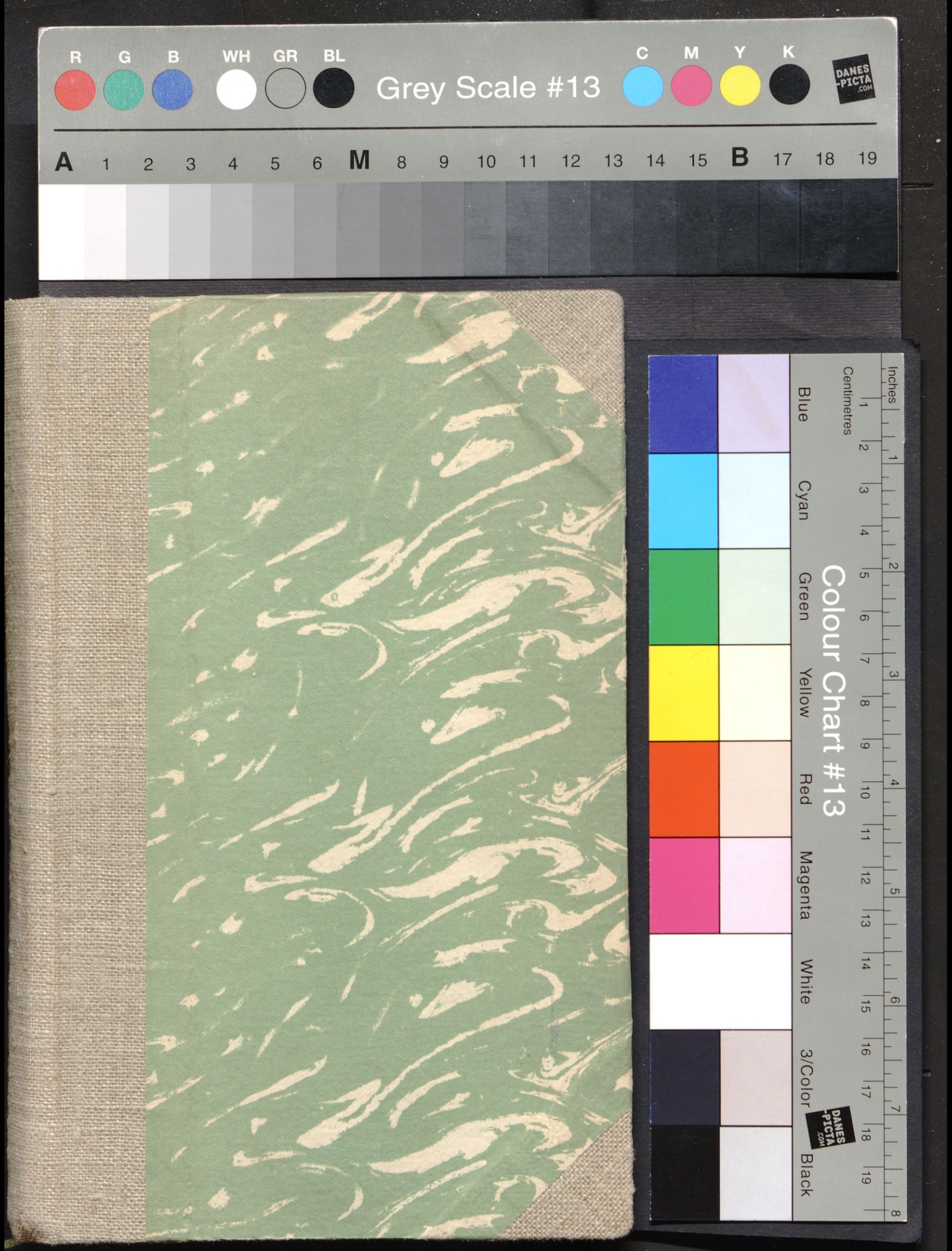
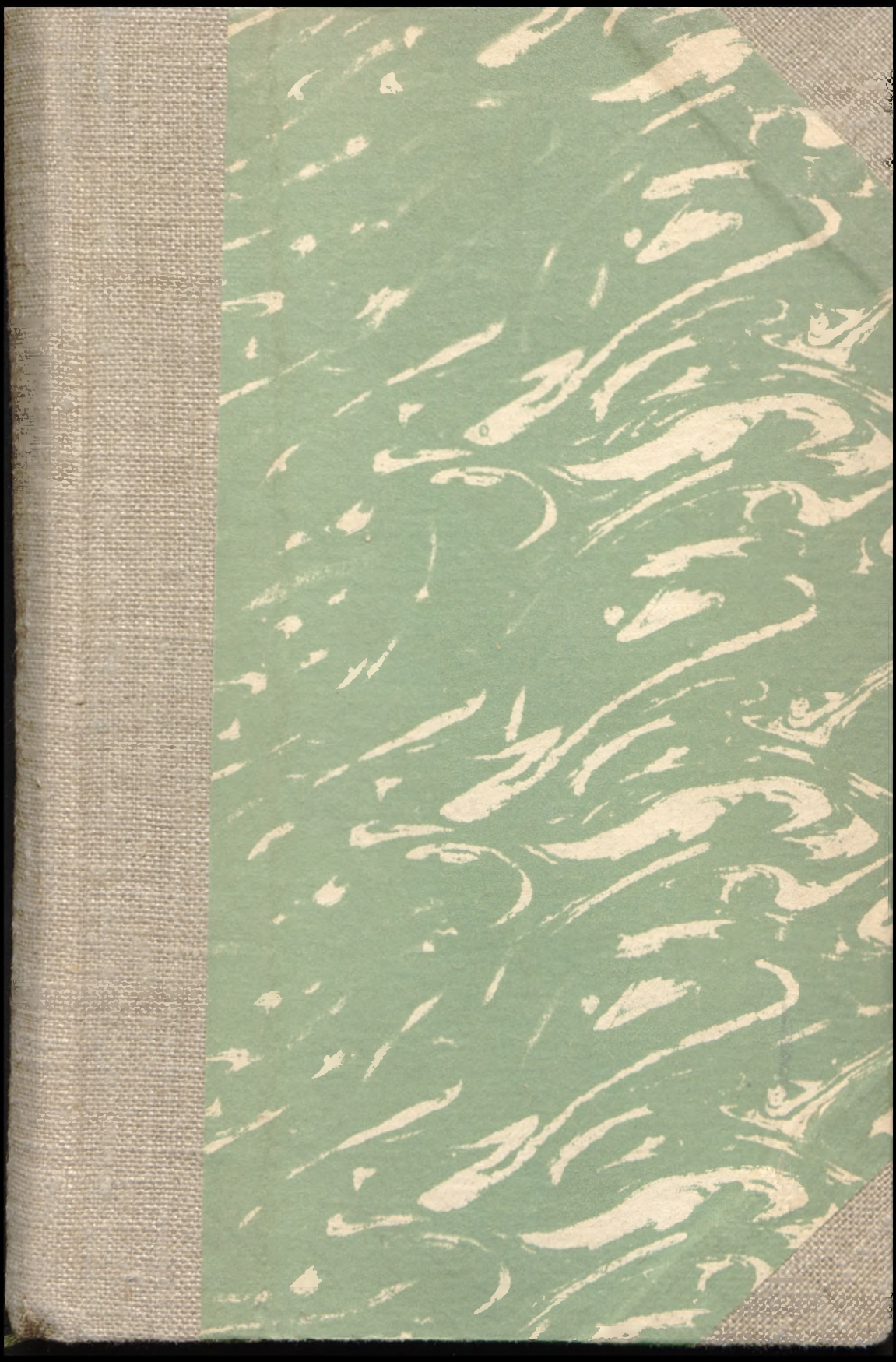

R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres
DANES-PICTA.COM



POLSKA FILOZOFIA RELIGIJNA

w wieku XIX

Druk „Drukarni Polskiej", Warszawa, Szpitalna 12.

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH

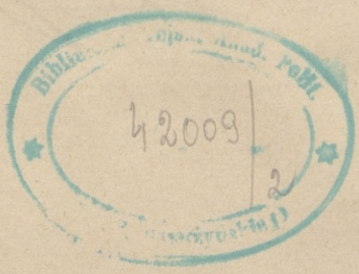
Ks. Dr. Franciszek Gabryl
Prof. Uniw. Jagiellońskiego

POLSKA FILOZOFIA RELIGIJNA
w wieku XIX

Tom I

WARSZAWA
Nakład Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich
1913

Za pozwoleniem Władzy duchownej.



Jego Ekscellencyi

Ks. D-rowi Józefowi Teodorowiczowi

Arcybiskupowi lwowskiemu obrz. or.

w dowód głębokiej czci i wdzięczności

poświęca

Autor.

Przedmowa.

Literatura nasza, o ile mi wiadomo, nie posiada naukowo napisanej Teodycei, czyli nauki o Bogu, o ile rozum ludzki może Go poznać o własnych swych siłach, ani też filozofii religii, czyli nauki, któraby w sposób rozumowy zdawała sprawę z istnienia, treści przedmiotu i form religii. Atoli religia, czy to w odniesieniu do jednostek, czy też społeczeństw i całego wreszcie rodzaju ludzkiego jest objawem tak ważnym, iż byłoby rzeczą nader dziwną, gdyby tylko w literaturze naszej nie można było napotkać żadnych śladów zajęcia się rozumowego tym objawem. Na szczęście w samym tylko wieku ubiegłym znaczne grono osób, zajmujących się filozofią, zwracało swą uwagę mniej lub więcej baczną na zagadnienia religijne. Ująć ich prace w całość uporządkowaną, aby przez to dać pogląd na dorobek nasz w dziedzinie zagadnień filozoficzno-religijnych i tem samem dodać rys do całokształtu naszej kultury umysłowej w wieku XIX — oto cel niniejszej książki. Z tego też powodu nie poprzestałem na suchem i zwięzłem streszczaniu myśli poszczególnych autorów, lecz starałem się oddawać ich myśli własnemi ich słowami, a nieraz i dłuższe ustępy z ich dzieł przytaczałem, aby czytelnik nietylko wiedział, o czem ten lub ów autor pisał, lecz aby poznał także sposób, w jaki ci autorowie ujmowali i rozwijali dane zagadnienie, a nawet ich styl i szatę ich języka. Podciągnąłem naszych pisarzów filozoficzno-religijnych pod 6 ogólnych kierunków filozoficznej myśli, bo ten układ jest o wiele przejrzystszy i łatwiejszy do spamiętania, aniżeli grupowanie ich

około pewnych zagadnień szczegółowych, gdzieby się było trzeba ustawicznie powtarzać. Pominąłem zaś wieszczów naszych nie dlatego, jakoby poeta nie mógł być filozofem, lecz z tego powodu, że zasługują oni, zwłaszcza filozof-poeta Zygmunt Krasiński, na osobną monografię, wyświetlającą dokładnie ich poglądy filozoficzno-religijne. Miło mi wyrazić przy tej sposobności p. Ignacemu Chrzanowskiemu, profesorowi literatury polskiej, serdeczne podziękowanie za użyczenie mi Pism Towiańskiego, których biblioteka Jagiellońska nie posiada, oraz za szczegóły, odnoszące się do Edwarda Sulickiego.

ROZDZIAŁ I.

Rzut oka na rozwój filozofii religijnej u nas w wieku XIX.

Od dnia 20 sierpnia do 12 września 1910 roku Hiszpania katolicka obchodziła setną rocznicę urodzin Jakóba Lucyana Balmesa, jednego z najlepszych swych synów a zarazem najwybitniejszego z pośród jej myślicieli. Od 7-go — 12-go września tegoż roku odbywał się kongres naukowy w miasteczku Vich (starorzymski Vicus ausonae) w Katalonii, gdzie Balmes ujrzał dnia 28 sierpnia 1810 r. światło dzienne. O świetności i rozmiarach tego kongresu świadczy fakt, że miał on 139 protektorów z pośród najznakomitszych grandów Hiszpanii, a 12,000 uczestników z najrozmaitszych sfer społecznych i przedstawicieli wielu uniwersytetów zagranicznych. Nawet rząd hiszpański wysłał na tę uroczystość swego przedstawiciela w osobie ministra sprawiedliwości Ruiza Valarino, a nadto infantka donna Izabella Franciszka z Burbonów podążyła do małej mieściny górskiej, aby w imieniu króla przewodniczyć uroczystościom, które zakończono wmurowaniem dwóch tablic pamiątkowych na domach, w których Balmes przyszedł na świat i żywota dokonał. Hiszpania może słusznie być dumną ze swego filozofa, apologety, ekonomisty i polityka, którego sława daleko poza Pireneje, nawet do nas doszła a jeżeli

w tych uroczystościach nie brakło przedstawicieli sfer katolickich z Niemiec, Włoch, Francyi i Anglii, poszło to stąd, że chciano oddać hołd zasługom Balmesa, którego „Filozofia fundamentalna“ i „El Criterio czyli Droga poszukiwania“ zapoczątkowała w szkołach katolickich ruch zbawienny w kierunku odnowienia i oparcia na zdrowszych zasadach studyum filozofii. Wiadomo także, że ten ruch doprowadził w końcu do ukazania się za rządów papieża-filozofa Leona XIII słynnej encykliki: „Aeterni Patris” z 4 sierpnia 1879 r.

Niestety, nam Opatrzność nie dała męża tak znakomitego, któryby się stał nietylko u swoich murem ochronnym przeciw pociskom niewiary, rozpętanej pod koniec XVIII w., ale któryby i wśród obcych potrafił wywrzeć wpływ tak daleko sięgający, i tak wyraźnie się zaznaczający przy odrodzeniu religijnem w początkach wieku XIX, jak to było udziałem jezuity Katalończyka. Jednak nie mamy powodu narzekać, jakoby Opatrzność całkowicie o nas zapomniała. Chociaż bowiem nie mieliśmy myślicieli religijnych, których dzieła tłumaczonoby, jak dzieła Balmesa, na wszystkie języki wybitniejsze w Europie, za to jakość zastępuje u nas ilość zajmujących się problemami religijnymi, a co ważniejsze, spotykamy ich prawie w każdem dziesięcioleciu wieku ubiegłego, rozsiewających zdrowe ziarna, a nierzadko istne perły wśród ziomków po wszystkich dzielnicach i ziemiach dawnej Rzeczypospolitej Polskiej. Miał Kraków swego Jarońskiego, Trzcińskiego, Serwatowskiego, Morawskiego, Pawlickiego; w kolebce Piastów działał zbożnie Feliks Kozłowski; gród syreni pochlubić się może Szaniawskim, Ziemięcką, Majorkiewiczem; Wołyń dostarczył Chołoniewskiego, Hołowińskiego i Jakubowicza; Litwa wydała Bochwica; nawet Ruś nie poskąpiła naszej literaturze filozoficzno-religijnej pracownika niepośledniego w osobie Semenenki. Zastęp to, jak widzimy, wcale pokaźny, a lubo nie wszyscy z pośród nich posiadali jednakowo wysokie wykształcenie filozoficzne, aby rozwiązać zagadnienie jedno z najtrudniejszych, bo zagadnienie zgody rozumu z wiarą, filozofii z teologią nadprzyrodzoną, za to niewątpliwie wszyscy płonęli ogniem zapału dla sprawy Bożej, według swych sił najlepszych chcieli sypać wał ochronny, aby skołatanych tylu innemi nieszczęściami ziem ojczystych nie zalała fala rayonalizmu a umy-

słów polskich nie zagarnął pod swe panowanie panteizm filozofii niemieckiej.

Godzi się wobec tego zapytać, jakie czynniki wpłynęły u nas na rozbudzenie piśmiennictwa filozoficzno-religijnego? O ile z lektury dzieł tego rodzaju można dociec, należałoby wskazać trzy przyczyny tego ruchu umysłowego.

Pierwszą z nich, to spotęgowanie się życia religijnego po strasznej burzy, którą rozpętała rewolucya francuska. Wprost rozpaczliwym był stan Kościoła, a z nim i wiary pod koniec wieku XVIII. W samej Francyi biskupi prawowici i około 25,000 kapłanów znajdowali się na wygnaniu, a ich miejsce w 83 dyecezyach, utworzonych przez „konstytucyę cywilną kleru“ w r. 1791, zajęli intruzi, czyli biskupi konstytucyjni i tacyż kapłani, z których wielu weszło w związki małżeńskie; kościoły po największej części zamknięte lub oddane na użytek kapłanów złych; wśród ludności zdziczałej szerzył się ateizm i poganizm; wiele dzieci nie otrzymało chrztu św.; starsi odwykli od wszelkich praktyk religijnych; najrozmaitsze związki tajne podkopywały za pomocą pism ulotnych wszelkie znaczenie religii, a pisma Voltaire'a i Rousseau'a rozchodziły się w milionach egzemplarzy:—słowem niedowiarstwo było powszechne, zarówno u mężczyzn, jak i u kobiet warstwy wykształconej, u niedorostków, jak u starców osiwiałych. Do czego wówczas dochodziło, świadczy obok mordów masowych duchowieństwa fakt, że w wiosce Perigord zmusili parafianie swego proboszcza, żeby do puszki z Najśw. Sakramentem przypiął kokardę wolności i zostawił tabernakulum otwarte, „a to z tej przyczyny, że ponieważ teraz każdy jest wolny, więc i P. Bóg zamknięty być nie powinien.“ [1]). Kres złemu położył narazie Napoleon, jeszcze jako pierwszy konsul. Sam, jako adept masoneryi i przyjaciel jakobinów z r. 1793, nie bardzo się troszczył o zasady katolickie, które odnalazły się w jego duszy dopiero na wyspie św. Heleny; lecz jako polityk bystry zrozumiał on, że żadne społeczeństwo nie może istnieć bez religii, i że Francya pomimo strasznej zawieruchy

---

[1]) Por. Dr. Maryan Szyjkowski: Génie du christianisme a prądy umysłowe w Polsce porozbiorowej. Lwów (1908, str. 7).

pozostała na dnie swem katolicką, i dlatego też dnia 15 lipca 1801 r. zawiera on konkordat [1]), a dnia 19 kwietnia 1802 r., zatem po 10 latach zamknięcia kościołów, pierwszy raz jawnie obchodzono Wielkanoc przy niebywałym entuzyazmie tłumów. Dla uświetnienia nabożeństwa, odprawianego przez legata papieskiego kard. Kapravę, zajechał pierwszy konsul przy odgłosie 100 strzałów armatnich do katedry, gdzie legat, witając go, rzekł między innemi te słowa: „Toż ramię, które wśród boju postrach miotało, które podpisywało pokój całego świata, to samo ramię dzisiaj powraca świetność kościołom prawego Boga, dźwiga ołtarze, ustala na nowo cześć Jego" [2]). Na 5 dni przed Wielkanocą (14 kwietnia 1802 r.) opuściło prasę dzieło Chateaubrianda: „Génie du christianisme ou Beautés de la religion chrétienne", które w tym samym roku rozeszło się w 4000 egzemplarzy, a w r. 1809 doczekało się już V-go wydania. Dzieło to, przetłumaczone i na polski język po raz pierwszy we Wrocławiu [3]), stało się źródłem, którego zdroje ożywczo wpływały na podniesienie i uświadomienie uczuć religijnych. Niemniej dalsze wypadki, szybko po sobie następujące, jak przybycie Piusa VII na koronacyę do Paryża, uwięzienie go przez Napoleona i reakcya, wywołana tym gwałtem, wyprawa na Moskwę, straszny z niej powrót, Elba, Vaterloo, więzienie na wyspie św. Heleny, tryumfalny powrót Piusa VII do wiecznego miasta przy radości całego świata, a nadewszystko szereg wybitnych pisarzy katolickich, tak świeckich, jak duchownych, wszystko to składało się na ożywienie i spotęgowanie uczuć religijnych. Aby odpierać pociski prasy liberalnej, powołano do życia kilka dzienników katolickich, jak np. „Le Conservateur", „Le Defenseur", „La Quotidienne", „Drapeau blanc", „Mémorial Catholique", w którym Rohrbacher, Salinis, Gerbet, Haller i inni rozprawiali się bądź

---

[1]) Mgr. ks. Dr. Józef Sebastyan Pelczar: Pius IX i jego pontyfikat. II wyd. (Przemyśl 1907, str. 126 n.).

[2]) Por. Dr. M. Szyjkowski j. w. str. 13.

[3]) Por. „Duch wiary chrześciiańskiey czyli iey piękność i zalety" — wydanie skrócone do użycia młodzieży, przez F. A. Chateaubriand, przełożone z francuskiego przez ks. G. G. i Ga. B. Druk Wilh. Bogumiła Korna, tomów 2. (Wrocław, 1816).

z dziennikiem masońskim „Le Globe", bądź też z szerzonym przez Augusta Comte pozytywizmem. W celu położenia tamy powodzi złych książek założył książe Mat. Montmorency towarzystwo: „Société catholique des bons livres"; bisk. Frayssinous wydaje w r. 1825 słynną książkę, przyswojoną później i naszemu językowi, p. t. „Défense du Christianisme"; przewódca ultramontanów, hr. Józef de Maistre, pisze swe pomnikowe dzieło: „Du Pape", a później swe „Wieczory St. Petersburskie"; hr. Karol Montalembert wespół z ks. Lammenais i innymi wydają dziennik L'Avenir pod hasłem: „Dieu et liberté", a w grudniu 1830 r. tworzą związek: „Agence générale pour la défense de la liberté religieuse", aby wywalczyć Kościołowi całkowitą wolność we wszystkich sprawach [1]); wreszcie Ludwik de Bonald, Beautain i inni wykazywali w licznych swych pismach potrzebę wiary i religii objawionej.

Nie inaczej działo się w Niemczech. Lessinga: „Nathan der Weise" jest najlepszym wykładnikiem uczuć religijnych u przeważnej części Niemców wykształconych z końcem XVIII w. Racyonalizm ogarnął umysły prawie na wszystkich polach pracy umysłowej; józefinizm krępował wszelką swobodę Kościoła; biskupi serwiliści, pozbawieni ducha kościelnego; zaś nad wyplenieniem ziarnka gorczycznego wiary pracowały usilnie i z dobrym skutkiem loże wolnomularzy i illuminatów. Zaranie wieku XIX przyniosło Niemcom klęski pod Marengo i Hohenlinden, zabór posiadłości po lewym brzegu Renu, konfiskatę i sekularyzacyę dóbr kościelnych, w dodatku komisarze tego państwa bojaźni Bożej dopuszczali się nadużyć tak ohydnych, że prześcignęli dzikich Tatarów; druzgotali relikwiarze i monstrancye, pili podczas biesiad z naczyń świętych, rozbijali trumny i zdzierali z nieboszczyków wszelkie ozdoby. W Bambergu komisarz porwał z ołtarza monstrancyę z Najśw. Sakramentem, wystawionym ku czci wiernym; inny znów w Himmelspforten wyrzucił kości Świętych pod ściek rynny, a relikwiarz zabrał do kosza. W teologii katolickiej zaczął panoszyć się racyonalizm i krytycyzm kantowski, szerzony w pismach Jerzego Hermesa z Bonn, Antoniego Günthera

[1]) Por. Biskup ks. Pelczar dz. w. prz. str. 146.

z Wiednia, a za nimi poszli Braun, Achterfeld, Baltzer z Wrocławia, Biunde, Pabst, Veith, Fr. Schmid, Seb. Brunner i t. d. Filozofia niemiecka, pchnięta przez Kanta na tory idealizmu transcendentalnego, zabłąkała się z Fichtem i Heglem w kręty labirynt panteizmu po to, aby wielkim pędem stoczyć się w błotną przepaść materyalizmu Feuerbacha, Moleschotta, Czolbego, L. Büchnera i innych. W Prusach protektor lóż masońskich a wielki nieprzyjaciel katolików Fryderyk Wilhelm III nakładał pęta coraz ciaśniejsze na swobodny rozwój Kościoła katolickiego.

Zwolna jednak i w Niemczech duch religijny począł się krzepić, a olbrzymie zasługi w tym kierunku położył Jan Józef Görres (1776—1848), który w czasopiśmie: „Rheinischer Merkur" (1814—1816), w „Katholik" (od 1821), „Historisch Politische Blätter" (od 1838), już też w dziełach głębokich, jak np. „Deutschland und die Revolution, die hl. Allianz und die Völker auf dem Congress zu Verona" 1822, lub „Christliche Mystik" (5 tomów) wypowiadał z całą potęgą to przekonanie, że tylko z Kościoła katolickiego może wyjść odrodzenie społeczeństwa, i tylko od niego mogą narody oczekiwać ratunku. Dzielnie mu pomagał w szerzeniu tych myśli Jan Adam Möhler († 1838), autor pomnikowego dzieła: „Symbolik" (1832). Niedługo wystąpili też i biskupi dzielni na widownię, pełni ducha Bożego, jak: Klemens August baron Droste-Vischering, Ludwik Colmar, nasz arcybiskup Dunin, a uwięzienie biskupa Droste-Vischeringa w twierdzy w Hildesheim oraz wywiezienie Dunina do Kołobrzegu obudziło bardzo wielu z letargu religijnego [1]), spotęgowało przywiązanie ludu do Kościoła i ścieśniło szeregi duchowieństwa. To też zastęp cały ludzi, jak Dezydery Chłapowski, Edward hr. Raczyński, Stanisław Chłapowski w części August Cieszkowski, Antoni Małecki, jener. Franciszek Morawski, Karol Libelt, Celiński, ks. Jabczyński, Janiszewski i inni rozpoczęli pracę nad odrodzeniem duchowem Wielkopolski, która światłem, pracą i rządnością zaczęła przodować innym dzielnicom Polski historycznej.

I w Polsce, jak gdzieindziej, wiek XIX zastał niewesoły

---

[1]) Por. Ks. B. Pelczar dz. w. prz. rozdział XI.

stan rzeczy pod względem religijnym. Silnie w wieku XVIII uderzały o Polskę fale zachodniego liberalizmu i racyonalizmu, a jeżeli skończyło się u jednych na teizmie i lekkim ateizmie, u drugich zaś na paszkwilach przeciw duchowieństwu, zawdzięczać to należy tradycyom katolickim, które weszły w krew narodu, brakowi ochoty i zmysłu do badań abstrakcyjnych, któreby te prądy pogłębiały, w znacznej zaś części i tej okoliczności, że na czele ówczesnej literatury widniało sporo osób ze stanu duchownego. Dużo złego i w Polsce robiły lożo masońskie. W r. 1743 powstała pierwsza loża w Dukli, założona przez Mniszchów, a już w 1784 było 13 lóż. Sam król należał do loży: Karola pod 3 hełmami od r. 1777. Z filozofów znano Kartezyusza, Wolffa i Leibniza, Locka i ich problemy roztrząsano; po szkołach posługiwano się logiką sensuanistyczną Condillaca; pisma Voltaire'a zaczęły się szerzyć od r. 1733, a 50 wydań tych pism w ciągu niespełna 50 lat świadczy nietylko o poczytności pism owego ateusza, ale też i o tendencyach ówczesnych warstw oświeconych. Czytywano również chętnie Rousseau'a, Volney'a i pisma encyklopedystów, a skutki tej lektury widoczne są w Odach Naruszewicza, w utworach Krasickiego, Trembeckiego, a zwłaszcza Węgierskiego, Staszica: „Przestrogach dla Polski", i w książce Kołłątaja: „Prawo polityczne narodu polskiego". Dopiero kiedy grom po gromie spadać zaczął na naród, kiedy na swej własnej skórze zaczęto doświadczać, dokąd Polskę zaprowadziło hasło: „Polska nierządem stoi", kiedy nadeszły lata rozbioru Polski i wykreślenia jej z rzędu państw na karcie Europy, przyszło opamiętanie, refleksya, przyznawanie się do win i skrucha. Woronicz w swej: Sybilli pyta się:

Czem się dzieje? pytacie, że to nieszczęść brzemię
Tak już dawno znękaną trapi naszą ziemię?

i daje odpowiedź:

Gdy na ojca i rządcę tu nie pada wina,
Między nami musi być źródło i przyczyna.

dlatego radzi powrócić do Boga:

Skoro więc z Nim się nowem przymierzem złączycie
I na wskrzeszenie waszej sławy zasłużycie,

Nie zagrzebie waszego rodu ta mogiła.
Troja na to upadła, aby Rzym zrodziła.

Podobnież Michał Jerzy książe Poniatowski, arcybiskup gnieźnieński, jasno wskazał w swym liście pasterskim przyczynę nieszczęść, które spadły na Polskę (data 28 maja 1794): „Ojczyzna nasza, niegdyś kwitnąca i można, po stopniach do opłakanego przyprowadzona jest stanu. Stawszy się zaś zdawna siedliskiem nierządu, została następnie igrzyskiem i celem wszystkich nieszczęść. Nie tajmy tego przyczyny: Cnotą Rzeczpospolite stoją, przy osłabionej Religii, zepsutych obyczajach trudno im obiecywać szczęśliwość. Nawracaymy się tedy do Pana w poście, płaczu i żalu".

Głosy takie przedstawicieli Kościoła w Polsce widocznie nie były odosobnione, skoro jeszcze w r. 1792 ukazuje się w Warszawie 3 tomowe dzieło W. R. Karczewskiego, w Akademii krakowskiej doktora filozofii p. t.: „O prawach fizycznych i moralnych świata, czyli prawdziwe systema natury z dzieł francuskich zebrane". Autor polemizuje w niem z zasadami moralności, głoszonemi przez encyklopedystów i materyalistów „wieku oświecenia", i dowodzi, że moralność materyalistów usprawiedliwia wszystkie zbrodnie, a jako najlepsze lekarstwo na nędze ludzkie podaje: „wyobrażenia prawdziwe, ugruntowane na rozumie i religii", zwłaszcza, że „sama tylko religia daie nam prawdziwe wyobrażenia moralne" (str. 486).

Kiedy w dodatku przyszło patrzeć nietylko na własne nieszczęścia, ale i na straszne orgie rewolucyonistów francuskich, mimowolnie kierowała się myśl w stronę religii, która jedna umie spętać ludzkie namiętności. To też Gazeta Krakowska dnia 28 kwietnia 1802 r. w № 34 pospiesza donieść swym czytelnikom o fakcie radosnym, bo o zawarciu konkordatu między Napoleonem, a Piusem VII, i przy tej sposobności podaje streszczenie mowy Portalis'a, który szeroko wykazywał potrzebę religii dla zachowania spokojnych rządów. Tę samą myśl rozwinął ks. Feliks Jaroński, profesor filozofii w Akademii Krakowskiej, w swem kazaniu o Duchu św., wypowiedzianem na obchodzie jubileuszu Akademii. „Uczeni świata, mówił on, nie macie uprzeymieyszey i dzielnieyszey

opiekunki przedmiotów waszych badań, trudów i ich zasiłków, nad naukę Kościoła — ale weźrzawszy szczerze w siebie, z pokorą uznać musicie, że wasza umiejętność z chrześcijańską z uszanowaniem przyiaźnić się i iey podlegać powinna". W kilka lat później (15 paźdz. 1810 r.) ukazała się rozprawka tegoż autora p. t.: „Jakiey filozofii Polacy potrzebuią?" — w której on stwierdza, że w Akademii Krakowskiej nie wylęgła się żadna herezya, i że filozofia, źle pojmowana, jest właśnie nauką, „którey nazwiska używano do zdziałania tylu scen nayokropnieyszych, łzy wyciskaiących, co się za naszych czasów naydotkliwiey we Francyi odnowiły" (str. 3), a w końcu zalecając studyum filozofii Kanta, dochodzi do wniosku, że prawdziwa filozofia pouczy Polaków, „iż potrzebuiemy od religii dopełnienia i upowszechnienia Nauki o obowiązkach naszych, żeśmy z uszanowaniem pod iey rozkazy rozum poddawać i naydobroczynnieysze iey dary pokochać powinni, że tam dopiero Prawodawca i Teolog zaczynać powinni, gdzie Filozof moralny kończy" (str. 43).

Przedtem jeszcze, bo dnia 5 maja 1803 r. czytał Józef Kalas. Szaniawski na publicznem zgromadzeniu Towarz. przyj. nauk w Warszawie swą rozprawę: „System Chrystyanizmu". Autor zestawia kolejno filozofię starożytną, mozaizm, naukę Konfucyusza, Zoroastra z Chrystyanizmem, wykazując, że dopiero ten ostatni potrafił „zwrócić w człowieku wszystkie władze, sprężyny i pochopy działania ku celowi udoskonalenia moralnego", że „Chrystus uskutecznił na drodze serca owo szczęśliwie utrafione pojednoczenie religii i moralności", oraz „że Chrystyanizm uspokaia zupełnie wymagania rozumu i potrzeby serca" (str. 31) [1]).

Wreszcie nie potrzeba przypominać, do jakich celów rządy w okresie Metternicha potrzebowały religii, ani nawet nad związkiem religii z romantyką wieku ubiegłego rozwodzić się nie będziemy, bo to rzeczy dość powszechnie znane.

Drugą przyczyną, która wpływała na rozwój piśmiennictwa filozoficzno-religijnego, to walka z błędami, zagrażającymi wierze. Błędy te płynęły z dwóch źródeł: z jednej strony z lóż massońskich, z drugiej od filozofii niemieckiej.

---

[1]) Por. Dr. M. Szyjkowski dz. w. prz. str. 85.

Pod obuchem nieszczęść narodowych loże obumarły na pewien czas. Zaledwo jednak wrócił względny spokój, już w r. 1805 spotykamy lożę pod nazwą „świątyni mądrości", a dwa lata później jenerał Wincenty Axamitowski założył w Warszawie lożę p. t. „Bracia polscy zjednoczeni", której członkiem honorowym był książe Józef Poniatowski; w r. 1810 powstała w Warszawie loża kapitulna: „Gwiazda wschodnia" i ukonstytuowała się w Wielki Wschód narodowy, mający pod sobą 6 lóż męskich i lożę adopcyjną Eden, utworzoną tegoż roku pod młotkiem Anny z Sapiechów Potockiej. W r. 1811 nastąpiło zawarcie związku z W. Wsch. francuskim, poczem w roku następnym wybrano w. mistrzem prezesa rady stanu, Stanisława hr. Potockiego, zaś namiestnikiem ministra skarbu Tadeusza Matuszewicza. Nadto istniała w Warszawie loża „zreformowanych Mopsów i Mopsic", do której przyjmowano i kobiety po spełnieniu przez nie obrzędu nie bardzo estetycznego [1]). Z czasem liczono około r. 1820 w Królestwie 40 lóż, z czego 33 symbolicznych, a 7 kapitulnych czyli wyższych. Na Litwie utworzono lożę w r. 1816 p. t. „Gorliwy Litwin", której pierwszym mistrzem był Nikodem Puzyna, biskup sufragan wileński [2]); pierwszym „dozorcą" był prałat Dłuski, a członkami wielu księży wileńskich. Równocześnie Tomasz Zan, członek loży prowincyonalnej, zorganizował w r. 1817 naprzód: „Towarzystwo Promienistych", do którego i Mickiewicz należał, następnie zaś „Towarzystwo filantropów", a po rozwiązaniu tegoż tworzył związki Filaretów, z tajemną nawet dla związkowych kapitułą dwudziestu, Filomatami zwanych [3]).

W sposób dosadny wyśmiewa robotę lóż ks. Karol Surowiecki w swych Homiliach rymowanych. Pisze on:

---

[1]) Por. Ks. Bisk. Pelczar dz. w. prz. str. 205; ks. Stan. Załęski T. J.: O Massonii w Polsce. (Kraków, 1886, str. 366 n.)

[2]) Baron Fuchs w książce: Die Freimaurerei in Österreich (Wien 1897) zrobił tego Nikodema Puzynę biskupem krakowskim; a ponieważ nie dodał imienia przed nazwiskiem, wielu sądziło, że książe Jan z Kozielska Puzyna, książe biskup krakowski (1894 — 1911) należał do massonów.

[3]) Por. Ks. Biskup Józef Seb. Pelczar: Masonerya. (Przemyśl, 1906 str. 104 n.).

Znane całemu światu owe nocne Loże,
Czyli lochy podziemne, gdzie bracia spiskowi
Więcej knowali złego niźli Djabeł może,
Antychrystyańskiemu kwoli zamiarowi.
Mularze, Pilarze wraz z Dekarzami,
Kotlarze, Węglarze z Illuminatami,
Wszystko się za ręce wzięło,
By Chrystyanizm zwaliło [1]).

Z tej to właśnie kuźni masońskiej wyszedł projekt nawiązania stosunków z założonem w Londynie w r. 1804 „The Britisch and foreigu Bible-Society" czyli Towarzystwem dla wydawania i rozszerzania tłumaczeń Pisma św. we wszystkich językach żyjących. Projekt ten, dający nadzieję szerszego wpływu masonów na społeczeństwo, został uskuteczniony w Wilnie około r. 1816, a w Krakowie i Warszawie r. 1817. Wyrzuca ten podstęp wolnomularzom Surowiecki, pisząc:

Cóż robią Franc-Masońskie filuty?
Udaią się niby do pokuty,
Przyjąwszy świętą Biblią,
Formuią z niey Religią.
Czytelnik Pisma u nich Doktorem,
A iego tłumaczenie artykułem Wiary,
Ani mu trzeba mieć sprawy z żadnym Soborem,
Bo on taxuie rzeczy podług własney miary.

W dopisku dodaje on: „Nie mógł Diabeł ku sparaliżowaniu między pospólstwem Chrześciańskiey Religii dowcipnieyszego skoncypować manewru, iak gdy natchnął Masonów do ułatwienia temuż pospólstwu grzebania w Biblii Starego Testamentu; a co gorsza, z wykryśleniem Not i Przypisków, które do niey Oycowie i Nauczyciele Kościoła w katolickich exemplarzach przypięli" [2]). Przedewszystkiem sam Potocki nie ustawał w pracy destrukcyjnej, kierując swe napaści nie tyle wprost przeciw religii, ile raczej ośmieszając duchowieństwo

---

[1]) Ks. Karol Surowiecki: Homilie rymowane, wyiaśniaiące mistyczne sensa II psalmu Dawida, uiszczonego do litery pod panowaniem dzisieyszego Filozofizmu, czyli bezbożniczey Oświaty—ogłoszone polskiey publiczności. Str. 44.

[2]) Ks. Surowiecki j. w. str. 51. Por. Dr. M. Szyjkowski dz. w. prz. str. 145 n.

pamfletami w słynnym swym „Świstku krytycznym", pomieszczanym w Pamiętniku Warszawskim. Od r. 1816 — 1820 ogłosił Potocki przeszło 20 pamfletów pod tak znamiennymi tytułami, jak np.: „Traktat pokoiu zakonu niedźwiadka, z stanami mistyczno-romantycznymi", „Loterya i order Niedźwiadka", „Tayne Porady", „Akademia Pacanowska" i t. p., ale koroną to słynna: „Podróż do Ciemnogrodu" wydana w Warszawie 1820 roku w 4 tomach.

Wprawdzie Towarzystwo Szubrawców, którego organem były: „Wiadomości brukowe", nie miało tych celów, jakie są właściwe lożom; jednak i w Wiadomościach brukowych można oprócz satyry, nieraz bardzo ciętej i zasłużonej, spotkać wycieczki przeciw duchowieństwu, jak np. w mowie przy wprowadzeniu szubrawca Salwarosa:

Już sprawiedliwość między ludźmi kona,
Słowa Boga w pośmiewisku
A moralność zasadzona
Na równym ludzi ucisku.
Tam świętej wiary opowiadacze,
Nie uważaiąc, że niewinność płacze,
Zaprzedani iey tyranom,
Pochlebiaiąc dumnym panom,
Z niecności, z próżniactwa znani,
I na wszystko złe wylani,
Pełni pickielnej obłudy,
W ślepocie trzymaiąc ludy,
Depcząc po równych sobie braci głowach,
Miłość bliźniego głoszą tylko w słowach [1]).

Takich zaczepek strona przeciwna nie puszczała płazem. Wspomniany Karol Surowiecki wydał r. 1814 „Misyę lożów apostolskich" (w Berdyczowie), „Odpowiedź na bluźnierstwa Weishaupta", „Cudowny schyłek wieku XVIII" (Wrocław), i „Tragiczne śpiewy massońskie". Dopomagał mu w tem hr. Antoni Ledóchowski, który w r. 1815 wydał: „Rzut myśli o masonii", „O starożytnej matce Babilonu i nieodrodnej córce Massonii" (r. 1816), w innych zaś pismach, jak: „Do Biskupów", „Do plebana", „Do kanonika światowego" (r. 1816) wzy-

[1]) Por. Tygodnik Wileński t. VII str. 104.

wał duchowieństwo do „pierwiastkowey" gorliwości, do zwalczania bezbożników i moralnego zepsucia. Przedtem jeszcze, bo w r. 1805, Surowiecki przetłumaczył dzieło Barruela: „Mémoires pour servir à l'Histoire du Jacobinisme", co tłumacz oddał w ten sposób: „Święte taiemnice masonii sprofanowane" (Lwów 1805). W przedmowie twierdzi Surowiecki z wielką pewnością, że „iuż bestya owczą skurą (sic!) pokryta ukazała się wilkiem, iuż szarlatan, graiący rolę chrześcianina wytrąbiony za Antychrystiańskiego oszusta, iuż święte taiemnice massonii sprofanowane czyli roztrząśnione między profanów" [1]). Na literaturę świstkową odpowiedział nadto ks. Bohusz artykułem p. t. „O Zakonie Smorgońskim i o Świstku"; artykuł ten był nadesłany we formie listu do redaktora Dziennika Wileńskiego (r. 1817 str. 158); autor wytknął Potockiemu naśladownictwo treści i formy z paszkwilu francuskiego p. t.: „Le Nain jaune" (Karzeł żółty) i nazwał zarówno ten paszkwil, jak i „Świstka" nikczemnemi ramotami. Oprócz wspomnianych już pism Surowieckiego, wymienić jeszcze należy jego odpowiedź autorowi Świstka p. t. „Do wielkiey kapituły zakonu smorgońskiego a w szczególności JJ. PP. Mruczayłowi, Mistrzowi wielkiemu wespół z Lisiłapami i Głupiewiczami" (1816).

Obok lóż stanowiła polemika z filozofią niemiecką źródło, z którego popłynęła poważniejsza, naukowa akcya w duchu religijno-filozoficznym. Poglądy Kanta i szacunek dla jego filozofii szerzył u nas wspomniany już ks. Jaroński, dalej Józef Bychowiec (1778 † 1845), Szymon Bielski (1745 † 1826), Jędrzej Śniadecki (1768 † 1838), Józef Marya Hoene-Wroński (1778 † 1853), Józef Kal. Szaniawski (1764 † 1843), Adam Ignacy Zabellewicz, zwany także Zubellewiczem (1784 † 1831), profesor uniwersytetu warszawskiego, oraz Jan Henryk Abicht (1762 † 1816), profesor wileński. Jednak filozofia Kanta ze swym idealizmem transcendentalnym, w dodatku pozornie teistyczna, nie była zbyt szkodliwą przynajmniej u nas, wierze, ani faktycznie nie zapuściła głębszych i silniejszych korzeni w społeczeństwie polskiem.

O wiele szkodliwszą była filozofia Hegla, którą w społe-

---

[1]) Por. Dr. M. Szyjkowski dz. w. prz. str. 100 n.

czeństwo przeszczepiały czasopisma: Haliczanin, Przegląd naukowy warszawski, Roczniki krytyki literackiej Lewestama, Atheneum J. I. Kraszewskiego w Wilnie, Tygodnik literacki A. Woykowskiego oraz Rok i Orędownik naukowy w Poznaniu wreszcie Kwartalnik naukowy A. Z. Helcla w Krakowie. Z rozmieszczenia geograficznego tych czasopism okazuje się, że filozofia Hegla posiadała we wszystkich dzielnicach polskich swych zwolenników w kołach intelligencyi. W czasopismach tych spotkać można artykuły, pisywane przez Edwarda Dembowskiego (1823 † 1846), który padł w walce z Austryakami w Podgórzu, Jana Majorkiewicza (1820 † 1847), Feliksa Jezierskiego (1817 † 1901), Fryderyka Henryka Lewestama (1817 † 1878), Tytusa Szczeniowskiego (1808 † 1880), Józefa Kremera (1806 † 1875), Karola Libelta (1807 † 1875), a przedewszystkiem Ferdynanda Bronisława Trentowskiego i Augusta hr. Cieszkowskiego. Ten kierunek panteistyczny zwalczali ks. arcybiskup Ignacy Hołowiński, Eleonora Ziemięcka i Feliks Kozłowski. Kiedy znów z biegiem czasu rozwielmożnił się u nas, głównie w Warszawie, pozytywizm, wystąpili do walki z nim ks. Stefan Pawlicki, Maryan Morawski i Władysław Mich. Dębicki.

W końcu trzecią przyczyną ruchu umysłowego w kierunku filozoficzno-religijnym były gotowe wzory, których naszym pisarzom dostarczała zagranica, zwłaszcza tradycyonaliści Ks. Felicitas R. Lammenais i Vicomte Bonald z pośród Francuzów, a Franciszek Baader, ks. Antoni Günther, Marcin Deutinger, w części Jacobi z Monachium z pośród Niemców. Aby się później nie powtarzać, pokrótce streścimy główne ich myśli.

Ludwik Gabriel Ambroży Vicomte de Bonald (1754 † 1840) wychodzi z założenia, że porządek społeczny winien się opierać na poszanowaniu prawd religijno-moralnych, objawionych od Boga w początku istnienia rodzaju ludzkiego. Stąd też badania filozoficzne nie powinny rozpoczynać od wątpienia w to wszystko, co w jakikolwiek sposób wiemy, lecz przeciwnie, za punkt wyjścia w dociekaniach filozoficznych ma służyć wiara w te prawdy, które nam jako spuścizna objawienia pierwotnego zostały przekazane zapomocą nauki. Zadaniem tedy filozofii jest stosować owe prawdy ogólne do przypadków

szczegółowych życia moralnego i społecznego. Że zaś było dane objawienie pierwotne, o tem, pomijając już Pismo św. i naukę Kościoła, świadczy powaga ogólnego rozumu, czyli rozum wszystkich ludzi oraz ta okoliczność, że bez mowy myśleć nie można, i że do wynalezienia mowy już jest mowa potrzebna, wobec czego nasuwać się ma wniosek, że praojciec rodzaju ludzkiego musiał otrzymać od Boga mowę wlaną, gotową, a wraz z nią i przez nią całą sumę pojęć moralnych, religijnych i metafizycznych, które to prawdy stanowią dziedzictwo wspólne rodzaju ludzkiego. Od wyrazu łacińskiego tradere — przekazywać, otrzymał ten pogląd nazwę „Tradycyonalizmu".

