on prócz wiedzy zmysłowej, jeszcze inne wyższe stopnie wiedzy, które, jak mówiliśmy już o tem w wykładzie poprzednim, mogą umysł ludzki doprowadzić do poznania rzeczywistości naprawdę przedmiotowej.

Stanowisko środkowe w całem życiu duchowem człowieka, zajmuje u Augustyna władza pamięci. Opisowi tej władzy poświęcił Augustyn jeden z najwspanialszych ustępów w Wyznaniach; przytoczyłem część z niego najważniejszą w wykładzie piątym, gdzie była mowa o znaczeniu Wyznań, powracał więc do niego ponownie nie będę, wspomnę tylko, iż pamięć zespala Augustyn w jedno z władzą wyobrażania i ze świadomością, tudzież ze samowiedzą jako pamięcią siebie samego. Dla pamięci przyjmuje Augustyn osobną część mózgu, którą, — jak już wspomniałem, — możnaby doskonale zestawić z owymi ośrodkami kojarzenia, wypełniającymi blizko dwie trzecie części mózgu wielkiego. W jaki to jednakże sposób dzieje się, iż pamięć przechowywa wszelkie treści naszych stanów i doznań, tego Augustyn tak samo nie umiał wyjaśnić jak i nauka dzisiejsza stoi wobec powyższego zagadnienia bezradna. Stwierdza ona tylko, iż w przeżywanych stanach duchowych nic nie przemija bez śladu, każde więc do-

znanie może być wznowione, jeżeli tylko znajdą się odpowiednie ku temu warunki; tę samą myśl spotykamy także u Augustyna.

W związku z pamięcią, a raczej rodzajami pamięci są wyobraźnia i samowiedza. Wyobraźnia, to swobodne kombinowanie treści w pamięci zatrzymanych, a odnawianych w przypomnieniu. Samowiedza zaś to „*memoria sui*“, jak się wyraża, czyli ciągła obecność siebie w sobie (*praesentia sui*).

Pamięć umożliwia również działanie wyższych władz duszy a mianowicie zdolności myślenia. Pamięć musi wszelkie treści na myśl przywoływać — jak mówimy — „z kryjówek je dobywać i jakby z rozproszenia zbierać“. Objaśnia to Augustyn znaczeniem wyrazu *cogito*, zestawiając go z wyrazem *cogo*, zbieram.— Wrażenia zmysłowe i pamięć posiada jednak dusza zwierząt zarówno z ludzką, natomiast zdolność myślenia jest ducha ludzkiego *(mens)* właściwością wyłączną. Zdolność znowu ta *(intelligentia)* ma dwa stopnie, określa je Augustyn jako rozum *(ratio)* i umysł *(intellectus)*. Rozumowanie jest czynnością myśli rozdzielającą i zespalającą, to jak gdyby ruch rozumu. Od rozumu wyróżnia się umysł *(intellectus)* czyli zdolność, przez którą dusza poznaje ideały i wznosi się do poznania rzeczywistości absolutnej, dzieje się to zaś za pomocą kontemplacyi. Polega czynność ta na całkiem odrębnem rodzaju myślenia, jest jak gdyby najwewnętrzniejszym i najdoskonalszym zmysłem duchowym, jest okiem duszy, przez które ona spogląda w byt wieczny i niezmienny, poznaje prawdę i byt w sobie t. j. Boga.

Uczuciom nie wyznacza Augustyn w życiu duchowem stanowiska osobnego, wprowadza je bowiem w związek najściślejszy i wywodzi zarówno z popędów jak z woli. Nie dostrzega on tego, że uczucie może już powstać i zwykle powstaje pod wpływem doznawanych

treści. Jemu wydaje się, że uczucie powstaje dopiero wówczas, gdy popęd do ruchów z duszy idący podziałał, i albo swój cel zamierzony osiągnął, lub go chybił. W pierwszym wypadku są następstwem zaspokojonego popędu przyjemne uczucia rozkoszy, szczęśliwości, w drugim przykre uczucia bólu i cierpienia. Psychologia dzisiejsza na taki pogląd Augustyna — jak sądzę — nie zgodziłaby się. Badania dokładniejsze i uważne wnikanie w przebieg stanów duchowych bowiem poucza, że wszelakie uczucia są dla nas samych bezpośrednim wyrazem zachodzących w nas zmian, a popęd do ruchu to dopiero następstwo zmian już zaszłych. Słusznem jest wprawdzie zapatrywanie, że po dokonaniu się regulacyj wewnętrznych i pod ich wpływem występują w świadomości uczucia odpowiednie spełnionemu lub chybionemu celowi, ale z drugiej strony należy jednak zważyć, że stan uczuciowy pewien jakiś, słaby czy silny, musi pojawić się zanim podnieta do ruchu nastąpiła. Ten pierwotny właśnie stan uczuciowy Augustyn przeoczył, zwrócił zaś uwagę badawczą na ten stan drugi, będący już następstwem wykonanego ruchu i tak doszedł do wyprowadzenia objawów życia uczuciowego z popędów do ruchów, a w dalszym ciągu uczuć wyższych z woli. Wypada więc i mnie w takim samym związku mówić o uczuciach, jakkolwiek z góry oświadczam, że w mojem zapatrywaniu, a także w zapatrywaniu wielu psychologów dzisiejszych, nie uczucie jest następstwem popędu i woli, lecz odwrotnie.

Wszelki popęd czyli podnieta do ruchu, ma według Augustyna źródło najpierwotniejsze w dążeniu do samozachowania. Pragnienie utrzymania się przy istnieniu właściwe jest nietylko zwierzętom, nietylko roślinom, które jakkolwiek zbywa im na zmysłach, to jednak wytwarzają u wierzchołków nasienie, a w głąb ziemi zapuszczają korzenie, szukając tam pożywienia,

ale przysługuje ono nawet ciałom na pozór martwym, istniejącym zawsze w warunkach możliwie najdogodniejszych. U człowieka wyrażają się również jego najistotniejsze potrzeby w rozmaitego rodzaju dążeniach; ale tu należy wyróżnić dwa rodzaje dążeń, t. j. dążenia niższego i wyższego rzędu. Podobnie jak zdolności poznawcze są u człowieka dwojakie, tak też mają się sprawy także z popędami do działania. Pierwotnie, z natury, bez jakiejkolwiek nauki rozwijają się w człowieku popędy skierowane ku pewnym przedmiotom, celem ich zaś jest utrzymanie się przy życiu, tudzież utrzymanie i pomnożenie niezbędnych dla życia warunków. Człowiek z natury szuka i pragnie różnych dóbr i korzyści najpierwotniejszych, a więc np. całości członków swoich, zdrowia, spokoju, swobody i t. d. Jeżeli dążenia cel osiągną, towarzyszy temu uczucie zadowolenia, jeżeli chybią, uczucie cierpienia, bólu. Taki jest więc u Augustyna początek życia uczuciowego. Uczucie u niego to jakiś objaw uboczny, towarzyszący rozwijaniu się popędów i dążeń. Te ostatnie zaś wszystkie można rozdzielić na dwie klasy główne, t. j. na popędy szukające zadowolenia, rozkoszy, i drugie unikające bólu. Popędom towarzyszą jednakże nietylko uczucia, ale także namiętności *(affectus, passiones)*, które nieraz duszą do głębi wstrząsają, ponieważ zaś dusza tworzy z ciałem jedność najściślejszą, a więc oddziaływują one także na ciało i są w stanie nieraz nawet życie podkopać, lub zniszczyć. Namiętności podciąga Augustyn także pod pojęcie popędów, czyli woli, a zamianę pojęć i wyrazów posuwa tutaj nieraz tak daleko, iż nawet takie słowa jak wola i miłość podstawia jedno za drugie. Różnicę natomiast między popędami i namiętnościami zmysłowemi, a wyłącznie duchowemi, podtrzymuje i uwydatnia w sposób stanowczy.

W zasadzie należy uznać, iż w ogóle uczuwać cośkolwiek może tylko dusza, a więc wszelkie zmysłowe popędy pochodzą także z duszy, ale istnieje przecież między niemi różnica wielka. Dusza bowiem może wytwarzać popędy, może pragnąć, obawiać się, cieszyć i t. d. ze względu na dobro ciała, czyli może być podnieconą przez potrzeby ciała, z drugiej jednak znowu strony poucza nas własna samowiedza, iż dusza może mieć także swoje czysto duchowe potrzeby, a te mogą również spowodować popędy i namiętności do innej już należące dziedziny.

Jeżeli zapytamy o jakościowy podział namiętności u Augustyna, to odpowiedź na to daje on nam w dziewiątej księdze Wyznań, gdzie wyróżnia cztery ich grupy, t. j. chuci zmysłowe, wesołość, obawę i smutek. W tym podziale uwidocznia się najlepiej z jednej strony metoda na doświadczeniu oparta, z drugiej to pomięszanie strony uczuciowej i popędowej w życiu duchowem. Pomięszanie stanowiące jedną z cech najwydatniejszych psychologii Augustyna. Nie powiem jednak, aby wychodziło to na jej korzyć. Powstały z tego później w wiekach średnich różne nieporozumienia, których usunięcie całkowite nie zupełnie powiodło się nawet psychologicznym badaniom współczesnym.

Ze wszystkich jednak zagadnień psychologicznych, najważniejszem było dla Augustyna zagadnienie woli. W rozpatrywaniu tego zagadnienia jest on wysoce oryginalnym, zasługi zaś jego na tem polu są wprost niespożyte. Słusznie można powiedzieć, iż ściśle naukowy rozbiór zagadnienia woli rozpoczął się dopiero z Augustynem.

Myśliciele greccy byli wszyscy intellektualistami, ich strona pragnień i woli nie zajmowała tak dalece, cała ich bowiem uwaga kierowała się ku czynnościom myślenia. Nawet Plotin i szkoła nowoplatońska nie

zdołali otrząść się z przeceniania strony myśli i poznania. Otóż myślicielem, który praktyczne władze duszy wysunął na plan pierwszy, który w nich dopatrzył się najistotniejszej niejako strony całego duchowego życia, myślicielem tym jest Augustyn. Do zajęcia takiego właśnie stanowiska w psychologii doprowadziło go chrześcijaństwo. Główną cechą chrześcijańskiego poglądu na świat, to nacisk położony wszędzie na działanie woli. Bóg aktem woli powołał wszechświat do bytu, aktem woli zbawił ludzkość, w woli również upatrywali wyznawcy Chrystusa prawowierni źródło złego. Na wolę przeto musiała myśl chrześcijańska szczególną zwrócić uwagę. Dla Augustyna nabrało zagadnienie woli znaczenia wyjątkowego ze względu na jego stosunek do manicheizmu. Zwolennicy tej sekty nauczali, że dwie są w człowieku dusze, zła i dobra, cokolwiek więc czyni, jest to wynikiem działania jednej lub drugiej substancyi. Skoro Augustyn z Manichejczykami zerwał, musiało zająć go głównie pytanie o początku złego. Bóg źródłem złego być nie może, skądże więc ono pochodzi? Zaiste tkwić musi tylko w człowieku! Człowiek sam przez się staje się złym, skoro odwraca się od dobra najwyższego, a szuka dóbr podrzędniejszych, dzieje się to zaś za wpływem jego woli. Czemżeż więc jest ta wola, która jak z tego wynika rozstrzyga o całem przeznaczeniu człowieka? Oto droga, po której krocząc doszedł Augustyn do uznania woli za najistotniejszą stronę życia duchowego.

Aby naturę woli objaśnić, powołuje się Augustyn nieraz na jej związek z popędami. Stosuje on nawet niekiedy słowo wola do oznaczania wszelkich najpierwotniejszych nawet popędów. Na pytanie zaś dlaczego w woli wyraża się istota duszy, odpowiada, dlatego, gdyż wola to popęd wyższego rzędu, wszelkie zaś popędy to praca samozachowawcza istoty każdej. Na czemże

jednak polega różnica między popędem, jako czemś niższem, a wolą? Oto polega ona na tem, iż popęd jest wynikiem działania wpływów cielesnych, podczas gdy wola jest wpływem duszy na siebie samą. Dusza sama siebie poznająca, może także wpływać na siebie samą, i stawać się wobec siebie przyczyną działającą i sprawiającą *(causa efficiens)*. Z takiego zaś stanu rzeczy wynika w sposób oczywisty wolność woli. Cóż to bowiem jest wolność? Wszak nie może to być niezależność od wszelkich przyczyn w ogóle, byłaby to bowiem tylko ślepa przypadkowość. Wolnym jest ten, kto w działaniu nie jest krępowany przyczynami od niego niezależnemi, kto przyczynę działania nosi w sobie samym. Wola przeto jako zdolność wpływania na siebie nie może być inną, jeno wolną. Tu jednak należy wyróżnić wolność woli dwojaką t. j. wolność formalną i wolność istotną. Wolność formalna jest to właśnie owa zdolność duchowa, świadomego wpływania na siebie samego, może ona w najrozmaitszych objawiać się postaciach i występować u człowieka w stopniach różnych. Wolność natomiast istotna jest tylko jedna, a nazywa się ona także wolnością moralną. Tu już niema mowy o wolności wyboru, tu mamy do czynienia z koniecznością, ale wewnętrzną, dobrowolną, która stanowi szczyt rozwoju życia duchowego. *Felix necessitas boni*, oto stan najwyższy i najdoskonalszy. Wola nastrojona tak, aby była tylko dóbr najwyższych oddźwiękiem, oto cel istnienia duchowego, do tego celu zaś można po różnych wznosić się stopniach.

Wyróżnia Augustyn takich stopni siedem. Odpowiadają one trzem stosunkom duszy t. j. jej stosunkowi do ciała, do siebie samej i do Boga. Najniższym stopniem życia duchowego jest ożywienie ujawniające się w odpowiednich na zewnątrz działaniach, taki stopień duchowości przysługuje nawet roślinom. Drugi stopień

jest stopniem czucia zmysłowego, na nim stoją zwierzęta, wyraża się on w popędach rozmaitych, których celem zaspokajanie potrzeb życiowych. Z drugiego wykształca się stopień trzeci, jest to biegłość i wprawa we wszelkich odruchach, tu dusza dochodzi do opanowania potrzeb cielesnych i do kierowania niemi. Dwa stopnie dalsze t. j. czwarty i piąty wyrażają stosunek duszy do siebie samej. Na czwartym dusza dochodzi do samowiedzy, skupia się w sobie, rozjaśnia wiedzę o sobie samej; występuje na jaw siła wewnętrzna, i to, co nazywamy duchową doskonałością, z czego wykształca się następnie stopień piąty t. j. spokój wewnętrzny. Skoro zaś życie duchowe na takiem stanęło stopniu, zaczyna ono wówczas od siebie zwracać się ku Bogu, zaczyna więc na stopniu szóstem Boga poznawać, aby dojść w końcu do umysłowego Boga oglądania. Ale i ten stopień ostateczny możliwy jest tylko pod warunkiem potężnego napięcia woli i towarzyszących zawsze wszelkim aktom woli uczuć.

Po takich oto drogach, dokonywa się życia duchowego ewolucya, kierująca duszę ku wyżynom coraz wznioślejszym. Ale teraz musimy w końcu zapytać: czemże jest u Augustyna ta dusza, której życie i rozwój nastręczyły mu tyle do roztrząsania zagadnień? Pytanie to obecnie nie zalicza się do psychologii, stanowi przedmiot metafizyki, u Augustyna łączy się jednak z jego z psychologią doświadczalną, nie możemy je przeto pozostawić na boku; przygotuje ono nas też i wprowadzi w dziedziny augustyańskiej metafizyki.

Zagadnienie o pochodzeniu i istocie duszy uważa Augustyn za jedno z najtrudniejszych, dowodzi nawet, że całkowite jego rozjaśnienie nie jest rzeczą dla człowieka możliwą, ani bowiem doświadczenie, ani powaga Słowa Bożego nie usuwają wszystkich nastręczających się tu wątpliwości.

Usiłując ująć każde zagadnienie w sposób jaknajbardziej zasadniczy, formułuje Augustyn cztery możliwe poglądy na pochodzenie duszy: albo dusza jest wytworem żywiołów materyalnych, — albo pochodzi od istot od człowieka doskonalszych np. od aniołów, — albo jest ze substancyi Boga samego, — albo też jest przez Boga stworzoną, jako jakaś siła odrębna, osobista, jako substancya samoistna. Mamy tu istotnie zestawione wszystko cokolwiek tylko spekulacya metafizyczna wymyślićby mogła o pochodzeniu duszy. Daremnie siliłby się ktoś wymyślić tu jeszcze coś piątego, w powyższych czterech tezach streszcza się wszystko. Rozpatrując je, trzyma się Augustyn metody wykluczającej i usuwa trzy pierwsze tezy, jako niemożliwe. Pierwszej sprzeciwia się doświadczenie wewnętrzne, uznać duszę za grę żywiołów materyalnych, to znaczyłoby zaprzeczyć faktowi najoczywistszemu t. j. pewności bezpośredniej osobistego istnienia; tezę drugą o pochodzeniu duszy od aniołów usuwa Pismo św.; trzecią panteistyczną usuwa zarówno doświadczenie wewnętrzne jak i Pismo. Pozostaje więc tylko czwarte zapatrywanie, jako możliwe dla filozofa chrześcijańskiego t. j., iż duszę Bóg stworzył. Ale tu zaraz nowe nasuwają się trudności: Ażali stwarza Bóg każdą duszę z osobna, albo też stworzył wszystkie naraz i one w drodze rozradzania się przechodzą w różne osobniki, i w nich dochodzą do samowiedzy i pełnego wewnętrznego rozwoju. Tych ostatnich wątpliwości nie zdołał Augustyn nigdy całkowicie usunąć. Powagę Pisma św. można wyzyskać zarówno w obronie pierwszej, jak i drugiej; doświadczenie możnaby także objaśniać rozmaicie. Pierwotnie przeto przechylał się Augustyn ku teoryi rozradzania się dusz (generacyanizm), później ku teoryi stwarzania każdej duszy z osobna przez Boga w chwili poczęcia się ciała (kreacyanizm). Niekiedy zaś uważa wątpliwość za podrzędną, albowiem Bóg jest nad cza-

sem, do niego kategorya czasu nie stosuje się wcale. Jak świat, utrzymując go, Bóg ciągle stwarza, tak też można powiedzieć, że dusze stworzył naraz, lub że stwarza je ciągle. Oto dla Augustyna jedyny sposób wybrnięcia z trudności. Pomaga mu tutaj myślenie krytyczne, doprowadzające go do uznania sposobów naszego poznania zmysłowego za coś podmiotowego. Przez użycie tego samego środka, ułatwia on sobie także rozpoznanie natury substancyi duchowej.

Że dusza istnieje, i że jest substancyą jednostkową, to fakt ze wszystkich najoczywistszy; można wątpić, że świat istnieje, ale nigdy że dusza istnieje; można świat uważać za złożony z części, nigdy duszę! O tem wszystkiem poucza nas własna bezpośrednia samowiedza. Ale jak wobec tego pojąć istnienie i działanie duszy w ciele? Gdzie jej siedziba w ciele, na czem polega jej wpływ na ciało i odwrotnie? Na pytania te, odpowiada Augustyn w sposób następujący: Nie jednokrotnie stwierdza on, że wzajemne na siebie działanie ciała i duszy, to z pomiędzy wszystkich cudów przez Boga zdziałanych, cud największy. Naturalnie rzeczy biorąc, nie jest on zrozumiały, właściwie mogłaby być mowa tylko o równorzędnem przebieganiu zmian cielesnych i stanów duchowych, reszta t. j. współdziałanie, jest możliwe dla tego, bo Bóg tak chce i tak świat urządził. Jesteśmy tu, więc u źródła trzech teoryj dla myśli nowożytnej tyle posiadających znaczenia, t. j. tak nazwanego później Okazyonalizmu, (Bóg przy każdej sposobności sprawia, że dusza i ciało są ze sobą w stosunkach (Kartezyusz), dalej teoryi harmonii z góry ustanowionej (Leibniz), wreszcie teoryi psycho-fizycznej równoległości (Spinoza i dzisiejszy tak zw. parallelizm). W części jednak stosunek duszy do ciała i jej istota, mogą stać się dla nas zrozumiałemi; jeżeli zważymy, że natura duszy polega wyłącznie na działaniu i na

doznawaniu stanów wewnętrznych. Wszelki zaś stan wewnętrzny, to nie przedmiot zmysłowy, a dusza to nie ciało. Nie można przeto stosować do duszy kategoryj zmysłowych, a więc także i własności przestrzennych. To dusza rozpoznaje przedmioty zmysłowe w przestrzeni, ale własnym stanom cechy przestrzennej nie nadaje, bo jej sama nie posiada. „Znasz przecie“ — pisze Augustyn w liście do niejakiego Pawła — „twoje życie, twoje chcenie, twoje badania, wiedzę i niewiedzę w taki sposób, że je w sobie ujmujesz, w sobie posiadasz i rozpoznajesz bez zarysu jakichkolwiek kształtów, bez blasku barw, ale zato tem jaśniej i tem pewniej, w sposób tem prostszy i tem bezpośredniejszy“. W rozprawie znowu „O wielkości duszy“ dowodzi, że ciało wszędzie wypełnia dusza cała, właśnie dlatego, że do niej przestrzenność nie znajduje zastosowania. Tak samo należy uważać duszę za istotę pojedynczą; ta pojedynczość, to także fakt samowiedzą stwierdzony; wiem, że jestem zawsze i ciągle ten sam, choć ciągle zmienne przebywający stany; wiem, że życie moje duchowe nie składa się z części, jak ciało, a zdolności moje duchowe, to nie przymioty, jak barwa, lub kształt. Możnaby — jak mniemam — słusznie powiedzieć razem z Augustynem, że przestrzenność, to wytwór duchowego życia, dusza więc nie może być w przestrzeni, bo jest czemś do czego wytworzenia sama się przykłada.

Z pojedynczości duszy wynika w metafizycznej psychologii Augustyna także jej nieśmiertelność. Zagadnienie nieśmiertelności posiadało dla jego życia uczuciowego doniosłość szczególnie wielką. Zajmował się też niem od chwili nawrócenia przez całe życie, podobnie jak zagadnieniem woli. W dowodzeniu jednak nieśmiertelności, nie zawsze jest Augustyn jednako ścisły, pewny i stanowczy. Z wiekiem poglądy jego widocznie pogłębiają się i stają się coraz krytyczniejsze. W „roz-

mowach ze samym sobą“ (*Soliloqia*) np., a więc w dziele należącem do wcześniejszych, znajduje się dowód z niezniszczalności prawdy wyprowadzony, dowód czysto platoński a niewytrzymujący wcale krytyki. Pogłębia go później Augustyn w rozprawie „o nieśmiertelności duszy“, ale i ten sposób dowodzenia później wcale go nie zadowalniał. Szukał więc dowodów innych, próbował zbijać rozumowania przeciw nieśmiertelności, starał się wykazać, że z faktu, iż dusza ciało porusza, a więc skoro przestaje poruszać, to przestaje także istnieć, nie wynika wcale, iżby tak było. Dowód z niepodzielności także go nie całkiem zadowalniał. Najważniejszym wydawał mu się dowód następujący: Zniszczenie da się pomyśleć tylko jako przechodzenie z jednych form istnienia w drugie, materyalne przedmioty i ciała niszczeją, bo ich części składają się i rozkładają. Nic jednak nigdy i nigdzie nie ginie, nie przechodzi w nicość. Dusza jest istnością pojedynczą, na części więc rozłożyć się nie może, a przestać istnieć, także nie może, jest przeto nieśmiertelną. To dowód z niezniszczalności energii, powiedziałby jakiś metafizyk dzisiejszy. Ale energia niezniszczalna przechodzi w coraz to nowe formy istnienia, czyż nie mogłoby dziać się to samo z energią duchową? Na taki zarzut odpowiedziałby Augustyn, że w stanach duszy nic nie ginie, nic nie znika całkowicie, i nie przemija bez śladu, a więc także świadomość, wiedza o sobie, poczucie się we własnem istnieniu, nie może zaniknąć, ono może zwiększać się lub zmniejszać, jak np. we śnie, ale nie może zniknąć. Dusza więc posiadająca raz samowiedzę, nie może jej tak samo zatracić, jak nie może przejść w nicość.

Wykład ósmy.

Znaczenie i rola idei Boga we filozofii Augustyna. — Poznanie Boga, czy możliwe i jakie? — Natura Boga. — Bóg u Augustyna, u Plotina i u Spinozy. — Przyczyny zróżniczkowania się z tych samych założeń trzech poglądów na świat. — Pojęcie Trójcy u Augustyna i u Nowoplatończyków. — Boskie idee, a byt ograniczony. — Akt stworzenia.

„*Animam et Deum scire cupio*“: „duszę i Boga poznać pragnę!“ — w słowach tych streszczają się wszystkie tęsknoty gorącego serca Augustyna, wszystkie tego potężnego umysłu wysilenia! W jaki sposób starał się zrozumieć duszę, jej życie i jej naturę, o tem mówiłem w wykładzie poprzednim, obecnie zajmę się krótkiem przedstawieniem jego nauki o Bogu.

Idea Boga jest ideą główną, środkową jest osią całego systemu Augustyna, stała się zaś nią nie ze względów natury teoretycznej, lecz z przyczyn tkwiących głęboko w jego życiu uczuciowem. Aż do chwili nawrócenia się żył Augustyn w ciągłej ze samym sobą rozterce. Z lat dziecinnych pozostały mu wspomnienia religii wyznawanej przez matkę; religii, której istota najgłębsza streszcza się w wierze, w nadziei, i w miłości do Ojca Miłosiernego w Niebiosach. Ginący świat starożytny zwrócił się ku temu Ojcu, jako ku jedynej dla siebie desce ratunku, jemu poświęcił „swych myśli przędzę i swych uczuć kwiaty“. W pierwszych wiekach po Chr. całe życie społeczeństwa, streszczało się w za-

gadnieniu religii. Czy wobec tego można było zamknąć oczy na wszystko co się dokoła działo? Było to przecież wprost niemożliwe dla umysłu tak niezwykłego, tak żywo wszystko biorącego, tak czującego gorąco, jakim był umysł Augustyna. A więc, skoro go nawet porwał wir życia światowego, nie przestał zdawać sobie sprawy z tego, co światem ówczesnym poruszało. Umysły ludzkie szukały wśród chaosu i zwątpienia jakiejś gwiazdy przewodniej, tęskniły do prawdy, do pewności. W takiem otoczeniu Augustyn żył, towarzyszyły mu wszędzie echa dalekie dziecinnej wiary i nauk matczynych i on więc prawdy zapragnął. Rozumowania dyalektyczne zadowolnić go nie mogły, jemu bowiem potrzeba było prawdy faktycznej, rzeczowej, a nie słownej, prawdy zdolnej do ukochania całą potęgą uczucia.

Wiara w bóstwa wówczas już do tego stopnia przeżyła się, iż mógł przylgnąć do niej na nowo, chyba tylko umysł taki, jak cesarza Juliana, umysł zrażony karykaturą chrześcijaństwa, a rozmiłowany nad wszytko w przeszłości i w pięknie. Zresztą na Wschodzie, wśród tylu wspomnień kultury starej helleńskiej, trzymanie się bogów dawnych, było możliwsze. Na zachodzie był stan życia religijnego u pogan o wiele gorszy. Augustyn, gdyby nawet nie był został Chrześcijaninem, to przecież trudno było dlań zadowolić się taką parodyą wyuzdaną religii, z jaką miał do czynienia wśród wyznawców afrykańskiego pogaństwa. Nic dziwnego przeto, że skoro zapoznał się z manicheizmem, wydała mu się ta religia postępem znacznym wobec wielobóstwa. Ale manicheizm nie wytrzymał krytyki faktów, następnie skeptycyzm okazał się niemożliwym, szczególnie ze względu na pewność własnego duchowego istnienia, tudzież dlatego, iż sam siebie zbijał. Cóż więc pozostawało? Tylko nowoplatonizm, albo chrześcijań-

stwo! Dlaczegóż wybrał to ostatnie, dlaczego nie został uczniem Plotina?

Niewątpliwie zaważyły tu silnie wspomnienia z lat dziecinnych, zaważył wpływ matki, a później wpływ św. Ambrożego, podziałały przykłady przyjaciół i czytanie żywota św. Antoniego. A jednak to nie wyjaśnia wszystkiego. Augustyn nie był człowiekiem, który mógł zostać Chrześcijaninem dlatego, że matka lub przyjaciele nimi byli. Wszystkie wpływy razem wzięte nie byłyby zwyciężyły, gdyby nie był przyszedł do przekonania, że człowiek bez posiadania jakiejś prawdy, bezwarunkowo żyć nie może, a następnie, że prawda taka tkwi tylko w idei Boga Jednego, osobistego.

Oto żądanie dla myśli ludzkiej konieczne!

Bezpośrednie pewne przeświadczenie o własnem istnieniu osobistem nie dopuszcza możliwości nieosobistego bytu duchowego, byt duchowy jakikolwiek, nie może być inny jeno osobisty, a więc i Boga można przyjąć tylko osobistego, następnie ten Bóg może być tylko jeden, bo prawda jest jedna tylko. Wszystko dalsze, to rozprowadzenie i wnioski z powyższej tezy zasadniczej. Potrzeba wiary i religii górowała za czasów Augustyna nad wszystkiem, myśl zaś ściśle a metodycznie pracująca, mogła przyjąć jedynie wiarę w Boga Jednego, ją bowiem można było rzeczowo uzasadnić. Ale, wszak Jedność Nowoplatończyków odpowiada także warunkowi powyższemu, dlaczegóż więc nie ku niej się zwrócić? Zapewne możnaby, gdyby nie jedna okoliczność, gdyby nie tożsamość rzeczywistości, tudzież pewności i prawdy w przeświadczeniu o własnem osobistem istnieniu, i gdyby nie wzgląd, że duchowość i osobowość nie są do rozdzielenia. A więc należy uznać Boga jednego i osobistego. Takiego właśnie Boga wyznaje chrześcijaństwo, a wyznaje go nie na podstawie spekulacyi, lecz na zasadzie faktów, które się dokonały, faktów

stwierdzających prawdziwość chrześcijaństwa rzeczową, nie pojęciową i spekulacyjną. Augustyn, zbrzydziwszy sobie dyalektykę, a rozmiłowany w faktach, potrzebował dla całego swojego poglądu na świat podstawy rzeczywistej a nie spekulacyjnej; jednym przeto węgłem oparł go o psychologiczną pewność własnego, duchowo osobistego istnienia, drugim zaś o historycznie stwierdzoną prawdziwość chrześcijaństwa, i tak doszedł do idei Boga, około której zgrupował wszystko.

Dowodów na istnienie Boga Augustyn nie szukał, bo ich nie potrzebował. Idea Boga jest dla niego oczywistą, istnienie Boga jest koniecznością. Na tym punkcie zgadza się z Arystotelesem, dla którego Bóg jest także koniecznością. Ale jakaż wielka między tymi oboma myślicielami różnica. Dla Arystotelesa Bóg jest fizyczną koniecznością, — dla Augustyna psychologiczną. Dla Arystotelesa Bóg musi istnieć, bez niego bowiem nie można pomyśleć początku ruchu w świecie, skoro więc ruch jest, to i Bóg być musi. Augustyn w taki sposób rozumować już nie mógł. Jemu świat materyalny, jako świat zjawisk, wraz z ruchami wszystkimi nic stanowczego, nic pewnego o Bogu powiedzieć nie umiał, świadczył o nim tylko w sposób pośredni. Skoro jednak Augustyn spojrzał w świat wewnętrzny, w świat ducha własnego, to przekonał się, że Bóg osobisty musi istnieć, inaczej bowiem ja, istota duchowo osobista, ja, duch w świecie materyi działający nie mógłbym żyć, działać, samowiedzę posiadać. O takim właśnie Bogu naucza ewangielia i Kościół chrześcijański. Augustyn został przeto Chrześcijaninem nie dlatego, że jego matka była Chrześcijanką, nie dlatego, że sprawa chrześcijaństwa wówczas już świat zwyciężała i licznych zdobywała sobie wszędzie zwolenników, on został nim dlatego, gdyż myśl jego ścisła, badawcza znalazła wszystkie drogi do prawdy zagrodzone,

a tylko tę jedną otwartą, weszła więc na nią poparta potężnie przez uczucie w zgodzie najzupełniejszej z pragnieniami serca nad wyraz gorącego. I tak naraz rozterka wewnętrzna zmieniła się w harmonię najcudniejszą.

Ale uczucie samo nie byłoby nic zdziałało, gdyby nie praca myśli samoistna, krytyczna, a szukająca oparcia dla siebie nie w spekulacyach, lecz w faktach. W sławnem dziele swojem o Trójcy, Augustyn wyraził się, że „Boga, aby módź pokochać, trzeba pierwej poznać przy pomocy wiary nie błądzącej“.

Jak pojmował Augustyn drogę do poznania Boga, i jakie w tem poznaniu wyróżniał stopnie, o tem mówiłem już w wykładzie szóstym, nie będę tu więc powtarzał wywodów dawniejszych, uzupełnię tylko kilku uwagami pogląd na możliwość myślenia i poznania Boga.

Przedewszystkiem należy pamiętać, że poznanie Boga, uważa Augustyn za niezbędnie dla człowieka potrzebne. Umysł ludzki trawi tęsknota do Boga: „Niespokojne jest serce moje, póki nie spocznie w Tobie“. Dlatego cała ludzkość Boga ciągle szuka i w religiach rozmaitych do niego dotrzeć pragnie. Imię Boga nie było nieznane narodom zanim zaczęły wierzyć w Chrystusa. Wiedzieli o Nim filozofowie, wiedzieli mędrcy z różnych czasów i epok. W jednem z dzieł swoich najpóźniejszych, Augustyn wykazuje obszernie, w jaki sposób doszli do poznania Boga Platonicy. Takich, którzyby całkiem przeczyli istnieniu Boga jest bardzo niewielu. Skoro więc istnieje potrzeba, to musi istnieć i możność poznania Boga.

Skądże jednak bierze się tyle błędów, tyle zboczeń w poznaniu Boga, tyle wierzeń i zabobonów rozmaitych? Przyczyną tych zboczeń, tego oddalania się od prawdy jednej powszechnej, jest człowiek sam, źródło

zaś błędów wszelkich w pojmowaniu Boga można wskazać trojakie. Jedni pojmują Boga na obraz i podobieństwo ciała, drudzy na wzór własnej duszy, trzeci zaś dowodzą, że chcąc wznieść się ku Bogu, należy zaprzeczyć wszystkiemu, cokolwiek napotyka umysł, czy to w ciałach, czy w duchu, czy nawet u samego twórcy świata. Wspominając o tych trzech błędnych w pojmowaniu Boga kierunkach ma Augustyn oczywiście na myśli w pierwszym wypadku Manichejczyków, w drugim pogan w ogóle, w trzecim Nowoplatończyków. Otóż poznanie Boga okaże się możliwem dla każdego, kto owych trojakiego rodzaju błędów ustrzedz się potrafi. Należy przeto wykluczyć z poznania Boga wszelkie pierwiastki zmysłowe, Boga można poznać nie zmysłami, lecz tylko w myśli: „Taką jest siła boskości, iż nie może nie być dostępną dla istoty rozumnej, rozumem posługującej się“.

Jak po działaniu poznaję istotę żyjacą, tak też w dziełach mogę rozpoznawać Stwórcę; cały przeto świat — zdaniem Augustyna — z natury wierzy w Istotę Najwyższą, zaprzeczanie zaś Boga wydaje mu się wprost szaleństwem.

Skoro przeto poznanie Boga możliwe, ba nawet konieczne, nasuwa się pytanie dalsze, jaka może być Jego natura, tu zaś występują dla myśli trudności wprowadzające ją w położenie nad wyraz trudne, a do pewnego stopnia nawet tragiczne. Człowiek jest istotą słabą, poznanie jego jest ograniczone; jakże więc ma pojąć Istność Najwyższą? Bóg usuwa się niejako z pod dociekań ludzkich; ani myśl nie może go ująć, ani mowa wyrazić, nie posiada bowiem słów, zdolnych do oddania całego majestatu istoty Boskiej: „Jeżeli o Bogu mowa, cóż dziwnego, że nie rozumiesz, gdybyś Go zrozumiał, to nie byłby już Bóg“. Jest On przeto za zakresem naszego poznania, jest niewypowiedzialny: „Bóg

przedstawia się nam prawdziwiej pomyślany, jak wymówiony, w rzeczywistości zaś prawdziwszym jest od pomyślanego“. Dlatego też pisze Augustyn, że w rzeczach boskich lepszą jest niewiedza pobożna, aniżeli wiedza uprzedzona. Cóż więc człowiek ma czynić, skoro potrzebuje Boga poznać a nie może? Czyż miałby się ograniczyć wyłącznie do uczucia? To jednak nie możliwe dla istoty rozumnej, ona stale w ciemnościach duchowych przebywać nie może, a powiedzmy odrazu i nie potrzebuje, myśl bowiem do częściowego, do stopniowego poznania Boga jest uzdolnioną, tu zaś najlepszą jest metoda ujemna; należy przedewszystkiem zdać sobie sprawę z tego, czem Bóg nie jest. „Nie możesz dotrzeć do poznania, czem Bóg jest, docieraj do tego, czem nie jest“. Wiedzy takiej ujemnej nie należy sobie lekceważyć, jeżeli chodzi o zagadnienie takiej doniosłości. — Już zyskałem wiele, gdy mogę sobie powiedzieć: Oto zanim dowiem się czem Bóg jest, wiem już czem On nie jest. Przy dalszem rozpatrywaniu zagadnienia, można będzie przekonać się, że taki sposób ujemny przekształci się w wyniki dodatnie.

Wiadomo przecież, że wszelkie określniki, to cechy byt ograniczające, to zawsze coś ujemnego w porównaniu z bytami innymi, jeżeli przeto powiem, że Bóg jest istotą całkiem nieokreśloną, istotą, której nie można przyznać jakości lub przymiotów, to wyrażę przez to, że Bóg jest istotą bezwzględnie pojedynczą, a równocześnie byt najpełniejszy posiadającą.

Nie mogę przeto powiedzieć, że Bóg jest substancyą jakowąś, substancya bowiem każda w zwykłem tego słowa znaczeniu musi posiadać różne właściwości, sprawiające, że jest taką właśnie, a nie inną substancyą; to Boga nie dotyczy, a więc nie jest on substancyą raczej tylko essencyą, istotą (greckie *usia)*; możemy posunąć się nawet nieco dalej i stwierdzić, że właściwie

tylko Bóg jest essencyą czyli istotą. W Bogu wszystko jest współistotnem, wszystko, co w Nim tkwi jest Nim całym, nic zaś niema takiego, coby było, a coby mogło być inaczej.

Powyższy sposób rozumowania prowadzi Augustyna w dalszym ciągu do przekonania, że Bóg musi być niezmienny. Cokolwiek bowiem jest pojedyncze nie może zmieniać się. Cóż bowiem mogłoby się w niem zmieniać? *(Nihil enim simplex mutabile est).* Przyjmując jednakże pojedynczość Istoty Boskiej, musimy być w myśleniu dalszem ściśli i logiczni, nie można przeto przypisywać Bogu — ani zmienności co do miejsca i czasu, a więc ruchu, jak ciałom, — ani zmienności co do czasu samego, lub treści, a więc zmienności takiej, jak jej w naszych stanach duchowych doznajemy. „Wogóle“ — dowodzi Augustyn — „istota Boga, jaka jest, nie zawiera nic zmiennego, ani w czasie, ani w prawdzie, ani w woli; tkwi tam bowiem prawda wieczna i miłość wieczna; zarówno miłość prawdziwa jak wieczność prawdziwa, a także i miłościwa wieczność i miłościwa prawda“. Przytoczyłem umyślnie tę grę słów augustyańską, aby objaśnić do jakiego stopnia on wysilał się i jak skupiał myśli, probując jakby snopami światła na pewien punkt rzucanego rozświecać ciemności umysłu.

Na niezmienność istoty Boskiej kładzie Augustyn nacisk szczególny w walce z Manichejczykami. Należy nawet stwierdzić, iż głównie krytyka manicheizmu doprowadziła go do jego teoryi. Manichejczycy nauczali, że natura Boga ulega także zmienności i zepsuciu, otóż Augustyn wykazywał, że to jest sprzeczne z pojęciem Boga, jako Istoty najdoskonalszej. Bóg nie może być ani gorszym, ani lepszym, on bowiem żadnej nie ulega konieczności, czyli mówiąc inaczej, jest On bezwzględnie wolny, a ta wolność to nie przypadkowość, to, jak zobaczymy później, najdoskonalsza prawidłowość.

Z niezmienności Boga wynika w dalczym ciągu: Jego wieczność, Jego wszechobecność, Jego duchowość.

Bóg nie mógł ani zacząć istnieć ani nie może przestać istnieć. Gdzie niema zmienności, tam niema także ni początku ni końca. Narodziny bowiem lub śmierć, to przejście z jednej formy bytu w inną, o czemś podobnem nie może być przecież mowy u Boga. Dlatego nie należy także stosować do Boga kategoryi czasu, Bóg nie jest w czasie, lecz czas jest w Nim, jest Jego ideą a skutkiem tego także jednym ze sposobów naszego wyobrażania sobie rzeczy: „Boskość Jego czas wszelaki przekracza, przez nią wszystkie bowiem uczynione są czasy“.