Ks. Felicitas Robert de Lammenais (1781 † 1854) wykazuje w swem dziele: „Essai sur l'indifference en matière de religion" (1823), iż ani doświadczenie zmysłowe, ani tak zwana oczywistość poznania, ani wnioskowanie nie dają pewności niezbitej w poznawaniu naszem. Ponieważ zaś sceptycyzm jest przeciwny naszej naturze, więc jedynie w wierze trzeba szukać ostoi przeciwko zupełnemu zwątpieniu o tem, co poznajemy. Atoli wierzyć znaczy przyjmować coś za prawdę dla czyjejś powagi. Skoro jednak Bóg nie objawia się każdemu z nas z osobna, więc ową powagą, dla której ostateczie uznajemy różne prawdy za całkiem pewne, może być tylko zgoda powszechna ludzi w odniesieniu do tych prawd. Poszukując przyczyn i tej zgody ludzi przy mnóstwie prawd metafizycznych i religijnych, napotkamy objawienie dane przez Boga ojcu rodzaju ludzkiego, jako owo źródło wspólne, z którego prawdy wspomniane popłynęły na wszystkich ludzi. Z naszych pisarzy wiele z Lammenais'a przyswoili sobie Feliks Kozłowski i Eleonora Ziemięcka, podczas gdy Hoene-Wroński ostro zwalczał rozprawę Lammenais'a: „Parole d'un croyant".

Rozwijając myśli Bonalda i Lammenais'a doszedł tradycyonalista Ludwik Eugeniusz Marya Bautain do tego wniosku, że pewność odnośnie do prawd, stanowiących wspólne dziedzictwo rodzaju ludzkiego, opiera się nie tyle na zgodzie rodzaju ludzkiego, ile raczej na powadze Bożego objawienia, o ile się ono zawiera w Starym i Nowym Testamencie, jako też na powadze urzędu nauczycielskiego Kościoła katolickiego, założonego przez Chrystusa, a w pewnej części i na oświece-

Biblioteka Jagiell. Akad. Pedag.

niach wewnętrznych przez łaskę Bożą. Niektóre z tych myśli odnajdujemy u Bochwica.

Podczas kiedy we Francyi wskazywano Pismo św., jako jedyne źródła pewności w zagadnieniach religijnych i metafizycznych, postanowili w Niemczech ks. Antoni Günther, profesor wiedeński, Franciszek Baader z Monachium i Marcin Deutinger pójść inną drogą, poniekąd wręcz tamtej przeciwną, bo zamierzali zdobycze filozofii wielkich filozofów niemieckich przeszczepić do teologii w tym celu, aby wykazać racyonalność dogmatów katolickich i ich zgodność z wymaganiami nowoczesnej filozofii. Miast tedy oceniać wartość badań i wyników filozoficznych w świetle prawd przez Boga objawionych, przeciwnie, naginano treść i znaczenie dogmatów religijnych do wymogów filozofii idealistycznej. Przedewszystkiem dzieło Günthera: „Vorschule zur spekulativen Theologie" (Wien 1846) oraz pisma Baadera wywarły znaczny wpływ na Ziemięcką, częściowo na Bochwica i Wrońskiego, a nawet Trentowski, choć wróg scholastyki, ma słowa uznania dla teologa wiedeńskiego.

Otóż pomijając inne zagadnienia religijno-filozoficzne, głównie w pytaniu, jak należy pojmować stosunek rozumu do wiary, filozofii do teologii, zaznaczyły się wspomniane wyżej kierunki; tradycyonalistyczny i racyonalistyczny — bardzo wyraźnie na naszych pisarzach. Podczas gdy Ziemięcka, a przedewszystkiem Jakubowicz i Kozłowski chcieliby ograniczyć filozofię w jej swobodzie, bo naznaczają jej jako jedyne źródło i probierz pewności Pismo św. i tradycyjną naukę Kościoła katolickiego, to przeciwnie Bochwic, Majorkiewicz i Wroński poszli raczej w kierunku, który wskazał Günther i Hermes z Bonn, a Jakubowicz posuwa się w krępowaniu filozofii aż do takiego ostracyzmu, że jej nie pozwala zajmować się ani rozumowem poznawaniem Boga, gdyż podług niego nie można poznawać Boga bez Boga, czyli bez objawienia Bożego, ani też przyrodą widzialną, bo już Mojżesz w Księdze Rodzajów najlepiej wszystko opisał. Natomiast Bochwic i Wroński wierzą w postęp teologii i w taki rozwój jej dogmatów, że kiedyś wprost niemożliwa będzie niezgoda między wiarą a filozofią. Oczywiście obie te drogi są fałszywe. Często wprawdzie słyszy się i czyta narzekania na Kościół katolicki, iż krępuje

swobodę badań filozoficznych okowami swych dogmatów i zakazów, zakłada pęta nieznośne na wolność przekonań, a filozofię pragnąłby zamienić w pokorną służkę teologii i jej interesów. Jednak ci, którzy te zarzuty podnoszą, zapominają lub też i nie chcą wiedzieć, że z prostej drogi można zboczyć na prawo lub na lewo. Właśnie Kościół strzegł złotego środka i nie pozwalał zbaczać ani w kierunku zbytniej ufności w siły rozumu, ani też w kierunku uszczuplania jego praw naturalnych. Kościół bowiem potępił zarówno Lutra[1]), który rozumowi nie przyznawał żadnych praw w dziedzinie wiary, jak też odrzucił naukę Günthera, jakoby pod wpływem rozwoju filozoficznego można było nadawać dogmatom inne znaczenie aniżeli go miały w czasach apostolskich lub w okresie Ojców Kościoła. Jeżeli tedy badacz tak zasłużony i sumienny, jak H. Struve w swej książce: „Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce" [2]) czyni przycinki Kościołowi, że potępił naukę Günthera, a nie potępił Bochwica lub Majorkiewicza, bo zbyt małe posiadali znaczenie, to zapomina on z jednej strony, że Kościół jako stróż nauki objawionej, nie może spokojnie się przyglądać, jak ta nauka bywa przeinaczana przez ludzi do takich zmian niepowołanych, a z drugiej nie można też przeoczać, że od świeckich nie żąda się tej znajomości teologii, jaką powinien posiadać kapłan katolicki i profesor teologii. To też książkę Jakubowicza polecają bardzo ciepło dwaj prałaci polscy, pomimo, że znajdują się w niej błędy, niezgodne z nauką Kościoła; niemniej książka Ziemięckiej uchodziła za wyraz prawowierności katolickiej, chociaż niejedno w niej zasługuje na zganienie i odrzucenie.

Inne zagadnienie, które zaprzątało umysły naszych myślicieli, to kwestya postępu. Znów tutaj zarysowywują się

---

[1]) Por. Luther's W. W. VIII. 2048: „Von der Vernunft soll man halten und sagen, dass Frau Vernunft Gott nicht fürchtet, ihn nicht liebet noch ihm vertrauet, sondern ihn frei dahin, ohne alle Scheu, verachtet, sich weder an sein Draüen noch Verheissen kehret; dazu hat sie weder Lust noch Liebe zu seinem Worte und Willen, sondern murret und schnurret, zürnet und poltert".

[2]) H. Struve: Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce. Wyd. II. (Warszawa 1911) str. 346.

dwa odmienne kierunki. Jakubowicz pojmuje dość ciasno kwestyę postępu ludzkości, bo zna tylko jeden rodzaj postępu, zasadzający się na osiągnięciu zgody najdoskonalszej między przepisami Ewangelii a życiem człowieka, tak indywidualnego jak społeczności całej. Natomiast Bochwic, Majorkiewicz, Wroński i Trentowski oświadczają się za możliwością postępu prawie bezgranicznego na wszystkich niemal polach umysłowej działalności człowieka. Inaczej postąpił Chołoniewski, bo rozróżnia on postęp ludzkości materyalny od postępu w doskonaleniu się moralnem. Pierwszy postęp może się odbywać niezależnie od drugiego; w drugim natomiast wcale nie widać ciągłości, lecz biegnie on jakby po linii krzywej, gdyż po chwilach rozkwitu i wzmożenia się uczuć religijnych następują okresy upadku tego życia i zastoju w jakości pracy umysłowej.

W związku z powyższem zagadnieniem pozostaje pogląd filozoficzny na dzieje ludzkości. Historyozofią zajmowali się Wroński, Cieszkowski, Chołoniewski, Semenenko, a wartość ich poglądów historyozoficznych będziemy mieli sposobność poznać przy rozbiorze ich myśli głównych.

Podnieść też należy, że Chołoniewski, Hołowiński, Morawski, Semenenko, Trentowski i Wroński, sami posiadając wysokie wykształcenie ogólne, domagają się od tych, którzy chcą uprawiać filozofię, przygotowania do takiej pracy, a to przez zaznajomienie się z całokształtem nauk. W szczególności Hołowiński kładzie nacisk bardzo wielki na to, że filozofia, jeżeli naprawdę ma być koroną nauk, wymaga rzeczywistej znajomości tych nauk, bo z nich powinna ona organicznie wyrastać. Pochwytanie luźne rozmaitych teoryj, przyswojenie sobie pewnej liczby frazesów filozoficznych, nietylko nie przynosi żadnej korzyści rzeczywistej dla życia, ale owszem jest w wysokim stopniu szkodliwe, bo takim filozofom wydaje się dość często, że mają prawo autorytatywnie wydawać sądy o wszystkiem i przepisywać z góry prawa umiejętnościom poszczególnym. Taka znajomość filozofii, która chwyta ostatnie wyniki cudzych pomysłów, a unika przebycia metodycznie drogi, po której owe wyniki uzyskano, jest blichtrem, jest kwiatem, przypiętym zapomocą sznurka do drzewa, z którego ów kwiat nie wyrósł samodzielnie.

Wielu z pośród myślicieli, o których będzie mowa w naszej książce, cechuje miłość nadzwyczaj gorąca względem tego, co swojskie, co wyrosło na glebie polskiej umysłowości. Znów w tym względzie prym dzierżą dwaj kapłani: Hołowiński i Chołoniewski, a dzielnie im wtórują Jakubowicz, Ziemięcka i Trentowski, podczas gdy Majorkiewicz zżyma się co prawda na filozofię pruską, ale mimo to kruszy kopie za Heglem. Trentowski zaczął pisać po niemiecku, ale później i sam pisał i innych zachęcał do pisania po polsku. Wroński pisał przeważnie po francusku. Za to Hołowiński niemiłosiernie chłostał tych, którzy zawsze mieli ucho otwarte na nowinki zagraniczne, a nie umieli cenić skarbów ducha własnego narodu. Toż Chołoniewski w swym utworze „Sen w Podhorcach" nie przepuszcza głównemu bohaterowi, Zygmuntowi, jego rozmiłowania w kulturze niemieckiej.

Za to można się znaleźć w prawdziwym kłopocie, jeżeli się chce naszych pisarzy filozoficzno-religijnych ująć w jakieś więcej i powszechniej znane kierunki myśli filozoficznej, bo niejednokrotnie trzebaby tego samego autora zaliczyć do rozmaitych kierunków. Ostatecznie z pewnem uzasadnieniem możnaby ich podzielić na następujące grupy:

A) Kierunek filozofii Kanta: Szaniawski, Jaroński, Wroński, Bukaty.
B) „ „ Hegla: Kremer, Trentowski, Chwalibóg, Cieszkowski, Majorkiewicz, Sulicki.
C) „ „ Schellinga: Bochwic, Gołuchowski.
D) „ „ tradycyonalistycznej: Jakubowicz, Żochowski, Kozłowski, Ziemięcka, Serwatowski.
E) „ „ scholastycznej: Surowiecki, Trzciński, Chołoniewski, Hołowiński, Semenenko, Pawlicki, Morawski, Dębicki.
F) „ „ mistycznej: Towiański, Lutosławski.

Oprócz tego podziału rzeczowego przeprowadzone jest uszeregowanie autorów także i chronologicznie w poszczególnych kierunkach.

ROZDZIAŁ II.

Kierunek Kantowski.

1. Józef Kalasanty Szaniawski.

(1764—1843).

Szaniawski pochodził z tej części Polski, która później otrzymała nazwę Galicyi pod zaborem austryackim; urodził się bowiem w r. 1764 w Kalwaryi Zebrzydowskiej. Nauki początkowe pobierał w Kaliszu, a ukończywszy je, podążył do Królewca, gdzie poświęcił się głównie studyom prawa, ale obok tego zajmował się pilnie filozofią, słuchając wykładów Kanta. Powróciwszy do kraju pełnił przez 3 lata obowiązki komisarza sądowego w Kaliskiem, poczem przez 2 lata służył w kawaleryi narodowej. W ruchu Kościuszkowskim miał brać czynny udział, ulegając silnie hasłom niedawnej rewolucyi francuskiej. Wraz z ks. Mayerem, Kazimierzem Konopką, Maruszewskim i Dembowskim należał Szaniawski do członków klubu, który za poparciem Kołłątaja wywołał egzekucyę na więźniach, posądzonych o zdradę stanu (w maju 1794 r.), a w czasie ich egzekucyi (w czerwcu 1794) w Warszawie własnoręcznie nosił belki na szubienicę dla nich przeznaczoną. W czasie formowania się legionów polskich w Paryżu należał on do republikańskiej „Deputacyi polskiej", a oprócz tego z polecenia komitetu rewolucyjnego miał się kształcić w rozmaitych umiejętnościach.

Za rządów pruskich wrócił do Warszawy i poświęcił się między 1802—1806 r. pracy literackiej, na którą się złożyły pisma: 1-o) „Co to jest filozofia? Niektóre myśli służyć mogące do porozumiewania się względem odpowiedzi na to pytanie" (Warszawa, 1802); 2-o) „O znamienitszych systemach moralnych starożytności"; 3-o) „System Chrystyanizmu krótko wyłożony" (Warszawa, 1803); 4-o) „Rzut oka na dzieje filozofii od czasu jej upadku u Greków i Rzymian aż do epoki odrodzenia. Przydana rzecz o skeptykach moralnych i o szkodliwem dążeniu filozofii XVIII w." (Warszawa, 1804); 5-o) „Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk filozofii, pragnącemu znaleźć pewniejszą drogę do prawdziwego i wyższego oświecenia" (Warszawa, 1805).

Kiedy utworzono Księstwo Warszawskie, powrócił Szaniawski do dawnej karyery urzędniczej. W r. 1806 został członkiem Najwyższej Izby Administracyjnej, później członkiem Dyrekcyi Sprawiedliwości, i z polecenia Rządu pojechał do Berlina, aby odebrać archiwum, odnoszące się do odebranych obecnie ziem Księstwa. Popadłszy w zatarg z ministrem Łubieńskim, opuścił zajmowaną posadę, poczem znów go widzimy (około 1811 r.) na tem samem stanowisku. Wkrótce potem udał się dla poratowania zdrowia do Niemiec, i tu zapoznał się z dwoma wybitnymi kaznodziejami Kościoła katolickiego, Wernerem i Hochbauerem, co zdaniem jego biografa [1]) nie mało wpłynąć miało na zmianę jego przekonań politycznych. Faktem jest, że przedtem wydał był wraz z Horodyskim broszurę Kołłątaja: „Nil desperandum", w której Kołłątaj doradzał Polakom stać niezachwianie przy Napoleonie, a później zwrócił się zupełnie w inną stronę, bo był popłecznikiem Rosyi. W roku 1813 wysłany był do głównej kwatery Aleksandra I w celach pertraktacyj, a w czasie Kongresu Wiedeńskiego uczestniczył w komisyi, utworzonej z ramienia trzech rządów pod przewodnictwem radcy barona d'Anstett dla interesów Polski. Po r. 1815 został mianowany referendarzem stanu, w r. 1816 prokuratorem generalnym, w 1821 radcą stanu,

---

[1]) Por. Wład. Tarnowski. Nekrolog Józefa Kal. Szaniawskiego, b. Radcy Królestwa Polskiego i t. d. Lwów, 1843.

dyrektorem wychowania publicznego, prezesem Towarz. ksiąg elementarnych i kierownikiem wydziału cenzury. Odtąd ów dawny rewolucyonista i wolnomyśliciel stał się nagle zwolennikiem ładu, porządku i istniejącej władzy, jak między innemi okazuje się stąd, że w r. 1823 domagał się powstrzymania wydawnictwa „Gazety Petersburskiej" za to, że dała wzmiankę o pismach Napoleona na wyspie św. Heleny. Niektórzy bronią go przed zarzutem zdrady ojczyzny, inni przeciwnie, a do tych należy i Adam Mickiewicz, wydali o nim sąd bardzo surowy. Lecz jest też możliwe przypuszczenie Mieczysława Smolarskiego [1]), że Szaniawski nie tyle był rzeczywistym zdrajcą ojczyzny, ile raczej że po nieszczęściach, które jak grom po gromie szybko spadały na Polskę, utracił nadzieję lepszej przyszłości, a dorwawszy się żłobu rządowego czuł się więcej urzędnikiem, aniżeli Polakiem, i stąd w rękach Nowosilcowa stał się podatnem narzędziem, prowadząc cenzurę w sposób nader reakcyjny. Niechęć widoczną swych ziomków znosił on, jak okazują jego listy do żony, ogłoszone przez Miecz. Smolarskiego, ze stoickim spokojem i chrześcijańskiem zdaniem się na wolę Bożą. W czasie powstania 1831 r. uszedł Szaniawski do Baden pod Wiedniem, poczem, gdy nastał spokój, został członkiem najwyższego rosyjskiego sądu kryminalnego w Warszawie, przed który szły sprawy spiskowców. Umarł dnia 16 maja 1843 r. we Lwowie, powracając z zagranicy do Warszawy [2]).

Poglądy filozoficzne Szaniawskiego. Już pierwsza rozprawka tego autora świadczy, iż był Kantystą. Wielu ludzi, powiada on, nie zdaje sobie sprawy dokładnie z tego, czem jest filozofia, a wskutek tego, jedni wynoszą filozofię pod niebiosa, drudzy pałają ku niej nienawiścią i mienią ją być godną odrzucenia. Otóż, jak nazwa wskazuje, jest filozofia miłością mądrości; mądrość zaś „oznacza najwyższy stopień, do

---

[1]) Por. Biblioteka Warszawska 1910. Zeszyt 839, str. 246.

[2]) Życiorys według artykułu Miecz. Smolarskiego: Józef Kalasanty Szaniawski w Bibl. Warsz. j. w. str. 232 — 257. Por. także: Dr. Maurycy Straszewski: Dzieje filrzoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym. (W Krakowie 1912) str. 244 n.

jakiego człowiek udoskonalenie umysłowe posunąć może" (Co to jest filozofia? str. 6), czyli „posunione do najwyższego stopnia ogarnienie właściwych dla człowieka celów, drogi i środków, oraz natężenie woli zwyciężającej wszystkie opory, które zatrzymują nas w drodze ciągłych ku prawdziwemu udoskonaleniu postępów" (str. 8). Tak pojęta mądrość łączy w sobie cnotę i poznanie, wobec czego sam człowiek jest jej przedmiotem, a rzeczy nas otaczające tylko o tyle, o ile ich poznanie może się przydać do prawdziwego naszego udoskonalenia. Źródła mądrości nie należy zakładać na zmysłach, bo one 1-o uwiadamiają nas jedynie o tem, że rzecz jakaś tak się nam wydaje; 2-o przedstawiają nam za wielką rozmaitość, wskutek czego ich doniesienia są pozbawione cech „nieprzemienności i powszechności"; a wreszcie 3-o „władza zmyślności jest władzą bierną" (str. 10). Atoli i rozsądek oraz rozeznanie wcale nie są źródłem mądrości, bo „nie wystarczają do nadania myślom naszym tego architektonicznego uporządkowania, które każdą część pod pewne ogólne podciąga widoki" (str. 11); jedynie tedy rozum „przyzwoicie rozpostarty" może posuwać człowieka coraz dalej na drodze doskonałości. Rozsądek daje nam prawidła szczegółowe, rozum dostarcza nam zasad, zaś przez rozeznanie zapewniamy się, czy rzecz jaka znajduje się w przypadku, do którego to lub owo prawidło służy (str. 13). Skoro rozum ma dostarczać zasad i form do myślenia, powinnaby istnieć jakaś zasada najwyższa: właśnie o nią rozbijają się usiłowania filozofów, bo różni różne podają zasady najwyższe. Ponieważ w myśleniu trzeba rozróżnić materyę i formę, a nadto praktykę od teoryi, przeto do części teoretycznych filozofii (pod względem materyi myślenia) należą: metafizyka natury, obejmująca ontologię, kosmologię, psychologię i teologię naturalną, oraz fizyka z pokrewnemi jej naukami: matematyką, historyą naturalną i chemią. Do części praktycznych należy etyka i prawodawstwo. Pod względem formy logika daje prawidła działań rozumu, który jest źródłem filozofii. Wręcz też Szaniawski oświadcza, że dopiero Kant wywiódł filozofię z zamętu i z ustawicznego ścierania się sceptycyzmu z dogmatyzmem. Wogóle mnóstwo jest w rozprawce myśli, żywo przypominających poglądy Kanta; Szaniawski jednak zręcznie je zebrał i przedstawił bardzo jasno.

W książce: „Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk i filozofii" daje Szaniawski rozliczne przepisy młodym adeptom filozofii, co mają czytać, jak czytać, jaką zachować dyetetykę przy pracach naukowych, a wreszcie dla jakiego celu należy się nauce oddawać. Niektóre z tych rad są bardzo praktyczne i zawsze na czasie, inne dobre były tylko na owe czasy. W przedmowie usprawiedliwia się autor z dwóch zarzutów, a mianowicie: że wprowadza nowe wyrazy do filozofii, oraz że za często posługuje się wyrazami obcych języków. Znać w przedstawieniu rzeczy wielkie oczytanie i rozległą znajomość literatury niemieckiej i francuskiej. Piękna np. jest zachęta, aby adept filozofii znał etykę nietylko z jej reguł, ale i w praktyce do niej się stosował. „Z pomiędzy nowożytnych badaczów wszyscy, co z olbrzymią ścisłej spekulacyi siłą dokopywali się węgielnego kamienia wszelkiej pewności, trafiali zawsze w najdalszej głębi na Etykę, jako na ostatnią podstawę wszelkiego światła, pokoju i szczęśliwości człowieka. Ta, ręką Wszechwładcy założona podstawa prawdziwego życia, nie powinna być dla ciebie czczym jedynie tworem myśli, bobyś w niej nie znalazł zupełnego pokoju dla serca; nie znalazłbyś nawet pewnego i stałego kierunku dla władz badalnych (sic!), które na praktycznem dopiero polu odbierają rzeczywiste znaczenie, skuteczny popęd i niezawodniejszą normę. Nie nadarmo historya i poezya kreśli czarodziejskie wzory charakterów i cnót wzniesionych; nie nadarmo rozum wskazuje wyższe zamiary; a dla ożywienia kroków naszych tworzy ową niebiańską krainę ideałów; człowiek bowiem powinien dążyć do tego, aby postępnie urzeczywistniał cele rozumu (owego to prawego źródła ideów (sic) — aby uzewnętrzniał, to jest w żywym obrazie na sobie samym objawiał to, co posiada w umyśle — aby w swojej pojedynczej osobie ukazywał, ile być może, świetne cechy ludzkości" (str. 250—251).

Jak się okazuje ze wstępu do trzeciej pracy Szaniawskiego: „Rzut oka na dzieje filozofii", miewał on odczyty o systemach moralności w starożytności, a później te odczyty ogłosił drukiem. Przebiega on dzieje filozofii europejskiej do końca XVIII wieku, a przyznać trzeba, że dobrze charakteryzuje epoki poszczególne oraz wybitniejszych ich przedstawicieli; opierał się on przy tej pracy na mało znanym autorze fran-

cuskim Deslandes'ie: „Histoire critique de la Philosophie". Przytoczmy dla przykładu trzy charakterystyki: „Dnie krwawej rozprawy na Farsalskich polach i pod Akcium były dniami smutnego rozwięzu praw i warunków, które rządzonych z rządzącymi łączyły. Znikły wówczas podstawy kolossu, co dźwigał przeznaczenia ludów. Ciągłe nawałnice, pod których uległ gwałtownością, wzmocnione rozlotem łomów pogruchotanej bryły, na długi czas miały świat okryć ciemnotą, barbarzyństwy i klęskami, póki z uspokojeniem zamętu nie ukazały się nowe społeczeństwa pod odmiennemi wcale postaciami. Po śmiertelnych ciosach, zadanych obywatelskiej wolności, zostało się ogromne polityczne ciało bez ducha, co je ożywiał; interes prawdy i światła swoje stracił powaby; samodzielność umysłu nazwana została w słowniku tyranii buntowniczem zuchwalstwem, i odtąd prawie na wszystkich rozumowych tworach ukazywać się zaczęły widoczniejsze coraz piętna fatalnego odrętwienia władz, które człowieka tak znakomicie odróżniają" (str. 12).

„Kiedy wszystko już wzmacniało popęd moralnego skażenia społeczeństw; kiedy każdy postęp źle zrozumianej co do środków i zamiarów swoich cywilizacyi przyspieszał niezwrotne ku zepsuciu dążenia; kiedy obłąkany rozum, po straceniu prawej działalności swojej, niepewnym został i bezsilnym przewodnikiem, wtenczas właśnie rzuciła na ziemię Opatrzność to dobroczynne nasienie przyszłego odrodzenia (Chrystyanizm). Przez instytucyą Chrystyanizmu miała religia uczeńszych zostać publiczną religią ludów, i czysta cześć duchowna zastąpić miejsce grubej czci zmysłowej. W tej instytucyi rozum miał znaleźć rozwiązanie podaremnie zgłębianych, a zbyt dla szczęścia naszego ważnych zagadnień; wola przewodnicza prawidła; gmin pociechę, radę i naukę; nędza dobroczynne wsparcie; moralność podporę; społeczeństwo polityczne siłę, wzrost kwitnący i podstawę prawdziwej cywilizacyi, a każdy człowiek indywidualnie niezawodną pomoc w drodze ku szczęśliwości i ku właściwemu dla rodu naszego udoskonaleniu" (str. 14).

„Tak tedy wzrastała i szerzyła się owa upstrzona łatanina domniemywań, wątpliwości i dogmatyzującego niedowiarstwa, tak zawiązywał się z różnorodnych części nieforemny

układ filozofii XVIII w., podchlebiający równie umysłowej gnuśności, co stroni od głębszych, a ciągłego natężenia wymagających badań, jako i obudzonemu sensualizmowi, co dąży do zupełnego oswobodzenia się z pod jarzma ukazów moralnych... Oto sama (filozofia) nie uznając żadnych nadumysłowych sprężyn, i sąd zmysłów za ostatnią dla nabytków naszych zakreślając granicę, w samem tylko świadectwie uczuciów (sic) naszych osadza miarę, podług której cenić mamy rzeczy i sprawy. Użyteczność dotykalna, albo głaszcząca przyjemność: otóż to są najwyższe probiernie dobra moralnego, wielkie cele działania" (str. 106, 107).

Niejako dalszym ciągiem wykładów o systemach moralnych jest rozprawka: „System Chrystyanizmu krótko wyłożony" (Warszawa, 1803). Celem jej jest wykazać, że Chrystyanizm posiada najwznioślejszy system etyczny, bo obejmujący zarówno umysł, jak serce człowieka: ponadto system ten da się stosować równie dobrze do człowieka, jak do społeczeństwa, posiada najlepsze prawidło moralności, cel najpiękniejszy, a jego prawodawca ma prawo być nazwanym Prawodawcą całego rodu ludzkiego. Autor zdaje sobie sprawę z tego, że mówić o Chrystyanizmie nie jest rzeczą tak łatwą, bo „wszelkie śmielsze postrzeżenia obrażać zdają się w jednych bojaźliwe religijne uczucia, w drugich drażliwą niedosyć dojrzałego myślenia wolność, w innych chytre osobiste zamiary" (str. 5). Tymczasem przedmiot to godny dłuższego zastanowienia i pilniejszej uwagi. Wszak „Chrystyanizm rachuje ośmnaście wieków najobszerniejszego a razem i najdzielniejszego wpływu, którym tyle dosięgnął ludów" (str. 4). Aby jednak ocenić należycie jego wartość, należy przyglądnąć się stanowi ludzkości przed ukazaniem się Prawodawcy narodów. W tym celu nie należy spuszczać z oka, iż człowiek nosi w sobie zarzewie walki ustawicznej, zmagania się zmysłowości z rozumem. Stąd też ród ludzki, podobnie jak pojedyncze jego członki, przechodzi rozmaite epoki swego wychowania religijnego, z tą tylko różnicą, że człowiek pojedynczy na wstępie do zgrzybiałości spotyka kres upokarzający dla swych doskonaleń, czego nie masz u rodzaju ludzkiego, póki on trwać będzie. Postępy prawdziwej cywilizacyi przedstawiają nam zmaganie się wyższych władz człowieka z niższemi. Dość długo trwała epoka upokarzająca

w której władze niższe zajmowały całkowicie jego uwagę i nie dopuszczały do rozwinięcia się władz wyższych. Wszelako ród ludzki ma szkołę opatrzną, w której znajduje sposobność do rozwoju swych władz wyższych; tą szkołą jest społeczność, do której wszystko usposabia i wzywa człowieka. W miarę rozwoju społeczeństw, gdy z oddzielnych familij gromady, a z gromad nawiązywały się narody, rozwijały się także potrzeby i środki przemysłu oraz moralne stosunki, których znajomość wiedzie do uszlachetnienia działalności ludzkiej. Nim atoli mogły się rozwinąć w człowieku zarodki życia moralnego, które w nim twórcza mądrość złożyła, wpierw musiał człowiek na kosztownej drodze doświadczenia zbierać pojedyncze przestrogi i prawidła, musiał pod żelaznem berłem srogich przewodników swoich naginać do posłuszeństwa swą krnąbrność, oswajać się ze znamionami prawa i powinności, uznawać potrzebę rządzącej ręki. Z drugiej strony potrzeba było, aby uczucia religijne mogły się rozwinąć w człowieku do tego stopnia, iżby człowiek poznał ich wartość; potrzeba było, żeby bojaźń, trwoga, radość, wdzięczność, podziwienie, a nawet pochlebstwo dostarczały człowiekowi przedmiotów i powodów ubóstwiania; trzeba było, ażeby gruba fantazya pod najniedorzeczniejszemi postaciami i w najnikczemniejszych przedmiotach wskazywała mu bóstwa jego; musiał on w końcu spełniać do ostatniej kropli czarę klęsk najsroższych, i dźwigać jarzmo najnieznośniejsze, w które go wprzęgła chytrość, ośmielona własnemi jego skłonnościami i nieudolnością. Łamiąc się z takiemi przeciwnościami, miał rozum czas zatęsknić za czemś wyższem, nieziemskiem, „rzucić swe zroszone oko na tamtą stronę globu, i tam śledzić zaczął dalszego ciągu przeznaczeń swoich, aby znalazł podstawę i ożywienie dla działań w tem znikomem życiu" (str. 10).

Jednak te myśli szlachetne, które się zrodziły w sercu np. Sokratesa lub w genialnym rozumie Platona, nie były płodne w skutki uszlachetniające, lub co najwyżej miały wartość dla garstki filozofów, umysły bowiem gminu, nieprzygotowane do takich pojęć, potrzebowały widzialnych znaków dla czci religijnych, a powodów dotykalnych dla swego działania. Stąd to filozofowie musieli dzielić swe wykłady na eksoteryczne, czyli dla każdego przystępne, i ezoteryczne, zachowane

dla zaufanych uczniów. Daleko więc jeszcze było ludzkości do owego uspołecznienia uczuć szlachetniejszych, jakie tylko dzięki religii dostrzegamy w czasach późniejszych. Wzajemna zazdrość i nienawiść narodów między sobą stawiła ród ludzki w stanie ciągłej wojny, toczonej z całą wściekłością rozdrażnionego barbarzyństwa; religia, pełna zabobonów, służyła za narzędzie do ujarzmiania pospólstwa; nawet bohaterowie nie znali innego środka do podniesienia kulturalnego swych ziomków, jak tylko podboje wojenne. W takich społeczeństwach naprożnobyśmy szukali pięknych cnót domowych, słodkich uczuć filantropii. Ciemnota nie pozwalała ludom rozeznać nawet istotnych przyjaciół ludzkości, i dlatego ten, który filozofię z niebios sprowadził na ziemię, Sokrates, ginie jako ofiara cnoty i prawdy.

Na nieszczęście sama filozofia nie umiała stanąć na wyżynach swego powołania. Duma, rozwięzłość, łakomstwo i próżność wpływały często na tok badań filozoficznych; gorszące spory między sektami filozoficznemi, różnice mniemań w rzeczach najważniejszych dla ludzkości, ogołacały filozofię z jej praw niezaprzeczonych do czci i ufności ku niej ludów. Bóg filozofów nie był najdobrotliwszym ojcem rodu ludzkiego, sprawiedliwym jego sędzią, pogromcą zbrodni; ich systemy moralne mało lub też wcale się nie przyczyniały do rozwoju szlachetniejszych uczuć natury ludzkiej. W każdej prawie szkole obiecywano doczesną szczęśliwość za życie cnotliwe, czemu w poprzek stawała smutna rzeczywistość. Jeden tylko lud izraelski posiadał znajomość prawdziwego Boga, ale i on potrzebował reformy. Moralność bowiem Żydów przystosowana była do potrzeb czasu i do widoków polityki narodowej, a w miarę oddalania się od czasów Mojżeszowych naród popadał coraz więcej w zepsucie. Cześć prawdziwego Boga zamieniono na niewolniczo-obrządkową i zabobonną, skażenie obyczajów rozprzestrzeniało się coraz więcej, bo Saduceusze szerzyli rozwiązłość epikureizmu, Esseńczycy przesadzali w surowości życia i pokuty, a Faryzeusze zasadzali całą wartość moralną na pozorach; wszyscy zresztą Żydzi „nadęci przepowiedniami o przyjściu Messyasza, i do tej nadziei łączący bredne marzenia o nadzwyczajnym wzroście ziemskiej potęgi, posuwali do

najwyższego stopnia wzgardę wszystkich innych narodów" (str. 21).

Wobec takiego stanu rzeczy zadaniem Chrystyanizmu było „zwrócić w człowieku wszystkie władze, sprężyny i pochopy działania ku celowi udoskonalenia moralnego; zająć tem samem równie gmin niemyślący, jak i klasę oświeconych pod prawa moralne; rozszerzyć powszechniej uczucia godności człowieka, cały ród ludzki w jednę familią przez najprzyjemniejsze zjednoczyć węzły, i połączonym jego usiłowaniom prawy do udoskonaleń moralnych wskazać kierunek (str. 21). Do osiągnięcia tego celu najlepszym środkiem dla Chrystyanizmu było oprzeć się o mozaizm, o lud żydowski, wśród którego zaszczepiona była idea monoteizmu i pierwsze podwaliny moralności. Lecz mozaizm mógł być tylko fundamentem, lub raczej punktem wyjścia dla nowej budowy religijnej, i niczem więcej. Stąd też Chrystus przy każdej sposobności nadarzonej silnymi konturami zaznacza różnice Swej budowy od budowy, dokonanej przez Mojżesza, a spaczonej przez Faryzeuszów. Obiecuje tedy Chrystus Pan oswobodzenie ludowi żydowskiemu, lecz nie z niewoli rzymskiej, tylko z niewoli grzechu, nie przez miecz, lecz przez prawdę, owszem, zaleca On posłuszeństwo władcy Rzymian; za to unika wszelkiego pozoru zamiarów politycznych, dlatego też przestaje z zaniedbaną klasą biednego gminu, między prostakami nieuczonymi wyszukuje sobie pomocników, odsuwa troskliwie wszelkie zagadnienia, stosujące się do rzeczy politycznych lub sądowych, a usuwał się starannie, kiedy większe rzesze ludu koło niego się skupiły. Dawniej mniemano, że wszelkie reformy moralne mogą się odbywać tylko na tle politycznem; otóż Chrystus odsunął pierwszy wszelkie środki polityczne dla rozszerzenia Swej nauki, dając światu to zjawisko zdumiewające, iż reforma, wszczepiona przez Niego w gmin nieoświecony, w klasie społecznie pogardzanej, zagarnęła z czasem i sfery oświecone, zniewoliła największe geniusze" (str. 26). Zamiarom Chrystusa odpowiadają i środki. „Użył On głównych sprężyn, które najsilniej na udoskonalenie człowieka działać mogą. Wzniósł prawdziwą religię na miejsce zabobonu; oczyścił moralność i bardziej onę do ludzkich potrzeb przystosował; wzmocnił węzły towarzyskie,

zaszczepiając owego ducha dobrotliwości i prawdy, pod którego rozszerzonym wpływem społeczeństwa inną daleko przybrać miały postać. Dawniej mieli jedni moralność bez religii, drudzy religię zabobonną bez moralności; Chrystus połączył wszystkie najdzielniejsze przeświadczenia, zwrócił one ku jednemu celowi uprawy moralnej; przydał ukrzepiającą podporę dla światłych, zbliżył dla gminu dobrodziejstwa oświecenia i udoskonaleń praktycznych" (str. 26). Stosownie do otoczenia, któremu Chrystus głosił swe nauki, ukazują się Jego prawdy bez okrasy zewnętrznej, bez porządnego układu, żaden wywód umiejętny im nie towarzyszy, a przecież niczyje słowa nie podbiły tylu umysłów. Pomocnikami do rozszerzania Jego nauki są ludzie z pośród gminu wybrani, ludzie mający tylko prosty rozsądek, otwartość charakteru i żywą chęć przyczynienia się do dzieła użytecznego (str. 27). Wszelako wśród pozornego nieładu, w jakim Chrystus podał swe nauki, dostrzega tam rozum śledzący jednego ducha, który je ożywia, dostrzega cel, do którego zmierzają, dostrzega zasady, na których się opierają.

W każdym układzie, bądź moralnym, bądź religijnym, znajduje się cel ostatni, do którego zmierzają działania zwolenników tego układu. Celem nauki Chrystusowej jest Królestwo Boże na ziemi, czyli świat zamieszkały przez takie istoty, jakie ma ukształcić Chrystyanizm podług prawdziwego swego zamiaru. Aby zaś można było stać się obywatelem takiego Królestwa, trzeba w chęciach i myśli stosować się do jego prawideł moralności, trzeba się starać o sprawiedliwość Bożą, o doskonałość moralną, czyli o świątobliwość, której dokonaniem jest zbawienie. Chrystus Pan wskazał nietylko cel, lecz i prawidło najdoskonalsze moralności, zawarte w dwóch przykazaniach: miłości Boga i miłości bliźniego. Te dwa prawidła znano wprawdzie w okresie mozaizmu, lecz były one przykrojone do potrzeb narodowych, a nie były powszechne. Krnąbrny lud żydowski potrzebował dzielnego hamulca, i dlatego Bóg mozaizmu jest wszędzie panem „wolnowładnym", wymagającym wdzięczności za swe dobrodziejstwa w życiu tylko doczesnem udzielane, groźnym przez Swoje sprawy, straszliwym przez Swoje kary; bojaźń Jego zemsty służy tam prawie zawsze za „mianowitszy do powściągania środek" (str. 33).

Z drugiej strony bliźnim dla żyda był tylko jego współwyznawca, obcy był zawsze nieprzyjacielem. Otóż Chrystus te dwa prawidła oczyścił z niedoskonałości, i w ten sposób uczynił je płodnemi w najważniejsze skutki dla ludzkości. „Zniżać dumne uroszczenia miłości własnej; szanować w bliźnim wizerunek Bóstwa i te święte węzły pobratymstwa, które ród ludzki w jednę łączą familią; poświęcać się z odwagą dla dobra i oświecania bliźnich; posuwać dobrotliwość aż do kochania nieprzyjaciół swoich i dobrze czynienia tym, co nam złorzeczą; być wstrzemięźliwym, skromnym, łagodnym, cierpliwym, szczerym, sprawiedliwym, miłosiernym: otóż to są chrześcijańskie cnoty, którym, chociaż jeszcze niezupełnie zakorzenionym, winniśmy już znaczne ulepszenie stanu dzisiejszych społeczeństw" (str. 37).

W końcu chcąc wykazać wyższość Chrystyanizmu nad innemi formami religijnemi, zestawia go Szaniawski z mozaizmem, z religią Konfucyusza, Zoroastra i Mahometa, etykę chrześcijańską porównywa z epikureizmem i stoicyzmem, popoczem wspomniawszy o niektórych herezyach, które chciały zeszpecić myśl chrześcijańską, konkluduje: „Nauka Chrystusa nosi w sobie wewnętrzny zaród doskonałości, którego żadne burze zniszczyć nie potrafiły, i który rozwijać się musi ciągle w miarę rozpościerania zdolności naszych. Mimo najstraszliwszych ciosów, które Chrystyanizm od ciemnoty, od zabobonu, od niedowiarstwa, i od moralnej odbierał przewrotności, nie ustał nigdy wpływ jego dobroczynny na udoskonalające wychowanie rodu ludzkiego. Wtenczas, kiedy pochłaniający wszystko wylew hord północnych wzruszył zasady społeczne i zdawał się zakładać w Europie stałe siedlisko barbarzyństwa, co za siła tak prędko i tak skutecznie zdołała dzikie owe tłuszcze ująć w kluby towarzyskiej podległości i do doskonalszej one usposobić cywilizacyi, niż była ta, którą w starożytności widzimy? Bądźmy sprawidliwi i przyznajmy to, co jest Chrystyanizmu dziełem. Jego duch sprawił, że znikała z pośród Europy owa legalna niewola wyrobniczej klasy ludu, upoważniana prawami najoświeceńszych w starożytności narodów; jego duch sprawił, że ludzie pojedynczo i narody przez uczucia filantropii coraz więcej w jeden spólnej familii łączą się węzeł. Pod wpływem jego rozmnożyły się nieznane sta-

rożytnym instytucye miłosierdzia i dobroczynności oraz środki powszechnego oświecenia. Jemu winniśmy, że gmin lepiej teraz usposobionym został do zbawiennych społeczeństwa zamiarów, lepiej objaśnionym o swoich prawach i powinnościach... Chrystyanizm służy każdemu klimatowi, każdemu plemieniowi ludzi, każdemu językowi, każdej płci, każdemu stanowi, stosuje się do wszelkiego stopnia rozpostarcia władz umysłowych".

Jak się okazuje z tego streszczenia, przytocznego najczęściej własnemi słowy Szaniawskiego, mamy przed sobą całkiem dobrze pomyślany rzut oka na istotę, genezę, na główne i najwięcej charakterystyczne cechy Chrystyanizmu, jako też na jego znaczenie w kulturze wszechludzkiej. Piękna to apologia Chrześcijaństwa, że z tak dobrze pomyślaną analizą jego w naszej literaturze filozoficzno-religijnej tylko jedne: „Odpowiedzi na pytanie: co to jest postęp?" ks. Chołoniewskiego możnaby porównać. Znamienny też jest nacisk, jaki Szaniawski kładzie na ten szczegół, że Chrystyanizm ogarnia człowieka we wszystkich sferach jego działalności, że zarówno oddziaływa on na rozum człowieka, jak uszlachetnia serce i kieruje wolą ku dobremu, na tle czego właśnie wyrasta owo wielkie znaczenie kulturalne Kościoła w dziejach ludzkości. Kościół bowiem katolicki nietylko wyplenił z Europy bałwochwalcze poglądy religijne, ale niósł ze sobą prawdziwą oświatę, pielęgnował sztuki, wyrównywał przedziały społeczne w ludach, głosząc wszystkim pokój, miłość wzajemną i równość wobec Boga. Te same myśli podniósł Chateaubriand w swem dziele: „Génie du Christianisme", zwracał też na nie uwagę ks. Trzciński; widocznie wspólne musiało być źródło tych rozmyślań, mianowicie widok przerażający tego, dokąd dochodzą ludzie wyzuci z wszelkich karbów, w które religia Chrystusowa ujęła ich działalność i wzajemne stosunki. Wielka to szkoda, że Szaniawski oddał się karyerze urzędniczej, miasto poświęcić się wyłącznie uprawie filozofii; miał bowiem wszystkie dane, aby na tem polu zyskać sobie imię a wdzięczność i uznanie ziomków, gdy tymczasem jako narzędzie obcych rąk imię swe na szwank naraził.

2. Ks. Feliks Jaroński.

(1777 — 1827).

Jaroński nie zajmował się wprawdzie filozofią religii w szczególności; zasługuje jednak na wzmiankę ze względu na to, że bardzo usilnie się domaga, aby filozofia nie żyła w rozterce z religią objawioną, lecz owszem, powinna się na nią oglądać i z jej światła korzystać.

Data jego urodzenia nie jest ustalona; Piotr Chmielowski przyjmuje dzień 6-ty czerwca 1777 r. Wyższe swe wykształcenie odebrał Jaroński w Akademii krakowskiej w ostatnich latach jej istnienia za rządów Rzeczypospolitej polskiej. Skarżył się on na to w swej rozprawie: „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?" — że komisya edukacyjna usunęła z uniwersytetu katedrę filozofii teoretycznej, zostawiając tylko katedrę filozofii moralnej pod nazwą prawa natury, prawa politycznego i prawa narodów, a logiki kazała się uczyć w szkołach niższych, i to według opracowania, dokonanego przez Condillac'a. Jaroński wyraża się o tej logice bardzo ujemnie: „Nikt się z tej logiki powiada on, nie nauczy różnicy między człowiekiem i zwierzęciem, sposobu robienia pojęciów (sic), z tych sądów, z tych propozycyów, rozumowań, dowodzeń przekonywujących, sposobów rozpoznawania prawdy, dochodzenia do niej i prawideł postępowania metodycznie. Doświadczyłem zaś na sobie i wielu innych, że szkody wielkie sprawuje. Wznieca pogardę ku dawnym przewodnikom, których poznania nie daje, zaraża fałszywym wykładem władz duszy, rodzi prezumpcyą o najlepszem myśleniu, psuje ciekawość do czytania innych logiki pisarzów, słowem ośmiela tylko rozprawiaczów (sic) pozornych, gruntowności i przekonania wcale nieznających" (str. 82).