Z tych samych względów należy przyjąć także wszechobecność Boga. Bóg nie może być w jakimkolwiek miejscu, a nie być w innem. O przestrzeni bowiem należy stwierdzić to samo, co o czasie, jest ona sposobem, mniejsza czy istnienia, czy istnienia i poznawania, czy tylko poznawania przez umysły nasze bytu zmieniającego się; gdzie niema mowy o zmienności, tam nie może być także mowy o rozciągłości lub jakiemkolwiek umiejscowieniu: „Bóg nie jest widzialny w miejscu; częściowo także niewidzialny; rozszerzony w przestrzeni a oddzielony przedziałami również niewidzialny. Jakkolwiek wypełniałby niebo i ziemię, to jednak nie tak, aby był na poły w niebie a na poły na ziemi. Gdyby wypełniał niebo i ziemię, to części w niebie będącej nie byłoby na ziemi. Cokolwiek woła wypełnia, to wypełnia także przestrzeń, którą zajmuje, a więc pół jej jest w połowie przestrzeni, a drugie pół w drugiej połowie, cała zaś w całej. Nie taki jest Bóg, wszędzie Bóg cały, nie tu połową, a tam znowu połową, lecz wszędzie cały. Wypełnia niebo i ziemię a cały jest i w niebie i w ziemi“. — Tego rodzaju rozumowania i rozmyślania mogą wydawać się jakiemuś dzisiejszemu

fanatykowi dogmatyzmu rozumowego niedorzecznemi. Jeżeli jednak postawimy się na stanowisku myślenia krytycznego, jeżeli przyznamy, że czas i przestrzeń to nie jakieś byty osobne, lecz, że to nasze sposoby wyobrażania sobie i myślenia stosowane do świata zjawisk, to w takim wypadku musimy przyznać, iż do bytu w sobie, a więc i do bytu bezwzględnego stosować nam ich nie wolno. Można spierać się o to, czy pojęcie Boga może być przedmiotem naszych badań i rozmyślań metodycznych, tak samo jak można dowodzić, iż byt w sobie dla umysłu ludzkiego niedostępny, kto jednak raz nad ideą Boga zastanawiać się zacznie, kto ją do rozpatrywania w myślach swoich dopuści, — mniejsza o to, czy w celu udowodnienia jej możliwości, lub niemożliwości — ten niechaj nie posługuje się sposobami rozumowania, ważnemi tylko w świecie zjawisk. Niema w tem nic niedorzecznego, że Bóg jest wszędzie, lub że jest wieczny. Wyobrazić go sobie takim nie możemy, to prawda, wyobrażenia bowiem nasze tkwią w płaszczykach czasu i przestrzeni, ale właśnie dlatego, że są to tylko płaszczyki naszych treści czuciowo-wrażeniowych, nie należy myśleć Boga inaczej, jeno niezależnie od czasu i przestrzeni.

Z pojedynczości wynika wreszcie Boga duchowość. Pojęcie to zaś należy brać bardzo ściśle, bardzo krytycznie. Rodzaj ciał przyznają przecież bóstwom rozmaite religie, a jednak uchodzą owe bóstwa za duchy. Manichejczycy dowodzą także, że Bóg jest ciałem podobnie jak dusza. Nawet filozofowie, jak n. p. Stoicy, lub teologowie, jak Tertullian, przyznawali Bogu ciało. Coś podobnego przyjąć Augustyn bezwarunkowo nie może. W tym wypadku wnioskuje on z własnego duchowego istnienia na naturę Boga. Jeżeli nasza dusza nie jest ciałem, to jakże to możliwe, aby Bóg był ciałem? Gdyby miał w sobie tylko cośkolwiek materyalnego, nie byłby

wszechobecny. Przymiot taki da się tylko z duchowością pogodzić. Uprzystępnić to sobie można w następującem porównaniu: Jak dusza jest wszechobecną w organizmie przez swoją czynność ciągłą, tak Bóg jest wszędzie, w całym wszechświecie ciągle czynny i dlatego wszechobecny, jestto więc obecność wyłącznie duchowa.

Wszystko, co dotąd podałem z nauki Augustyna o Bogu, ma cechę określników przeważnie ujemnych, zaprzeczających ograniczeniom istoty Bożej. Na tem poprzestać było jednak rzeczą niemożliwą dla umysłu i serca tak gorącego. Bóg określany przez przeczenia, potrzeb uczuciowych zadowolićby nie zdołał. Jemu potrzebny był Bóg żywy, Bóg nad wszystko umiłowany, Bóg tylko dobre chcący, przechodzi więc od określeń przeczących do dodatnich, i we Wyznaniach n. p. tak nam Boga kreśli: „Czemże więc jesteś Boże! Najwyższy, najlepszy, najpotężniejszy, najwszechmocniejszy, najlitościwszy, i najsprawiedliwszy, i najtajemniejszy, i najobecniejszy, najpiękniejszy i najmocniejszy, jednostajny a rozumem nieobjęty, niezmienny, zmieniający wszystko, nigdy nowy, nigdy stary, wszystko odnawiający i do starości przywodzący pysznych, a nie wiedzą; zawsze czynny, zawsze spokojny, zbierający a niepotrzebujący, noszący, i napełniający, i chroniący, dający początek, wzrost i udoskonalenie, szukający gdy nic Ci nie braknie! Kochasz, a nie pałasz; zawziętym jesteś, a nie miotany niepokojem; żałujesz, a nie bolejesz; gniewasz się, a nie wzruszasz; dzieła zmieniasz, a nie zmieniasz wyroków swoich; przyjmujesz coś znalazł, a nigdy nie utracił; nigdy potrzebującym nie jesteś, a cieszysz się z zysków; nie jesteś chciwym, a lichwy żądasz; żądasz opłaty, abyś był winien, a któż ma cokolwiek, coby Twojem nie było? oddajesz długi, niedłużny nikomu; odpuszczasz co Tobie kto winien, nie

tracąc nic co się Tobie należy“. — Oto jeden ze sposobów Augustyna wyrażania się o Bogu.

Poświęćmy teraz chwil kilka porównaniu tak pojętej idei Boga z dwoma innymi, najbardziej typowymi na to samo zagadnienie poglądami, z których pierwszy Augustyna wyprzedził, drugi zaś zjawiwszy się o trzynaście blizko wieków później wywarł na myśl nowożytną wpływ głęboki a trwały. Mam tu na myśli pojęcie Jedności Najwyższej u Plotina i pojęcia Boga-substancyi u Spinozy.

Wszystkie trzy stanowiska, t. j. Plotina, Augustyna i Spinozy są w pierwszych zasadniczych i założeniach i metodzie początkowej tak do siebie na pozór zbliżone, iż umysły nie włożone należycie w wykrywanie przeciwieństw u ich punktu wyjścia mogłyby wykazywać tożsamość nauki o Bogu u wszystkich trzech. Skoro zaś ich poglądy na świat tak skrajne wyobrażają przeciwieństwa, a więc z tego niejeden wnioskuje, że taka jest właśnie natura pojęć metafizycznych: każdy czerpie z nich i wyprowadza, co jemu najlepiej dogadza.

Istotnie wszyscy trzej godzą się w tem, iż istnienia Boga wcale nie dowodzą, lecz jako pewnik oczywisty przyjmują. Wszyscy trzej w określaniu istoty Boga posługują się metodą ujemną, zaprzeczającą, i sądzą, że należy go pojąć jako byt bezwarunkowo pojedynczy i niezmienny, skutkiem tego uznają także wieczność i wszechobecność Boga. Zarówno dla Plotina jak i dla Spinozy Bóg-Jedność i Bóg-substancya nie tkwią ani w czasie, ani w przestrzeni. Jestem przekonany, że tak Plotin jak i Augustyn podpisaliby bez wahania myśl Spinozy, iż: „Bóg był zawsze przed rzeczami stworzonemi, pomimo, że nigdy przed niemi nie istniał, nie wyprzedza ich bowiem przez jakiś przedział czasu, lecz wyprzedza je stale w wieczności“. Dla wszystkich trzech

Bóg jest wywyższony nad byt wszelaki, nad myślenie, nad jakość, nad ilość.

Widzimy tu przeto nietylko zbliżenie daleko idące, ale prawie tożsamość założeń. Skądże więc wzięły się potem tak daleko idące przeciwieństwa? Dlaczego Plotin z takich podstaw rozwinął swój mistyczno-ewolucyjny panteizm, a Spinoza doszedł do monizmu, w którem zarówno Bóg jak i duchowość wszelka rozłożyła się i znikła w przyrodniczej konieczności, podczas gdy Augustyn oparł na tych samych podstawach i filozoficznie ugruntował pojęcie Boga chrześcijańskiego. Aby na powyższe pytania znaleźć odpowiedź nie wystarczy powołać się na fakt, że Augustyn był chrześcijaninem, Plotin poganinem, a Spinoza żydem. Augustyn zanim uwierzył w prawdę chrześcijańską, pierwej rozjaśnił już i utrwalił podwaliny swojego późniejszego na świat poglądu, jego idea Boga nie wykształciła się dopiero po nawróceniu się, lecz przeciwnie rozjaśnienie idei Bóstwa rozstrzygnęło ostatecznie o przechyleniu się na stronę chrześcijaństwa, Plotinowi nauka Chrystusa również obcą nie była, Spinoza zaś posiadał pierwotnie wiarę silną, głęboko uczuciową, wiarę w Boga Jednego, Osobistego, nie przeszkodziło mu to jednak wcale, iż w ogniu jego myśli przetopiły się pojęcia dawne w coś całkiem nowego. Gdzież więc i w czem szukać rozjaśnienia zagadki? Oto szukać należy w fakcie, że pomimo jednakiego określenia pojęcia Boga, przecież inne są punkty wyjścia u Augustyna a inne u Plotina i u Spinozy. Ci dwaj ostatni zaczynają od pojęć oderwanych, opierając się na pewnych z góry przyjętych spekulacyjnych założeniach. Plotin rozpoczyna i opiera się na pojęciu Jedności pierwotnej, Spinoza zaczyna od określenia pojęć takich, jak przyczyna w sobie, substancya, Bóg, — przeciwnie Augustyn rozpoczyna od faktów. Przedewszystkiem szuka jakiegoś najpier-

wotniejszego faktu, któryby oczywistością swoją uniemożliwiał skeptycyzm, otóż takim faktem jest dla niego przeświadczenie bezpośrednie o bycie duchowym, osobistym, czynnym. Osobowość, duchowość, czynność, to nie pojęcia jakieś pierwsze, to oczywistości najpierwotniejsze. Oto — byt w sobie, dany nam w sposób bezpośredni. Jeżeli więc Bóg istnieje, jeżeli nie może być ciałem, jeżeli do niego żadne nie stosują się określniki, jeżeli sam siebie nazwał, mówiąc do Mojżesza: „*Jam jest, którym jest*“ to jednak, jako byt w sobie musi on być duchem, musi tkwić w nim osobowość, istnienie zaś Jego musi być działaniem, ciągłą i nieustającą wolą. I tak stoimy już na stanowisku chrześcijańskiego teizmu. Zamiast zaczynać od dogmatów metafizycznych, zacznijmy tylko filozofować na podstawie faktów bezpośrednio nam danych; uznajmy tylko, że nie jest prawdą jakoby byt w sobie nie był dla nas zgoła dostępny, mamy go bowiem we własnej jaźni, jako coś osobistego i czynnego, a wówczas przedstawi nam się teizm, jako jedynie możliwa filozoficzna wiara. Ta oto przyczyna natury metodologicznej sprawiła, że, pomimo zgody pozornej w założeniach i w pojęciu bytu bezwzględnego, tak daleko rozeszły się stanowiska Augustyna z jednej a Plotina i Spinozy z drugiej strony. A więc, jak widzimy, nie idea Boga temu winna, że każdy z powyższych trzech myślicieli inny z niej wyprowadził pogląd na świat, lecz winę ponosi okoliczność, iż Plotin i Spinoza przeoczyli fakt najpierwotniejszy i najoczywistszy t. j. Jaźń i świadomość, i zaczęli od pojęć oderwanych. Augustyn przeciwnie na tym właśnie fakcie oparł się.

Z całego tego przedstawienia wynika, iż nie można zgodzić się na zapatrywanie, jakoby w nauce o Bogu Augustyn był tylko uczniem i naśladowcą Plotina. Nie zaprzeczam, iż znalazł Augustyn wiele u Nowoplatoń-

czyków na poparcie swoich myśli własnych, sam też o tem wspomina, ale z drugiej strony należy podnieść z naciskiem, iż teizm Augustyna wyniknął z owego największego odkrycia, którego w sobie dokonał i na którem oparł się t. j. z oczywistości istnienia osobistego, duchowego, czynnego.

Nauka jednak o Bogu nie kończy się na tym punkcie u Augustyna, rozwija się ona dalej w naukę o Trójcy. I tu zależność od nowoplatonizmu na pierwszy rzut oka wielka, a jednak i tu także tylko pozorna.

Aby zrozumieć i ocenić należycie filozoficzną stronę nauki o Trójcy u Augustyna, należy zwrócić uwagę na spory religijne ówczesnym światem wstrząsające. Obracały się one w znacznej części około dogmatu Trójcy. Nie były to zaś, jak wielu mniema, spory jałowe, owszem dotyczyły najgłębszych podstaw chrześcijaństwa. O osobę Chrystusa tu chodziło, walka toczyła się o rozwinięcie owej myśli metafizycznej na początku ewangielii św. Jana, która miała służyć za drogowskaz dla całej późniejszej chrześcijańskiej teologii i filozofii. Aryusz już był upadł. Atanazy na soborze nicejskim zwyciężył, stało się to na sześćdziesiąt lat przed przyjęciem chrztu św. przez Augustyna. Pomimo tego jednak spory trwały jeszcze ciągle, walki były nad wyraz zawzięte, a doprowadzały do starć ciągłych, zarówno politycznych jak i osobistych. Pomimo uchwał soboru nicejskiego, sekciarstwo kwitło na wielką skalę. Aryanizm otoczony opieką dworu cesarskiego, zdawało się, że zwycięży. Dopiero krótkie rządy cesarza Juliana doprowadziły Chrześcijan do opamiętania. Zaczęto w kołach wiernie chrześcijańskich występować coraz energiczniej przeciw na poły pogańskim poglądom aryanizmu, kładąc nacisk główny na jedność Istoty Boskiej. Aryanie wprowadzali do nauki Kościoła właściwie trzech Bogów, walcząc jednakże przeciw takim poglądom, należało

koniecznie wystrzegać się drugiej ostateczności t. j. modalizmu skrajnego, zawierającego w sobie znowu zaprzeczenie Trójcy. Następnie należało również pamiętać, że pojęcie Trójcy istniało także i wielką odgrywało rolę w naukach Nowoplatończyków, musiało przeto myślicielom chrześcijańskim zależeć wiele na dokładnem uświadomieniu sobie różnicy między pojęciem Trójcy chrześcijańskiem a nowoplatońskiem. Kościół zachodni jeszcze przed Augustynem przystąpił bez zastrzeżeń do nauki biskupa Atanazego i do uchwał Soboru nicejskiego, tymczasem na Wschodzie spierano się ciągle. Taki stan rzeczy zastał Augustyn i z zapałem, właściwym jego duszy gorącej, zabrał się do obrony i rozjaśnienia tego najtrudniejszego z dogmatów.

Wszystkie usiłowania skierował ku przeprowadzeniu myśli chrześcijańskiej między trzema szkopułami t. j. między Tryteizmem, między skrajnym Modalizmem, i między nauką nowoplatońską. Niewzruszonymi pewnikami były dla niego: Bóg jeden i byt duchowy osobisty, należało przeto na tle i w związku z tymi dwoma pewnikami rozjaśnić pojęcie Trójcy. Praca też Augustyna nie pozostała daremną, nikt głębiej od niego w zagadnienie nie wniknął, żadnemu teologowi nie udało się tyle pousuwać trudności, i z takim naciskiem uwydatnić wszystkie strony najważniejsze dogmatu. Oczywiście wyczerpać zagadnienia nie zdołał, wątpliwości całkowicie nie rozwiał, któż bowiem jest to w stanie uczynić? Sam Augustyn ciągle dowodził, że rozjaśnienie tajemnicy Trójcy takie, aby było wystarczające dla umysłów, jest niemożliwe; jak oceanu nikt nie wyczerpie muszlą, tak tajemnicy Trójcy myślą ludzką! Praca Augustyna głównie polegała na tem, iż usilnie bronił pojęcia Boga Jednego i pojęcia Osobowości, dowodząc, że te dwa pewniki nie sprzeciwiają się dogmatowi Trójcy. Niema nic w tem sprzecznego, że

Jedność jest troistą, należy tylko zagadnienie należycie postawić. Głównie należy pamiętać, że nasze sposoby wyobrażania sobie bytu i pojmowania go nie dadzą się bezwarunkowo stosować do Boga. Bóg jest nad czasem, nad przestrzenią, nad wszystkiem, co jest formą jakowąś, lub liczbą, kto może wznieść się na takie stanowisko w myśleniu, tego trójjedność w Bóstwie nie będzie wcale raziła. Ale coś o tej trójjedności my jednak mamy prawo myśleć i wypowiadać. Byt duchowy może być tylko osobisty, a więc i ta Trójjedność musi wyrażać się w trzech osobach Boskich. Jednak trzy osoby, to nie trzy substancye; tu występuje Augustyn ze stanowczością największą i broni nauki Kościoła zachodniego przeciw teoryom na Wschodzie rozszerzonym. Nawet Grzegorz z Nyssy nie uchronił się od ich wpływu, dlatego też Augustyn często podnosi błędy Greków, którzy nauczają, że w Bogu jest jedna istota *(essentia)*, a trzy substancye, podczas gdy Łacinników przekonaniem jest, że istota czyli substancya jest jedna, a osoby są trzy. Na pytanie dlaczego w Trójcy św. mówi się o trzech osobach, odpowiada Augustyn, — o ile mogłem myśl jego wyrozumieć, nie będąc teologiem, — mniej więcej w następujący sposób: Bóg jest Istnością, Mocą (Wielkością), *(magnitudo)* i Prawdą. To wszystko jest w Bogu duchowo rzeczywiste, a zatem musi być osobiste, pomimo tego jednak jest wszystko Bogiem Jednym. Tu dopiero wysila się, aby wykazać, że pełnia Istoty Bożej jest we wszystkich trzech Osobach, że żadna Osoba nie jest podrzędną wobec innych, że wszystkie są jednako istotne i jednako wieczne „jedna jest w nich doskonałość, jedna substancya, czyli essencya, jedna Boskość, jedna chwała“. Pragnąc tę jedność i równość Osób boskich jaknajlepiej uwydatnić w jednym z listów, tak n. p. wyraża się: „Nie należy mniemać, aby w Trójcy było coś pod względem czasu i miejsca

odległego od siebie, to Troje równe jest, jednako wieczne i w całości jedną posiada naturę; nie założył Ojciec stworzenia innego, a Syn innego, a Duch św. innego, lecz wszystko razem i z osobna, co tylko stworzonem zostało, lub co stwarzane jest, istnieje i trwa przez Trójcę stwarzającą, nikogo też nie zbawił Ojciec bez Syna i Ducha św., albo Syn bez Ojca i Ducha, albo Duch św. bez Ojca i Syna, lecz Ojciec, Syn i Duch św. jeden, prawdziwy, wieczny, to znaczy na wszystkie sposoby niezmienny, Jeden Bóg; można rozważać Osoby oddzielne, lecz nie wolno na żaden sposób dowodzić, jakoby to były trzy odrębności *(separata tria)*".

Aby uczynić taki pogląd, choć w części przystępnym, ucieka się Augustyn do różnych porównań, podnosząc jednak ciągle z naciskiem, że wszelkie porównania i przykłady nie mogą wystarczać. Wszystkie są nad wyraz nieudolne, tak jak nieudolną jest myśl ludzka. Zaledwo można tylko przeczuwać nieskończoność zagadnienia, nie zawadzi jednak posłużyć się niekiedy porównaniem, choćby nawet nieudolnem. Spotykamy też w dziełach Augustyna rozmaite przykłady i porównania na objaśnienie tajemnicy Trójcy św. — Mówi n. p., że wszelkie rzeczy stworzone okazują w sobie jedność, rodzajowość i prawidłowość, a więc pewnego rodzaju troistość, która jednak nie przeszkadza ich jedności. Podobnie w człowieku, a szczególnie w jego życiu duchowem, które co do natury jest Bogu najbliższe, mamy obraz Trójcy, albowiem człowiek istnieje, wie, że istnieje, i do tego istnienia i wiedzy wartość przywiązuje — a więc i tu troistość w jedności bytu osobistego. Gdzie indziej wspomina znowu, że człowiek w duszy — pamięta, pojmuje i miłuje Boga, co razem wzięte stanowi jedną mądrość prawdziwą. Niekiedy czerpie z psychologii i przyrównywa Trójcę do trzech stron jednolitego osobistego życia duchowego. „Dusza posiada władze poznawcze, pamięć

i wolę, a przecież jest jedna, nie są to trzy życia, lecz jedno życie, nie trzy umysły, lecz jeden umysł, a więc i nie trzy substancye, lecz tylko jedna substancya". — Nawet w człowieku zewnętrznym upatruje Augustyn ślad Trójcy, upatruje go również w takich czynnościach, jak n. p. widzenie. Mamy — mówi — w akcie widzenia po pierwsze: rzecz widzianą, powtóre: widzenie samo, po trzecie: chęć czyli wolę duszy w podtrzymaniu widzenia. A więc znowu troistość w jednym przebiegu. Takich oto przykładów możnaby z dzieł Augustyna przytoczyć jeszcze więcej, poprzestaję jednak na tych, które już wymieniłem, i przypomnę jeszcze tylko wspaniały ustęp z Wyznań, poświęcony tajemnicy Trójcy św.:

„Któż pojąć zdoła Trójcę Wszechmocną? a któż o Niej mówi, kiedy tylko o Niej mówi? Rzadką jest dusza, która gdy o Niej mówi, wie co mówi. A jednak spierają się i walczą, lubo nikt nie będąc w spokoju, ujrzeć Jej nie może. Chciałbym, aby się ludzie zastanowili nad troistym stanem, który się w nich znajduje to jest: być, znać, chcieć. Dalekiem to wprawdzie wszystko od owej Trójcy, lecz mówię to, ażeby ćwiczyli i próbowali sił swoich i poznali, jak dalekiem jest jedno od drugiego. Jestem, znam, i chcę; jestem znający i chcący; znam, że jestem i chcę; i chcę być i znać. Każdy zauważyć może, jak w owej troistości jest nierozdzielne życie, i jedno życie, i jedna myśl, i jedna istność, jak w końcu nierozdzielna różnica, a jednak różnica. W każdego to jest mocy, niech się zastanowi sam w sobie i obaczy i odpowie mi. Lecz gdy to w sobie odkryje i zapewni się o tem, niech już nie sądzi, że znalazł to, co wyższem jest nad to wszystko i nieodmiennem, co jest nieodmiennie, i zna nieodmiennie i chce nieodmiennie. Lecz któż łacno pojmie, czy z powodu tych trzech stanów Trójcą jest Bóg, czy w każdym

oddzielnym jest troistość, tak że wszystkie trzy pojedyńczych są udziałem, czy też razem dziwnym sposobem pojedyńczo i wielolicznie siebie łącząc, nieskończonym samo w sobie końcem jest, i sobie znanem jest i samo wystarcza sobie, będąc nieodmiennie tem samem z powodu jedności płodnej swoją wielkością? Któż to dostatecznie opisać potrafi? Któż będzie miał śmiałość z pewnością twierdzić coś o tem".

Ponieważ ostateczny zwrot do chrześcijaństwa zawdzięczał Augustyn między innymi także wpływom nowoplatońskim, możnaby przeto mniemać, że wpływy te ostatnie odbiły się także w jego nauce o Trójcy. Wiadomo przecież powszechnie, że filozofia nowoplatońska posiada także swoją trójcę, która za podstawę całego systemu słusznie uchodzi. Wystarczy jednak porównać choćby tylko w zarysach najgłówniejszych naukę o Trójcy Nowoplatończyków z nauką św. Augustyna, aby nabrać przekonania, że tu wzajemny wpływ musi być wykluczony. U Plotina mamy trzy hipostazy, ale nie ma tam wcale trzech osób Boskich. Jedność najwyższa u Plotina jako hipostaza pierwsza, jest to absolut pojedyńczy, niepodzielny, wszędzie obecny, to rzeczywistość najwyższa, z niej wszystko pochodzi. Jej obrazem raczej odbiciem, jest hipostaza druga t. j. „*Nus*", czyli Intelligencya; jest ona podobna do Jedności, jak podobne światło do słońca, ale właśnie dlatego, że jest tylko podobną, jest czemś od Jedności niższem. W *Nus* tkwi cały świat umysłowy, składający się z tego co Plotin, idąc w ślad za Platonem, nazywa ideami; należy je uważać za myśli hipostazy drugiej. Z intelligencyi *(Nus)* wyłania się dalej hipostaza trzecia t. j. dusza wszechświata, za jej to dopiero pośrednictwem odnoszą się wszystkie byty zmysłowe do bytów umysłowych, ona to dała życie wszelkim tworom materyalnym i zmysłowym. Już tych parę szczegółów wystarczy do nabrania

przekonania, jak bardzo odległe jest pojęcie Trójcy nowoplatońskie od augustyańskiego. Na zakończenie tego ustępu wypada nam jeszcze zapytać się, co skłaniało Augustyna do tak ciągłego, a usilnego zajmowania się dogmatem Trójcy św. Czy wyłącznie tylko pobudki dogmatyczno-teologiczne, czy też także interes filozoficzny? Nie ulega wątpliwości, że wzgląd dogmatyczny przeważał tu stanowczo, ale jednak miało zagadnienie dla niego także bardzo ważną stronę filozoficzną. Idea trójjedności lub raczej jakiejś troistości w Bóstwie, odgrywała rolę ważną we wszystkich ówczesnych systematach filozoficznych i religijnych. Spekulacye na temat Trójcy spotykamy wszędzie. Mistyka pogańska zarówno w Egipcie, jak w Chaldei a także w Indyach, wszędzie obracała się około pojęcia jakiejś Trójcy w Bóstwie. Augustyn o tem wszystkiem wiedział doskonale i dlatego starał się określić to pojęcie możliwie najściślej, nietylko pod względem dogmatycznym zgodnie z nauką Kościoła, ale także i rozjaśnić je w kierunku filozoficznym.

Pomimo jednak, że Trójca Augustyna niema nic wspólnego z hipostazami Nowoplatończyków, nie wynika przecież z tego, aby także teorya idej Platońskich nie posiadała dla niego znaczenia. Przeciwnie odgrywa ona w metafizyce Augustyna i w jego nauce o Bogu rolę doniosłą.

Aby tę rolę należycie określić, zwrócę uwagę na następujące zasadnicze poglądy Augustyna: Wyraża on niejednokrotnie i w zwrotach najrozmaitszych zapatrywanie, że Bóg jest właściwie jedyną essencyą, czyli istnością, że obok Boga nic nie istniało i istnieć nie mogło. Pojęcie jakiegoś chaosu pierwotnego, jakiejś pramateryi, posiadającej byt choćby połowiczny, ale zawsze od Boga nie nadany, Augustyn odrzuca. Pojęcia nicości u Augustyna nie należy bezwarunkowo prze-

rzucać w rzeczywistość i nadawać mu cech choćby tylko bytu ujemnego; nicość u niego to wyraz na oznaczenie tego faktu, że poza Bogiem i obok Boga bezwarunkowo żadnego innego bytu nie było i być nie mogło. Pod tym względem godzi się Augustyn z Nowoplatończykami, uznającymi Jedność najwyższą za byt jedyny: nie ma nic drugiego pod jakąkolwiek bądź postacią obok Jedności. Podtrzymując więc takie Boga pojęcie, wyrażał się Augustyn, iż Bóg jest Tym, od którego, przez którego i w którym wszystkie rzeczy istnieją (*a quo, per quem, in quo sunt omnia*), niekiedy zaś nadaje myśli swojej także postać inną i mówi, że wszystko jest: „z Ojca, przez Syna, w Duchu świętym“. W jednym z listów n. p. pisze: „Trójca św. w Sobie to ma i przez Siebie to sprawia, że wszystko najpierwej jest, następnie że takiem lub innem jest, i że w tem czem jest trwa o ile może“. Z powyższego wynika, że jedynie w Bogu tkwi racya, czyli rozumna przyczyna wszystkiego, cokolwiek istnieje. Otóż ta przyczyna rozumna, jako coś duchowego, musi być osobą i to jest właśnie *Logos*, czyli druga osoba Boska. Augustyn używa tu, idąc w ślady swoich w Kościele zachodnim poprzedników, wyrazu łacińskiego *Verbum*. Ale już Laktancyusz zwrócił na to uwagę, że wyraz „*Verbum*“ nie wyraża wszystkiego tak dokładnie, jak wyraz grecki „*Logos*“. Mniejsza jednak o wyraz, nam wystarczy tu stwierdzić, że w nauce Augustyna, zgodnej zresztą z początkiem ewangielii św. Jana i z poglądami Kościoła chrześcijańskiego, tkwią w drugiej Osobie Boskiej idee wszystkiego, cokolwiek istnieje, tkwi, — mówiąc krótko — idea wszechświata; idea ta stanowi jak gdyby zawartość drugiej Osoby, w niej więc wyraża się cały Rozum Najwyższy, streszcza się i skupia Boskie myślenie, które następnie do objawienia się doszło w rzeczach stworzonych. A więc *Logos*, to pierwowzór wszechświata, to

prawda niezmienna w myśli Bożej w pierwotnej swojej prostocie, taka, jaką była, jest i będzie, t. j. taka, jaka trwa ciągle, stale i urzeczywistnia się we wszechświecie. „Jedno jest *Logos (Verbum Dei)*“, — pisze Augustyn w sławnem dziele o Trójcy — „w którem zasadniczo i niezmiennie, wszystko jest razem, nietylko to, co teraz jest w rzeczach stworzonych w ogóle, ale także wszystko, cokolwiek było i będzie. Owe rzeczy więc tam ani były, ani będą, lecz są, żyją, jedność stanowią“. W Logos przeto, jak widzimy, tkwi racya wszystkiego, co nie jest Bogiem. Możnaby także w duchu Augustyna wyrazić się, że Logos jest formą wszystkiego, ale nie formą ukształtowaną, urobioną, lecz formą wieczystą i niezmienną, bez ubytku i bez braku, ani w czasie, ani w przestrzeni; w niej tkwi powód, a zarazem i cel wszystkiego. Wszelkie niezmierzone skarby mądrości zawiera Logos, w Nim i przezeń wszystko, najbardziej pozornie dla nas niezrozumiałe i najdziwaczniejsze, może stać się i staje się zrozumiałem. „Bogiem jesteś wszelkiego stworzenia“, — woła w Wyznaniach, — „u Ciebie trwają przyczyny wszystkich rzeczy nietrwałych, u Ciebie niezmienne trwają początki wszystkich rzeczy zmiennych, u Ciebie odwieczne żyją zarody wszystkich rzeczy przemijających i rozumu pozbawionych“.

Tak więc idee, czyli racye wszechrzeczy, to u Augustyna Logos.

Przyrównywa on sam Logos do platońskich idej. U Platona jest świat idej także bytem wyłącznie umysłowym; idee, to wieczne niezmienne pierwowzory rzeczy wszelakich, na których obraz i podobieństwo ukształtowaną jest każda rzecz szczegółowa i zmienna. Augustyn zaś mówi, że „idee są to niejako formy zasadnicze, czyli racye stałe i niezmienne, same nieukształtowane, ale właśnie dlatego wieczne, zawsze w jednaki sposób istniejące, które tkwią w Boskiej Intelligencyi. A jak-

kolwiek same ani powstają, ani giną, to jednak wszystko zwie się na ich wzór ukształtowanem, cokolwiek powstać i zginąć może, i wszystko, cokolwiek powstaje i ginie. Nie można przypuścić, aby Bóg bezrozumnie wszystko ugruntował. Rzeczy szczegółowe stworzone zostały według racyj właściwych. Racyj tych zaś, gdzież należy domniemywać się, jeżeli nie w samego Stwórcy umyśle? Skoro zaś te wszystkie racye rzeczy zarówno powstać mających, jak i stworzonych, w Boskim tkwią umyśle, tam zaś nic inaczej, jeno wiecznem i niezmiennem być może, to takie oto właśnie racye zasadnicze rzeczy nazywał Plato ideami; idee przeto nietylko istnieją, ale są prawdziwe, gdyż są wieczne i w taki sposób pozostają niezmienne, przez udział zaś w nich dzieje się, że wszystko jest, cokolwiek jest, i w jakikolwiek sposób istnieje". Oto pogląd augustyański, wyrażony własnemi jego słowy i z pomysłem płatońskim przez Augustyna samego zestawiony. A jednak pomimo podobieństwa pozornego i pomimo, że sam Augustyn na Platona powoływał się, istnieje przecież wielka między nauką o ideach platońską, a augustyańską różnica. Powiedzmy nawet odrazu z góry, teorya idej Augustyna jest bez porównania więcej nowożytna i krytyczna od teoryi Platona. Poświęćmy chwil parę porównawczemu zestawieniu i oświetleniu obu powyższych teoryj.

Świat idej platońskich istnieje trwale i niezmiennie w zupełnej od Bóstwa niezależności; nie idee są w Bogu, ale raczej Bóg należy do organizmu świata idej. Idee nie mają udziału czynnego w ukształtowaniu świata realnego, służą tylko za wzór Stwórcy świata, są to czyste tylko formy, raczej typy, pierwowzory zewnętrzne, które Stwórca na rzeczach niejako wyciska. Zdaje się też, że Platon nie dopuszczał możliwości istnienia idei każdej rzeczy szczegółowej z osobna.

Świat idej u Platona to świat doskonałych wzorów wszystkiego, a więc wzorów gatunkowych, rodzajowych; w ogóle w świecie idej istnieje tylko wszelka powszechność, prawidłowość, nic szczegółowego, nic przypadkowego. Idee Platona, podobnie jak i forma Arystotelesa, to coś z zewnątrz przychodzącego, co się w materyi wyciska.

Zupełnie inaczej rzecz przedstawia się u Augustyna:

Nie Bóg u niego należy do organizmu świata idej ale przeciwnie idee tkwią w Umyśle Bożym, są myślami Boga, były tam, są i będą, ponieważ zaś Umysłowość Boga jest wieczną i niezmienną, a więc i te myśli są także wieczne i niezmienne. Należy je zaś uważać równocześnie za przyczyny działające w rzeczach, każda myśl Boża jest myślą twórczą, jest życiem i rzeczywistością. Słusznie przeto wyraża się Augustyn, że idee u niego to nietylko wzory i formy, według których Bóg ukształtował świat rzeczy, ale to przyczyny, to zarody żywe wszystkiego, cokolwiek istnieje, w myśli twórczej Boga. Ale, co jest jeszcze ważniejsze, to okoliczność, iż Augustyn przypuszczał dla każdej rzeczy z osobna jej ideę szczegółową. Uczył, że każda rzecz, zanim objawiła się w czasie, była już pomyślaną w umyśle Bożym, a więc oczywiście musiała być tak pomyślaną, w wyróżnieniu od rzeczy innych, jako ta właśnie, a nie inna. A więc, jak widzimy, idee to nie są jakieś tylko wzory ogólne; dla każdej rzeczy szczegółowej istnieje w Bogu osobna jej racya, wiedza Jego bowiem obejmuje wszystko we wszystkich szczegółach. To nie przeszkadza pojedynczości Istoty Bożej, wszechmądrość Boga jest: „pojedynczo wielorako“ *(simpliciter multiplex)*, Bóg ogarnia wszystko jedną wieczną myślą, która myśląc naraz wszystko — myśli równocześnie każdy szczegół.

Tak się przedstawia w najogólniejszym zarysie nauka o ideach Augustyna. Jest ona zupełnie zgodną z jego ściśle teistycznem stanowiskiem; idee są w Bogu, obok Niego nic nie istnieje, Bóg nieustannie wieczyście w świecie działa, ale z drugiej strony nie jest on jakąś duszą wszechświata, jak dowodzą Panteiści. Gdyby świat stanowił jedność z Bogiem, to musiałby być tak samo niezmienny jak Bóg, tak jednak nie jest. Świat nie mógłby ani chwili istnieć bez Boga, ale nie dlatego, że jest z Jego istoty, lecz dlatego, że jest z Jego myśli i z Jego woli.

Spróbujmy teraz jeszcze oświetlić naukę o ideach Platona i Augustyna ze stanowiska myśli nowożytnej, dzisiejszej.

Teorya idej platońskich jest poprostu przerzuceniem w świat przedmiotowy tworów naszych myśli t. j. pojęć wyrażanych w słowach. Z niewątpliwie dla nas prawdziwej zasady t. j., że w pojęciach mieści się prawda, wywnioskował Platon, że musi pojęciom odpowiadać coś rzeczywistego, nie mogąc zaś dopatrzeć się tej rzeczywistości w świecie zmysłowym, przeniósł ją gdzieś w dziedziny nadzmysłowe, dające się tylko pomyśleć, nigdy wyobrazić. Ze związku jednak między światem idej a światem zmysłowym nie umiał sobie Platon zdać sprawy.

Inaczej Augustyn. Jego teorya przedstawia się w oświetleniu nowożytnem w następujący sposób: Pojęcia nasze są niewątpliwie wyrazem jakiejś objawiającej się w świecie stałości i prawidłowości. Skądże się to bierze? — Na takie pytanie można odpowiedzieć dwojako: Można dowodzić, że prawidłowość i stałość umysł nasz w rzeczy wkłada. Co się w przedmiocie w sobie dokonywa, my tego wiedzieć nie możemy. Umysł nasz wchodząc z przedmiotem w stosunek ułatwia sobie i upraszcza sprawę, ujmując wszystko

w kształty stałości i prawidłowości. Oto punkt patrzenia jeden, oto stanowisko Kanta.

Ale co do tego samego zagadnienia można zająć jeszcze stanowisko inne, a mianowicie można zapytać: Skądże to umysł przychodzi do tego, że wkłada w zjawiska stałość i prawidłowość, z jakimże to prawem ujmuje on szeregi zmian dziejących się w związki przyczynowo konieczne? Skoro to umysł czyni, to owa konieczność, stałość i prawidłowość jest w umyśle ludzkim faktem, jest w nim rzeczywistością, skądże więc tam się wzięła? I oto zagadnienie przybiera zaraz charakter metafizyczny. Jeżeliby ktoś przypuścił, że w umyśle ludzkim te konieczne sposoby pojmowania świata są dziełem przypadku, ten złożyłby dowód, że przestał naukowo myśleć. Konieczność podmiotowa musi być pomyślaną także jako jakaś konieczność przedmiotowa, gdyż jest faktem, a więc: albo jako wynik dokonywującego się rozwoju, albo jako konieczność z góry postanowiona. Rozwój trudno przychodzi przedstawić sobie jako przypadkowy, on musi także być konieczny. Każda rzecz, każda zmiana musi być w łańcuchu zmian konieczna, a więc dająca się przewidzieć, a więc z góry postanowiona. Możemy to także tak wyrazić w myśl dzisiejszych teoryj energetycznych: Każda zmiana i *każda forma działania wszechświatowej energii* jest z góry dana we wszystkich zmianach i formach poprzednich. Oto powód mogący wyjaśnić, dlaczego umysły nasze zdolne są do wkładania prawidłowości i stałości w rzeczy.

A teraz stosownie do tego, czy się postawimy na stanowisku monizmu, czy teizmu, będziemy mieli teoryę Spinozy i monistów dzisiejszych, albo teoryę Augustyna:

Jeżeli wszechświat jest Bogiem, to w tym Bogu wszystko jest z góry przewidziane i konieczne, tkwią w Bogu-substancyi albo w Bogu-energii pierwotne

siły, jako zarody wszechrzeczy, z których wszystko z koniecznością rozwija się. Jeżeli zaś wszechświat nie jest Bogiem, lecz dziełem Boga, to w takim razie w umyśle twórczym Jego muszą tkwić zarody wszechistnienia, jako jego wieczyste stałe niezmienne idee. Tak mamy stanowisko Augustyna. Stały porządek świata jest faktem. Czy może być tylko faktem natury podmiotowej? Odpowiadamy: nie, to nie możliwe. Gdyby bowiem tak nawet było, to wypadałoby objaśnić ten fakt podmiotowy. Czy tak, czy inaczej, to stałość i konieczność są nam dane, albo w umysłach tylko, albo w umysłach i w rzeczach. Jeżeli w umysłach, to, skoro umysły stanowią niemniej ogniwa w rzeczowym porządku, należą więc doń również stałość i konieczność. Jeżeli wstawimy całość rzeczy na miejsce Boga i określimy ją wyrazem „Bóg“, to stałość będzie w Bogu; jeżeli weźmiemy całość rzeczy za dzieło Boże, to musimy przyjąć, że bez udziału Boga ta stałość, czy w rzeczach, czy w umysłach, znaleźć by się nie mogła, bo skąd, jeżeli wszystko jest dziełem Boga? Jeżelibyśmy teraz przypuścili nawet, że w umysłach wykształcają się stałe sposoby pojmowania w drodze rozwoju, to w Bogu tego przyjąć nie możemy. Bóg nie jest w czasie i w przestrzeni, u niego więc wszystko jest, i trwa, a więc jest niezmienne, a więc każda zmiana we wszechświecie musi być niezmiennie w warunkach wszystkich innych zmian w umyśle Bożym oznaczona. Inaczej porządku świata z Bogiem przedstawić sobie nie można. Bóg działający od wypadku do wypadku, raz tak, drugi raz inaczej, to nie byłby przecież Bóg. Teorya więc Augustyna jest dla Teizmu niezbędna, ze stanowiska zaś myśli nowożytnej, a nawet ze stanowiska energietyki dzisiejszej da ona się doskonale obronić i uzasadnić. Myśl nowożytna, czy przyjmie Boga-energię, czy Boga-Stworzyciela, musi uznać, że u Boga, czy na pierw-

szy, czy na drugi sposób pojętego, każdy szczegół przedstawi się jako niezmiennie uwarunkowany, inaczej dla naszych ludzkich umysłów stałość jakakolwiek w pojmowaniu nie byłaby możliwą. — Oto jak przedstawia się wartość teoryi Augustyna w oświetleniu dzisiejszem. Platońska teorya idej ma dla nas tylko historyczne znaczenie, augustyańska posiada wartość aktualną. Wolno nad faktem wszechświatowej stałości i prawidłowości nie zastanawiać się, wolno nie pytać skąd się to bierze, ale skoro tylko o to zapytamy, skoro zechcemy rozważyć skąd bierze się, choćby tylko podmiotowo pojęta ekonomia w myśleniu, to postępując coraz dalej w rozważaniu badawczem, dotrzemy ostatecznie, albo do Spinozyzmu, albo do Augustyanizmu.

Jeżeli zapytamy w końcu, jak przedstawiał sobie Augustyn akt stworzenia, to odpowiedź można dać następującą:

Stworzenie jest to twórczy czyn Boga. Bóg nie formuje rzeczy zmysłowych z materyału na wzór świata idej. Myśli Boże stają się rzeczywistością mocą woli Jego. Konieczności stwarzania jednak dla Boga nie ma wcale. Konieczność bowiem taka mogłaby być, albo zewnętrzną, albo wewnętrzną, obie są wobec Boga wykluczone. Jeżeli stwarza, to dlatego że chce, będąc absolutnie wolnym. Manichejczycy dowodzili, że Bóg z zewnątrz zmuszony został do stworzenia świata. Przeciwko takiemu poglądowi walczy Augustyn i dowodzi jego niedorzeczności. Tak samo nie istnieje wcale wewnętrzna potrzeba stwarzania, a raczej — jak dowodzili znowu Nowoplatończycy — rozmnażania się Boga w świecie. Bóg mógł idej swoich wiecznych niezmiennych w rzeczywistość, czyli w czyn nie zamieniać. One mogły jako Logos tkwić wieczyście w umyśle Bożym, jeżeli przeto idee wcielił w czyn, to uczynił tak, bo chciał.

Aby zaś myśli swoje w czyn zmienić, nie potrzebował materyału żadnego. Bóg obok nieskończonej pełni własnej istoty, zresztą nic więcej do stworzenia świata nie użył. Słowa: „Bóg stworzył świat z niczego“, należy brać w znaczeniu jaknajściślej dosłownem. — Świat, to czyn Boga osobistego, w tej myśli streszcza się cały teizm augustyański.

Wykład dziewiąty.

Świat czynem Boga, nie zaś przepełnieniem się Jego istoty. — Początek świata i czas. — Rozbiór zagadnienia czasu w Wyznaniach. — Pojęcie pramateryi, tudzież materyi i formy u Augustyna. — Sześć dni stworzenia. — Utrzymywanie świata ciągłem jego stwarzaniem. — Zmienność w ciałach nieorganicznych. — Życie i jego rozwój. — Poglądy Augustyna w zestawieniu z nauką Darwina i z dzisiejszemi teoryami rozwoju istot organicznych.

Świat jest albo dziełem czynu twórczego, albo wynikiem konieczności ślepej. Oto dwa jedynie możliwe, a zasadniczo sprzeczne poglądy na początek wszystkiego, cokolwiek istnieje, objawia się, żyje. Czegoś trzeciego, czegoś, coby nie dało sprowadzić się do tych dwóch stanowisk ostatecznych, nikt wymyślić nie zdoła. Można wprawdzie nakazać myśli własnej milczenie, można uśpić pragnienia serca i powiedzieć sobie: nie będę zastanawiał się nad pytaniem odnoszącem się do początków wszechistnienia, świat istnieje, objawia się i to mi wystarcza. Taki jednak nakaz można wystosować i przeprowadzić wobec siebie samego, nikt jednak nie zdołałby narzucić go ludzkiej umysłowości wziętej zbiorowo. Człowiek jest nietylko zwierzęciem religijnem, jak wyraził się Laktancyusz, ale w związku z tem jest także z natury stworzeniem, z niedającem się zniszczyć pociągiem do metafizyki. Skąd wziął się świat, o to zawsze człowiek pytał, — i z wyjątkiem bardzo nielicznych jednostek, — w tej lub owej formie zawsze będzie pytał.

„Powiedz mi, o wielki Ahuro, kto stworzył słońce i gwiazdom wskazał ich drogi“? woła prorok irański w księgach Awesty, a wołanie to w odgłosach tysiącznych powtarza się, i rozbrzmiewa nieustannie w ciągu wieków... Odpowiedzi zaś wszystkie, ile ich jest, sprowadzają się do wymienionych właśnie dwóch sprzeczności: albo konieczność ślepa — albo Rozum Najwyższy!

W czasach gdy nauka Chrystusa dokonywała zwycięskiego pochodu wśród ginącego świata starożytnego, musiało pytanie o początku wszystkiego, cokolwiek istnieje i żyje, szczególnego nabrać znaczenia, a to nie tyle dla wyznawców nauki Chrystusa, ile raczej dla jej przeciwników. Chrześcijanie mieli zawsze odpowiedź gotową: Bóg, Rozum Najwyższy i Miłość Najwyższa świat stworzył, dowodzili zaś tego, powołując się na dokumenta, przyjęte za historyczną i rzeczową chrześcijaństwa podstawę. Innem musiało być stanowisko przeciwników chrześcijaństwa; dla nich księgi Starego Zakonu nie miały takiego znaczenia jak dla Chrześcijan, brak więc oparcia faktycznego należało zastąpić spekulacyą.

Do spekulacyi uciekła się też szkoła nowoplatońska, pragnąc przeciwstawić chrześcijańskiej nauce o Bogu Stworzycielu pogląd na początek świata odmienny. Pozornie wydawaćby się mogło, że nauka o początku świata nowoplatońska i chrześcijańska są bardzo do siebie zbliżone, przy dokładniejszem jednak rozpatrzeniu okaże się, że w nich właśnie zarysowywa się najbardziej zasadnicze przeciwieństwo między koniecznością ślepą, a Siłą Twórczą rozumnie działającą. Mówi wprawdzie nieraz Plotin o swojej Jedności najwyższej, jakoby o Bogu Stworzycielu, nie należy jednak łudzić się jego obrazowem sposobem wyrażania się. Jedność pojęta całkiem oderwanie, nie może działać inaczej, jeno z konieczności i to z konieczności ślepej, świadomość bo-

wiem musi być, zdaniem Plotina, z pojęcia Najwyższej Jedności wyłączona.

W jakiż sposób mogła wyjść wielość z Jedności, zapytuje Plotin. Przyznać, że jest ona dziełem czynu twórczego Jedności, znaczyłoby zgodzić się na stanowisko chrześcijańskie. Monistyczny jednak pogląd t. j., że Jedność i — Wielość wzięta w całości, to jedno i to samo, także zaspokoić go nie mógł, gdyż w takim razie Bóstwo znikało dlań całkowicie. Próbował przeto Plotin dowodzić, że w Jedności nic nie tkwi, ale właśnie dlatego tkwi w niej także wszystko. Przez podział z Jedności nic powstać nie może, gdyby bowiem dała się podzielić, nie byłaby już Jednością, gdyby się zaś poruszała i przez ruch zmieniała na wielość, to jej jedność pierwotna byłaby także tylko pozorną. Jakże więc mamy sobie przedstawić powstanie świata z Jedności? Oto jako wyłanianie się, jako rodzenie się, a raczej jako promieniowanie — odpowiada Plotin. Jak ze słońca promienieje blask i światło, tak wielość promienieje z Jedności, proces taki zaś nie może dokonywać się świadomie, rozumnie, lecz tylko na mocy konieczności. Natura Bóstwa jest już taka, że Ją przepełnia moc i treść wszelaka, która z niej wieczyście promienieje i to właśnie jest wszechświat, to stanowi wielość. Powstawanie świata z Bóstwa przedstawia się w nowoplatonizmie, jako proces przyrodniczy, świat zaś musi być wieczny, promieniowanie bowiem z Jedności, będące następstwem przepełniania się jej istoty, nie mogło nigdy ani zacząć się, ani też skończyć się nie może.

Takie postawienie zagadnienia, oczywiście trudności nie usuwa wcale, można bowiem zarzucić, że każde promieniowanie z Bóstwa dowodzi wielości w Niem. Plotin trudności tej wcale nie przeoczał, radził sobie zaś z nią dowodząc, iż przez promieniowanie z Bóstwa nic wcale nie ubywa, Jedność jest wszędzie i nigdzie,

będąc wszędzie jest wszystkiem, nie będąc nigdzie, nie może uchodzić za to samo, co szczegóły. — Jednak i to promieniowanie świata z Jedności nie przedstawia się w nowoplatonizmie, jako proces bezpośredni. Z jedności wyłania się tylko *Nus*, z *Nus* promienieje dusza wszechświata, a z niej dopiero pochodzi to wszystko, co stanowi świat materyi. Dusza wszechświata, — nauczał Plotin, — wytwarza materyę poruszając się, tkwi w tym ruchu ślepa i nieubłagana konieczność, dusza musi wewnętrzny rozwój, aż do ostatecznych posuwać granic, musi rodzić z siebie cielesność wszelaką. Ale z drugiej znowu strony należy pamiętać, że ta cielesność tkwi w duszy wszechświata ciągle, tak samo jak dusza tkwi w Nus, a to ostatnie w Jedności. Oto sposób w jaki próbował rozjaśnić fakt istnienia świata nowoplatonizm.

Nie potrzeba być zbyt silnym w dyalektyce, aby wykazać, że tak pojęty dynamiczny panteizm, opiera się na pojęciu konieczności. Wszelkie porównania i obrazy, nie potrafią przykryć istotnej treści.

Podobnie rzecz ma się także z poglądem na stworzenie świata manichejskim. Sądząc także z pozorów, możnaby mniemać, że Manichejczycy pojmowali świat, jako czyn twórczy Boga dobrego. Tak jednak nie jest. I u nich zmusza tego Boga do wydania świata z siebie konieczność ślepa, nieubłagana t. j. konieczność walki z bogiem ciemności, a więc z siłą niezależnie istniejącą i działającą. Między temi dwoma poglądami, t. j. między poglądem nowoplatońskim, a manichejskim, chwiały się także wszystkie chrześcijańskie kacerstwa. Aryanie n. p. dowodzili, że stworzenie a zrodzenie świata na jedno wychodzi; świat przeto można słusznie uważać — mówili — za potomstwo Boga.

Takie były poglądy na początek świata, które zastał Augustyn. Należało w walce z nimi uzasadnić i obronić czystą, prawdziwą naukę chrześcijańską. Wal-

cząc jednak za prawdę chrześcijańską nie można było poprzestać na zasłonięciu się powagą Pisma św., świadectwa takiego bowiem przeciwnicy nie uznawali. Należało przeto uciec się do pomocy rozumu, i posłużyć się metodami filozofii. Podobnie jak przy dogmacie Trójcy, zadanie Augustyna polegało na przeprowadzeniu myśli pomiędzy trzema szkopółami t. j. między Tryteizmem, skrajnym Modalizmem a teoryą Emanacyi, tak też i w nauce o powstaniu świata, musiało zależeć mu na ominięciu również trudności trojakich. Stojąc na stanowisku nauki Ewangielii, musiał dowodzić po pierwsze, że świat nie jest Bogiem, że nie mógł powstać skutkiem przepełnienia się istoty Bożej drogą ślepej konieczności, wreszcie, że nie mógł zacząć istnieć pod działaniem jakiejkolwiek konieczności zewnętrznej od Boga niezależnej.

Stanąwszy wobec takich zadań, zadaje sobie Augustyn niejednokrotnie w pismach swoich pytanie: Co to jest stwarzanie? i jak je pojmować należy? Szukając zaś na te pytania odpowiedzi, wysila się, aby wykazać, że istota stwarzania polega na czynie, stwarzać to tyle, co zakładać coś, ukształtować, zrobić. Stwarzanie nie może na żaden sposób oznaczać jakiegoś procesu, wydzielania się jednej rzeczy z drugiej. Stworzyć coś, albo zrobić, — gdyż to w gruncie rzeczy na jedno wychodzi, — można tylko przez działanie. Wszelkie zaś działanie może mieć źródło tylko w zdolności istoty do działania takiego i może być tylko celowem. Na przedmiot jakiś ujawnia się n. p. wpływ siły fizycznej i duchowej człowieka, ta siła urabia zeń to, czem on być ma. W takim jednakże razie, jakaż jest różnica między celową robotą ludzką, a stwarzaniem? Odpowiada na to Augustyn: różnica tkwi jedynie w tem, że człowiek, aby coś mógł zrobić, potrzebuje do tego materyału, działa bowiem w ciele i przez ciało. Natomiast istność taka, jaką jest

Bóg, będący czystą essencyą, albo powiedzmy po dzisiejszemu energią, ten, aby mógł coś zrobić, materyału do tego nie potrzebuje żadnego. Dla Niego wystarczy chcieć, aby myśl Jego stała się rzeczywistością. Otóż na tym punkcie, możemy najlepiej chwycić różnicę, między pojęciem promieniowania świata z Jedności, a pojęciem stworzenia. Promieniowanie nowoplatońskie, to proces przyrodniczy, stwarzanie, to proces duchowy; pierwsze pojęte jest na obraz i podobieństwo tego, co nam doświadczenie zmysłowe w przyrodzie odsłania, drugie na podobieństwo przebiegów dokonywujących się w życiu duchowem, znanem nam w sposób bezpośredni. Czem jest w istocie swojej wszelkie promieniowanie, lub wyłanianie się lub rozradzanie się bytów, tego nie wiemy, a same fakty poznajemy tylko pośrednio; czem jest akt woli wiemy dokładnie, jest to skierowanie energii duchowej i użycie jej do opanowania lub przekształcenia jakiejś energii innej. Bóg urzeczywistniając własne myśli, nie czyni nic innego, jeno myślom tym moc działania nadaje, one stają się działającemi energiami. Tutaj istnienie wielości obok Boga, staje się dla umysłu zrozumiałe, natomiast przyjmując promieniowanie bytu z Boga, wielość pozostaje zagadką niezrozumiałą. Jeżeli bowiem ta wielość już tkwi w Jedności i z niej promienieje tak, jak promienieje niezmierna mnogość promieni ze słońca, które jednak wszystkie w słońcu są, to w takim wypadku Jedność przestaje być jednością, jeżeli zaś jest naprawdę Jednością, to z niej nic promieniować nie może; słusznie też mówi Plotin, że patrząc na Jedność ze stanowiska bytu skończonego, przychodzimy do przekonania, że niema jej nigdzie, patrząc zaś na nią ze stanowiska bytu bezwzględnego, musimy uwierzyć, że jest wszystkiem, czyli, że bytu skończonego niema właściwie żadnego. Na jednem stanowisku znika jedna strona bytu, na drugiem druga.

Tymczasem teorya stworzenia taka, jak ją w zgodzie z podstawami chrześcijaństwa rozwinął Augustyn, wszystkie powyższe trudności usuwa. Pozostaje wprawdzie zawsze dla myśli naszej trudność jedna, t. j. jak może Bóg stwarzać z niczego: Niewątpliwie trudności tej w zupełności nigdy usunąć się nie da; to zrozumieć, znaczyłoby Boga samego przeniknąć, co przecież nie może być dostępne dla umysłu skończonego. Z tego jednak, że nam trudno pojąć stworzenie z niczego, nie wynika wcale, aby było niemożliwe. Działanie stanów duchowych na ciało i odwrotnie, albo działanie siły na odległość są także do pojęcia trudnemi, a przecież to są fakta, w których możliwość nikt nie wątpi. Nadto należy zważyć, że o ile pojęcie promieniowania jest całkiem niemożliwe bez uznania choćby tylko milcząco wielości w istocie promieniącej, to przeciwnie akt stworzenia możemy sobie do pewnego stopnia, chociażby bardzo nieudolnie, uprzystępnić, szukając podobieństw w stanach życia duchowego własnego. Wiemy przecież, że potęga wyobraźni, albo napięcie energii duchowej może przybrać rozmiary takie, iż własne treści i twory duchowe przybiorą dla nas kształty rzeczywistości. Wiemy, że postanowienia nasze i postępki wytwarzają nieraz stosunki takie, iż stają się rzeczywistością nieubłaganą zarówno dla nas samych, jak i dla otoczenia naszego. Przedstawmy sobie teraz istotę duchową, której energia jest we wszystkich możliwych kierunkach nieskończenie wiele razy potężniejszą od naszej, to czyż nie będziemy mieli prawa przypuszczać, iż istota taka najdoskonalsza zdoła własną mocą i wolą, myśli swoje czynić rzeczywistemi. Ponieważ zaś myśli Boże i Moc Jego musimy uznać za wieczyste, a więc myśli Jego zaczną być rzeczywistemi, gdy moc chcąc działać, — działać zacznie, a przestałyby być rzeczywiste, gdyby Moc Boża działać przestała. W takiem oświetleniu staje

się cokolwiek zrozumialszą zarówno wielość w świecie, jak i świat cały, jako wielość obok Boga. Świat jest obok Boga mocą jego działania, a istnieje, zmienia się i przeobraża tak długo, jak długo ta Moc Boga działa. Wola Boga usunięta, a świat przestaje być rzeczywistością, co nie przeszkadza wcale, że myśli Boga pozostaną, bez względu czy świat będzie rzeczywistością, czy nie. Można też przypuścić także aktów twórczych Boga nie jeden, lecz wielość, stosownie do wiecznie trwających myśli i planów. Możnaby nawet pójść dalej i powiedzieć, że każda zmiana we wszechświecie dokonywująca się, jest jak gdyby aktem twórczym Boga, bo dokonywa się mocą jego działania, sprawiającego, że rzeczywistość jest, i że się przeobrażać może. Ale nie wybiegajmy z myślami naszemi naprzód, raczej wypada nam nawrócić i pierwej jeszcze rozważyć, jak przedstawiał sobie Augustyn powstanie świata co do czasu.

Dla Plotina i szkoły nowoplatońskiej, świat jest wieczny, promieniowanie bowiem z Jedności nigdy, ani zacząć się nie mogło, ani skończyć się nie może. U Augustyna, świat nie może być tak wiecznym, jak Bóg jest wiecznotrwałym. Między ideami Bożemi, dotyczącemi stworzenia, musi być także idea jego początku, to jest przejścia myśli Bożej w czyn, w rzeczywistość. A więc świat i stworzenie musi mieć swój początek, tak jak Bóg niema żadnego. Na żaden sposób nie można jednak powiedzieć, że świat powstał w czasie. Cóż to bowiem jest czas? To przecież jedna z form i sposobów ujmowania i wyrażania zmienności. Czas jest tylko tam, gdzie jest zmienność, a więc tam tylko, gdzie już jest byt wieloraki, stworzony. Podobnie przestrzeń istnieje także tylko w świecie, a nie za światem i obok niego. Świat więc ma początek, ale nie powstał w czasie, lecz czas powstał razem z nim.

Zagadnienie czasu, rozbiera Augustyn w jedenastej księdze Wyznań w sposób mistrzowski i nad wyraz głęboki. Ponieważ dla zrozumienia nauki jego o powstaniu świata i stosunku Boga bez początku, do świata początek posiadającego, rozbiór ten posiada znaczenie wielkie, pozwolę sobie przeto przytoczyć tu ustępy wybitniejsze, rzucające jasne światło nietylko na metodę filozofowania u Augustyna, ale także na jego filozoficzne stanowisko:

„Cóż to jest czas“? — zapytuje Augustyn. — „Któż to łatwo i krótko wyjaśni? któż nawet czyste wyobrażenie sobie o nim uczynić potrafi? Cóż jednak pospolitszego i zwyklejszego w mówieniu nad czas? I pojmujemy go, gdy o nim mówimy, pojmujemy nawet, gdy innych mówiących o nim słyszymy. Cóż więc jest czas? Jeżeli nikt mnie nie pyta, wiem; jeżeli pytającemu objaśnić chcę, nie wiem. Z ufnością jednak mówię, że wiem, że gdyby nic nie przechodziło, nie byłoby czasu przeszłego, jeżeliby nic nie nadchodziło, nie byłoby czasu przyszłego, a jeżeliby nic nie było, nie byłoby czasu teraźniejszego. Jakimże więc sposobem owe dwa czasy, przeszły i przyszły, są, kiedy przeszły już nie jest, a przyszłego jeszcze nie ma? teraźniejszy zaś, gdyby zawsze był teraźniejszym, a nie przechodził w przeszły, już nie byłby czasem, ale wiecznością? Jeżeli więc teraźniejszy dlatego staje się czasem, że przechodzi w przeszły, jakimże sposobem mówimy że jest, kiedy właśnie przyczyną tego że jest, jest to, że nie będzie? Alboli też dlatego mówimy, że czas jest, gdyż ciągle dąży do tego, aby nie być.

A jednak mówimy: długi czas i krótki czas, i to tylko o przeszłym i przyszłym czasie. Przeszły czas n. p. zowiemy długim, kiedy sto lat przeszło, przyszły też długim, kiedy sto lat ma upłynąć. Krótki zaś czas przeszły nazywamy na przykład, kiedy dziesięć dni prze-

szło, lub krótki przyszły, kiedy dziesięć dni ma upłynąc. Lecz jakimże sposobem długiem lub krótkiem być może to, co nie jest? Przeszły bowiem już nie jest, a przyszłego jeszcze niema. Nie mówmy więc, że długim jest, lecz o przeszłym mówmy, że długim był, a o przyszłym że długim będzie... Ale jakiż czas przeszły był? Czy gdy już został przeszłym, długim był, czy gdy jeszcze był teraźniejszym? Wtedy bowiem mógł być długim, kiedy było, co mogło być długiem; przeszły zaś już nie był, a więc i długiem nie mogło być, co wcale nie było. Nie mówmy więc: długim był czas przeszły, nie znajdziemy bowiem, coby miało być długiem, kiedy skoro przeszło, nie jest, lecz mówmy raczej: długim był ów teraźniejszy czas; albowiem gdy teraźniejszym był, wówczas długim był, gdyż nie przeminął jeszcze, aby nie był, stąd więc było, coby długiem być miało; skoro zaś przeminął, razem i to długiem przestało być, co być przestało.

Zobaczmy więc, o duszo ludzka, czy i czas teraźniejszy może być długim? Masz bowiem udzieloną sobie możność czuć i mierzyć trwanie czasu. Cóż mi odpowiesz? Czyli sto lat teraźniejszych długim jest czasem? Ale zobacz pierwej, czy może być sto lat teraźniejszych? Bo jeżeli pierwszy z nich jest rokiem bieżącym, ten jest teraźniejszym, dziewięćdziesiąt zaś i dziewięć przyszłe są, i dlatego jeszcze nie są. Jeżeli zaś drugi rok upływa, jeden już jest przeszłym, drugi teraźniejszym, inne przyszłe. I tak z kolei, jeżeli którykolwiek z tych lat weźmiemy za teraźniejszy, przed nim będą przeszłe, po nim przyszłe; stąd więc wynika, że sto lat teraźniejszych być nie może. Zobacz jeszcze, ażali rok bieżący może zwać się teraźniejszym? Bo jeżeli n. p. pierwszy jego miesiąc upływa, inne są przyszłe; jeżeli drugi, pierwszy już przeszedł, a ostatnich jeszcze niema. Zatem i rok bieżący cały nie jest teraźniejszym, a więc

jeżeli cały nie jest teraźniejszym, roku nie można nazwać teraźniejszym. Dwanaście bowiem miesięcy rok stanowi, z których każdy miesiąc bieżący jest teraźniejszym, inne zaś albo przeszłe, albo przyszłe. Lubo i miesiąc bieżący nie jest teraźniejszym, ale tylko jeden jego dzień, jeżeli pierwszy, inne są przyszłe, jeżeli który ze środkowych, jedne są przeszłe a drugie przyszłe.

Otóż czas teraźniejszy, który mniemaliśmy, że jedynie może zwać się długim, przyprowadzonym jest do przeciągu zaledwo dnia jednego. Lecz roztrząśnijmy dzień nawet, a zobaczymy, że i jego teraźniejszym zwać nie można. Składa się bowiem z dwudziestu czterech dziennych i nocnych godzin; jeżeli pierwsza z nich upływa, inne są przyszłe; jeżeli ostatnia inne są przeszłe; jeżeli która ze środkowych, poprzedzające są przeszłe, następujące przyszłe. Sama też godzina składa się z ulotnych cząstek. Cokolwiek z nich uleciało, przeszłem jest, co z nich zostaje, przyszłe są. Chyba wzięlibyśmy cząstkę czasu, która i na najdrobniejsze części podzieloną by być nie mogła, ta właściwie mogłaby nazwaną być teraźniejszym czasem, taka cząstka jednak, tak rychło z przyszłego do przeszłego przelatuje, że żadnej, by najmniejszej przewłoki czasu nie stanowi. Albowiem gdyby przewłokę jaką stanowiła, dzieliłaby się na przeszły i przyszły; teraźniejszy zaś żadnej rozciągłości w sobie niema. Jakiż więc jest czas, któryby śmy długim nazwali? Czyż przyszły? Lecz nie możemy mówić, że długim jest, bo nie ma jeszcze, coby długiem być miało, powiemy więc, że długim będzie. Kiedyż więc nim będzie? Bo jeżeli wtedy, gdy jeszcze przyszłym będzie, nie będzie długim, bo nie będzie, coby miało być długiem; jeżeli zaś wtenczas będzie długim, kiedy z przyszłego, którego jeszcze niema, zaczyna już być i stawać się teraźniejszym, ażeby mogło być, coby miało być długiem, uprzedniem naszem dowodzeniem

już się okazało, że czas teraźniejszy długim być nie może“.

Na podstawie analizy powyższej, przychodzi Augustyn do przekonania iż: „niewłaściwie mówi się, że trzy są czasy: przeszły, teraźniejszy i przyszły; raczej powinnibyśmy mówić, że trzy są czasy: teraźniejszy z przeszłego, teraźniejszy z teraźniejszego, i teraźniejszy z przyszłego. Są bowiem w duszy trzy te czasy, a gdzie indziej ich nie postrzegam. Teraźniejszy z przeszłego — pamięć; teraźniejszy z teraźniejszego — obecne widzenie; teraźniejszy z przyszłego — oczekiwanie. Jeżeli to przypuścimy, widzę trzy czasy i przyznaję, że są trzy. Mówmy nawet, jak chce zwyczaj, że są trzy czasy: przeszły, teraźniejszy i przyszły. Nie przeczę temu, nie opieram się, nie ganię tego, lecz chcę, abyśmy pojmowali to, co mówimy, to jest, że to co jest przyszłe jeszcze nie jest, a to, co przeszłe już nie jest. Gdyż mało jest wyrazów, którychbyśmy właściwie używali; daleko więcej, których znaczenia w mowie nadużywamy, lubo wiemy dobrze, co przez nie rozumieć należy“.

A więc, „jakimże sposobem zmniejsza się, czy też niszczy przyszłość, której jeszcze niema? Albo jak przeszłość się powiększa, kiedy już nie jest? Oto w umyśle naszym, który to czyni, są te trzy pierwiastki; albowiem oczekuje, uważa i pamięta, ażeby to czego oczekuje, przez to, co uważa, przeszło do tego co pamięta. Zgodźmy się więc na to, że przyszłych rzeczy jeszcze niema, ale w umyśle jest już oczekiwanie rzeczy przyszłych; zgodźmy się na to, że przeszłych już nie ma, ale w umyśle jest pamięć przeszłych rzeczy; zgodźmy się na to, że czas teraźniejszy niema rozciągłości, gdyż przemija w jednej chwili, ale trwa uwaga, przez którą pospiesza to, co jest nieobecnem. A więc nie jest długim czas przyszły, którego niema, ale długa przyszłość

jest długiem oczekiwaniem przyszłości. Ani długi czas przeszły, którego niema, ale długa przeszłość jest długą pamięcią przeszłości".

Z takiego poglądu na naturę czasu wynika, że dla Augustyna jest on podmiotową formą poznającego umysłu, ale formą, posiadającą uzasadnioną racyę w zmienności stworzenia, a więc także racyę odpowiednią w ideach Boga dotyczących zmienności świata. Równocześnie odpada także pytanie: co Bóg czynił zanim świat stworzył? Ponieważ czas zaczął się razem ze światem, a więc przed stworzeniem świata czasu żadnego być nie mogło, pocóż więc dręczyć się myślą: co czynił Bóg przed czasem. Niema też najmniejszego powodu do rozważania, dlaczego świat nie powstał pierwej lub później. Tego rodzaju pytania wydają się Augustynowi poprostu niedorzecznemi. Bóg nie istnieje w czasie, lecz On czasy wszystkie ogarnia; czasy są w Nim, dane ze zmiennością świata, a zarazem jest czas formą podmiotową naszego poznania. — Można przeto mówić o rzeczach szczegółowych, że jedne były pierwej, a inne później, nie można jednak stosować tego już nietylko do Boga, ale nawet do świata jako całości.

W jednem z pism polemicznych, skierowanych przeciw Manichejczykom, Augustyn dowodzi, że nigdy nie było czasu takiego, w którymby nie był istniał świat i stworzenie. Świat był zawsze, o każdym czasie, gdyż czas powstał razem ze stworzeniem świata. Czas i przestrzeń są tylko tam, gdzie jest byt skończony i zmienny, gdzie tego niema tam niema także ani czasu, ani przestrzeni. Bóg wyprzedza wprawdzie świat, ale tylko jako przyczyna, nie zaś w czasie, bez świata bowiem czasu nie było. Nie wynika jednak wcale z tego, aby świat był wieczny. Bynajmniej! on wieczny nie jest, on jako dzieło Boże zaczął istnieć. Pojęcia czasu i stworzenia warunkują się wzajemnie, niema jednego

bez drugiego: „Kto zaprzecza światu czasowości, ten przez to samo zaprzecza także, aby świat był przez Boga stworzony“. Wszystko więc zależy na dokładnem i krytycznem wyróżnianiu pojęcia czasu i wieczności. — Wieczność to wcale nie jest czas bez końca i bez początku, wieczność to stan istnienia bezwzględnego, z wykluczeniem jakiejkolwiek zmienności i ograniczoności. Słusznie przeto powiada Augustyn, że „raczej czas zaczął się od rzeczy stworzonych, nie zaś rzeczy stworzone od czasu, i jedne i drugie zaś z Boga są“.

Skoro więc świat w przekonaniu św. Augustyna, różniącem się tak zasadniczo od poglądu szkoły nowoplatońskiej zaczął istnieć, wypada nam przeto obecnie rozważyć, jak przedstawiał sobie początek i dalszy rozwój tego świata. Tu jest miejsce, aby rozpatrzeć trzy pojęcia, posiadające dla augustyańskiej metafizyki i filozofii przyrody znaczenie wielkie. Są niemi pojęcia pramateryi, materyi właściwej i formy.

W rozwoju filozoficzno-przyrodniczych poglądów Augustyna, należy wyróżnić dwa okresy. Pierwszy z nich obejmuje lata młodości, aż do czasu, gdy został biskupem, drugi zaś lata, w których spisał największe dzieła swoje t. j. Wyznania, dzieło o Trójcy św. i o Królestwie Bożem. W pierwszym okresie przedstawia się nam jako zwolennik greckiej filozofii przyrody, w drugim zdołał wytworzyć sobie pogląd więcej samoistny, nie pozbawiony wartości nawet wobec nauki dzisiejszej. W rozprawie o Genezie przeciw Manichejczykom, okazuje się Augustyn zwolennikiem nauki o istnieniu jakiegoś chaotycznego pierwiastku, o którym pisze, że go Grecy chaosem nazywali. Z chaosu dopiero miał Bóg wykształcić świat, na wzór odwiecznych własnych idej. Z czasem odstąpił jednakże Augustyn od takiego poglądu; w Wyznaniach pisze, iż kosztowało go to wiele pracy i trudu zanim sobie to zagadnienie rozjaśnił. Że jednak mate-

ryę pierwszą czyli nieukształtowaną (*materia informis*) później pojmował inaczej niż za młodu, dowodzą tego różne ustępy z późniejszych dzieł jego. W piśmie polemicznem przeciwko Faustowi n. p. występuje w sposób bardzo stanowczy przeciw przyjmowaniu jakiejś pramateryi, jako wiecznej zarówno z Bogiem, nazywając pogląd taki pogańskim. Z drugiej jednak znowu strony zastrzega się, jakoby ta nieukształtowana materya była nicością, albo też, aby była stworzoną przez kogoś innego, a nie przez Boga. A więc jakże mamy pojąć ten materyał, z którego świat wykształcił się? Oto należy go pojąć, jako razem ze światem stworzony z niczego, jako ideę Boga w czyn zmienioną, jako ideę jakiegoś podkładu czy podłoża, nadającego się do przyjęcia kształtu wszelakiego. Podłoże takie nie istniało nigdy odrębnie, powstało razem z rzeczami już uformowanemi, powstało podobnie jak mowa. Wszak gdy wymawiamy słowo jakieś, to nie powstaje pierwej głos, a potem dopiero jego artykulacya, ale jedno i drugie powstaje razem, otóż podobnie mamy przedstawić sobie powstanie świata. Materya pierwsza, czyli nieukształtowana nie istniała co do czasu pierwej, aniżeli świat. Tylko w oderwaniu, w myśli, tylko przyczynowo należy ją przyjmować, jako coś pierwotniejszego. Istnienia czegoś takiego domaga się nasz rozum, który nie może przedstawić sobie świata bez jakiegoś podłoża, coś być musi, co stanowi ostateczną jakąś treść tego wszystkiego, co nam się we wrażeniach naszych, jako świat ukształtowany przedstawia. Na czem to polega niezależnie od kształtów, tego wyobrazić sobie nie mogę. „Bo gdy umysł mój“ — pisze Augustyn w Wyznaniach — „zastanawia się nad tem, jakieby przez zmysły mógł powziąć wyobrażenie o bezkształtności, znajduje, że kształtu nie może tak pojmować, jak pojmujemy n. p. życie, sprawiedliwość, albowiem kształt jest własnością

ciała; również pojmujemy, że bezkształtność nie jest rzeczą pod zmysły podpadającą, bo co jest niewidomem i niezłożonem, zmysłem ująć się nie da; gdy tedy myśl ludzka w bezkształtności to właśnie wynajduje, wyznać musi, że, albo wie o niej nie znając, albo zna nie wiedząc... Zdrowy rozum dyktował mi, że gdy chcę wyobrazić sobie coś bezkształtnego, powinienem usunąć wszelkie jakiekolwiek pozostałości kształtów, dokazać tego jednak nie mogłem. Prędzej bowiem gotów byłem zaprzeczyć bytu rzeczy pozbawionej wszelkiego kształtu, aniżeli wyobrazić sobie coś pośredniego, między rzeczą ukształconą, a niczem, bezkształtnością, prawie niczem. I myśl moja zaprzestała wybadywać w tym przedmiocie ducha mojego, pełnego obrazów ciał ukształconych, które wedle woli zmieniała i urozmaicała. Zwróciłem więc myśl na same ciała i pilniej przypatrywałem się ich odmianom, gdy przestają być, czem były, a zaczynają być, czem nie były. Przyszło mi tedy na myśl, że takie przejście kształtu w kształt nie jest zupełnie niczem, ale właśnie pewnym rodzajem bezkształtności i o tem pragnąłem przekonać się na pewno... Rzeczą jest niezaprzeczoną, że zmienność rzeczy zmianie ulegających, może przybierać kształty rozmaite, w które zmieniają się rzeczy zmianie uległe. A ta zmienność czem jest? Czy duchem? czy ciałem? Czy rodzajem ducha, czy ciała? Jeżeliby można tak wyrazić się, powiedziałbym, że jest ona czemś niczem, jest nie jest. A jednak czemś była, gdy mogła przyjąć na siebie kształty widoczne i w porządku zostające. Lecz skądżeby była czemś, gdyby nie była z Boga, od którego wszystko pochodzi, cokolwiek tylko jest“.

W takiej oto postaci, zarysowywała się u Augustyna myśl jakiejś pramateryi, z której świat miał powstać. Do poglądu w tej sprawie zupełnie jasnego i wy-

raźnego on nie dotarł, brakło mu bowiem odpowiedniego materyału empirycznego. Gdyby Augustyn był znał fizykę dzisiejszą, byłby przekonał się, że przyjmując hipotezę pramateryi, można oprzeć się nietylko na przypuszczeniach logicznych, ale na faktach. Byłby się przekonał, że pojęcie energii w fizyce dzisiejszej, jako źródła zjawisk świetlnych i elektromagnetycznych, odpowiada właśnie owej pramateryi, jak ją sobie Augustyn przedstawiał, t. j. jako zaród wszelkich możliwych formacyj i kształtów.

Drugą cechą charakterystyczną poglądu Augustyna na świat materyalny jest, iż przyjmował on wprawdzie razem z Arystotelesem formę w rzeczach jako siłę kształtującą je, nie uznawał jednak tej formy za coś od pramateryi substancyalnie różnego; forma, to siła zarodowo w materyi pierwszej tkwiąca, która dalsze kształtowanie się jej umożliwia. Nie należy przedstawiać jej sobie, jak gdyby ona z zewnątrz przedostawała się do materyi, lub zachowywała się na wzór artysty, albo robotnika, który zużytkowywa pewną sumę pracy, aby z danego materyału jakiś przedmiot wyrobić i ukształtować. Formę określa Augustyn, jako zarodowe racye *(rationes seminales)*, już z pramateryą razem dane; w niej tkwią, w myśl planu Boga, wszelkie możliwe kształty, tkwią, — jak się Augustyn w najrozmaitszy sposób wyraża, — przyczynowo *(causaliter)*, na mocy porządku pierwotnego *(primordialiter)*, rozumnie *(rationaliter)*, wreszcie potencyalnie, jak gdyby nasienie wszczepione *(potentialiter, seminaliter, originaliter)*.

Co jest jednak, szczególnie u Augustyna zajmującem, to fakt, iż przyjmował osobny rodzaj pramateryi, a raczej prapierwiastka, jako podkład duchowości. Mówi wyraźnie o materyi duchowej bezcielesnej *(materies spiritualis vel incorporalis)*, nazywając tak wszelkie istoty duchowe, które nie doszły do wewnętrznego ukształto-

wania i rozjaśnienia własnego życia duchowego: „Także istota stworzona duchowa i umysłowa, rozumem obdarzona, która Słowu (Logos) bliższą się wydaje, może posiadać życie nieukształtowane, jeżeli żyjąc nie żyje mądrze i szczęśliwie“, to znaczy, jeżeli nie żyje życiem należycie na wewnątrz ukształtowanem. Tutaj więc jesteśmy właściwie u źródła dualizmu, między materyą a duchem, który w filozofii późniejszej, a szczególnie u Kartezyusza tak skrajnie zarysował się. Starożytność dualizmu takiego nie wykształciła, nawet w szkole nowoplatońskiej materya jest najsłabszem promieniowaniem z bóstwa. U Arystotelesa forma jest zarówno źródłem ukształtowania materyi, jak duchowości, u Augustyna zagadnienie przedstawia się inaczej. Wyróżnia on jak gdyby dwie materye t. j. dwa podkłady wszystkiego, co się następnie zróżniczkowało, w obu zaś podkładach tkwią siły zarodowe, jako ich formy. Inny jest podkład dla ciał, a inny dla istot duchowych, ale obydwom dane są siły zarodowe ich późniejszego ukształtowania, ich formy. W pramateryi cielesnej polegają siły te, na kształtowaniu się zewnętrznem, w pramateryi zaś duchowej na kształtowaniu się i urabianiu wewnętrznem. Co do tej pramateryi, a raczej co do tego prapodłoża duchowego, to możnaby pogląd Augustyna także w następujący sposób przedstawić: Materyą duchową nazywał on wszystkie dusze przez Boga do bytu powołane, zanim doszły do pełnego uświadomienia wewnętrznego, zanim się w samoistne jednostki duchowe i osobistości świadome rozwinęły. — Przedstawmy sobie teraz pramateryę cielesną, także, jako zbiornik sił jednostkowych niezróżniczkowanych jeszcze, a uczynimy już krok od stanowiska Augustyna do Monadologii Leibniza.

Rozpatrując poglądy Augustyna na powstanie świata, wypada mi poruszyć także sprawę opisu stworzenia

w księdze rodzaju, tudzież pytanie jak on zapatrywał się na owe sześć dni, w których Bóg miał wszystko do bytu powołać i świat urobić. Pytanie to w czasach obecnych nabiera znaczenia szczególnego, zrywająca bowiem z chrześcijaństwem filozofia przyrody i metafizyka nieraz powołuje się na Pismo św., usiłując wykazać, że nauka dzisiejsza obala zarówno podstawy teizmu, jak i chrześcijaństwa. Ponieważ trudno przypuścić, aby Augustynowi zależało na podkopywaniu chrześcijaństwa, ponieważ wątpię, aby go można posądzać o brak miłości i wiary w naukę Chrystusa, sposób przeto jego rozpatrywania opowieści o sześciodniowem stworzeniu, może — jak mniemam — posłużyć za wskazówkę, jak należy opowieść tę ze stanowiska rozumu i nauki oceniać.