Nie wiemy w jaki sposób Jaroński zdołał się uwolnić od wpływu francuskich sofistów XVIII w., to jedno pewne, że bardzo wcześnie, bo zaledwo na kapłana wyświęcony, zaczął przeciwko nim występować, choć sam wysoko cenił filozofię. Pierwszem jego znanem w druku pismem było: „Kazanie na dzień Niepokal. Poczęcia N. M. Panny, miane w kościele ko-

legiaty łowickiej" (r. 1800). W dwa lata potem (6 czerwca 1802 r.) wygłosił on w Krakowie: „Kazanie teologa Polaka do filozofów" — zalecające łączenie dogmatów religii objawionej z wynikami badań filozoficznych, przyczem występuje on przeciwko płytkości i powierzchowności nietylko płochych światowców, lecz i niektórych kapłanów.

Kiedy rząd austryacki zajął Kraków w r. 1796 w swe posiadanie, zaraz utworzył on katedrę logiki w uniwersytecie, a następnie katedrę filozofii spekulatywnej; na obie katedry powołano profesorów, którzy, jak świadczy Jaroński [1]), ani narodu polskiego nie lubili, ani języka swych uczniów nie znali. Na szczęście nie trwało to zbyt długo, bo w r. 1809 przyłączono Kraków do Księstwa Warszawskiego, a na katedrę filozofii powołano ks. Jarońskiego. Z wdzięczności za to wygłosił on w dzień obchodu imienin króla Fryderyka Augusta: „Mowę na dzień obchodu imienin Najjaśn. Fryderyka Augusta, króla saskiego, książęcia Warszawskiego r. 1810"; w dniu 15 października 1810 r. czytał Jaroński na publicznem posiedzeniu Akademii krakowskiej obszerną rozprawę: „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?" W dwa lata później ukazała się jego książka: „O filozofii" (w Krakowie, 1812. Drukarnia Akademicka). Całość podzielona jest na 3 części; w I-ej części znajduje się „Wiadomość o filozofii w powszechności"; w II-ej wykład logiki, oparty na książce Kantysty Godfryda Em. Wentzla, wydanej r. 1807 p. t. „Elementa philosophiae methodo critico adornata" [2]); w końcu część III-ia zawiera: „Przypisy i objaśnienia do logiki oraz wzmianki o podręcznikach polskich do logiki Jakóba Górskiego, Makowskiego, Ign. Włodka, Cyankiewicza, Przeczytańskiego i Stan. Potockiego". Sam Jaroński był wprawdzie zwolennikiem filozofii Kanta, lecz nie trzymał jej się ślepo, bo, jak wykazuje, wybierał z rozmaitych systemów, co mu się w nich dobrem wydawało. Oprócz wspomnianych prac ukazała się w r. 1814 rozprawka: „De Michaële

---

[1]) Por. jego: „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?" W Krakowie, 1810. W drukarni Akademickiej. Str. 10.

[2]) Rozbiór tej książki Jarońskiego zob. u H. Struvego: Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce. Wyd. II (Warszawa, 1911) str. 231.

Vratislaviensi diatribe", którą autor pomieścił w Miscellanea Cracoviensia 1814.

Koniec życia zatruły Jarońskiemu nieznane bliżej intrygi, dość, że do nowo utworzonego Towarzystwa Naukowego w Krakowie 1816 r. nie powołano go na członka, a nawet na katedrze filozofii zdołał się utrzymać tylko do r. 1818, bo w tym roku otrzymał ją Józef Eman. Jankowski († 6/V 1847), Jaroński zaś w r. 1819 przebywał w Kielcach, jako profesor seminaryum duchownego i na tem stanowisku dokonał życia w r. 1827 [1]).

Pogląd Jarońskiego na stosunek filozofii do teologii. Swój pogląd na stosunek filozofii z teologią zaznaczył Jaroński tak w rozprawce: „Jakiej filozofii potrzebują Polacy?" — jak i w książce: „O filozofii". W pierwszej wyłuszcza, dlaczego na rocznicę traktatu z r 1809 obrał odczyt właśnie z dziedziny filozofii; rozbiera tedy znaczenie filozofii, jej treść, podział, przyczyny upadku, wspomina o zasługach Kanta względem filozofii. Nie sądzi jednak, aby tylko filozofia Kanta była dla Polaków pożyteczną, i dlatego radzi im obrać taką, któraby była „wykładem porządnym wspólnych wszystkim umiejętnościom wiadomości, jakich tylko rozum ludzki dojść może, dla czynienia człowieka lepszym i szczęśliwszym" (str. 30). Często też Jaroński kładzie nacisk na etykę, ponieważ miał życie cnotliwe za coś wyższego, aniżeli sprawę myślenia. „Ten jest cel i zamiar wszystkich nauk, powiada on, żeby nas robiły lepszymi, doskonalszymi. Nie Filozof, ale Nadużyciel rozumu ten się nazywał u Sokratesa, który na samej tylko Teoryi przestawał" (str. 35). W dalszym wywodzie żąda on, aby etyka przyrodzona uwzględniała przepisy etyki objawionej. „Potrzeba, pisze on, aby młody Polak, nim postąpi do nauk innych, poznał i polubił moralność, aby uważył człowieka samego w sobie i w stosunku do innych ludzi, rozbierał jego potrzeby i siły, jego związki z otaczającemi go rzeczami; aby wydobywał z prawd objawionych i niezmiennych natury jego należytości i powinności, aby przeszedł do poznania spraw moral-

[1]) Por. artykuł o Jarońskim Piotra Chmielowskiego w Wielkiej Encyklopedyi ilustrowanej. (Warszawa, 1902) str. 667—668.

nych, spraw mówię dobrych lub złych; oszacował prawdziwy stan człowieka i wiedział, dlaczego go obowiązywać trzeba prawami cywilnemi, politycznemi i kryminalnemi; że bez takiego łańcucha wyobrażeń nie można sądzić o obowiązkach społeczności jednej względem drugiej, z których wypływa prawo Narodów: że bez takiego łańcucha wyobrażeń nie bylibyśmy usposobieni do pojęcia, że *potrzebujemy od Religii dopełnienia i upowszechnienia Nauki o obowiązkach naszych, żeśmy z uszanowaniem pod jej rozkazy rozum poddawać i najdobroczynniejsze jej dary pokochać powinni*" (str. 42).

Te same myśli spotykamy w książce: „O filozofii" (część I § 35). „Filozof na samej Filozofii przestawać nie powinien, ale ma obowiązek umocnienia jej w sobie i upożytecznienia przez najdobroczynniejsze prawdy w nauce Jezusa Chrystusa objawione".

Lecz przedewszystkiem w swem „Kazaniu Teologa Polaka do Filozofów", osnutem na tle wykładu o 7 darach Ducha św., rozwinął Jaroński dokładniej pogląd swój na wzajemny stosunek filozofii i teologii, chełpiąc się, że uczynił to wpierw, nim Portalis we Francyi wygłosił swą mowę o potrzebie religii we Francyi, i nim dzieło Chateaubrianda było u nas znane.

Po ustępie, przypominającym w niektórych miejscach myśli Szaniawskiego w jego „Systemie Chrystyanizmu", przechodzi kaznodzieja do rozbioru poszczególnych darów Ducha św., i nawiązuje do nich swe refleksye filozoficzne. Mówiąc o darze mądrości, zauważa on, że tego daru świat dać nie może, i że tylko religii zawdzięczać należy fakt, iż ośmioletnie dzieci wiedzą więcej od Sokratesa, lub prosty rolnik od Platona, odnośnie do początku człowieka, jego wielkości i małości, jego przeznaczenia i nadziei i dlatego też zwraca się on do uczonych z apostrofą: „Uczeni świata! nie macie uprzejmiejszej i dzielniejszej opiekunki przedmiotów naszych badań, trudów i ich zasiłków, nad naukę Kościoła... Wejrzawszy szczerze w siebie, z pokorą uznać musicie, że wasza umiejętność z chrześcijańską z uszanowaniem przyjaźnić się i jej podlegać powinna"[1]). Rozbiera następnie cele nauki i cele religii, wykazując, że jest między niemi wiele punktów stycznych,

[1]) O filozofii — str. XCI.

a różnica zjawia się dopiero „w tych punktach, gdzie Wy już nic pewnego powiedzieć nie umiecie, tam gdzie już nie Pewność (certitudo), ale Dowodliwość (probabilitas) tylko z Waszych wykładów się zbiera". Okazuje to Jaroński na przykładzie duszy, co do której nauka uważa za pewne, że jest ona duchowej natury, a tylko za „dowodliwe", czyli prawdopodobne, że się dusza połączy kiedyś z ciałem, i że będzie mogła rozwijać się w innych żywotach „i wtenczas dopiero stanie się zupełnie świętą, kiedy we wszystkich życiach coraz doskonalszych swoich zdolności dobrze użyje" (str. XCV). Jaroński nie przytacza autora czy też autorów nauki o możności nieskończonego doskonalenia się duszy; być więc może, że robi on aluzyę do nauki Pytagorasa i Platona o wędrówkach i coraz lepszem oczyszczaniu się dusz z plam grzechowych; a być też może, że ma on na myśli naukę Kanta o możności doskonalenia się dusz w nieskończoność.

Mówiąc o drugim darze Ducha św., o oświeceniu, schodzi autor bardzo zręcznie do porównania ustawodawstwa ludzkiego z zakonem Chrystusa Pana i wykazuje wyższość etyki chrześcijańskiej nad etyką czysto rozumową. Prawda, mówi on, że etyka rozumowa ma swe rozliczne przepisy, pomieszczone w kodeksach, ale kto je czyta? kto im wierzy? „Nie czytają ich dzieci, prostacy, ubodzy, wieśniacy, rzemieślnicy, kobiety. Nie czytają ich eleganty, fanfarony, oszusty, obłudnicy, próżniacy, mędrkowie, rozpustnicy i wszyscy o swoich rozumach zbyt dobrze trzymający. Nie kwapią się do nich drukarze, bo to są książki niepokupne, nie romansowe, nie śmieszące, nie nowinami napchane,, nie zawracające głowy nadzwyczajnościami. Nie z wielką ochotą nawet rozmyśla je częstokroć uczeń w szkołach, bo go może nie jeden kompan, albo siostra, albo matka, uprzedzili, że to są rzeczy nudne i suche, które nie czynią zabawnym; bo może pan ojciec powiedział, że to nie prowadzi do majątku; bo może i niebaczny ksiądz pleban napomknął, że kto umie naukę chrześcijańską, obejdzie się bez etyki filozoficznej" (str. C).

Dar trzeci, dar rady, posłużył naszemu kaznodziei do wykazania, ile szkody popłynęło na umysły ludzkie stąd, że filozofia poróżniła się z teologią. Imieniem teologii kaznodzieja współczuje z filozofami nad tem, że tyle krzywd prawdom

filozoficznym wyrządzili „owi Stylpony, Pirrony, Tymony, co całą naukę na wynajdywaniu sofizmatów i rozśmieszaniu niebacznych zakładali, znaleźli licznych naśladowców w liczbie zawsze niemałej tych, co nie ucząc się, chcieli uchodzić za uczonych" (str. CIV). Przechodzi następnie owe koleje zmienne losu, który filozofia dzieliła z teologią w ciągu pierwszych 4 wieków ery chrześcijańskiej. Już wtenczas wielu filozofów dopuszczało się zdrady względem teologii chrześcijańskiej, przechodząc na stronę heretyków, a za co Kościół odpłacił się filozofii tem, „że na początku czwartego wieku Kościoła, prawdziwego Platona, ani Arystotelesa, ani Epikura, ani Zenona nigdzie nie było, tylko u chrześcijan, którzy ich kochali i chwalili, chociaż ich nagany i niedostateczności wykazywali. Kościół zaś św. mężnie walczył, placu dotrzymał, i przy pomocy Boskiej (na której mu nigdy zbywać nie będzie), świetnie zwyciężył owych Eklektyków i Synkretystów, owych Systematów emanacyjnych z Greckiemi sklejaczów, owych, co najboleśniej nas razili, owych mówię Gnostyków, Szymonów Magusów, Menandrów, Ceryntów, Valentych (sic), Nikolaitów, Ebionitów, Bazylidesów, Marcyonistów" (str. CVI). Wypomina filozofom, że po zamknięciu akademii w Atenach, nigdzie swych szkół nie mieli, „aleście razem z nami (t. j. z teologami), i z funduszów przez naszych współwierców porobionych utrzymując się, czekali czasów, w którychbyście bezpiecznie wystąpić, a doskonalenie i szczęście rodu ludzkiego razem z nami dzielnie mogli rozszerzać. Niszczycielów Państwa Rzymskiego my, nie wy, w Chrześcijan przemieniliśmy; do Narodów niegdyś dzikich: Brytannów, Węgrów, Słowian, teraz Szwedów, Duńczyków, Rusinów, Polaków i wielu innych w Azyi, Afryce i Ameryce, my, nie wy, przedmioty nauk filozoficznych wraz z wiarą zanosiliśmy coś do wieku XV, w którym wysypały się, że tak rzekę, roje pszczół chrześcijańskich po rozmaitych natury gatunkach miód użyteczności zbierających, i do ula Kościoła św. składających. Matematycy, jak Koperniki, historycy, jak Kromery, moraliści, jak Suarezy, nasze ubiory nosiwali (sic)" (str. CVII). Pyta się dalej kaznodzieja: „Czyja jest wina, żeśmy się, z żalem wszystkich dobrze myślących, rozdzielili? Czy zyskaliście co na tem odłączeniu się od nas? Sami osądźcie... Przyznajemy my, że z strony naszej czasem

mogła zachodzić wina, kiedyśmy przypisując sobie to, co szczególniejszych łask Boskich było dziełem, niekiedy was obrażali; ale też i od was dotkliwych dokuczeń i niewdzięczności doznaliśmy. Lecz trzeba było... nie rozpoczynać wojny otwartej i zaciętej. Umiejętności fizyczne, lekarskie, piękne nauki, kunszta wszelkie przy zgodzie i pokoju byłyby daleko wyższego doskonałości stopnia dosięgły, niż dzisiaj mają: a możeby im były lepszość przydawały też same geniusze, które się na piśmiennych wojowników poświęcały. Śmiejemy się z owych sławnych kłótni u Scholastyków, między Nominalistami a Realistami o wyrazy, które jednak do upewniania znaków naszych myśli nie mało przykładały się. Lepiejby było, żebyśmy się byli dłużej bawili tego rodzaju zatrudnieniami, prędzej lub później potrzebnemi, a cieszyli się w zgodzie i pokoju — niżeli teraz, po tylu doświadczonych nieszczęściach, wspólnie nad sobą ubolewać i płakać byli przymuszeni" (str. CVII). Opisuje dalej nieszczęścia, jakie tak na filozofię, jak i na teologię spadły ze strony nowych Stylponów, albo jak ich Dantiscus[1]) nazywa: „Bracia bez uprzedzenia", przez co rozumie wolnomyślicieli francuskich; w końcu dziękuje kaznodzieja Bogu, że wszystkie książki filozoficzne, wychodzące za jego czasów, zaczynają się od pochwał św. religii naszej, i wszystkie zaczynają od dewizy Bakonowej: „philosophia obiter libata ducit a Deo, penitus exhausta ad Deum reducit".

Przy darze umiejętności znów kaznodzieja mówi: „Tak jest zaiste, barbarzyńskim i ciemnym byłby dotąd świat, gdyby go był Duch św. nie oświecił. Przepadłaby była filozofia, gdyby jej Duch św. Kościołowi swemu opiekuńczo przysposobić nie kazał i z przepaści, w które się niestatecznością swoją pogrążała, nie wydobywał. W kolebceby jeszcze były dotąd wynalazki i sztuki, gdyby ich byli zakonnicy w swych klauzurach nie kryli i nie pielęgnowali, gdyby byli przodkowie nasi bogatszych uposażeń w ręce Religii nie składali, a które były nietylko zasiłkiem dla tych, których przesądy o nieszczęście przyprawiały, ale oraz podsytą (sic) talentów, piastunką

[1]) Kaznodzieja ma na myśli polskie pisma Dantyszka: Myśli o Pismach polskich. Wilno 1802. wyd II. str. 97, 98.

dowcipów, składem erudycyi... Nie miałyby tego wdzięku, tej przyjemności, tego wydoskonalenia, któremi się już szczycą teraz kwitnące języki, a zatem nie mogłyby być niemi tak piękne geniuszów płody pisane, gdyby ich byli na wywielbianie dzieł Boskich i darów Ducha św. kaznodzieje i poeci nie używali".

W dopisku czytamy: „Polaku! Podobnebyś o twoich Bolesławach, Kazimierzach, Władysławach, Zygmuntach, jak o Wandzie lub Lechu miał wiadomości, gdyby Ci byli dzieł ich opisów pobożni kapłani: Kadłubki, Długosze, Kromery i t. d. nie zostawili. Nie liczyłbyś teraz tylu mężów uczonych między twymi senatorami, między wojskowymi, cywilnymi, sądowymi urzędnikami, między twoimi współobywatelami, gdyby Ci ich byli ciągle nie usposabiali pobożni kapłani, tak świeccy, co Akademie i szkoły parafialne utrzymywali, jako i zakonni Jezuici i Piarowie od twych przodków zaprowadzeni" (str. CXVI i CXVII).

Jaroński porusza tedy w swem kazaniu te wszystkie strony działalności wiary katolickiej, które Chateaubriand rozwinął tak wspaniale w swem dziele: „Génie du christianisme". Być może, że pomysły swe do kazania czerpał z Szaniawskiego: „System Chrystyanizmu", bo w swem dziele: „O filozofii" powołuje się na niego; być też jednak może, że brał je wprost z dzieła Chateaubrianda, które i w Polsce czytano z wielkiem zamiłowaniem. Jedno przyznać trzeba Jarońskiemu, że się zapatrywał rozumnie na stosunek teologii do filozofii, wiary do nauk świeckich. Sam będąc filozofem, znał wartość filozofii dla teologii, więc też nie lekceważy jej usług, nie pomiata nią, jak to czyni np. Jakubowicz, lecz oddawszy jej, co jej oddać należy, pragnie w niej widzieć pomocnicę, nawet przyjaciółkę teologii, ale nie jej panią. Z tego to powodu przypomina on, ile to dobrodziejstw i usług odebrała filozofia od teologii (wiary, Kościoła katolickiego), że ta ostatnia ratowała ją od zagłady, przyświecała jej swem światłem z niebios zesłanem tam, gdzie światełka rozumu nie mogą wystarczyć dla oświecenia wielu zagadnień, zwłaszcza tyczących się celu i przeznaczenia człowieka. Ujemną stroną jego wywodów jest to, że nie przedstawił korzyści, które teologia odniosła ze swego stosunku przyjaznego do filozofii, bo wówczas czytelnik byłby

mógł wydać sąd bezstronny, po której stronie jest wina zerwania stosunków przyjacielskich między teologią a filozofią.

---

3. Józef Marya Hoene-Wroński.

(1778 — 1853).

Mało u nas znanym, a jednak godnym poznania myślicielem i uczonym polskim jest Józef Marya Hoene-Wroński. Urodził się dnia 24 sierpnia 1778 r. w Poznańskiem z ojca Antoniego Hoene i Gertrudy Gruber. Ojciec jego pochodził z Czech, a do Polski przybył wezwany przez hr. Raczyńskiego do budowy pałacu w Rogalinie. Po śmierci swej pierwszej żony wszedł Antoni Hoene (lub Hoehne, Cheyne) powtórnie w związki małżeńskie z Elżbietą Biernicką, z którą miał jedną córkę Karolinę, podczas gdy pierwsza urodziła mu dwóch synów: Józefa i Wincentego, oraz 3 córki. Jest wszelkie prawdopodobieństwo, że ta rodzina mieszczańska uzyskała szlachectwo polskie, bo pomijając świadectwo Auge'go, jednego z zażyłych przyjaciół naszego filozofa, przemawia za tem fakt, iż młodziutkiego Józefa przyjęto do szkoły kadeckiej w Warszawie, a wolno tam było przyjmować synów tylko szlacheckiego pochodzenia. Nie wiadomo jednak, w jaki sposób Józef Hoene doszedł do swego nazwiska: Wroński, którem w latach późniejszych stale się posługiwał, łącząc je niekiedy z nazwiskiem rodowem swego ojca; jest możliwe, że nazwisko powyższe przybrał jego ojciec po swej nobilitacyi.

Niezbyt długo trwała nauka w szkole kadeckiej, skoro już w r. 1794 Wroński wstąpił w szeregi wojska Kościuszkowskiego, i to w stopniu porucznika artyleryi, choć miał zaledwo 16-ty rok życia. W czasie oblężenia Warszawy przez Prusaków Wroński odznaczył się przez to, że celnie wymierzonym pociskiem podpalił stodołę w Woli, z czego wszczął się wielki pożar, który zmusił Prusaków do odwrotu. Za ten czyn obdarzył Kościuszko młodziutkiego porucznika złotym zegarkiem

z takimże łańcuszkiem. Pod Maciejowicami dowodził Wroński bateryą prawego skrzydła, a w chwili wzięcia Kościuszki w niewolę, znajdował się przy boku ubóstwianego wodza. Uzyskawszy uwolnienie na słowo honoru, przeszedł Wroński następnie w służbę wojska rosyjskiego; jak go tam ceniono świadczy fakt, że mając 17 lat został mianowany majorem i przyłączony do sztabu Suworowa. Po śmierci carowej Katarzyny i ustąpieniu ze służby czynnej Suworowa, otrzymał Wroński rozkaz powrotu do swego pułku, stojącego w Grodnie. Wroński starał się przedtem o przydzielenie do służby w marynarce; jednak bliższe zetknięcie się z morzem odebrało mu wszelką ochotę i zapał do takiej służby. Z Grodna przeniesiono go w stopniu podpułkownika do Wilna, gdzie krótki tylko czas pozostał, bo na wieść o tworzeniu się legionów polskich pod wodzą Dąbrowskiego, wniósł prośbę o uwolnienie ze służby wojskowej, co też uzyskał wraz z prawem do pobierania żołdu nawet zagranicą; w r. 1797 opuścił Wroński kraj, nie przypuszczając może, iż go nigdy więcej nie będzie oglądał.

Z Wilna podążył on wprost do Poznańskiego, gdzie spieniężył swój spadek po ojcu, poczem udał się do Królewca, aby słuchać wykładów prawa, gdyż zamierzał w dyplomacyi służyć swej ojczyźnie. Zaledwo atoli zapoznał się z filozofią Kanta, porzucił studyum prawa, a oddał się z zapałem nauce filozofii tak, że myśl o karyerze dyplomatycznej coraz więcej usuwała się na plan dalszy, a za to budziło się potężne pragnienie zgłębienia całej wiedzy ludzkiej i poświęcenia się wyłącznie na służbę nauki. Jedynie wspomnienie tragicznego losu ojczyzny zdołało go rozłączyć z Królewcem i powiodło go z końcem roku 1799 do Paryża, gdzie tak Kościuszko, jak i Dąbrowski gorąco go powitali. Młody uczony zwierzył się przed nimi, że właściwym jego zamiarem jest oddać się wyłącznie nauce, a ten zamiar pochwalił Kościuszko, mówiąc, że „nauka świeci jaśniej od błyskawicy, a bije silniej od gromu". Nim się dało wyszukać dla niego zajęcie odpowiednie pragnieniu naukowemu, polecił mu Dąbrowski, aby się udał do legionu polskiego w Marsylii. Tu spotkał Wroński swych kolegów ze szkoły kadetów w Warszawie, a ich powitanie serdeczne musiało się zapisać głęboko w jego pamięci, skoro

o niem wspomina w swym życiorysie, umieszczonym w dziele: „Réforme absolue du savoir humain" (1847). Ponieważ legion był zupełnie bezczynny, przeto Wroński mógł poświęcić się nauce, kierując swój wzrok w pierwszym rzędzie ku pracom astronomicznym Lalande'a; oprócz tego zajmował się filozofią i balistyką, i z tego okresu pochodzi dziełko: „Le bombardier polonais", które niestety zaginęło. Był on też pierwszym, który zapoznał Francuzów z filozofią Kanta w swej rozprawie: „Critique de la raison pure"; obie rozprawy przesłał on Kościuszce i Dąbrowskiemu, za co mu bardzo uprzejmie podziękowali. Obok filozofii ścisłej zajmował się nader sumiennie czytaniem dzieła Lalande'a o astronomii, czynił nad niem rozliczne uwagi, które też w końcu zakomunikował Lalande'owi, a ten przyjął je z uznaniem, i polecił Wrońskiego dyrektorowi obserwatoryum marsylskiego, p. Saint-Jacques de Silvabelle, który zaprosił młodego uczonego do pracy w obserwatoryum, a nawet jemu powierzył zakład na czas swej choroby. Ponieważ zajęcia naukowe wymagają oddania się im całkowitego, przeto Wroński zdecydował się na krok stanowczy, poprosił o uwolnienie ze służby w legionach, wywołując tym krokiem niesłychane zdziwienie wśród swych przyjaciół.

Stało się to w r. 1803, a rok to dla Wrońskiego przełomowy, bo w nim dnia 15 sierpnia wśród zabawy, urządzonej z okazyi francuskiego święta narodowego, naraz poczuł, że jest na drodze do wielkiego odkrycia. Wybiegł on z zabawy, jakby oszołomiony i pędził na oślep do domu, roztrącając po drodze przechodniów, gdyż w głowie jasno mu zaczęła świecić myśl wielka, myśl wywiedzenia całej wiedzy z pojęcia absolutu. Rozwinięcie systematyczne i zupełne prawd filozoficznych, które należało wyprowadzić z zasady bezwzględnej; reforma matematyki zapomocą rozwiązania wszystkich wielkich jej zagadnień, jako poręka prawd bezwzględnych, za których pomocą powinna być ustanowioną filozofia absolutna we wszystkich swych zastosowaniach, zarówno politycznych jak i religijnych. Reforma matematyki polegać miała na odkryciu w matematyce czystej prawd podstawowych i metod powszechnych; w matematyce zaś stosowanej na rozwiązaniu ścisłem trzech wielkich zagadnień świata fizycznego: wyjaśnienia powstania materyi zapomocą sił, powstania ciał niebieskich z materyi, wreszcie

powstania wszechświata z ciał niebieskich. Taki to plan rozległy reformy wiedzy ludzkiej owładnął całą umysłowość młodego uczonego.

Wroński zabrał się rączo do pracy. Ponieważ swe pomysły filozoficzne nawiązywał do filozofii niemieckiej, a w szczególności do krytycznej filozofii Kanta, więc powziął zamiar naprzód przedstawić rezultaty jego filozofii w obszernem dziele: „*Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir. Par J. Hoehne*". Dzieło to było obliczone na 4 tomy, podzielone na osobne sekcye; pierwsza sekcya ukazała się jeszcze w r. 1803 w czerwcu, wkrótce potem dwie następne, i na tem zostało przerwane dalsze wydawnictwo, jak twierdzi prof. Straszewski [1]), z tego powodu, że wskutek rozruchów w Marsylii uległa drukarnia zniszczeniu, a z nią i cały nakład dzieła. W pierwszej sekcyi Wroński wciąż wspomina o zasadzie ostatecznej, do której zamierza sprowadzić filozofię krytyczną, przyczem wykazuje, że ani rezultaty, do których Kant doszedł, ani dalszy rozwój jego filozofii przez Fichtego i Schellinga nie mogą zadowolić rozumu. Z tą zaś chwilą, kiedy sam odkrył na czem polega Absolut, już Wroński nie miał ochoty dalej rozsnuwać filozofi Kanta i nie wrócił też do wykończenia dzieła, jego filozofii poświęconego, a natomiast zabrał się gorączkowo do rozeznania własnych pomysłów. „Rękopisy z lat 1804—1810, pisze prof. Straszewski, świadczą o nadzwyczajnej wszechstronności tego wyjątkowego umysłu; nieustannie przerzuca się od jednych zagadnień do innych, wszystkie chciałby ogarnąć, na każde pytanie znaleźć odpowiedź, każdą naukę na nowych utrwalić podstawach. Cała zaś ta praca napozór tak rozproszona, przecież jedną natchniona myślą i chęcią, a mianowicie: chęcią zgrupowania wszystkich zagadnień naukowych około jednej najwyższej zasady. Zgrupowanie zaś to nie miało być luźnem systemizowaniem, ale genetycznem wyprowadzeniem. Nie o układ, nie o klasyfikacyę mu chodziło, ale o organizm pojęć taki, w któ-

---

[1]) Por. Dr. M. Straszewski: Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym. T. I. (W Krakowie, 1912) str. 285.

[2]) Por. M. Straszewski, dz. w. prz. str. 288 n.

rymby jedne nauki niejako rodziły się z innych, wszystko zaś skupiało się w prazasadzie, to znaczy z niej się wyłaniało, różniczkowało i w niej się znowu zespalało czyli całkowało. Jeżeli więc zajmuje się matematyką, to nie dla matematyki samej, ale w celu wytworzenia filozofii matematyki, w celu wykazania że wszystkie jej działy można wywieść z jego najwyższej zasady. Jeżeli opracowywa praktyczne pytania z zakresu mechaniki cieczy, to czyni to celem wykazania, że filozofia krytyczna podaje środki do rozwiązania i takich zagadnień. Jeżeli wkracza w zakres geodezyi lub optyki, i w misterny sposób łączy tak postrzeżenia, jak doświadczenia z teoretycznemi rozwiązaniami, to przyświeca mu znowu ten sam ideał. Wielka praca poświęcona mechanice niebieskiej, a nazwana przez niego filozofią czyli nomotetyką astronomii miała również ten sam cel na względzie. Nawet regulam in napisany dla towarzystwa lekarskiego w Marsylii, gdy był tego towarzystwa jeneralnym sekretarzem, tudzież praca z zakresu ekonomii i statystyki te same wykazują dążności. Panna Batylda Conseillant, przybrana córka Wrońskiego, wydała w roku 1879-ym z jego spuścizny siedm rękopisów, pochodzących z tych właśnie lat, o których tu teraz mowa. Wystarczy przejrzeć ich spis, aby nabrać wyobrażenia o wszechstronności Wrońskiego. Mamy tam klasyfikacyę filozofii spekulacyjnej, filozofię mowy, filozofię matematyki, dalej system powszechny prawdopodobieństwa, filozofię ekonomii politycznej, kurs geografii, wreszcie rozprawę chemiczną o platynie". Wroński zwrócił się atoli głównie do matematyki, która wówczas miała we Francyi kilku znakomitych przedstawicieli, a Wroński chciał na tych właśnie badaniach matematycznych okazać swą wartość naukową, tusząc sobie, że jeżeli mu się uda przeprowadzić reformę matematyki na tle swej filozofii krytycznej, tem samem zyska i sama filozofia na znaczeniu. Zapał do studyów matematycznych doprowadził go do zaprzyjaźnienia się z matematykiem Montferrierem z Marsylii, z którego siostrą Wiktoryą Sarazin de Montferrier się połączył węzłem małżeńskim, zyskując w niej wielką popleczniczkę swej filozofii.

W roku 1810 przeniósł się Wroński do Paryża w nadziei, że w tem ognisku kultury europejskiej łatwiej mu przyjdzie znaleźć zwolenników swej filozofii, a także i środki do życia,

bo dawniejsze zasoby już się zaczęły wyczerpywać. Środkiem do tego miało być pozyskanie uznania ze strony powag ówczesnych paryskiej Akademii, zwłaszcza Lagrange'a i Laplace'a. Nasz filozof nie omieszkał złożyć im swego uszanowania, a w niedługi czas przesłał Akademii pracę, wygotowaną jeszcze w Marsylii p. t. „Premier principe des méthodes analytiques". Pracę przydzielono Lagrange'owi do oceny oraz Lacroix'owi; od ich tedy sądu zależała reputacya naukowa i powodzenie materyalne Wrońskiego. Czekał on na ich wyrok do 15 października, a chociaż orzeczenie Akademii było na ogół wcale życzliwe dla autora, Wroński uczuł się niem dotknięty, bo Lacroix, domniemany redaktor orzeczenia, nie dość zwrócił uwagi na jego myśl zasadniczą w wywodach matematycznych, mianowicie na możliwość sprowadzenia do jednego prawa najogólniejszego wszystkich metod rozwijania funkcyj analitycznych. Nie licząc się z następstwami swego kroku, pomieścił Wroński w „Monitorze" artykuł, w którym poddał krytyce orzeczenie Akademii. Ze strony zaczepionej nie dano wprawdzie odpowiedzi urzędowej, ale jeden z członków Akademii, Biot, jak przypuszczał Wroński, pomieścił we wspomnianem piśmie artykuł z odparciem zarzutów Wrońskiego. Nie możemy się wdawać w istotę tego sporu, który ostatecznie aż przed kratkami sądowemi się zakończył, a ciekawych odsyłamy do książki Dicksteina o Wrońskim [1]). Epizod to nader przykry w życiu filozofa, bo nie dość, że nie zyskał on upragnionej marki urzędowej dla swej uczoności, jeszcze w dodatku ambasador rosyjski przestał mu wypłacać subsydya ze strony rządu rosyjskiego, co Wrońskiego jeszcze więcej rozgoryczyło do najwyższej instytucyi naukowej we Francyi.

Nie zraził się jednak nasz ziomek do dalszych prac matematycznych, bo już w r. 1811 wydał po francusku: „Wstęp do filozofii matematyki i technii algorytmicznej" (stron 269 in 4-to); i tę pracę przedłożył on Akademii, która jednak uchyliła się od wydania o niej sądu, a tylko matematyk Gergonne w swem czasopiśmie: „Annales de Mathématiques" uczynił

---

[1]) Por. S. Dickstein: Hoene-Wroński. Jego życie i prace. (W Krakowie, 1896) str. 35 n.

o niej wzmiankę, radząc autorowi, aby uniezależnił wywody matematyczne od swej filozofii, bo ta ostatnia wymaga osobnych studyów, jeżeli ma być należycie pojęta. W rękopisie została rzecz o geometryi p. t. „Filozofia geometryi", a będąca w ścisłym związku z dziełem o filozofii matematyki. W rok później (1812) ukazało się niewielkie dziełko po francusku p. t.: „Rozwiązanie ogólne zrównań wszystkich stopni, poświęcone Polsce, dawnej ojczyźnie autora" (str. 16 in 4-o). Dziełko to silnie zaczepił Gergonne, co znów dało Wrońskiemu pochop do polemiki nieprzyjemnej, którą on zakończył broszurą: „Document pour l'histoire des mathématiques" zarzucając jednemu ze swych przeciwników wprost złą wiarę i podstępne działanie. Prace fachowe włocha Ruffini'ego i portugalczyka Joao Evang. Torriani'ego wykazały, że Wroński nie miał słuszności, i że się w swych wywodach pomylił.

Podobny los spotkał inną książkę: „Réfutation de la théorie des fonctions analytiques de Lagrange" 1812. Wroński przesłał ją Akademii, ale Legendre i Arago wydali o niej wyrok nieprzychylny. W tymże roku ukazała się jeszcze rozprawka: „Philosophie de l'Infini" 1812, a w dwa lata później pierwsza część: „Philosophie de la technie algorythmique" (1814), a część druga dopiero w latach 1816—1817.

Mając już tyle prac, a także i rozgłos za sobą, postanowił Wroński urządzić w uniwersytecie kurs filozofii transcendentalnej; uzyskał w tym celu pozwolenie od Fontanes'a, wielkiego mistrza uniwersytetu, na polecenie Laromiguiére'a i Desrenaudesa; niestety kurs nie doszedł do skutku, bo Wroński nie posiadał dość przyzwoitego ubrania, aby się módz ukazać na katedrze. Nędza taka zapanowała w jego domu, że dla braku pieniędzy nie miał za co kupić lekarstwa dla swego jedynego dziecięcia, córeczki, która też zeszła z tego świata. Wroński żali się gorzko, a ponoć nie całkiem niesłusznie, że bogaci ziomkowie, żyjący w Paryżu, dozwolili mu popaść w taką nędzę; całe jego utrzymanie stanowiły licho płatne lekcye prywatne matematyki, udzielane w pensyonacie Gabatiera na Montmatre. Stan ten rozpaczliwy poprawił się z chwilą, kiedy Filip Girard, jego przyjaciel, zapoznał go z bogatym przemysłowcem i bankierem Arsonem z Nizzy, a który, mając już pełną kiesę, zapragnął poświęcić się studyom naukowym

i w tym celu poszukiwał odpowiedniego nauczyciela. Zrazu stosunki wzajemne były jaknajlepsze; zaczęły się psuć, kiedy Arson zażądał, aby Wroński oddał się mu całkowicie na podstawie kontraktu, mocą którego Arson brał na siebie całkowite utrzymanie Wrońskiego i pomoc materyalną w jego publikacyach, a Wroński miał za to uczynić Arsona najściślejszym powiernikiem i współodkrywcą swych prawd i wynalazków. Stosunki między nimi pogorszyły się niedługo do tego stopnia, że nastąpiło zerwanie i proces, tem przykrzejszy, iż obie strony zwracały się do publiczności zapomocą broszur, wzywając ją za świadka swej czci i swych praw. Wroński często wraca w swych pismach do tej sprawy, a z jego słów należałoby wnosić, iż Arsonem kierowały ręce trzecie, nieżyczliwe dla Wrońskiego.

Właśnie na ten okres przypadają pierwsze pomysły mesyaniczne Wrońskiego. Liczne prace matematyczne, tak on sądził, już dostatecznie wykazały, że jest możliwe oprzeć całą treść matematyki na jednej najwyższej zasadzie; utwierdzenie zaś matematyki na tej zasadzie daje rękojmię, że i inne umiejętności będzie można w podobny sposób oprzeć na tej samej zasadzie, co i matematykę. Zamierzał on tej iście gigantycznej reformie wszystkich nauk poświęcić wielkie dzieło: „Création absolue de l'humanité". Jako przygotowanie do tego dzieła Wroński zaczął wydawać zeszyty czasopisma: „Sphinx", przyczem od V zeszytu czasopismo miało nosić nazwę: „Création absolue" i być podzielone na dwa pisma oddzielne: jedno ze starą nazwą „Sphinx", miało zwalczać dawne teorye błędne, drugie p. t. „Isis", miało odsłaniać i szerzyć własne poglądy filozofa. Jednak ukazały się tylko dwa zeszyty Sfinksa i wstęp „Sphinx ou la Nomothétique séhélienne", z których treścią zapoznamy się później, a obecnie wróćmy do dalszego biegu żywota.

Wroński sądząc, że już dokonał reformy matematyki, zabrał się do reformy astronomii, a że w Paryżu doznał gorzkiego rozczarowania z Akademią, postanowił ze swymi pomysłami z astronomii i żeglugi morskiej spróbować szczęścia w Londynie. W niezrównanym bowiem swym optymizmie a raczej niepraktyczności życiowej przypuszczał on, że mu się dostanie wielka nagroda, przeznaczona przez parlament angiel-

ski za wykrycie sposobu dokładnego oznaczania długości na morzu. Niestety srogiego zawodu doznał nasz Argonauta w pogoni za złotem runem. Już na wstępie na ziemię angielską spotkała go przykrość, nie zdarzająca się wśród państw kulturalnych, mianowicie zabrano mu na komorze przyrządy astronomiczne, zwłaszcza teleometr, i więcej mu ich nie zwrócono, a przejścia z Tom. Youngiem, który miał sobie przywłaszczyć pomysły naszego filozofa o teoryi refrakcyi astronomicznej, żywo przypominają peripetye paryskie. Young był dyrektorem Biura Długości (Board of Longitudes); zerwawszy stosunki z tem Biurem, Wroński zwrócił się do Królewskiego Towarzystwa nauk. w Londynie, w szczególności do jego prezydenta Humphry Davy'ego, ale i tu doznał rozczarowania ze swą teoryą ziemi i teoryą płynów. Również nie odniósł skutku jego apel do parlamentu angielskiego. Davy okazał się do tego stopnia nieludzkim, że nawet na wzmiankę Wrońskiego o wielkiej biedzie, w jakiej sie znalazł w obcem sobie mieście nie dał odpowiedzi na trzy jego listy. Doprawdy, należy podziwiać niezwyciężoną cierpliwość naszego ziomka, iż tyle goryczy i zawodów nie zdołało go zepchnąć z raz obranej drogi i nie pozbawiło zapału do nauki i pracy. Cześć takim mężom! O głodzie i chłodzie pisał Wroński swe dziełko: „Introduction to a cours of mathematics" (Wstęp do wykładu matematyki), w którem wykazał gruntowną znajomość dziejów matematyki.

Powróciwszy w roku 1823 z Anglii, Wroński rzucił się z wielkim zapałem do prac nad narzędziami arytmetycznemi któreby ułatwiały wykonywanie rachunków, tak w nauce, jak i w życiu praktycznem. Z tego okresu pochodzą: „Kanony logarytmów", „Prospekt kalkulatora powszechnego", lecz niewiadomo, czy taki kalkulator rzeczywiście został sporządzony; za to pewnem jest, że Wroński wynalazł „arytmoskop", służący do wykonywania mnożenia, dzielenia, podnoszenia do potęg i wyciągania pierwiastków; dalej „pierścień arytmetyczny", nowe tablice mnożenia i dzielenia, nowe tablice czynników liczb, ubezpieczeń, funduszów publicznych rozmaitych państw. Nadmienić trzeba, że „pierścień arytmetyczny" miał służyć do celów jeszcze prostszych, niż kanony logarytmów, bo miał podawać łatwy środek i szybki do wykonywania mnożeń i dzieleń. Ze swymi wynalazkami Wroński zwrócił się

do Akademii w Brukseli i w tym celu sam się udał do Belgii; brak atoli danych dokładniejszych o szczegółach jego pobytu w Belgii, to tylko zaznaczyć winniśmy, że uczeni belgijscy pierwsi z pośród obcych zwrócili uwagę na prace Wrońskiego, i życzliwiej je oceniali od Francuzów i Anglików.

Choć całkiem zajęty wynalazkami arytmetycznymi, miał Wroński czas napisać w r. 1827 w styczniu obszerny, bo 110 stron in 4-o wynoszący list do Papieża Leona XII, zajmujący się stosunkiem Chrześcijaństwa do jego filozofii absolutnej, a rok przedtem (1826) napisał: „Prospekt filozofii bezwzględnej" — zawierający rys rozwoju ludzkiej myśli tak w dziedzinie nauk, jak i we filozofii; dzieło to dopiero po śmierci autora zostało drukiem ogłoszone. Wspomnieć też trzeba broszurę z r. 1828: „Prawo teleologiczne przypadku", w której Wroński pogłębił Laplace'ową teoryę prawdopodobieństwa.

Widok rozstroju społecznego i rozmaitych prądów niezdrowych w społeczeństwie, dały Wrońskiemu sposobność, że coraz częściej i coraz natarczywiej polecał swą filozofię absolutną, jako jedyną deskę zbawienia przed katastrofami społecznemi i politycznemi, jakie groziły Europie. Szybko teraz następują po sobie prace mesyanistyczne: „Problème fondamental de la politique moderne" (1829), „Prodrome du Messianisme" (1831), „Metapolitique messianique" (1839), „Bulletin de l'Union antinomienne" (1832), „Quéstion décisive sur Napoléon" (1840), „Prolégomènes du Messianisme" (1842—1843), „Réforme absolue du savoir humain" (1847), „Adresse aux nations slaves" (po polsku i po francusku, 1847), „Adresse aux nations civilisées" (1848), „Épitre à S. A. le Prince Czartoryski" (1848), „Le Cent pages décisives" (1850) i t. d.