W poglądach Augustyna na dni stworzenia świata, musimy wyróżnić tak samo dwa okresy, jak w poglądzie na pramateryę. W pierwszym okresie brał on sześciodniowe stworzenie w sposób dosłowny, i przedstawiał sobie dnie jako czas trwający istotnie godzin dwadzieścia cztery. Takie zapatrywanie mamy rozwinięte w dziele: „O księdze rodzaju przeciw Manichejczykom“ *(de Genesi contra Manichaeos)*. Wyraża tam Augustyn mniej więcej myśl następującą: gdybyśmy nawet przyznali, iż trudno mówić o poranku i wieczorze w ciągu pierwszych trzech dni, skoro słońca i księżyca jeszcze nie było, to jednak mamy prawo przypuszczać, iż przez słowa; „rano“ *(mane)* i „wieczór“ *(vespera)* określony jest poprostu przeciąg czasu trwający godzin dwadzieścia cztery.

Później jednakże Augustyn, w miarę pogłębiania się myśli, nie zadowolił się takiem sprawy wyjaśnieniem; szczególnie pierwsze trzy dni stworzenia dawały mu ciągle do myślenia i w końcu przyszedł do przekonania, że opowieść o dniach sześciu, należy pojmować jako allegoryę, jako sposób mający przebieg

stworzenia świata uczynić dla umysłów ludzkich przystępnym. I tak gdy w księdze rodzaju mowa jest o wieczorze pierwszym, należy tu rozumieć stworzenie prameteryi *(materia informis)*, ranek zaś następny to przybranie i ujawnienie się w tej materyi kształtów. Stworzenie światła w dniu pierwszem, oznacza właściwie stworzenie aniołów, ranek zaś i wieczór wyrażają poprostu stopnie wiedzy aniołów. Wiedza wieczorna (*cognitio verspertina*), wyraża wiedzę aniołów o sobie samych i o wszelkich niższych stworzeniach, natomiast wiedza ranna *(cognitio matutina)*, to poznanie Boga samego przez aniołów. Pogląd taki można doskonale pogodzić z twierdzeniem, że Bóg wszystko stworzył naraz *(creavit Deus omnia simul)*. Tak więc w latach późniejszych był Augustyn przekonany, że Bóg wszystko stworzył naraz i dowodził, że inaczej nie można zapatrywać się na czynność stwarzania. Bóg nie istnieje w czasie, a więc i czynności Boga nie podpadają pod czasowe formy. Dnie stworzenia mamy przedstawione tylko ze względu na umysły nasze skończone, które nie mogą wyobrazić sobie, aby cośkolwiek mogło niedokonywać się w pewnem po sobie następstwie. Ze stanowiska więc ludzkiego, zapatrując się na stworzenie, wypada wyróżniać sześć dni, stawiając się zaś na stanowisku bezwzględnym Boga, należy przyjąć, że Bóg stworzył wszystko naraz. Ale oceniając w taki sposób słowa Biblii, musimy dalej przyjąć, iż dnie stworzenia, oznaczają niesłychanie długie okresy czasu.

W pracy późniejszej, księdze rodzaju poświęconej, Augustyn między innemi tak pisze: „Ów zaś dzień jest mianem czasu całego, i obejmuje wieków mnogości, dla tych też właśnie przyczyn nie mówi się pierwszy dzień, lecz jeden dzień... Dla nas wystarczy, jeżeli zrozumiemy, że w wyróżnianiu przeciągu czasu, tkwi wyróżnienie dzieł tam nazwanych, wieczór nazwany został z po-

wodu wykonania pracy już skończonej, ranek zaś z powodu rozpoczęcia pracy przyszłej“. W temże samem dziele na innem miejscu czytamy, że księga rodzaju „wykłada i rozwija wieki, które Bóg stworzeniu wszelkiemu, gdy pierwotnie stworzone zostało, jak gdyby zwinięte razem wszczepił“. A więc jak widzimy, wszędzie tu jest mowa o okresach czasu mogących przedstawiać się z naszego ludzkiego punktu patrzenia, nawet jako bardzo długie, z Boskiego zaś stanowiska one znikają, Bóg naraz wszystko stworzył. Przypuszczam, iż nawet najradykalniej usposobiony astrofizyk lub geolog, nie miałby nic takiemu rozjaśnieniu do zarzucenia.

W podobny sposób załatwia się także Augustyn z pytaniem, czy istotnie Bóg stworzył świat przed niespełna sześciu tysiącami lat, jak to ludzie z Pisma św. wyrachowywują. Byłoby to, mówiąc poprostu, niedorzecznością przypuszczać, że Bóg pomyślał o stworzeniu świata dopiero przed laty tak niedawnymi. Tylko umysły naiwne mogą podobne czynić przypuszczenia. Idea świata jest wieczną myślą Boga, ponieważ zaś wola Jego jest także wieczną, tak, że Bóg nigdy nie może być w położeniu, aby coś chciał, czego pierwej nie chciał, a więc i stworzenia chciał niewątpliwie wiecznie:

„Czyż zaprzeczycie temu, co prawda głosem donośnym do wewnętrznego ucha mojego powiada o rzeczywistej wieczności Stwórcy, o tem, że istność Jego nie ulega zmianom, i że wola Jego nie różni się od jego istności? Stąd też On nie chce raz tego, drugi raz czego innego, lecz raz i razem i zawsze chce wszystko, co chce, nie jedno po drugiem, nie raz to, drugi raz owo, ani chce później czego nie chciał, ani nie chce czego pierwej chciał? Bo taka wola zmienną jest, a wszystko zmienne wiecznem nie jest, Bóg zaś wiecznym jest. Czyż zaprzeczycie temu, co taż Prawda do

ucha mojego wewnętrznego mówi, że oczekiwanie rzeczy przyszłych staje się obecnym poglądem, skoro nadejdą, a obecny pogląd staje się pamięcią, gdy te rzeczy przyjdą? Każda zaś uwaga, która musi zwracać się ku różnym przedmiotom, jest zmienną, wszystko zaś zmienne wiecznem nie jest, Bóg zaś wieczny jest. Po rozważeniu i porównaniu zatem tego wszystkiego znajduję, że Bóg mój jest Bogiem wiecznym, że nie jakąś wolą nową dał stworzeniu początek i że to, co wie, wie raz na zawsze". Ogólnie przeto nauka Augustyna o sześciu dniach stworzenia da się w następujący sposób ująć: Bóg stworzył świat odrazu, dzieło zaś sześciu dni oznacza stopnie, z osobna przez Pismo św. przedstawione, na które się dzieło Boże rozkłada.

Ale w dalszym ciągu nasuwa się Augustynowi trudność i wątpliwość nowa:

Na początku drugiego rozdziału księgi *Genesis*, czytamy: „I dokończył Bóg dnia siódmego dzieła swego, które uczynił, i odpoczął w dzień siódmy od wszelkiego dzieła swego, które uczynił". A potem zaraz dalej: „I błogosławił Bóg dniowi siódmemu i poświęcił go; iż weń odpoczął od wszelkiego dzieła swego, które był stworzył Bóg, aby uczynione było".

Cóż oznacza ten dzień siódmy? Co znaczą słowa: „Bóg odpoczął"? Czyżby istotnie Bóg potrzebował odpoczywać po trudach i pracy. On wieczysty spokój i niezmienność wieczysta? Pytania takie Augustyn istotnie sobie stawiał i odpowiadał na nie, że dzień siódmy, dzień odpoczynku, w którym niema wzmianki o wieczorze, obejmuje wszystko dalsze, a mianowicie: 1) utrzymanie stworzenia, 2) dalszy jego rozwój, 3) ład we wzajemnych stosunkach stworzeń i doprowadzanie ich do celu. — Rozpatrzmy krótko te trzy punkty.

Z tego co powiedziałem w wykładzie poprzednim o pojęciu Boga u Augustyna, nie trudno przychodzi

wywnioskować, iż nie mógł on przyznać stworzeniu bytu całkiem samoistnego. Wola Boga, czyn Jego, musi działać nieustannie, aby świat mógł istnieć. Tylko potęga, która świat do bytu powołała, może go w istnieniu utrzymywać. W jednem z dzieł Augustyna, czytamy słowa następujące: „Przecież i Chrystus mówi: »Ojciec mój, aż do teraz działa«, dowodzi przeto pewnego rodzaju dalszego prowadzenia Jego dzieła, przez które wszelkie stworzenie utrzymuje i niem kieruje, gdyby zaś wstrzymał się od działania takiego, stworzenie niewątpliwie by przepadło“. — Słusznie przeto można powiedzieć, iż utrzymywanie świata, jest nieustającem jego stwarzaniem, jest ciągłem czynnem przenikaniem świata swoją mocą: „Boga ukryta moc, wszystko przenikając, obecnością swoją sprawia, że są, o ile cośkolwiek, w jakikolwiek sposób jest i o ile jest“. Są zjawiska i rzeczy trwałe, cóż to znaczy? Oto że Bóg nie usuwa w takich wypadkach podtrzymującej działalności swojej, jakkolwiek mógłby to uczynić, są znowu inne zjawiska i ciała, żyjące krótko w nich oczywiście, siła twórcza przekształca się, przybiera inne postacie lub zanika. W taki to sposób powstają organizmy, rodzą się jedne istoty żyjące, a giną drugie. „Bóg wypełnia niebiosa i ziemię wszechobecną swoją potęgą“, pisze Augustyn w dziele „o królestwie bożem.“ — Dzieło Boga, polega jednak także na utrzymywaniu planu i ładu w stworzeniu. Tu należy podnieść z naciskiem, iż według Augustyna, jest wszelka przypadkowość i samowola z porządku świata wyłączona. Nie należy bowiem przedstawiać sobie rzeczy tak, jakby Bóg w głównych tylko zarysach losami świata kierował, jakoby był ułożył plan ogólny, i potem zostawił świat i stworzenia losowi własnemu. Taki deistyczny pogląd, któremu hołdowali między innymi także Pelagianie, utrzymać się nie da; Bóg roztacza opiekę nad każdą istotą

z osobna; i tu da się wyróżniać pewnego rodzaju stopniowanie od istot martwych, przez istoty żyjące, aż do rozumem obdarzonych. Oczywiście należy przyjąć, że w istotach martwych, objawia się działanie siły twórczej w stopniu niższym, w istotach żywych w wyższym, a u rozumnych mamy już do czynienia ze szczególnymi rodzajami opieki Bożej. Żadna jednak istota nie powstała i nie zginęła bez powodu, każda przecież ma ideę swoją w umyśle Boga.

Naturę nieorganiczną ukształtował Bóg według miary i liczby. Cóż to znaczy? Oto, że w niej objawia się porządek stały, dający wyrazić się w postaci liczb. Dotyczy to szczególnie zjawisk na nieboskłonie; zjawiska ruchu słońca, księżyca, gwiazd, przedstawiają prawidłowość dziwną i tak świadczą pośrednio o Stwórcy swoim. Bo przecież nie jest to trudno zrozumieć, że ład w zjawiskach nie mógł objawić się przypadkiem z niczego. Choćbyśmy nawet przyjęli, że umysły ludzkie ujmują ten ład na swój sposób podmiotowy, to jednak musi on tkwić niewątpliwie w stworzeniu, inaczej nie byłoby go i w umysłach. Na ziemi panuje oczywiście zmienność większa, aniżeli w zjawiskach kosmicznych. Dlaczego tak jest, z tego Augustyn sprawy sobie zdać dokładnie nie umiał, ówczesna bowiem wiedza z zakresu fizyki, chemii i geologii tego nie dopuszczała. Niechętnie też wdawał on się w rozbiór tych zagadnień, umysł jego ścisły w faktach rozmiłowany, widział się tu wobec próżni, wolał przeto milczeć, aniżeli bawić się w domysły i spekulacye. Znamiennemi n. p. są takie jego zdania. W jednem z dzieł pisze: „Nawet tego nie wiem na pewno, czy słońce i księżyc należą do społeczności duchów wyższych (aniołów), pomimo, że wydają się tylko ciałami świecącemi bez zdolności uczuwania i myślenia“, gdzie indziej znowu tak się wyraża: „Nie jeden pyta, ażali te światła niebieskie są tylko

widomemi ciałami, albo czy też mają także duchowych kierowników, jednak w sprawie tak ciemnej nie należy w nic pospiesznie wierzyć“. Jak wiadomo za czasów Augustyna, powszechne było w astronomii zapatrywanie, iż ciałami niebieskiemi poruszają różne demony, szkoła nowoplatońska taki właśnie pogląd przyjęła. Augustynowi wydawał on się nie bardzo prawdopodobnym. Wiadomo nam też dokładnie, sam bowiem do tego się przyznał, że do manicheizmu zraziły go głównie mity astronomiczne tej religii, tudzież niemożność rozjaśnienia zjawisk kosmicznych naukowo. Jaką była astronomia grecka, — wolał ją od fantastycznych baśni.

Więcej aniżeli światem ciał nieorganicznych, zajmował się Augustyn życiem i jego objawami.

Na pytanie skąd wzięły się istoty żyjące, odpowiada Augustyn, że stworzył je Bóg, jak zresztą wszystko jest Jego dziełem. Ale jak je stworzył? Czy żywioły takie jak woda i ziemia wydały istoty żyjące odrazu gotowe, w kształtach tak rozwiniętych, jak je widzimy obecnie, czy też tylko jako zarodki i nasienia. Augustyn, — o ile można to z wielu jego bardzo ostrożnych wyrażeń wywnioskować, — przechylał się do tego ostatniego zapatrywania. Czy jednak rozumiał je w ten sposób, iż przyjmował pewnego rodzaju ontogenezę, która dokonała się w wodzie i w ziemi tak, że organizmy wyszły z łona tych żywiołów w sposób podobny, jak wychodzą z łona organizmów macierzystych, — czy też przyjmował stopniowe wykształcanie się i doskonalenie organizmów? Na to pytanie dać odpowiedź stanowczą, nie jest rzeczą łatwą. W licznych dziełach znajdują się ustępy mogące być i tak i inaczej objaśniane. Raz mówi, że wszystkie rodzaje i gatunki zwierząt i roślin powstały niezależnie od siebie, każdy gatunek, ba nawet rodzaj, każdy ma swoją formę pierwotną, od któ-

rej pochodzi. Rośliny i zwierzęta wyszły z ziemi i z wody „według rodzaju swego“. *(Secundum unumquodque genus)*, a więc wynikałoby z tego, że bogactwo form życia jest pierwotne, i że powstało jako „*generatio aequivoca*“, jak się nauka wyraża. Za takim poglądem u Augustyna przemawia wiele, ale są ustępy, dopuszczające odmienne także tłumaczenie. — I tak n. p. w dziele „o królestwie Bożem“ czytamy: „Stworzył Bóg zwierzęta jedne lubujące się w samotności, inne żyjące gromadnie i sprawił, że oba te gatunki rozmnożyły się nie z jednego osobnika, ale z wielu równocześnie żyjących“. Na innem znowu miejscu, w temże samem dziele wspomina, że rodzaje zwierząt pochodzą od kilku form pierwotnych. Mówi także, że zwierzęta nie otrzymały daru istnienia trwałego, ich życie przeto udoskonala się lub pogarsza odpowiednio do warunków i wpływów działających. Takich ustępów możnaby jeszcze więcej przytoczyć. Czyżby więc istotnie można uważać Augustyna za jednego z poprzedników teoryi rozwoju istot organicznych?

Ze jemu tutaj żadne względy dogmatyczne nie byłyby stały na przeszkodzie, to żadnej nie może ulegać wątpliwości. Teorya rozwoju nie zawiera nic sprzecznego, ani z teizmem, ani z chrześcijaństwem; z opowieścią w Genezie da ona znakomicie pogodzić się, a raczej pod słowa tej księgi można wszystko podłożyć, coby tylko nauka uznała za prawdę, z wyjątkiem zaprzeczenia istnienia Boga i samego faktu stworzenia; ale to przecież każdy nieuprzedzony przyzna, że takie zaprzeczanie niema nic wspólnego z nauką, to spekulacya usiłująca dobrze uzasadniony dogmat zastąpić innym o wiele mniejszą wartość posiadającym. Z trudnościami dogmatycznemi, wynikającemi z teoryi rozwoju, załatwiłby się Augustyn niewątpliwie w taki sposób: Oto powiedziałby, że ze stanowiska prawdy bezwzględnej

stworzył Bóg świat naraz, a więc tu jest rzeczą obojętną, czy gatunki i rodzaje istot powstały równocześnie, czy rozwijały się stopniowo. Przyjmując zaś wraz z Pismem św. dokonywanie się stworzenia w czasie, powinnibyśmy pozostać logicznymi, i uznać, że słowa Pisma św. nic zgoła nie przesądzają, tu więc nauka może swobodnie poszukiwać teoryi możliwie najzgodniejszej z faktami. Pogląd też na stosunek gatunków u istot organicznych i na sposób ich powstania, wykształcił się u Augustyna nie pod wpływem teologii, ale pod wpływem ówczesnych z tego zakresu naukowych wiadomości, tudzież pod wpływem zasadniczych pojęć jego metafizyki.

Wniknąwszy cokolwiek w usposobienie duszy Augustyna, można przypuszczać, iż gdyby był znał n. p. teoryę Kopernika i Keplera, byłby ją z najwyższą powitał radością. Co do teoryi rozwoju istot organicznych, to pozwalam sobie wyrazić domniemanie, że w uznaniu jej wartości nie byłby był może okazał się równie skwapliwym, tu bowiem dałaby się może wykazać ważna różnica między naukowem stanowiskiem Augustyna, a n. p. Darwina.

Różnica ta stoi w związku z pojęciami jednostki żyjącej, tudzież gatunków i rodzajów u Augustyna z jednej — a w dzisiejszych teoryach rozwoju z drugiej strony.

Augustyn określa pojęcie jakiejś rzeczy osobnej w sposób następujący: „każda rzecz ma w sobie coś trojakiego, jest czemś jednostkowem, wyróżnia się od rzeczy innych, a jednak porządku rzeczowego nie narusza. W jego też zapatrywaniu, jest każdy osobnik czemś w porządku rzeczy niezbędnym, jest, jak to już wyłożyłem w jednym z wykładów poprzednich, urzeczywistniającą się w stworzeniu ideą Boga.

Ale gatunkowość czyli powszechność i prawidłowość w rzeczach, to także coś koniecznego i w ideach

Boga o stworzeniu uzasadnionego. Aby więc oba powyżej wyłuszczone pojęcia pogodzić, przyszedł Augustyn do przekonania, iż należy utrzymać zarówno konieczność bytu jednostkowego, jak i konieczność, a zarazem także trwałość tak gatunków, jak rodzajów. To są przeto względy, na które on szczególną zwrócił uwagę, i dlatego właśnie uznawał za lepiej uzasadniony pogląd, iż żywioły t. j. ziemia i woda wydały wszystkie gatunki i rodzaje już zróżniczkowane. W takim bowiem poglądzie, znajdzie się miejsce zarówno dla konieczności istnienia każdej jednostki z osobna, jak i dla objawiającej się w niej powszechności. Do tego należy dodać, iż nie rozporządzał Augustyn w zakresie objawów życia, materyałem doświadczeń naukowych tak obfitym, jak my obecnie. W historyi naturalnej ówczesnej uchodziły gatunki za niezmiennie stałe, zapatrywania takie wzmacniała znana powszechnie zdolność organizmów do rozmnażania się tylko w obrębie gatunków, a nawet rodzajów. Doświadczenie więc zdawało się, że potwierdza metafizyczne założenia, nic przeto dziwnego, że stanął Augustyn na stanowisku stałości gatunków, a zmienność w objawach życia kładł na karb niedoskonałości, będącej udziałem wszelkich w ogóle stworzeń.

W biologii dzisiejszej, a szczególnie w teoryach rozwoju i u Darwina, przedstawia się sprawa inaczej. Nawet jednostka żyjąca nie jest tu czemś stałem, ale przeciwnie podlega przekształceniom i zmianom ciągłym. Najpierwej przechodzi ona w ontogenzie cały szereg stopni rozwojowych, należy możnaby powiedzieć do gatunków najrozmaitszych, następnie zaś, żyjąc życiem samodzielnem, zmienia się ciągle i przystosowywa do warunków życia. Z drugiej znowu strony zaprzeczył Darwin gatunkom i rodzajom trwałości, a jakkolwiek właściwa jego teorya w nauce dzisiejszej nie utrzymała

się, to jednak pozostanie z niej, — zdaje się, — na zawsze, jako trwały nabytek nauki, myśl rozwoju i stopniowego doskonalenia się życia, tudzież zasada zmienności w gatunkach, zasada przechodzenia i przekształcania się jednych w drugie. Możnaby powiedzieć, że podobnie jak we wszelkich pojęciach naszych, tkwi pierwiastek podmiotowy, są one bowiem pewnego rodzaju uproszczeniem zmienności otoczenia w naszych umysłach, tak też i pojęcia gatunków, możnaby także uznać za uproszczenia, mające źródło w ekonomii myślenia. W takich warunkach byłby każdy osobnik żyjący zmiennością dla siebie powtarzającą się raz tylko, a od innych zmienności odrębną. Gdybyśmy jednak nawet doszli do tak skrajnego poglądu, to przecież wydaje mnie się, że nie zawierałby on wcale zaprzeczenia augustyańskiej metafizyki, tak samo jak należycie zrozumiany, nie mógłby wykluczyć idei stworzenia. Przyjąwszy ciągłą życia zmienność nietylko w gatunkach, ale nawet w jednostkach, uznawszy gatunki za nasze uproszczenia zjawisk życia, musielibyśmy jednak przyznać, że uproszczenia te posiadają jakąś podstawę w rytmicznej życia prawidłowości. Każda jednostka, to jednak coś w zmienności także trwałego, każdy gatunek, to przecież jakaś zmienność w jednostkach, która dokonywa się w podobnych, zbliżonych do siebie rytmach. Podobieństwa te zaś muszą mieć także w czemś swoje uzasadnienie. Możnaby przeto ze stanowiska augustyańskiego teizmu, tak zagadnienie przedstawić: Każda zmienność, każda rytmika, ma ideę swoją w Bogu, czyli jest uwarunkowaną w rozumnej konieczności wszechświata, w konieczności tej tkwiłaby również racya rozwoju życia i dokonywania się zmienności u istot żyjących w rytmach, podobnych, umożliwiających wykształcanie się w naszych umysłach pojęć gatunkowych i rodzajowych. Ponieważ zaś w Bogu i dla Boga czasu nie

ma, a więc ze stanowiska wiedzy bezwzględnej, będzie to obojętnem, czy jednostki i gatunki są czemś trwałem, czy zmiennem. Każda najbardziej znikoma fala zmienności, każda najdrobniejsza jednostka żyjąca, a w niej każda jej życia chwila, musi mieć swoje rozumne uzasadnienie w planie Boga, czyli musi mieć w umyśle Boga swój wyraz trwały, wieczysty. Wierząc w Boga, musimy przyjąć, że w umyśle Jego bezwzględnie doskonałym musi tkwić ideowo cała nieskończona zmienność wszechświata, jako rytmika we wszystkich swoich przebiegach trwała wieczyście i w tył i naprzód trwała, bo przez Boga pomyślana. Z takiego punktu widzenia patrząc na rzeczy, mógłby był Augustyn przyjąć pomysł stopniowego rozwijania i doskonalenia się istot żyjących, gdyby wiedza ówczesna była mu to umożliwiała.

Wykład dziesiąty.

Człowiek i jego stanowisko w stworzeniu. — Przyczyny i źródła złego. — Rola złego w porządku moralnym świata. — Skutki przechylenia się woli ludzkiej na stronę złego. — Opatrzność i przeznaczenie, a wolność i odpowiedzialność moralna. — Poglądy św. Augustyna na działanie Łaski, tudzież na cel i na zadania życia ludzkiego.

„Uczyńmy człowieka na wyobrażenie i podobieństwo nasze“. Oto słowa Księgi Rodzaju, około których grupuje Augustyn wszystkie myśli swoje i wszystkie poglądy dotyczące człowieka i jego wśród świata stworzonego stanowiska. Pod względem ciała należy człowiek do przyrody. Wydała to ciało ziemia, czyli mówiąc inaczej wydały go siły życia mocą Bożą żywiołom wszczepione. Zapatrywanie takie wynika — zdaniem Augustyna — ze słów zawartych w drugim rozdziale Genezy: „utworzył tedy Bóg człowieka z mułu ziemie“.

Przedstawiał sobie przeto niewątpliwie powstanie ciała ludzkiego tak samo, jak powstanie istot żyjących w ogóle: Zarody życia tkwiły w ukształtowanej już materyi, tkwiły tam podobnie jak ziarnko w owocu, albo jak zarodek w organizmie macierzystym. Jak w ziarnku jest całe drzewo według gatunku swojego, jak w zarodku jest zwierzę gatunkowo od innych stworzeń wyróżnione, tak w łonie ziemi były zarody istot wszelakich, a więc był tam także zarodek ciała ludz-

kiego. Potencyalnie przeto istniało to ciało już od początku stworzenia tak samo, jak istniały ciała wszystkich innych istot żyjących. W powstaniu ciała ludzkiego nie upatrywał Augustyn trudności, nasuwała mu się ona dopiero przy rozważaniu stworzenia kobiety z boku mężczyzny. Jak wyjaśnić sobie różnicę między stworzeniem par zwierzęcych, a pary człowieczej? Dlaczego z zarodów w ziemi i w wodzie wyszły wszystkie stworzenia po parze, a człowiek tylko jeden. Okoliczności towarzyszących stworzeniu kobiety nie umiał sobie Augustyn naukowo rozjaśnić, w tym też wypadku polegał wyłącznie na słowach Pisma świętego. Ponieważ wierzył głęboko, że opowieść Biblii zawiera prawdę rzeczową, a więc uznawał także okoliczności towarzyszące stworzeniu kobiety. Wychodził zresztą z założenia, że dla Boga niema rzeczy niemożliwych. W planie zaś stworzenia wszystko tak jest, jak się stało i dokonało. Nie ciało jednak rozstrzyga o znaczeniu owych słów: „uczyńmy człowieka na wyobrażenie i podobieństwo nasze“.

W rozprawie o „Genezie przeciw Manichejczykom“ zwraca się Augustyn ostro przeciw wyznawcom owej religii, którzy, powołując się na słowa Biblii, pytali szyderczo, ażali Bóg posiada także zęby, brodę, członki rozmaite, skoro człowiek na Jego podobieństwo stworzony. Zechciejmy zrozumieć, — woła — że nie z powodu ciała powiedziano o człowieku, iż jest na wyobrażenie Boga, ale z powodu owej potęgi, którą wszystkie przewyższa stworzenia. „Wszystkie bowiem zwierzęta podlegają człowiekowi, nie z powodu ciała, lecz z powodu umysłu, który my posiadamy, a one nie posiadają, jakkolwiek także budowa ciała naszego wskazuje, iż lepsi jesteśmy od zwierząt i dlatego Bogu podobni“.

W kaplicy Sykstyńskiej, w tej drugiej „Boskiej komedyi“, napisanej nie piórem, lecz pędzlem, znajduje się

między innemi na sklepieniu także scena przedstawiająca stworzenie człowieka. Spoczywa oto wyszłe z łona przyrody senne ciało człowieka, ten wytwór najpiękniejszy jej żywotności, dzieło gotowe, mniejsza czy wydoskonalone przez rozwój stopniowy, czy też z rąk mistrzyni przyrody wyszłe, jak arcydzieło z pracowni rzeźbiarza. I oto widać jak zdala zbliża się palec Boży do owego ciała nie martwego, lecz znajdującego się jeszcze w stanie nieświadomej semności. Moc Boga nie dotknęła jeszcze człowieka, ale widz patrzący czuje niejako jej strumień niewidomy. W obliczu półsennem zaczyna już zapalać się płomień myśli, ślady zwierzęcości zanikają, jakaś nowa zaczyna objawiać się w tej istocie energia, nieznane jakieś budzą się pragnienia, człowiek zaczyna być na „wyobrażenie i podobieństwo Boga“. Wpatrując się przed laty w scenę powyższą, powiedziałem sobie, że Michał Anioł, tworząc ją, był chyba natchniony duchem i myślą Augustyna. Zaiste, jak największy z myślicieli chrześcijańskich zagadnienie pojmował, tak oddał je jeden z największych mistrzów chrześcijańskiej sztuki. — Istotnie jest człowiek na wyobrażenie Boże, gdyż jest w nim osobowość i duchowość, dwie najgłówniejsze cechy Boga. Ale to nie dosyć, gdyby człowiek posiadał tylko powyżej wymienione dwie cechy, byłby może na wyobrażenie Boga, ale nie na Jego podobieństwo; naprawdę do Boga podobnym stał się człowiek z chwilą rozbudzenia się w nim samowiedzy, z chwilą, gdy się sam w sobie poczuł i jako istota duchowa siebie poznał.

Wspomniałem już w wykładzie poprzednim, iż u Augustyna zarysowywa się po raz pierwszy w dziejach filozofii europejskiej w sposób wyraźny dualizm między duchem, a materyą, pomimo że oba pierwiastki pojęte są u niego jako dzieło Boga. Ale mógłby mi ktoś zarzucić, że przecież już u Anaksagorasa mamy

do czynienia z osobną siłą rozumną, a osobną materyą; u Platona mamy świat idej i materyę; u Arystotelesa materyę i formę. Tak, to prawda, ale przy rozwadze dokładniejszej nie trudno przekonać się, że we wszystkich powyżej wymienionych wypadkach niema mowy o przeciwstawianiu ducha — materyi. Materya przedstawia się wszystkim wyżej wymienionym myślicielom greckim jako coś właściwie nieistniejącego, jako coś, co dopiero pod działaniem siły rozumnej naprawdę istnieć zaczyna. Zupełnie inaczej u Augustyna, u niego zarówno materya jak duch są dziełami Boga, ale dziełami całkiem osobno pomyślanemi. W idei pramateryi tkwią wszystkie zarody późniejszego ukształtowania się i rozwoju życia. Dla duchowości zaś istnieje jak gdyby podłoże osobne, z którego już nie przez kształtowanie się zewnętrzne, ale wewnętrzne, wyodrębniają się istoty na wyobrażenie i podobieństwo Boga. Poglądu takiego szukalibyśmy daremnie u filozofów greckich, niema go nawet u Nowoplatończyków, najwięcej do chrześcijaństwa zbliżonych. Pogląd taki możliwy był tylko u myśliciela, usiłującego dokładnie i wiernie rozjaśnić przewodnie idee Ewangelii.

U Augustyna niema uczucia jakiejś pogardy dla materyi, lub przyrody, pogardy choćby takiej, jaką odznacza się filozofia Platona lub Stoików. Bynajmniej! On dziełem Bożem gardzić nie może i nie gardzi. Wszystko, cokolwiek Bóg uczynił jest dobre i piękne, a więc przyroda także, ma ona też w sobie wszystko, co jej do życia i do rozwoju potrzebne. Augustyn nie gorszy się nawet wcale faktem, że w przyrodzie jedne istoty służą za żer drugim, w tem niema strony ujemnej, walka o byt nie przedstawia mu się wcale jako zła, lub niemoralna. Owszem, ta walka jest potrzebną i nad wyraz mądrze urządzoną. Taka jest już idea arcydoskonałej w przyrodzie gospodarki, iż jedne istoty

umożliwiają drugim utrzymanie się na czas jakiś przy życiu i do udoskonalania się życia pomagają. Tylko o jednej rzeczy pamiętać należy, t. j., iż porządek świata przyrodniczy nie jest w porządku wszechrzeczy jedynym, obok niego w przedwiecznych planach Boga zarysował się porządek drugi, porządek duchowy, moralny.

Porządek ten posiada również swoje osobne podłoże, swoją *„materia spiritualis informis“*. Stanowią ją te wszystkie zastępy duchów, tak jak je Bóg w planach swoich odwiecznych pomyślał, zanim się w życiu wewnętrznem ukształtowały. Świat przeto duchów to drugi porządek, obok porządku przyrodniczego, w nim jednak dobro i piękno dzieł Bożych przedstawia się inaczej. Oto jest pogląd Augustyna! Niema on właściwie nic wspólnego z poglądami filozofów greckich, a nawet z poglądami szkoły nowoplatońskiej, gdzie duchowość pojęta jest jako promieniowanie bliższe, bezpośredniejsze z Jedności, materya zaś jako promieniowanie dalsze, pośrednie. Augustyn myśl taką zasadniczo odrzucał, w dziełach Boga niema nic mniej, lub więcej wartościowego, mniej, lub więcej dobrego, wszystko jest według rodzaju swojego dobre. I oto na takiem dopiero tle uwydatni się nam należycie stanowisko człowieka w stworzeniu. Rola jego jest: być węzłem między dwoma światami, stanowić przejście od jednego porządku do drugiego. W człowieku oba podłoża, materyalne i duchowe, zespalają się, aby wydać istotę do obu należącą porządków. Najdoskonalszy twór sił przyrody i życia, jak mówi księga rodzaju: „z mułu ziemie“, zespala się z siłą z owego drugiego podłoża pochodzącą i skoro materya cielesna i życie przybrało najdoskonalsze zewnętrzne kształty, zaczyna się w tej istocie kształtowanie wewnętrzne.

Człowiek jednakże jako istota żyjąca i rozwijająca się duchowo, nie jest jedynym w porządku duchowym

ogniwem. Augustyn przyjmował zgodnie z nauką Pisma świętego mnogie zastępy duchów wyższych, stanowiących właściwy porządek duchowo-moralny.

Ponieważ zadanie moje polega tylko na rozpatrywaniu filozoficznej strony poglądów Augustyna, nie mogę przeto zajmować się jego nauką teologiczną o stwarzaniu przez Boga duchów wyższych i od człowieka doskonalszych, wspomnę więc tylko, iż wszystkie jego wywody teologiczne skupiają się w tej zasadniczej myśli, iż istnieje obok przyrodniczego porządek duchowy, który przez człowieka wnika i wrasta niejako w przyrodniczy. Zanim jednakże wdam się w rozbiór poglądów Augustyna na rolę człowieka w porządku duchowym, muszę pierwej przedstawić jak on się zapatrywał na fakt dla tego właśnie porządku najważniejszy, t. j. na istnienie złego. — Skąd wzięło się złe? Jak wyjaśnić sobie pojawienie się złego, skoro świat jest dziełem Boga, nie może przeto być innym, jeno dobrym.

Na pytania powyższe odpowiadali Manichejczycy, że złe stanowi osobną we wszechświecie potęgę, że jest siłą bezwzględną pierwotną w wieczystej walce z Bogiem dobrym pogrążoną. Augustyn wyznaje, iż go z początku myśl ta bardzo ku sobie pociągała i uczyniła z niego nawet zwolennika manicheizmu na czas jakiś. Dalsza jednak praca nad sobą wykazała mu niemożliwość takiego stanowiska. Dwóch Bogów być nie może, gdyż to jest z ideą Boskości niezgodne. Albo jest jeden Bóg, albo niema go wcale! Jeżeli zaś jest jeden Bóg, Prawda i Doskonałość bezwzględna, to skądże się wzięło złe? Czy można przypuścić, aby je stworzył Bóg najdoskonalszy? któż śmiałby twierdzić coś podobnego! Może złe tkwi w przyrodzie? Przenigdy! — odpowiada Augustyn. — Wszystko, cokolwiek Bóg uczynił jest bardzo dobre *(omnia, quae fecit Deus bona valde)*, nie szukajmy przeto przyczyny złego w przyrodzie! wszak Pi-

smo święte poucza nas, że człowiek żył pierwotnie na łonie przyrody szczęśliwy i doskonały. Czyż byłoby to możliwe, gdyby przyroda była źródłem złego? A więc złe nie jest czemś przyrodniczem *(mala vero non esse naturalia)*. A jednak złe nietylko istnieje i objawia się w świecie, ale występuje nawet jako potęga nad wyraz groźna. Jakież mogą być źródła jego i przyczyny? Oto pytanie ze wszystkich najtrudniejsze do rowiązania! Pominąć je, to niemożliwe! kto wierzy w Boga, dla kogo idea Bóstwa jest ze wszystkiego najdroższą, ten nie zdoła uspokoić się przeświadczeniem, że Bóg jest sprawcą złego. Cóż to za Bóg taki! Albo nie wie Sam co czyni, jest jakowąś istotą nieświadomą, wolą ślepą, z konieczności działającą, albo jest z despotów najstraszniejszym: stwarza, aby nad własnemi pastwić się dziełami. Myśl ludzka, nigdy by tych trudności usunąć nie zdołała, gdyby jej Bóg sam tego nie ułatwił i do zrozumienia największego, a zarazem i najtragiczniejszego z zagadnień nie prowadził.

Aby zrozumieć skąd się wzięło złe, potrzeba — zdaniem Augustyna — zdać sobie sprawę, na czem w planie wszechświata polega porządek drugi, duchowo-moralny. Polega on, jak już wiemy, na kształtowaniu się wewnętrznem, duchowem na wyobrażenie i podobieństwo Boże. Aby istota nazywana duchem mogła być do Boga podobną, musi być osobistą i uświadomioną, ale nie dosyć, musi być także bezwarunkowo wolną, to jest istotą, — powiedzmy, — pewną autonomię posiadającą. Kształtowanie się wewnętrzne dokonywujące się z konieczności, bez współudziału danej osobistości duchowej, kształtowanie takie, jak w przyrodzie wyłącznie zewnętrzne, nie mogłoby dla duchowej istoty żadnej posiadać wartości, a nawet posiadałoby wartość ujemną. Wystawmy sobie istoty rozumne, świadome, które z konieczności muszą się w życiu swojem we-

wnętrznem tak urabiać, jak to Bóg z góry ustanowił, czy istoty takie przywiązywałyby do doskonałości swojej wartość jakąkolwiek? Czy one w ogóle wiedziałyby co jest dobre, a co złe? Wartości wszelkie gdzież istnieją? Chyba tylko w życiu wewnętrznem! A więc czy świat duchów z konieczności doskonałych byłby dobry? Nigdy, mógłby on być wszystkiem, tylko nie dobrym! Czy wzrastanie sumy dobrego we wszechświecie byłoby w takich warunkach możliwe? Jakże mogłoby dobro wzrastać jakiekolwiek, skoro by go nie było wcale? A jednak najwyższa doskonałość Boga domaga się, aby w dziełach Jego suma wartości wzrastała ciągle, aby wzrastała w nieskończoność. Otóż, coś podobnego będzie możliwe, jeżeli kształtowanie się wewnętrzne duchów będzie każdego z nich dziełem i zasługą. Skoro duchy mają być na obraz i podobieństwo Boga, pomyślał je przeto Bóg i stworzył nietylko osobiste, nietylko uświadomione, ale także wolne. Tylko w takich warunkach mogą pojawiać się wartości w życiu wewnętrznem, każdy bowiem będzie kształtowania własnego sprawcą, powtórzy się w każdym osobniku niejako proces stworzenia, każdy swój świat wewnętrzny sam będzie stwarzał, będą tam wzrastały i mnożyły się wartości bez końca. Skoro jednak tylko dopuści się wolność, to znaczy autonomię, w kształtowaniu się wewnętrznem, to już przez to samo złe staje się możliwem.

Autonomia duchowej jednostki nie dopuszcza koniecznego poddawania się jej — woli i planom Boga, wolność wymaga możności kształtowania się wewnętrznego w nieskończonej rozmaitości, a więc nawet wbrew planom Boga.

W takich oto warunkach staje się dopuszczenie złego w porządku duchowym zrozumiałem. Złe to nie żadna osobna we wszechświecie potęga, złe ma przyczyny w tem, co nazywamy zwykle grzechem.

W rozprawie z Fortunatem Manichejczykiem odzywa się Augustyn w sposób następujący: „Jeżeli słusznie wierzymy, że Bóg wszystko dobrze zrobił, chociaż Sam od dzieł swoich jest jeszcze o wiele wyższy i doskonalszy, to musimy przyjąć, iż początkiem i główną przyczyną złego jest grzech. Jeżeli zaś zapytasz, jakie jest źródło grzechu, to dowiedz się, że źródłem tem jest pragnienie *(cupiditas)*“. Jeżeli teraz zechcemy rozważyć, co może oznaczać owo pragnienie, to wykryjemy, iż w myśli augustyańskiej wyraża „pragnienie *(cupiditas)*“, poprostu dążność do ukształtowania się wewnętrznego, odmiennego od planów Boga; osobistość duchowa, autonomię posiadająca, pragnie ukształtować się na inny sposób. Uznając świat duchów wyższych od człowieka, musiał oczywiście Augustyn wraz z Pismem świętem przyjąć, iż i tam rozbudziły się pragnienia od woli Boga odmienne, a więc, że wsród tego właśnie świata powstała owa wyższa potęga złego, uznawana przez Manichejczyków za drugiego Boga.