Obok tego Wroński pracował wytrwale w kierunku praktycznym nad ulepszeniem maszyn parowych, przyczem musiał potrącać także o teoretyczne kwestye gazów, obliczenia pracy maszyn parowych, ciepła i t. p. „Wielka moc, pisze Dickstein [1]), rękopisów, rysunków i planów, obliczeń i prób, z tego i z późniejszych okresów wprawia w podziw przeglądającego tę spuściznę, która dotąd pozostała martwą". W roku 1833 Wroński wszedł przy pomocy swych przyjaciół: Łazarza Augé

---

[1]) Por. S. Dickstein dz. w. prz. str. 126.

i Petita Dossaris w związek z Compagnie des Messageries générales, zawierając nader korzystną dla siebie umowę na lat 15, której przedmiotem była eksploatacya wynalazków lokomocyi zapomocą maszyn parowych, wynalazku Wrońskiego. Atoli miasto przystąpić odrazu do urzeczywistnienia praktycznie pomysłów, zapuścił się Wroński w dociekania teoretyczne nad istotą ciepła i własnościami fizycznemi ciał, tak, że zamiast maszyn ukazała się książka: „Nouveaux systèmes de machines à vapeur, fondé sur la découverte des vrais lois des forces mécaniques"; to też kontrakt rozwiązano, i Wroński dalej musiał w nędzy pracować. Na szczęście przyszedł mu z pomocą Thayer, spowinowacony przez żonę z domu Arrighi z Ludwikiem Napoleonem. Dzięki jego wpływom uzyskał Wroński r. 1835 patent na swój wynalazek „Kół żywych" (roues vives) i na szyny ruchome. Szło mianowicie o to, że budowa kolei żelaznych jest nader kosztowna, bo wymaga kładzenia szyn żelaznych na znacznych przestrzeniach. Otóż Wroński wpadł na pomysł, aby zastąpić stałe szyny przez szyny ruchome, przytwierdzone do samego pociągu. Niejaki Paitre, dowiedziawszy się o tych pomysłach, ofiarował Wrońskiemu swe usługi w celu urzeczywistnienia nowego sposobu lokomocyi, i zawarł z nim umowę, obowiązując się do urządzenia trzech linij komunikacyjnych w okolicy Paryża. Kiedy jednak przystąpiono do wykonania modelów, i za same koła doświadczalne trzeba było zapłacić znaczne kwoty, znikł Paitre jak kamfora, narażając Wrońskiego na proces o odszkodowanie za wykonane roboty. Mimo to Wroński nie przestał dalej pracować nad ulepszeniem środków lokomocyi swego pomysłu a zwłaszcza nad „Kołami żywemi". Koła takie miały bez pomocy maszyny utrzymywać płyn sprężysty i uskuteczniać swój obrót, wysyłając ten płyn długą rurą. W takich kołach niema być ani klap, ani kranów, ani żadnych przyrządów sztucznych, a para ma się wytwarzać w nich wskutek własnego ciepła kół, będących w obrocie, a nie przez ciepło zewnętrzne. Wroński zwrócił się do rządu z prośbą o zbadanie jego pomysłów, tak pod względem teoretycznym, jak i praktycznym; po długiej zwłoce otrzymał wreszcie odpowiedź z ministerstwa robót publicznych, że osobna na to wyznaczona komisya nie mogła wyrzec zdania przychylnego o zastosowaniu w przemy-

śle naukowej teoryi autora. Wroński przypisał ten wyrok złej woli i ignorancyi swych sędziów. Na dobitek Thayer zerwał nagle z nim wszelkie stosunki, tak, że Wroński już jako 70-letni starzec, naraz znalazł się zupełnie bez środków do życia. Opatrzność zesłała mu i tym razem pomoc w osobie hr. Kamilla Durutte z Metzu. Przeczytał on 3-tomowe dzieło Wrońskiego o „Reformie międzyludzkiej", a uderzony rozległością i głębokością wiedzy autora, zapragnął go poznać. W tym celu przybył do Paryża, przedstawił się Wrońskiemu (1849) i pozostał mu przyjacielem aż do jego zgonu. W tymże roku uzyskał Wroński pomoc od Czartoryskiego na wyjazd do Niemiec, gdzie po rozmaitych miastach chciał miewać konferencye o swym mesyanizmie. Podążył naprzód do Metzu, gdzie go przyjął hr. Durutte nader gościnnie, później do Frankfurtu nad Menem i do Heidelberga, ale niewiadomo, z jakim skutkiem odbywały się konferencye; zdaje się z nieszczególnym, skoro Wroński już w drugiej połowie 1852 r. powrócił do Paryża. Mimo wiek tak podeszły i ogrom prac dotychczasowych, przy trosce bezustannej o chleb powszedni, Wroński nie przestał snuć do końca najrozmaitszych planów i jeszcze w r. 1852 ogłosił dwie części: „Philosophie absolue de l'histoire ou génèse de l'humanité", „Historiosophie ou science de l'histoire", przypisane Mikołajowi I i Napoleonowi III, a w następnym, już ostatnim roku życia zajął się z werwą młodzieńczą teoryą przypływu i odpływu morza, i wydał w marcu rozprawę: „Véritable science nautique des marées" wraz z „Odezwą do zarządów morskich"; w maju ukazała się: „Notice scientifique pour les amirautés", poczem 18 czerwca 1853 r. przesłał ministrowi marynarki francuskiej „Rękopis sekretny", zawierający dowód matematyczny prawdziwości teoryi o przypływie i odpływie morza. Ministerstwo w odpowiedzi dnia 15 lipca zaznaczyło, że nie jest powołane, aby rozstrzygać spór teoretyczny między nim a Laplace'em, zwłaszcza, że wzory Laplace'a zupełnie wystarczają do potrzeb marynarki. Był to wielki cios dla staruszka, który też wróciwszy do domu, miał, jak podaje Trentowski [1]), z goryczą powiedzieć do

[1]) Por. Trentowski Br.: Panteon wiedzy ludzkiej. T. II. (Poznań, 1874). str. 180.

żony i przybranej córki: „Il n'ya plus de pain pour moi sur la terre", i ze zgryzoty zapadł w kilka dni później w chorobę, z której już więcej nie powstał. Dogasającym starcem zajął się Leonard Niedźwiedzki, przyjaciel Bukatego i cichy wielbiciel Wrońskiego, któremu też osładzał jak mógł ostatnie chwile ziemskiej tułaczki i mozołów. Krótko przed śmiercią wzniósł oczy ku niebu i zawołał: „Boże Wszechmogący!.. ja miałem tyle jeszcze do powiedzenia!.." i dnia 9 sierpnia 1853 r. zakończył swój żywot pracowity; pogrzebany został w Neuilly.

Dla charakterystyki tego wielkiego umysłu dodać winniśmy, że każdą swą pracę rozpoczynał albo znakiem: Θ, co znaczy: in nomine coeli, albo: W. I. B. (W Imię Boże), a każdą z nich kończył literami: A. M. D. G. (ad maiorem Dei gloriam). Był on, jak podaje Dickstein [1]), w życiu domowem bardzo skromny, ale była to skromność połączona z odwagą słowa i dumą wyższości, która płynęła z przekonania o posłannictwie jego opatrznościowem i o nieomylności jego filozofii absolutnej. Tem też da się wyjaśnić gwałtowny, czasem wprost namiętny ton w polemice z przeciwnikami, zwłaszcza z wszelkimi „patentowanymi uczonymi", którym nawet szyderstw i ostrych przycinków nie szczędził. Pod względem umysłowości cechowała go niezwykła pamięć, umiał bowiem biegle kilkanaście języków; nadto wszechstronna wiedza niemal wszystkich gałęzi umiejętności, przez co o całe niebo przewyższał Hegla i innych myślicieli sobie współczesnych. Obok wszechstronności cechowała jego umysł wielka łatwość w syntetyzowaniu; ta jednak cecha miała i swą ujemną stronę, bo wyradzał się u niego aprioryzm, wiodący go do złudzenia, że tą drogą utworzone systemy mają trwałość niewzruszoną. Taki aprioryzm może być na miejscu w matematyce, ale musiał zawieść, gdy szło o przystosowanie filozofii do społecznych i politycznych stosunków ludzkich.

Polska bibliografia o Wrońskim. Pół wieku minęło od śmierci Wrońskiego, nad którego nie mieliśmy chyba umysłu bardziej wszechstronnego i głębokiego, a jednak tylko bardzo nieliczna garstka umiałaby coś o nim powiedzieć. Złożyło się

---

[1]) Życiorys powyższy jest oparty na książce S. Dicksteina o Wrońskim

na ten stan rzeczy kilka powodów. Wroński, chcąc oddać się całkowicie swym pracom naukowym, zupełnie usunął się od świata, zerwał nawet z emigracyą wszelkie stosunki. Głucho więc było o nim wśród emigracyi polskiej w Paryżu. Drugim powodem mogło być i to, że Wroński pisał po francusku. Póki Trentowski pisał po niemiecku, nie wiele się o niego troszczono; imię jego jako filozofa stało się u nas głośne dopiero z tą chwilą, kiedy się ukazała jego „Chowanna i Myślini". Gdybyż to przynajmniej Francuzi uznali byli wielkość Wrońskiego! Nasi byliby mu bezzwłocznie darowali jego francuszczyznę, gdyby był został laureatem Akademii paryskiej, lub gdyby go uczony świat francuski był pod niebiosa wynosił. My tak tkliwi jesteśmy na marki i patenty zagraniczne! Tymczasem uczony świat francuski nie tylko nie otworzył dla Wrońskiego podwoi swoich świątyń naukowych, ale rozmyślnie go ignorował, nie mogąc mu przebaczyć, że przybysz z Polski śmiał targnąć się na sławę ich Lalanda, Lagrange'a i Laplace'a. Niewątpliwie i proces z Arsonem rzucał cień niepożądany na osobę Wrońskiego, którego znało niewiele osób, a nie trzeba dowodzić, jak prawdziwe są słowa Voltaire'a: „calomniez, calomniez, il y en restera toujours quelque chose". Nawet wśród emigrantów chętnie się czepiano tej sprawy, aby przypiąć, jak się to mówi, łatkę Wrońskiemu, bo go niecierpiano za żołd rosyjski i stosunki z ambasadą rosyjską, jako też za jego poglądy mesyaniczne, w których za wielką rolę przyznawał Rosyi i jej cesarzowi w ukształtowaniu stosunków politycznych Polski. Także i nazwa mesyanizmu, nadana systemowi filozoficznemu, nie bardzo zachęcała do czytania dzieł Wrońskiego. Wszak roiło się wówczas we Francyi od rozmaitych uszczęśliwiaczy rodzaju ludzkiego, żeby wspomnieć St. Simona, Fouriera, Leroux, Cabeta, Enfantina i t. d., a wśród emigracyi polskiej miano Towiańskiego i jego zwolenników. Poczytywano więc Wrońskiego za jednego z nich, za mistyka, do czego poniekąd sam Wroński się przyczynił ogłaszając w swem mieszkaniu biuro mesyaniczne, dokąd zaprasza mających ku temu wolę i ochotę (Bureau du Messianisme, à Paris rue du vingt—neuf juillet № 5 incessament rue St. Honoré № 332.). Dodać w końcu trzeba i to, że pism Wrońskiego nie czyta się lekko, raz dlatego, że porusza zagadnienia filozo-

ficzne, naukowe, polityczne i społeczne nader trudne i zawiłe, a powtóre za często zbacza od właściwego przedmiotu i posługuje się wzorami matematycznymi nie dając czytelnikowi jasnego ich wytłumaczenia.

Wobec tego nie można się dziwić, że dopiero Trentowski, z wielu względów pokrewny Wrońskiemu duchem, zwrócił na niego baczniejszą uwagę społeczeństwa polskiego w artykule: „Hoëné Wroński, czyli Messyanizm polsko-francuski, mieniący się ostatecznem zjednoczeniem filozofii z religią, chcący stanowić filozofią i religią absolutną lub też mądrość achrematyczną" [1]). Przed Trentowskim uczynił Mickiewicz w jednej ze swych prelekcyi w Collège de France wzmiankę o Wrońskim [2]). Wroński nie bardzo się tą wzmianką ucieszył, i zarzucił Mickiewiczowi, że dla swych poglądów mistycznych na Polskę przywłaszczył sobie nazwę mesyanizmu, przeciwko czemu w ostrych słowach protestował. „Aby uprzedzić nieszczęsne pomieszanie słów, pisze on, musimy oznajmić, że w celu zdyskredytowania lub raczej sprofanowania wyrazu: mesyanizm, związanego z nauką o którą chodzi, ustanowiono, po jego publicznem utworzeniu, w Collège de France katedrę literatury słowiańskiej na korzyść człowieka, który wprowadziwszy złudzenie do naszego słowiańskiego ustanowienia tego wyrazu mesyanizm, wyznawał pod tem świętem imieniem naukę, nietylko pozbawioną wszelkiej wiedzy, lecz do tego stopnia niereligijną i rewolucyjną, że Izba Panów była zmuszona zakazać tych wykładów. To niegodne pomieszanie świętego imienia mesyanizmu, jakiego się dopuścił nędzny (miserable) poeta, plagiator nieznany w świecie naukowym i filozoficznym, do tego stopnia wprowadziło zamieszanie w mózgi kilku biednych duchów, niezdolnych odróżnić białe od czarnego, iż nie potrafią rozróżnić między zbawieniem ludzkości, jakie przynosi prawdziwy mesyanizm autora, który wyraz utworzył, a zgubą ludzkości, jaką piekielnym sposobem pragnąłby podstawić fałszywy mesyanizm tego bezwstydnego plagiatora, który jest jeszcze

---

[1]) W „Przeglądzie poznańskim". Tom IV, r. 1844; wyszła także osobna odbitka.

[2]) Por. Lekcye literatury słowiańskiej. 1842. Część I, str. 175—176.

większym ignorantem niżeli bezwstydnym z powodu swej słynnej kradzieży" (Historisophie. I. 6:).

W tym samym roku co Trentowski, ogłosił Antoni Bukaty broszurę o filozofii Wrońskiego p. t. „Hoene Wroński i jego udział w rozwinięciu wiedzy ludzkiej". Wydawca L. Niedźwiedzki, Paryż 1844. 8-o str. IV i 93. Niewielką korzyść odnosi się z przeczytania tej broszury, bo język w niej jest niezrozumiały, sfinksowy, jak się wyraził Trentowski.

O wiele lepszy jest artykuł J. B. Ostrowskiego p. t. „Hoene Wroński", umieszczony w „Przeglądzie Poznańskim"; odbitka wyszła w Poznaniu 1852 (8-o str. 90). Przed Ostrowskim ogłosił Libelt w swej książce „Filozofia i Krytyka" t. I, wyd. I, Poznań 1845 (str. 196—221); wyd. II, 1874, (str. 164—193) obszerne streszczenie filozofii Wrońskiego.

Krótką wzmiankę o Wrońskim uczynił ks. Franciszek Krupiński w swym „Dodatku o filozofii polskiej do Historyi filozofii Schweglera" (Warszawa, 1863, str. 471—475); podobnie postąpił Aleksander Tyszyński w książce: „Rozbiory i krytyki" (3 t., Petersburg, 1854, t. I, str. 81—88). Odtąd głucho było w naszej literaturze o Wrońskim, póki nie zajął się nim S. Dickstein, który napisał obszerną monografię p. t. „Hoene Wroński. Jego życie i prace". W Krakowie. Nakładem Akad. Umiejętn. 1896, str. 368. Należy się p. Dicksteinowi wielka wdzięczność i uznanie za jego mozolną, żmudną pracę i za przypomnienie Wrońskiego, a przedewszystkiem za cenne wskazówki, co do spuścizny rękopiśmiennej polskiego myśliciela. Z monografi tej najlepiej się okazuje, jak olbrzymi trud czeka kogoś, kto się podejmie dać dokładny i krytyczny obraz prac Wrońskiego.

Po Dicksteinie napisał H. Struve dwa artykuły o Wrońskim, w „Niwie polskiej" (1898), poświęcił mu nadto obszerną wzmiankę w swej „Historyi logiki jako teoryi poznania w Polsce" (wyd. II. Warszawa, 1911, str. 249—259). W „Ekonomiście polskim" (r. 1911, t. IV, str. 87 n.) Dr. Zofia Daszyńska-Golińska zajęła się przedstawieniem ekonomicznych poglądów Wrońskiego. Autor, oznaczony literami X. K. (może Kantak?) pomieścił zwięzły rozbiór idei Wrońskiego, zwłaszcza z jego Nomotetyki, w „Przeglądzie Kościelnym" (Poznań, 1907, str.

282—295, 377—386) p. t. „Ze studyów nad mesyanizmem polskim. Hoene Wroński".

W tymże samym roku 1907 ukazała się broszurka Wład. M. Kozłowskiego p. t. „Hoene Wroński jako filozof" (Warszawa, 1907, str. 36). Gorącego wielbiciela doczekał się Wroński w prof. M. Straszewskim, który mu w swem dziele: „Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym" (W Krakowie, 1912) poświęcił sporo miejsca (str. 273—337), doprowadzając rzecz do r. 1831. W czasopiśmie „Słowo i czyn" ukazał się artykuł Ks. A. D. o Wrońskim str. 75 — 78, 92 — 94, 109 — 111, 136 — 137, 156 — 162, 194 — 198, i za grudzień str. 227 — 239. Wreszcie Józef Jankowski spolszczył i objaśnił: „Propedeutykę mesyaniczną Hoene-Wrońskiego" (Warszawa, 1912, str. 44.).

Literaturę obcą podaje Dickstein w dz. prz. str. 324—351. Do tego szeregu prac o Wrońskim w obcych językach przybył, o ile nam wiadomo, artykuł matematyka Bertranda w „Revue de deux Mondes" 1897 (février) bardzo Wrońskiemu nieprzychylny; dalej artykuł Burthe'go w „Revue Blanche" z 1 marca 1897 r. w obronie Wrońskiego; następnie artykuł Cherfilsa: „La question Hoene-Wroński" w tejże „Revue Blanche" z 15 kwietnia 1897 r., w którym autor prostuje fałsze, zawarte w artykule Bertranda. Później tenże Christian Cherfils wydał: „Un Essai de religion scientifique. Introduction à Wroński, philosophe et réformateur". Paris, 1898, str. 228; praca ta z tego względu jest pożyteczna, że autor wiernie oddaje myśli Wrońskiego; szkoda jednak, że przedstawienia rzeczy nie uczynił więcej przejrzystem.

Pisma mesyaniczne Wrońskiego. Z pośród 105 dzieł, broszur i artykułów, pochodzących z ręki Wrońskiego, niezbyt wiele dałoby się wykazać takich, w którychby nie potrącał on o swe idee mesyaniczne; czyni to nawet w czysto matematycznych pismach. Mimo to wskazać można następujące dzieła i broszury, przeznaczone w pierwszym rzędzie głoszeniu zasad mesyanicznych.

1-o „Introduction au Sphinx", 1818; 2-o „Sphinx" № 1, 1818, № II, 1819; 3-o „Création absolue de l'humanité", 1819; 4-o „Problème fondamental de la politique", 1829; 5- „Prodrome

du Messianisme", 1831; 6-o „Bulletin de l'Union antinomienne" 1832; 7-o „Métapolitique messianique", 1839; 8-o „Question décisive sur Napoléon", 1840; 9-o „Secret politique de Napoléon", 1840; 10-o „Le faux Napoléonisme" 1840; 11-o „Tableau de la philosophie de la politique" (1840); 12-o „Tableau de la philosophie de l'histoire", (1840); 13-o „Prolégomènes du Messianisme", 1842—1843; 14-o „Réforme absolue du savoir humain", 1847; 15-o „Épitre au Pape Leo XII", (1827, ogłoszony w II t. „Réforme du savoir humain", 1848, po polsku przez L. Niedźwiedzkiego, Paryż, 1891); 16-o „Adresse aux nations slaves" (1847, po francusku i po polsku); 17-o „Adresse aux nations civilisées" (1848); 18-o „Épitre a S. A. le Prince Czartoryski", 1848; 19-o „Dernier Appel aux hommes supérieurs", (1849); 20-o „Cent pages décisives" (1850); 21-o „Épitre a S. M. l'Empereur de Russie" (1851); 23-o „Conférences européennes", (1851); 24-o „Ép. secret a S. A. le Prince Louis Napoléon" (1851); 25-o „Philosophie absolue de l'histoire" (1852); 26-o „Propeudeutique messianique" I 1855, II 1875; 27-o „Développment progressif et but final de l'humanité" (1861); 28-o „Apodictique messianique", (1876); 29-o „Prospectus de la philosophie absolue" (1878); 30-o „Nomothetique messianique", (1881).

A) Główne myśli filozofii Wrońskiego.

Trzebaby napisać dzieło bardzo obszerne, gdyby się chciało przedstawić wyczerpująco myśli przewodnie Wrońskiego na filozofię, religię, politykę i ekonomię wraz z naukami przyrodniczemi. To przechodzi nasze siły i dlatego musimy poprzestać na przedstawieniu nauki mesyanicznej Wrońskiego i jego poglądów religijnych. Dla lepszego zaś ich zrozumienia potrzebny jest krótki szkic zasadniczych myśli jego filozofii.

Przypomnijmy sobie, że Wroński bawił w Królewcu, że słuchał z wielkim zapałem wykładów Kanta, i że usilnie pracował nad dalszem rozwinięciem filozofii transcendentalnej. Otóż Wroński rozpoczyna tam, dokąd Kant doszedł w swej filozofii krytycznej. Kant chciał wyrozumieć stosunek myśli do bytu, wiedzy do otaczającej nas rzeczywistości. Doświad-

czenia zmysłowe, tak on nauczał, dostarczają tylko surowego materyału naszemu myśleniu, ale same nie dają wyników ogólnych, prawd ściśle powszechnych. Co najwyżej mogą one doprowadzić do ogólności tylko względnej, której granice zawisły od ram doświadczenia. Tymczasem posiadamy twierdzenia w całem tego słowa znaczeniu ogólne. Są to, według terminologii Kanta, sądy syntetyczne a priori. W takich sądach widoczna jest praca rozumu, który przenika treść doświadczenia i porządkuje ją według swych praw niezmiennych. Skoro zaś możliwe są takie sądy, to możliwa jest i metafizyka, i walka ustawiczna sceptyków z dogmatykami powinna ustać. Niestety, Kant nie zajął się, tak mniemał Wroński, dokładnem zbadaniem praw rozumu; dotarł wprawdzie do progu świątyni, w której przebywa to, co jest stałe, niezmienne, bezwzględne, Absolut, ale nie otworzył ludzkości podwoi tej świątyni, nie odsłonił samego Absolutu. W dodatku Kant wprowadził rozdźwięk między czynności rozumu spekulatywnego, a praktycznego; przez to zaś, że ujawnił celowość, panującą w przyrodzie, a nie umiał jej powiązać z praźródłem wszelkiego bytu i wiedzy, utorował drogę sceptycyzmowi, a sam rozum człowieka rozbił na trzy dzielnice, luźnie ze sobą spojone.

Epigonowie Kanta odczuwali tę jego połowiczność, to zatrzymanie się w pół drogi; chcieli też usunąć braki w myśli Kanta, ale nie umieli się wywiązać z zadania uzupełnienia tego, czego Kant nie dokończył. Fichte odkrył Absolut, ale tylko w prawach jaźni; Hegel wszystko zamienił w myśl; a chociaż Scheling z nich wzniósł się najwyżej, przecież stapiając w jedno myśl i byt uwzględnił stronę tylko czysto logiczną owego utożsamienia, a ze szkodą strony ontologicznej Absolutu. Winę tych niepowodzeń w dociekaniach nad naturą Absolutu przypisać należy wielkiej zależności skończonego rozumu ludzkiego od warunków doczesnych, wśród których jego działalność musi się obracać. Ścieranie się doczesności (chrematyczność, od wyrazu χρῆμα = rzecz) z nieugiętemi prawami myślenia wiedzie do wielorakiego rozdźwięku, do przeciwieństw tak w samem poznawaniu, jak i w stosunkach politycznych i ekonomicznych. Ludzkość, choć zwolna, jednak bezustannie posuwa się ku wyżynom, gdzie panują niepodzielnie prawa bezwzględne, ku dziedzinom transcendentalności,

achrematyczności. Otóż czego nie odgadnęli ani Kant, ani Fichte, Schelling, Krause, ani Reinhold, to stało się udziałem Wrońskiego, on pierwszy odkrył, że przeznaczeniem ludzkości wznieść się ku tym wyżynom, na których ludzkość już nie będzie się kierowała zasadami, zaczerpniętemi z warunków chrematycznych, tylko zasadami bezwzględnemi rozumu.

Skądże jednak można poznać owe zasady, jaką drogą można nietylko dowiedzieć się o istnieniu jakiegoś Absolutu, ale i poznać sam Absolut. Przez analizę rozumu indywidualnego. Wszak człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże; zatem prawa konieczne, któremi się kieruje skończony rozum człowieka, muszą być zarazem prawami, któremi się rządzi Absolut. Wiadomo zaś z analizy rozumu naszego, że myśląc o jakimś przedmiocie, tem samem przedmiot ten tworzymy, wypowiadamy go w sobie, znamy jego słowo. Tak samo Absolut, który nie jest samą tylko myślą, samem tylko chceniem, ale pełnią rzeczywistości, myśląc o rzeczach, tem samem byt im daje; jest to moment autotezyi (αὐτός = sam, τίθημι = kładę) w powstawaniu bytu wogóle. Chodzi obecnie o to, aby skończony rozum ludzki, zgłębiwszy powyższe prawo bezwzględne tworzenia, uświadomił je w sobie, wyrozumiał słowo Boże w rzeczach, i w sobie myśleniem odtwarzał to, co przedtem było tylko myślą Absolutu; jest to moment świadomego powrotu rzeczy do Absolutu za pośrednictwem rozumu ludzkiego, okres ich autogenii. W ten sposób rozum człowieka pomaga niejakoby Absolutowi w dziele Jego tworzenia, a tem samem dochodzi do świadomej siebie nieśmiertelności własnej, którą przedtem posiadał wyłącznie z daru Absolutu.

Aby jednak ludzkość mogła się wznieść na te wyżyny, gdzie wyłącznie sam rozum będzie prawodawcą spraw ludzkich, gdzie już ustanie prowadzenie ludzkości drogą przeznaczeń z góry jej przez Boga wytyczonych, na to nie wystarczą dzisiejsze urządzenia społeczne, lecz obok Kościoła i państwa jest niezbędne trzecie zrzeszenie „ludzi wyższych" czyli rozumiejących, do jakich celów najwyższych ludzkość powinna zmierzać; jestto unia antynomiczna (bo ma pracować nad usunięciem przeciwieństw, antynomij widocznych w dzisiejszych społeczeństwach), schelianiczna (od hebrajskiego „sehel" = rozum, bo ma pracować nad zapewnieniem niepodzielnego pano-

wania rozumowi) lub mesyaniczna, gdyż prawdziwe zbawienie ludzkości ma być zawisłe od urządzenia stosunków ludzkich podług wymogów filozofii absolutnej. Wszyscy powinni należeć do tej unii antynomicznej lub absolutnej, przyczem inna rola przypadnie w niej Niemcom, inna Francyi; lecz przedewszystkiem „dziewicze szczepy słowiańskie" są powołane do szerzenia mesyanizmu i zapewnienia mu zwycięstwa w urządzeniach społecznych ludzkości. Oto w najgrubszych rysach myśl przewodnia Wrońskiego filozofii, teologii, polityki i ekonomii społecznej oraz historyi.

B) Treść „Sfinksa".

Po raz pierwszy Wroński wypowiedział powyższe myśli w czasopiśmie „Sphinx", które miało wychodzić stale, a w rzeczywistości oprócz Wstępu („Introduction à un ouvrage intitulé: Sphinx ou la Nomothétique sehélienne") ukazały się tylko dwa zeszyty. Treść „Wstępu" i owych dwóch numerów „Sfinksa" przedstawia się następująco [1]).

Kto badał postęp rodzaju ludzkiego, kto potrafi zastanawiać się nad tym przedmiotem, żywi bezwątpienia przekonanie, że pomimo wolności, która jest cechą rodzaju ludzkiego, postępem ludzkości kierują ciała stałe i określone. Już niewielka refleksya wystarcza do nabrania przeświadczenia, że postęp ludzkości polega na postępie wiedzy ludzkiej. Wszystkie czyny ludzkie, tak pragmatyczne, jak i moralne, zależą od stanu wiedzy; inne przyczyny są pobudkami drugorzędnemi tych działań. Postęp wiedzy ludzkiej, kierowany prawami stałemi i określonemi, jest ciągłem wznoszeniem się lub posuwaniem ku zasadom wiedzy, coraz wyższym i wyższym.

Na każdym odrębnym stopniu postępu wiedza, wyprowadzona z zasad temu stopniowi odpowiadających, otrzymuje formę nową, charakter właściwy i sferę zastosowań coraz rozleglejszą; odwrotnie, wszystkie czynności ludzkie przystosowują

---

[1]) P. Dickstein, dz. w prz. str. 70 n.

się do tych nowych widoków i pozostają pod kierunkiem kolejnych prawideł. Wynika stąd, że w różnych okresach rozwoju ludzkości rozmaite cele, którym kolejno podporządkowywują się wszystkie czynności ludzkie, są uważane za wyraz wielkości ludzkiej. Najprzód kult wyrafinowany dobrobytu fizycznego, szczególniej miłości płciowej, był wyrazem wielkości u Egipcyan i na całym Wschodzie. Następnie sprawiedliwość i heroizm, konieczny do jej urzeczywistnienia, stały się celem głównym u Greków i Rzymian. Czystość maksym moralnych i ufność w Bogu były wyrazem wielkości u chrześcijan. Nakoniec, od czasów reformacyi, pewność wiedzy, lub raczej rzeczywistości fizycznej, od której ta pewność jeszcze zależy, stała się wyrazem wielkości człowieka u narodów ucywilizowanych w czasach dzisiejszych. Już pobieżny przegląd historyi wystarcza do wykrycia tych celów kolejnych w czterech okresach ludzkości; spostrzedz nawet można powolne przechodzenie od jednego celu do drugiego.

Zwróciwszy uwagę na kierunek i cel, panujące w naszych czasach, łatwo potrafimy wyjaśnić sobie nietylko wypadki społeczne, jakie zaszły od czasów reformacyi, lecz przewidzieć nawet ich ciąg dalszy, oraz wskazać okresy przyszłego rozwoju ludzkości.

Cechą główną dążeń tegoczesnych jest, jak powiedziano, pewność wiedzy, odnoszącej się do naszego bytu aktualnego lub fizycznego, albo inaczej rzeczywistość materyalna, która tak samo, jak byt ten, jest uwarunkowana czasem i przestrzenią. Ta pewność jest względna, bo odnosi się do naszego bytu fizycznego; wszystko zaś, co jest bezwzględne w wiedzy, uczuciu i woli, jest usuwane z pod rozwagi. Stąd to w Europie obecnej pewność bezwzględna wiedzy, szczególnie prawd filozoficznych, autorytet polityczny bezwzględny w stosunkach wewnętrznych państwa, wyższość duchowa lub kierownictwo bezwzględne religii, nieskończoność lub ideał bezwzględny w utworach sztuki — wszystko to jest zapoznawane, a nawet świadomie odrzucane przez rzekomą siłę umysłu ludzkiego. Przeciwnie, interesy indywidualne narodów i jednostek poddają się pod panowanie czystej rzeczywistości względnej; a ponieważ nie mają one ze sobą ani związku, ani jedności, ponieważ wyłączają powszechną rzeczywistość bezwzględną, przeto star-

cie tych interesów staje się coraz jawniejszem, a wślad za tem i położenie Europy coraz krytyczniejsze.

Na szczęście pewność względna, czyli rzeczywistość materyalna nie może sama przez się zadowalać i wyradza się w pognębiający sceptycyzm, który jest zarazem zbawienny, bo odsuwa granice wiedzy. Hume pierwszy odczuł ten konieczny sceptycyzm, wskazując, że to, co szkoła nazywa przyczynowością, to, na czem opiera się pewność wiedzy, nie ma podstawy stałej i niewzruszonej. Już w ostatnim okresie rozwoju wiedzy ujawniło się dążenie do zastąpienia pewności względnej przez pewność bezwzględną, w kierunku ścisłym i oznaczonym ku Absolutowi. Kant w krytycyzmie swoim odkrył to wzniosłe dążenie ludzkości do Absolutu, wskazując konieczność jako kryteryum prawdy; następne szkoły filozoficzne, głównie Fichtego i Schellinga, utrwaliły to wielkie dążenie. Urzeczywistnienie tego dążenia stanowić odtąd będzie o przeznaczeniu ludzkości.

Jakkolwiek w dotychczasowem dążeniu Absolut jest raczej dopiero przedmiotem uczucia, pozwala jednak wprowadzić do działań ludzkich odpowiadające mu cele powszechności i rzeczywistości bezwzględnej. Takiemi są już zmiany zbawienne, zaprowadzone przez reformę filozoficzną w religii, moralności, polityce i wiedzy ludzkiej. Nowa rzeczywistość Absolutu ujawniła się w: „Lidze cnoty" (Tugendbund); nawet prawdziwe motywy „Świętego Przymierza (Sainte Alliance)" można odnieść do wielkich rezultatów filozofii krytycznej, a zwłaszcza do rzeczywistości Absolutu, objawiającej się w uczuciu.

Lecz Absolut w uczuciu nie różni się od prostego przeczucia Absolutu, który jest podstawą religii chrześcijańskiej, przynajmniej w jej czystości pierwotnej. Przeczucie to w Chrystyanizmie służyć mogło jedynie do rozwoju prawd spekulacyjnych z obawy, iżby bezbożność nie zachwiała podstawami religii. Przeczucie wszakże nie wystarcza i nie może powstrzymać wielkiego dążenia ku bezwzględnej pewności wiedzy, to jest do naukowego urzeczywistnienia Absolutu, przez uczynienie go przedmiotem poznania. Ideał ten jest ostatnim celem ludzkości, kresem, do którego ludzkość musi dojść dla zdobycia owocu stworzenia. Dwa jeszcze powinny nastąpić

okresy rozwoju; w pierwszym należy ustalić naukowo rzeczywistość Absolutu, czyniąc go przedmiotem wiedzy; w drugim należy poznać nietylko rzeczywistość Absolutu, lecz i sam Absolut. W pierwszym poszukiwanie prawdy stanie się najwyższym celem czynów ludzkich, wszystkie zaś inne cele będą podrzędne. Dotychczasowa wiara podmiotowa podniesie się do wysokości prawdziwej religii przekonania. Religia objawiona stanie się religią udowodnioną. Będzie nowy Chrystyanizm, któremu można nadać nazwę: „sehelianizmu".

Obok tego celu najważniejszego nastąpi odpowiednie przekształcenie porządku politycznego, moralnego ekonomicznego i filozoficznego. W porządku politycznym dążenia państw będą skierowane jedynie ku bezpieczeństwu publicznemu, ku rękojmi praw, jako środka osiągnięcia prawdy. Władza najwyższa, bezwzględna, ustanowiona z łaski Bożej przez antycypacyę Absolutu w religii, będzie znowu przychylnie powszechnie przyjęta; będzie ona wszelako o tyle absolutną, o ile skierowana będzie ku jednemu celowi ludzkości.

Wolność polityczna stypulowana w konstytucyi, będzie jedynem prawidłem dla tej władzy najwyższej. Na zewnątrz zaś w stosunkach z innemi państwami (dla zapobieżenia smutnym konsekwencyom monarchii powszechnej lub nawet zwykłej przewagi politycznej) państwa dążyć będą do federacyi, zgodnej z wielkim celem ludzkości; wszakże niezależność państw, stypulowana w traktatach, będzie jedynem prawidłem tej władzy federacyjnej.

Co się tyczy porządku moralnego, to prawda powinna być urzeczywistniona w czystości naszych maksym, dobro zaś w szczęśliwości ludzi. Zadaniem nowego kościoła sehelianistów będzie uwolnienie ludzi od celów względnych, ziemskich lub przechodnich, a natomiast rozwój w duszy ludzkiej celów bezwzględnych, wiecznych. Ponieważ dobro i piękno łączą się w uczuciu piękna, więc kult sehelianistyczny polegać będzie na kulcie sztuk pięknych we wszystkich ich gałęziach.

Stosunek sehelianizmu do państwa i do dawnej religii chrześcijańskiej będzie się opierał na następujących danych. Władza polityczna rozciągać się będzie na sehelianizm tylko co do tego, co jest czasowe, t. j. na ustanowienie i rozszerzenie obrządku zewnętrznego religii absolutnej. Poza tem sehelia-

nizm odnośnie do swej strony duchowej, swobody sumienia, powinien być całkiem wolny. W stosunku do religii chrześcijańskiej sehelianizm, który jest dalszym jej ciągiem, podda się pod władzę kanoniczną przewodników Kościoła chrześcijańskiego. Dogmaty religii chrześcijańskiej, które dotąd były tylko manifestacyą uczucia, a więc przedmiotem wiary i jako takie były tajemnicami, staną się przedmiotem wiedzy. Ponieważ wzniesienie się do tej wysokości naukowej wymagać będzie odpowiedniej kultury umysłowej, więc najprzód klasy niższe ludności i młodzież wszystkich klas wyznawać będą Chrystyanizm dawny, jako przygotowanie do nowej religii; klasy zaś wyższe lub ludzie ukształceni, którzy już doszli do wysokości tej wiedzy, wyznawać będą sehelianizm, jako dopełnienie i uwieńczenie Chrześcijaństwa.

Co się tyczy porządku ekonomicznego, to praca, jako warunek zdobywania dóbr fizycznych, stanowi właściwie ich miarę „przemysłową". Lecz poczucie trudu, związanego z pracą i znaglające do jej unikania, wskazuje, że taka produkcya dóbr fizycznych nie należy do celów bezwzględnych człowieka. Produkcya pracy, skutkiem celowości świata, jest taka, że człowiek może zadość uczynić swoim potrzebom fizycznym zużywając tylko część pracy, do jakiej jest zdolny. Okoliczność ta wskazuje, że człowiek ma powołanie wyższe nad byt czysto fizyczny. W okresie nowym ery bezwzględnej powiększy się czas rozporządzalny na spełnienie tego powołania; będzie to warunkiem nietylko nowego dobrobytu, lecz zarazem i osiągnięcia celów wyższych. Stanie się to przy pomocy praw publicznych, potrzebne zaś do tego środki ekonomiczne znajdą się przez podwyższanie produkcyjności pracy. Wszystkie składniki i okoliczności tej produkcyi winny być ugruntowane matematycznie na podstawie danych statystycznych. Przed pozyskaniem ścisłych metod matematycznych i danych statystyki trzeba przygotować odpowiednie warunki, zapomocą swobodnego rozwoju przemysłowego, a to na tej zasadzie prawdopodobnej celowości, że interesy indywidualne, o ile wprost nie zmierzają do interesu powszechnego, nie mogą mu być przeciwne.

Co do porządku filozoficznego, trzeba w nim odróżnić to, co należy do wiedzy politycznej, od tego, co stanowi wiedzę

właściwie filozoficzną. Rozpowszechnianie wiedzy politycznej podlegać ma władzy najwyższej; natomiast wiedza filozoficzna ma być całkowicie od tej władzy niezależną. Na tej podstawie pytanie o wolność prasy łatwo jest rozstrzygnąć: mianowicie wszystko, co się stosuje do wiadomości politycznych, będzie mogło, zależnie od okoliczności, podlegać cenzurze rządowej; to zaś wszystko, co się odnosi do wiedzy, tak w naukach, jak w filozofii samej, powinno korzystać z bezwarunkowej swobody słowa. Zresztą większa lub mniejsza swoboda cenzury politycznej będzie stanowiła kryterynm prawości władzy najwyższej w jej dążeniach. Rozwój wiedzy będzie polegał na produkcyi przez odkrycia i na reprodukcyi przez wychowanie. To wszystko, co ma związek z rozwojem wiadomości politycznych, będzie pozostawało pod kierunkiem rządów; reprodukcya będzie się odbywała w szkołach zawodowych (écoles utiles); produkcya natomiast będzie pozostawiona ciałom uczonym. Rozwój wiadomości politycznych o tyle zależeć będzie od władzy politycznej, o ile ona sama będzie obmyśliwała środki niezbędne do rozwoju oraz do utworzenia możliwych przeszkód. Udzielanie tych wiadomości ma się odbywać w szkołach „absolutnych", a zakres i metoda wykładu w tych zakładach mają być pozostawione w zupełności uznaniu profesorów. Odkrycia filozoficzne i naukowe mają doznawać opieki rządów, lecz nie mają być poddawane cenzurze, ani odrzucane przez żadne ciała naukowe lub komisye polityczne.

Cechy ostatecznego okresu ery absolutnej są następujące: Absolut, prawda czysta, staje się przedmiotem poznawania ludzkiego, kieruje wszystkimi czynami i przeznaczeniami. Ludzkość dochodzi do poznania godności nieskończonej własnego bytu, sama daje sobie nieśmiertelność i byt niezniszczalny. Zasady rzeczywistości stają się własnem dziełem ludzkości. Spadnie zasłona Izydy i starty zostanie napis na świątyni w Sais:

Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον,
Καὶ τὸν ἐμὸν πέπλος οὐδεὶς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν.

Ludzkość przekracza granice swiata rzeczywistego, uwalnia się z więzów czasu i przestrzeni, wznosi się do źródła absolutnego całej rzeczywistości, gdzie jeszcze niema żadnej

rzeczy. Ten okres może być nazwany „achrematyzmem". Cel najwyższy czynów ludzkich sprowadzi się do nieograniczonego rozwoju prawdy celem odkrycia początku, postępu i ostatecznych zadań stworzenia na globie naszym, w systemie słonecznym i całym wszechświecie. Wszystkie substancye martwe i organiczne, wszystkie przyczyny mechaniczne i wolne, i wogóle wszelkie byty nieżyjące, żyjące i rozumne będą tam co do swej ilości, jak co do jakości i indywidualności wyprowadzone z zasady pierwszej, z prawdy absolutnej. Człowiek przeniknie w samą istotę wewnętrzną Stwórcy i to stanowić będzie ostatnią i nieskończenie wielką nagrodę tylu prac, ostatnie i nieocenione dobrodziejstwo stworzenia.

Co się tyczy celów podrzędnych, zależnych od warunków fizycznych w początkach rozwoju ludzkiego, to one ustaną w tym okresie, albowiem wszędzie dobro będzie panowało, a zło będzie zniszczone. Potrzebna będzie jednak rękojmia najwyższa tego stanu społecznego. Oto na czem ma ona polegać: Ludzie wyżsi wszystkich narodowości, zwłaszcza potomkowie dawnych sehelianistów zbiorą się w Ziemi Świętej lub w Egipcie, w tej kolebce idei Boskich, aby utworzyć „Radę Świętą", dla kierowania zapomocą nieomylnego rozumu porządkiem publicznym na globie. Ponieważ niewzruszona sprawiedliwość będzie podstawą ich wpływu, a prawa ludzi i narodów będą wykonywane w całej pełni, przeto władza najwyższa przestanie być bezwzględną i będzie ustanowiona na podstawie umowy społecznej obywateli; państwa zaś same, zawarłszy federacyę, urzeczywistnią ideał wiecznego pokoju.

Taka jest, zapewnia Wroński, według ścisłych zasad naukowych, a nie według gry wyobraźni, świetna i konieczna przyszłość rodu ludzkiego. Te zasady naukowe, ich rozwój metodyczny i systematyczny — oto przedmiot nowej doktryny.

e) Antinomie w świecie obecnym. Epoki rozwoju ludzkości i cel ich ostateczny.

Chcąc wskazać przyszłe cele ludzkości, trzeba wpierw poznać i ocenić te, którymi się kieruje dzisiejsza ludzkość. Cele te, niestety, nie są godne uznania: czyż więc mamy pra-

wo spodziewać się, że kiedyś światłość zajaśnieje, że znikną grube i ponure ciemności, panujące nad ziemią? Czy człowiek wogóle dojdzie do jasnego poznania celu swego istnienia i warunków, od których zawisł jego żywot wieczny? Te cele i pytania rozwiązuje filozofia absolutna, ale przedtem musi ona wykazać, że cele dzisiejsze ludzkości nie mogą być jej celami ostatecznymi.

Otóż we wszystkich krajach ucywilizowanych Europy można zauważyć dwa stronnictwa, które dzielą narody na dwa ze sobą walczące obozy. Występują one pod rozmaitemi nazwami: wigów, torysów, republikanów i monarchistów, radykałów i legitymistów, liberalnych i nieliberalnych, zwolenników praw człowieka i zwolenników praw Boga; ostatecznie można ich ująć w dwie klasy: liberalnych i nieliberalnych. Przyjrzyjmy się, czego chcą jedni i drudzy.

Liberalni uznają to jedynie za prawdę, co się opiera na doświadczeniu lub na indukcyi empirycznej; nieliberalni to mają za prawdę, co pochodzi z objawienia lub jest wnioskiem teologicznym, wyprowadzonym z objawienia. Tak tedy z jednej strony doświadczenie, z drugiej objawienie stanowi najwyższą powagę. Łatwo też odgadnąć następstwa takich założeń. Liberalni sądzą, że człowiek zdoła w nieskończoność rozprzestrzeniać obszary swej wiedzy, nie wychylając się poza granice doświadczenia, za któremi leżą krainy błędu, marzeń i urojeń; sądzą oni, że możność posuwania się w nieskończoność w powyższym kierunku stanowi właściwe udoskonalenie rodzaju ludzkiego. Nieliberalni przeciwnie utrzymują, że wiedza ludzka posuwa się w nader szczupłych ramach i zewsząd ma granice, że to jedynie na miano wiedzy zasługuje, co pochodzi z objawienia, a wszelka inna wiedza jest omamieniem, które wiedzie do materyalizmu i bezbożności; a ta niemożność odkrycia prawdy absolutnej stanowi istotę upadku ludzkiego.

Podobnie ma się rzecz z etyką. Liberalni tylko w tem widzą dobro moralne, co bezpośrednio płynie z interesu ziemskiego, a więc co wynika z własnej ich woli; przeciwnie drudzy to mają za dobre, co wynika z interesu niebieskiego w ludziach, a więc co jest wyrazem woli Bożej. Stąd też pierwsi popierają twierdzenie, że wszelkie prawo i władza polityczna może pochodzić wyłącznie z umowy ludzkiej, i po-

czytują państwo w ten sposób utworzone za najlepsze urzeczywistnienie praw człowieka. Drugie stronnictwo przeciwnie wyprowadza wszelkie prawo tylko z prawodawstwa Bożego, i twierdzi, że prawny stan państwa jest dziełem tylko łaski Bożej, i tylko taki stan może być urzeczywistnieniem prawa Bożego.

Na polu dociekań spekulatywnych liberalni przyjmują przyczyny mechaniczne dla początku świata, i w gruncie rzeczy są ateistami. O ile znów na podstawie indukcyj empirycznych potrafią wznieść się tak wysoko, że przyjmą istnienie rozumnej przyczyny świata, wówczas głoszą, że tej przyczyny zgoła nie można poznać, przez co stają się deistami,. Przeciwny obóz, opierając się na prostem objawieniu obowiązku moralnego, wyznaje zrazu religię pierwotną, czyli teizm, a wznosząc się na wyżyny objawionego Słowa, obdarza Stwórcę najwyższymi przymiotami i wyznaje w końcu religię rozwiniętą czyli Chrześcijaństwo. To też pierwsi, t. j. liberalni, łącząc zasadę deizmu ze swymi poglądami etycznymi, a zwłaszcza z filantropją, dochodzą do utworzenia towarzystw teofilantropicznych; nieliberalni zaś łącząc Chrześcijaństwo z zasadami swej etyki, w szczególności z miłością bliźniego, zawiązują się w społeczność duchowną, zwaną Kościołem, którego celem głównym jest sprowadzić na ziemię i utwierdzić Królestwo Boże. W porządku społecznym liberalni zmierzają do tego, aby najwyższą powagę zindywidualizować w każdym członku tego społeczeństwa; przeciwnie nieliberalni, upatrują zbawienie społeczeństwa w uniwersalizacyi czyli w skupieniu władzy najwyższej w ręku jednego. Tem samem liberalni dążą do rzeczypospolitej, a udoskonalenie stosunków politycznych wszystkich ludzi upatrują jedynie w federacyi poszczególnych państw, z zachowaniem ich niezawisłości indywidualnej; nieliberalni upatrują doskonałe państwo tylko w monarchii, a w celu utworzenia jednego społeczeństwa wielkiego podają jako środek rządzone teokratycznie państwa poszczególne, bo w tym tylko składzie rzeczy zapewnione będzie należyte poszanowanie prawa Bożego i odnowienie się rodzaju ludzkiego oraz zdobycie nieśmiertelności, która ma stanowić najwyższe dobro życia pozagrobowego.