Rola jej polega na ciągłem i nieustającem mnożeniu sumy wartości i dobra we wszechświecie. Jedynie możliwe przeciwieństwa zarysowują się tu jak następuje: Albo świat jest z konieczności doskonały, a więc nie posiada wartości w przeświadczeniu istot porządek duchowy tworzących — albo świat jest tak urządzony, iż mnożyć się w nim może bez końca suma wartości i dobra, a to przez pracę ciągłą nad własnem wewnętrznem kształtowaniem się istot rozumnych. Taki stan wymaga nieustającej podniety. A więc tylko w ciągłem wzajemnem mierzeniu się i ścieraniu wartości może dokonywać się prawdziwe doskonalenie wewnętrzne. Kim jesteś? zapytuje Faust Mefistofelesa, a ten odpowiada:

„Ein Teil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“;

rzeczywiście nikt lepiej od Goethego nie ujął i nie wyraził myśli augustyańskiej o roli złego w porządku moralnym świata! Porządek ten, jeżeli nie miał być martwym, wymagał wolności, autonomii, a więc dopuszczenia złego. Jak światło uwydatnia się cieniem, jak harmonia występuje tem wyraziściej na tle dysharmonii, tak w porządku świata dobro potężnieje i wzrasta w walce ze złem. Skutkiem dopuszczenia złego, suma dobrego mnoży się ciągle. Z poglądu właśnie rozwiniętego wynika oczywiście wniosek, że złe, będąc przez Boga dopuszczone, nie zniknie! Mogą coraz to nowe powstawać pragnienia, a z nich może rodzić się i zło, ale w walkach z niem będą się wieczyście rozwijały niewyczerpane nigdy skarby, polegające na coraz doskonalszem kształtowaniu się wewnętrznem istot rozumnych zgodnie z planami Boga. Tragika zaś wielka, tkwiąca w naturze złego, na tem polega, że ani walki zaprzestać, ani pragnień raz rozbudzonych uciszyć nie może; złe pozostanie złem, pomimo przeświadczenia, iż służy dobru. Augustyn nie jest wcale takim optymistą jak n. p. Grzegorz z Nyssy; on nie patrzy na porządek wszechrzeczy z punktu widzenia sentymentalnego i nie przypuszcza, aby złe kiedykolwiek istnieć i działać przestało. W porządku wszechświata nie leży wcale, aby wszystkie istoty rozumne doszły do szczęścia i doskonałości jednakiej. Nie szczęście tej lub owej jednostki, ale mnożenie sumy wartości jest celem. Wszechświat to symfonia, w której harmonie najwznioślejsze wystąpią zawsze na tle dysharmonii wieczyście rozbrzmiewających. Nie spokój, nie szczęście, ale dobro ma się urzeczywistniać w kształtowaniu wewnętrznem. Nie sielanką mają zabawiać się zastępy owych istot na wyobrażenie Boga stworzonych, zadaniem ich: trud, walka i praca około mnożenia sumy dobra.

W takiem oto dopiero oświetleniu nabiera znaczenia stanowisko człowieka. Postawiony między dwoma porządkami, t. j. między przyrodniczym i duchowym, ma on spełniać rolę łącznika między jednym, a drugim. Dalsze kształtowanie się zewnętrzne, cielesne nie może już być jego zadaniem, w organizmie bowiem ludzkim, kształtowanie to szczyt najwyższy osiągnęło. Istotną treścią życia ludzkiego może być tylko kształtowanie się wewnętrzne. Mniejsza o to, jak będziemy zapatrywali się na początek życia duszy, czy przyjmiemy stworzenie jej pierwotne, czy w chwili poczęcia się organizmu, na wszelki sposób źródłem jej bytu jest owo podłoże duchowe, owa „*materia spiritualis*“, o której Augustyn niejednokrotnie wspomina. Stamtąd dusza pochodzi! Ale Bóg pomyślał człowieka jako syntezę dwóch porządków, i dlatego dusza „z natury“, — jak mówił Augustyn, — dąży do połączenia się z ciałem, gdyż w niem może dokonywać tego, co cel jej istnienia stanowi, t. j. kształtowania wewnętrznego. Nie wynika jednak z tego wcale, aby Augustyn był wierzył w istnienie duszy przed urodzeniem, jakoby przypuszczał, że ona żyła już przedtem w innych połączeniach i w ciałach innych. Ideowo, t. j. w myśli Bożej, każda dusza istnieje wieczyście, istnienie jednak rzeczywiste rozpoczyna się z chwilą wyodrębnienia się jej z powszechnego duchów podłoża. „Jeżeli na to“ — pisze Augustyn — „powstała dusza, aby weszła w ciało, to można zapytać, ażali możnaby ją zmusić, gdyby nie chciała. Lepiej jednak wierzyć, że ona tego połączenia pragnie z natury, to znaczy z natury tak jest stworzoną, aby chciała, tak jak wrodzoną jest nam chęć do życia“.

Skoro przeto taką podwójną jest natura ludzka, a skoro duchowość ma stanowić istotną treść życia człowieka, to w myśl rozwiniętych poprzednio poglądów na porządek duchowo-moralny, okazuje się potrzeba, aby

Bóg człowieka pomyślał i do bytu powołał, jako istotę wolną, mogącą kształtować się na swój sposób według pragnień własnych. Tak stajemy już na stanowisku, z którego na świat patrząc, okazuje się dopuszczenie grzechu i złego u człowieka tak samo zrozumiałem, jak dopuszczenie ich w porządku duchowem w ogóle. Rozwój wewnętrzny bez możności wyboru, to cel do urzeczywistnienia niemożliwy, jeżeli przeto człowiek, — w znaczeniu zarówno jednostkowem jak i zbiorowem, — miał przyczyniać się do mnożenia sumy wartości we wszechświecie, to należało postawić go w położeniu takiem, aby tylko „mógł nie grzeszyć“ *(posse non peccare)*, gdyby bowiem musiał nie grzeszyć, to w takim wypadku nie byłby mógł należeć do porządku duchowo-moralnego. Następstwem tego stanu rzeczy było, iż człowiek zgrzeszył. Zastanawia się więc Augustyn nad skutkami takiego postępowania. Przyczyny złego widzi dwie: błąd i słabość: „Albo nie wiesz, co czynisz i błądząc upadasz, albo wiesz, co czynić należy i słabość ciebie przezwycięża“. Wynika z powyższego, że źródeł wszelkiej nędzy ludzkiej szukać należy w niewiedzy i w chuci, czyli w pragnieniu. Myśl więc Augustyna schodzi się tu z poglądem wielkiego reformatora indyjskiego Buddy.

A teraz rozważmy dalsze z takiego stanowiska wynikające wnioski.

Zarówno wiara, oparta na dokumentach Objawienia, jak i nauka ówczesna, wskazywały Augustynowi na fakt pochodzenia człowieka od jednej pierwotnej pary ludzkiej. Wspomnę przy tej sposobności, że zapatrywanie takie do dzisiejszego dnia, można uważać za naukowo najlepiej uzasadnione. Gdybyśmy bowiem nawet przyjęli zasadę niestałości gatunków, i stanęli po stronie teoryi przekształcania się ich, przechodzenia jednych w drugie, i doskonalenia się stopniowego, to

i w takim wypadku wszystko wskazuje na pochodzenie ludzkości od jednej pary pierwotnej. Tak samo zresztą każdy inny gatunek, czy rodzaj istot żyjących, może pochodzić tylko od jednej pary pierwotnej. Nie mogły, powiedzmy n. p., niedźwiedzie wykształcić się z innych gatunków, na różnych miejscach kuli ziemskiej całkiem od siebie niezależnie, lecz tylko na jednem miejscu mógł rozwinąć się ten właśnie rodzaj stopniowo, z innego i następnie z jednej pary skutkiem sprzyjających warunków rozrodzić się i po świecie rozszerzyć. Wiadomo przecież, że między obcymi sobie całkiem pod względem pochodzenia osobnikami zwierzęcymi możność rozmnażania się nie istnieje, nie powinnaby ona przeto być możliwą także między ludźmi do różnych ras należącymi, gdyby pochodzenie ich nie było wspólne. Rozmnożenie się człowieka z jednej pary, można bezwarunkowo uważać za pewnik nietylko religijny, ale i naukowy. Małe to zboczenie proszę mi wybaczyć, było ono jednak na czasie; obecnie zwróćmy się w dalszym ciągu do poglądów Augustyna.

Następstwa autonomii i wolności w porządku duchowem niezbędnej, a potem grzechu, musiały objawić się w dalszym rozwoju rodu ludzkiego. My z naszego dzisiejszego punktu widzenia moglibyśmy powiedzieć, iż zasada dziedziczności domaga się uznania skutków grzechu, — to znaczy skutków pragnień rozbudzonych, a niezgodnych z prawidłowością świata przez Boga pomyślaną, — jako działających w całym gatunku ludzkim. Następstwami grzechu nieubłaganemi muszą być: niewiedza i słabość, przechodzące na wszystkie coraz dalsze pokolenia, to zaś są źródła złego. Tak więc skutkiem grzechu stało się, iż człowiek ze stanu możności niegrzeszenia, przeszedł w stan niemożności niegrzeszenia, stan ten określał Augustyn słowami: „*non posse non peccare*“.

Dlaczego to nastąpić musiało, zrozumieć nie trudno. „Grzechem jest“ — mówi Augustyn w Wyznaniach — „gdy człowiek szuka nie w Bogu, lecz w innych stworzeniach rozkoszy, wzniosłości i prawdy, w taki sposób popada w boleści, zamieszki i błędy“. Słowa te cóż mogą innego zawierać, jeżeli nie stwierdzenie faktu, że autonomia duchowa, czyli możność ukształtowania się wewnętrznego, nie według planów Boga, lecz na inny sposób, musiała pociągnąć za sobą następstwa dziedziczne. Grzech pierworodny przeszedł na wszystkie dusze wyodrębniające się z pierwotnego dusz podłoża przez rozrodzenie się człowieka pierwszego. Taki pogląd przedstawiał Augustyn, jako zgodny zarówno z zasadami wiary, jak i nauki. Bronił go też usilnie zarówno przeciw Manichejczykom, jak i przeciw Pelagianom.

Manichejczycy przyjmowali, — jak już nieraz wspominałem, — dwie równie wieczne potęgi: złego i dobrego. W związku też z tem nauczali, że w człowieku są dwie dusze, jedna ciągnie w jednę, a druga w drugą stronę, u nich więc o dziedziczeniu grzechu pierworodnego oczywiście nie mogło być mowy. Pelagianie znowu dowodzili, że „skoro dusza nie pochodzi z przeszczepienia *(ex traduce)*, skoro na ciało tylko dokonało się przeszczepienie grzechu, a więc ciało na karę zasługuje. Niesłusznem przeto jest, aby dziś narodzona dusza, nie pochodząca z Adamowego materyału, tak dawny obcy grzech na sobie dźwigała, nie można więc uznać, aby Bóg, który każdemu własne jego odpuszcza grzechy, jeden obcy grzech każdemu przypisywał“.

Walka przeciw Manichejczykom nie była dla Augustyna zbyt trudną, opierała się bowiem na zasadniczem zaprzeczeniu drugiego Boga we wszechświecie, a duszy drugiej w człowieku, przyczem opierał się na ściśle naukowych zarówno metafizycznych, jak i doświadczalnych założeniach. Walka z Pelagiuszem i jego zwolen-

nikami była trudniejszą. Zarówno idea sprawiedliwości Bożej, jak i teorya o pochodzeniu dusz zdawało się, że przemawiają przeciw dziedziczności grzechu pierworodnego. Bronił też Augustyn zapatrywań swoich w sposób rozmaity. Raz dowodził, że skutkiem kierunku wybranego przez pierwszych ludzi dokonało się pewnego rodzaju natury ludzkiej osłabienie i rozwinęła się, jak gdyby ślepota duchowa: „Któż nie rodzi się ślepym, lecz w sercu? (*Quis enim non caecus natus est? Sed in corde*)“, pyta Augustyn. Gdzieindziej znowu dowodzi, że „zrodził grzeszników w objęcia śmierci popadłych, pierwszy grzesznik, pierwszy zdrajca“. W jednej z mów swoich tak się odzywa: „Nie oskarżajmy przyrody; — przyrody twórcą Bóg jest. Bóg dobrą ustanowił przyrodę, lecz zatruła ją zła wola. Tak więc co było w Adamie z winy, nie z natury, przeszło na nas i stało się naturą“. Działanie przeto grzechu pierworodnego, przedstawiał sobie Augustyn tak, iż cały niejako materyał rodu ludzkiego, całe jego, możnaby powiedzieć, nietylko duchowe, ale i cielesne podłoże, uległo w pierwszym człowieku zatruciu. Z podobnego postawienia zagadnienia wynikałoby jednak, że pierwotna woli ludzkiej autonomia doprowadza, nie do mnożenia się sumy dobrego, ale przeciwnie do znacznego jej umniejszania się. W rozumnym przeto świata porządku, musiało objawić się jakieś przeciw temu działanie. Objawiło się też istotnie! Zanim jednak dojdziemy do rozpatrzenia, na czem ono polega, musimy pierwej jeszcze rozważyć, w jaki to sposób starał się Augustyn pogodzić poglądy wyżej rozwinięte z ideą wszechmocy Bożej, tudzież z ideą stałej prawidłowości, koniecznego w świecie porządku i Opatrzności.

Zagadnienie przedstawia się w sposób następujący:

Bóg, Mądrość doskonała, Bóg wszechmocny powołał świat do bytu, według planu odwiecznego. W tym

planie tkwi niezmiennie oznaczony i przewidziany szczegół każdy i każda zmienność, choćby najdrobniejsza. Skoro tak jest, to w takim wypadku musi tkwić w idei każdej istoty nietylko jej życie całe, lecz także i jej działanie we wszystkich szczegółach najdrobniejszych. Opatrzność Boga, jeżeli istnieje, musi rozciągać się na najdrobniejsze szczegóły. Jest głównie jedna strona świata, t. j. jego prawidłowość i harmonia, która każdemu umysłowi wierzącemu w Boga, przedstawi się w pierwszej linii jako dzieło Boże. Jeżeli przeto objawia się w świecie rozumna prawidłowość i konieczność, to pytam się, gdzież tu miejsce dla wolności woli ludzkiej i dla odpowiedzialności moralnej, gdzież miejsce dla owej autonomii, niezbędnej znowu ze względu na kształtowanie się wewnętrzne istot duchowych?

Idea Opatrzności zespala się znowu u Augustyna ściśle z ideą przeznaczenia, jak zaś Opatrzność pojmował, to o tem dadzą nam dokładne wyobrażenie ustępy z dzieła napisanego około roku 393: „Niektórzy sądzą“, — pisze Augustyn — „że skoro raz Bóg świat utworzył, reszta dzieje się już przez świat sam, tak jak On zarządził i rozkazał, Bóg zaś sam już nic nie działa. My jednak wierzmy, a raczej zechciejmy zrozumieć, że Bóg działa aż do teraz tak, iż gdyby rzeczom przez się stworzonym działanie swoje odjął, przepadłyby.... Bóg mocą swoją ukrytą porusza wszelką istotę stworzoną, ten zaś właśnie ruch podnieca ją zarówno wówczas, gdy Aniołowie rozkazy spełniają, jak i wówczas, gdy gwiazdy krążą, a wichry zmieniają się, gdy prądami wód w przepaściach wzruszają, lub je w chmury zbite przez powietrze pędzą, gdy trawy zielenią się i nasienie swoje wydają, gdy zwierzęta się rodzą, życie własne na różny wiodąc sposób, gdy złym sprawiedliwych dręczyć dozwala się. Bóg rozsuwa wieki, które w świat, gdy go stworzył, niejako w zawiązku wcielił, wieki te zaś w porządku

swoim nie rozsunęłyby się wcale, gdyby ten, kto je założył, opatrznym ruchem kierować nimi zaprzestał... Nie należy też także słuchać tych, którzy nauczają, że wyższemi świata dziedzinami rządzi Opatrzność, tą zaś niższą świata częścią wstrząsają okoliczności i ruchy przypadkowe. Skoro bowiem Zbawiciel wyraził się, że jeden wróbel nie spadnie na ziemię bez woli Boga, który i ziele wszelakie zdobi, — to czyż nie potwierdził, że Boska Opatrzność rządzi nietylko tą całą częścią świata przydzieloną rzeczom śmiertelnym i znikomym, lecz nawet jej odłamkami najbrzydszymi i najodleglejszymi... Cóż więc niedorzeczniejszego nad przypuszczenie, że cała ta część świata ma być pozbawioną rządów Opatrzności. Skoro zaś natura duszy przewyższa naturę ciała, to cóż znowu bardziej szalonego nad twierdzenie, że czyny ludzkie sądom Boskiej Opatrzności nie podlegają". Ustępy właśnie przytoczone wystarczą — jak mniemam — za dowód, że ideę Opatrzności rozwijał Augustyn, i podtrzymywał w związku najściślejszym z ideą stworzenia i utrzymywania świata przez Boga. Ponieważ stworzenie świata nie skończyło się, lecz trwa wiecznie i ciągle, a więc działanie Opatrzności musi wszystko obejmować. Kto zaś przyjmie tak pojętą Opatrzność, ten musi zgodzić się także na przeznaczenie *(praedestinatio)*.

Nauka o przeznaczeniu to niewątpliwie jedna z najtrudniejszych i najzawilszych stron zarówno w filozofii, jak i w teologii Augustyna. Metafizycznie jest ona całkiem zrozumiałą, wynika także logicznie z idei Boga i stworzenia, a jednak w praktycznem zastosowaniu do życia ludzkiego i jego potrzeb duchowych, natrafia na trudności olbrzymie. Przypatrzmy się jej nieco dokładniej.

Jeżeli przyjmiemy wraz z Augustynem założenie, że Bóg nie może działać od wypadku do wypadku, według chwilowych zachceń, lecz, że działanie Jego

musi być wieczyście niezmienne, jeżeli przyjmiemy dalej, że w ideach Boga tkwi wszystko, cokolwiek było i będzie — to w takim razie musimy przyznać, iż z założeń powyższych wynikałby wniosek następujący: Skoro tak, to los każdej istoty, a więc i człowieka każdego musi być zawarty w planach Boga, ale dlaczegożby miał tam tkwić tylko los każdego, nie zaś także każda chwila w życiu istot wszelakich. Jest to całkiem zrozumiałe, że bez woli Boga, ani wróbel spaść na ziemię nie może, wobec tego zaś musi być nie mniej jasnem, iż także każdy czyn i każdy moment w życiu człowieka tkwi tak samo w planie wszechistnienia, jak spadnięcie wróbla na ziemię. Przeznaczenie więc obejmuje wszystko, z pod jego wyroków nieubłaganych, nic uwolnić się nie może. I oto nagle opieka miłującej wszechświat Opatrzności zmienia się w uścisk duszący straszliwego przeznaczenia, bez możności wyzwolenia się z niego. Człowieku, jakaż marna z ciebie istota! biedzisz się i trudzisz w życiu, próbujesz i tak i inaczej, a nie wiesz, że wysiłki twoje daremne, wszystko tobie z góry przeznaczone, ty nie działasz według upodobania własnego, ty działasz tak, jak w planie wszechistnienia od wieków Bóg postanowił; zanim urodziłeś się, istniejesz już w ideach Boga od wieków, a skoro żyć zacząłeś, będziesz tak działał, jak tam w odwiecznych postanowiono wyrokach. Będziesz złym lub dobrym, szczęśliwym lub nieszczęśliwym, wielkim w dziełach Twoich, albo marnym i nędznym, ale to nie twoja zasługa! Takim masz być, jakim w planie świata Bóg ciebie ustanowił! Że nauka Augustyna na pierwszy rzut oka istotnie tak się przedstawia, można udowodnić licznymi z dzieł jego ustępami. Powiada n. p., że „przeznaczeni byliśmy zanim istnieliśmy“. W rozprawie „o genezie co do litery“, pisze, że „człowiekowi Bóg wytknął jego przeznaczenie nie dopiero dnia szóstego, ale

już przed wiekami we wszechwiedzy swojej“. — „Przeznaczenie nasze“, — mówi znowu gdzie indziej, — „nie z nas pochodzi, lecz postanowionem zostało tajemnie *(in occulto)*, u Boga w jego wszechwiedzy. Weźmy przykład: Przecież Jakóba Bóg wybrał nie ze względu na jego zasługi“. Przeznaczenie nazywa więc Augustyn rzeczą pewną, wspomina nieraz o niewzruszonej prawdzie przeznaczenia, nazywając je wiecznem i niezmiennem. Dowodzi n. p. iż „słusznie wyraża się prorok: Bóg uczynił rzeczy przyszłe. Istotnie uczynił je już i uczyni jeszcze. Albowiem ani stały się, jeżeli ich sam nie uczynił, ani staną się, gdyby ich sam nie uczynił. Uczynił je więc mocą przeznaczenia, a uczyni mocą działania... Kto na mocy pewnych i niezmiennych przyczyn wszystko przyszłe ustanowił, cokolwiek ma zrobić, już zrobił“. Z takiego pojęcia przeznaczenia, jakież wynikałyby wnioski w zastosowaniu do człowieka? Oto wynikałoby, że każdy człowiek musi być naprzód do czegoś przez Boga wybrany, albo do szczęścia i wznoszenia się w górę, albo do klęsk i upadków, albo do złego, albo do dobrego. — Niejednokrotnie też przemawia Augustyn w sposób wyraźny za tak pojętem przeznaczeniem. Stwierdza n. p. że „z przeznaczonych żaden nie zginie“, „nie braknie żadnego z tych, za których Chrystus umarł...“ „Bóg nie opuści ani jednego z zapisanych do księgi żywota“. — To znowu wyraża się tak, iż „przeznaczonym nikt zaszkodzić nie zdoła“, „nikogo z przeznaczonych nie doprowadzi duch złości do wiecznego potępienia“... „Wilk, złodziej i rozbójnik, nie przepadną, chyba na zagładę przeznaczeni. Słusznie mówi św. Paweł, że »Bóg zna, którzy jego są«. Zna przewidzianych, zna przeznaczonych. Których przeznaczył, tych i powołał, których powołał, tych i usprawiedliwił, których usprawiedliwił, tych także uwielbił. Jeżeli Bóg za nami, któż przeciwko nam?“ *(Si*

Deus pro nobis, quis contra nos, jedno z najsławniejszych powiedzeń Augustyna, jakże często powtarzane w ciągu wieków, aż do dnia dzisiejszego, niestety zbyt często przez takich, których tylko własna do tego upoważnia pycha). „Otóż stosownie do wszechwiedzy *(praescentia)* i przeznaczenia Boga, jakże liczne są owce zewnątrz, a jak wiele wilków wewnątrz, a z drugiej znowu strony, jakże wiele owiec wewnątrz, a jak liczni są wilcy zewnątrz. Cóż to ma znaczyć powiedzenie moje »jak liczne są owce zewnątrz«. To znaczy, że niechby oddawali się nawet rozpuście, — będą czyści; niechby bluźnili Chrystusowi — uwierzą w Niego; niechby upijali się, — staną się wstrzemięźliwymi; niechby nawet rabowali rzeczy cudze, — oddadzą swoje; inny głos słyszą, za innym pójdą. Z drugiej znowu strony ci, co są wewnątrz, niech jak chcą Boga chwalą, — bluźnić będą; czyści są — w rozpustę popadną; wstrzemięźliwi są — na winie później rozpiją się; stoją — upadną, nie są owcami... Kto jest przeznaczony, do czasu będzie błądził, na wieczność nie zginie, wróci aby usłyszał, co zaniedbał, aby uczynił, co usłyszał. Jeżeli jest jednym z przeznaczonych, jednym z tych, których zarówno błąd jak i nawrócenie przyszłe Bóg przewidział, to gdy taki zbłądził, — wraca, aby usłyszeć głos pasterza, aby pójść w ślad za wołającym: »Kto wytrwa aż do końca, zbawion będzie«".

Jak widzimy przedstawia się w ustępach właśnie przytoczonych, nauka o przeznaczeniu w postaci dosyć jaskrawej. Augustyn zaznacza niejednokrotnie, dlaczego tak silnie przy teoryi przeznaczenia obstaje. Zależało mu tu, — głównie w walce z Pelagiuszem i z jego zwolennikami, — na obronie wszechwiedzy i wszechmocy Boga, przymiotów niedających się według jego zdania inaczej utrzymać. Stojąc na stanowisku ścisłej spójni i łączności Boga ze światem, dowodził Augustyn z nieubłaganą

logiką: Albo Bóg świat stworzył z niczego, a w nim wszystko przewidział, a więc i przeznaczył, albo Bóg nie jest Bogiem, jakiego domaga się zarówno wiara, jak rozum.

Jakże więc pogodzić takie zapatrywania z ową potrzebą autonomii dla każdej duchowej jednostki. A przecież bez autonomii trudno pomyśleć jakąkolwiek wartość, jakiekolwiek kształtowanie wewnętrzne, oparte na przeświadczeniu o osobistej zasłudze.

Zagadnienie przedstawia się, jak to już powiedziałem, — jako nader trudne i zawiłe, zdaje mnie się jednak, że można je ze stanowiska augustyańskiego do pewnego stopnia rozjaśnić, jeżeli tylko zastosujemy rozważanie wszechstronnie krytyczne i jeżeli będziemy pamiętali, że wszelkie sposoby wyobrażania sobie świata i pojmowania go, są sposobami naszemi, są środkami, któremi posługuje się umysł ograniczony w celach przenikania i opanowywania bytu również ograniczonego i zmiennego.

Przedewszystkiem zechciejmy uprzytomnić sobie raz jeszcze, na czem zasadza się u Augustyna tak zwana wolność woli i odpowiedzialność.

W wykładzie ósmym rozważając psychologię Augustyna wspomniałem, iż wolną nazywał on taką istotę duchową, która w działaniu nie jest skrępowaną przyczynami od niej niezależnemi. Uświadomienie i samowiedza zawierają możność wpływania na samego siebie. Otóż na tem polega tak zwana wolność formalna, nie oznacza zaś ona wcale niezależności woli od wszelkich przyczyn w ogóle, jak utrzymywali Pelagianie, lecz tylko możność niezależenia jej od przyczyn zewnętrznych, t. j. od przyczyn nie pochodzących z świadomości danej jednostki rozumnej. W planie przeto wszechistnienia, każda istota rozumna tak jest przez Boga pomyślaną, iż posiada możność świadomego wpły-

wania na własne kształtowanie wewnętrzne. Tu zaś stosunek do wszechwiedzy i wszechmocy Boga, przedstawia Augustyn jak następuje: „Z pewnością porusza to Ciebie i zadziwia“, — pisze w rozprawie o wolnej woli, rozpoczętej w roku 388 — „dlaczego nie zawiera to sprzeczności, że Bóg wie wszystko przyszłe, a my przecież nie grzeszymy z konieczności, lecz z woli. Jeżeli bowiem Bóg przewidział, że człowiek zgrzeszy, a więc musi zgrzeszyć, jeżeli zaś musi, to w chęci grzeszenia niema jego woli, ale raczej nieunikniona i stała konieczność. Na podstawie zaś rozumowania takiego obawiasz się, aby, albo nie zaprzeczyć istnienia Boga wiedzącego rzeczy przyszłe, albo, gdybyśmy tego zaprzeczyć nie mogli, abyśmy nie przyznali, że grzeszy się nie wolą, lecz z konieczności. A jednak z tego, że Bóg przewiduje nasze przyszłe wole, nie wynika wcale, abyśmy bez woli cokolwiek chcieli. Wola bowiem nasza nie byłaby wolą, gdyby nie była w mocy naszej, ponieważ zatem jest w naszej mocy, jest więc wolną. Nie jest bowiem dla nas wolne, co od nas nie zależy. Tak więc dzieje się, że i Boga wiedzącego rzeczy przyszłe nie zaprzeczamy, a my przecież naprawdę chcemy, cokolwiek chcemy. Skoro zaś i wolę naszą Bóg przewiduje, stanie się przeto, co przewiduje. A jednak wola nie mogłaby być wolą, gdyby w mocy naszej nie była. A więc Bóg i moc przewiduje. Ale Jego przewidywanie nie odejmuje mi mojej mocy, owszem owa moc tem pewniej działać zacznie, skoro Bóg, którego wszechwiedza nie błądzi, ją przewidział“.

Zagadnienie przeto tak się przedstawia:

Do planu wszechistnienia, należy także możność wewnętrznego kształtowania się każdej rozumnej istoty, a więc należy tam jej moc świadoma nad sobą. Autonomia każdej jednostki rozumnej, jest ustanowioną w porządku wszechrzeczy. Następstwa tej autonomii,

oczywiście Bóg musi także przewidywać. Jeżeli jednak zważymy, że dla Boga niema, ani przeszłego czasu, ani przyszłego, nie można przeto powiedzieć, aby on przewidywał rzeczy przyszłe, a więc aby z góry oznaczał, co się stać ma. Dla Boga wszystko jest, wszystko trwa, zarówno przeszłość jak przyszłość. Cokolwiek zatem rozumna istota zdziała na mocy autonomii swojej, to nie zdziała dlatego, że Bóg przewidział, ale przeciwnie Bóg widzi i wie dlatego, że ona tak zdziała, tak postąpi. Cała trudność tkwi w niemożności przedstawienia sobie Boga wiedzącego wszystko, nie w czasie przeszłym i przyszłym, lecz ciągle, trwale. Bóg nic nie przewiduje, lecz wszystko wie, stanie się zaś coś, to stanie się nie dlatego, że Bóg przewidział, ale Bóg to wie tak, a nie inaczej, dlatego że tak się stanie.

W przyrodzie, gdzie według Augustyna dokonywa się kształtowanie zewnętrzne w sposób nieświadomy, tam o autonomii mowy być nie może, jakkolwiek i tam wszystko dokonywa się przez działanie sił tkwiących w pierwotnem podłożu materyalnem na mocy aktu twórczego. Materya także sama się kształtuje, ale bezwiednie, duszy zaś daną jest moc kształtowania się świadomego, cokolwiek zaś z tego wyniknie, jest w planie wszechistnienia, ale jest dlatego, że się stanie, że istota rozumna tak, a nie inaczej, rozwojem swoim wewnętrznym pokieruje. Pamiętam przecież rzeczy przeszłe, ale z tego, że je pamiętam nie wynika wcale, aby one tak musiały być jak były. Otóż Bóg nic nie pamięta i nic nie przewiduje, ale wszystko wie, z tego zaś, że wie, nie wynika wcale, aby czyjś rozwój wewnętrzny musiał być taki, a nie inny. Bóg wie, bo tak będzie, tak jak ja pamiętam, bo tak było. Z poprzedniego wynika, że autonomia i odpowiedzialność każdej rozumnej istoty, należy do planu wszechświata. Z ludzkiego przeto punktu widzenia na świat patrząc, można mówić

o przeznaczeniu, można dowodzić, że złodziej lub rozbójnik nie przepadnie, bo przeznaczony. On jest istotnie przeznaczony do podźwignięcia się z upadku dlatego, gdyż Bóg wie, iż on poprawi się. Zapewne i takie zapatrywanie nie rozjaśnia jeszcze wszystkiego; zawsze jeszcze pozostaje wątpliwość, dlaczego Bóg stwarza istoty, o których wie, że ich rozwój wewnętrzny dokona się wbrew jego planom. Na takie pytanie możliwą jest tylko odpowiedź jedna: — milczenie...

Porządek wszechrzeczy, oto: „Boska komedya“ z mnożącą się bez końca sumą wartości, widocznie zatem cel najwyższy istnienia i rozwijania się wszechświata tego wymaga. Na wszelki sposób odpowiedzialność za przyznaną istotom rozumnym autonomię i samowiedzę, musi spadać na nie, bez względu na to, że Bóg wie jak one postąpią. Przypuśćmy wypadek taki, iż przenikam czyjąś duszę do głębi i wiem, że ten człowiek w danym jakimś przypadku postąpi tak a tak, i rzeczywiście przewidywania moje spełnią się. Czyż z tego, że przewidywania moje spełniły się, wynika, iż on za czyn swój nie jest odpowiedzialny? O, bynajmniej! Odpowiedzialność pozostaje bez względu, czy ja pomyliłem się, czy nie. Bóg mylić się nie może, ale odpowiedzialność istot rozumnych pozostaje, ona należy do porządku wszechrzeczy, ona dana jest razem z autonomią, razem z faktem, że każda istota rozumna pomyślaną jest jako własny prawodawca. Skoro zaś nadaje sobie kierunek wbrew planom Boga, to już na mocy faktu tego ściąga na siebie następstwa nieubłagane. Plany Boga zmianie uledz nie mogą, wszechpotęga Jego nie może ani zmniejszyć się, ani powiększyć, a więc rozwój w kierunku odmiennym podjęty, stwarza dla istot rozumnych rzeczywistość bez wyjścia. Oto, co religia buddyjska oznacza wyrazem „karma“. W czynach tkwi nieubłagane przeznaczenie, czyny stwa-

rzają rzeczywistość, która nigdy ani odrobić się, ani cofnąć nie da. Augustyn gdyby był znał buddyjskie pojęcie „karma“ niewątpliwie zgodziłby się był na nie. Podnosząc jednak podobieństwa, muszę wskazać odrazu także na zasadniczą różnicę między buddyjskiem „karma“, a augustyańskiem przeznaczeniem.

Religia buddyjska pojmuje wszechświat, jako ślepą nieubłaganą konieczność przejawiających się szczegółów i faktów. Z jakichś ponurych ciemni nicości wyłania się ten wir szalony i pędzi gdzieś w nicość; co chwila nawiązuje się jakiś węzełek faktów, zapala się ognik błędny życia i świadomości. Wytwarzają go fakta i utrwalają uczynki; każda dusza to dzieło czynów własnych, nieubłaganą wytwarzających rzeczywistość; uwolnić się od tej rzeczywistości dusza nie może, chyba, że obróci się w nicość, jak z nicości powstała. U Augustyna istnienie duszy jest darem Boga, a dopiero los jej to dzieło własnych jej czynów, to wynik wewnętrznego ukształtowania się; cofnąć czynów swoich istota rozumna nie może, obrócić się w nicość także nie może; a więc cóż dla niej pozostaje: albo dalsze życie wewnętrzne wbrew planom Boga i walka ciągła, albo powrót do Boga. — Tam nicość nadzieją jedyną, tu zespolenie ze źródłem wszechbytu z Bogiem!...

Zespolenie takie okazuje się tem możliwsze, gdyż ustanowił Bóg w porządku świata pomoc dla oddalających się od Niego, pomoc, polegającą na działaniu łaski Bożej. Rozumny porządek świata, jeżeli wymaga autonomii, to zarówno domaga się także pomocy dla istot od Boga oddalających się; inaczej bowiem mogłoby przyjść do tego, iż zamiast mnożenia się wartości dodatnich t. j. wartości w myśl planów Boga, mogłyby mnożyć się wartości ujemne. Augustyn dowodzi wprawdzie, że nawet i w takim wypadku wszechmoc Boga nie byłaby nigdy uszczuploną, zawsze jednak sprzeci-

wiałoby się to pojęciu doskonałości Bożej, gdybyśmy przypuścili, iż dopuszcza złe nie dlatego, aby dobre wzrastało, lecz dopuszcza je, aby samo złe mnożyło się bez końca. Pomocy w kształtowaniu się wewnętrznem dla istot rozumnych domaga się także wszechmiłość Boża, która nie dopuszcza, aby stworzenia własnemu były pozostawiane losowi. Pojęcia: stworzenia, utrzymywania świata, przeznaczenia, opatrzności i łaski, warunkują się wzajemnie i wynikają jedne z drugich.

Nauka o łasce wchodzi już całkowicie w zakres zagadnień teologicznych, nie jest przeto moją rzeczą zapuszczać się w rozbiór tego zagadnienia. Wspomnę więc tylko ze względu na całość poglądów Augustyna, iż przyjmował działanie nieograniczonego miłosierdzia Bożego na ludzkość i na każdego człowieka z osobna.

Następstwem grzechu pierwszych ludzi było, iż potomstwo ich „nie może nie grzeszyć“, już z tego wynika potrzeba pomocy. Jak ta pomoc występuje w dziejach rodu ludzkiego, o tem będę mówił w wykładzie następnym, tu wspomnę tylko, że jest także możliwą pomoc Boża dla każdej duszy z osobna i polega właśnie na działaniu łaski. Jak Augustyn to działanie pojmował, można w rozmaity objaśniać sposób. Niejednokrotnie wyraża się, iż łaska to dary Boże, to są „*munera*“, którym żadne nie odpowiadają „*merita*“. Bóg poprostu wybiera sobie dusze, które łaską obdarza i ku sobie pociąga, podnosząc je z upadku i umożliwiając im, aby ze stanu niemożności nie grzeszenia, doszły do prawdziwej wolności, t. j. do: „niemożności grzeszenia“ *(non posse peccare)*. Wybór ten dokonywa się na mocy wyroków Boskich, bez żadnej z naszej strony zasługi. Są jednak w dziełach Augustyna myśli i zdania takie, z których można znowu wywnioskować, iż Bóg wybiera i obdarza łaską dusze z przygotowanym już do jej przyjęcia gruntem uczuciowym. Takie

w rozmaity sposób dające objaśniać się ustępy, spowodowały następnie spory teologiczne do dzisiaj nie zupełnie zagodzone.

Pod wpływem działania łaski, człowiek odradza się w życiu wewnętrznem i zwraca się w miłości ku Bogu. Jedynym też celem i zadaniem życia ludzkiego jest: umożliwić sobie powrót do Boga. Około Boga tworzy się wielka społeczność duchów dobrych, to znaczy duchów szukających kształtowania się wewnętrznego w zupełnej zgodności i w całkowitem zespoleniu się z Bogiem. Im więcej harmonii, im więcej miłości do Boga w istotach rozumnych, tem większą suma wartości dodatnich. Czemże bowiem jest wartość taka? Tylko kształtowaniem siebie w mysl planów Boga i w spójni z Nim. Przeciwko tej społeczności stają zastępy duchów innych od Boga oddalonych. Społeczność Boża przerzedziła się przez odpadnięcie od niej duchów licznych, otóż w planach Boga tkwi uzupełnianie tej społeczności Bożej, uzupełnienia zaś takiego mają dostarczać dusze ludzkie przez Boga wybierane, i do takiego celu powoływane. Otóż działanie łaski w tem właśnie wybieraniu i powoływaniu objawia się. Działanie zaś łaski, nie może być tylko przypadkowem i od chwilowych zachceń lub upodobań zależnem. Ponieważ wszystko w porządku wszechrzeczy jest rozumne, ponieważ Bóg działa wszędzie i we wszystkiem na podstawie idej własnych, Jego Logos stanowiących, a więc i to powoływanie nowych zastępów do społeczności Bożej musi dokonywać się w czasie w jakiś sposób prawidłowy, i na tem właśnie zasadza się działanie Boga nie tylko na jednostki ludzkie, ale także na cały ród ludzki. Tego rodzaju działanie objawia się i dokonywa w historyi.

Wykład jedenasty.

Filozofia dziejów u Augustyna w związku z jego poglądem na świat. — Poprzednicy Augustyna w roztrząsaniu dziejów. — Św. Augustyn pierwszym historyozofem. — Stanowisko i metoda w jego filozofii dziejów. — Podział dziejów rodu ludzkiego na epoki. — Krytyka stosunków współczesnych Augustynowi. — Królestwo Boże. — Ideały przyszłości.

Cały pogląd na świat Augustyna taki, jak go w wykładach poprzednich przedstawiłem, streszcza się w idei podwójnego przez Istność bezwzględną t. j. Boga ustanowionego porządku. — Człowiekowi przeznaczył Stwórca rolę węzła pośredniczącego i oba porządki zespalającego. Porządek jednakże dwojaki istnieje i objawia się nietylko w przeciwstawianiu się pierwiastka duchowego przyrodzie, nietylko w różnicy kształtowania się zewnętrznego i wewnętrznego, ale ta dwoistość porządku we wszechświecie występuje także w innej jeszcze postaci. Skutkiem możności wybierania podzieliły się zastępy istot rozumnych na dwa obozy t. j. na grupę kształtujących się w zgodzie z planami Boga i na grupę popadłą z planami temi w rozterkę. I tu człowiek znalazł się pośrodku, mógł na jedną, lub na drugą przechylać się stronę. Mógł dary przyrody i wszystko, co życie ziemskie z sobą niosło, wyzyskiwać w jednym lub w drugim kierunku. Dał się jednakże porwać prą-

dowi przeciw Bogu, zgrzeszył, a wszystko, cokolwiek posiadał z darów przyrody i ducha, przechyliło się w nim na tę stronę, poszedł człowiek w służbę działań przeciw planom Boga skierowanych.

Taki jednakże stan nie mógł być ostatecznym, Bóg w wszechświecie działający, Bóg, dla którego niema ani przeszłości, ani przyszłości, nie pozostawił pokoleń rozradzających się z pierwszej pary ludzkiej bez pomocy. Wszak one przecież w wyborze kierunku udziału nie brały, to było tylko dziedzictwo nieszczęsne, które cały ród ludzki przyjąć na siebie musiał. Należy również pamiętać, że Bóg nie mógł przecież stworzyć człowieka na wyobrażenie i podobieństwo własne na to, aby służył duchom zbuntowanym, takie przypuszczenie nie byłoby zgodne zarówno z ideą wszechmocy jak i doskonałości Bożej. Wszak właśnie miało być przeciwnie; z pośród dusz ludzkich miały uzupełniać się zastępy istot rozumnych, około Boga zgrupowanych, a złączonych z nim w dobrowolnej miłości, ku wiecznej Jego chwale, w celu mnożenia wartości dodatnich t. j. wartości z planami Boga zgodnych bez końca i miary. — Tak przeto zostać nie mogło! Pomoc dla rodu ludzkiego musiała tkwić w planie stworzenia, urzeczywistniając się w miarę rozradzania się i rozwijania rodu ludzkiego.