Takie są główne rysy dwóch stronnictw przeciwnych, którego to przeciwieństwa bynajmniej nie znoszą stronnictwa

umiarkowane (du juste milieu), bo są one umiarkowane już to z braku logicznych następstw, już też z obawy przed wnioskami politycznymi, które płyną z ich poglądów zasadniczych.

Skądże atoli pochodzi ta nieszczęsna sprzeczność powszechna we wszystkich stosunkach ludzkich? Miałażby ona źródło w naturze rozumu ludzkiego? W tym wypadku żadna potęga ludzka nie zdołałaby zniszczyć jednego z tych stronnictw, ani zapewnić pierwszeństwa drugiemu, a ich walka musiałaby sprowadzić ruinę społeczeństwa ludzkiego.

Otóż Wroński wykazuje, że oba stronnictwa są w błędzie, bo stronnictwo, uznające tylko doświadczenie za jedyne źródło wiedzy nie może doświadczalnie udowodnić tego swego założenia; ci znów, którzy polegają na objawieniu, nie znają najpierwszej zasady objawienia. Zatem przeciwieństwa powyżej zaznaczone nie są konieczne, bo nie wynikają z istoty rozumu, tylko są wynikiem zapoznania właściwego celu rodzaju ludzkiego. Tymczasem stworzenie człowieka na ziemi musiało posiadać swój cel, który jest zarazem celem istnienia na ziemi. Lecz co jest tym celem? „Człowiek, jako jestestwo rozumne, przytwierdzone do kuli ziemskiej, powinien dokonać sam z siebie swego przeznaczenia. Posługując się rozumem, tą władzą twórczą, powinien on uczestniczyć w stwarzaniu ziemi, utrwalając i urzeczywistniając cel ostateczny istnienia ziemi, będący zarazem celem istnienia jestestwa rozumnego, dla którego jedynie ziemia ma wartość rzeczywistą" [1]). Właśnie możność zrozumienia tego celu wynosi człowieka ponad jego własną naturę. Z drugiej strony, jako jestestwo fizyczne, związane z ziemią, podlega on wiecznie warunkom swej natury cielesnej. Jako jestestwo rozumne korzysta on z warunków spontaniczności swej wolności duchowej; a tak człowiek w swem istnieniu obecnem łączy w sobie dwa stany całkiem odmienne: z jednej bowiem strony, jako stworzony bez własnego współudziału, musi podlegać prawom natury, które mu są obce, z drugiej znów, jako jestestwo rozumne, może słuchać tylko praw swej wolności, będących jego dziełem własnem. Właśnie z powodu tej spontaniczności w swych uczynkach, będącej darem jego zdolności twórczej, a wyróż-

[1]) Por. Prodrome du Messianisme. Troisième partie. Str. 46 n.

mającej go z wszystkich jestestw ziemskich, człowiek powinien uczestniczyć w stwarzaniu (création) ziemi, uzupełniając to dzieło wzniosłe przez swe własne stwarzanie się, bo to stanowi jedyny cel rozumny istnienia tego świata doczesnego. Wszelako ta zdolność stwarzania się własnego może być jedynie wynikiem rozwoju fizycznego ludzkości, bo gdyby człowiek już w kolebce posiadał tę zdolność stwórczą, czyli „spontaniczność absolutną swej wiedzy", byłby tem samem stwórcą fizycznego stworzenia. Muszą tedy istnieć dwa kolejno po sobie następujące porządki, w dopełnieniu przeznaczeń ludzkości na ziemi. W pierwszym z nich ludzkość pracuje nad swym rozwojem fizycznym, przez co przygotowuje władze, potrzebne jej przy stwarzaniu świata (t. j. przy zrozumieniu absolutnem celów stworzenia); w drugim zaś ludzkość uwalniać się będzie coraz więcej od warunków fizycznych, a rozwijać swą wiedzę twórczą, dokona swego stworzenia i dojdzie do celu ostatecznego: do nieśmiertelności, która będzie jej dziełem własnem.

Te dwa porządki stanowią dwie ery w rozwoju przeznaczeń absolutnych ludzkości; pierwszą trzeba nazwać erą fizyczną lub względną, bo w niej człowiek jest zależny od warunków ziemskich, druga zaś będzie erą rozumową czyli absolutną, bo niezawisłą od doczesności. Aby zrozumieć te dwie ery trzeba pamiętać, że czyny woli ludzkiej dokonywują się przez wzgląd na cel, który poznaje i ustanawia ludzki rozum, gdyż on jest władzą twórczą celów. Stosownie do tego i rozwój czynności ludzkich we wspomnianych erach dokonywuje się pod wpływem poznanych rozumem celów, względnych lub bezwzględnych, zależnie od charakteru ery. To też w erze pierwszej są cele przez naturę narzucone człowiekowi; w drugiej sam człowiek narzuca sobie cele swej działalności. Zależnie też od tego, czy przeważają jedne lub drugie cele staje się celowość samego świata raz mniej, raz znów więcej widoczna w ciągu dziejów ludzkości. Jednak przejście ludzkości z jednej ery w drugą nie odbywa się nagle, gdyż era pierwsza z przeważającą w niej inercyą jest czemś zupełnie różnem od drugiej ery, w której przeważa samorzutność rozumu i woli. Zatem między pierwszą a drugą trzeba wstawić erę trzecią, przejściową; taką właśnie jest epoka obecna, epoka panującego krytycyzmu. Jeżeli zaś mówimy tutaj o celach ludzkości,

mamy na względzie tylko cele powszechne, wypływające z rozumu całej ludzkości, nie zaś cele indywidualne, narzucane wolą patryarchów rodu, lub z zewnątrz dane przez objawienie. Te ostatnie jako treść podań nie są przedmiotem praw historycznego rozwoju ludzkości, podzielonej na poszczególne państwa. Te prawa rozwoju były dotąd zakryte przed okiem badaczów; dopiero mesyanizm je odsłania.

Mianowicie w erze celów względnych (fizycznych) trzeba wyróżnić 4 peryody odmienne stosownie do stopni rozwoju fizycznego w rodzie ludzkim. Uwzględniając bowiem podwójną naturę człowieka—cielesną i duchową, należy człowiekowi wytyczyć dwa cele pozytywne: jeden z nich to dobrobyt cielesny lub zmysłowy, zmierzający do udoskonalenia fizycznego biernych warunków jego władz zmysłowych; drugi cel, to duchowy dobrobyt, zasadzający się na fizycznem rozwinięciu jego warunków czynnych czyli władz rozumowych. Ponieważ zaś te cele są różnorodne, więc aby umożliwić przejście jednego celu w drugi, należy przyjąć dwa inne cele, i to ujemne, a mianowicie: bezpieczeństwo publiczne jako rękojmię sprawiedliwości w polityce, oraz moralność publiczną lub poręczenie świętości przez religię. Istnieją więc cztery cele ludzkości w erze pierwszej czyli fizycznego rozwoju, i rzeczywiście są one widoczne w dziejach ludzkości.

W pierwszym bowiem peryodzie, który się przedstawia jako panowanie Wschodu, wybija się na czoło troska ludzi o dobro materyalne, zmysłowe, tak w życiu religijnem, jak politycznem i domowem! Następuje peryod drugi, peryod czynów heroicznych u Greków i Rzymian, dla zapewnienia zwycięstwa moralności i sprawiedliwości publicznej. Czystość zasad etycznych, uświęcenie uczucia, szukanie pociechy w ucieczce do Boga, to peryod trzeci, znamionujący chrześcijan, a zatem peryod, w którym cele religii wysuwają się na czoło ludzkości. Wreszcie w peryodzie czwartym, zaczynającym się od reformacyi, góruje żądza wiedzy, pragnienie pewności w poznawaniu, troska o dobro duchowe, o rozwój rozumu [1]).

W erze celów przejściowych znów można wyróżnić dwa

---

[1]) Por. Prodrome du Messianisme j. w. str. 53 n.

cele pośrednie ludzkości: a) z jednej bowiem strony może nastąpić połączenie dwóch celów, a to z powodu pierwszego i trzeciego, t. j. dobrobytu cielesnego z troską o religijność, oraz b) celów peryodu drugiego i czwartego, t. j. troski o rozwój moralności i rozumu. Przy pierwszym z tych celów przeważa troska o rozwój uczucia w człowieku, przy drugim — troska o rozwój umysłu. Są to jednak cele różnorodne, a ponieważ istnieją równocześnie, więc popychają ludzkość do antinomij, do przeciwieństw wpierw wspomnianych. W tym peryodzie piątym my właśnie żyjemy; peryod to groźny dla ludzkości, a biada jej, jeżeli miasto kierować się w stronę rozwoju rozumu, nawróci ku celom, właściwym uczuciowości, ku zaspokajaniu potrzeb życia; w tym razie ludzkość niechybnie zdążałaby ku zgubie ostatecznej. Jedynym ratunkiem przeciw takim horoskopom, ratunkiem, którego rządy nie powinny lekceważyć, to ideały mesyanizmu lub schelianizmu.

Pozostała jeszcze era trzecia, era celów absolutnych. Jeżeli ludzkość ma się ku nim posuwać, wprzód musi ona zrozumieć, że trawiące ją antinomie czerpią swą siłę z przewagi warunków ziemskich nad duchowymi, z przewagi inercyi nad spontanicznością, a w miarę tego poznania ludzkość odgadywać będzie coraz wyraźniej swe cele ostateczne, polegające na stworzeniu przez liberalnych bezwzględnej prawdy, a dobra bezwzględnego przez nieliberalnych. Z tą bowiem chwilą, gdy ludzkość pozna, co to jest prawda bezwzględna i takież dobro, okaże się, że są one identyczne, że bezwzględna prawda jest zarazem dobrem bezwzględnem, a tem samem i stronnictwa przestaną się zwalczać, gdyż w rozumie zniknie powód do dalszej walki. Peryod więc piąty pod swój koniec dojrzy źródło antinomij, i będzie się starał przeniknąć istotę bezwzględnej prawdy i dobra. Nie będzie mu jednak dane zgłębić wewnętrzną istotę prawdy absolutnej i dobra, a tylko poprzestanie na uświadomieniu sobie czysto zewnętrznych ich cech, przyczem filozofia zajmie się ustaleniem cech zewnętrznych prawdy absolutnej, a przedstawiciele religii ustalą cechy zewnętrzne dobra bezwzględnego. W tym zaś celu godzi się poznać w krótkości stan badań tak filozoficznych, jak religijnych podczas piątego peryodu.

Odnośnie do filozofii trzeba przypomnieć, iż filozofia po

swem rozróżnieniu się za dni Kartezyusza i Bakona na empiryczną i racyonalną, doszła za Leibniza i Hume'a do tego, że całkiem jasno uwydatniła dwa składniki rzeczywistości: byt czyli składnik materyalny, i wiedzę, czyli składnik duchowy, oraz charakter przygodności w składniku materyalnym, a konieczności w składniku duchowym. Wobec tego widocznem się stało, że nie da się całej rzeczywistości oprzeć wyłącznie na jednej z powyższych zasad, i że te zasady są różnorodne. Kiedy więc na początku peryodu V-go zjawiły się antinomie społeczne, ze zdumieniem ujrzano, iż taka sama antinomia panuje w dziedzinie poznawania, na polu spekulacyi. Wtedy to Kant w swej ostatniej i wielkiej reformie filozofii usiłował oprzeć całą rzeczywistość na połączaniu obu składników, jako nierozłącznych. Ponieważ atoli usunął on z nich cechy różnorodności, zwłaszcza w swej filozofii spekulatywnej, więc w wywodach tego nowożytnego Euzydema jest widoczny sceptycyzm, nad którego usunięciem pracowali następcy Kanta, bo widzieli oni, że oba składniki są nieodzowne, że nie może być rzeczywistości bez poznania, a poznanie może mieć za przedmiot swój to tylko, co jest rzeczywiste. Pogodzenie tych dwóch składników różnych jest możliwe przez przyjęcie czegoś od nich wyższego, czegoś niezawarunkowanego, czegoś absolutnego, w czemby oba składniki mogły się mieścić, i w ten sposób ludzkość uświadamia sobie potrzebę przyjmowania i dążenia do Absolutu. Co więcej, Fichte się łudził, iż ów Absolut już uchwycił w świadomości transcendentalnej jaźni ludzkiej, podczas gdy Schelling utrzymywał go w pierwotnej tożsamości wiedzy i bytu [1]). Gorzej jeszcze postąpił Hegel, który upatrywał Absolut w samowiedzy ludzkiego ducha z tego powodu, że duch ludzki posiada wiedzę nieskończoną i niezawarunkowaną, co przecież nie jest prawdą, gdyż Hegel przeoczył, iż samo istnienie takiego ducha jest zawarunkowane, czyli wymaga świadomej racyi jego istnienia. Niewątpliwie jednak filozofia okresu V-go posiadała tę zasługę,

---

[1]) Wroński rozwija obszernie tę myśl w Prolegomenach mesyanizmu str. 85—124; to samo w Développment progressif et but final de l'humanité. Paris, 1841, str. 381 n.

że przeczuła Absolut, a nawet zaczęła go poszukiwać, choć nie doszła do jego ogarnięcia w akcie poznania.

Nie inaczej ma się sprawa z problemem religijnym tegoż peryodu. Po dokonanym podziale na protestantów i mistyków czyli na religię praktyczną i kontemplatywną, a który to podział wyniknął z zastoju Kościoła rzymskiego, ujawniają się w religii dwie zasady etyczne: u protestantów obowiązek moralny przedstawia się jako ustanowiony przez rozum praktyczny człowieka; przeciwnie u mistyków, zasadą moralną jest rozkaz Boży, objawiony człowiekowi. Wślad za tem w obozie protestanckim zjawia się nacisk na to, aby wola człowieka była czynną; u mistyków, aby była bierną, uległą Bożym przykazaniom. Ponieważ te zasady różnią się, a jedna bez drugiej jest niemożliwa, przeto jasną jest rzeczą, iż żadna z nich nie może być wyłączną podstawą całej moralności, i że ta antinomia praktyczna w dziedzinie religii domaga się swego rozwiązania, podobnie jak się to dzieje z filozofią. Reforma religii w pierwszym rzędzie będzie na tem polegała, iżby nakaz moralny, wydany przez rozum praktyczny człowieka, mógł być poczytany za rozkaz samego Boga. W tym zaś celu musi teologia inaczej powiązać ów nakaz moralny z jego sankcją, aniżeli to dotąd czyniła teologia religii objawionej. Ta ostatnia nie dość jasno wykazywała związek między nagrodą za cnotliwe życie, a cnotą przez człowieka spełnianą, gdyż w nieśmiertelności widziała ona jedynie skutek moralności, a nie jej cel pierwszorzędny (finis in principium veniens). Wielka tedy przyszła reforma religii polegać będzie na tem, że odtąd nieśmiertelność człowieka będzie celem moralności, a moralność tylko środkiem do niej wiodącym. Ponieważ atoli pojęcie nieśmiertelności jest transcendentne, więc tylko drogą objawienia mogło było stać się własnością rodzaju ludzkiego. W rzeczywistości Pismo św. N. Zakonu daje wskazówkę w rozmowie Chrystusa Pana z Nikodemem (św. Jana III 3—7), na czem się będzie zasadzała przyszła reforma religii. Z rozmowy tej dowiaduje się Nikodem, iż celem, ku któremu ludzkość ma zmierzać, jest jej odrodzenie, które będzie warunkiem nieodzownym nieśmiertelności. Duchowe bowiem odrodzenie przypuszcza w człowieku istnienie uzdolnienia twórczego (virtualité créatrice) czyli wsobnej świadomości słowa; jeżeli więc

moralność, będąca z siebie tylko prostą legalnością czynów ludzkich, uzyskuje ze strony teologii i ten przymiot, że ma służyć człowiekowi za pomost do rozwoju jego zdolności twórczej, czyli uświadamiania sobie słowa, to widoczny jest związek moralności z nieśmiertelnością. W ten więc sposób reforma religii będzie miała za cel swój odrodzenie duchowe człowieka, a przez to i jego własne stwarzanie przez pozytywne urzeczywistnienie słowa, które się w nim znajduje [1]). Stać się to może jedynie przez uświadomienie sobie ze strony człowieka owego procesu, mocą którego Absolut jako Stwórca występuje. Wszelako teologia V-go peryodu będzie mogła wskazać co najwyżej potrzebę poznania Absolutu, ale samego Absolutu nie odsłoni. Odsłonięcie zupełne Absolutu będzie dziełem ostatecznego zlania się filozofii i religii, w okresie panowania celów bezwzględnych, zatem w peryodzie VII-ym całkowitego rozwoju ludzkości. W szóstym bowiem peryodzie celem ludzkości będzie problem prawdy bezwzględnej, odkrycie prawdy, jako takiej, a zasadzającej się na przeświadczeniu o tożsamości pierwotnej bytu i wiedzy. Dopiero tedy w siódmym peryodzie celem ponad wszystkie inne górującym będzie problem dobra bezwzględnego, czyli uzyskanie nieśmiertelności „przez odrodzenie się duchowe, przez swe własne stworzenie, polegające na urzeczywistnieniu słowa w człowieku przez odkrycie Absolutu". W VI-ym więc okresie będzie panowała filozofia absolutna, a w VII-ym religia absolutna. Ponieważ zaś mesyanizm obejmuje i filozofię i religię absolutną, zatem ostatnie dwa okresy rozwoju ludzkości muszą być mesyaniczne.

Idzie jeszcze o to, której to władzy rozwój w człowieku może i musi doprowadzić do poznania i urzeczywistnienia ostatecznych przeznaczeń i celów ludzkości. Otóż tą władzą jest „bezwzględna spontaniczność rozumu ludzkiego, to znaczy władza stwórcza, zawarta w wiedzy ludzkiej, a dotychczas znana jako rozum, uwikłany w powijaki ziemskie" [2]). Nie możemy zaś lepiej określić tej władzy przedziwnej, jak wska-

---

[1]) Por. Prodrome du Messianisme, str. 64.

[2]) Prodrome du Messianisme, str. 65.

zując na to, że za jej pomocą można rozpoznać (réconnâitre) Absolut owo źródło najpierwsze wszelkiej rzeczywistości, przedstawiającej się i jako byt i jako wiedza [1]). Taka władza, która sama z siebie może spontanicznie ustalić pierwiastek lub źródło wszelkiej rzeczywistości, jest widocznie władzą stwórczą, która się tylko stopniem swej mocy różni od najpierwszej władzy stwórczej, czyli od absolutnej spontaniczności najwyższego rozumu Stwórcy. Aby dać pojęcie przystępniejsze mocy stwórczej rozumu ludzkiego, dość powiedzieć, że może on stawiać pytanie: dlaczego? a tem pytaniem różni się on istotnie od umysłowości zwierzęcej. Co więcej, ten akt rozumu jest najlepszą oznaką jego dążenia do Absolutu, ku temu, co już jest niezawarunkowane, co jest z siebie, i z tego względu ów akt rozumu jest w ścisłem znaczeniu nieskończony, gdyż żaden warunek nie zdoła powstrzymać jego dowolnego działania. Na tem też polega „wszechmocność rozumu ludzkiego, źródło jego działalności nieskończonej i rękojmia jego istnienia nieśmiertelnego". Otóż mesyanizm ma za zadanie zbadać tę wszechmoc rozumu dotychczas nieznaną, w tym celu, aby rozum tworzył prawdy bezwzględne i objawiał je ludzkości. Wobec zaś takich własności rozumu, nie może ulegać wątpliwości, że co poda nauka mesyanizmu, będzie absolutnie nieomylne, gdyż prawda nie jest niczem innem, tylko pewnem określeniem rzeczywistości przez twórczą spontaniczność rozumu, stosującego się do swych własnych warunków działania spontanicznego, a które to warunki są równocześnie tem, co stanowi niezmienne prawo stwarzania (loi de création) [2]). Nie trzeba jednak mieszać rozumu bezwzględnego, który ma być prawodawcą mesyanizmu, a czasowym rozumem ludzkości, bo ten ostatni jest tylko zastosowaniem rozumu bezwzględnego do warunków podmiotowych człowieka, to jest do rodzaju jego poznawania i uczucia, przez co rozum człowieka musi doznawać na sobie skutków swego połączenia

---

[1]) Autor nie w jednakowem znaczeniu bierze wyraz: savoir = wiedza, bo raz ma na myśli czynność logiczną czyli poznawanie rzeczy; tutaj zaś czyni z wiedzy jestestwo metafizyczne, przez się bytującą rozumność w rzeczach.

[2]) Por. Prodrome du Messianisme, str. 66.

z ciałem, czyli z materyą bezwładną. Zastosowanie rozumu bezwzględnego do władz poznawczych człowieka przedstawia się jako możność tworzenia najpierwszych zasad myślenia i wysnuwania z nich nowych prawd; w dziedzinie czucia ów rozum wywołuje uczucia moralne i religijne, będące przedmiotem religii, tak, jak prawdy najpierwsze wraz z ich zastosowaniem do szczegółów stanowią przedmiot filozofii. Łatwo wobec tego pojąć, że gdy rozum zdoła się uwolnić od warunków doczesnej swej działalności, nastąpi zlanie się zupełne filozofii bezwzględnej z religią bezwzględną. Zależność rozumu od warunków doczesnych wywołuje w filozofii błąd, a grzech w religii, o co tem łatwiej, jeżeli się uwzględni dziedziczność tych warunków doczesnego działania rozumu w szeregu pokoleń ludzkich. „Można wobec tego pojąć, w jaki to sposób rozum bezwzględny, będący ponad tymi warunkami fizycznymi, ponad tym brudem ziemskim, i który w mesyanizmie ma do szczętu wykorzenić błąd i grzech, stanowić będzie pod formą wyrażenia allegorycznego o Dziewicy, która ma zetrzeć głowę węża, dokonanie tej przepowiedni świętej. Tę to wzniosłą dziewicę wprowadza mesyanizm do świątnicy ludzkości".

Lecz nie można też mieszać rozumu bezwzględnego ludzkości z samym Absolutem. Rozum bowiem jest tylko władzą, która rozpoznaje, odkrywa czyli stwarza Absolut, i w tym właśnie celu rozum jest obdarzony bezwzględną spontanicznością czyli zdolnością stwarzania. Ta właśnie moc stwórcza rozumu stanowi jego słowo (le verbe); a ponieważ rozum człowieka czerpie tę siłę wypowiadania w sobie słowa tylko z Absolutu, przeto słusznie powiedziano w Piśmie św., że na początku było u Boga Słowo, a Słowo Bogiem było.

Takie to są cele istotne mesyanizmu, dla których spełnienia jest potrzebne nowe zrzeszenie się ludzi: unia antinomiczna lub absolutna. Ponieważ zaś ta unia będzie miała na względzie cele nietylko filozoficzne, ale i religijne, przeto można ją słusznie nazwać królestwem Bożem na ziemi, szerzącem prawdziwą sprawiedliwość, która polegać będzie na podziale dóbr ziemskich stosownie do zasług każdego człowieka. Środkiem, zapomocą którego unia antinomiczna (sehelianiczna lub absolutna) zmierzać będzie do osiągnięcia swych celów, będzie z jednej strony pouczanie o strasznych skutkach

obecnie w społeczeństwie istniejących antinomij i o ruinie, grożącej społeczeństwom w przyszłości, z drugiej zaś pozytywna praca nad wyswobadzaniem się rozumu ludzkiego z jego więzów doczesnych i przekształcania się w rozum bezwzględny! Nad tem muszą pracować i Kościół i państwo.

D) Nauka o Absolucie.

Kto tak, jak Wroński, ustawicznie wspomina Absolut, powinienby dać pojęcie, ile możności dokładne, tego, co przez Absolut należy rozumieć. Tymczasem nie wyłożył on jasno swych poglądów na Absolut twierdząc, że jeszcze nie nadszedł czas, aby wszystko powiedzieć ludzkości w tej sprawie. Być też może, iż dokładniejsze pojęcie Absolutu Wroński odsłonił komuś z bliższych swych przyjaciół, bo, jak to Liebelt [1]) i Cherfils [2]) podnoszą, trzeba odróżnić jego naukę ezoteryczną, w gronie najzaufańszych przyjaciół głoszoną, od eksoterycznej, która w jego pismach była dla wszystkich przeznaczona. Nie wdając się w dalsze dociekania, co właściwie ma być ezoteryczną nauką, a tylko trzymając się tego co sam Wroński wypowiedział w swej „Reformie wiedzy" (t. II, str. 512 n.) i w „Prolegomenach" (str. 553), odróżniał on Absolut logiczny czyli w kierunku myślenia ludzkiego i tworzenia wiedzy, od Absolutu ontologicznie pojętego.

Odnośnie do porządku logicznego Wroński żądał, żeby zasada absolutna całej wiedzy ludzkiej zawierała w sobie: 1-o najwyższą możliwą pewność, 2-o najwyższą wartość przedmiotową, 3-o nieskończoną powszechność, 4-o godność wewnętrzną, opartą na jej wartości własnej. Taka tedy najpierwsza i bezwzględna zasada wszelkiej wiedzy powinna stać o własnej mocy, a nie opierać się na innej zasadzie.

Natomiast od Absolutu, jako źródła wszelkiego bytu domagał się, aby zawierał 1-o jaknajwiększą rzeczywistość wszech-

---

[1]) Libelt: Filozofia i krytyka (I Poznań 1874) str. 182.

[2]) Cherfils: En essai de religion scientifique j. w. str. 187 n.

świata; 2-o jaknajwiększą pewność, gdyż ma być podstawą wszelkiej wiedzy; 3-o jaknajwiększą stałość, bo jest podstawą wszelkiego bytu; 4-o prawdę nieskończoną, gdyż wszelka prawda tylko przez niego istnieje; 5-o dobro nieskończone, bo wszelkie dobro tylko przez niego istnieje; 6-o powszechność nieskończoną, bo ma wszystko obejmować; 7-o własną swą istotę, gdyż ma być fundamentem godności moralnej; 8-o jaknajwiększe znaczenie podmiotowe, bo ma być fundamentem naszej jaźni i myśli; 9-o jaknajwiększe znaczenie przedmiotowe, bo ma być fundamentem naszej nie-jaźni czyli wszystkich rzeczy; 10-o doskonałą zgodność własnych różnorodności, bo ma być fundamentem wszelkiego porządku i wszelkiego objawienia się piękna; 11-o jaknajdoskonalszą tożsamość swych części składowych, bo ma swą wewnętrzną tożsamość odzwierciadlać w budowie świata; 12-o ma posiadać maximum spontaniczności i bezwładności, bo jest źródłem wszelkiego stworzenia; 13- swe odwieczne stwarzanie, bo w sobie samym ma warunek swego istnienia. Wroński przestrzega jednak, aby jego Absolutu filozoficznego nie brano za jedno z ideą religijnego Absolutu, czyli Boga, bo jego Absolut ma być tylko „pierwiastkiem czysto rozumowym, czyli Absolutem, rozważanym jako przedmiot pozytywnego poznania" [1]).

Czy jednakże ów Absolut filozoficzny nie ma nic wspólnego z Absolutem religii chrześcijańskiej? Na to pytanie mogą rzucić światło wywody Wrońskiego w końcowym ustępie „Prolegomenów" (str. 547 n.). Powiada on tam, że Absolut pod względem filozoficznym jest tem, co w sobie zawiera zasadę swego istnienia, a pod względem religijnym Słowo ma stanowić spontaniczność w stwarzaniu własnej rzeczywistości. „W ten sposób w swem przeciwstawieniu składników, jako dwójca genetyczna, Absolut jest logizmem, to znaczy połączeniem zasady z jej wynikiem w ustanowieniu własnej rzeczywistości, w przeciwstawieniu do Słowa, które, jak rzekliśmy, jest spontanicznością w utworzeniu własnej rzeczywistości. A jako taki, Absolut stanowi rozumność stwórczą, którą nazywamy autotezyą, czyli ustanawianiem się własnem, a to

---

[1]) Por. Messianisme ou Réforme absolue du savoir humain, t. II, str. 513

przez uwzględnienie cechy charakterystycznej, iż Absolut nie posiada żadnej świadomości siebie, gdyż logizm stanowiący jego istotę, istnieje niezależnie od wszelkiej świadomości; natomiast Słowo stanowi moc stwórczą, którą nazywamy autogenią czyli tworzeniem się własnem, uwzględniając to, iż jego charakterystyczną cechą jest obecność własnej świadomości, gdyż spontaniczność, stanowiąca jego istotę, nie mogłby istnieć bez własnej świadomości. Trzeba zaś zauważyć, że w tem określeniu dokładnem każdy z tych dwóch pierwiastków pierwotnych mesyanizmu, Absolut i Słowo, odpowiadają zewnętrznemu charakterowi, jaki Schelling naznaczył Absolutowi, pojętemu jako pierwiastek niezawarunkowany wszelkiej rzeczywistości, to znaczy, tożsamości pierwotnej wiedzy i bytu, tego co podmiotowe, i co przedmiotowe, ideału i rzeczywistości, jaźni i niejaźni. W rzeczywistości obecny nasz Absolut, jako autotezya, stanowiąc jeden z pierwiastków mesyanizmu, najwidoczniej zawiera ową tożsamość pierwotną w swym logizmie, pojętym jako rozumowość stwórcza; a tak samo nasze Słowo obecne, jako autogenia, stanowiąc jeden z pierwiastków mesyanizmu, widocznie zawiera tę charakterystyczną tożsamość w swej spontaniczności, pojętej jako moc stwórcza. Stąd zaś wyprowadzimy wniosek, że te dwa pierwiastki mesyanistyczne: Absolut i Słowo tak, jak je określiliśmy, niczem innem nie są, tylko dwoma punktami różnymi, spekulatywnym i praktycznym, Arcy-Absolutu, w którym one, jako w Niewysłowionym (Indicible) powinny się pierwotnie utożsamiać, wznosząc się ku dziedzinom niezawarunkowanym rozumu absolutnego, przekraczając tem samem sfery zawarunkowane poznania, w których ów wzgląd spekulatywności jest ustanowiony, oraz uczucia, w którem ze swej strony jest miarodajny wzgląd praktyczności" (str. 549). Następnie przedstawia Wroński, iż jego Arcy-Absolut, jednoczący w sobie i stronę czysto spekulatywną i stronę praktyczną, czyli rozum i działanie bezwzględne, jest tem samem, co Swayanbhou Hindusów, gdyż Swayanbhou znaczy to, co istnieje z siebie; tak samo nazwy: Adim, Akhar lub Akber służą Hindusom na oznaczenie umysłowości stwarzającej, co odpowiada pojęciu Słowa w systemie mesyanistycznym. Otóż te dwie strony pojmowania Absolutu nawet w świecie rzeczywistym mają swą podstawę. To bowiem, co

w świecie transcendentalnym (czyli w achrematyczności) jest Słowem, przedstawia się w świecie rzeczywistym (w chrematyczności) jako przedmiotowy rozum, który jest wolnością, o ile przekracza granice i prawa rzeczywistości nas otaczającej, a jest przytem i bezwzględną wiedzą o sobie, wszędzie sobie obecną; to znów, co w sferze bezwzględnej jest logizmem, czyli Absolutem, jako czynnik spekulatywności pojętym, nie jest w świecie niniejszym niczem innem, tylko przeznaczeniem (le destin, celowość). Jednak nie można rozumu i przeznaczenia brać w tem znaczeniu chwiejnem, w jakiem Grecy brali wyrażenia: fatum i logos. Przeznaczenie bowiem, stanowiące logizm w autotezyi, jest w gruncie rzeczy wytworem Rozumu; lecz ponieważ Rozum może tworzyć tylko to, co jest rozumne, więc przeznaczenie jest czemś uprzedniem względem Rozumu, lub przynajmniej warunkuje działalność Rozumu. Nawzajem Rozum, jako obmyśliwający przeznaczenie (czyli cele), warunkuje owe przeznaczenia, i z tego względu jest nieograniczony. W ten to sposób Rozum i przeznaczenie są w świecie niniejszym dwiema stronami bezwzględnemi Niewysłowionego, są odzwierciadleniem Arcy-Absolutu. Ponieważ zaś dawna filozofia mogła co najwyżej przeczuwać Absolut, ale nie umiała go jeszcze pojmować, przeto Bóg objawił Sam rodzajowi ludzkiemu te dwie swe strony, bo w St. Zak. objawił Swą autotezyę w słowach: „Jam jest, którym jest" — a w N. Zak. Swą autogenię Słowa w Bogu słowy: „Na początku było Słowo u Boga, a Bogiem było Słowo" (str. 553, Prolegom.).

Taka jest w streszczeniu nauka Wrońskiego o Absolucie. Oczywiście, niejedno w niej zasługuje na zganienie i odrzucenie! Tak np. między cechami Absolutu, pomyślanego ontologicznie, jest mowa o tożsamości najdoskonalszej części jego składowych. O jakich to częściach jest mowa? O rzeczowych ontologicznych, chyba nie, bo wówczas Absolut nie byłby jestestwem najprostszem, ale jako całość byłby zawisłym od swych części. Jeśli znów o logicznych składnikach jest mowa, czyli o pojęciach, zapomocą których usiłujemy pomyśleć najwyższe Jestestwo, to pojęcia te, formalnie rozważane, znów nie są te same, bo np. wszechwiedza wyraża zgoła co innego, aniżeli niezmierzoność. Do tego autor nie wyjaśnił, co wspólnego ma wewnętrzna tożsamość składników Absolutu z budo-

wą świata i odzwierciadleniem tych składników w świecie. Nie można się też zgodzić z twierdzeniem autora, jakoby „logizm stanowiący istotę Absolutu, istniał niezależnie od wszelkiej świadomości", czyli, że Absolut, pomyślany jako rozum stwórczy, nie posiada żadnej świadomości. Ciekawy byłby to Absolut, w którymby rozum mógł być czynny bez świadomości swej czynności; rozum byłby w tym razie całkiem ślepą władzą. Wszak rozum Absolutu to nic innego, tylko sam Absolut, pomyślany jako myślący, nie zaś czemś dorzuconem do istoty Absolutu. Także niejasna jest nauka o stosunku rozumu do Słowa, autotezyi do autogenii. O jakiem to Słowie jest mowa? Czy jest to Słowo substancyalne, osoba, czy też Słowo, jako pojęcie? Jeżeli Wroński ma na myśli drugą osobę Trójcy św.. Słowo jako substancyę, to po pierwsze nie bardzo jest zrozumiały frazes o przebywaniu Słowa w rzeczach, a powtóre byłoby niedorzecznością nauczać, że Absolut dopiero przez swe Słowo staje się Absolutem, skoro już (nie co do czasu, lecz co do natury) musiał istnieć, aby rodzić Swe Słowo. Tem mniej jeszcze możnaby naukę Wrońskiego tak rozumieć, że Absolut przez pojmowanie siebie się staje, boć znów, zważając na logiczne i metafizyczne następstwo, wprzód trzeba istnieć, aby się módz poznawać, i Absolut też nie dlatego się staje Absolutem, że się poznaje, lecz poznaje się najdoskonalej, bo jest Absolutem. Jest również zagadką twierdzenie Wrońskiego, że Absolut powinien „mieć własną istotę, gdyż ma być fundamentem godności moralnej". Gdyby Wroński był powiedział iż Absolut jest fundamentem moralności, bo istnieje sam z siebie, byłby zupełnie słusznie powiązał źródło moralności z Absolutem, gdyż tylko byt z siebie istniejący musi być bytem najdoskonalszym, nie tylko w porządku fizycznym, lecz i moralnym; lecz stąd, że Absolut ma własną istotę, nie wynika, bezpośrednio wniosek, że jest źródłem moralności.

Trzeba jednak i to podnieść, że Wroński nie zamierzał śladem Kanta zamienić swego Absolutu w czysto podmiotowy twór rozumu, w jakiś ideał praktycznego lub spekulatywnego rozumu; Wrońskiego Absolut jest bądź co bądź pełnią rzeczywistości i stąd jest Niewysłowionym; jest mocą nieskończoną, źródłem wszelkiego istnienia i prawdy. Ale i od Heglowego

Absolutn jest wyższy Absolut Wrońskiego, gdyż absolut Heglowski dopiero w rozumie człowieka dochodzi do pełnej samowiedzy, a Absolut Wrońskiego posiada w sobie racyę swego istnienia i swą samowiedzę. Wreszcie gdy absolut Schellinga jest wprawdzie jednością bytu i wiedzy, to jednak jest nią o tyle, o ile byt i wiedzę tylko logicznie oceniamy; przeciwnie Absolut Wrońskiego, jest ontologicznie bytem i wiedzą, wobec czego Wroński twierdził, że jego Absolut najwięcej zbliżony jest do Boga chrześcijan.

E) Stosunek filozofii absolutnej Wrońskiego do religii chrześcijańskiej.

Na wstępie listu do papieża Leona XII powołuje się Wroński na idee, wyłożone w „Sfinksie", i zwraca uwagę na niebezpieczeństwa antinomij społecznych, które, o ile się im nie zapobieży, mogą doprowadzić społeczeństwa do dawnego ich upodlenia. Lekarstwem na ten stan groźny już nie może być dawna, prosta wiara w Boga; dzisiejsze społeczeństwo żąda pewności w rzeczach wiary, a tak samo nie zadowoli się ono samemi doświadczeniami materyalnemi, tylko żąda zasad bezwzględnych. Prosta wiara, nieoparta na filozoficznem zgłębieniu prawd religijnych, alboby cofnęła ludzkość w jej rozwoju, zmuszając ją do przebywania na nowo tych okresów, które już przeszła, albo też wyrodziłaby się w fałszywy mistycyzm, który jest zaporą wszelkiego postępu. „Prawda, którą potrzeba podać dzisiaj, winna być czysto rozumową, jak jest ta, co jest w naukach i wszelkich poszukiwaniach w ogólności, to jest prawda, którą można przekazać ludziom przez wywody ścisłe, nie zaś przelewać przez domniemane nadprzyrodzone matactwa". A ta prawda nie ma być względną, na uczuciu tylko opartą, lecz musi być prawdą bezwzględną, zasadą czysto rozumową, wolną od wszelkiego wpływu obcego rozumowi, zawdzięczającą tylko sobie samej swą siłę i niezniszczalną rzeczywistość. „Z tego to principium, źródła wszelkiej prawdy i wszelkiej realności w świecie, nie wyłączając prawdy i real-

ności Bożej, z tego principium absolutnego, mówię, potrzeba wywieść dzisiaj stworzenie całe, a z niem przeznaczenie człowieka, aby uchować ród ludzki przed rozpadem, który mu grozi" [1]). Filozofia musi wypełnić przyrzeczenie Chrystusa Pana, że gdy przyjdzie Pocieszyciel Duch św... ten wszystkiego nas nauczy (Jan XIV 26, XV 26). Nowa ta filozofia musi wykazać: 1-o boski początek objawienia Chrześcijaństwa; 2-o musi a priori czyli bezwzględnie wykazać wszystkie części składowe religii, a mianowicie dogmata i przepisy, sakramenta i najwyższe tajemnice; 3-o powinna wykazać Bóstwo Chrystusa Pana; 4-o dalsze przeznaczenie Chrześcijaństwa, a to przez wykrycie absolutnego znaczenia dogmatów i przepisów religijnych, słowem filozofia absolutna ma zamienić wiarę religijną w pewność wiedzy; nie jest atoli jej zadaniem burzyć, zmniejszać lub zwiększać liczbę dogmatów. Owa zamiana treści wiary w pewniki filozoficzne może się odbyć tylko pod egidą Kościoła, a za pomoc Kościoła w tej sprawie filozofia odwdzięczy się mu w ten sposób, że sprowadzi do niego tych wszystkich, którzy dla rozmaitych powodów w nim się nie znajdują. A nie tylko na polu religijnem nastąpi zmiana; także i w polityce nastąpić musi pod wpływem filozofii zasada równowagi mechanicznej, przez którą polityka nowożytna chciała zastąpić siły moralne i boskie porządku społecznego, a nadto będą odsłonione cele ostateczne porządku politycznego. Tym celem ostatecznym, zarówno w religii jak i polityce, nie może być nic innego, tylko nabycie samodzielnie nieśmiertelności przyobiecanej. „We swej wszechmocy Stwórca nie mógł nic innego powziąść, coby godnem było jego samego, jak li tylko stworzenie jistot bezwarunkowych, coby na wzór jego dopełniły same swojego stworzenia, a któreby stworzone na jego obraz, jak mówi Pismo św., nadały sobie, jak on, swoją nieśmiertelność. Otóż-ci ten dar niebieski który nam obiecuje religia, to jest istnienie przez samego siebie, boć w tem zawiera się nieśmiertelność; a już też zastanowiwszy się maluczko pojmuje każdy, że władza takowego stworzenia się własnego może

[1]) Por. Reforma absolutna przeto ostateczna wiedzy ludzkiej (wyjątek). Wydawca L. Niedźwiedzki. (Paryż, 1891) str. 11—12.

prowadzić do przewnętrznego poznania Boga, przez które bytuje stworzenie całe" [1]).

Rękojmią ziszczenia tej przepowiedni ze strony filozofii absolutnej będzie reforma wszystkich umiejętności, której dokona filozofia absolutna. Jest to zadanie niewątpliwie olbrzymie, ale niemniej konieczne. Nie zabraknie też ludzi odpowiednich do jego spełnienia, a w piewszym rzędzie są Jezuici do tego powołani, bo to zakon mądry i właśnie dla swej mądrości ściąga na siebie rozmaite prześladowania. Także i Kościół musi być w tem dziele mesyanicznem pomocny, bo w przeciwnym razie albo Kościół przepadnie, albo rodzaj ludzki wróci do najstraszniejszej nędzy moralnej. Że Kościół może przepaść wystarczy na dowód tego przytoczyć wątpliwości przeciw wierze, od których nawet sami duchowni nie są wolni, a które tem więcej muszą szkodzić świeckim i filozofom, zwłaszcza że ci ostatni mają obowiązek dochodzić do prawdy przez powątpiewanie. Nie mogą oni przyjąć prawd wiary na oślep tylko, lecz te prawdy muszą im być ściśle wykazane. Kościół nie powinien się lękać filozofii, bo inaczej musiałby odrzucić wszelką metafizykę, a właśnie religia jest najwznioślejszą metafizyką; zresztą, gdyby Kościół lękał się filozofii absolutnej pod pozorem, że rozum nie może poznać prawd religijnych, to Kościół podawałby w wątpliwość same prawdy religijne. „Jeżeli tedy duchowieństwo jest pasterzem trzody, to filozofia absolutna, podając i utrzymując dowody, będzie psem pasterskim dla utrzymania trzody w zagrodzie Kościoła" [2]). Filozofia absolutna chce tylko urzeczywistnić uroczyste zapewnienie Chrystusa Pana, wyrzeczone w rozmowie z Nikodemem, że kto się nie odrodzi na nowo, nie wnijdzie do Królestwa Bożego (św. Jan III 3 — 7). W Star. Zak. ani też we filozofii greckiej nie wiedziano, na czem polega prawdziwa nieśmiertelność; dopiero Chrystus to objawił, że polega ona na odrodzeniu się moralnem, na stwarzaniu samego siebie, i właśnie tem najlepiej Chrystus udowodnił Swe Bóstwo, że oznajmił światu cele, których ani Nikodem, ani nikt z ludzi za Jego

---

[1]) Tamże str. 18.
[2]) Tamże str. 29.

czasów nie znał. Przez to samo jest On zbawcą ludzi, bo od znajomości celów ostatecznych zależy przeznaczenie bezwzględne rodzaju ludzkiego. Stąd też sam Chrystus powiada do Nikodema: „Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum" (Jan III 16—17). „Jasna jest rzeczywiście, że wierzyć w Syna Bożego nie znaczy tutaj nic absolutnie innego oprócz wzięcia od niego wielkiego zadania, które podał ludzkości. Przetoż założenie tego zadania jest Łaską Bożą, a rowiązanie tegoż zadania jest Zasługą człowieka" [1]).

Jak dotąd rzeczy się mają, kładł Kościół przy wyjaśnieniu Pisma sw. wagę na to, aby się ściśle trzymać litery tekstu i uważać za tajemnice religijne to wszystko, czego Bóg wprost nie wyłożył rozumowo. Natomiast sekty mistyczne, poddając się zbytnio uczuciu, wprowadzały do Pisma św. swe własne, a religii bardzo szkodzące upodobania: wreszcie protestanci uczynili rozum doczesny jedynym sędzią znaczenia tekstów Pisma św. Protestanci tedy mają wiarę za wyłączną zasługę człowieka, mistycy przeciwnie, tylko za łaskę, której biernie trzeba się poddawać. Otóż obecnie idzie o to, żeby Kościół pogodził zasługę z łaską, co tylko przy pomocy filozofii absolutnej stać się może, gdyż ona, nie burząc treści wiary, da pełne jej wyjaśnienie i w ten sposób udoskonali religię.