Oto stanowisko, z którego, gdy Augustyn spojrzał na dzieje, zaczęły one nabierać dla niego znaczenia nad wyraz doniosłego. Rozwój dziejowy ludzkości przedstawia się jemu nie jako chaotyczna gmatwanina pokoleń, spychających się wzajemnie w szalonej gonitwie niewiadomo za czem; dzieje są przebiegiem, wszechświatowe znaczenie posiadającym, są ogniwem niezbędnem w porządku przez Boga ustanowionym. Tu wszystko dokonało się i dokonywa tak, jak się dokonać ma, prawidłowość, wszechświat cały ogarniająca, obejmuje także dzieje rodu ludzkiego. Pomoc dla człowieka obmyślana

nie mogła być przypadkową, dorywczą, dotyczącą tych, lub owych jednostek, ona musiała być przeprowadzoną z planem, musiała objąć ludzkość całą we wszystkich pokoleniach. Nie zależy wcale na tem, aby wszystkie jednostki ludzkie stały się doskonałemi, tego porządek rzeczy nie wymaga, ale domaga się natomiast prawidłowości rozumnej w prowadzeniu rodu ludzkiego napowrót do Boga. Takie jest przejście od ogólnego stanowiska filozoficznego Augustyna do jego filozofii dziejów.

Starożytność przedchrześcijańska filozofii dziejów nie wytworzyła i wytworzyć nie mogła. Nie było między narodami spójni żadnej, każdy uważał się za naród wybrany, za społeczność uprzywilejowaną, do panowania nad innymi przeznaczoną. Grecy nie tworzyli tu wyjątku, najwięksi między ich myślicielami zdobyli się tylko na postawienie ideałów państwowych i na wskazywanie państwu celów etycznych. Jedynymi w starożytności, u których budzi się świadomość jakiegoś widnokręgu dziejowego są prorocy żydowscy. Ich poglądy i proroctwa stoją w ścisłym związku z wiarą w jednego Boga, z tradycyą żywą utrzymaną wśród narodu żydowskiego o pochodzeniu wszystkich ludów ziemię zamieszkujących od jednej pary, tudzież z wiarą w posłannictwo narodu wybranego. Izajasz przewiduje kres dla dziejów; Jeremiasz przepowiada związek duchowy całej ludzkości z Bogiem; Ezechiel i Daniel wskazują na stopniowe urzeczywistnianie się planu Bożego w ciągu wieków, i mówią o czterech światowych po sobie następujących monarchiach, odpowiadających osobnym epokom. Ale to wszystko było tylko zapowiedzią i przeczuciem myśli i poglądów, których rozwinięcie dopiero na gruncie chrześcijańskim stało się możliwe. Ludzkość tworzy jedną rodzinę z Ojcem miłosiernym w Niebiosach. Chrystus przyszedł na świat dla wszystkich, i poniósł śmierć męczeńską także za wszystkich. Wiel-

kie też słowo: „Ludzkość“, usłyszał świat po raz pierwszy z ust św. Pawła apostoła.

Był to wypadek doniosłości pierwszorzędnej, była to jedna z tych chwil, w których na zegarze dziejów ważna uderzyła godzina, gdy Paweł św. stanął w Atenach przed Areopagiem, gdy do filozofów zaczął mówić: „o Bogu Nieznajomym“. Wówczas to padły z ust apostoła owe pamiętne słowa, stanowiące tło i ramy dla wszelkiej chrześcijańskiej filozofii dziejów. „I uczynił Bóg z jednego wszystek rodzaj ludzki, aby mieszkali po wszystkiej ziemi: zamierzywszy postanowione czasy i granice mieszkania ich“. — Stało się to zaś w celu: „aby szukali Boga, aby go snać namacali, albo znaleźli: chociaż od każdego z nas nie jest daleko“. — To wszystko jednak ma swój kres ostateczny, gdyż „postanowił dzień, w który ma sądzić świat w sprawiedliwości przez męża, przez którego postanowił wiarę, podając wszystkim, wskrzesiwszy go od umarłych“. Tak mówił Paweł w Atenach! Z tą chwilą — można powiedzieć — pogańskie wyobrażenia o przeznaczeniu narodów na ziemi, a raczej brak wszelkich w tej mierze wyobrażeń, zaczął należeć do przeszłości, zaświtała idea ludzkości, filozofia dziejów stała się możliwą! Spotykamy się też z pierwszymi ku niej zapędami u takich n. p. apologetów jak Justyn męczennik, rozwijający teoryę ekonomiki zbawienia, tudzież naukę o Logos w dziejach rozsianym, później u takich pisarzy jak Klemens Aleksandryjski, jak Ireneusz, rozkładający dzieje ludzkości według dni stworzenia, jak Tertullian, przyjmujący za wzór życie jednostki i dzielący historyę na okresy dzieciństwa, chłopięctwa, młodości i wieku męskiego, jak Cyprian, który wraca znowu do podziału, według czterech monarchii światowych. To wszystko jednak było tylko przygotowaniem dzieła dokonanego przez Augustyna.

O nim można powiedzieć, iż jest pierwszym w dziejach myśli europejskiej historyozofem, tak samo jak jest pierwszym psychologiem. Zapatrywanie moje pozwolę sobie krótko uzasadnić, powołując się na wywody wygłoszone, gdy była mowa o psychologii.

Aby dział jakikolwiek rozmyślań, lub badań, czy specyalnie naukowych, czy filozoficznych, mógł powstać, potrzeba do tego wyodrębnienia w świadomości pewnej jakiejś grupy faktów, jako materyału dla myśli osobnego. Dopóki to się nie stanie, dotąd nauka osobna w tym lub owym zakresie nie jest możliwą. Potrzeba materyału i potrzeba metody do opanowania tego materyału. Oto dwa warunki niezbędne, bez nich niema nauki. Oba te warunki spełnił Augustyn przy psychologii i dlatego słusznie należy uznać go za ojca psychologii naukowej.

Co do historyi właściwej, to rzecz przedstawia się jednak nieco inaczej. — Historyografia w najlepszem tego słowa znaczeniu rozwinęła się już w starożytności u Greków i u Rzymian. — Ateny wydały Tukididesa, Rzym Sallustyusza i Tacyta, nauka więc historyi i to historyi będącej czemś więcej niż faktów wydarzonych opowiadaniem, jest jedna z najcenniejszych spuścizn pozostawionych nam przez umysłowość klasyczną. Wszak już Tukidides zdawał sobie sprawę, że wypadki dziejowe są wynikiem współdziałania konieczności i wolności, wszak Tacyt umiał posługiwać się psychologią do rozjaśniania postanowień i działań ludzkich. Rozwinęła się przeto już w czasach przedchrześcijańskich historyografia, ale nie istniała, jak już wspomniałem, bo istnieć nie mogła historyozofia. Do jej powstania bowiem potrzeba było czegoś więcej, aniżeli tylko przedstawienia przeszłości choćby z długich nawet czasu okresów, a mianowicie potrzeba było perspektywy dziejowej, gruntownego rozprawienia się i po-

żegnania z przeszłością. — Przeszłość musiała przedstawić się umysłom jako coś już przezwyciężonego i obcego, potrzeba było wreszcie wzniesienia się na stanowisko, z którego patrząc, znikał chaos pokoleń i mrowisko narodów, a pozostawał tylko ród ludzki, tworzący jedną całość organiczną, jedną niejako rodzinę wspólną, bo od wspólnych pochodzącą rodziców. Z takiego dopiero punktu widzenia było filozoficzne rozważanie dziejów ludzkości możliwe. Filozofia jest wszędzie dążeniem myśli ludzkiej do objęcia całości; bez wzroku ducha na całość w jakimkolwiek skierowanego kierunku niema filozofii. Jak filozofia przyrody wymaga skierowania myślenia na całość przebiegów w przyrodzie dziejących się, tak samo i filozofia dziejów bez tego nie jest możliwą. W jakiż zaś sposób można było zwrócić uwagę na całą przeszłość rodu ludzkiego, dopóki umysły tkwiły w zamęcie, dopóki w dziejach nie widziały nic, prócz gonitwy pokoleń, prócz walki wszystkich narodów ze wszystkimi? Wspominają wprawdzie historycy i poeci pogańscy nieraz, że wypadkami w dziejach kierują i na nie wpływają bogowie. Ale jak! — stosownie do swoich zachceń i upodobań! Wszak nawet Cicero twierdził, że bogowie nie są wszechwiedzący, jak zaś wyglądała sprawiedliwość pod rządami bogów, to najlepiej napiętnował Kato, stwierdzając w swojem dumnem wyzwaniu, że sprawa zwycięska podobała się bogom, — zwyciężona zaś Katonowi.

Jak człowiek każdy z osobna może obliczyć się z przeszłością swoją dopiero, skoro z nią zerwał i nowe rozpoczął życie, gdyż wówczas przedstawi mu się ta przeszłość, jako przedmiot obcy całość tworzący, i tak stanie się możliwem jej objęcie, tak podobnie ma się rzecz także z ludzkością. Obrachunek z przeszłością mógł nastąpić, gdy się z nią zerwało, gdy się całkiem nowe zaczęło życie dziejowe. Dopiero

ze stanowiska chrześcijańskiego, dopiero w myślach Chrześcijan mogła wyodrębnić się cała przeszłość społeczeństwa, jako coś w całości skończonego i już obcego, a więc tu dopiero mogły rozpocząć się rozmyślania nad tą przeszłością. Czy byłby był mógł Augustyn napisać Wyznania, gdyby nie był zerwał z przeszłością swoją do tego stopnia, iż przedstawiła się ona umysłowi jego jako przedmiot, który on mógł rozpatrywać w sposób prawie przyrodniczy, mógł krajać niejako tę przeszłość swoją, a choć to ból sprawiało, wołał: „niech boli, bo to nie ja, to człowiek dawniejszy“. Przenigdy! Augustyn poganin, nie mógł Wyznań napisać, nie mógłby był stworzyć psychologii. Otóż tak samo ma się rzecz z filozofią dziejów. Kto potrafił tak z własną zerwać przeszłością, kto umiał tak przeciwstawić siebie sobie samemu, ten niewątpliwie był także uzdolniony, jak nikt przed nim, do obrachunku z całą rodu ludzkiego przeszłością. Pozwolę sobie też wygłosić tu zapatrywanie, że Augustyn jest pierwszym historyozofem dlatego, że jest także pierwszym psychologiem; jedno jego dzieło stoi w najściślejszym związku z drugiem, oba zaś umożliwił dopiero fakt, iż został Chrześcijaninem, iż odrodził się do życia zasadniczo różnego od życia dawniejszego. A jednak i takie oświetlenie sprawy nie rozjaśnia jeszcze wszystkiego.

Jeżeli Platon i Arystoteles stworzyli naukę o państwie, jeżeli pozostawili nam w spuściźnie filozofię państwa, to dokonanie dzieła takiego było dla nich możliwe tylko dlatego, iż dopatrzyli się w państwie jakiejś treści głębszej, dostrzegli, że państwo musi mieć do urzeczywistniania jakieś cele rozumne, cele sięgające dalej, aniżeli wskazuje to przyroda i życie zwierzęce.

Państwo jest dla nich organizmem przedewszystkiem moralnym, tylko z takiego zapatrując się na państwo stanowiska, można mu przyznać, iż ma ono istot-

nie jakieś dalej sięgające zadania do urzeczywistnienia. Platon nie wahał się wprowadzić pojęcie celu państwa w związek z porządkiem idealnym i stamtąd cel ten wywieść. Dowodził on bardzo słusznie, że tylko w takim wypadku można domagać się od państwa, aby w niem urzeczywistniał się jakiś ideał dobra i sprawiedliwości; tylko wówczas można skutecznie zwalczyć zapatrywanie, jakoby celem państwa była siła i przemoc, jeżeli przyjmiemy, że to dobro i ta sprawiedliwość tkwią w jakimś w wyższym świata porządku.

Otóż tak samo ma się rzecz z dziejami ludzkości: sensu nabierają one tylko w takim wypadku, jeżeli przyjmiemy, że całe życie i rozwój rodu ludzkiego ma cel jakiś. Dzieje rozpatrywane ze stanowiska wyłącznie przyrodniczego, przedstawiają się jako marna gonitwa pokoleń, podniecana najpodlejszemi natury ludzkiej instynktami, kultura wszelka, nauka, filozofia, sztuka, religia, to wszystko stek złudzeń i chwilowych omamień, to wszystko bańki mydlane, to zabawka tych nędznych błędnych ogników, które zjawiwszy się na chwilę mają potem przepaść na wieki bez śladu i bez pamięci! Dziejów jako całości, patrząc na nie z dołu, nikt zrozumieć nie zdoła! one stają się zrozumiałemi dopiero, gdy się spojrzy na nie z góry, t. j. ze stanowiska porządku idealnego. Takiego sposobu patrzenia na dzieje, starożytni nie znali, i dlatego też filozofii dziejów nie wytworzyli. Państwo ma u Platona sens, zadaniem jego bowiem służyć za odbicie porządku idealnego i przygotowywać dusze ludzkie do powrotu do właściwej ich ojczyzny. Dzieje mogły takiego samego sensu nabrać dopiero wówczas, gdy w myślach zarysowała się ludzkość cała, jako jeden organizm o wspólnem pochodzeniu, i mający jeden wspólny cel do urzeczywistnienia. Celu tego zaś należy doszukiwać się nie tu na ziemi, ale w wyższym rzeczy porządku. Dzieje tak pojęte i roz-

patrywane nabierają naraz znaczenia niemałego, stają się przebiegiem wrastającym gdzieś w inny świat, przedstawiają się, jako przysposobienie rzeczy przyszłych, w jakimś porządku wszechświatowym, nieskończenie ważniejszym od tego wszystkiego, z czem tu na ziemi do czynienia mieć możemy.

Taki pogląd na dzieje był możliwy tylko na gruncie chrześcijańskim. Przygotowali go wprawdzie prorocy żydowscy, ale naprawdę umożliwił go dopiero św. Paweł, nikt zaś nie ugruntował, nie rozprowadził naukowo i nie wykończył myśli Pawła w sposób tak genialny jak Augustyn.

Filozofia dziejów istotna, możliwą jest tylko w metafizycznem oświetleniu, a na tle faktów dokonanych. Ale same fakta nie wystarczą, z dołu bowiem na dzieje patrząc, nikt nie dopatrzy się w nich jakiegobądź sensu. Nie wynika jednak z tego wcale, aby należało narzucać dziejom jakiś szemat metafizyczny, jak to uczynił n. p. Hegel. Bynajmniej! tego wcale czynić nie należy! Ale to należy stwierdzić, że jakichkolwiek dopatrzylibyśmy się w dziejach prawidłowości, to tak zwane prawa dziejowego rozwoju naprawdę znaczenia nabiorą dopiero wówczas, gdy je w jakiemś oświetleniu metafizycznem przedstawimy. To właśnie Augustyn zrozumiał:

Dzieje ludzkości, to jeden z aktów wielkiego wszechświatowego dramatu, to ustęp z rozbrzmiewającej wieczyście symfonii duchów. Pomyślał ją i wykonywa Mistrz nad Mistrzami, a wykonywa: „rządząc“, — jak śpiewa największy z wieszczów naszych, —

„Wszystkiemi zawsze i tajemnie,
„Co On zechce, niech wnet zgadną,
„Spełnią, tem się uszczęśliwią,
„A jeżeli się sprzeciwią,
„Niechaj cierpią i przepadną!
„Ludzie dla Niego, jak myśli i słowa,
„Z których, gdy zechce, pieśni wiąże się budowa“.

Tak pojmuje dzieje Augustyn! W dziejach dokonywa się powrót rodu ludzkiego do Boga, w dziejach objawia się pomoc udzielana człowiekowi stopniowo w miarę rozradzania się pokoleń i ich w pracy cywilizacyjnej postępu. W dziejach wreszcie urzeczywistnia się największa z tajemnic: Mądrość Najwyższa *Logos*, poświęca się za dzieło własne, aby dokończyć, co się przed wiekami zaczęło.

Na tle tego, co powiedziałem, nie trudno przyjdzie określić stanowisko i metodę we filozofii dziejów Augustyna. Jego stanowisko, jego sposób patrzenia na dzieje ludzkości jest metafizyczny, albo, co naszem zdaniem na jedno wychodzi, jest teologiczny. On nie przystępuje do dziejów z okiem empiryka, rozpatrującego się w szczegółach, lecz przystępuje do objęcia ich w całości, jako chrześcijański teolog. Wieczność z jednej strony *u początku*, — wieczność także na końcu. Na tle tej ciemni tajemniczej przesuwa się życie rodu ludzkiego tu na ziemi, przesuwa się zaś oblane morzem krwi i łez, a znaczenia nabiera dopiero, gdy się je pojmie w świetle idei pomocy i zbawienia. Świat potrzebował zbawienia, gdyż objął nieszczęsne po pierwszych rodzicach dziedzictwo. I oto podobnie jak dla człowieka każdego z osobna cała treść i sens życia wyczerpuje się w tem, ażali on grzesznik znalazł w odwiecznych wyrokach Boga łaskę przed obliczem Jego, tak to samo odnosi się do ludzkości całej.

Łaska jest także w dziejach czynnikiem, działanie jej sprawia, że wszystkie dusz ludzkich zastępy w pochodzie wieków na dwa rozdzielają się obozy, podobnie jak zresztą i wszechświat cały. Jeden obóz, to królestwo Boga *(civitas dei)*, drugi, to królestwo ziemskie *(civitas terrena)*; tam wodzem Chrystus, tu szatan. Oto założenie całej filozofii dziejów Augustyna! Dla umysłu szczerze chrześcijańskiego jest stanowisko takie jasne

i zrozumiałe. Kto zaś na stanowisku chrześcijańskiem nie stoi, ten niechaj zważy, że na całość dziejów ludzkich można w dwojaki tylko patrzeć sposób: Albo historya jest dramatem, którego początek i koniec w wieczności, celem zaś coraz doskonalsze kształtowanie się wewnętrzne jednostek rozumnych sposobem niejako filogenetycznym, t. j. w gatunku i przez gatunek do celów dalszych, do celów Bożych; z tego punktu widzenia wyda się zarówno pomoc jak działanie Boga w historyi rzeczą zrozumiałą. — Albo też jest historya tylko grą sił ślepych, jest walką ogników błędnych między sobą, które uganiając się przez chwil parę za czemś, żyją i rozwijają się pod wpływem otoczenia zarówno przyrodniczego, jak społecznego właściwie, bez celu żadnego.

A więc stanowisko, z którego Augustyn na dzieje patrzy, jest teologiczne, innem zaś być nie mogło! Uzupełniam przeto, co przed chwilą powiedziałem i dodaję, że Augustyn jest pierwszym historyozofem nietylko dlatego, że jest pierwszym psychologiem, ale i dlatego, że jest największym z chrześcijańskich teologów. Jest najgłębszym, w logice najbardziej nieubłaganym, a zarazem i najkrytyczniej myślącym ze wszystkich, którzy o Bogu i dziełach Jego nauczali.

Co jednak tu ze szczególnym muszę podnieść naciskiem, to okoliczność, że stanowisko teologiczne Augustyna nie skrzywiło wcale jego metody w rozważaniu dziejów rodu ludzkiego. On żadnego szablonu metafizyczno-teologicznego dziejom z góry nie narzuca, przeciwnie! za punkt wyjścia obiera sobie fakta t. j. rzeczywistość dziejową i oświetla ją tylko w sposób taki, iż głębszy, tajny tych dziejów sens na jaw wychodzi. Augustyn nie czyni żadnych założeń hipotetycznych, on nic nie przypuszcza, nie ulega również uprzedzeniom. Przeszłość dla niego to księga do ostatniej już zapi-

sana karty i zamknięta; to przebieg, który minął, nie ma tam nic do dodania, ani do ujęcia. Fakta dokonały się, teraz należy je ocenić, patrząc na nie ze stanowiska całkiem nowego, i z perspektywy dawniejszym czasom nieznanej. Znajomość zaś faktów czerpie Augustyn z czego? Z dokumentów, które o tem wszystkiem opowiadają i świadczą. Takimi dokumentami są dla niego co do Wschodu i czasów dawniejszych księgi Starego Zakonu. Biblia, oto najstarszy rodu ludzkiego dokument, oto główne źródło, mówiące nam o trzech wielkich dramatach Bożych: o wszechświecie, o ziemi i o losach rodu ludzkiego. Stamtąd można zaczerpnąć wiedzy o najdawniejszej przeszłości. Do tego należy dodać literaturę historyczną grecką i rzymską, a skombinowawszy wszystko razem, będzie można dokonać przeglądu faktów dziejowych tak, jak one przesunęły się i w wiernej pamięci wieków przechowały.

Nie będę wdawał się tutaj w rozbiór pytania, jaką wartość posiada Biblia, jako dokument historyczny. Wspomnę więc tylko, że im dokładniej zapoznajemy się z wielką przeszłością cywilizacyjną Wschodu, tem większej wartości nabiera każde w Biblii zawarte zdanie i każdy fakt tam przytoczony, lub mimochodem wspomniany. Ale mniejsza o to! My przecież nie możemy rozpatrywać sprawy z naszego dzisiejszego stanowiska, lecz, mówiąc o metodzie Augustyna we filozofii dziejów, musimy zapytać, czy on dobrze postępował, opierając się na Biblii, jako na głównym do dziejów ludzkości dokumencie? Na takie pytanie możemy odpowiedzieć, że nietylko dobrze wybrał, ale że nic innego za podstawę wybrać nie mógł, jeżeli miał nad całością dziejów filozofować. Pozostawały mu tylko dwie drogi: albo wytworzyć sobie w drodze spekulacyi jakiś szablon metafizyczny, i w niego wtłaczać fakta, albo też oprzeć się na dokumentach, które z natury

rzeczy jako Chrześcijanin za prawdziwe uznawać musiał. Augustyn rozmiłowany w faktach, szukający wszędzie prawdy rzeczowej, nie słownej, obrał tę drogę ostatnią, i tak doszedł do poglądu filozoficznego na dzieje. Metoda jego polega na wpatrywaniu się w przeszłość i w fakty dziejowe, na odpowiedniem ich grupowaniu, a potem na oświetlaniu ich światłem zaczerpniętem z dziedzin metafizycznych, albo, powiedzmy wyraźniej, światłem pochodzącem z nauki o Bogu i stworzeniu. Rozpatrując dzieje ze stanowiska faktów wplata je równocześnie w wyższy porządek metafizyczny i tak nabierają one dopiero znaczenia prawdziwego.

Nie mam ja wcale zamiaru poddawać historyozofii Augustyna krytyce, nie chcę rozważać, czy da się ona w przeprowadzeniu szczegółowem utrzymać. Niewątpliwie zacieśnił Augustyn owe ramy, które najogólniej zarysował św. Paweł dla filozofii dziejów, obecnie ramy Augustyna okazałyby się za szczuple, widnokręg nasz dziejowy i pogląd na tę samą przeszłość, którą on zajmował się, rozszerzył się znacznie, zarówno pod względem czasu i przestrzeni, jak i co do szczegółów. Pomimo tego jednak pozwolę sobie wyrazić przekonanie, iż filozofii dziejów zbudowanej inaczej jak historyozofia Augustyna nie mogę uznać za odpowiadającą celowi. Filozofię dziejów można, według mojego zdania, budować w sposób trojaki: można wytworzyć sobie jak Hegel szablon metafizyczny, albo jak Comte szablon socyologiczny i w niego wtłaczać fakta dziejowe, w sposób mniej lub więcej sztuczny, -- albo można oceniać dzieje ze stanowiska jakiejś teoryi przejętej z wiedzy o przyrodzie, -- albo też można grupować fakta dziejowe tak, jak się rzeczywiście wydarzyły, rozpatrywać wszystkie czynniki, które się na nie złożyły, w porównawczych zestawieniach doszukiwać się wspólności, a potem wartość i znaczenie całości oświetlać ze stanowi-

ska porządku wyższego, uznając zarówno życie ludzkie tu na ziemi, jak i dzieje za rozwój wzrastający w jakąś prawidłowość powszechniejszą, rozumną, w jakiś świat ideałów. Taką właśnie filozofię dziejów, spróbował wytworzyć Augustyn, inną trudno przychodzi mi uznać za możliwą. Filozofii dziejów wtłoczonej w szablon jakikolwiek, nie dopuszcza metoda dzisiejsza; filozofia dziejów oparta na doktrynach przyrodniczych, a szczególnie na teoryi rozwoju istot organicznych nie wydaje mi się filozofią, sensu bowiem w dziejach z takiego stanowiska dopatrzeć się trudno, do zbudowania zaś jakiejkolwiek teoryi wartości jest ona niezdolną; cóż więc pozostaje? Oto tylko droga wybrana przez Augustyna. Z faktów należy wydobyć tkwiącą w nich myśl, wysnuć z nich wątek rozwoju, a następnie oświetlić je dopiero poglądem z idealnych zaczerpniętym dziedzin. — Taka filozofia dziejów, będzie zawsze zasługiwała na miano augustyańskiej, choćby nawet po latach półtora tysiąca, nie uznała obrachunku z przeszłością przez Augustyna dokonanego za wystarczający i choćby się okazało, że ideały jego dziejowe wymagają obecnie uzupełnienia i rozszerzenia.

Ale przystąpmy do krótkiego rozpatrzenia tego obrazu przeszłości, który roztacza się przed nami w sławnem dziele: *De civitate Dei.*

Prologu do dziejów należy właściwie szukać jeszcze przed zjawieniem się człowieka, gdy zastępy istot rozumnych na dwie rozdzieliły się grupy: z Bogiem i przeciw Bogu. Tu jest początek królestwa Bożego z jednej, a późniejszego królestwa ziemskiego z drugiej strony. Z człowiekiem przenosi się to przeciwieństwo na ziemię; pierwotnie jest ono w pierwszym człowieku niejako w zarodzie, dopiero skutkiem upadku jego przychodzi w dalszych pokoleniach do zróżniczkowania się przeciwieństw. Zaczyna się dramat grany

przez ród ludzki. Nazywa go Augustyn „pieśnią najwspanialszą, którą Bóg jakby przyozdobił różnemi przeciwstawieniami“, *(tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret)* i dodaje, że „piękność wieków zasadza się nie na słów przeciwieństwie, lecz na wymowie wypadków i na prądów przeciwnych zwalczaniu się“ *(non verborum, sed rerum eloquentia, contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur)*. Trudno zaiste o głębsze dziejów ujęcie!

Już zaraz od pierwszego pokolenia mamy do czynienia w poczynającem tworzyć się społeczeństwie z państwem Bożem i z drugiem państwem ziemskiem. — W pierwszej rodu ludzkiego epoce sięgającej aż do potopu, są obie grupy ze sobą pomieszane. Królestwo ziemskie uzyskuje jednak przewagę stanowczą, następuje potop, a szczupła grupa sprawiedliwych, tworzących królestwo Boże, oddziela się i ratuje w arce Noego od zagłady.

Z pokolenia Noego rozradzają się narody na nowo i rozszerzają po ziemi, to epoka druga, rozciągająca się aż do Abrahama. Za mowę pierwotną rodu ludzkiego uznaje oczywiście Augustyn mowę hebrajską. Ale państwo Boże znowu uszczupla się coraz bardziej, aż przychodzi chwila, gdy Abraham i ród jego otrzymują posłannictwo podtrzymania go dalszego. Z Abrahamem rozpoczyna się epoka trzecia, i trwa aż do czasów Dawida, obejmuje zaś dzieje powstania, rozkwitu i upadku wszystkich wielkich światowych monarchij Wschodu. Z królami żydowskimi, a szczególnie z Dawidem, rozpoczyna się epoka czwarta. W ciągu tej epoki występuje na widownię dziejów Grecya, tudzież z drobnych początków zaczyna rozwijać się Rzym. Sięga ta epoka aż do końca niewoli Babilońskiej t. j. do czasów, gdy królowie persey, a po nich Aleksander Wielki, stali się panami świata. Resztę wieków aż do przyjścia Chry-

stusa wypełnia epoka piąta: wzrost potęgi Rzymu, rzeczpospolita rzymska staje się panią świata. Wreszcie epokę szóstą zwiastuje przyjście Chrystusa. Tu dokonywa się upadek potęgi Rzymu, a równocześnie wrost potęgi nowej t. j. Kościoła chrześcijańskiego, powszechnego. Teraz dopiero zapowiada się ostateczne zwycięstwo królestwa Bożego nad królestwem ziemskiem i państwem szatana. — Epoka szósta to ta, w której Augustyn jeszcze żył i działał, a właśnie w jego oczach dokonywał się potęgi rzymskiej upadek zupełny, nieubłagany. W taki to sposób przeszło w dziejach ludzkości epok sześć, i nadchodzi pora na epokę siódmą. Zanim jednak o niej słów parę wypowiem, wypada mi pierwej jeszcze poświęcić chwilę uwagi epokom już do przeszłości należącym.

U krytyków historyozofii Augustyna można nieraz spotkać się ze zdaniem, iż podział dziejów na epoki jest u niego sztuczny, przeprowadził go bowiem na wzór sześciu dni stworzenia. Istotnie Augustyn sam to przyznaje, iż rozwój dziejów przypomina okresy stworzenia, a nawet w jednem z dzieł mówi, że w szóstym dniu Bóg stworzył człowieka, a w szóstej epoce go odrodził. Jednakże pomimo tego nie można podziału augustyańskiego dziejów uważać za sztuczny, a tylko z teologii przejęty. Oceniając go, musimy przedewszystkiem pamiętać, że Augustyn trzymał się ściśle opowiadań w Biblii zawartych, uznając je za wierne i dokładne przedstawienie faktów, tak jak się wydarzyły. Przyjmując zaś opowiadanie Biblii za podstawę, należy stwierdzić, iż podział odpowiada dosyć dokładnie biegowi wypadków, i nic do nich sztucznego nie wnosi. Uznanie przecież potopu za kres pierwszej epoki jest zupełnie zrozumiałe, tak samo jak i wystąpienie Abrahama przedstawia się jemu całkiem słusznie, jako początek czegoś nowego. Czasy od Abrahama do Dawi-

da, to epoka największego rozkwitu cywilizacyj wschodnich. Zaś mniej więcej od panowania Dawida rozpoczyna się powolny tych cywilizacyj upadek, tudzież równocześnie wzrost kultury greckiej i początki rzymskiej, a więc i tej epoki wyróżnienie tkwi w naturze faktów dziejowych, tak jak je Augustyn znał i oceniał; że zaś od zapanowania Persów i od Aleksandra Wielkiego, istotnie nowa rozpoczyna się epoka, to przecież i my dzisiaj uznać musimy. Co jednak jest o wiele ciekawsze, aniżeli zestawienie podziału dziejów na epoki u Augustyna z jego teologią, to wprowadzenie tego podziału w związek z jego psychologią. Mówiąc w wykładzie siódmym o psychologii Augustyna, wspomniałem, iż wyróżniał siedm stopni w rozwoju duchowym człowieka. Z tych pierwsze trzy odpowiadają stopniom życia roślinnego i zwierzęcego, dalsze dwa są już tylko właściwością duszy ludzkiej, a szósty i siódmy wyobrażają stopień najwyższy, tu wznosi się człowiek do poznania Boga. Otóż rozwój zbiorowej duszy ludzkiej, a raczej grupy dusz, z pierwszego rozrodzonych człowieka i powrót ich do Boga dokonywa się w taki sam sposób, jak rozwój duszy jednostkowej. Pierwsze trzy epoki, to nie tylko ograniczenie królestwa Bożego na ziemi do rozmiarów najdrobniejszych, ale także to czasy odpowiadające dokładnie stopniom życia roślinnego i zwierzęcego. Dopiero od królów żydowskich zaczynają się czasy upadku królestw ziemskich, a wzrost duchowej samowiedzy i jakiegoś pogłębiania się wewnętrznego, co odpowiada w życiu duchowem jednostki stopniowi czwartemu i piątemu. — Augustyn obszernie rozwodzi się jak w tej właśnie epoce wystąpili prorocy, u Greków filozofowie, u Rzymian Sybille, w religiach, w misteryach dokonywa się coraz dalej postępujące wewnętrzne pogłębianie się i przygotowywanie na przyjęcie nauki Chrystusa. — Jak na stopniu szóstym życia

duchowego, wchodzi dusza w stosunek do Boga, tak to samo stało się z ludzkością. Chrystus przywraca ostatecznie królestwo Boże na ziemi i umożliwia ludzkości powrót do Boga. Zdaje się mnie, że wiele słuszności miałoby za sobą przypuszczenie, iż historyozofia Augustyna stoi w blizkim związku z jego psychologią. Jak na psychologicznych poglądach oparła się nauka o państwie Platona, tak możnaby to samo powiedzieć o Augustynie: jego filozofia dziejów zasługuje, aby ją nazwać psychologią rodu ludzkiego. Dramat dziejowy, to dramat psychologiczny, dusza ludzkości w wędrówce do Boga przechodzi w ciągu wieków te same koleje, co każda dusza ludzka z osobna, i w tem właśnie należy szukać tej dziwnej dziejów piękności. Augustyn charakteryzując epoki, szczególnie gdy doszedł do epoki czwartej, posługuje się nieraz metodą synchronistyczną i porównawczą, uwzględnia wszystko, co się działo równocześnie u różnych narodów, i zestawia co najważniejsze, oczywiście tak, jak on to znał, a to w celu podania najogólniejszych cech każdej epoki. Oczywiście nie żądajmy od niego znajomości dziejów takiej, jaką my w naszych posiadamy czasach, nie dziwmy się uznawaniu różnych mitów za prawdę dziejową, a różnych postaci mitycznych za ludzi historycznych, to wszystko wartości jego filozofii dziejów nie ujmuje wcale, nie chodzi tu bowiem o szczegóły, ale o sposób jakiego on używa, aby całość ująć, i oświetlić różne strony wielkiego dziejowego dramatu, który równocześnie na różnych punktach ziemi się rozgrywał.

Przystąpmy teraz do rozpatrzenia się w poglądach Augustyna na ostatnie dwie epoki dziejów. Tu jest też miejsce, aby zapytać się, co go właściwie skłoniło do filozofowania nad dziejami ludzkości.

Było to w roku 410, gdy po rozległych obszarach olbrzymiego państwa rzymskiego rozeszła się wieść

niesłychana, a straszliwa. Oto w dniu 24 sierpnia tegoż roku, stanął pod murami Rzymu po raz trzeci Alaryk, dumny król Wizygotów, na czele armii potężnej; niewolnicy otworzyli mu w nocy bramy miasta, i po raz pierwszy drużyny barbarzyńców, rozbiegły się po ulicach wiecznego miasta; zaczął się sześciodniowy straszny stolicy świata rabunek; świątynie bogów, pałace cezarów, siedziby możnych, gmachy publiczne, wszystko stało się pastwą łupu, reszty zaś zniszczenia dokonał pożar. Okrzyk grozy, jęki rozpaczy bezsilnej wyrywały się z piersi Rzymian, zdawało się, że koniec dziejów ludzkich się zbliża, skoro stolica świata w gruzy się rozsypuje. Liczni jeszcze wówczas poganie dopatrywali się w tych wypadkach zemsty bogów na Rzymie, który sprzeniewierzył się dawnym potęgom opiekuńczym, stawszy się chrześcijańskim. Odezwały się więc liczne narzekania, skargi i podejrzenia, rozpoczęła się silna przeciw chrześcijaństwu agitacya. Patrzcie, wołali poganie, wielbiciele dawnej Rzymu sławy i wielkości, oto do czego doprowadziło święte miasto chrześcijaństwo. Rzym pastwą łupieżców i barbarzyńców, bogowie nasi już go opuścili, gdzież zaś jest Bóg chrześcijański, dlaczegoż On nowej stolicy swojej nie ochrania? I tak wśród ludności do państwa przywiązanej zapanowało wrzenie silne!

Wieści okropne dotarły wkrótce także do Afryki północnej, do tej prowincyi pod panowaniem Rzymu, tak szczęśliwej i bogatej, liczni zaś tam chrześcijaństwa wrogowie skorzystali, aby rozpocząć przeciw Kościołowi chrześcijańskiemu i duchowieństwu agitacyę namiętną i gwałtowną. Wieść o złupieniu Rzymu wstrząsła także Augustynem do głębi. Naraz jak gdyby stał się jasnowidzącym, była to druga w jego życiu chwila najdonioślejsza, z nią rozpoczyna się ostatni w jego życiu okres. Zrozumiał, że dzień obrachunku nadszedł, że

świat stary w dotychczasowej postaci swojej utrzymać się nadal nie może. Winę jednak tego, co się dziać już dawno zaczęło nie ponosi chrześcijaństwo. A więc należy obliczyć się z przeszłością, należy z jednej strony wskazać Chrześcijanom na co się zanosi, z drugiej zaś udowodnić poganom, kto odpowiada za wstrząśnienia obecne, wszak przeszłość cała pracowała na to, aby tak było, jak jest. Chrześcijanie powinni zrozumieć, co świat czeka, poganie zaś niechaj dowiedzą się, że los Rzymu nie spowodował gniew jakichś mniemanych bóstw, które wcale nie istnieją, lecz jest los ten następstwem przeszłości, to jest wszystkiego, co się w świecie od początku dziejów ludzkich aż do ówczesnej działo chwili. Takie są powody, które sprawiły, że Augustyn zaczął nad dziejami filozofować, i że zabrał się do opracowania swojego największego dzieła „O królestwie Bożem“ *(De civitate Dei)*.

Nie były to więc względy natury teoretycznej, które go w kierunku historyozoficznych dociekań popchnęły, lecz względy praktyczne. Zależało mu na ubezwładnieniu agitacyi przeciw chrześcijaństwu rozdmuchanej, zrozumiał, że nadeszła chwila ostatecznego obliczenia się z pogaństwem, to zaś dało się uskutecznić tylko na podstawie jaknajszerszej. Życie całej ludzkości należało wziąć pod rozwagę, należało chrześcijanom wskazać, do czego świat idzie, a poganom udowodnić, że Bóg w którego wierzą Chrześcijanie, nie dlatego oddał Rzym na łup barbarzyńców, iż go obronić nie mógł, ale dlatego, gdyż to tkwi w odwiecznych planach Jego. Czyny ludzkie w dziejach pociągają za sobą następstwa nieubłagane, Bóg zaś, kierując rodem ludzkim, ku ostatecznemu prowadzi go celowi.

Dzieło „o królestwie Bożem“ nie jest więc dziełem teoretyczno-naukowem, posiada ono głównie charakter polemiczny, miało być krytyką stosunków ów-

czesnych, miało objaśnić i uczynić zrozumiałymi wypadki bieżące. Głównym jego celem było przygotować świat do tego, co się na mocy wyroków nieuniknionych stać musiało t. j. na upadek Rzymu.

W uwagach spisanych przy końcu życia pod tytułem „Odwołania“ *(Retractiones)*, tak nam Augustyn wyjaśnia powody, które go skłoniły do opracowania dwudziestu dwu ksiąg „O królestwie Bożem“. „Gdy Gotowie pod dowództwem króla Alaryka do Rzymu wtargnęli, i miasto spustoszyli, poganie klęskę tę na religię chrześcijańską zwalić usiłowali, i bardziej niż przedtem kiedykolwiek, przeciwko Bogu bluźnić poczęli. Przeto ja, pałając gorliwością o dom Boży, zamierzyłem przeciwko ich bluźnierstwom i błędom napisać księgi o królestwie Bożem“. – Oto powód powstania dzieła! Prawie też połowę jego, bo ksiąg dziesięć poświęca krytyce, polemice i obrachunkom z pogaństwem, natomiast w drugiej dopiero połowie t. j. w ostatnich księgach dwunastu zajmuje się wyjaśnieniem, co właściwie stanowi treść dziejów i do czego one zmierzają.

Mamy więc zaraz w pierwszych pięciu księgach przeprowadzony dowód dziejowy na faktach oparty, co właściwie spowodowało upadek Rzymu. Powołuje się na Cicerona, który określił rzeczpospolitą, jako „rzecz ludu“, ludem zaś nazwał „wielość osób słusznością i spólnością pożytków złączoną“, przytacza wiersz Enniusza, że „na obyczajach starych i mężach rzeczpospolita stoi“. A potem tak mówi „niech Rzymianie jak chcą wysławiają rzeczpospolitę swoją, przecież podług świadectwa ich najuczeńszych pisarzów, dawno przed Chrystusa przyjściem najgorszą stała się i najohydniejszą, albo raczej żadnej nie było, bo dawno przez najzgubniejsze obyczaje upadła. Powinni byli więc bogowie, ich zachowawcy, chroniąc ją od upadku, przedewszystkiem

świat stary w dotychczasowej postaci swojej utrzymać się nadal nie może. Winę jednak tego, co się dziać już dawno zaczęło nie ponosi chrześcijaństwo. A więc należy obliczyć się z przeszłością, należy z jednej strony wskazać Chrześcijanom na co się zanosi, z drugiej zaś udowodnić poganom, kto odpowiada za wstrząśnienia obecne, wszak przeszłość cała pracowała na to, aby tak było, jak jest. Chrześcijanie powinni zrozumieć, co świat czeka, poganie zaś niechaj dowiedzą się, że los Rzymu nie spowodował gniew jakichś mniemanych bóstw, które wcale nie istnieją, lecz jest los ten następstwem przeszłości, to jest wszystkiego, co się w świecie od początku dziejów ludzkich aż do ówczesnej działo chwili. Takie są powody, które sprawiły, że Augustyn zaczął nad dziejami filozofować, i że zabrał się do opracowania swojego największego dzieła „O królestwie Bożem“ *(De civitate Dei)*.