Że ta ostatnia nie doszła jeszcze do swej doskonałości, o tem można się przekonać, porównywując przepowiednię Chrystusa Pana z tem, co faktycznie spotykamy w dzisiejszej wierze Kościoła. I tak np. dotąd nikt nie wiedział, na czem zasadza się prawdziwa nieśmiertelność, chociaż Chrystus Pan zapowiedział, że Duch św. nauczy nas wszelkiej prawdy (Jan XVI, 13). „Przeboga! gdzież jest ten Duch prawdy, który ma nas nauczyć wszystkich Prawd i odkryć nam całą Przyszłość? Powiedzą może, że przyszedł w zesłaniu Świątek? Aliści Apostołowie, na których wówczas zstąpił, niczego nas więcej nie uczą, jak Ewangelja, to jest li wielkiego zadania, założonego przez Jezusa Chrystusa, nie zaś rozwiązania tegoż zadania... Może powiedzą, że Duch święty przewodniczył na

[1]) Tamże str. 50.

zborach? Bez wątpienia; aliści zawsze to dla rozkrzewienia i ustalenia Ewangelii pomiędzy ludźmi, to jest, dla objawienia jim wielkiego zadania swego zbawienia nie zaś do jego rozwiązania... Jest tedy niezaprzeczalna, że skoro nie można nam przedstawić tego stanowczego rozwiązania, jiż Duch Prawdy, taki jak Zbawiciel nam zapowiedział dla dokonania swej Boskiej religii, nie zstąpił jeszcze na ziemię" [1]). Niech także nikt nie sądzi, że człowiek, jak przypuszczają protestanci, potrafi o własnej sile uwolnić się od złego; jest to niemożliwe, bo warunki cielesne, będące źródłem zła dla człowieka, dostają się dziedzicznie w udziale człowiekowi, zatem własną mocą nie może się od nich uwolnić. Niemniej wstrzymywanie się od złych uczynków nie zapewni człowiekowi nieśmiertelności i zbawienia, bo nie od Boga, lecz od siebie samych mamy brać nieśmiertelność. Gdyby nieśmiertelność miała być wyłącznie łaską Boga, to Bóg mógł był człowieka stworzyć nieśmiertelnym bez żadnych zasług jego i bez żadnej pracy; co gorsza ćwiczenia ascetyczne i umartwienia są wręcz przeciwne absolutnemu celowi człowieka, bo osłabiają jego władze umysłowe, przez które jedynie człowiek może odkryć prawdę i zdobyć sobie nieśmtertelność. To też „aż dopóki zadanie Jezusa Chrystusa nie będzie rozwiązanem, to jest, dopóki ziemia nie dopełni swojich przeznaczeń absolutnych, ludzie cnotliwi, co się dobrze zasłużyli rodowi ludzkiemu, oczekują nieśmiertelności w zacieniach pokoju i jinnych duchowych przybytkach, odpowiednich stopniowi jich zasługi" [2]). Ktoby nie chciał wierzyć tej nauce Wrońskiego, temu przytoczy on słowa Pisma św., iż ktoby zbluźnił Duchowi św., nie będzie miał grzechu odpuszczonego ani w tym, przyszłym żywocie (św. Marek III, 28—29), bo „wierzyć że dokonywanie cnoty wystarcza, samo-li, do dopięcia nieśmiertelności, jest to brać środek, a nawet środek poboczny, za cel sam; a chcieć, żeby nieśmiertelność była nagrodą konieczną samej cnoty, jest to zaprzeczać zadania założonego przez naszego Zbawcę, gdyż wtedy odrodzenie się duchowe i własnowolne, które według Jezusa Chry-

---

[1]) Tamże str. 59.

[2]) Tamże str. 63.

stusa ma sprawić nieśmiertelność, byłoby niepotrzebnem. A właśnież to zaprzeczenie stanowi Grzech Przeciw Duchowi świętemu" [1]). Uczynki cnotliwe są wprawdzie potrzebne, ale tylko jako „przygotowanie konieczne do rozwiązania wielkiego zadania nieśmiertelności" [2]), bo choćby człowiek cnotliwy po spełnieniu dobrego uczynku miał uczucia nawet bardzo podniosłe, jeżeli tylko nie ma świadomości „istnienia samowolnego czyli przez siebie samego, które Jezus Chrystus nazywa nieśmiertelnością, czyli świadomości koniecznego związku między cnotą a owem życiem absolutnem, które sam sobie ma nadać" [3]), to nie dostąpi nieśmiertelności. „Nieśmiertelność tak, jak ją nasz Zbawiciel dał poznać, jako otrzym wyłączny Stworzenia się własnego człowieka, jest jistnieniem własnowolnem, to jest jistnieniem przez samego siebie, nie mogącem przeto dać się człowiekowi przez nikogo jinnego" [4]). Wobec takiego stanu rzeczy trzeba przyjąć, że „dokonanie religii ma być dziełem czasu, a przeto, że to dokonanie nie było objętem już w pierwszem założeniu religii przez Jezusa Chrystusa... Więc przyjście Ducha św. jest przyobiecane samowszechnie dla wszystkich i w ostatecznych czasach" [5]). Nie można też owego dokonania religii odkładać aż do żywota przyszłego, bo w tym razie pobyt ludzkości na ziemi byłby bezcelowy [6]). Rozumieli to różni sekciarze, poczynając od Szymona Maga i Montana, a kończąc na protestantach, bo wszyscy oni głosili, że z pomocą Ducha św. już prawdę absolutną odkryli, co o tyle zasługuje na uniewinnienie, że w tych próbach jest widoczna dążność nieświadoma ku ostatecznemu rozwiązaniu prawd religijnych.

W dalszym ciągu autor chce bliżej oznaczyć zadania filozofii absolutnej względem religii objawionej i wykazać, pożytki zbliżenia się filozofii i teologii. Lecz wpierw zaznacza pewność absolutną wyników tej nowej filozofii. Pewność ta

---

[1]) Tamże str. 63.
[2]) Tamże str. 60.
[3]) Tamże str. 67.
[4]) Tamże str. 67.
[5]) Tamże str. 68.
[6]) Tamże str. 69.

jest ugruntowana z jednej strony na Piśmie św.. z drugiej na samym rozumie. W Piśmie św. bowiem czytamy wyraźny rozkaz, żebyśmy Boga kochali z całej duszy i ze wszystkich sił i ze wszystkiej myśli naszej (Łukasz X. 27). Cóż to jednak znaczy kochać Boga ze wszystkiej myśli swojej? Nic innego, tylko że mamy obowiązek własną pracą wznieść się do odkrycia prawdy absolutnej [1]). Z drugiej strony człowiek ma powagę, „która jeżeli nie wyższa od niej (od powagi słowa Bożego), jest z nią przynajmniej jednotliwa, a która dla niego jest źródłem jedynem wszelkiej jakiejbądź powagi" [2]). Tą powagą jest rozum. „Jakoż przez użycie rozumu może on przyjąć lub odrzucić, jednem słowem, uznać prawdę jakąkolwiek. Przeto też zapomocą rozumu może człowiek wyznać prawdy, które mu przedstawia Pismo św.; a nie mogąc jeszcze poznać tych prawd pozajistnych zatwierdliwie, tylko przez to, że je znajduje zgodnemi z niezniszczalną dążnością swego rozumu może uwierzyć w te prawdy i uważać je za nieomylne. Jinaczej, gdyby to wyznanie prawd, które przedstawia Pismo św., nie było dziełem wolnem człowieka, wypływającem z własnowolnego użycia rozumu, wszelka zasługa byłaby mu odjęta" [3]). Wobec tedy nieomylności wyników filozofii absolutnej można zupełnie ściśle a priori wykazać to wszystko, co Opatrzność miała do objawienia ludziom, aby ich doprowadzić do kresu ostatecznego rozwoju ich rozumu, a przeto możnaby poznać w sposób zapewliwy wszystko, coby mogło być przekręcone w osnowie Pisma św... możnaby było, wywodząc tę naukę Boską z samych li principiów absolutnych, o których mowa, jak to zrobi filozofia absolutna, odnaleźć prawdziwe znaczenie ustępów przejinaczonych i przywrócić te, któreby były postradane, aby sprawić w ten sposób prawdziwą Restauracią Biblii, której szczęściem nie potrzeba" [4]). Gdyby np. rozmowa z Nikodemem była opuszczona, możnaby z uwagi na to, że bez niej cel ludzkości byłby nieznany, a priori dowieść, że ta rozmowa się odbyła.

---

[1]) Tamże str. 75.
[2]) Tamże str. 76.
[3]) Tamże str. 79.

A nietylko może filozofia absolutna przywrócić a priori wszystkie teksty Pisma św., lecz nadto jej zadaniem jest wyrozumieć wszystkie prawdy, które w Kościele rzymskim i greckim uchodziły za tajemnice. Tylko filozofia absolutna daje pełne wyjaśnienie wszystkich dogmatów. Musimy tu powołać się na wywód Wrońskiego, wypowiedziany w „Prolegomenach". Ponieważ rozum tylko zwolna mógł się był rozwijać, więc Bóg, uprzedzając rozwój filozofii i możność naznaczania sobie celu ostatecznego przez człowieka, przyszedł z pomocą człowiekowi przez objawienie. Lecz objawienie jest tylko „manifestation intime de la raison absolue dans le sentiment de l'homme" i nie posiada w sobie nic nadnaturalnego, czegoby rozum ludzki nie zdołał pojąć, a tem samem jest ono o tyle dziełem Bożem, o ile Bóg, stworzywszy człowieka objawia rozumowi wielkie jego problemy, żądając wzamian, aby człowiek przez wyrozumienie tych problemów sam sobie oznaczał cel ostateczny. „Tak więc religia, rozważana w swej zasadzie jako objawienie prawdy, nie jest ze swej strony niczem innem, tylko dziełem człowieka, przez zasługę, rozwiązania tych wielkich problemów" [1]). Stąd wynika, że w Piśmie św. jako antycypacyi prawd filozoficznych, nie może się zawierać nic takiego, coby przekraczało udolność rozumu ludzkiego, coby dla niego miało być tajemnicą. To też Wroński nadaje wyrazowi dogmat całkiem inne znaczenie, aniżeli to czyni teologia katolicka. W tej ostatniej dogmat oznacza prawdę ustaloną i niezmienną; przeciwnie Wroński, nazywa dogmatem prawdę religijną, która prędzej czy później stać się musi prawdą filozoficzną czyli przez rozum pojętą. „Tutaj, powiada on, jest miejsce, aby dać filozoficzne wyjaśnienie świętego słowa: dogmat, a które aż do naszych dni było nawet dla teologii, chociaż ona ma je za wyrażenie zasadnicze, tak samo tajemnicze, jak święte tajemnice, do których wyrażenia służy. Obecnie to wyjaśnienie filozoficzne jest rzeczą najłatwiejszą. Jakoż, uwzględniając to wszystko, co się rzekło, jest rzeczą jasną, że wyraz dogmat nie jest absolutnie niczem innem, ani więcej, ani mniej, tylko wyrażeniem, przez które teologia

[1]) Por. Prolégomènes etc. str. 474.

oznacza to, co według naszych dedukcyj, stanowi problemy religijne... Tak więc dogmata są w teologii tem, czem porismi w matematyce i wogóle w naukach" [1]). Poryzmami zwie Wroński takie zagadnienia, których treść wyraża coś rzeczywiście istniejącego, natomiast problemata mogą mieć treść umysłową, lecz czysto fikcyjną. Dogmata więc są według niego poryzmami, bo wyrażają treść rzeczywistą, ale dającą się filozoficznie wyrozumieć. Zadaniem filozofii absolutnej ma być wyjaśnienie wszystkich dogmatów tak, że ostatecznie filozofia absolutna a religia absolutna będą zawierały jedne i te same prawdy, wobec czego „wszystkie ustępy tajemnicze Pisma, które wedle tego cośmy wyżej podali, powinny były pozostać ukryte przed człowiekiem, ażby prawda została odkrytą na ziemi, a które, stosownie do widoków mądrych Kościoła rzymskiego i greckiego, gdzie się zamyka prawdziwy Christianizm, zostały rzeczywiście szanowane po dziś dzień" [2]), zostaną rozumem ludzkim pojęte i wytłumaczone.

Przez to zlanie teologii z filozofią absolutną uzyskuje się kilka korzyści, a naprzód przeświadczenie, iż prawdziwe Chrześcijaństwo znajduje się tylko w Kościele rzymskim i greckim, bo tylko te dwa Kościoły ukazywały, choć w osłonach, cel ostateczny ludzkości, a który w zupełności dopiero filozofia absolutna wyświetla. Dość w tym celu przytoczyć słowa Pawła św. (Do Efez. IV 12—13): „ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, donec occurrasmus in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi". Oba te Kościoły powinny dziś, gdy już filozofia absolutna zdarła zasłonę z tajemnic wiary, „opuścić swe stanowisko mądrego (celowego) nieokreślania Pisma św., gdzie się ograniczały Przeczuwaniem li wielkiego zadania Jezusa Chrystusa, a wznieść się odtąd z pochodem ludzkości, na stanowisko samościsłego określenia Pisma, z którego dadzą poznać upewliwie to wielkie zadanie nieśmiertelności, jako przynoszące w swem rozwiązaniu cel absolutny ziemskiego bytu ludzkiego plemienia" [3]).

---

[1]) Por. Philosophie absolue de l'histoire. Paris, 1852, str. 263.

[2]) List do papieża Leona XII j. w. str. 81.

[3]) Tamże str. 85.

Dalszą korzyścią będzie to, że wszelkie odszczepieństwa będą musiały ustać, a wszyscy zbłąkani będą mogli utworzyć jeden, prawdziwie powszechny Kościół. Tyczy się to przedewszystkiem potajemnych sekt mistycznych, które, opierając się w rzeczach religii na bierności nie będą mogły się ostać przy dokonaniu N. Testamentu, który żąda czynów od ludzi. O ile zaś sekty nie zechcą dobrowolnie wrócić na łono Kościoła rzymskiego, będzie władza polityczna uprawniona „mieć na nich oko" [1]), a Jezuici będą mieli obowiązek ich zwalczać. W nielepszem od mistyków położeniu znajdzie się protestantyzm, bo chociaż podnoszą oni konieczność czynności w rzeczach wiary, to jednak owa czynność ma na względzie tylko cele doczesne. Z powodu swej etyki, którą dobrze pojmują, okażą się oni skłonnymi do przyjęcia celów bezwzględnych religii.

Trzecią korzyścią zlania się filozofii z teologią absolutną będzie nawrócenie się Żydów, którzy ujrzą różnicę absolutną między Starym a N. Zakonem i przyjmą Mesyasza [2]). Skoro zaś to wszystko, a nadto pewność natchnienia Pisma św. i Bóstwo Chrystusowe ma udowodnić filozofia absolutna, to należy podziwiać opatrznościowe działanie Stwórcy, że pozwolił błąkać się rozumowi ludzkiemu między materyalizmem a idealizmem, póki przy pomocy Leibniza, Kanta, Schellinga rozum ludzki nie doszedł do pojęcia Absolutu i nie zbliżył się ku rozwiązaniu ostatecznemu celów istnienia ludzkości. Dopiero bowiem poznawszy Absolut można wyrozumieć odrębne cele Starego i N. Testamentu. Stary Z. mówi o stworzeniu rzeczy; otóż pojęcie stwarzania wynika z istoty Absolutu, który jest i wiedzą i bytem, i poznawszy byt, stanowi go przez swe myślenie. Celem N. Z. jest wykazać konieczność odrodzenia się człowieka, do czego znów potrzebna jest znajomość Absolutu. Jak bowiem Absolut przez poznawanie ustawiczne Siebie wciąż się stwarza, tak i duch ludzki, będący nieśmiertelnym tylko przez łaskę Stwórcy, powinien myśleniem o sobie mieć świadomość swego istnienia, siebie stwarzać i dawać

[1]) List do papieża j. w. str. 90.
[2]) Tamże str. 147.

sobie nieśmiertelność. „Ażeby dusza, czyli duch ludzki mógł stać się nieśmiertelnym potrzeba niezbędnie, ażeby człowiek przyszedł do odkrycia samej przejistoty Absolutu, gdyż przez to tylko odkrycie może rozpoznać jednotliwość pierwotną Umu i Jestestwa, będącą znamieniem tej przejistoty absolutnej i samą-li w stanie dać mu odkryć, w jego własnej przejistocie pierwotnej, Jestestwo, jednocząse się w niej z jego Umem, na którem mu zbywa teraz. Tak też to, w rzeczy samej, i Bóg sam, przez znajomość przewewnętrzną Absolutu, będącego przejistotą Jego, jednoczy wiekuiście z umem swoim jestestwo odpowiednie w jego przejistocie absolutnej, i tak też wyraźnie wyrabia Bóg bez ustanku swoje stworzenie się własne czyli swoją nieśmiertelność. A przeto, ponieważ człowiek stworzony na obraz Boży, przez Tenże Sposób powinien zdobyć swą nieśmiertelność, tak-li wyrabiając swoje stworzenie się własne przez odkrycie przeistoty Absolutu, to jest, samychże warunków prawdy" [1]).

Mogłoby się na pierwszy rzut oka śmiesznem wydać, iż Wroński żąda od człowieka już stworzonego, aby się sam stwarzał i sam uczynił nieśmiertelnym. Tymczasem idzie Wrońskiemu o to, aby człowiek to, co ma z daru Bożego, to jest istnienie i swą nieśmiertelność, aktem swej myśli zamienił w swą własność. „Wielkim byłoby błędem, pisze Wroński, gdyby stąd wywnioskować chciano, że dusza ludzka nie jest stworzona, albo że nawet jeszcze nie istnieje. Jeden i drugi wniosek byłby niezgodny z prawdą, a służyłby za dowód, że nie pojęto dobrze tych zasad transcendentalnych. W rzeczy samej, ponieważ duch człowieka czyli dusza może istnieć na zasadzie stworzonej, będącej warunkiem fizycznym w naszej organizacyi cielesnej, to widoczne jest, że ten duch czyli dusza jest już równie stworzoną przez Boga, który jest stwórcą jej zasady, czyli jej warunku niezbędnego. Lecz trzeba w duszy odróżnić wiedzę, będącą jej istotą, oraz byt, który jest zasadą niniejszego istnienia duszy w warunku fizycznym czyli w organizacyi cielesnej. Ponieważ dwa te pierwiastki rzeczy-

[1]) Tamże str. 145. Por. nadto: Prolégomènes str. 99 — 112, 177 — 201, 471 — 500, 546 — 556.

wistości duszy czyli ducha człowieka są obecne czyli istotne, więc stąd wypływa wniosek konieczny, że je już Bóg stworzył; ale stworzył on jeden z tych pierwiastków: wiedzę, w istocie samej tego ducha czyli duszy; drugi zaś z tych pierwiastków: byt — stworzył poza tą istotą, a mianowicie w warunku fizycznym jego istnienia, czyli w naszej organizacyi cielesnej" [1]). A zatem jeżeli dość wiernie pojęliśmy myśl Wrońskiego, człowiek z łaski Boga otrzymał duszę, która ma współistnieć z ciałem; istotą tej duszy jest rozum, którego zadaniem jest uwalniać się coraz więcej od swego warunku fizycznego, to jest od ciała, i dochodzić do poznania samego siebie przez poznanie istoty Absolutu, bo wówczas dopiero na wzór Absolutu człowiek swem myśleniem samowiednem będzie się mógł ustawicznie stwarzać, a tem samem stawać się prawdziwie nieśmiertelnym. Człowiek, z łaski Boga, ma duszę nieśmiertelną, ale jest to nieśmiertelność jakby uśpiona, bo nieuświadomiona, jest niejako potencyalna, gdy tymczasem człowiek powinien dojść do pełnej świadomości swej nieśmiertelności; póki tego stanu swego rozwoju dusza nie osiągnie, jest w niej tylko virtualité créatrice, uzdolnienie do stwarzania się w myśli, przez akt samopoznania swej istoty, jako podobizny Absolutu.

Wroński w dalszym ciągu swego listu do papieża powołuje się, jako na rękojmię pewności swych wywodów, na fakt reformy, której dokonał odnośnie do matematyki i filozofii, a następnie powołuje się w tymże celu na fakt upadku rodzaju ludzkiego i na istnienie zła.

„Jest faktem, mówi on, że człowiek często przenosi zasadę złą nad dobrą,. Skąd to pochodzi? Gdyby przy wyborze dobrego lub złego wchodziła w grę tylko wolna wola człowieka, to ponieważ jest ona rozumna, istniałaby w człowieku co najwyżej możliwość wyboru zła, bo rzeczywistemu wyborowi zła sprzeciwiałby się rozum".

„Trzeba tedy przyczyny zła szukać nie w rozumie, ani nawet nie w zmysłach samych, tylko w naszem czuciu (sentiment), bo przez nie jesteśmy najwięcej zależni od fizycznych

[1]) List do papieża j. w. str. 141.

warunków naszego istnienia, a przeciwnie rozum, który umie oceniać bezwzględną wartość dobra lub zła nie mógłby wybierać zła dlatego, że jest złem [1]). Jednak ta skłonność zdrożna nie mogłaby być nałożona człowiekowi, przeto, że jego rozum jest absolutnym czyli bezwarunkowym, a więc niezwyciężonym, jak tego dowodzi wyczynem, jiż pomimo tej przewrotliwej skłonności, nie przestaje przecież odróżniać dobro od złego. Przetoż skłonność do złego, będąca w człowieku, ale będąca tylko w warunkach jego realności, nie zaś w realności samejż, musi być wypadkiem czynu własnego i własnowolnego drugich jistot rozumnych, które przekazały mu te złowyrocze warunki jego niniejszego jistnienia" [2]). W ten sposób skłonność woli ludzkiej do zła prowadzi nieuchronnie do przyjęcia pierwszego wypadku pierwszych rodziców. Ponieważ zaś ludzkość zawsze miała świadomość zła, choć wyjaśnienie istoty zła jest dopiero dziełem filozofii absolutnej, przeto wynika stąd, że Bóg, uprzedzając wyniki filozofii absolutnej, dał objawienie upadku pierwszych rodziców; a że mowa o tym upadku jest w Piśmie św. St. Z., zatem jawne się staje natchnienie Boże tego Pisma św. Atoli Pismo św. N. Z. nawiązuje do faktu upadku pierwszych rodziców, a żąda, żebyśmy się odrodzili ze zła, z owych warunków cielesnych, które nas wiążą z doczesnością; Nowy przeto Zakon idzie dalej od Starego, bo gdy dla St. Zakonu wystarczało oczyszczenie i bierne modły, to Nowy Z. wymaga odrodzenia się czynnego przez własną pracę człowieka. Żydzi zatrzymali się w połowie drogi, nie rozumieli na czem polega prawdziwe uwolnienie od zła, jak się to okazuje z pytania Nikodemowego: „Quomodo possunt haec fieri?"; dziś filozofia absolutna uzupełniając myśl rzuconą przez Chrystusa Pana (Oportet vos nasci denuo), ukazuje, jaką drogą trzeba zdążać do odrodzenia i uwolnienia się od zła. Jeżeli więc Żydzi nie chcą uchodzić za bezrozumnych, muszą przyjąć światło filozofii absolutnej a tem samem uznać Chrystusa Pana za swego

---

[1]) List j. w. str. 147—149.

[2]) Tamże str. 150.

Mesyasza, gdyż on pierwszy na długie wieki przed filozofią absolutną, już wskazał prawdziwe cele ludzkości [1]).

Ostatecznym wynikiem dowodu, że Pismo św. St. i N. Zak. jest natchnione będzie to przekonanie, że treść tych ksiąg stanowi sumę zagadnień (problémes), które ludzkość pracą własnego rozumu ma urzeczywistnić, nie zaś sumę prawd niezmiennych (veritès immuables), jak przypuszcza mistycyzm, paraliżujący działanie rozumu. Dla urzeczywistnienia tedy celów filozofii i religii bezwzględnej musi powstać obok państwa i Kościoła trzecie zrzeszenie: unia absolutna. Lecz pod czyim przewodem i z kogo ta unia ma się składać?

Ponieważ filozofia absolutna jest tylko dokonaniem, ostatecznem rozwiązaniem zagadnień religii chrześcijańskiej, więc unia absolutna stać powinna przedewszystkiem pod zarządem przedstawicieli dwóch Kościołów chrześcijańskich: rzymskiego i greckiego. Kościołowi rzymskiemu zarzuca Wroński skostniałość, mistyczne pojmowanie treści wiary i nienawiść wiedzy (haine de la science) [2]), ale ostatecznie chociaż okazuje wiele sympatyi dla Kościoła wschodniego, bo tam i nauka miała być w większem poszanowaniu, i że to wyznanie Rosyi, której Wroński naznacza rolę bardzo wielką w urzeczywistnieniu celów filozofii absolutnej, godzi się on na Rzym, jako kierownika religijnego w odrodzeniu ludzkości. Czyni to z tego powodu, że z jednej strony spodziewa się, iż pod wpływem filozofii absolutnej przyjdzie do zupełnego pogodzenia się i połączenia obu Kościołów, z drugiej zaś dlatego, że Papieżom przysługiwało i przysługuje prawo rządzenia duszami w sprawach religijnych, i zawsze też zmierzali oni, choć nieświadomie, do urzeczywistnienia celów filozofii bezwzględnej. Przy wkładaniu tyary mówią do Papieża: „Accipe Tiaram, tribus coronis ornatam, et scias 1-o Patrem Te esse Principum et Regum, 2-o Rectorem orbis in Terra, et 3-o Vicarium Salvatoris nostri Jesu Christi, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen" [3])

---

[1]) List j. w. str. 150—154.

[2]) Prolégomènes du Messianisme j. w. str. 483—494.

[3]) List do papieża j. w. str. 175.

Otóż zdaniem Wrońskiego, te trzy korony, okalające tyarę, odpowiadają najzupełniej podziałowi w rządzie ludzkości na trzy zrzeszenia: 1-o państwo, 2-o unia absolutna, 3-o Kościół, a ten potrójny charakter władzy papieskiej jest opatrznościowy, przez wzgląd na przyszłe kierownictwo ludzkości w epoce szóstej i siódmej.

W unii znów absolutnej przeznacza Wroński szczegółowe zadania Francyi, Niemcom i Rosyi. Zadaniem Francyi [1]) jest odsłonić i urzeczywistnić ostateczne cele państwa, a w szczególności ma ona postawić obok prawa Boskiego i prawo ludzkie. Na to zadanie wskazuje cała przeszłość Francyi, a głównie polityka Napoleona, który miał intuicyę przyszłości mesyanistycznej. Chcąc dopełnić swego zadania, Francya wpierw musi ustalić w kraju moralność publiczną. Francya nie poznała się na tem, że już Napoleon prowadził ją na tę drogę. Prawa Boskie nie pochodzą ani z łaski duchowieństwa, ani nawet Kościoła, jak się to we Francyi przypuszcza, lecz wprost od Boga, który jest stróżem najwyższym i źródłem wszelkiej moralności. Będzie więc rzeczą o wiele szlachetniejszą dla człowieka, jeżeli uzna prawa Boskie dla ich początku, aniżeli dla jakiejkolwiek innej pobudki ziemskiej. Obok praw Boskich musi Francya zapewnić poszanowanie praw ludzkich ex facto et ex pacto. Francyi będzie o tyle łatwiej urzeczywistnić te prawa, ile że nietylko jej stronnictwo liberalne, ale i radykalne dąży w rzeczywistości do zapewnienia moralności panowania w świecie [2]).

Niemcom przypadnie praca w kierunku teoretycznym, mianowicie odsłonięcie niewzruszonych zasad wiedzy ludzkiej. Reformacya i filozofia niemiecka uświęciły wolność myślenia. Okazały one, że filozofia nietylko się nie sprzeciwia religii, ale raczej z nią się kojarzy. Ten kierunek ducha germańskiego koniecznie prowadzić musi do odsłonięcia i zaprowadzenia nowego i najwyższego dogmatu Kościoła, mającego się stać dopełnieniem ostatecznem Chrześcijaństwa, jako religii

---

[1]) Prolégomènes j. w. str. 508 n.; Métapolitique str. 180—190; Adresse aux nations slaves str. 8 n.

[2]) Prolégomènes j. w. str. 509.

objawionej i zbudowanej na duchowem odrodzeniu się człowieka, to jest moralności istoty rozumnej. Niemcy tedy przygotują religię bezwzględną, dopełnią Chrześcijaństwa, położą fundamenta pod okres religii Ducha św., czyli pod Paraklety zm.

Natomiast Rosya stoi dziś na czele narodów słowiańskich. Cesarz Aleksander dał projekt świętego przymierza, a była to myśl, wypływająca z przeczucia przyszłej unii mesyanicznej. Pod protekcyą Rosyi powinno się zawiązywać i pozostawać bractwo świętego Ducha, mające nadać ostateczny kierunek ludzkości [1]). Przeczuciem tej unii jest panslawizm. Nie nastąpi to jednak nagle. Wobec gwałtownych przewrotów i bezbożnych a niebezpiecznych idei zachodnich, osobliwie niemieckich, które wzięły sobie za zadanie wyzwolić narody i odchrześcijanić ludy, przypada Rosyi tymczasowo utrzymać wyznanie Boga i Jego praw świętych. Dlatego też, chociażby wszelkie moce Zachodu się sprzysięgły przeciw Rosyi, zawsze ona je zwycięży. „Opatrzność utworzyła i postanowiła Rosyę taką, jaka jest, aby nie dozwolić zaniku imienia i idei Boga na ziemi. Gdyby poniosła klęskę, cała ludzkość poniosłaby ją wraz z nią, t. j. nowy upadek moralny odtworzyłby się na ziemi" [2]). Dlatego, że Rosya nosi w swem łonie zasady przyszłości, cesarz nie wpuszcza do kraju dzisiejszych idei filozoficznych „z umysłu i z głębokiej przenikliwości", a tem samem na razie nie może ona szerzyć filozofii absolutnej, bo musi wprzód otrzymać pewność, że ta filozofia nie zaszkodzi narodowi, ale raczej uwydatni jego ideę wewnętrzną. Tutaj to otwiera się szerokie pole dla Polski i Polaków. Wszelkie próby powstania przeciw Rosyi, wszelkie wzywania na pomoc, a nawet i rzeczywista pomoc Zachodu nie zdadzą się na nic Polakom. Rosya jest niezwyciężona. Przyszłość dla Polski otwiera się nie mimo Rosyi, a z Rosyą. „Polska powstańcza zupełnie się unicestwi". Inna droga wiedzie Polskę do zbawienia, mianowicie: Polacy muszą raz na zawsze wziąć rozbrat

[1]) Por. Libelt: Filozofia i Krytyka j. w. str. 175.

[2]) Por. Épitre au Prince Czartoryski sur les destinées de la Pologne et des nations slaves. Paris, 1848, str. 24.

ze zgubnemi i niecnemi ideami Zachodu, muszą porzucić walkę stronnictw, muszą jedni wyrzec się demokratyzmu, doprowadzonego aż do komunizmu, a drudzy arystokratyzmu, doprowadzonego do królestwa fikcyjnego. Przedewszystkiem zaś powinni zawrócić z tej drogi szalonej, na którą weszli, „kradnąc z dzieł Wrońskiego naukę mesyanizmu" [1]), i używając jej do propagandy nowej religii, „założonej na formalnem zburzeniu wszelkiej nauki", jakby chcieli zdyskredytować mesyanizm, aby nie miał powodzenia ani na Zachodzie, ani nawet między Słowianami. Polacy bawiący na emigracyi powinni dać dobry przykład i połączyć się w unię absolutną, a tak samo powinni to uczynić Polacy w Austryi i Prusach, bo mogą korzystać z urządzeń liberalnych tych państw. Na czoło tak zrzeszonych Polaków radby Wroński wysunąć księcia Czartoryskiego. Skoro Polacy zaczną uprawiać wiedzę mesyaniczną, czynnie dążąc do urzeczywistnienia jej wskazówek i jeżeli się przejmą szacunkiem dla zwierzchności politycznej i religijnej, wówczas cesarz rosyjski zamiast zabraniać tych nauk pożytecznych i zbawiennych, udzieli Polsce nowej i wysokiej opieki. Wtedy to Rosya podniesie wysoko sztandar mesyanizmu, zbierze około siebie ludy słowiańskie i wszystkich ludzi dobrej woli i rozpocznie się okres szósty dziejów ludzkości. Polska, która wystąpiła jako zwiastunka nieustraszona i wytrwała filozofii absolutnej, zajmie poczesne miejsce w federacyi ludów słowiańskich i odzyska swą samoistność; inaczej nie zdoła jej odzyskać żadnym sposobem [2]). Rola więc Rosyi polegać będzie na urzeczywistnieniu ideału państwa, który to ideał da Francya, oraz na zapewnieniu panowania religii i filozofii absolutnej podług wzoru, danego przez Niemcy; zwierzchnikiem duchownym tej nowej religii będzie Papież, a politycznym cesarz rosyjski. Na wypadek atoli, iżby kurya rzymska nie uznała religii absolutnej i Papież nie chciał ze swej strony pomagać do urzeczywistnienia celów mesyanizmu, wówczas sama unia absolutna będzie strzegła owych

---

[1]) Adresse aux nations slaves j. w. str. 49.

[2]) Épitre au Pr. Czartoryski j. w. str. 25. Por. także artykuł o Wrońskim w „Przeglądzie poznańskim" 1907, str. 384—388.

celów, a cesarz rosyjski będzie zmuszony do swej władzy politycznej dodać władzę najwyższego kapłana; tyara niechybnie przejdzie na głowę cara rosyjskiego, a ludzkość podziwiać będzie opatrznościowe zrządzenie Boga, iż przez połączenie tych dwóch władz zapobiegnie się robocie podziemnej mistyków i uchroni się ludzkość od upadku moralnego. Pociesza jednak Wroński Papieża, że „après ce triomphe décisif de la religion, l'Empereur de Russie ne manquerait certainement pas de rendre la tiare au Vicaire de notre Sauveur Iésus-Christ, à cet auguste Vicaire, consacré par tant de siècles, qui pourrait alors exercer librement et dignement son autorité pontificale" [1]). Wroński kończy wreszcie swój list do Papieża słowami bardzo charakterystycznemi: „Wasza Świątobliwość może tedy, polegając na tej wzniosłej rękojmi Opatrzności, oczekiwać w pokoju i z niebieską ufnością błogiego spełnienia naszych najwyższych przeznaczeń na ziemi, to jest nieuchronnych i chwalebnych wyników ostatecznego dokonania religii, które zostało co dopiero w tym liście odkryte. A że jestem przeświadczony, iż przy pomocy Ducha św. te wielkie i nieomylne prawdy są teraz przez Ciebie uznane, Najświątobliwszy Ojcze, pozostaje mi tylko błagać Cię o pozwolenie złączenia u stóp ołtarza Maryi mych pokornych błagań z Twemi świętemi modłami, iżby ta niepokalana Panna, która miała zetrzeć głowę węża, przyjęła głębokie dzięki całej ludzkości za niniejsze dokonanie tej świętej przepowiedni" [2]).

Uwagi krytyczne. Chcąc dokładnie ocenić dorobek filozoficzny Wrońskiego, musielibyśmy odtworzyć tło całe, na którem jego filozofia wyrosła, wskazać prądy umysłowe Niemiec, Francyi i Anglii, wśród których żyć mu wypadło, bo dopiero wówczas możnaby należycie uwypuklić oryginalność jego pomysłów i uwydatnić rozległą twórczość jego ducha. To znów przekraczałoby stanowczo ramy szkicu monograficznego o filozofii religijnej Wrońskiego i wymagałoby osobnego, w dodatku bardzo obszernego dzieła. Uwzględniając cele naszej pracy, musimy poprzestać na zaznaczeniu kilku wa-

[1]) List do papieża j. w. str. 183.
[2]) Tamże str. 184.

żniejszych momentów w wywodach jego filozoficzno-religijnych.

Nie oglądając się na siły rozumu ludzkiego, lecz mierząc siły na zamiary, stawia Wroński cel bardzo wysoki dla filozofii. Filozofia absolutna, powiada on, powinna przedewszystkiem ustalić pewność nieomylną między ludźmi, gdyż taka pewność dotąd zgoła nie istniała. Tem samem musi ona odkryć pierwiastek absolutny rzeczy, z którego jedynie wypływa wszelka rzeczywistość. Następnie powinna ona odsłonić stworzenie wszechświata, tak co do jego początku, jak rozwoju i celów, a to przez wyprowadzenie całego stworzenia z bezwzględnego pierwiastku wszelkiego istnienia. Opierając się na tym pierwiastku, powinna ona w dalszym ciągu wykazać z całą ścisłością możliwą własne stwarzanie się, nietylko Jestestwa Najwyższego czyli Boga, lecz i owego pierwiastku absolutnego, który jest w Bogu źródłem Jego wysokiej rzeczywistości. Musi ona, opierając się na istocie aktu stwórczego, odkryć prawo, podług którego dokonywa się owo wysokie stworzenie spontaniczne wszechświata, a stąd ma objawić ludziom prawo stworzenia, dające początek wszelkiej rzeczywistości. Tem samem filozofia absolutna musi się wznieść ponad wszelki błąd, skoro zna jego źródła i przepaści, ale także i ponad samą prawdę, bo tylko filozofia absolutna może jej dać początek i ją ustanowić. W dalszym ciągu filozofia absolutna musi wykazać ponad wszelką wątpliwość, iż przed epoką dzisiejszą dokonał się rozwój obecny ludzkości, i że ludzkość ta absolutnie nie mogła nie tylko poznać, ale nawet i pojąć prawdy bezwzględnej. Powinna tedy ta filozofia zedrzeć zasłonę ze stworzenia, aby jasno ukazać przeznaczenie ludzkości, nauczając nieomylnie, że istnieją dwie rzeczy, stanowiące w gruncie rzeczy jedną jedyną, to jest: prawda i niesmiertelność, a które powinny być dziełem własnem człowieka [1]).

Otóż czy te wszystkie cele nie są za wysokie? Czy możliwą jest rzeczą, aby z jednej tylko zasady bezwzględnej

---

[1]) Por. Réforme absolue du savoir humain. Paris, 1847, t. II, str. 538 Prolégomènes j. w. str. 61 n.

dało się wysnuć z nieubłaganą konsekwencyą logiczną całą wiedzę? Czy taka wiedza naprawdę będzie odbiciem otaczającej nas rzeczywistości? Czy ta rzeczywistość nie zanadto jest zróżniczkowana, iżby ją można było wysnuwać z zasady jednej i do tego formalnej? Czy ujęcie tej rzeczywistości w apriorycznie obmyślony schemat nie będzie tylko czystą, choćby architektoniczną kombinacyą pojęć? Nam się zdaje, że na to wszystko samemu trzeba być Absolutem, a nie tylko mieć poznanie i to nader niezupełne Absolutu. Wszak Hegel i Schelling już próbowali podobnych lotów w krainy Absolutu, ale były to loty Ikarowe, kończące się zdruzgotaniem zasady sprzeczności. A czy Wroński nie za wielkie ma o sobie mniemanie, jakoby myśl ludzka przed nim nie posiadała nic bezwzględnie pewnego, a tylko czekała na zjawienie się nowego Newtona filozofii? Czyż Platon, Arystoteles Sokrates, św. Augustyn i mędrcy chrześcijańscy do tego stopnia byli ograniczeni, że o celach człowieka i ludzkości nie od nich, tylko dopiero od filozofii absolutnej trzeba się pouczać?

Cóż zresztą znaczy poznać Absolut? Czy człowiek może w swej myśli wzbić się aż tak wysoko, aby rzeczywiście miał wyczerpnąć swem poznaniem całą treść istotną Absolutu? Czyż rozum skończony, jakim jest rozum człowieka, może ogarnąć, przeniknąć i do gruntu wyrozumieć to, co z siebie jest Nieskończone? Próżne to ponoć wysiłki chcieć bezbrzeżny ocean pomieścić w małym stawku! A dalej filozof nie powinien brać przenośni w znaczeniu literalnem. Cóż bowiem znaczy to powtarzające się raz po raz wyrażenie o stwarzaniu się Boga? Bóg, poznając się, stwarza sam siebie. Pięknie. Lecz czyż na to, aby się módz poznawać, nie potrzeba już istnieć? A jeżeli już istnieje Absolut, po co ma się dopiero swem poznawaniem stwarzać? Przecież samo poznanie spekulatywne, formalnie rozważane, nie zamyka w swem pojęciu mocy stwarzania. A jeżeli to prawdą odnośnie do Boskiego umysłu, tem więcej jeszcze tyczy się to umysłu człowieka. Choćby człowiek dniem i nocą nic innego nie czynił, tylko bezustannie się poznawał, jako jestestwo nieśmiertelne, jeszczeby się jedynie przez swe poznawanie nie uczynił nieśmiertelnym; do spekulacyi myślnej muszą się dołączyć inne warunki, jeżeli owoc spekulacyi ma przybrać kształty rzeczywistości.

Bezwątpienia wysoko należy cenić myśl Wrońskiego, która później stała się własnością Cieszkowskiego, Krasińskiego, iżby człowiek własną pracą zasłużył na nieśmiertelność, aby przez odrodzenie się moralne i poznanie doszedł do świadomej swej nieśmiertelności i odpowiednio do tego poznania czyny życia swego układał. Wroński żąda pracy, czynu, a nie biernej tylko kontemplacyi, i to stanowi prawdziwą wartość jego filozofii, ale znów i o tem zapominać nie można, że podstawą ontologiczną nieśmiertelności ludzkich dusz nie jest bynajmniej ich samowiedza, ani pragnienie nieśmiertelności, bo słusznie wieszcz powiada:

Chcesz zyskać nieśmiertelność przez jakiś czyn dzielny?
Głupiś! czy chcesz, czy nie chcesz będziesz nieśmiertelny.

Jeżeli znów człowiek ma tylko przez swą pracą dochodzić do nieśmiertelności, to z tem zadaniem nie da się pogodzić nauka Wrońskiego o wartości cnót i wogóle dobrych uczynków, których wartość zapoznaje, sam z sobą pozostając w sprzeczności. W tym względzie Wroński stanął zupełnie na punkcie widzenia teologii protestanckiej, która wraz z Lutrem odrzuca konieczność dobrych uczynków do zbawienia, bo rzekomo ma nam wystarczyć sprawiedliwość Chrystusa Pana, która ma być poczytana tym, którzy w Niego wierzą. Dziwne też jest twierdzenie naszego filozofa, jakoby asceza miała wpływać na przytępienie władz umysłowych człowieka bo wynikałoby stąd, że tylko ludzie syci, dogadzający ciału, mogą się nadawać do uprawy filozofii. Położenie znów nacisku zanadto wielkiego na to, żeby człowiek sam sobie dawał nieśmiertelność, przez zgłębienie Absolutu, doprowadziło Wrońskiego do tego, iż nie wiedząc co począć z duszami, które jeszcze nie wzbiły się na stanowisko filozofii absolutnej, pomieścił je „w zacieniach pokoju i w innych duchownych przybytkach, odpowiednich stopniom ich zasługi". Kto je ma stamtąd wybawiać?

Bardzo szlachetne, powiemy więcej, nawet chrześcijańskie jest żądanie Wrońskiego, aby człowiek zastanawiał się nad światem widzialnym, badał jego sposób powstania, odkrywał jego zależność od Stwórcy i aktami rozumu oraz uczuć niejako napowrót sprowadzał świat do Boga, jako jego najpierw-

szej przyczyny. I gdyby był Wroński w taki prosty sposób wyraził swą myśl odnośnie do roli, jaka przypada człowiekowi w dziele widzialnego stworzenia, nie byłby wprawdzie powiedział nic nowego ponad to, co się znajduje w rozważaniach spekulacyjnych chrześcijańskich myślicieli, ale w każdym razie byłby zasłużył na pochwałę, że starą prawdę pod nową szatą swej myśli filozoficznej przypomniał ludzkości. Tymczasem Wroński na to żąda zgłębienia Absolutu przez człowieka, aby z czasem człowiek stał się sam dla siebie prawodawcą, iżby już mógł się obchodzić bez kierownictwa opatrznościowego ze strony Boga. To chyba znaczy tyle, żeby człowiek sam poczuł się Absolutem i miał się za niego. Pokrewne cele wyznaczał i Trentowski rodzajowi ludzkiemu, i tem się da wyjaśnić owa gorąca jego pochwała Wrońskiego: „Jak staro-egipski Hermes Trismegistos, pisze Trentowski, tak polski nasz Hoene-Wroński jest zaprawdę *trzykroć największy*. On wielki jako filozof — wielki jako matematyk — wielki jako humanista, a wielkość jego wszędy ma cechę potęgi najwyższej. Geniusz ten — coś nadziemskiego; coś, co daje uczuć żywo pokrewieństwo ludzi z Bogiem. Nad Kopernika w starej, a nad Wrońskiego w dzisiejszej Polsce, Europa nie miała i nie ma nic wznioślejszego. Są to dwa przesilenia słoneczne ducha ludzkości całej" [1]). Apoteozowana przez Trentowskiego ludzkość, a ludzkość Wrońskiego w okresie panowania filozofii bezwzględnej, ludzkość, która się tylko zasadami bezwzględnemi rozumu będzie kierowała, nie potrzebując opieki opatrznościowej ze strony Boga, nie bardzo się różnią pod względem rzeczowym, aczkolwiek Wroński nie uczynił jej formalnie aż Synem Bożym, jak to uczynił Trentowski. „Za tę piękną wizyę przyszłości, za tę wiarę w Ludzkość nieśmiertelną, wcielającą w perły widome czynu ideały i utopie swoje; za tę antycypacyę o Ludzkości-Bogu, przez którą unieśmiertelnione i przebóstwione zostają jej składniki—jednostki i narody, za to wszystko wdzięczni mu jesteśmy", tak o Wrońskim pisze Wł. M. Kozłowski [2]).

---

[1]) Trentowski: Panteon wiedzy ludzkiej. II t. (Poznań, 1874), str. 142.

[2]) Wład. M. Kozłowski: Hoene-Wroński jako filozof. (Warszawa, 1907), str. 36.

Ma racyę Kozłowski, nazywając wywody Wrońskiego utopicznymi; mamy bowiem wszelkie prawa zarzucić mu wielką niekonsekwencyę w tem, iż z jednej strony ma on Boga za Absolut, a więc za byt, od którego każdy inny byt jest zawisły, a z drugiej mniema, że ludzkość, temuż Absolutowi zawdzięczająca swe istnienie, może rządzić się sama niezawiśle od tegoż Absolutu. Przypuszczać znów, że ludzkość stanie się całkiem niezawisłą od swych warunków doczesnego istnienia, że ciało ze swym orszakiem żądz, namiętności, skłonności dziedzicznych i nabytych zupełnie się nie będzie mieszało do czynności rozumu, że kiedyś człowiek poprostu w rozum sam się przemieni, to chyba świadczy aż nadto o wielkiej nieznajomości natury ludzkiej. Zaznaczyć też należy, że Wroński na długi czas przed dzisiejszymi darwinistami, zastosował ideę ewolucyi do dziejów ludzkości. Pewna bowiem proporcya wymagała, aby jak z jednej strony wyznaczył cele aż za wzniosłe rozwojowi ludzkości, tak z drugiej jej początkom kazał ginąć w stadyum, niewiele co różniącym się od stanu zwierzęcego. Lecz nie wspominajmy raczej o historyozofii jego, o roli, jaką w doprowadzeniu ludzkości na wyżyny szóstej i siódmej epoki przeznaczał Niemcom, Francyi i Rosyi lub o owej łaskawości przyszłego władcy rosyjskiego, który zagrabioną Papierzowi tyarę zwróci dobrowolnie. Ma Struve słuszność, zwiąc Wrońskiego mistykiem [1]).