Nie były to więc względy natury teoretycznej, które go w kierunku historyozoficznych dociekań popchnęły, lecz względy praktyczne. Zależało mu na ubezwładnieniu agitacyi przeciw chrześcijaństwu rozdmuchanej, zrozumiał, że nadeszła chwila ostatecznego obliczenia się z pogaństwem, to zaś dało się uskutecznić tylko na podstawie jaknajszerszej. Życie całej ludzkości należało wziąć pod rozwagę, należało chrześcijanom wskazać, do czego świat idzie, a poganom udowodnić, że Bóg w którego wierzą Chrześcijanie, nie dlatego oddał Rzym na łup barbarzyńców, iż go obronić nie mógł, ale dlatego, gdyż to tkwi w odwiecznych planach Jego. Czyny ludzkie w dziejach pociągają za sobą następstwa nieubłagane, Bóg zaś, kierując rodem ludzkim, ku ostatecznemu prowadzi go celowi.

Dzieło „o królestwie Bożem“ nie jest więc dziełem teoretyczno-naukowem, posiada ono głównie charakter polemiczny, miało być krytyką stosunków ów-

czesnych, miało objaśnić i uczynić zrozumiałymi wypadki bieżące. Głównym jego celem było przygotować świat do tego, co się na mocy wyroków nieuniknionych stać musiało t. j. na upadek Rzymu.

W uwagach spisanych przy końcu życia pod tytułem „Odwołania“ *(Retractiones)*, tak nam Augustyn wyjaśnia powody, które go skłoniły do opracowania dwudziestu dwu ksiąg „O królestwie Bożem“. „Gdy Gotowie pod dowództwem króla Alaryka do Rzymu wtargnęli, i miasto spustoszyli, poganie klęskę tę na religię chrześcijańską zwalić usiłowali, i bardziej niż przedtem kiedykolwiek, przeciwko Bogu bluźnić poczęli. Przeto ja, pałając gorliwością o dom Boży, zamierzyłem przeciwko ich bluźnierstwom i błędom napisać księgi o królestwie Bożem“. — Oto powód powstania dzieła! Prawie też połowę jego, bo ksiąg dziesięć poświęca krytyce, polemice i obrachunkom z pogaństwem, natomiast w drugiej dopiero połowie t. j. w ostatnich księgach dwunastu zajmuje się wyjaśnieniem, co właściwie stanowi treść dziejów i do czego one zmierzają.

Mamy więc zaraz w pierwszych pięciu księgach przeprowadzony dowód dziejowy na faktach oparty, co właściwie spowodowało upadek Rzymu. Powołuje się na Cicerona, który określił rzeczpospolitą, jako „rzecz ludu“, ludem zaś nazwał „wielość osób słusznością i spólnością pożytków złączoną“, przytacza wiersz Enniusza, że „na obyczajach starych i mężach rzeczpospolita stoi“. A potem tak mówi „niech Rzymianie jak chcą wysławiają rzeczpospolitę swoją, przecież podług świadectwa ich najuczeńszych pisarzów, dawno przed Chrystusa przyjściem najgorszą stała się i najohydniejszą, albo raczej żadnej nie było, bo dawno przez najzgubniejsze obyczaje upadła. Powinni byli więc bogowie, ich zachowawcy, chroniąc ją od upadku, przedewszystkiem

przepisy życia i obyczajów nadać ludowi, który tylu świątyniami, tylu kapłanami i ofiar rodzajami, tak licznymi i różnymi obrządkami, tylu świątecznemi uroczystościami, tylu i takich igrzysk obchodami cześć im oddawał". — Nie bogowie — woła Augustyn — ale Bóg jeden sprawami świata kieruje, od Niego to pochodzi wszystko, a więc i Rzymu wielkość i sława, jak i rzymskiej potęgi upadek. Porównajcie cześć przystojną, oddawaną Bogu, ze zdrożnemi i wstrętnemi na cześć bóstw igrzyskami i ofiarami. Rodem szatanów, a nie boskim rodem, byli ci dawniejsi bogowie wasi. „Raczej więc prawdziwego Boga pożądaj, o chwalebny umyśle rzymski! rodzie wspaniały Regulusów, Scewolów, Scipionów, Fabrycyuszów, tych raczej dóbr pożądaj i odróżnić zechciej od owej haniebnej demonów próżności i ich złośliwości zdradzieckiej. Czemkolwiek chwalebnem przyrodzenie cię ozdobiło, to oczyszcza i doskonali jedynie bogobojność prawdziwa, bezbożność zaś rozprasza i karze. Już teraz wybierz drogę, którą masz kroczyć nadal, abyś posiadł chwałę nie w sobie, ale w Bogu prawdziwym, wolną od błędu. Boś miał wówczas chwałę ludzką, ale na mocy tajemnych Boga wyroków, nie miałeś do wyboru religii prawdziwej. Obudź się, już dzień, jakoś się obudził w niektórych rodakach twoich, których doskonałą cnotę, a nawet męki poniesione za wiarę prawdziwą uwielbiamy, i którzy walcząc wytrwale przeciwko władzom zawistnym, i one mężną zwyciężając śmiercią, ojczyznę tę krwią nam swoją zrodzili. Do tej ojczyzny zapraszamy cię i wzywamy, abyś w niej znalazł miejsce ochronne przez prawdziwe grzechów odpuszczenie i do liczby jej obywateli był dodany. Nie słuchaj twoich synów zwyrodniałych, uwłaczających Chrystusowi i chrześcijaństwu, skarżących się na wrzekomo czasy nieszczęśliwe, a żądających takich czasów, w których nie tyle życie byłoby spokojne, ile

bezpieczną nieprawość (*querant tempora, quibus non sit quieta vita, sed potius secura nequitia*). Taki stan tobie nigdy nie podobał się, nawet, gdy o ziemską chodziło ojczyznę. Chwyć się więc niebieskiej, na którą najmniej popracujesz, a panować w niej będziesz prawdziwie i wiekuiście. Nie Westalek ognisko, nie głaz kapitoliński tu znajdziesz, ale jednego i prawdziwego Boga, który panowaniu twojemu ani czasu, ani granic nie zakreśli, a królestwo da bez końca. Nie szukaj fałszywych i zwodniczych bogów, zrzuć ich jarzmo i wzgardź niemi, ku prawej wybijając się wolności. Niema bogów! są tylko duchy złośliwe, dla których karą jest wieczna szczęśliwość twoja". W taki to sposób przemawiał Augustyn do Rzymian, stawiając im przed oczy ich sławę dawną, tudzież ich upadku przyczyny, domagając się, aby zrozumieli, gdzie szukać wybawienia. — W religii dawnej oburza go szczególnie niemoralność bóstw, tudzież mnóstwo do niej wprowadzonych fałszów. Powołuje się tu Augustyn na Warrona, który te fałsze pobożne względami na dobro rzeczypospolitej usprawiedliwiał: „Pożytecznem jest dla państw, mówi Warron, jeżeli mężowie znakomici wierzą, chociażby nawet fałszywie, że od bogów pochodzą, umysł ludzki bowiem ufny w swoje boskie pochodzenie, bierze się wówczas do czynów odważniej, działa silniej, a skutkiem zaufania takiego spełnia wszystko szczęśliwiej. Widzisz, jak zdanie Warrona szerokie dla fałszu otwiera pole, możemy też, za jego idąc wskazówką, przypuszczać, ile to zmyśleń do świętości religijnych wsunięto, jeżeli tylko przypuszczano, że kłamstwo bogów dotyczące, mogłoby stać się obywatelom pożyteczne". — Tak wygląda przeszłość! któż więc zawinił, kto spowodował to wszystko, co się dzieje obecnie? Zaiste nie nauka Chrystusa, która nową, szóstą rozpoczęła w dziejach ludzkości epokę, to wszystko są następstwa wiekowej

rodu ludzkiego przeszłości. Cechą zaś najwybitniejszą epoki nowej jest, iż ona sprowadziła odrodzenie się i zmartwychwstanie ludzkości ze śmierci moralnej tysiące lat trwającej. Z Chrystusem człowiek zaczął żyć życiem nowem; w szóstej epoce Bóg do nowego powołał go życia, jak w szóstym dniu go stworzył.

Jakież są więc cechy tej epoki szóstej? W jej ciągu wykształca się, rozwija i do panowania dochodzi ostatnia z potęg, to jest Kościół Boży. Po czterech monarchiach światowych, o których już Daniel prorokował, przychodzi kolej na monarchię piątą, ostatnią, widomym zaś jej na ziemi organem ma być Kościół. Równocześnie ma się w tej epoce dokonać wielki sąd dziejowy nad przeszłością. — Likwidacya przeszłości, oto co się dokonywało w oczach pokolenia, do którego należał Augustyn. Ogniem i mieczem przeprowadzały tę likwidacyę hordy barbarzyńców; niszcząc resztki pogaństwa dokonywało jej chrześcijaństwo. Ideowo przeprowadził tę likwidacyę Augustyn w dziele swojem największem *De civitate Dei*, tak zamknął on księgę przeszłości, wypisawszy w niej na końcu wielkie imię swoje.

Pytanie nasuwa się nam jeszcze, co oznacza augustyańskie *civitas Dei*, tudzież jego siódma w dziejach ludzkości epoka? Mógłby ktoś mniemać, że królestwo Boże to Kościół, a siódma epoka, to jest utrwalenie jego na ziemi panowania. Tymczasem to nie jest tak. Królestwo Boże u Augustyna nieutożsamia się z Kościołem widomym hierarchicznym. Początki owego królestwa sięgają przecież czasów bardzo odległych; Kościół wówczas wcale jeszcze nie istniał. Państwa świeckiego zaś nie należy znowu uważać za to samo, co królestwo ziemskie i przeciwstawiać go Kościołowi, nazwa „*civitas terrena*“; oznacza przedewszystkiem społeczność bezbożnych *(societas improborum)*. Augustyn nie-

jednokrotnie podnosi z naciskiem, że w rozwoju państw świeckich objawia się wiele pierwiastków należących do królestwa Bożego. Wszystko co jest w państwie świeckiem dodatnie, cnota, sprawiedliwość, ład i porządek, miłość sprawy publicznej i ojczyzny, to wszystko *civitas Dei*. Cokolwiek n. p. w rzeczypospolitej rzymskiej było wzniosłego, cała pierwotna jej organizacya, to pochodzi od Boga, to objaw królestwa Bożego. Wogóle cokolwiek daje państwu żywotność i podnieca jego siły moralne, jest czynnikiem przejętym z królestwa Bożego. Potęgi złości i nienawiści nic dodatniego stworzyćby nie mogły. One tylko wszelkie początki królestwa Bożego i całą siłę jego w państwach i w ludach nakręcają na swoją stronę i do swoich zużytkowywują celów. Jak państwo świeckie nie jest wyłącznie państwem szatana, tak też Kościół na ziemi nie jest wyłącznie królestwem Bożem. Kościół może mieć i w łonie swojem także takie czynniki, które należą nie do królestwa Bożego, ale do ziemskiego. Augustyn był tylko w ideałach swoich optymistą, w poglądach na rzeczywistość był raczej pessymistą, widział on jasno, że jakkolwiek większość znaczna ludności była już chrześcijańską, to jednak stosunki życia społecznego wcale chrześcijańskimi nie były; zdaje się, nie bardzo nawet wierzył, aby to w ogóle było możliwe. — Jeżeli przeto w siódmej epoce dziejów ma się ostatecznie urzeczywistnić królestwo Boże, to nie dotyczy to w jego przekonaniu wcale stosunków na ziemi.

Siódma epoka a z nią królestwo Boże, urzeczywistni się dopiero po sądzie ostatecznym, a więc po okresie rozwoju ziemskiego. Jak prolog do dziejów ludzkości, tak ich epilog rozgrywa się już nie na ziemi, ale w porządku wszechrzeczy wyższym, idealnym. Królestwo Boże to dobrowolne, doskonałe, a ostateczne zespolenie się istot rozumnych z Bogiem. Skoro po sądzie

ostatecznym zastępy wybranych uzupełnią się, a liczba obywateli nieba stanie się napowrót pełną, i skoro wszyscy oni uzyskawszy spokój zupełny z Bogiem się złączą w społeczność doskonałą, wówczas królestwo Boże dopełni się. Wszystkie zaś duchy złe i potępione, duchy mocą czynów swoich od Boga oddalone nie będą już wcale w możności skupić się w celu utworzenia państwa odrębnego, tam zamęt i walka będą trwały dalej. Potęga złego będzie jednak także trwała bez końca, jako rozdźwięk i skarga wieczysta. A więc nie na ziemi miejsce dla królestwa Bożego, nie koniecznie też musi się tu urzeczywistnić przepowiednia o jednej owczarni i jednym pasterzu. Zakończeniem dziejów będzie sąd ostateczny, to będzie likwidacya końcowa całego dramatu dziejów, a dokona się na schyłku epoki szóstej. Kiedy to ma nastąpić, czy wkrótce, czy dopiero po wielu wiekach, o tem Augustyn nie mówi. Zdaje się jednak, iż raczej przypuszczał, jakoby rozwój dziejów nie miał trwać już długo. Dokonywujący się upadek państwa rzymskiego przedstawiał się jemu, jak gdyby wstęp do obrachunku ostatecznego. Poglądy tego rodzaju Augustyna oddziałały później na wieki średnie. Monarchię Karola Wielkiego uważano za dalszy ciąg czwartej t. j. rzymskiej potęgi, a potem przyjdzie koniec dziejów. Nie dziwić się też, iż wieki średnie na ten koniec ciągle się przygotowywały, a zapatrzone w Niebo do życia ziemskiego nie przywiązywały wartości.

Ale pomimo że Augustyn nie rokował już, zdaje się, dziejom trwania długiego, to przecież wskazał czasom późniejszym ich polityczne i społeczne ideały. Cóż może być celem dalszego toku dziejów? Oczywiście nic innego, jeno dążenie do urzeczywistniania na ziemi w życiu zbiorowem, zarówno politycznem i społecznem, jaknajwięcej pierwiastków należących do królestwa Bożego. Walka między złem a dobrem będzie się w dzie-

jach dalej toczyła, ale epoka szósta ma Kościół, który jej tę walkę ułatwia. Co do państwa świeckiego, to Augustyn, nie będąc wcale jego przeciwnikiem, domagał się od niego, aby opierało się na sprawiedliwości. W państwie chrześcijańskiem nie powinien panujący wyzyskiwać swojej władzy na własną korzyść, lecz na korzyść ludu, lud zaś ma tworzyć należycie uorganizowaną całość. Państwo może spełniać wiele dobrego, wszelkie władze są w niem potrzebne, a nawet wojsko niezbędne. Nie przeciw wojnie, tem mniej przeciw zawodowi żołnierza zwraca się Augustyn, ale tylko przeciw nadużyciom, wojnom i zaczepkom niesprawiedliwym, a krzywdę narodom przynoszącym. Niechaj tylko królowie i urzędnicy, sędziowie i władze, panowie i słudzy, bogacze i ubodzy, trzymają się przepisów ewangelii, a powstanie państwo, które będzie można nazywać słusznie chrześcijańskiem. Potęga takiego państwa będzie musiała wzmagać się, gdyż wszelka organizacya na sprawiedliwości i cnocie oparta, a więc w myśl planów Boga przeprowadzona, musi sprowadzić wielkie wzmorzenie się sił społecznych.

Ktoby uważał Augustyna za przeciwnika państwa świeckiego, niechaj przeczyta tylko jego listy pisane do Wolusiana, znakomitego Rzymianina, który był jako wysoki urzędnik rzymski, ciągle poganinem i mniemał, że ze względu na państwo, nie może chrześcijaństwa przyjmować. Przejrzenie tych listów wystarczy, aby przekonać się, jak jasno oceniał Augustyn potrzebę państwa świeckiego, i jak ważne wytykał mu zadania. Za najważniejsze oczywiście uważał wspieranie Kościoła w jego pracy społecznej. Aby jednak ostatecznie państwa i Kościół mogły w zupełnej połączyć się harmonii, tego Augustyn nie przewidywał, optymistą nie był. Dziesięć prześladowań Kościół wytrzymał, zanim zwyciężył; w późniejszych więc czasach przewidywał Augu-

styn prześladowania dalsze, przypuszczał nawet na samym końcu dziejów przejściowe zwycięstwo potęgi złej.

Podnosząc różne strony filozofii dziejów Augustyna, muszę na zakończenie wykładu niniejszego wspomnieć, iż ujemną jej stroną są różne niedokładności chronologiczne, tudzież muszę zwrócić uwagę jeszcze na jedną okoliczność: Z natury jego stanowiska wynikło, iż nie dla wszystkich stron zbiorowego życia i dziejowego dorobku ludzkości, objawiał zrozumienie jednakie. I tak n. p. nie odczuwał wcale znaczenia wspaniałej twórczości Greków na polu sztuki, dla ich poezyi nie okazywał również zrozumienia należytego, tak samo jak nie oceniał dostatecznie wspaniałej spuścizny Rzymian w dziedzinie prawoznawstwa. Dlaczego Augustyn w tych właśnie kierunkach zacieśniał ramy swojego widnokręgu dziejowego zrozumieć nie trudno. Pogaństwo ginęło pomimo swojej sztuki i poezyi tak samo, jak ginęło państwo rzymskie pomimo swojego prawa. Jakie zaś znaczenie mógł posiadać ten dorobek klasycznej kultury kiedyś dla czasów późniejszych, tego on ani wiedzieć, ani przewidywać nie mógł. Ze sztuk cenił szczególnie sztukę najnowożytniejszą t. j. muzykę, ze względu na jej wartość dla życia wewnętrznego. Znaczenie zaś filozofii pojętej jako miłość mądrości, czyli Boga, gdyż Bóg mądrością najwyższą *(verus autem philosophus est amator Dei)*, głównie zaś wartość nauk opartych na faktach i na dowodach rzeczowych stawiał wysoko.

Wykład dwunasty.

Pogląd na świat Augustyna w całości. — Jego stosunek do przeszłości. — Jego wpływ na czasy późniejsze. — Jego znaczenie dla doby obecnej. — Zakończenie.

W szeregu wykładów poprzednich, starałem się podnieść i uwydatnić najważniejsze strony augustyańskiego poglądu na świat. Zdaję sobie jasno sprawę, iż przedstawienie moje ani dokładne, ani wyczerpujące nie jest. Ktoby chciał całość poglądów Augustyna we wszystkich rozważyć szczegółach, ktoby zapragnął wyśledzić ich rozwój i wykazać, jak one przekształcały się i utrwalały w tym wielkim umyśle w ciągu pracy blizko półwiekowej na gruncie chrześcijańskim, musiałby przedmiotowi temu długie poświęcić lata, owoce zaś badań swoich wypadłoby mu ująć w wielką pracę, któraby nie jeden, ale niewątpliwie parę wypełniła tomów. Zadanie samo jest nad wyraz trudne, wymagałoby bowiem uczonego, posiadającego w równej mierze wykształcenie filologiczne, historyczne, teologiczne i filozoficzne, to ostatnie zaś musiałoby polegać na znajomości wszystkich zagadnień i kierunków filozofii współczesnej. Nic też dziwnego, że pomimo niezmiernie bogatej literatury augustyańskiej, nie posiadamy właściwie do tego czasu wyczerpującej monografii o Augustynie i jego filozofii. Geniusz, którego uwielbia już wieków piętnaście, ku któremu z podziwem spoglądają

zarówno katolicy, jak i protestanci różnych odcieni, czerpiąc ciągle z niewyczerpanej skarbnicy jego myśli, nie doczekał się jeszcze ani wszechstronnej oceny na tle epoki, do której należał, ani wyczerpującego rozbioru całej po sobie spuścizny. On, którego wpływ na wieki późniejsze jest tak ogromny i tak trwały, że aż do naszych czasów w każdym człowieku wykształconym, choćby nawet zerwał z chrześcijaństwem, jest coś z myśli augustyańskich, — on nie doczekał się również należytego uwydatnienia wpływu swoich myśli, we wszystkich kierunkach. Byłoby też do życzenia, aby do wielkiej pracy nad Augustynem zabrał się filozof chrześcijański, który, wchłonąwszy w siebie ducha nowożytnego, a przyswoiwszy sobie dzisiejsze sposoby historycznego na rzeczy patrzenia, potrafiłby spojrzeć na twórczość Augustyna z perspektywy wieków i ze stanowiska dzisiejszych metod filozofowania. Wówczas dopiero okazałoby się, jakie to skarby duchowe kryją się w tych pyłem wieków pokrytych dziełach, ile tam myśli wielkich, które nietylko nie straciły znaczenia, ale przeciwnie w oświetleniu współczesnem nowem zadrgałyby życiem. Bo to jest właśnie cechą niewielu geniuszów największych, iż myśli ich nietylko nie starzeją się i nie przedawniają, ale przeciwnie znaczenie ich z wiekami rośnie. Do liczby takich wybranych należy także Augustyn. — Przedstawienie moje aż nadto nieudolne, nie miało wcale na celu podania wyczerpującego obrazu filozofii Augustyna, mnie zależało jedynie na uwydatnieniu w poglądzie na świat Augustyna paru rysów najgłówniejszych i na rozjaśnieniu ich stosunku do przeszłości z jednej, a ich wartości dla myśli nowożytnej z drugiej strony. Są też szczegóły, których zaledwo dotknąłem, jak n. p. augustyańskiej etyki. Wyczerpać wszystkiego w niewielkiej liczbie wykładów nie mogłem. Gdyby mnie też

spotkał zarzut, że przedstawienie moje nie obejmuje całej filozofii Augustyna, to zarzut taki z góry w pokorze ducha przyjmuję. Nie spodziewam się też, aby ten skromny hołd, który tu złożyłem największemu nauczycielowi chrześcijaństwa, przychylne zyskał przyjęcie.

Jedni zbędą moją pracę milczeniem, może teolodzy zarzucą mi brak zrozumienia dla strony teologicznej i kościelnej w działalności Augustyna, znajdą się zaś zapewne i tacy, którzy zarzucą mi, iż im przeszkadzam w budowie nowych dogmatycznych domków. Wiem z góry, iż nie mogę liczyć na uznanie ze strony umysłów, dla których hasłem nienawiść do chrześcijańskiego poglądu na świat. Zwracam przecież uwagę na myśliciela, który poruszył, przetrawił w sobie i przemyślał wszystkie całości świata dotyczące zagadnienia, a został Chrześcijaninem, bo kim innym zostać nie mógł, szukając, podobnie jak to czyni myśl nowożytna, prawdy faktycznej, rzeczowej, a nie słownej. Znalazł też drogę do takiej prawdy, tylko nie przez świat zewnętrzny, ale przez świat wewnętrzny. Umysłem jego zawładnął skeptycyzm tak, jak opanował także myślenie współczesne. Ale Augustynowi nie pozwoliły pozostać sceptykiem zarówno potrzeby życia uczuciowego, jak i wielka energia wewnętrzna. Czyżby umysłowość nasza dzisiejsza miała być istotnie już do tego stopnia wyczerpaną, iżby życie uczuciowe i pragnienia idealne wszelką dla niej straciły wartość? Dużo przemawia za tem, iż tak nie jest. Zwrot do życia wewnętrznego i do skupienia się na wewnątrz przyjdzie i przyjść musi; im większe rozstrzelenie obecne, tem silniejszą będzie reakcya. Przyjdzie też pora, iż doczekają się na nowo uznania ci wszyscy, którzy żyli na wewnątrz i w skupieniu wewnętrznem najcenniejszych doszukiwali się skarbów. Widzimy przecież jak w oczach naszych odżywa promienna postać św. Franciszka z Asyżu. Augu-

styn jest dla nas odleglejszy, należał do ginącego świata, widzi się w nim ciągle jeszcze tylko teologa, nauka zaś mieniąca się nauką bez założeń, obecnie z góry na teologów spogląda.

Istnieją także przeszkody natury zewnętrznej, utrudniające w naszych czasach dokładniejsze Augustyna zrozumienie. Wiele z jego poglądów stanowi do dzisiaj istotną treść każdego chrześcijańskiego poglądu na świat, ale przeszły one doń drogą pośrednią. Korzystały z Augustyna liczne pokolenia pisarzy chrześcijańskich, szczególnie teologów, za ich wpływem myśli jego wnikały w literaturę naukową, działały na poezyę, nawet na sztukę, sam zaś Augustyn pozostawał gdzieś w głębi. Z dzieł jego dwa tylko były najpopularniejsze i znane powszechnie t. j. „Wyznania“ i „O królestwie Bożem“, do innych, oprócz teologów nikt prawie nie zaglądał. W obu zaś właśnie wymienionych dziełach nie mamy augustyańskiego poglądu na świat w całości, lecz tylko niektóre jego strony. Ale to nie dosyć! Należy stwierdzić, iż Augustyn nie pozostawił nam w ogóle dzieła, które obejmowałoby całość jego nauki. Nawet tak zwany *Enchiridion ad Laurentium*, całości takiej nie zawiera, lecz jest tylko zebraniem i wykładem najważniejszych podstaw nauki Kościoła. Pogląd więc jego na świat musiałby każdy wydobywać dopiero z mnogości dzieł najrozmaitszych pod względem treści, jak i formy, a należy dodać jeszcze do tego, że pogląd ten nie tworzy wcale jednolitej całości. Umysł Augustyna rozwijał się ciągle tak samo, jak na przykład umysł Platona; w pracy wewnętrznej nie spoczął on ani na chwilę; szedł ciągle naprzód; myśli swoje pogłębiał, rozjaśniał i utrwalał w sposób coraz gruntowniejszy i stanowczy. Walki i rozprawy z początku ze Skeptykami i Manichejczykami, później z Donatystami i Pelagianami, szczególnie do tego mu po-

magały, skłaniając go do coraz dokładniejszego zagadnień ujmowania. Niejedna więc z jego myśli najważniejszych, niejedno z oświetleń wprost genialnych, rzucone mimochodem gdzieś w tej lub owej rozprawie krytyczno-polemicznej, w liście, lub w kazaniu gubią się jak światła w niebotycznym lesie. Jeżeli trudno jest odtworzyć całość systemu Platona, filozofia bowiem jego, to rozwój ciągły i twórczość do ostatniej chwili nieprzerwana, to powiedziałbym, że z tych samych powodów jest niemniej trudno odtworzyć system Augustyna. Smiem nawet twierdzić, że Augustyn nasuwa jeszcze większe trudności, aniżeli Platon. — Ten ostatni pracował tylko w obrębie swojej szkoły, myśli swoje i poglądy pozostawił spisane w dyalogach, tak że gdybyśmy tylko znali tych dyalogów czasowe następstwo, to przedstawienie filozofii Platona w jej rozwoju nie nastręczałoby zbyt wielkich trudności. Inaczej mają się rzeczy z Augustynem. To umysł bez żadnego porównania więcej złożony od umysłu Platona. Na tamtego złożyło się dziesięć wieków pracy umysłowej, na Platona tylko trzy. Można pójść nawet dalej i powiedzieć, że na Augustyna złożyła się nietylko umysłowość grecko-rzymska, ale podziałał cały przeszły dorobek ludzkości, złożyło się przedewszystkiem na niego chrześcijaństwo, t. j. cała praca czterowiekowa w Kościele na gruncie przez Ewangelię wytworzonym. Ilość przeto czynników w jego umyśle działających, była bez porównania większą.

Należy jeszcze dodać, że Platon był tylko myślicielem, żył on tylko teoryą w świecie swoich ideałów, Augustyn był człowiekiem czynu, pozostawał ze społeczeństwem w spójni najściślejszej, nauczał i wyrabiał, nietylko uczniów około niego zgrupowanych, ale lud cały, którego był pasterzem; walczył ciągle z prądami dla Kościoła i chrześcijaństwa groźnymi; przez lat czter-

dzieści mozolił się, aby utrzymać czystość nauki Ewangelii, a nieustalone jeszcze w Kościele poglądy utrzymać w związku z najbardziej zasadniczemi pojęciami chrześcijaństwa. Jego myśl jasna, a logika nieubłagana dostrzegała najmniejsze nawet odchylenie się i zejście z gruntu właściwego. Nieraz najbliżsi nawet nie pojmowali go odrazu, i nie zawsze mogli nadążyć w ślad za jego śmiałymi wnioskami i wywodami. Nawet niektórzy z papieży ówczesnych, nawet tacy, jak św. Hieronim, nie wszystko jasno obejmywali i wahali się niekiedy. Dowodzi tego najlepiej historya sporów z Pelagiuszem: Augustyn odrazu zdawał sobie sprawę z wszelkich dalszych wyników najlżejszego zboczenia od prawd zasadniczych chrześcijaństwa i dlatego walczył o każdą formułę, o każde zdanie ujmujące ten lub ów szczegół w sposób niewłaściwy, albo niedokładny, albo z istotnemi potrzebami chrześcijańskiego społeczeństwa niezgodny.

Zważmy wreszcie, że Augustyn nietylko był człowiekiem czynu, ale był także człowiekiem głęboko uczuciowym i to po afrykańsku uczuciowym. Dla niego pogląd na świat chrześcijański, nie był jakąś teoryą filozoficzną, głoszoną przez niego i jego szkołę... Chrześcijański pogląd na świat, w przekonaniu Augustyna, nie wiele byłby wart, gdyby się nie ujawniał w życiu, gdyby do całkowitego odrodzenia się duchowego człowieka i społeczeństwa ludzkiego nie prowadził. „Gdyby Pan“ — pisze w jednym z listów — „był umarł tylko za tych, którzy teoryę posiadają, to daremną byłaby praca nasza w Kościele“. Chrześcijaństwo, to nie teorya tylko, to przedewszystkiem świat uczuć całkiem nowych, to czyn, to życie nietylko doczesne, ale i wieczne w zespoleniu najściślejszem z Bogiem, życie dobrowolne, a uczuciowo zgodne z odwiecznym przez Boga ustanowionym porządkiem. W przekonaniu Augustyna,

aby być Chrześcijaninem, do tego teorya nie wystarcza, potrzeba odrodzić się uczuciowo, następnie nowy nastrój uczuciowy nieustannie w sobie podtrzymywać, podniecać, wzmacniać, aby rósł i ciągle potężniał; wreszcie potrzeba urzeczywistniać ten nastrój w postępkach i w czynach. Dopiero czyn stwarza rzeczywistość, jak świat jest czynem Boga, tak każdy musi własną stworzyć dla siebie rzeczywistość. Dopiero skoro naokoło siebie wytworzy w czynach chrześcijańską rzeczywistość, staje się Chrześcijaninem naprawdę. Uczucie i czyn stanowią prawdziwych uczniów Chrystusa. Nikt też nie zrozumiał głębiej od Augustyna prawdziwego znaczenia pobożności chrześcijańskiej. Pobożność prawdziwa, to nie sentymentalne bawienie się z Bogiem, to nie bezmyślne spełnianie przepisów i przykazań odnoszących się do formy, lub w celach przeważnie egoistycznie pojętych, pobożność prawdziwa to stały, a potężny nastrój uczuciowy, zwrócony ku Bogu, wytwarzający w każdej chwili życia rzeczywistość Bożą. W świetle i w cieple łaski Bożej, stając się ciągle jej godnym, żyć uczuciowo i działać, oto pobożność. Ma niewątpliwie owa pobożność Augustyna coś w sobie tragicznego, coś nad wyraz bolesnego i tęsknego. Ale temu dziwić się nie należy, to cecha zupełnie zrozumiała. Objaśniają ją zarówno osobiste przejścia Augustyna, jako też usposobienie i stan ówczesnego społeczeństwa.

Życia swojego dawniejszego przed nawróceniem się nie mógł sobie Augustyn nigdy wybaczyć, a nawrócenie swoje pojmował jako działanie łaski Bożej, na które on wcale sobie nie zasłużył; ból wewnętrzny trawił go ciągle, i podniecał do tem energiczniejszego działania na rzecz chrześcijaństwa. Pogody dawnej helleńskiej, ani nawet poważnego spokoju i rezygnacyi Rzymianina w umyśle jego nie było. Świat nie przedstawiał się jemu jako igraszka bóstw rozmaitych, lub

jako bawienie się ich mniej lub więcej okrutne i poważne z ludźmi. Świat i życie, to dramat wzniosły, wzrastający w porządek wszechświatowy, w porządek Boży. Życie świadome istoty rozumnej, to zaiste dar drogocenny, ale z iluż połączony niebezpieczeństwy! Jakże łatwo pod wpływem niewiedzy i słabości obrać kierunek przeciw Bogu i w czynach wytworzyć rzeczywistość, już nie do odrobienia. Dodajmy do tego ciągłą niepewność, ażali jest się wybranym dla społeczności Bożej, ciągły niepokój i obawę, aby nie spełnić czegoś, coby człowieka ze społeczności tej mogło wyłączyć, a zrozumiemy, dlaczego wszystko, cokolwiek życie niosło, nie przedstawiało dla Augustyna uroku zbytniego. Życie duszy na ziemi, to nie piosenka wesoła, to prolog, to podwoje przez które wstępuje się do wieczności. Oby się tylko raz do tej trwałej już dostać ojczyzny! W takich warunkach, czyż mogły dobra doczesne jakąkolwiek posiadać wartość, czy mogła być mowa o jakiejś życia doczesnego pogodzie? Społeczeństwo starożytne zestarzało się, straciło warunki dalszego rozwoju i żywotności; widoków na przyszłość nie było żadnych, wszystko rozsypywało się w gruzy. Wszystkie więc umysły jeszcze zdrowe i nie zwyrodniałe, wszystkie dusze, w których grały siły świeże, rodzime, dziedzicznie nie obciążone, patrząc na rozsypującą się ojczyznę ziemską, zwróciły nadzieje swoje ku innej doskonalszej ojczyźnie. Do takich należał Augustyn!

Jakkolwiek ze wszystkich wyżej wyłuszczonych względów, trudno jest mówić o systemie Augustyna, to jednak pewne najbardziej zasadnicze rysy jego poglądu na świat, dadzą się pochwycić i uwydatnić. Przedewszystkiem należy zwrócić uwagę na jego metodę w myśleniu i w badaniu. Polegała ona na szukaniu wszędzie oparcia faktycznego i rzeczowego, na lekceważeniu dyalektyki i pojęć oderwanych ze słów wywie-

dzionych, którym przypisuje się następnie rzeczywistość. Umysł krytyczny, a nawet skeptyczny, wyzwolił się od skeptycyzmu, uznawszy oczywistość dwóch faktów, jednego psychologicznego, drugiego historycznego. Fakta te są: istnienie osobisto-duchowe i Objawienie. Z tych dwóch faktów wysnuł naukę o Bogu. Z nauki o Bogu rozwiniętej ze ścisłością zdumiewającą, wyniknęły: teorya idej Boskich i teorya stworzenia z niczego. Z teoryi stworzenia rozwinęła się dalej nauka o utrzymywaniu świata i o ciągłem działaniu Boga w stworzeniu. W związku z tem jest dalej pogląd na rozumny, ale konieczny w świecie porządek, na rządy Opatrzności i na przeznaczenie.

A teraz przychodzi strona najważniejsza, to jest pogląd na dwojaki porządek: przyrodniczy i duchowy, tudzież na dwojakie kształtowanie się: zewnętrzne i wewnętrzne. Reszta poglądów, a mianowicie: początek złego, następstwa uczynków ludzkich, działanie łaski, fakt Objawienia, przyjście Chrystusa, powstanie Kościoła, pojęcie Królestwa Bożego i t. d., są już tylko wynikami z powyższych założeń. Dojść musi się do nich, skoro się tylko przyjmie osobistego ducha, Boga osobistego, i skoro pojmie się stworzenie, jako proces psychologiczny, a więc jako stworzenie z niczego.

Pogląd na świat Augustyna, to przedewszystkiem teizm, z bardzo pierwotnym, zasadniczo i głęboko ujętym podkładem monistycznym. Obok Boga, nic nie istnieje pierwotnie. Właściwie tylko Bóg jest istnością; przez się nie istnieje nic innego obok Niego. Ale ten monizm najpierwotniejszy, przybiera w rozwinięciu dalszem z jednej strony cechy indywidualistycznego poglądu na świat, z drugiej cechę dualizmu. — Bóg nie może być inny, jeno osobisty, bo duchowość a osobowość, to jedno i to samo. Dlaczego jednak istnieje porządek w stworzeniu dwojaki? Dlaczego w ideach Boga

tkwią dwa podłoża: osobne materyalne, a osobne duchowe? Tego nam Augustyn nie objaśnia i filozoficznie nie uzasadnia. W gruncie rzeczy zarówno materyalność jak i duchowość tkwią w Bogu, monizm więc jest czemś pierwotniejszem, dualizm bytów, to coś późniejszego, drugorzędnego. Skąd ten dualizm, dlaczego dla świata przyrody i ducha, nie mogłoby istnieć jedno wspólne podłoże, skoro Bóg Twórcą wszystkiego? Na takie pytania trudno przychodzi odpowiedzieć ze stanowiska augustyańskiego. Swój drugorzędny dualizm opiera on na opowieści Pisma św. Ale ten dualizm ani filozoficznie koniecznym nie jest, ani też nie wynika z „księgi rodzaju“. Materyę nieukształtowaną można doskonale przedstawić sobie jako zbiorowisko energij jednostkowych niezróżniczkowanych.

Koniecznym natomiast, jako stanowisko drugorzędne, jest u Augustyna indywidualizm. Cokolwiek jest, może być tylko jednostkowem i osobistem. — Monadologizm godzi się też znakomicie z augustyańskim poglądem na świat, powiedziałbym, że godzi się może nawet lepiej, aniżeli przyjmowanie podłoża dwojakiego, dla różniczkujących się stworzeń. Ten jednakże augustyański dualizm był stopniem, którego myśl filozoficzna potrzebowała. O ten też właśnie dualizm zaczepia odrazu myśl nowożytna, usiłując następnie przezwyciężyć go w systemach Spinozy, Leibniza i Berkeleya.

Jak dualizm ducha i materyi jest u Augustyna drugorzędnym, tak też drugorzędnym jest także dualizm między złem a dobrem. O ile jednak pierwszy dualizm nie jest należycie uzasadniony, to ten dualizm drugi, ma głębokie w porządku wszechrzeczy znaczenie. Pierwszy dualizm zniknie kiedyś, skoro świat się skończy, drugi, gdy raz powstał, nie zniknie nigdy, nie mogą bowiem zniknąć następstwa uczynków, nie jest

też wcale zadaniem stworzenia stać się we wszystkich szczegółach doskonałem, lecz tylko ciągle i wieczyście mnożyć sumę doskonałości i powiększać społeczność Bożą, oto, o co chodzi we wszechświecie, oto sens wszechistnienia!

Takim jest w zarysie najgłówniejszym pogląd na świat Augustyna.

Z natury tego poglądu wynikło również, że tu o jakiejś granicy między tem, co należy do teologii, a tem, co należy do filozofii, wcale mowy być nie mogło. Tu wszystko należy zarówno do teologii jak do filozofii, filozofia jest teologią, a teologia filozofią. Oba działy później rozdzielone i zróżniczkowane, u niego przenikają się wzajemnie i w jedno łączą. Filozofia jego, potrzebuje faktu stanowiącego podstawę dla teologa t. j. faktu Objawienia, teologia na odwrót opiera zasadnicze pojęcie swoje t. j. ideę Boga osobistego, na fakcie psychologicznym. Kto zarzuca Augustynowi, iż z teologią pomięszał filozofię, a więc, że nie jest filozofem, będąc w myśleniu skrępowanym, ten dowodzi, iż zarówno o twórczości Augustyna, jak i o jego poglądzie na świat, albo niema wcale żadnego wyobrażenia, albo też wyrobił sobie wyobrażenie skrzywione pod wpływem kierunków dzisiejszych. Jeżeli kto naprawdę bez wszelkich tworzył i myślał założeń, jeżeli kto przy pomocy skeptycyzmu i myślenia krytycznego wymiótł z głowy swojej wszystkie dawne śmiecie metafizyczne, to chyba Augustyn. Za punkt wyjścia obrał sobie nie pojęcia oderwane, nie cudze koncepta metafizyczne na wiarę przyjęte, lecz obrał sobie oczywistości, fakta, jeden bezpośrednio oczywisty, drugi historyczny. Ale nawet w teologii był Augustyn nader samoistnym i krytycznym, dla niego dawniejsze spory teologiczne prawie nie istniały, on sam budował wywodząc wszystko logicznie, albo z założeń filozoficznych,

albo z dokumentów Objawienia i obowiązujących już w Kościele postanowień. Co inni przed nim myśleli i pisali w rzeczach teologicznych, nie posiadało dla niego znaczenia powagi rozstrzygającej, spory zawzięte teologów wschodnich, raziły go i zniechęcały.

Najwspanialszym pomnikiem augustyańskiej metody w myśleniu teologicznem, jest jego dzieło o Trójcy. Należy je uważać za własny twórczy czyn Augustyna; z greckich autorów dawniejszych prawie nic w niem nie korzystał, z łacińskich także nie wiele. Całą naukę wywiódł z idei Boga, oparłszy się na postanowieniach soboru z r. 325.

Augustyn nietylko nie przechylił się na stronę pozytywizmu teologicznego, który, — jak wspomniałem w wykładzie trzecim, — zaczął wyrabiać się na Wschodzie, prowadząc do coraz większego między teologią a filozofią rozdziału, lecz przeciwnie zadał on temu pozytywizmowi cios wielki i wprost go na długi czas uniemożliwił. Z drugiej jednak strony należy przyznać, że posiada pogląd na świat Augustyna między innemi także pewnego rodzaju tło pozytywistyczne, na faktach bowiem on się opiera i z faktycznych wychodzi założeń. Gdyby ktoś, zwracając uwagę tylko na punkt wyjścia, nie zaś na wyniki myślenia, — chciał taki kierunek nazwać pozytywnym, to możnaby w tym pozytywizmie augustyańskim dopatrzeć się cech psychologicznych i socyologicznych. Przyjmuje pewne oczywistości psychiczne i społeczno-dziejowe, i na nich opiera cały swój pogląd na świat, budując na takich podstawach, a w zespoleniu najściślejszem, zarówno swoją filozofię, jak i teologię. Jakże wobec tego przedstawi się nam stosunek augustyańskiego poglądu na świat do całej filozofii dawniejszej?

W założeniach i w przezwyciężeniu skeptycyzmu jest Augustyn całkiem oryginalny, tu nikt mu drogi

nie wskazał, tak samo niezależnym jest on w przeniesieniu wszelkich znamion prawdy z zewnątrz do wnętrza, czyli z otoczenia do umysłu. Oryginalnym jest on również w tem przeświadczeniu, że treści życia wewnętrznego mogą stanowić i stanowią osobny przedmiot wiedzy uzyskiwanej z doznań wewnętrznych, w przeciwstawieniu do doświadczeń zewnętrznych. Pierwszy rodzaj wiedzy i poznania stoi nawet co do pewności o wiele wyżej od drugiego. Wszelka przecież oczywistość, a mianowicie zarówno oczywistość własnego duchowego istnienia jak i potrzeba wiary, polega na doznaniach wewnętrznych, nie zaś na doświadczeniach zewnętrznych. Oryginalność Augustyna rozciąga się też na całą jego psychologię, do której czerpał materyał właściwie tylko z własnych doznań, dawniejsza literatura psychologiczna nic mu tu prawie nie dostarczyła.

Pierwsze filozoficzne przeczucia Augustyańskiej nauki o Bogu, i o rozumnym a koniecznym w świecie porządku, znajdujemy u Ksenofanesa co do Boga, a u Heraklita co do rozumnego porządku. Bóg Ksenofanesa jest tak samo działającym w świecie, nie zaś gdzieś za światem ukrytym, Logos Heraklita jest również koniecznym, a rozumnym w zmienności świata porządkiem. Co ci dwaj myśliciele greccy zaledwo przeczuwali i naznaczyli, to rozwinął Augustyn do najgłębszych ostatecznych wyników. W nacisku położonym na wyższość wiedzy jasnej nad mętną wiedzą zmysłową, utorował mu drogę Demokryt, a odkrycie świata wewnętrznego przygotował Sokrates. Pewną zależność nauki o ideach, od Platona sam Augustyn przyznawał. Zależność ta jest jednak o wiele mniejszą, aniżeli to może nawet sam Augustyn przypuszczał. Wykazałem to już w wykładzie ósmym i więcej do tego przedmiotu wracał nie będę; wspomnę jedynie, że augustyańskiej nauki o ideach nietylko że nie pojmowano w wiekach średnich nale-

życie, ale nawet do dzisiejszego dnia nie doczekała się ona takiej oceny i takiego zrozumienia na jakie zasługuje. Wszystkich bałamuci okoliczność, że w nauce o ideach sam Augustyn uznawał się za ucznia Platona, nie wiadomo mi zaś, ażali spróbował ktoś wykazać, że podobieństwo istnieje właściwie tylko zewnętrzne, w gruncie rzeczy zaś jest to nauka całkiem nowa, wynikająca z idei Boga osobistego, jako Rozumu najdoskonalszego. W wyższym stopniu aniżeli w nauce o ideach jest Augustyn uczniem Platona, w poglądach na stosunek rzeczywistości zmysłowej do duchowej. Wraz z Platonem przyjmował zasadę, że na to, aby dojść do prawdziwego poznania, i wżyć się w prawdę, a następnie przez prawdę się wyzwolić, potrzeba zerwać ze zmysłowością.

W nauce o Bogu, nasuwają się porównania między Augustynem i Arystotelesem, powstaje również pytanie, ażali pierwszy nie przejął coś z poglądów drugiego. — Otóż tu należy stwierdzić bardzo daleko idące między oboma przeciwieństwo.

W całej starożytności niema dwóch umysłów i charakterów więcej różnych i odmiennych jak Arystoteles i Augustyn. Znakomite porównanie między oboma przeprowadza Siebeck w następujących słowach: „Arystoteles to Grek spokojny i jasny. Świat wewnętrzny zajmuje go o tyle tylko, o ile współdziała ze światem zewnętrznym i jego wpływom ulega; za cel wytyka sobie Arystoteles naukowe ujęcie świata zewnętrznego w przyrodzie i w społeczeństwie. Zupełnie innym jest Augustyn. Świat zewnętrzny ma dla niego wartość tylko ze względu na sposób, jak się w świecie wewnętrznym odtwarza. U niego rozstrzygają o wszystkiem nie zagadnienia przyrodnicze, nie państwowe, tem mniej zagadnienia dotyczące etyki świeckiej, ale potrzeby najwewnętrzniejsze duszy i serca, miłości i wiary, nadziei

i sumienia. Do rozmyślań podnieca go nie stosunek wnętrza duchowego do świata zewnętrznego, ale stosunek wnętrza do świata najwewnętrzniejszego, potrzeba odczuwania i oglądania Boga w najgłębszych tajniach własnego serca. Także siły rozumu ulegają u niego nowego rodzaju rozważaniu, głównie ze względu na wpływ uczucia i woli, tracą też swoje stanowisko samowładne. Chłodna analiza otoczenia zewnętrznego u Arystotelesa, ustępuje u Augustyna miejsca bezpośredniemu odczuwaniu i doznawaniu stanów i uczuć czysto wewnętrznych, pomimo że jego bystrość w rozbiorach nie ustępuje talentowi Arystotelesa. U tego ostatniego rozstrzyga ostatecznie jasne poznanie otoczenia przez rozum, u tamtego oczywistość wewnętrznego przeświadczenia, opartego na uczuciu, co połączyło się u niego najściślej — jak zresztą u niewielu tylko — z przeświecającą wszystko pracą rozumu. Dla helleńskiego umysłu Arystotelesa, jest życie duchowe o tyle tylko zajmujące, o ile zwraca się na zewnątrz i do objęcia świata służy w kierunku zarówno teoretycznym, jak praktycznym, — dla Augustyna ma rozważanie tego świata o tyle tylko wartość, o ile może posłużyć do zrozumienia tajników życia osobistego, jako czegoś w gruncie rzeczy od otoczenia całkiem niezależnego. Augustyn i Arystoteles, to dwaj współzawodnicy walczący ciągle ze sobą w nauce i w nastrojach wieków późniejszych. Już walcząc przeciw Pelagianom, walczył Augustyn właściwie przeciw racyonalizmowi Arystotelesa, a walka ta później ciągle się powtarzała. W dziejach religii jest to walka moralności w gruncie rzeczy niereligijnej, a tylko w etykietę teologiczną opatrzonej z religią i religijnością właściwą. Arystotelizm, to moralność gruntu religijnego pozbawiona, Augustyanizm to religijność przenikająca wszystko“. W myśl poglądów właśnie przytoczonych możemy jeszcze dodać, że Bóg Arystotelesa

był mu potrzebny do zrozumienia porządku przyrodniczego. Bóg Augustyna to byt, którego domaga się dusza. Najwięcej korzystał Augustyn z logiki Arystotelesa, jego zaś naukę o materyi i formie przekształcił całkowicie, tak samo jak platońską teoryę idej.

Do Stoików i Epikurejczyków zrażał Augustyna głównie dogmatyzm tych szkół pomimo, że etyka Stoików była dlań pod niejednym względem pociągającą. Najwięcej obcym i wstrętnym ze wszystkich kierunków filozofii greckiej był dlań oczywiście epikureizm. Szczególnie zbliżonym czuł się zaś do skeptycyzmu. Już poprzednio starałem się wykazać, że pogląd na świat Augustyna zrodził się z przezwyciężenia skeptycyzmu i mistycyzmu. Słusznie wyraził się Harnack, że Augustyn, uczeń helleńskiej kultury, dokonał na Zachodzie rozkładu ostatecznego, chociaż dawno przygotowanego klasycznego świata, dokonał go zaś w imieniu Boga, którego za jedyną najwyższą uznał rzeczywistość; wybudował natomiast w swojem wnętrzu świat nowy, a zerwał ostatecznie ze wszystkiem, co nazywamy starożytno-klasycznym nastrojem, tudzież klasycznym poglądem na świat i na życie. Wraz z resztkami klasycznej pogody i naiwnej przedmiotowości, znikła rzeczywistość dawna, a znalazła się droga do rzeczywistości nowej. Wśród bolów i cierpień zrodziła się ona w umyśle Augustyna, zachowała też znamię bolesności. Znikło u niego rozkoszowanie się w świecie zjawisk, znikła dążność do jasnego pochwycenia świata i spokojnego w nim działania. Zaiste gdyby w naukowych badaniach, gdyby w nastrojach i usposobieniach ludzkich, dały się połączyć: niesłychane ciepło uczucia, głęboka religijna wewnętrzność i augustyański dar patrzenia w siebie ze zwrotem do świata, ze spokojnem i dzielnem działaniem w świecie i z jasną pogodą kla-

sycyzmu, wówczas byłby to zapewne szczyt tego, do czego rozwój nasz duchowy byłby zdolny.

Z pisarzy klasycznych późniejszych możliwe jest, że na język i styl augustyański oddziałał Apulejus z Madaury, jego ziomek z tej samej pochodzący prowincyi. Augustyn nieraz go w dziełach swoich wspomina i czuje ku niemu pociąg wyraźny, co zresztą i tem się tłumaczy, że Apulejus uchodził za zwolennika filozofii platońskiej.

W chrześcijaństwie pociągała Augustyna najwięcej ku sobie Boska postać Chrystusa, szczególnie w zestawieniu z Jego ludzką pokorą i poświęceniem się bezgranicznem za drugich. Sam wyznaje, że miłość dla Chrystusa wyssał z mlekiem matki. Z pism Starego Zakonu podziałały na niego głównie księgi Rodzaju, dalej psalmy Dawida i pisma proroków żydowskich, które często przytacza. Z Zakonu Nowego wpływ największy wywarli na niego św. Jan i św. Paweł. Śmiało można stwierdzić, że ostatecznie ustaliło Augustyna w chrześcijańskim poglądzie na świat uważne i głębokie wniknięcie w listy św. Pawła. Stopnie, po których on do tego poglądu dochodził, dadzą się doskonale następującemi oznaczyć nazwami: Hortenzyusz Cicerona, pisma Akademików, dzieła Platona i Plotina, żywot św. Antoniego, listy św. Pawła. Znaczenie listów Pawła dla Augustyna doskonale skreślił Bindemann w słowach następujących:

„W listach Pawła apostoła, znalazł Augustyn objaśnienie swoich walk wewnętrznych. Listy te odkryły mu w słowach pochodzących z własnych Pawła doświadczeń istotną ranę serca ludzkiego, ranę, którą odczuwał Augustyn sam w sposób nie mniej bolesny. W listach Pawła znalazł potwierdzenie prawdy, że człowiek o własnych siłach nie znajdzie drogi do zbawienia. Apostoł nauczył go, dlaczego człowiek, na zasadzie

sprawiedliwości Bożej, stał się niewolnikiem grzechu, ale z drugiej znowu strony okazał mu ten sam Apostoł Zbawiciela, którego ofiara miłości spełniona w niesłychanem poniżeniu i z posłuszeństwem sięgającem aż do śmierci na krzyżu, zmyła winy ludzkie i nowe w ludzi tchnęła życie. Gdy myśl Augustyna zatrzymała się na tych rysach miłości Bożej, na tem szukaniu błądzących, na tej pokorze cierpienia, wówczas doznał uczuć odmiennych od samego tylko zapału filozoficznego, a mianowicie doznał uczucia miłości pokornej, pociągającej go w Chrystusie ku Bogu“.

Augustyn sam przedstawił wpływ Pawła na siebie w słowach następujących:

„Inną jest rzeczą z wierzchołka góry widzieć ojczyznę pokoju, a drogi do niej nie znaleźć, lecz próżno błąkać się po bezdrożach, a inną jest rzeczą iść po właściwej drodze wiodącej do tej ojczyzny. Takie myśli przenikały do głębi duszy mojej, czytając tego, który się mieni najmniejszym z Twoich apostołów, i rozważałem dzieła Twoje i byłem przejęty bojaźnią“.

Oprócz listów Pawła, podziałał na Augustyna również wpływ Jana Ewangielisty, wstęp przecież do jego ewangielii to podstawa całej augustyańskiej metafizyki. — Zresztą z pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków czerpał, zdaje się, nie wiele; wobec niejednego z nich jak n. p. wobec Tertulliana zachowywał się odpornie, potężnie natomiast oddziałały na jego umysł wieści o życiu zakonnem.

Z wpływów chrześcijaństwu wrogich podziałały na Augustyna manicheizm i nowoplatonizm. Oba te prądy duchowe zmierzały do tego samego celu co i chrześcijaństwo, t. j. do zawładnięcia społeczeństwem ludzkiem i do przekształcenia się w religię powszechną. Nowoplatonizm był dla Augustyna jednem z najważniejszych stopni na drodze do chrześcijaństwa, dla-

czego z manicheizmem zerwał, o tem mówiłem i powtarzać nie będę. Nasuwa się tu przecież jedno pytanie, którego do tego czasu nie poruszyłem: czy po zerwaniu z sektą Manichejczyków i po nawróceniu się Augustyna, pozostał jednak w jego poglądach jakiś ślad manicheizmu? Na takie pytanie wielu historyków odpowiada, że ślad wpływów manichejskich u Augustyna pozostał, a mianowicie w nauce o złem i o wiecznem jego trwaniu. Mnie przedstawia się ta rzecz w następujący sposób: Psychologicznie byłoby rzeczą zrozumiałą, że manicheizm coś po sobie w umyśle Augustyna pozostawił, gdyż w duszy ludzkiej nic nie przemija bez śladu, każde nasze doznanie zmienia nas, a więc i w przeszłości duchowej Augustyna łatwo zrozumieć, że dziewięć lat życia z myśli i pamięci wykreślić się nie dały. Ale z drugiej strony należy zwrócić uwagę, że nauka Augustyna o pochodzeniu złego jest raczej manicheizmu zaprzeczeniem. Do poglądu zaś na wieczystą trwałość złego, skoro je Bóg raz dopuścił, mógł Augustyn dojść na podstawie chrześcijańskiej nauki. Do tego nie potrzebował manicheizmu, tu wystarczał wpływ św. Pawła, optymistą zaś on nie był, życie brał ze strony tragicznej, z jego metafizyki wynikał wniosek o nieubłaganych następstwach czynów wytwarzających wewnętrzną rzeczywistość. Następstwa złego nie pochodzą z woli Boga, ale wynikają same z siebie, wynikają z faktu, że każda istota rozumna stwarza własną rzeczywistość wewnętrzną, a więc złe im większe, tem trwalsze, że jednak manicheizm mógł go upewnić w poglądach na trwałość złego, to jest możliwe. Rozważywszy stosunek Augustyna do przeszłości, poświęćmy chwilę uwagi wpływom jego i znaczeniu dla wieków późniejszych.

Wielka wszechstronność Augustyna, i to nietylko w poglądach, ale także w uczuciach i w usposobieniach

sprawiła, iż wywierał on na czasy późniejsze wpływ w kierunkach najróżnorodniejszych. Nieraz dążności najradykalniej ze sobą sprzeczne, a zwalczające się wzajemnie do ostateczności, powoływały się na powagę Augustyna, miały też do tego istotnie pewne prawa, wyrwawszy z całości jego myśli, jego uczuć, lub działań tę lub ową stronę, i kładąc na nią nacisk szczególny, stosownie do własnych potrzeb. — Nie było zaś w czasach późniejszych przez długie wieki takich ludzi, ani szkół i kierunków takich, któreby były mogły dorównać potędze duchowej tego mocarza, a ująwszy działalność jego wszechstronnie, zdołały wszystkie szczegóły z jej najgłębszej istoty wywieść i wzajemnie zrównoważyć. Być może, iż tajemnica geniuszu Augustyna tkwi w tem, że złożyły się na niego trzy czynniki t. j. wielka, ale już upadająca, kultura klasyczna, dalej chrześcijaństwo, a wreszcie afrykańska rasa matki pierwotna, niewyczerpana jeszcze wcale przez cywilizacyę, gorąca jak słońce tamtejsze, a pełna tajemnic to groźnych, jak rozpalone pustynie piasczyste, to cichych i słodkich jak zielone wśród piasków oazy. Żywiołowe w duszy Augustyna pierwiastki, mogły też zbliżyć go do tych ludów pierwotnych, które objęły spuściznę po Rzymie, mogły sprawić, iż stał się tych ludów najbardziej wpływowym nauczycielem. Nie było umysłu drugiego, którego wpływ byłby był tyle pomógł Kościołowi do okiełznania niesfornych dusz barbarzyńców germańskich i słowiańskich, co wpływ Augustyna. Promieniała z jego myśli, z jego nauk i z jego stylu jakaś siła pierwotna, rodzima, nie przesiąknięta kulturą zwyrodniałą, a jednak kultury pełna. Jego religijność nie była wyrazem zmęczenia, wyrzekania się, lub jakichś zniechęconych do wszystkiego nastrojów tak, jak n. p. religijność Buddy, przeciwnie w tej jego religijności uwydatniała się niezwykła energia życiowa; pod jej wpływem dusza rwała

się do nieskończoności, a z lekceważeniem spoglądała na życie doczesne, uważając je tylko za przygotowanie do czegoś o wiele bardziej pożądanego. Gdyby ktoś zapytał, na czem polega w gruncie rzeczy różnica między kościołem wschodnim, a zachodnim, to możnaby odpowiedzieć w następujący sposób: Różnica tkwi głównie w tem, iż Kościół zachodni zyskał w Augustynie nauczyciela najbardziej wpływowego, podczas gdy Kościół wschodni przesiąkł wpływami nowoplatońskimi i skutkiem tego zastygł. Kościół zachodni mógł w czasie wędrówek ludów nowo tworzące się narody tylko wówczas ucywilizować, jeżeli zdołał je porwać, skupić, do energicznego działania podniecić, wytknąwszy im cele idealne. Tego wszystkiego mógł Kościół dokonać, posługując się owym właśnie obrachunkiem z przeszłością, dokonanym przez Augustyna w dziele „o królestwie Bożem“. Z tego też dzieła rozchodzi się najwcześniej jego wpływ. — Wszyscy najstarsi kronikarze i historycy średnich wieków, jak n. p. Orosiusz, uczeń Augustyna, jak Grzegorz z Tours, jak Izydor z Sewilli, Beda i t. d. piszą dzieła swoje pod jego natchnieniem, przyswoiwszy sobie jednak tylko szablon zewnętrzny, tudzież myśl o blizkim już końcu świata.

Właściwa filozofia Augustyna poszła po jego śmierci na długi czas w niepamięć, a nawet jego wykład nauki chrześcijańskiej doznał pod niejednym względem pewnego rodzaju ukrócenia; przystosował augustyańskie nauki do nowych potrzeb głównie Papież Grzegorz I Wielki, oderwawszy je całkowicie od ich gruntu filozoficznego, stał się bowiem ten grunt dla owych czasów niezrozumiałym.

Teologia Augustyna zaczyna dopiero znowu działać i do znaczenia dochodzi, gdy w wieku ósmym rozbudził się nowy ruch umysłowy. Alkuin działający na dworze Karola Wielkiego, opiera się na Augustynie,

ale już jego uczeń Fredegizyusz, wprowadza do teologii nowoplatońskie pierwiastki. Tak rozpoczyna się w rozwoju myśli zachodnio-europejskiej, walka między wpływami augustyańskimi a nowoplatońskimi. U pierwszego filozofa średniowiecznego, u Szkota Erygeny, oba pierwiastki są jeszcze w równowadze. Erygena opiera się i korzysta zarówno z pism domniemanego Dyonizyusza, jak i z myśli Augustyna. W zespalaniu filozofii z religią i teologią jest uczniem Augustyna, w pojęciu znowu stworzenia jako wyłaniania się szczegółów z Boga jest uczniem Nowoplatończyków. — W czasach późniejszych oba wpływy ciągle ważą się ze sobą. Powoli zaczyna jednakże na zachodzie zwyciężać wpływ Augustyna, zasługa w tem największa przypada Anzelmowi z Aosty. Najrozmaitsze kierunki wyzyskują jednak Augustyna na swoją korzyść i powołują się na niego. W walkach tak zwanych Nominalistów z Realistami, powaga jego odgrywa rolę ważną; nietylko średniowieczni platonicy, ale także empirycy przytaczali z dzieł Augustyna ustępy na poparcie swoich stanowisk, zarówno w teologii jak w filozofii. Ścisła łączność między obu zakresami utrzymuje się też długo; ale także pod wpływem Augustyna zaczyna filozofia coraz więcej schodzić na drugi plan wobec teologii. — Jego nauka o przeznaczeniu i o umysłowem Boga oglądaniu, gorący wreszcie styl jego modlitw przyczynia się znowu do wytworzenia średniowiecznej mistyki. Także zachodnie życie klasztorne, przedstawia się jako jego duchem natchnione. Św. Benedykta można słusznie uważać za ucznia myśli augustyańskiej, wprowadził przecież do życia klasztornego pracę naukową. Przezwyciężanie świata, opanowywanie dzikich namiętności, budzenie zapału do nauki, przy równoczesnem poddawaniu się kierunkowi Kościoła, to wszystko dokonywało się w średnich wiekach głównie pod działaniem duchowej Augustyna spu-

ścizny. Ale także zawzięci Kościoła przeciwnicy, powoływali się nieraz na jego wywody.

Powoli jednakże, a mianowicie w wieku dwunastym zaczyna sława Arystotelesa przyćmiewać Augustyna. Pewnego rodzaju równowagę między obu wpływami usiłuje utrzymać Tomasz z Akwinu, który jednak we filozofii w wyższym stopniu opiera się na Arystotelesie, zachowując powagę Augustyna głównie dla teologii. Przewodni jednakże ideał augustyański t. j. ideał jedności teologii z filozofią Tomasz zarzuca; pociąga on linię graniczną między oboma zakresami. Nadszedł czas, w którym przeprowadzenie tego rozdziału było ze względu na dalszy rozwój nauki potrzebne, dokonał go też Tomasz z wielką dla dalszego rozwoju myśli europejskiej korzyścią.

U późniejszych scholastyków zaciera się wpływ Augustyna coraz więcej, wprawdzie jeszcze Duns Skot opierał się na nim w psychologii i w etyce, ale jednak Arystoteles i Arabowie przyćmili go na czas jakiś, tak że ruch umysłowy w okresie odrodzenia i reformacyi mógł znowu wydobyć go na wierzch i powoływać się na niego w walce ze scholastycyzmem.

Jeszcze u Dantego ujawnia się wpływ Augustyna, głównie w jego historyozoficznych pomysłach i w polityczno-społecznych ideałach, ale już na wielkiego następcę Dantego, na Petrarkę działa Augustyn w sposób całkiem odmienny. Petrarkę porywa i podnieca życie wewnętrzne, tudzież indywidualizm Augustyna. Wyznania stają się Petrarki książką najbardziej ukochaną, z którą nie rozstaje się prawie. W odrodzeniu zaczyna odzywać się już nie kościelna i nie teologiczna strona nauki Augustyna, ale głównie jego teorya poznania i psychologia. Jednostka ludzka, usamowalniając się, wchłania chciwie spuściznę po najgłębszym z indywidualistów. Umysły odrodzenia dopominając się

dla życia i rzeczywistości wewnętrznej uznania odpowiedniego, zwróciły się w naturalnym odruchu ku Augustynowi. Również jego rozmiłowanie się w faktach i w prawdach rzeczowych wsparło potężnie ów zwrot do przyrody i do rzeczywistości, stanowiący tak wydatną cechę twórczości w okresie odrodzenia.

Z drugiej znowu strony, reformatorzy kościelni także zwrócili się ku niemu. Luter ze wszystkich Ojców Kościoła uznawał właściwie tylko powagę Augustyna, Kalwin zaś na jego teoryi przeznaczenia oparł całą swoją naukę. Tak każdy brał z niego, co mu odpowiadało najlepiej, wyrywając część poglądów ze związku z całością tak bogatą, tak pełną żywotności. Ponieważ zaś skutkiem wielkiej jego w myśleniu jasności, a z drugiej strony skutkiem nad wyraz żywego i gorącego usposobienia, każda myśl Augustyna zarysowywała się jasno, a w wyrażeniach i zwrotach przedstawiała się zwykle jaskrawo, reformatorowie przeto kościelni mogli wyszukać u niego obfity materyał teologiczny na ich korzyść przemawiający, zapominając o głównej jednak Augustyna właściwości, t. j. o jego pokornem poddawaniu się pod rozstrzygającą powagę Kościoła.

Filozofia nowożytna czerpała od początku w całej pełni z zasobów myśli augustyańskiej. Im większą była jej niechęć do Arystotelesa, tem skwapliwiej zwracała się do jego największego w dziejach myśli europejskiej współzawodnika. Średniowieczna scholastyka wykształciła swoje metody dyalektyczne na logice Arystotelesa; jej przeciwnicy sięgnęli głębiej t. j. do psychologii i teoryi poznania Augustyna; zrażeni do pojęć oderwanych, szukali za jego przykładem oparcia we faktach. Filozofowie przyrody zwrócili się do faktów zewnętrznych, metafizycy idealiści do faktów wewnętrznych. Równowagę między obu dziedzinami próbował utrzy-

mać Tomasz Campanella, ale i on uznawał idąc za Augustynem własne duchowe istnienie za fakt najpierwotniejszy.

Całkowicie w ślady Augustyna poszedł Kartezyusz. System swój oparł na zasadzie pewności własnego myślącego istnienia. Jego *cogito ergo sum*, jest powrotem nowożytnej filozofii na stanowisko augustyańskie. Nie mogę się tu wdawać w szczegółowy rozbiór stosunku Kartezyusza do Augustyna, zresztą dotknąłem już tego przedmiotu w wykładzie szóstym. Wspomnę więc tylko krótko, że od czasów Kartezyusza stała się filozofia Augustyna jednym z czynników najbardziej wpływowych w ruchu umysłowym francuskim. Z niego czerpie mistycyzm okazyonalistów, z niego Malebranche, uwzględniwszy oprócz psychologii i teoryi poznania także metafizykę augustyańską. Należał Malebranche do stowarzyszenia Oratoryanów, założonego przez kardynała Berulle, który jako przyjaciel Kartezyusza wytknął sobie za cel, aby w metafizyce i w teologii przeciwstawić Tomizmowi Augustyanizm. Otóż w tym właśnie duchu pisał i działał Malebranche, w jego dziełach odżyła w całej pełni jedna strona poglądu na świat Augustyna t. j. nauka o ideach. Wyciągnąwszy z niej wnioski ostateczne, doszedł Malebranche do zasady, iż wszechświat istnieje w Bogu; z tych samych założeń zaś wysnuł Spinoza wniosek, że Bóg to wszechświat.

Przeciwnicy kartezyanizmu, jak n. p. Paskal w części mistyk, a w części skeptyk, czerpał także z Augustyna, to samo czynili Janseniści i szkoła z Port-Royal, tu działał znowu psychologizm Augustyna, tudzież jego poglądy na przeżnaczenie i łaskę. Przychodzimy wreszcie do dwóch największych myślicieli z końca siedmnastego wieku t. j. do Leibniza i Berkeleya, na obu znać ślad wpływów myśli augustyańskiej, u Leibniza w jego Teodicei, u Berkeleya w jego podmiotowym idealizmie.

Historyozofia nowożytna rozwija się także pod znakiem Augustyna. Wprawdzie teoretycy nowożytnego państwa z Machiavellim na czele zrywają z ideałami jego gruntownie, ale za to wiek siedmnasty wraca znowu do niego. Bossuet idzie niewolniczo w jego ślady, natomiast Vico, właściwy twórca nowoczesnej historyozofii, korzysta także z Augustyna, rozwija jednakże myśli jego dalej, wprowadzając do filozofii dziejów ideę rozwoju, tudzież domagając się uznania zasady, iż w dziejach rodu ludzkiego należy przyznać także naturze ludzkiej rolę czynnika dzieje kształtującego.

U Rousseau'a, a także u różnych filozofów niemieckich działa psychologizm Augustyna, w krytycyzmie zaś Kanta, tudzież we filozofii wieku dziewiętnastego, dochodzą do rozstrzygającego znaczenia najoryginalniejsze jego pomysły w teoryi poznania i w psychologii, a mianowicie: Idealność i podmiotowość kategoryj, tudzież ich aprioryczność, dalej teorya pamięci, nauka o kojarzeniu się wyobrażeń, o podmiotowym charakterze jakości zmysłowych, o syntetycznej działalności w myśleniu i t. d. To wszystko Augustyn poruszył, a filozofia wieku dziewiętnastego rozwinęła, nie zdając sobie nawet sprawy, kto pierwszy przed piętnastu blizko wiekami dotknął zagadnień powyższych.

Metafizyka znowu Augustyna wywarła w wieku zeszłym wpływ na psychologistów francuskich, tudzież na ontologizm włoski. Rossmini i Gioberti, obaj są uczniami Augustyna, tak samo jak jest nim niemiecki filozof Günther. Jeżeli zaś zwrócimy uwagę naszą na właściwą filozofię katolicką, to można stwierdzić, iż główne różnice między jej kierunkami zasadzają się na większem lub mniejszem zbliżaniu się do tomistycznego arystotelizmu, albo do augustyanizmu. Tak więc przez długi szereg wieków ciągnie się i przejawia w postaciach coraz to nowych wpływ tego tytana myśli; w jego

dorobku skupiła się przeszłość, a coraz to nowe promienie rozchodzą się w przyszłość.

Dla naszych czasów pogląd na świat Augustyna nie stracił również na znaczeniu i na wartości. Gwiazda jego przyćmiła się wprawdzie w wieku minionym, myśl filozoficzna, odwracając się od chrześcijaństwa, z pogardą zaczęła patrzeć na największego chrześcijańskiego nauczyciela. Już Piotr Bayle w swoim słowniku historyczno-krytycznym rozpoczął walkę, wtórowali mu później encyklopedyści, za nimi zaś poszli zwolennicy różnych kierunków materyalistycznych, przyrodniczych i pozytywnych. Pomimo wszystkiego jednak nie straciła ani twórczość Augustyna, ani dorobek jego myśli nic ze swojego wielkiego znaczenia, także dla doby obecnej. Jego punkt wyjścia w poglądzie na świat, musi i dla nas być gwiazdą przewodnią, jeżeli nie mamy popaść w bezmyślny dogmatyzm przyrodniczy. Krytycyzm w myśleniu filozoficznem, a nawet w myśleniu naukowem dobił się obecnie znaczenia rozstrzygającego, krytycyzm musi z natury rzeczy prowadzić do zwrotu na wewnątrz, a więc do psychologizmu. Typem zaś umysłu szukającego prawdy w świecie wewnętrznym pozostanie na zawsze Augustyn. Psychologiczne rozważania wysunął on właśnie na plan pierwszy, to samo dzieje się także obecnie. Coraz bardziej psychologiczną, coraz więcej na wewnątrz patrzącą staje się cała literatura współczesna, czyż można zapomnieć wobec tego, iż pierwszą w tym kierunku książką były Wyznania?

Ale pod innym jeszcze względem nabiera Augustyn dla doby obecnej znaczenia szczególniejszego. — Któż nie dostrzega do jakiego stopnia wysuwa się obecnie na pierwszy plan zagadnienie religii. Co to jest religia? czy jest potrzebną, czy staje się zbyteczną? czy mamy pozostać przy chrześcijaństwie, czy mamy z nim zerwać? Oto pytania dręczące wszystkie głębsze

umysły dzisiejsze; narzucają się one z siłą żywiołową każdemu, komu nie wystarcza „spać“ — jak mówi nasz wielki poeta — „snem fabrykanta niemca przy żonie niemce“. Jednostka ludzka rwie się w górę, roztrącając wszystko naokoło siebie, burzy świat dawnych myśli i uczuć, ale cóż zyskuje w zamian za skarby przeszłości? Powstał w oczach naszych nowy tytan myśli, i zaśpiewał pieśń przyszłości, u niego Bóg-przypadek zastąpił Boga-Ojca, uwielbił siłę i walkę, sponiewierał cnotę, sprawiedliwość, cierpienie i miłosierdzie; jako ideał wskazał nadczłowieka. Ale i on żył życiem na wewnątrz, w tajniach zaś duszy jego rozpętały się takie siły demoniczne, iż własną rozsadziły osobistość. Nie znam z najnowszej doby człowieka, którego potężny umysł byłby tak do Augustyna zbliżony, jak umysł Fryderyka Nietzschego, tego w naszych czasach największego wroga chrześcijańskiego poglądu na świat. Obaj żyli na wewnątrz, obu paliła ta sama namiętność, to jest pragnienie i miłość prawdy. Obaj wołali, że prawda to życie i szczęście, obaj doszukiwali się tej prawdy w faktach i w rzeczywistości, wzbijając się następnie na skrzydłach myśli i uczucia coraz wyżej w górę. Jednostka duchowa była dla obu wartością jedyną, prawdziwą. Nietzschego poniosła jednak własna niczem nieokiełznana natura i oto doszedł do przekonania, że prawdą jest fakt, iż prawdy niema żadnej, że przemoc i siła wytwarza prawdę. W dobie, w której myśl ludzka do takiego zerwała się szturmu, pożyteczną może będzie rzeczą przypomnieć światu innego tytana myśli, tego, który szturmując niebiosa, zdołał jednak przedewszystkiem siebie samego przezwyciężyć. U niego mamy także do czynienia z ideałem nadczłowieka, bo przecież w jednostkach doskonałych, w jednostkach przeznaczonych dla społeczności Bożej skupia się cel ludzkości. Ale Augustyn stawiając z jednej strony czło-

wieka niesłychanie wysoko, a z drugiej znowu poniżając go do ostateczności w obliczu Boga, stworzył ideał religijności prawdziwej po wszystkie czasy. U Nietzschego duch ludzki to „sierota rzucona oślep na zaguby morze“, cóż mu więc pozostaje? Tylko dumne poczucie się w sieroctwie, a w czynach okazywanie siły wszystkiemu, co słabe. U Augustyna duch ludzki ma Ojca w Niebiosach, w szukaniu drogi do Niego, wśród znoju i pracy, w czynach miłości, w poczuciu swojej wartości, ale i w poczuciu pokory wobec Boga tkwi nadczłowieczeństwo. Na tem zaś właśnie zasadza się religijność prawdziwa.

Dobrze też wyraził się Rudolf Eucken, że „jeżeli teraźniejszość pragnie podjąć na nowo zagadnienie religii i z najgłębszej pochwycić je strony, to w celu historycznego rozejrzenia się musi sięgać, nie tyle do Schleiermachera, lub do Kanta, nie tyle do Lutra, lub do Tomasza, ale raczej do Augustyna jako do punktu, w którym cały rozwój późniejszy znajduje się w tworzeniu“.

Temi słowy jednego z najgłębszych myślicieli współczesnych kończę, dodając od siebie, iż Augustyn pod wpływem chrześcijaństwa zdołał przezwyciężyć swoją wszystko do głębi wzruszającą podmiotowość, zdołał opanować swoją naturę demoniczną, a sprzeczności pełną. W naszych duszach rozpętały się także różne siły demoniczne, trawią je sprzeczności mnogie, czyżby nie było możliwe rozhukane myśli i uczucia zakląć i przezwyciężyć przy pomocy tego samego hasła, które Augustyna zwyciężyło?

KONIEC.

TREŚĆ.

Przedmowa 7

Wykład pierwszy. Dzieje filozofii europejskiej rozpoczynają się w Grecyi. — Pierwsza ich epoka do przyjścia Chrystusa. — Krótki obraz rozwoju myśli helleńskiej 11

Wykład drugi. Chrześcijaństwo i jego pierwotny stosunek do filozofii. — Co sprawiło, że rozwinęła się nowa praca myśli na gruncie chrześcijańskim. — Krótki obraz rozwoju myśli chrześcijańskiej w drugiem i trzeciem stuleciu. — Herezye: Gnostycyzm i Manicheizm. — Nowoplatonizm 33

Wykład trzeci. Początki i rozwój życia zakonnego wśród Chrześcijan. — Rozkwit spekulacyi chrześcijańskiej w stuleciu czwartem 63

Wykład czwarty. Obraz stosunków politycznych i społecznych w świecie starożytnym od czasów Aleksandra Wielkiego aż pod koniec wieku czwartego po Chrystusie . . . 85

Wykład piąty. Pochodzenie św. Augustyna. — Owczesny stan jego ojczyzny: Afryki północno-zachodniej. — „Wyznania“ i ich znaczenie. — Dziecinne lata, młodość, wykształcenie. — Zwrot, Augustyn przyjmuje manicheizm. — Dalszy rozwój aż do chwili nawrócenia się, wpływ nowoplatonizmu. — Augustyn w życiu późniejszym 110

Wykład szósty. Wnioski wynikające z rozwoju duchowego Augustyna. — Jego teorya poznania, czyli nauka o prawdzie, tudzież nauka o drogach prowadzących umysł do pewności, do wiedzy i do prawdy 151

Wykład siódmy. Ogólny charakter i metoda psychologii Augustyna. — Podział objawów życia duchowego. — Wrażenia

zmysłowe. — Pamięć. — Czynności myślenia. — Uczucia. — Wola. — Stopnie rozwoju i doskonalenia się duchowego — Istota duszy. — Zagadnienie nieśmiertelności duszy . . . 183

Wykład ósmy. Znaczenie i rola idei Boga we filozofii Augustyna. — Poznanie Boga, czy możliwe i jakie? — Natura Boga. — Bóg u Augustyna, u Plotina i u Spinozy. — Przyczyny zróżniczkowania się z tych samych założeń trzech poglądów na świat. — Pojęcie Trójcy u Augustyna i u Nowoplatończyków. — Boskie idee, a byt ograniczony. — Akt stworzenia 212

Wykład dziewiąty. Świat czynem Boga, nie zaś przepełnieniem się Jego istoty. — Początek świata i czas. — Rozbiór zagadnienia czasu w Wyznaniach. — Pojęcie pramateryi, tudzież materyi i formy u Augustyna. — Sześć dni stworzenia. — Utrzymywanie świata ciągłem jego stwarzaniem. — Zmienność w ciałach nieorganicznych. — Życie i jego rozwój. — Poglądy Augustyna w zestawieniu z nauką Darwina i z dzisiejszemi teoryami rozwoju istot organicznych . . 242

Wykład dziesiąty. Człowiek i jego stanowisko w stworzeniu. — Przyczyny i źródła złego. — Rola złego w porządku moralnym świata. — Skutki przechylenia się woli ludzkiej na stronę złego. — Opatrzność i przeznaczenie, a wolność i odpowiedzialność moralna. — Poglądy św. Augustyna na działanie Łaski, tudzież na cel i na zadania życia ludzkiego 272

Wykład jedenasty. Filozofia dziejów u Augustyna w związku z jego poglądem na świat. — Poprzednicy Augustyna w roztrząsaniu dziejów. — Św. Augustyn pierwszym historyozofem. — Stanowisko i metoda w jego filozofii dziejów. — Podział dziejów rodu ludzkiego na epoki. — Krytyka stosunków współczesnych Augustynowi. — Królestwo Boże. — Ideały przyszłości 299

Wykład dwunasty. Pogląd na świat Augustyna w całości. — Jego stosunek do przeszłości. — Jego wpływ na czasy późniejsze. — Jego znaczenie dla doby obecnej. — Zakończenie 327

Omyłki druku.

Str. 66 wiersz 8 od góry, zamiast: którędy *uskazywało* wyjście — czytaj: którędy *uskazywał* wyjście.
Str. 144 wiersz 7 od góry, zamiast: *n. p.* — czytaj: *n. b.* (nota bene).
Str. 155 wiersz 3 od dołu, zamiast: *assentari* czytaj: *assentiri.*
Str. 159 wiersz 5 od góry, zamiast: co danego faktu — czytaj: co *do* danego faktu.
Str. 192 wiersz 12 od dołu zamiast: w rozwój i *przebieganiem* — czytaj: w rozwój i *w przebieganie*
Str. 210 wiersz 17 od dołu zamiast: „*przebywający*“ czytaj: *przeżywającu.*
Str. 264 wiersz 16 od dołu zamiast: zjawiska i ciała, żyjące krótko w nich oczywiście, siła twórcza przekształca się — czytaj: zjawiska i ciała żyjące krótko, w nich oczywiście siła twórcza przekształca się i t. d.
Str. 321 wiersz 1 od góry, zamiast: *querant* — czytaj: *quaerant.*

Biblioteka PAN w Krakowie
14.
239711/12