Ponadto zdradził się Wroński, że nie zna ducha religii Chrystusowej. Z domu rodzicielskiego i z ław szkolnych wyniósł on przywiązanie do religii, ale nie posiadał gruntownej znajomości wiary swych ojców. W walce życiowej, targany z jednej strony troską o chleb powszedni dla siebie i rodziny, z drugiej zaś mając umysł zaprzątnięty tylu zagadnieniami naukowemi, nie miał czasu, mimo całą swą religijność, oddać się poważniejszym studyom teologii, aby należycie zgłębić prawdy wyznawanej przez siebie wiary. To też wzorem protestanckich teologów brał on z Pisma św. to, co się nadawało do jego pomysłów, a odrzucał, co mu nie dogadzało. Tak np.

---

[1]) H. Struve: Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce. Wyd. II. (Warszawa, 1911), str. 252 n.

Powołuje się on na rozmowę Chrystusa Pana z Nikodemem, a ponieważ Chrystus Pan wykazywał w niej konieczność odrodzenia się człowieka, już ta okoliczność wystarczyła Wrońskiemu do twierdzenia, że Chrystus Pan objawił jego filozofię absolutną. Tymczasem dość przeczytać całą ową rozmowę, aby zawołać: gdzie rym, gdzie Rzym! Chrystus Pan mówi tam o założeniu swego królestwa na ziemi, którego członkiem można stać się tylko przez odrodzenie z wody i Ducha św., czyli przez chrzest św., a tymczasem Wroński uroił sobie w swej naiwności, że to o jego filozofii wówczas już była mowa. Takie wyrywanie luźnych wyrazów z całego kontekstu jest kardynalnym błędem przeciw regułom hermeneutyki. Podobnie postąpił Wroński z tekstami Pisma św. o zesłaniu Ducha św. i o nauczeniu apostołów wszelkiej prawdy. Uwzględniając wszystkie okoliczności, wśród których Chrystus Pan zapowiedział zesłanie Ducha św., oraz cel tego zesłania, staje się wyrażenie „On was nauczy wszelkiej prawdy" całkiem zrozumiałe, mianowicie: że chodzi o przypomnienie i zrozumienie wszystkich prawd słyszanych z ust Chrystusa Pana, a których apostołowie nie pojmowali należycie, choć je potem mieli opowiadać po całym świecie. Jeżeli się zaś położy nacisk na te dwa wyrazy: „wszelka prawda", wówczas trzebaby przypuścić, albo że apostołowie otrzymali w dzień Zielonych Świątek całą wiedzę, do której ludzkość wogóle dojść może, albo też trzebaby zaprzeczyć faktu zesłania Ducha św. Pierwszą możliwość wyklucza Wroński, a wybiera drugą, przez co staje w sprzeczności nie tylko z wiarą chrześcijan, ale i z samym sobą, bo zaprzecza fakt najwyraźniej podany w Piśmie św., które sam ma za natchnione od Boga, za słowa Boże. Lecz takie przesunięcie faktu zesłania Ducha św. aż na epokę siódmą było Wrońskiemu potrzebne, bo nie uważał chrześcijańskiej religii za ostateczną i doskonałą, tylko za stadyum przygotowawcze religii doskonałej, którą da filozofia absolutna. Przez to znów stanął on w sprzeczności z boskością, niezmiennością i wiecznością religii Chrystusowej. Dodać trzeba, że myśl o mającym nastąpić kościele Parakleta nie jest oryginalną u Wrońskiego, bo często powracała ona wśród teologów protestanckich, a po raz pierwszy zjawiła się w herezyi Montana. Za to oryginalnym pomysłem Wrońskiego jest, że przyszłe

zesłanie Ducha św. nie odbędzie się sposobem nadprzyrodzonym, cudownym, tylko przez wzniesienie się rozumu ludzkiego do intuicyjnego poznania Absolutu i Jego praw tworzenia. Wroński jest przeciwny dowodzeniu bóstwa Chrystusa zapomocą Jego cudów, a prawdziwy dowód tak boskości Chrystusa Pana, jak i boskiego pochodzenia Pisma św. widzi w tem, że tak Chrystus Pan, jak i Pismo św., wykazują znajomość filozofii absolutnej.

Jako dalszy przykład nieznajomości religii Chrystusowej u Wrońskiego, wskazać można jego pogląd na naturę dogmatów. Dogmata podług niego nie wyrażają czegoś stałego, jakiejś prawdy niezmiennej, lecz znaczenie ich może ulegać zmianom rozmaitym, zależnie od potrzeb chwili i rozwoju pojęć filozoficznych. Nie jest to znów myśl oryginalna Wrońskiego, bo przed nim wypowiedzieli ją niejednokrotnie teologowie protestanccy, za nimi Kant i Hegel, później Dawid Fr. Strauss, Antoni Günther, a dzisiaj szerzą ją gorliwie modernіści Edward Le Roy [1]), Alfred Loisy, Thyrrel, Karol Guignebert [2]) i inni. W № 1484 r. 1912 ukazał się w czasopiśmie „Civiltà catholica" artykuł p. t. „Alcuni precursori del modernismo", w którym autor czynił włoskich zwolenników Towiańskiego, mianowicie zmarłego w r. 1912 tytularnego arcybpa Iconium O. Ludwika Puechera-Passavali, Aleksandra Favero, adwokata Scovazzi, lekarzy Formi i Bernardi, senatora Francredi Canonico, i poetę Fogazzaro poprzednikami dzisiejszych modernistów. Otóż autor artykułu ma racyę, o ile poglądy modernistów na religię zawierają w sobie pierwiastki mistyczne; o ile atoli modernіści nie uznają cechy nadprzyrodzoności w religii, a jej dogmaty poczytują za ulegające zmianom w miarę potrzeb kulturalnych, o tyle raczej Wrońskiego, a względnie Kanta uważać należy za ich ojca duchowego, aniżeli Towiańskiego. Nie tu zaś miejsce dowodzić, jak błędne są zapatrywania modernistów i Wrońskiego na naturę religii

[1]) Por. Ed. Le Roy: Dogme et critique (Paris, 1907).

[2]) Charles Guignebert: L'évolution des dogmes (Paris, 1910) str. 221. Por. nasz artykuł p. t. „Idea ewolucyi w teologii katolickiej". W „Przeglądzie powszech." r. 1911, str. 301—322.

Chrystusowej i jej dogmatów. Zapominają oni zupełnie o tem, że religia Chrystusowa jest religią pozytywną, a nie zbieraniną opinij filozoficznych. Czy więc wszystkie, przez nią głoszone prawdy, są lub będą dostępne badaniu czysto rozumowemu, o tem roztrząsać należy do samej religii, a nie do filozofii. Faktem też jest, że próby czysto filozoficznego wyjaśnienia niektórych prawd tej religii zgoła się nie powiodły, prowadząc do twierdzeń zupełnie sprzecznych z owemi prawdami religijnemi. Próżne więc były nadzieje Wrońskiego, że religia Chrystusowa da się z biegiem czasu przekształcić w ten sposób, iżby zarazem była i filozofią absolutną w rozumieniu tego wyrazu przez niego, a świadczą tylko o tem, że Wroński miał o religii Chrystusowej pojęcie bardzo niedokładne, powierzchowne. To natomiast, co w niej stanowi zarazem przedmiot religii przyrodzonej, to zawsze było i jest przystępne badaniu filozoficznemu, i w tym tylko względzie można przyznać Wrońskiemu słuszność, że z rozwojem pojęć filozoficznych i naukowych te prawdy religii przyrodzonej stać się nam mogą zrozumialsze i jaśniejsze. Z wywodów Wrońskiego okazuje się niedwuznacznie, że poddał się on zanadto ideom, wyrażonym przez Kanta w jego rozprawie: „Die Religinon inner den Grenzen der reinen Vernunft", oraz wpływom racyonalistycznej teologii protestanckiej. Za to oddajmy pełny hołd jego pracowitości nieznużonej, posuwającej się aż do wyczerpania własnych sił, jego ogarnianiu ujaknajszerszych horyzontów wiedzy i swobodzie, z jaką po jej szlakach umiał się posuwać, jego zapominaniu o sobie i swoich, aby innych trwale uszczęśliwić, jego idealizmowi, który kazał mu się odrywać od błota ziemskiego a rozpinać skrzydła do lotu ku ideałom nieziemskim, jego wreszcie szczerej i dziecięcej niemal religijności oraz szlachetności pobudek, dla których narzucał maluczkim i wielkim tego świata swe rady i przestrogi, bez względu czy ich słuchano lub też je odtrącano.

4. Antoni Bukaty.

(1807 — 1876).

Jak Kremer w pierwszych latach swego filozofowania był tylko echem Hegla, tak znów Bukaty był duchem pokrewnym Wrońskiemu i jego też filozofię sobie przyswoił.

Antoni Bukaty urodził się w r. 1807 w Augustowskiem. Matka wcześnie go odumarła, a jej dziecię wcześnie zakosztowało goryczy życia pod ręką niedobrej macochy. Nauki początkowe pobierał w Sejnach, gdzie rektor szkoły, ksiądz Paweł Chrzanowski gorliwie się nim zaopiekował, uważając go za ozdobę swej szkoły, o której komisya edukacyjna chlubną uczyniła wzmiankę w swem sprawozdaniu, o stanie szkół na ziemiach polskich. To też Bukaty wspominał o nim, a także o Brodzińskim często z wielką wdzięcznością w życiu późniejszem.

Ukończywszy szkoły średnie, przeniósł się Bukaty na uniwersytet warszawski, gdzie się zapisał na wydział prawa i administracyi, ale szczególniej pilnie uczęszczał na wykłady Kaz. Brodzińskiego. Uczniowie Brodzińskiego, przyjętym przez niego zwyczajem, sami obierali sobie przedmioty wypracowań piśmiennych; te wypracowania profesor rozdzielał między nich i polecał krytykować się wzajemnie. Tylko wypracowania Bukatego stanowiły wyjątek, gdyż ich Brodziński nikomu nie dawał, lecz je sam z katedry odczytywał, pokazując w ten sposób, że miasto krytyki zasługiwały na to, aby były wzorem dla piszących.

Raz w ciągu nauk uniwersyteckich wzięła Bukatego chętka wstąpienia do wojska. Rzekł więc do Zygmunta Krasińskiego, z którym pozostawał w ścisłej przyjaźni: „Powiedz ojcu [1]), niech mię zapiszą do wojska". Wielki Książe Konstanty przyjął prośbę z wielkiem zadowoleniem do wiadomości, bo patrzał on nieco z ukosa na młodzież uniwersytecką. Rozkazy

---

[1]) Wincenty Krasiński, jenerał wojsk polskich

zaraz wydane tak były znaczące, że wszyscy widzieli w Bukatym przyszłego faworyta W. Księcia. Po rozwadze jednak Bukaty postanowił się wycofać z wojska, a ułatwili mu to ci właśnie, którzy się go zawczasu obawiali, jako rywala. Przy komisyi odbiorczej sprawdzono, że nie dosłyszy na jedno ucho i tak minęła go tym razem służba wojskowa. Kiedy jednak nadeszła znana noc listopadowa 1830 r., pospieszył Bukaty w szeregi walczących, i zaciągnął się jako prosty żołnierz do artyleryi, chociaż wobec istniejących wówczas przepisów przysługiwał mu stopień podchorążego. W bitwie morderczej pod Grochowem stracił wzrok na jedno oko, gdyż tuż obok niego zaryła się kula w ziemię i zasypała mu oczy piaskiem. W dwudniowej bitwie pod Warszawą tak się odznaczył z bateryą swoją, że go przedstawiono do odznaczenia krzyżem zasługi i do stopnia oficera. Pole przed nim tak było zorane kulami i zasłane trupami, których stosy położył, że miarkując po tem, czego sam dokonał, był do ostatniego strzału swego działa przekonany, iż przy rodakach zostało zwycięstwo.

Kiedy powstanie upadło, udał się wraz z innymi na tułaczkę do Paryża, gdzie z braku środków utrzymania, zapisał się do szkoły dróg i mostów, chociaż ten rodzaj zgoła nie odpowiadał jego zdolnościom. O Polsce nigdy nie przestał myśleć; wkrótce po powstaniu doszedł do przekonania, że powstanie było przedwczesne, wyszło tylko na korzyść Rosyi, było nieszczęściem narodowem. Pisząc do jednego ze swych przyjaciół, powiada on: „Wyrzucę ja w krwawych wyrazach Francii i Anglii jich nikczemność bezprzykładną: lecz zarazem, oceniając nasze położenie przedrewolucyjne, będęż mógł wstrzymać się od objawienia mego przekonania, że rewolucia nasza była najniewcześniejszą, że ona ugruntowała obecny stan Europy? Temu nie zaprzeczysz, że ona była potrzebna Mikołajowi, bo z tą naszą konstytucyjką, najeżoną 30,000 bagnetów, nie mógł on tak łatwo dążyć do swych wyraźnych zamiarów dumnego Sławianizmu, lub raczej ludobójczego Rossianizmu; trzeba było zdusić Polonizm, i my nastręczyliśmy porę". Z tego to kąta widzenia napisał on broszurę: „Sprawa Polski, wywołana przez sąd miecza i polityki w r. 1830", (Paryż, 1833).

Kiedy w r. 1849 powstawała Wyższa Polska Szkoła na

Montparnasse, pod protektoratem księcia Adama Czartoryskiego, i rząd francuski domagał się oddania jej kierownictwa fachowo wykształconemu człowiekowi, wszystkich oczy zwróciły się na Bukatego, który też śmiało poddał się dwóm egzaminom: ès sciences i ès lettres, i zdał je tak, że i egzaminatorzy i egzaminowani składali mu szczere powinszowania, a do nich dołączył się i Czartoryski. Że Bukaty nie marnował czasu na swych studyach technicznych, okazuje się z jego pomysłu użycia pary wodnej dla celów wojennych. Dziś kiedy prawie we wszystkich armiach europejskich są w użyciu opancerzone automobile, uzbrojone w działa, może pomysł Bukatego nie wyda nam się czemś nadzwyczajnem. Ale nie zapominajmy, że w czasach Bukatego maszyny pędzone parą wodną, tylko po szynach żelaznych jeździły. Memorjał o pożytkach takich wozów uzbrojonych przedłożył Bukaty Czartoryskiemu; między innemi powiada on: „Wystawmy sobie jeden wóz taki na płaszczyznach Grochowa lub Woli, i gdzieżby byli nieprzyjaciele nasi? Dotychczas wprawdzie wozy parowe z wielką stratą siły tylko po drogach żelaznych posuwać się mogły. Wszakże niedogodność ta, ta niedostateczność siły rozwinionej, zwróciła umysły, pracujące nad mathematyką stosowaną do mechaniki, i dzisiaj zadanie to jest rozwiązane w całej swej obszerności". Widocznie atoli Czartoryski nie brał poważnie owego pomysłu, bo Bukaty ponownie zwrócił się z tą sprawą w r. 1867 do cesarza Napoleona III, lecz i tym razem bezskutecznie. Uwagi godna też jest rzecz, że Bukaty przed Lessepsem wskazywał na możliwość przekopu kanału suezkiego.

W życiu codziennem Bukaty był nader mało wymagający; w całem życiu nie znał potrzeby kaftana, płaszcza ani ognia u siebie. W obejściu miły, nikomu niczego nie zazdrościł, i na los swój twardy się nie skarżył! Umiał kilkanaście języków, między niemi i hebrajski. Z nikogo nie lubił żartować, ale i z siebie żartować nie pozwalał, a nie byłoby bezpiecznie wpaść w jego muskularne ręce, był bowiem zbudowany silnie, a zahartowany pod względem fizycznym. Lekarza nigdy nie potrzebował, a śmierć spadła na niego jak grom z jasnego nieba. Kiedy mianowicie 19 września 1876 r. towarzysze Domu św. Kazimierza w Paryżu wołali go na obiad do stołu, odrzekł im: „zaraz, zaraz", ale nie poszedł za nimi. Po

obiedzie zastali go siedzącego w krześle tak, jak go zostawili, i ku swemu wielkiemu przerażeniu musieli stwierdzić, że mieli przed sobą tylko zwłoki długoletniego druha.

Pisma Bukatego. Wspomnieliśmy już o broszurze: „Sprawa Polski wywołana przez sąd miecza i polityki w r. 1830". Nie ta jednak broszura zyskała mu rozgłos między ziomkami, tylko książka: „Polska w Apostazii, czyli w tak zwanym Russo-słowianiźmie, i w Apoteozie, czyli w tak zwanym Gallokosmopolityzmie jako warunkach założenia i rozwiązania problematu etnologicznego w praktyce i wiedzy" (Wydawca L. Niedźwiecki, Paryż, 1842, str. 163, in 8-o. Nadto dodatek: „System architektoniczny absolutny Encyklopedii wiedzy ludzkiej" str. 167—187). Książka ta jest odpowiedzią na dwa pisma; jedno Adama Gurowieckiego, który się wyparł ojczyzny i pragnął pociągnąć rodaków w objęcia Rosyan; drugie Raspaila wynosiło Polskę do apoteozy pod warunkiem jednak, że Polska we wszystkiem pozwoli się prowadzić na pasku francuskim. Ponieważ zaś jeden i drugi powoływali się dla swych celów na dzieje Polski, więc autor prostuje w namiętnych i gwałtownych słowach fałszywe ich sądy o dziejach Polski, a następnie wykazuje w sposób filozoficzny, że przeznaczeniem Polski jest zawarować narodom prawo życia, rozwijania się i bytu wobec innych narodów, słowem Polsce i Słowianom przypada wprowadzenie chrzecijańskich pojęć do polityki.

Dalsza praca Bukatego p. t. „Hoene-Wroński i jego udział w rozwinięciu ostatecznem wiedzy ludzkiej", wyszła w Paryżu 1844 r. Wykształcony gruntownie w matematyce mógł Bukaty ocenić wartość formuł analitycznych Wrońskiego; uczynił to w rozprawach: „Déduction et Démonstration de trois lois primordiales de la congruence des Nombres, constituant la troisième lois d'Algorithmie donnée par H. Wroński, Par A. Bukaty" (Paris 1873); druga ma tytuł: „Démonstration de la loi fondamentale de la méthode téleologique de H. Wroński pour la résolution générale des equations algébriques de tous les degrées", przypisana Janowi hr. Działyńskiemu.

Biblioteka polska w Paryżu posiada egzemplarz dzieła Kopernika w wydaniu warszawskiem; służył on Bukatemu do czytania i dziś nosi poprawki z jego ręki, bo błędy więcej ra-

żące popoprawiał, figury astronomiczne podopełniał, rachunki dzieła posprawdzał i wiele pomyłek sprostował, a także i tłumaczenie uczynił w wielu miejscach zgodniejszem z tekstem łacińskim. Podobnie postąpił z 4 tomami dzieła Montferiera: „Encyclopédie mathématique ou Exposition complète de toutes les branches des mathématiques de H. Wroński".

Wreszcie z jego papierów pośmiertnych wydał Niedźwiecki broszurę napisaną wkrótce po roku 1863, p. t. „Trzy grzechy śmiertelne Polski" (Paryż, 1887).

Pisma o Bukatym. Na ich czele trzeba wymienić dodatek Niedźwieckiego do broszury: „Trzy grzechy śmiertelne Polski" p. t. Biografia A. Bukatego (od str. 59 — 92); z tej pracy czerpaliśmy szczegóły biograficzne Bukatego. Wzmiankę o książce Bukatego „Polska w Apostazyi i Apoteozie" — uczynił A. Mickiewicz w swej „Literaturze słowiańskiej, wykładanej w kolegium francuskiem" (wyd. III, tłumaczenie Feliksa Wrotnowskiego, Poznań, 1866. Rok II. 1841—42. Lekcya XXXI, str. 301—305).

Dość obszerny rozbiór wspomnianej książki Bukatego dał Br. Trentowski w „Orędowniku naukowym" (Poznań, 1842, № 52, str. 409 — 414, r. 1843, № 1, str. 1 — 6). Wreszcie krótką wzmiankę uczynił o Bukatym Libelt („Filozofia i krytyka" wyd. II, Poznań, 1874, t. I, str. 188—190).

Poglądy filozoficzno-religijne Bukatego. Już nadmieniliśmy, że Bukaty przejął się całkowicie filozofią Wrońskiego. Ta sama więc u niego metoda aprioryczno-matematyczna, jak u Wrońskiego, takie samo pojmowanie Absolutu i Jego stosunek do rozumu spekulatywnego w człowieku, wznoszenie się powolne tegoż rozumu aż do zgłębienia Absolutu, takie same stadya rozwoju ludzkości aż do czasu, kiedy zapanuje jedna absolutna religia, takie samo wreszcie, jak u Wrońskiego, poczytywanie religii katolickiej za formę przejściową, po której nastąpi okres, w którym religia będzie równocześnie i filozofią absolutną i takąż religią. Ponieważ te kwestye obszernie rozebraliśmy przy Wrońskim, nie widzimy potrzeby wracać do nich ponownie. To pewne, że bez znajomości filozofii Wrońskiego zgoła nie możnaby zrozumieć wywodów Bukatego, zwłaszcza że pisał stylem ciężkim, niekiedy zanadto lapidarnym i ciemnym. Pozwolimy sobie tylko przytoczyć niektóre

wyjątki z książki „Polska w Apostazyi i w Apoteozie", aby dać pojęcie, w jaki sposób autor filozofował.

Ważny przedewszystkiem jest „Wstęp", bo w nim Bukaty streścił nadzwyczaj zwięźle swe poglądy filozoficzne. Z zadań stworzenia, powiada on, dla Istoty stworzonej, rozumnej, ostatniem jest: wyjść ze sfery biernej, a wejść w twórczą, czynną, to jest, przestać odbierać cele, choćby z Nieskończoności zewnętrznej [1]), a przyjść do siły wewnętrznej zakładania celów samychże [2]). Na tem polega cały postęp człowieka. Jakoż, prawo jego rozwijania Dobra i Prawdy, nie jest czem innem, tylko zajmowaniem ciągłem stanowiska w godności moralnej i natężeniu intelektualnem ku dopięciu tej wirtualności twórczej [3]). W zadaniu tem wielkiem mieszczą się zadania szczegółowe ogromne, między innemi zadanie narodowości wszelkich, których znaczenie może się wyrazić stosunkiem do jednej z nich, i to stanowi Problem etnologiczny.

„By tak wielkiemu i absolutnemu odrzec zadaniu, jest władza w człowieku odpowiednio wielka i absolutna, objawiająca się w Pytajniku Czemu? gdyż od *czemu*, do *czemu*, wznosząc się stopniami, przychodzim do pojęcia przedwstępnego Słowa [4]), do absolutnego *Bo*, do Bóstwa w Personie. Jasna jest rzecz, że władza, dopełniająca Aktu *czemu*, jest władzą zakładania celów, władzą twórczą, w języku wiedzowiedzy [5]) zwącą się władzą działania a priori. Jest to Rozum czysty, nie żaden stosowany, gdyż wszelki rozum stosowany jest nim objęty, przypadkowy, zmysłowością obciążony. Strata tej czy-

---

[1]) Autor ma tu na myśli religie objawione.

[2]) Autor mówi tu o Wrońskiego epoce parakletyzmu, w której ludzkość, posiadłszy filozofię bezwzględną, sama sobie będzie naznaczała cele, podczas gdy na niższych szczeblach jej rozwoju kierowało nią przeznaczenie Opatrzności.

[3]) Jest to Wrońskiego: virtualité creatrice. Zarówno Absolut, jak rozum człowieka posiadają możność stwarzania sobie przedmiotów swem myśleniem.

[4]) To znaczy: transcendentalnego Słowa. Bóg Ojciec, ogarniając aktem poznania Swe Bóstwo, wypowiada Się, rodzi Słowo, a przez Nie stwarza wszystko, co nie jest Bogiem. Otóż rozum człowieka, kierowany prawem przyczynowości, wznosi się po stopniach przyczyn rzeczy coraz wyższych, aż do Przyczyny bezwzględnej, do Boga i Jego Rozumu, jako ostatecznej przyczyny istnienia wszechrzeczy.

[5]) Wiedzowiedza = filozofia.

stości w człowieku, nie w niej samej, jest wypływem Upadku moralnego człowieczeństwa; odzyskanie Jej, Jego Rehabilitacyą [1]). „Władza czysta, przez samą czystość wolna od upadku, gruntując rehabilitacią, gruntuje władzę działania a priori w sferach stworzenia. Nią obdarzony rozum zakreśla prawa, w których nieskończoność wypadków bierze znaczenie swoje; do niej dochodząc człowieczeństwo wznosi się do szczebla cywilizacyi, na którym pojmie przeszłość swoją, zrozumie Historią, przeczuje przeznaczenie i uzna obowiązek stworzenia swojej Przyszłości" [2]).

A) Cel rozwoju ludzkości i środki do niego wiodące.

„Rzym, zagarniający świat owoczesny; potęga Średnich Wieków, zuniwersalizowana w widomej głowie Kościoła Chrześcijańskiego; berło zakwitłe a uciosane z drzewa Wolności Myśli, przerobione w ręku Olbrzyma Gallickiego, w oszczep i piorun Sztuki Wojny; — Albion z trójzębem Oceanu na łonie Amphitryty; — Caryzm na tronie polarnym, są tylko wartościami wypadającemi w granicach pewnych, tej wielkiej Integralnej Absolutnej w Człowieczeństwie. Każdy z tych wyrazów przez samo następstwo eliminacyjne zbliżał się *rostężeniem* do wartości zupełnej wyrazu absolutnego, którą jest: *Zrównanie Człowieka w Człowieczeństwie, nie tylko Człowieka w Człowieku*, a ostatecznie Wyniesienie Człowieka aż do Równości z Człowieczeństwem, nie tylko Człowieka do Równości z Człowiekiem..." „Rzeczywiście: postulowane zrównanie Człowieka z Człowieczeństwem, Individuum z Universum, ciągłemu natężeniu, przez propagacią samą działania systematyzującego ludzkość, nie dozwalając innego nad pod-

[1]) Zwrócenie się człowieka do przyrody jest zapoznaniem istoty jego rozumu, stanowi podług Wrońskiego i Bukatego upadek moralny człowieka; odwrócenie się od doczesności i kierowanie się we wszystkiem apriorycznemi prawami myślenia czystego jest rehabilitacyą człowieka i człowieczeństwa.

[2]) Por. Polska w Apostazii i t. d. j. w. str. I i II.

niesienie jej elementów mieć celu, obudza konieczne oddziałanie, to jest podnosi siły elementarne do stopnia równoważenia sił systematycznych w Człowieczeństwie, czyli nastaje stopień moralnej godności i umysłowej potęgi w Człowieku, na którym zarówno jak Osoba jest dla Państwa, tak Państwo jest dla Osoby. Jedno przez drugie wznosząc się do nieskończoności, stanowią Ludzkość... W rozwijaniu się człowieczeństwa do jego zupełnej uniwersalności, dziś dostrzeganej, zewnętrznej, ród ludzki działał *biernie*, władzą *czucia*, odbierając cele z natury własnej; ale skoro doszedł do punktu zwrotu w szeregu tym rozwijającym się ma rozpocząć działanie *czynne*, poznaniem, władzą *Rozumu*, zakładającą cele sama przez się, gdyż Rozumu jest rzeczą równoważenie Człowieka z Człowieczeństwem. On przeto, od tego momentu, zaczyna wywierać działanie swe jawne na losy ludzkości, swoje znamiona kładzie wyrazom dalszym w szeregu. Że zaś najbliższym wyrazem szeregu historycznego jest zrównanie Narodu z Człowieczeństwem, absolutnem jego znamieniem jest, przeświadczenie się racionalne o własnem zadaniu historycznem, o swej przyszłości... Jeśli tedy jest zadaniem rozumowem zrównoważyć Naród z Człowieczeństwem: rozwiązanie jego nie rychlej nastąpi, aż na polu wiadomości przedmiotowej wznijdą odkrycia jako środki, podnoszące ruch Człowieka do stopnia, zabezpieczającego absolutną równość Narodu z Człowieczeństwem. Sumienie[1]) przeto położenia odpowiedniego zadaniu, wiadomość o stanie własnym i drugich, sumienie sił, jakiemi człowiek rozrządza, jako Direktor Natury, przez Rozum i wreszcie sumienie czyli użycie tych sił na stanowisku danem dla zrównoważenia Narodu z Człowieczeństwem,—oto jest Solucia Etnologiczna, w swym charakterze Solucii Umysłowej... Wszakże okres ten będzie miał swoje ogromne i wielkie do rozwiązania zadanie, będzie miał co do czynienia. *Zrównoważenie Narodu z naturą całą zewnętrzną,* zrównoważenie racionalne, roskazowe w nim się dokonać musi. Zrozumiejmy się przedewszystkiem. Dziś, jedno tchnienie zabójcze wiatru, jeden grymas natury w temperaturze, jedna susza, jeden wylew, jeden nie-

---

[1]) Sumienie (conscience) = świadomość.

urodzaj wystawia na szwank wyraźny los narodu, jeśli nie jego istność, a i ta nawet, jeśli nie była niszczona odrazu, winien to człowiek wpływom Opatrznym, nie własnej godności, znajomości ani zasłudze a przecież to jest jego przeznaczenie, jeśli jest synem Boga nieśmiertelnym. Więc nie schodząc w zadaniu naszem z pola umysłowości, pracą Narodu zrównoważonego z Człowieczeństwem, będzie takie samo zrównoważenie się jego z naturą zewnętrzną, to jest: zabezpieczenie się rozumowe, raczej przymierze z jej mnogiemi nieskończonemi siłami, przymierze, w którem Rozum odbierze nad niemi należną mu prawną direkcią, ale nie w rozciąglejszej sferze, nad zakreśloną zrównaniem Narodu całego — jeszcze nie Człowieka z Naturą. A przeto na polu Wiedzy ogólnej, zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej, to jest, Umiejętności i Wiadomości, Nauki i Sztuki, a nawet na polu Wiedzowiedzy samej, ideą jego umysłowości nie będzie jeszcze principium Absolutne, równoważące Universum, tylko principium Generalne, równoważące Narodowość z Naturą. To principium da principia Szczegółowe w każdej a każdej gałęzi umysłowości człowieka; ich ustalenie racionalne, integrując całą tę sferę umysłu ludzkiego, rozwiąże absolutnie zadanie Narodowe, przez zrównanie jego z Naturą w Rozumie samym, władzy jedynie twórczej. ...A więc ten Naród narodowemi instutuciami popierać będzie wszelkie odkrycie i wynalazek, on łożyć będzie na doświadczenia trudne, kosztowne i niewykonalne nigdy przez zasoby i usilność osobistą...

„...Aby uniknąć nieskończonej nieokreślności w chaosie pretensii indywidualnych, istnieć ma Instytut Sądowy Umysłowości Narodowej: *Instytut krytyczny*. Do niego powołuje się wszystko, co tylko wschodzi na polu Prawdy. W nim Reprezentujący umysłowość narodową sądzą o rodzaju i stopniu płodów umysłowych z całą surowością, winną dla nieskończonej przeczystości Prawdy; lecz zarazem, *w nim jest obrońca Praw nieśmiertelnych Geniuszu*, śledzący z całą usilnością, w zabłąkaniach samych, jego twórczych promieni, dający głęboko uczuć Sędziom całą odpowiedzialność omyłki, grożącej najsroższą z kar dla ludzkości, karą opóźnienia Prawdy, i w końcu wywróceniem bezwładnej i ślepej uporności w ciemnocie...

„...Aby stronie krytycznej dać jawność, znaczenie zewnętrzne, konieczną jest Uniwersalność w reprezentaciach, to jest *Język*. Zadanie przeto glottologiczne, w Solucii umysłowo-etnologicznej, jest równoważne z zadaniem krytycznem, to jest z sądem o indywidualnej reprezentacii w krainie myśli ludu, jej dokonywującego. Język zupełnie jest w takim samym stosunku do Mowy, jak Naród do Człowieczeństwa; ani więc pojąć można Solucii Etnologicznej bez Solucii Glottologicznej... Więc tedy (język) odebrać musi całą ścisłość i dokładność logiczną, tę podniosłość i pełność idei, tę moc i dzielność wyrazu i głosu, jakie są wymagalne, aby był twórczym absolutnie w sferze odpowiadającej zrównaniu jego Narodu z Człowieczeństwem...

„...Ostatecznym warunkiem Solucii Umysłowo-Etnologicznej jest Wychowanie, określenie didaktyczne piastuństwa potomności przez przodków. Ponieważ głównem tu jest przyszłe i nieskończone, absolutne zrównanie Człowieka z Człowieczeństwem, rzecz jasna, iż najwyższą regułą, co do instrukcii przedmiotowej, w rostężeniu wiedzy, ma być *uniwersalizacia jej wszystkich gałęzi*, dla wzajemnego siebie popierania i podnoszenia umysłu ludzkiego, aż do zbudowania wielkiego absolutnego Systematu Wiedzy. Naród, mający rozwiązywać Narodowość, ma też w tym względzie rozwiązać Instrukcią: a więc wyrzec się tego zgubnego dla umysłowości, szeroko panującego dotychczas fałszu, jakoby ćwiczenie się w jednej gałęzi umiejętności paraliżowało zdolności dla drugich; jakoby człowieka przeznaczeniem była jakaś zakątna, dzika, martwa specialność; z tą regułą, w najniezbędniejszej dla ludzkości nauce, w Medycynie, zamiast lekarzy umiejętnych masz konowałów bezecnych; zamiast kapłanów umysłu i nauki, masz w bałwochwalni pseudo-rozumu sprośnych materialnych kloców, którzy tego tylko szukają, jak Boga i Rozum zdissekować... Więc tedy Uniwersalność Instrukcii najogólniejsza, nie tylko zewnętrzna, czyli, że każdy ma się sposobić do wszystkiego, ale nadewszystko wewnętrzna, czyli że w każdym przedmiocie wynosić się ma Instrukcia do principiów najogólniejszych, systematyzujących Wiedzę — jest przeznaczona dla Potomności, mającej zrównać Człowieka z Człowieczeństwem... Stąd po pracach oderwanej teoryi, następujące godziny prak-

tycznego zastosowania do sztuk i rzemiosł, mechaniki, poczynając od rękodzieł najpierwszej potrzeby, wyniesionych zawsze do stopnia sztuki rządzonej prawidłami geometrycznemi, oświecą umysł widokiem dotykalności, i ćwicząc go w samej formie rozrywkowego zajęcia, podniosą pracę człowieka do jej szlachętnej godności, a produkcią Narodu i jego siły do stopnia zaręczającego mu jedynie jego absolutne zrównanie się z Człowieczeństwem...

„...Nakoniec, pod względem Solucii Umysłowo-Etnologicznej, prawie zbytecznem jest przywodzić, że w narodzie jej dopełniającym, *każdy członek* jego ma stać na całej, zupełnej, absolutnej wysokości *Oświecenia* wymaganego dla pojęcia zadania narodowego. Instrukcia przeto ma być generalną dla wszystkich a wszystkich klass ludności jego, zarówno w rostężeniu, jak w natężeniu: to jest, co do rodzaju wiadomości, i co do stopnia ich podniesienia. Od pracującego nad płodem surowym, do rządzącego krajem, wszyscy jednaką mają mieć łatwość do podniesienia się na wysokość umysłową odpowiednią" [1]).

B) Rola religii w rozwoju ludzkości i stosunek religii do filozofii.

„W całem rozwiązaniu, a raczej integracii umysłowo-etnologicznej, dla rozdziałów pomiędzy Człowiekiem, Narodem a Człowieczeństwem, Rozum, jako władza czynna dalekim był jeszcze od dojścia do swych praw absolutnych w ludzkości, związany warunkowością konieczną opierania się na władzy biernej Czucia, a w principium na Rewelacii. Już zaś gruntem wszelkiej prawdy objawionej jest Wiara; na niej oparty związek Nieskończoności Twórczej, pierwotnej, z Nieskończonością stworzoną, pochodną, to jest Boga z Człowiekiem, a więc stosunek nieśmiertelny, jest Religią. Wszakże jeżeli Wiara, ta opoka wszelkiego zdrowego Rozumu, pielęgnuje go jako

---

[1]) Polska w Apostazii i t. d. j. w. str. 110—123.

matka do nieśmiertelnych przeznaczeń, pilnuje go, jak zrzenicy oka swego, wywabia jego polot, jak orzeł wabi pisklęta z gniazda, które uwił; nawzajem Rozum, nabywszy sił dostatecznych, rozwijając w sobie siłę twórczą Słowa, nieść ma pochodnię nieskończonego świata dla oświecenia przybytków Wiary nieskończonych i nieśmiertelnych, aby w nich zasiadł na godach Wesela, łączącego Prawdę z Dobrem. Taki wpływ wzajemny Rozumu na Wiarę jest drugim momentem Solucii Etnologicznej, to jest Solucią Religijną...

„...Jasna jest, iż Człowiek się nie wywalnia z niewoli Grzechu, od swego upadku moralnego, od przewagi wpływów fizycznych zewnętrznych, czyli Natury, i wewnętrznych, czyli namiętności, z niewoli wkońcu towarzyskiej, w którą wtrącony został przez własnego bliźniego, od fałszu i knuta, heretyzmu i caryzmu: tylko działaniem twórczem ducha, działaniem Parakletu odtwarzającego przez Wiarę, zlewającą się Łaską, obudzającego władzę czynną Rozumu, wynoszącego się godnością i potęgą do wszechmocności duchowej. Działaniem tem jest zbawienie, sprowadzenie człowieka do ogólnego *Bo*, do jego stosunku z Bóstwem: jest racią czyli expressią czynną władzy Ducha w Rozumie, równającej Człowieka z Człowieczeństwem. Ale o ile człowiek upadł ciałem, zbawienie to nie mogło być dla niego bez udzielenia się Nieskończoności Twórczej, *Cieleśnie*, przez Zbawiciela Narodów, fundującego Kościół powszechny, i zostawiającego go własnemu, przez zesłanie Ducha Ś., przez wpływ Parakletu twórczy, odtworzeniu się. Cała historia od krzyża na Kalwarii nie miała innego znaczenia, aż do dni, w których powstało pytanie: o co idzie Człowieczeństwu na ziemi? Aż się zuniwersalizował ród ludzki wiedzą i siłą swą socialną, do zrobienia sobie tego pytania, na które odpowiedź z Rozumu wypadająca: Zrównanie Człowieka z Człowieczeństwem, zwraca szereg dotychczasowy historyczny, przez który ród ludzki postępował extensyjnie do uniwersalnego objęcia fizycznego ziemi, aby ją objął *duchownie*. Zwrot ten jest konieczny; a po nim najpierwszy wyraz jest Zrównanie Narodu z Człowieczeństwem, Solucia Etnologiczna, operacia przeważnie duchowa, a więc religijna, w charakterze Solucii Religijno-etnologicznej! Zadanie przeto Kościoła i Narodu jej dopełniającego, jest w najściślejszym związku. Nie jest

bynajmniej nowy wyraz Objawienia. Objawienie o tyle było niezbędne i dokonane, o ile upadkiem cielesnym niepodobna było dźwignąć się człowiekowi bez podania ręki Boskiej. Z przyjściem Zbawcy wykonało się to absolutnie; z zesłaniem Parakletu, wnętrznie stwarzającego, wszelkie działanie dalsze nosi Jego znamię Samodzielności w wypracowaniu wnętrznem nieskończonej godności czyli świętości człowieka. Jego zatem jest rzeczą, i co większa, nową sferą rozciąglejszą jego działania, po Uniwersalizacii zewnętrznej Człowieczeństwa, Zrównoważenie z Niem Człowieka, czyli Uniwersalizacia wewnętrzna. Że zaś On jest żyjącym i dirigującym Kościołem prawowiernym katolickim, zebraniem Człowieczeństwa w Prawdzie nieśmiertelnej, wiekuistej, żyjącej: Kościół ten i naród, szereg człowieczeństwa zwracający, nie rozwiązują zadania wspólnego w Solucii Religijno-Etnologicznej? Poznajcież się więc z sobą Kościele i Narodzie! Mistrz Wasz jest jeden, cel jeden, Prawda i Nauka jedna; niechże Duch św. przez jedno w drugiem operuje w was jedno, bo chociaż Prawda jest nieśmiertelna i wieczna, instrumenta mogą się zbryzgać i być odrzucone. Kościele, jakżeś żałobny! Narodzie, jakże długo w globie gnijesz.

„Rzeczywiście: aby panowanie Ducha nastało na ziemi, Człowiek ma dojść do zrealizowania praw swych nieskończonych, uświęcając się jedynie w wolnem użyciu woli własnej... Naród zatem, dokonywujący Solucii Religijno-Etnologicznej przez wpływ Parakletu, ma z jednej strony przywróceniem równowagi między Członkami w obliczu Sprawiedliwości, ujmując ciężaru barkom zbyt przeciążonym, niosąc ulgę duchowi strapionemu, udręczonemu i stępiałemu, wynieść jego Instrukcią do sumienia Prawd religijnych, w ich nieśmiertelnem dążeniu do pożądania ujrzenia twarzy Boga Stworzyciela, okiem intelektu, nie okiem zmysłowości grubej, w rozpaczy swej, poglądającej ku błękitowi atmosfery ubóstwionemu; czuwać ma, aby nie brał obrządku i naczynia za nic więcej nad obrządek i naczynie, jak sama narodowość jego ma być tylko naczyniem dopełnienia się religijnego: — z drugiej strony przez Zadeterminowanie Umysłowe wszystkich prawd religijnych za wpływem wyższym Parakletu, sprowadzając je do principiów absolutnych, i przeto nadając im znaczenie absolutne, położyć

ma kresy zbłąkaniu umysłowemu, które w samych swych potykaniach się, bluźnierstwach i szale winiło więcej przez niemoc, słabość i głupstwo, jak złą wolę; szalało w błędzie dla braku spragnionej Prawdy. Dziś Religia domaga się swojego umysłowo absolutnego znaczenia, tak w pojęciu, jak w praktykowaniu.

„Już zaś środki zbawienia są Sakramenta, ustanowione przez Boga-Człowieka, znaki widome łaski niewidomej, to jest przejście Nieskończoności w Skończoność, dla wyniesienia jej do Nieskończoności. Ludzkość przeto od znakowania i ważności li tylko czuciowej, przez Solucią etnologiczną ma się podnieść do znaczenia i ważności umysłowo *absolutnej* Sakramentów; tą drogą pod wpływem Parakletu środki zbawienia zbliżają i w końcu osiągną cel jego. Więc tedy:

„*Nieskończoność*, obudzając do życia Skończoność, w chwili swego przelania się, potrzebuje mieć znak, nie dla siebie, ale dla Skończoności; znak jest punktem obudzenia działania duchownego poznania; poznanie jest odróżnieniem, oczyszczeniem i w końcu przegrodzeniem od pokalania się w charakterze twórczym; jest to Chrzest.

„Po tej pierwszej determinacii Nieskończoności w Skończoność, wirtualność następnie działająca, udziela na odwrót charakteru *czynnego* stworzeniu, sposobiąc go utwierdzaniem ciągłem do odebrania wirtualności samej; odebranie to, jest *Bierzmowaniem*.

„Nieskończoność czynna, sama siebie w Skończoności obudzając przez Chrzest, a swój charakter działalny przenosząc na nią przez Bierzmowanie, w pośredniczeniu służąc za żywioł i cel nieskończony, jest istotą wszelkiej sakramentacii, sakramentem przenajświętszym *Ciała i Krwi Pańskiej*, Sakramentem Życia.

„Skończoność, wyniesiona do Nieskończoności trzema środkami poprzedzającymi, jest jeszcze sama w sobie podległą upadkowi, potrzebny przeto jest zwrot dzielności nieskończonej na nią dla jej podźwigania: to jest Sakrament reflexyjny *Pokuty*.

„Skończoność, zachowując nieskończoną dzielność duchową środkami poprzedzającymi, potrzebuje jeszcze Nieskończonego zachowania zupełnej swej Skończoności, to jest poświę-

cenia ku nieśmiertelności Ciała: i to jest *Ostatnie Olejem św. Namaszczenie.*

„Przejście nieskończonej dzielności reflexyjnej w Skazitelność ciała skończoną, jest zakładem nieśmiertelności jego doczesności przez powołanie na urzędowanie i posłużenie za instrument twórczy Ducha św.; jest to Sakrament *Kapłaństwa.*

„Przejście skazitelności Ciała do nieskończonej dzielności twórczej Ducha jest podniesieniem się samej jego zmysłowej skończoności do wysokości środka nieskończonego, i to jest sakrament *Małżeństwa.*

„Te siedem środków absolutnych zbawienia, od czasu zrównania Człowieka w Człowieku przez przyjście Zbawcy Narodów, służą do przelewania się absolutnego Nieskończoności w Skończoność, a przeto są znakami Łaski, ugruntowanymi na warunku absolutnym Wiary. Wszakże działanie Parakletu jest obudzeniem władzy jego czynnej Rozumu. Więc tedy nie ujmując w niczem nieskończonej wirtualności sakramentów, Człowieczeństwo ma się wznieść do ich umysłowego zadeterminowania i urzeczywistnienia — przez ich środkowość — samego Celu. Atoli dla niezmiernej odległości Człowieka od Człowieczeństwa, przegrodzonych od siebie Narodowością, w absolutnem znaczeniu jeszcze to miejsca mieć nie może, choć warunkowość tego znaczenia wyraźna. Jakoż sam Sakrament środkujący absolutny Ciała i Krwi, jest nie czem innem w urzeczywistnieniu absolutnem, tylko sumieniem [1]) bezpośredniem wirtualności twórczej w tworze, jako pokarmu unieśmiertelniającego: odpowiednie zupełnie temu jest znaczenie wszystkich Sakramentów w ich celu *dopiętym*, ale rozwiązanie tego jest rozwiązaniem absolutnem Człowieczeństwa. Naród pośredniczący człowieka z Niem, ma zająć pośrednicze w tym względzie stanowisko a przeto u niego skutkiem przenajświętszego Sakramentu będzie zabezpieczenie nieśmiertelne pokarmu Narodowego; tak samo się ma z wszystkiemi Sakramentami. Ogromne to zadanie religijne, dużo wymaga i Łaski i Ducha, ale ono tylko dopełnia Solucii Religijno-etnologicznej" [2]).

---

[1]) Sumienie = świadomość.

[2]) Polska w Apostazii i t. d. j. w. str. 124—136.

c) Filozofia historyi.

Ponieważ Bukaty przyjmuje te same peryody rozwoju ludzkości, co i Wroński, nie mamy powodu przytaczać charakterystyki epok poszczególnych. Zajmujące za to są jego poglądy na historyę. „Najwyższe prawo Historii, pisze on, do której Etnologia należy, jako współgałąź elementarna, jest — wedle rozwiązania wiedzowiedzy Historycznej — Prawo wielkie, stanowiące Postęp, a polegające na absolutnej produkcii Dobra i Prawdy. Już zaś Dobro i Prawda w absolutnem znaczeniu, jest Jedno; a realizacia tej Jedności, Dokonaniem Prawa. Nieskończoność Twórcza, wywołująca z siebie, przez samą wirtualność wnętrzną, nieskończoność zewnętrzną, stanowi Dobro; zwrócona ku sobie samej, jako określająca i szykująca, stanowi Prawdę [1]). Prawem jest jedność absolutna tego obojga: i przeto Prawdą jest Postać Prawa; Dobrem, Istota Jego. Postać i Istota przez wirtualność odbite w Postaci, są Indywidualnością i Uniwersalnością; ważone w Istocie dają Jestestwo i Um. Jestestwo i Um pod wpływem Indywidualności i Uniwersalności zharmonizowane, dają Płody nieorganiczne i organiczne, oraz Władze duchowne i cieleśne; zneutralizowane stanowią Świat. — Organizm, w miarę tego jak Jestestwo przechodzi do Umu, lub Um do Jestestwa, dzieli się na Roślinność i Zwierzęcość. — Władze Umu w czystości swej, stanowią sferę psychologiczną ducha; wpływane przez cielesność Człowieczeństwo. Z Ducha i Ciała jest Człowiek: który z Ducha ucieleśniony jest Mężem; w Ciele uduchowniony, Niewiastą. — Ich stosunek wirtualny w Postaci, stanowi Towarzystwo; w Istocie daje Generacią, Ród i Naród. Narodowość w Umie ceniona, w charakterze elementarnym zada-

[1]) Absolut czyli Bóg, pomyślany jako Stwórca, który własną mocą twórczą wywołuje z nicości niekończący się szereg jestestw, jest Dobrem najwyższem; pomyślany jako Rozum, nadający rzeczom ich istotę i prawa, jest Prawdą w ontologicznem i logicznem znaczeniu tego słowa. Poznanie prawa, któremu jestestwo podlega, jest poznaniem prawdziwem jestestwa, a stąd forma, postać prawa, rządzącego jestestwem stanowi jego prawdę, bo wyraża istotę jestestwa.

nia jest Etnologią; w charakterze systematycznym tegoż zadania, Historią.

„Ale Dobro i Prawda, stojąc pod Prawem, w niem tylko biorą znaczenie swoje; i wirtualność Twórcza stałaby się, w prostem działaniu bez ideei Prawa, Rosprysłością, Pychą; w działaniu zwrotnem Przecisłością, Łakomstwem. Sama idea Prawa jest ideą absolutną, gruntującą idee wszelkie, więc ideę Prawa w Prawie. Stąd Dobro i Prawda, odbierając swoje właściwe Prawa, znajdują się w niezależności własnej absolutnej, to jest w zneutralizowaniu Prawa, a nawet w wirtualności sprzecznej: i ten jest początek Złego i Fałszu. Prawo modyfikowane wpływem absolutnej niezależności Dobra i Prawdy, staje się Koniecznością, Fatalnością, które, odziane istotą pod wpływem złego i fałszu, stanowią Śmierć. Idee te ugruntowane, przeszły koleją aż do człowieka a dokonane w czynie, stanowią jego grzech przedrodni. Jakoż Nieskończoność Twórcza, przez samą siebie i dla samej siebie, będąc nieokreśloną i nieokreślnie określającą się, moralność i wolność stanowiącą, a razem prawdziwą — wraz z Ideą absolutną Dobra, zostawiła Ideę Złego. Ta to idea, wchodząca w istotę naszą, stanowi nasz upadek moralny i jest warunkiem istotnym (conditio sine qua non) moralności samej; przez nią człowiek pozbawił się władzy czystej działania a priori i stał się istotą bierną, śmiertelną, mającą tylko za zadanie, przez niewyczerpalność Idei Dobra pracować na własną rehabilitacią. Otóż, prawo szeregu w podnoszeniu się z Upadku do Rehabilitacii, jest Wielkiem Prawem Historii, jest Problematem Historycznym, a zarazem Etnologicznym jako współ-gałęzi Elementarnej" [1]).

Przytoczyliśmy ten ustęp, aby okazać, że, mając swego Bukatego, nie mamy powodu zazdrościć Grekom Heraklita, ani Niemcom Hegla.

---

[1]) Polska w Apostazii i t. d. j. w. str. 7—9.

ROZDZIAŁ II.

Kierunek filozofii Hegla.

1. Józef Kremer.

(1806 — 1875).

Pierwszym, który w sposób systematyczny przeszczepiał na polską niwę filozofię mędrca berlińskiego, był bezsprzecznie Józef Kremer, gdyż jego „Rys filozoficzny umiejętności", oparty całkowicie na filozofii Hegla, ukazał się w r. 1835, podczas gdy Trentowski dopiero dwa lata później ogłosił swoje dzieło: „Grundlage der universellen Philosophie" (Karlsruhe und Freiburg, 1837), a także Cieszkowski i Libelt później rozpoczęli swój zawód pisarski.

Jak nazwisko samo wskazuje, pochodził Kremer ze spolszczonej rodziny niemieckiej, i sam zrazu podpisywał się: Kraemer. Ojciec jego, rękodzielnik, dorobił się sumienną pracą, rzetelnością i oszczędnością dość znacznego majątku, posiadał bowiem w Krakowie dwie kamienice i znaczny ogród, zwany Kremerowskim, a z którego dzisiaj w Wielkim Krakowie ani śladu nie zostało. Matka, Anna z Erbów, była nabożną, szczerze do swej wiary katolickiej przywiązaną mieszczanką, i usilnie też starała się o to, aby swe uczucia religijne głęboko wpoić w dusze swych dziatek. Najstarszem z nich był właśnie Józef, który przyszedł na świat dnia 22 lutego 1806 r. Dwaj jego bracia młodsi: Karol i Aleksander, zajęli poczesne

miejsce w społeczeństwie, bo pierwszy uzyskał doktorat filozofii i długie lata był dyrektorem budownictwa miejskiego, a drugi, Aleksander, był lekarzem zawołanym i zmarł jako członek Akademii Umiejętności w Krakowie.

Józef był bardzo słabowitem dzieckiem, gdyż, jak sam o sobie pisze, przeszedł do 7-go roku życia niemal wszystkie choroby wieku dziecięcego. Przezacna jego matka otaczała go najczulszą i najtroskliwszą opieką macierzyńską; to też dziecię przywiązało się do niej tak, że nawet gdy jej nie stało, było jej imię i pamięć mocnym puklerzem w wiośnie życia jej syna, i chroniły go przed burzami i zboczeniami młodego wieku. Chociaż ojciec Józefa sam nie posiadał wyższego wykształcenia, rozumiał jednak dobrze wielką jego wartość i znaczenie, i dlatego usilnie starał się o to, aby ono stało się udziałem jego synów. Józef nie pojmował zrazu wartości nauki i nie przykładał się do niej tak, że nieparzyste klasy aż do piątej włącznie musiał powtarzać. Na szczęście zaszła w nim w drugim roku piątej klasy gruntowna odmiana, postanowił dołożyć wszelkich starań, aby więcej nie martwić rodziców i stać się dobrym uczniem między pierwszymi w klasie. Pierwszy zauważył tę zmianę nauczyciel matematyki, bardzo dobry pedagog, Augustyn Frączkiewicz; odebrał od Józefa uroczyste przyrzeczenie, że już odtąd nie będzie się zaniedbywał w naukach. Kremer dotrzymał przyrzeczenia, i w r. 1823 t. j. w 17-ej wiośnie życia złożył egzamin dojrzałości w liceum św. Anny, poczem zapisał się na wydział prawniczy w uniwersytecie Jagiellońskim, nie tyle może przez pociąg wrodzony do tego rodzaju studyów, ile raczej przez wzgląd na to, że w ówczesnych stosunkach ukończenie prawa dawało rękojmię dalszej pomyślnej karyery. Przed studyum prawa musiał on odbyć kurs dwuletni nauk humanistycznych, do których wchodziły języki starożytne, literatura ojczysta historya i filozofia, którą nieszczególnie wykładał Józef Emanuel Jankowski, z zawodu adwokat. Lecz i grono profesorów prawa nie posiadało ludzi wybitnych pod względem naukowym; należeli do nich Augustyn Boduszyński, profesor prawa rzymskiego, Walenty Litwiński, prof. prawa polskiego, Adam Krzyżanowski, prof. historyi prawa polskiego, Mikołaj Hoszowski, prof. ekonomii politycznej, oraz Feliks

Słotwiński, prof. prawa natury, encyklopedyi i metodologii prawa, a zarazem dziekan wydziału.

Po roku studyów uniwersyteckich odbył Kremer w towarzystwie teologa Feliksa Leopolda i prawnika Michała Rostafińskiego swą pierwszą podróż do Włoch. Ponieważ kolei wówczas jeszcze nie było na południe Austryi, więc ojciec Kremera urządził podróż w ten sposób, że kupił konika oraz wózek góralski płótnem kryty, zaopatrzył młodych podróżnych należycie w prowianty i pieniądze, i wysłał ich w swiat. Młodzieńcy podążyli do Wiednia, a stamtąd przez Semmering do Brucku nad Murem, gdzie swój ekwipaż pozostawili, a pieszo wybrali się za Alpy do Włoch. Widok tej ziemi klasycznej wywarł na Kremera, jak sam opisuje, wielkie wrażenie, ale rzecz jasna, że jako 18-letni młodzieniec, nie mający odpowiedniego przygotowania z estetyki, niewielką mógł odnieść korzyść z oglądania zabytków sztuki rzymskiej. Za to pozostało mu w duszy trwałe pragnienie, aby z lepszem przygotowaniem raz jeszcze zwiedzić Włochy. Uczyniwszy zadość warunkom wtedy wymaganym, został Kremer po ukończeniu prawa w roku 1828 magistrem prawa, a ojciec, który mu przyrzekł, że go wyśle na dalsze studya zagranicę, gdy tylko ukończy te, które są w kraju, dotrzymał obietnicy synowi, który pospieszył do Berlina, przynęcony, jak tylu innych, sławą Hegla i głośnemi imionami innych profesorów, jak Schleiermachera Raumera, Karola Rittera, Gansa, Savigny'ego i innych.

W Berlinie doszła go wieść najboleśniejsza, bo o stracie serdecznie ukochanej matki. Nikt z rodziny nie śmiał mu o tem donieść, aż uproszono o to jego profesora i przyjaciela, Pawła Czajkowskiego. Był to cios straszny dla Kremera, tem więcej, że nawet ostatniej posługi nie mógł oddać matce, która zmarła w Karlsbadzie, a doniesiono mu o katastrofie już po pogrzebie matki. Aby ukoić swój ból, pospieszył w czasie wakacyi 1828/9 r. do rodziny, poczem na zimowe półrocze wrócił do Berlina, a spędziwszy tu rok cały na studyach, udał się do Heidelbergu na wykłady Mittermayera i Thibauta, głośnych prawników, oraz historyka Schlossera.

Zaopatrzony w listy polecające od profesorów berlińskich i z Heildelbergu, udał się Kremer jesienią 1829/30 r. w drogę

do Paryża. Podróż musiał odbywać pieszo, z tłumoczkiem na plecach, w towarzystwie bliżej nam nieznanego kolegi. Po drodze zwiedzili oni Wiel. Księstwo Badeńskie i Szwajcaryę, tak, że dopiero pod sam koniec roku stanęli w Paryżu. Tutaj zastał Kremer pod względem politycznym czasy przedrewolucyjne, i później patrzał na upadek Karola X; w filozofii podnosił głowę pozytywizm, głoszony przez Aug. Comte'a na wykładach w Ateneum królewskiem, z drugiej zaś strony zwolennik Hegla Victor Cousin skupiał liczne rzesze około swej katedry; w literaturze byli głośni W. Hugo, Alex. Dumas, Alfred Vigny, Sainte-Beuve i Musset; w malarstwie prym dzierżyli Delacroix i Delaroche; wreszcie w socyologii modny był Saint-simonizm, z którym Kremer rychło się zapoznał. Szczęściem bawił tam profesor prawa z Warszawy, Romuald Hube; umiał on wykazać słabe strony doktryny Saint-Simona i odwieść Kremera od uczęszczania na nauki Saint-Simonistów, a natomiast zachęcił go do słuchania wykładów ekonomii politycznej u Say'a, budząc w nim chęć ubiegania się o katedrę prawa w Krakowie. Oprócz Say'a, Kremer słuchał wykładów historyi Guizota, estetyki Villemaina, a filozofii Cousina, u którego podziwiał nie tyle treść, dobrze sobie znaną z ust samego Hegla, ile raczej piękny i obrazowy styl, tak dalece odmienny od zawiłych frazesów berlińskiego filozofa.

Z Paryża odbył Kremer podróż do Londynu, gdzie jednak niedługo zabawił, poczem przez Hamburg wybrał się w drogę powrotną do domu z nadzieją w sercu, że po tylu studyach uda mu się zająć odpowiednie stanowisko w hierarchii sądowniczej. W progi domowe zawitał w listopadzie 1830 r. i zaraz rozpoczął starać się o uzyskanie stopnia doktora praw. Na wniosek dziekana Słotwińskiego wniósł wydział prawniczy przedstawienie do Wielkiej Rady Uniwersytetu, aby ze względu na dotychczasowe studya uwolniła Kremera od pisania rozprawy; wniosek przyjęto przychylnie i Kremerowi udzielono stopnia doktora obojga praw. Tymczasem wybuchnęło powstanie, do którego Kremer pospieszył i jako kanonier VI-ej bateryi odniósł pod Grochowem rany w głowę i lewe ramię. Wróciwszy do Krakowa zabiegał o uzyskanie jakiejś posady w sądownictwie, jednak bez skutku, gdyż był skompromitowany politycznie. Widząc pogrzebane swe nadzieje w po-

wyższym kierunku, przyjął z ochotą obowiązek nauczyciela domowego w zacnym domu Tadeusza Skrzyńskiego, obywatela ziemskiego w Zagórzanach pod Gorlicami, gdzie przepędził kilka lat, poświęcając wszystek czas wolny studyom filozoficznym oraz rozczytywaniu się w prozaikach polskich złotego okresu literatury, a to aby się zapoznać z językiem, wolnym od obcych naleciałości. W Zagórzanach odwiedził go Wincenty Pol, z którym zawarł serdeczną przyjaźń w czasie wycieczek po Tatrach.

W r. 1833 przybył Kremer do Krakowa i rozpoczął ponownie starania energiczne o uzyskanie posady rządowej; przy silnych protekcyach wydobył dla siebie zaledwo tytuł bezpłatnego asesora przy sądach. Ulegając więc błaganiom Skrzyńskiego, powrócił do Zagórzan. W r. 1835 założył Antoni Zyg. Helcel czasopismo naukowe p. t. „Kwartalnik naukowy", i zaprosił Kremera do współpracownictwa w dziale filozofii. Kremer umieścił w pierwszych 4 tomach swą rozprawę: „Rys filozoficzny umiejętności", opartą głównie na dziele Hegla: „Encyklopaedie der Wissenschaften". Dwa lata później (1837) Kremer pożegnał dom Skrzyńskich i przeniósł się do Krakowa, przybywając w chwili, kiedy rząd Wolnego Miasta Krakowa nakazał pod naciskiem rządów opiekuńczych Ludwikowi Królikowskiemu, utrzymującemu od lat kilku prywatny zakład wychowawczy, opuścić miasto. Kremer, ulegając prośbom wielu obywateli, dał się nakłonić do objęcia po Królikowskim zakładu wychowawczego i wywiązywał się bardzo chlubnie z obowiązków pedagoga, bo nie tylko dbał o karność wzorową, jak przed nim Królikowski, ale jeszcze więcej starał się o urobienie serca i charakteru swych wychowanków. Prowadził zakład aż do roku 1850, a wolne chwile poświęcał pracom naukowym. W r. 1837 został członkiem założonego jeszcze w r. 1815 Towarzystwa Naukowego Krakowskiego, i często na posiadzeniach tego Towarzystwa odczytywał swe rozprawy naukowe; mianowicie w r. 1841: „O metodzie i systemacie geografii fizycznej"; w r. 1843: „Stanowisko Rittera w geografii"; w roku 1845: „Związek filozofii Indów z ich sztuką piękną"; w roku 1847. „Zasady tegoczesnej filozofii natury". Obok tego wydał w r. 1837 „Fenomenologię ducha", a w r. 1843 ukazał się w Krakowie tom I jego „Listów z Krakowa"; w r. 1844 wy-

dał obszerny rozbiór dramatu Schillera: „Dziewica Orleańska" wraz z krytyką przedstawienia tego dramatu na scenie krakowskiej. W tymże roku pojął Kremer za żonę Maryę z Mączyńskich, która mu wniosła to ciepło serdeczne, za którem tęsknił i które było potrzebą jego duszy.

Rok 1847 przyniósł Kremerowi nadzieję, że się urzeczywistnią długo żywione pragnienia zdobycia stanowiska publicznego. W tym bowiem roku 6 maja zmarł Józef Emanuel Jankowski, a grono profesorów odrazu się zwróciło do Kremera z prośbą o objęcie opróżnionej katedry filozofii, bo spodziewali się, że on jeden potrafi ożywić w młodzieży zapał do filozofii, więc zrazu poruczono mu tylko zastępstwo tej katedry; a kiedy Kremer ogłosił w r. 1849 książkę p. t. „Wykład systematyczny filozofii, obejmujący wszystkie jej części w zarysie", wówczas wydział fllozoficzny uwolnił go od egzaminów i przyznał mu dnia 5 września 1849 r. tytuł doktora filozofii, poczem w roku następnym wskutek życzliwości ministra oświaty, hr. Thuna, został mianowany zwyczajnym profesorem filozofii w uniwersytecie, oraz profesorem estetyki i historyi sztuki w szkole Sztuk Pięknych w Krakowie. Oczywiście nie mogło już być mowy o dalszem prowadzeniu zakładu wychowawczego; zwinął go więc, aby się oddać całkowicie obowiązkom profesorskim. Niemasz atoli na ziemi szczęścia bez chmur. Doświadczył tego na sobie i Kremer, do którego młodzież zrazu nie mogła się przywiązać, raz że się jej wydawał tylko echem Hegla, to znów, że był za mało postępowy. Doszło do tego, że młodzież wysłała do niego deputacyę z żądaniem, aby się zrzekł katedry filozofii na korzyść Libelta, a sam starał się o katedrę filozofii prawa. Na to niesmaczne i wysoce niewłaściwe żądanie odpowiedział Kremer, że gotów jest zrzec się katedry swojej, o ile Libelt zechce ją objąć w tych warunkach, ale nie będzie się starał o przeniesienie na wydział prawniczy. Libelt, jak było do przewidzenia, nie przyjął takiej ofiary, owszem, wytknął młodzieży całą niestosowność jej kroku, i ostatecznie Kremer pozostał na katedrze filozofii, a zwolna potrafił zyskać sobie poważanie i cześć ze strony młodzieży. Nie mało przyczyniła się do tego ta okoliczność, że Kremer nie uważał katedry za poboczne źródło dochodu, ale oddał się z całym zapałem pracy

naukowej. Wykładał historyę filozofii, logikę, psychologię, etykę, a wykładał obrazowo, z polotem poetycznym, tak, że nawet bardzo suchy przedmiot umiał wyłożyć zajmująco; był przytem dla młodzieży bardzo przystępny, zachęcał ją do samodzielnej pracy naukowej, budził zaufanie we własne jej siły, a chętnie spieszył z czynną pomocą lub radą w razie potrzeby, i w ten sposób zyskał stanowisko bardzo wpływowe nietylko w sferach uniwersyteckich, ale wśród całego społeczeństwa polskiego.

W trzy lata po ukazaniu się I tomu „Wykładu systematycznego filozofii" wydał Kremer II tom (1852), obejmujący filozofię natury i ducha, podczas gdy I zawierał fenomenologię ducha i logikę. Przy pisaniu II tomu byli mu pomocni: fizyolog Józef Majer, pierwszy prezes Akademii Umiejętności w Krakowie, dalej fizyk Kuczyński i geolog Zeiszner, z którym Kremer zapoznał się jeszcze w czasie swego pobytu w Zagórzanach.

Filozofia jednak nie była jedynem polem działalności naukowej Kremera, gdyż z niemniejszem zajęciem oddawał się on i estetyce. W r. 1852 pospieszył wraz z żoną do Włoch, a ta podróż wpłynęła na niego bardzo silnie w kierunku studyów i prac estetycznych. To też lata 1853 i 1854 poświęcił on gruntownemu przerobieniu I tomu swych „Listów z Krakowa" (z r. 1843), poczem w r. 1855 ukazały się 3 tomy „Listów z Krakowa". Następnie Kremer przystąpił do opracowania swej „Podróży do Włoch", i między latami 1855 — 1862 wydał 6 tomów tego dzieła, które jest przeważnie katalogiem dzieł sztuki w galeryach włoskich.

W ciągu pracy nad „Podróżą do Włoch" wydał Kremer kilka prac mniejszych, mianowicie: „Kilka słów o epoce, w której rozkwitła sztuka bizantyjska" (Kraków, 1856); „O tryptyku i kilka uwag nad architekturą i rzeźbą gotyckiego stylu" (Wilno, 1859); „Niektóre uwagi nad źródłosłowem wyrazu polskiego ślachta, szlachta" (w „Gazecie Warsz." 1859, № 333 — 335); artykuł p. t. „Analiza" (w „Encykl. powsz." Orgelbranda, 1859); „O przenośniach i porównaniach (w książce zbiorowej dla Kaz. W. Wójcickiego, Warszawa, 1862) i t. d

Po wydaniu „Podróży do Włoch" nastąpiła u Kremera dłuższa przerwa w wydawnictwie prac naukowych. Powodem

jej była zmiana przekonań filozoficznych autora. Kremer widział, że idealizm Hegla przeżył się w zupełności; szerzący się zaś coraz silniej pozytywizm i materyalizm nie mógł przypaść do smaku duszy szczerze religijnej, jakim był Kremer. To też poszedł on za Fichtem młodszym, Ulrycim, Jaszczem i innymi, którzy się domagali, aby w naukach uwzględniono w równej mierze prawa rozumu, jak i doświadczenia zmysłowego. Owocem tej zmiany przekonań jest rozprawa: „Najcelniejsze filozoficzne nauki o duszy przed sądem krytycznym obecnej nam filozofii" (w „Bibl. Warsz." 1867); w rozprawie tej potępił on zarówno materyalizm, jak i filozofię Hegla, i otwarcie wypowiedział swe sympatye dla kierunku realizmu idealnego. To samo uczynił w rozprawie: „O znaczeniu syllogizmu", a która weszła w skład wydanej po jego śmierci „Nowej Logiki". Kremer pracował nad tą książką od r. 1865, ale nie doczekał się jej wydania, które nastąpiło dopiero w r. 1876. Około tego czasu uporządkował on i poprawił swe wykłady z estetyki, miewane w szkole sztuk pięknych, poczem je wydał p. t. „Grecya starożytna i jej sztuka, zwłaszcza rzeźba" (Poznań, 1868); przygotował nadto podręcznik logiki dla gimnazyów galicyjskich, lecz i ta praca dopiero po jego śmierci została ogłoszona drukiem. Do pism, estetyce poświęconych, dorzucił Kremer pod koniec życia artykuły: „Sztuka w starożytnym Rzymie", (odbitka z „Kółka Domowego", Warszawa, 1868); „Kraków wobec Polski i Sukiennice jego, oraz słowo o bramie Floryańskiej" (Kraków, 1870). Ostatniemi pracami jego były: odczyt rektorski „O zadaniu młodzieży polskiej, kształcącej się w uniwersytecie Jagiellońskim" (Kraków, 1871), oraz „O najważniejszem zadaniu filozofii w obecnym czasie"; lecz tej ostatniej rozprawy, mającej być testamentem autora dla młodszego pokolenia, już nie zdołał dokończyć, bo z powodu strasznej choroby raka zakończył pracowity żywot dnia 2 czerwca 1875 r. Pogrzeb był wspaniałem uznaniem jego zasług jako pedagoga, estetyka i męża nauki; trumnę aż do bram cmentarza nieśli uczniowie uniwersytetu naprzemian z uczniami szkoły sztuk pięknych, a u wrót cmentarza wzięli ją na barki uczniowie i koledzy z Uniwersytetu i Akademii Umiejętności: Stanisław Tarnowski, Józef Łepkowski, Franciszek Karliński, i Józef Szyjski, a tłumy ludu

z wyrazem szczerego smutku, łączyły się z orszakiem żałobnym [1]).

Pisma Kremera wydał H. Struve staraniem księgarza S. Lewestama z Warszawy, który nabył prawo ich własności od rodziny filozofa; obejmują one 12 tomów Warszawa, 1881).

Pisma o Kremerze. O Kremerze pisali oprócz Struvego „Wstępu do dzieł Kremera": 1-o) Stan. Brzozowski: „Józef Kremer jako pisarz, filozof i estetyk" — w „Książce dla wszystkich" (Warszawa, 1902). 2-o) Władysław Witwicki: „O Józefie Kremerze. W setną rocznicę urodzin" (w „Naszym Kraju", Lwów, 1906, zesz. 10, 11 i 13-ty). 3-o) Tenże: „Józef Kremer" (w wydawn. „Sto lat myśli polskiej" Warszawa, 1911, t. VI, str. 301—336). 4-o Kaz. Wł. Wójcicki: „Życiorys Józefa Kremera" (w „Kłosach" 1869, t. VIII). 5-o) Tenże: „Wspomnienie pośmiertne o Józefie Kremerze" („Kłosy", 1875, t. XX). 6-o) H. Struve: „Józef Kremer i Karol Libelt" („Kłosy", 1875, t. XXI). 7-o) Tenże: „Wykład systematyczny logiki" (Warszawa, 1870, str. 231 n.). 8-o) Tenże: „Die philosophische Litteratur der Polen" (w czasop. „Philosophische Monatshefte" zesz. IX i X 1874 i 1875). 9-o) Tenże: „Historya logiki, jako teoryi poznania w Polsce" (Warszawa, 1911, str. 283—305). 10-o) Ohrysko Józafat: „Pisma zbiorowe" (2 t. Petersburg, 1859; w pierwszym tomie znajdują się „Uwagi o Listach Kremera" przez A. N.). 11-o) Zdanowicz Aleksander: „Sprawozdanie o dziele p. t. Wykład systematyczny filozofii" i t. d. (Wilno, 1854, — u Zawadzkiego). 12-o) Wład. Nehring: „Kurs literatury polskiej" (Poznań, 1866). 13-o) Piotr Chmielowski: „Historya literatury polskiej" (t. IV,str. 11—14). 14-o) Ks. Franciszek Krupiński: „Kremer i Libelt" („Tygod. Ilustr.", 1875, t. XVI). 15-o) Tenże; „Przekład historyi filozofii Schweglera" (Warszawa, 1863, w „Dodatku o filozofii w Polsce", str. 461 n.). 16-o) Maurycy Straszewski: „Józef Kremer i Karol Libelt" („Przegląd polski", 1875, t. X, str. 129), 17-o) Bron. Ferd. Trentowski: „Panteon wiedzy ludzkiej" (t. I,

---

[1]) Szczegóły biograficzne opierają się na książce prof. H. Struvego: Życie i prace Józefa Kremera, a stanowiącej wstęp do wydawnictwa dzieł filozofa. (Warszawa, 1881), str. 1—77.

str. 527 n.). 18-o) Tenże: „Hegel i Kremer" (w piśmie „Na dziś", Kraków, 1872, t. I, str. 126 n.).

Pojęcie Kremera o Bóstwie i jego stosunku do świata. Kremer zapowiadał kilkakrotnie wydanie Teozofii, jednak nie dotrzymał przyrzeczenia, wobec czego posługiwać się musimy innemi jego pracami, w celu poznania jego poglądów filozoficzno-religijnych. Już w jego życiorysie zaznaczyliśmy, że nie pozostał on wiernym Heglowi aż do końca, tak, że i odnośnie do poglądów religijnych można wyróżnić u niego dwa okresy: heglowsko-panteistyczny, i późniejszy okres teistyczny.

Do pierwszego okresu należy odnieść książkę: „Rys fenomenologii ducha czyli nauki o duchowych zjawieniach. Według zasad filozofii Hegla" (Kraków, 1837). Książka ta jest rozszerzoną częścią trzecią „Rysu filozoficznego umiejętności". Powiada w niej Kremer, że duch tylko stopniowo wydobywa się z objęć natury [1]). Antropologia przedstawia pierwszy stopień tego procesu. W niej duch już się porusza, ale jeszcze jest poddany fizycznym potęgom przyrody. Fenomenologia natomiast bierze ducha już uwolnionego od bezpośredniego związku z przyrodą, dochodzącego już do świadomości swego odrębnego od natury bytu. Skoro zaś duch ujmie własną istotę swoją, skoro dotrze do wiadomości siebie, już dalej z siebie samego rozwijać się pocznie, coraz wyższych się dopnie prawd, aż nakoniec obejmie prawdę, która jest zasadą wszelkiego bytu,— prawdę bezwzględną. Historya tego pochodu duchowego właśnie stanowi istotę i przedmiot fenomenologii ducha.

Określenie stosunku fenomenologii do innych nauk filozoficznych, szczególniej zaś do logiki, oraz podział samej fenomenologii, stanowi treść dalszych wywodów autora. Trzy zasadnicze części fenomenologii, przedstawiające trzy momenty duchowego rozwoju, są: 1-o Świadomość zgoła czyli ogólnie wzięta, 2-o Świadomość siebie; 3-o Rozum, jako wiedzenie bezwzględne. Pierwsza część obejmuje wiedzę ducha człowieczego o świecie zewnętrznym; jest to wychylenie się ducha zewnątrz siebie. W drugiej duch nabywa wiedzy o sobie

[1]) Por. H. Struve: Życie i prace Józefa Kremera j. w. str. 89—93.

samym, wnika w swój świat wewnętrzny, zanurza się w nim, aby pojąć swą istotę własną. Trzecia wreszcie część przedstawia jedność świata zewnętrznego i wewnętrznego; tu rozum dosięga przeświadczenia, że jedne prawa rządzą światem zewnętrznym i wewnętrznym, a tem samem wznosi się do myśli bezwzględnej, która żyje i drga we wszystkiem, co jest [1]).

Pierwsza część fenomenologii zawiera w sobie krytykę empiryzmu ze stanowiska filozofii bezwzględnoj. Napotykamy tu rozbiór trzech momentów wiedzy o świecie zewnętrznym, jakimi są: a) pewność zmysłowa, oparta na wrażeniach, które otrzymujemy od jednostek materyalnych; b) spostrzeganie, czyli wytworzenie ogółu zmysłowego przy pomocy tak zwanego zdrowego rozsądku; c) pojmowanie, czyli wytworzenie ogółu umysłowego, to jest tak zwanych ustaw czyli praw przyrody.

Druga część rozbiera momenta świadomości siebie: a) świadomość mająca pewność istnienia swego bez względu na zewnątrz; b) żądze i bodźce zmysłowe, ze względem na zewnątrz; c) świadomość ze względem na inną świadomość. Pierwsze dwa momenty Kremer rozbiera pobieżnie ze stanowiska psychologicznego; przy ostatnim spotykamy krytykę historyczną przeciwnych poglądów. Napotykamy tutaj najprzód stan, w którym człowiek w stosunku do innych ludzi jeszcze jest zależny od swoich żądz; ma to za skutek chęć podbicia cudzej świadomości, zniszczenia przeciwnika, co stanowi istotę Helotyzmu t. j. niewolnictwa. Stan wprost przeciwny, wynikający z abstrakcyjnego wzniesienia się świadomości nad cały świat rzeczywisty, jest przedstawiony przez Stoicyzm i Sceptycyzm. Wreszcie chęć pogodzenia tych sprzeczności doprowadza świadomość stopniowo przez tęsknotę uczucia na stanowisko rozumu, na którem człowiek w jestestwach zewnątrz niego będących, siebie samego szuka i znajduje.

Trzecią część fenomenologii stanowi rozwinięcie rozumu i to w trzech stopniach. Na pierwszym stopniu rozum zajmuje się przedmiotami, które znajduje gotowe, t. j. stara się

---

[1]) Rys fenomenologii ducha (Kraków, 1837) str. 17.

poznać rzeczywistość ze stanowiska rozumowego. Stopień ten przedstawiają z jednej strony nauki przyrodnicze, a z drugiej nauki, które śledzą rzeczywistość objawów myśli, t. j. logika formalna i psychologia empiryczna. „Badanie natury, mówi Kremer, jest wyrabianiem się rozumu naszego, nawyknienia do postępowania szlakiem wiekuistej Idei... Umiejętności przyrodzone są niby chrztem ducha w zaraniu żywota jego, i abecadlnikiem nieskończoności" (str. 74). Umysł, rozbierając objawy przyrody, tworzy tutaj naprzód pojęcia gromad, rzędów, gatunków, z których każdy posiada sobie właściwe cechy. Podług tych podziałów radby rozdzielić żywą naturę i zamknąć w szafy, radby ją całą mieć pod kluczem. Szykuje ją tedy w półki, przegrody i grządki, ale sama natura rychło miesza te szyki i psuje. Przyroda bowiem nie zna stałych przegród ani półek, bo w niej wszystko jest potokiem, ruchem, wieczne w niej przelewanie stworzeń; tu nigdzie niemasz ścisłego rozgraniczenia. Przeświadczenie o tym ruchu skłania nauki przyrodnicze dalej do badania sił natury, warunków i skutków ich działania, co znów staje się podstawą określenia praw przyrody. Jest to już wyższe uogólnienie, ale niewystarczające, bo zawsze jeszcze nie czysto duchowe, nie czysto umysłowe.

Dopiero drugi stopień pracy rozumowej przedstawia nam owo stanowisko, na którem rozum już nie śledzi zjawisk rzeczywistych, lecz sam sobie tworzy rzeczywistość, objawiając treść swoją w świecie zewnętrznym. Początkowo działanie jego opiera się jedynie na zmysłach, lecz następnie rozszerza, uogólnia zakres swej działalności przez uczucie, aż wreszcie, stając się cnotą, zrzeka się swej jednostkowej indywidualności, przynosi ją w ofierze w celu urzeczywistnienia w życiu zasad ogólnych, rozumowych, nadania biegowi świata kierunku, zgodnego z prawdą wiekuistą, bezwzględną.

Przy pomocy cnoty umysł staje się rozumem, staje się rzeczywistością, i dosięga tem samem ostatniego stopnia swego rozwoju. Bezpośrednie dane, jako też dane zdolności, władze ducha i przymioty umysłowe są tu środkami, dla wydania ogółu, ustawy, która wskutek rozumowego roztrząsania doprowadza do poznania praw abstrakcyjnych, które rządzą wszelkim szczegółem rzeczywistym. Wskutek tego działania rozum

ima sam siebie, staje się zarazem i podmiotem pojmującym, i przedmiotem pojmowanym, staje się duchem, a ustawy jego wiekuiste i bezwzględne nie objawiają się już tylko w działaniu jednego znikomego człowieka, lecz w postaciach ogólnych całego rodu ludzkiego, w myślach światem rządzących, w sztuce pięknej, w filozofii rozwijającej ideę bezwzględną, która wszystkiem jest i wie, że jest wszystkiem. Atoli warunkiem tego filozoficznego ogarnięcia się ducha jako wszystkości tego co istnieje, jest wyzucie się z własnej indywidualności i pojmowanie swego myślenia jako objawu szczegółowego myśli, idei bezwzględnej. „Objawiana jest tedy, pisze Kremer, najwyższa wiedza ogólna, która siebie wie we wszystkich nas, we wszystkiej wiedzy pojedynczej. Imanie atoli takowe siebie w każdej wiedzy i we wszystkiem co jest, jest i miłością najwyższą. Miłość jest więc mądrością, jest umorzeniem swojego „Ja" osobistego. Gdy indywidualność zniknie i upadnie jak kwiat trawy, wtedy myśli oblekając się w mądrość, staje się ogólną na podobieństwo tego, który ją stworzył, i spływa z miłością, w której jest Boga oglądanie, i będzie z niem w jedności. Nad treść prawd objawionych, niema wyższej treści, a wszelka filozofia nie zgadzając się z niemi, jest nauką marną, czczą, ale nie jest filozofią. Każda filozofia o ile jest prawdziwa, chrześcijańską koniecznie być musi." (str. 181).

Mogłoby się zdawać z ostatnich dwóch zdań, że Kremer stoi mimo wszystko co poprzednio napisał, na stanowisku teistycznem; wszak mówi o stworzeniu ducha ludzkiego, o Bogu; co więcej każe filozofii być w zupełnej zgodzie z objawioną religią chrześcijańską. Lecz jest to tylko pozór, bo i w tym względzie jest on tylko echem Hegla, który również posługiwał się terminologią chrześcijańską. Zważając na cały wywód Kremera, widzi się, że jego Bóg jest w gruncie rzeczy nieosobowym rozumem bezwzględnym, dochodzącym w rozumie człowieka do pełnej świadomości swej bezwzględności, że mimo pozorów Chrześcijanizmu Kremer w gruncie rzeczy pojmował Bóstwo, jako bezwzględny rozum nieosobowy, okazuje się najlepiej z jego słów, które umieścił na końcu „Rysu fenomenologii ducha". Powiada on: „Jak tedy widzenie bezwzględne jest ostatecznym Fenomenologii celem, tak zarówno jest żywiołem właściwym i istotą filozofii. Kto wiedzenia tego do-

sięgnąć pragnie, zzuć z siebie winien osobowość swoją uwolnić się od tego wszystkiego, co go czyni tem, czem jest, tym oznaczonym pewnym człowiekiem; *powinien się uogólnić, ofiarować siebie za prawdę, umorzyć w sobie swoje osobiste i pojedyncze „ja“, będące niby grzechem pierworodnym człowieka, a rozdzielające go od myśli ogólnej, wiekuistej, żyjącej we wszelkiej bytności;* a tak dopiero rozdzielenie między człowiekiem a bytnością wszelką się zaciera, myśl nasza już nie jest więcej monadą, jednostką samolubną. *Wtedy „Ja“ staje się ogólne jak wieczność i wszystko sobą ogarnie, spływa z wszelkiem jestestwem będącem w czasie i przestrzeni“* (str. 196).

Gdyby jeszcze zachodziła jaka wątpliwość, jak Kremer pojmował Bóstwo, to usunąć ją powinny takie słowa autora: „Jeżeli zaś rozum bezwzględny przenika (jak się rzekło) wszystką bytność, jeżeli zarazem jest rozumem świata i wszechjestestw, a zatem i człowieka — wynika stąd, iż też nietylko człowiek, ale i wszelka inna bytność jest wyrażeniem tego rozumu bezwzględnego, *że on jest istotą wszelkiej bytności,* że tedy ten sam rozum bezwzględny, który tkwi w myśli człowieka, choć bez wiedzy jego, zarazem przyodziewa się we wszystkie bytności, tak w rzeczy materyalne nie myślące, jak we wszystkie zjawiska duchowe. Jeśli tedy człowiek wyrzuci z siebie wszelką ową przydatkową treść, będącą jego piętnem osobistem, szczegółowem, jeżeli przez to uwolnienie się od tej treści uwolni się właśnie od osobistej, szczegółowej, marnej cechy swojej, a tem samem się uogólni — wtedy też ten rozum bezwzględny, będący na dnie tej treści, wystąpi na jaw, wtedy więc myślenie człowieka nie będzie już jego osobistem, szczegółowem myśleniem, lecz będzie myśleniem rozumu bezwzględnego, myślą bezwzględną, czystą — wtedy się ocuci w człowieku rozum bezwzględny, będący prawdą jego i prawdą wszechrzeczy. — I nawzajem, jeżeli z przedmiotów zostanie odrzucone to wszystko, co nie jest istotą, co stanowi treść ich przypadkową, dodatkową, wtedy też wystąpi na jaw to, co jest wyrażone przez te przedmioty: wystąpi na jaw prawda przedmiotu — rozum bezwzględny. Wynika tedy stąd, iż rozum bezwzględny, który występuje w myśli czystej, bezwzględnej człowieka, po uwolnieniu jej z treści przypadkowej, zjednoczy się z rozumem bezwzględnym wyrażonym w przed-

miotach, zjednoczy się z myślą ukrytą we wszech jestestwach, skoro uwolnione zostaną od treści przypadkowej. *Jednoczenie takowe nastąpi koniecznie, gdyż tutaj jednoczy się jeden i ten sam rozum bezwzględny, sam z sobą.* Jest to *pojęcie* w najwyższem znaczeniu swojem, bo jednością świadomości i przedmiotu, pojęcie przedmiotu i pojęcie świadomości; jest to jedność, odwrotność, ogół zawierający dwie strony odwrotne, odszczególniające się od siebie, a będące przecież pojedynczą jednością; jest to jedność w rozmaitości, a rozmaitość w jedności... Rozum bezwzględny jest to owo słowo, co się przybrało w świat, niby w szatę swoją, a którego jednem z nieskończonych objawień jest myśl człowieka; więc i duch nasz póty jest sam zjawiskiem ograniczonem, bo jedynie wyrażeniem ślepem, bezświadomem rozumu bezwzględnego, póki go sam nie pozna. W chwili atoli, w której to poznanie niby błyskawicą uderzy w ducha człowieka, już też, jakby ogniem z nieba spadłym, zapali w nim świadomość o bezwzględnym rozumie, duch człowieka wtedy sam stanie się bezwzględnym, przestanie być zjawiskiem ograniczonem, przestanie być tem bezświadomem wyrażeniem bezwzględnego rozumu, bo się sam na niego przeobrazi... Gdy rozum bezwzględny jest prawdą i istotą myśli i przedmiotu, to jest bytności wszelkiej, wynika stąd, iż ten tylko przedmiot rzeczywiście ma byt, który ma rozum bezwzględny za istotę swoją a zatem, że co jest rzeczywiste, to rozumne, a co rozumne, jest rzeczywiste — a zatem, co w myśleniu, to jest i w bytności a co w istnieniu, to jest i w rozumie" [1]).

Jak widzimy nie pominął Kremer ani jednego punktu zasadniczego panteistycznej filozofii Hegla, ale je tylko jaśniej i przystępniej przedstawił. Mamy tedy nieosobowy rozum bezwzględny, przyoblekający się w szatę widzialnych bytów świata; mamy powolne wznoszenie się owego rozumu ku coraz wyższym szczeblom świadomości; mamy nareszcie dojście jego do zupełnej samowiedzy w rozumie człowieka; mamy nawet ową sakralną formułkę Hegla, że wszystko, co jest, jest ro-

[1]) Por. Wykład systematyczny filozofii, obejmujący wszystkie jej części w zarysie. T. I. Fenomenologia. Str. 97—105. (Kraków, 1849).

zumne, i wszystko co rozumne, jest rzeczywiste. Szkoda byłoby wykazywać wszystkie logiczne błędy w wywodach Kremera, ale jedno przecież pomieścić się nam w głowie nie może, jak mógł profesor, wykładający logikę, napisać taką niedorzeczność, iż wystarcza, aby rozum człowieka wyzuł się z wszystkich cech indywidualności, a już tem samem będzie rozumem bezwzględnym. Ponieważ zaś rozum bezwzględny jest sumą wszechrzeczy, zatem rozum człowieka byłby ową sumą wszechrzeczy. Nie można się wobec tego dziwić, że młodzież, zmuszona słuchać takiej filozofii, wystąpiła tak brutalnie wobec swego profesora, iż zażądała jego ustąpienia z katedry filozofii.

Na swe szczęście, ale kosztem konsekwencyi, nie pozostał Kremer na stanowisku przyjmowania rozumu bezwzględnego, nieosobowego, jako praźródła wszelkiej rzeczywistości. Zastanawiając się w swej Logice nad stosunkiem świata zewnętrznego i jego kategoryj bytu do podmiotu poznającego, dochodzi on do wniosku, że zatrzymanie się przy nieosobowym rozumie bezwzględnym byłoby połowicznością, zatrzymaniem się w pół drogi, szkodliwem dla filozofii, i dlatego ów rozum bezwzględny uosabia w osobie bezwzględnej, w Bogu. Najlepiej oddają jego pochód myślny ku osobie bezwzględnej słowa następujące: „Duch właśnie poznając znikomość i ułomkowość przedmiotów zewnętrznych, poznaje, że to nie one są prawdą, ale że prawdą jest rozum, myśl, która jest prawem tych przedmiotów, która nimi rządzi, która nie ginie nigdy — słowem, że tą prawdą jest idea — a tak teraz ta idea sama staje się przedmiotem jego. Tak idea, która była w duchu, jako w podmiocie, bez wiedzy jego, teraz wstępuje w świadomość ducha; duch znajduje teraz tę ideę w sobie, jako w podmiocie, znajduje ją we własnej myśli zarodem, a zarazem odkrywa ją w przedmiocie; tak idea stała się bezwzględną. Widzimy tedy, iż teraz przedmiot wyrównał podmiotowi. Tutaj duch, podmiot, mając w sobie ideę, jednoczy się z przedmiotem, będącym także ideą, — tak ziściła się jedność podmiotu i przedmiotu, ziściła się idea...

„Lecz tutaj niema jeszcze szczytu jedności podmiotu i przedmiotu, i tutaj niema jeszcze zupełnego ziszczenia się idei. Bo gdy duch zrazu nie miał świadomości o idei, gdy ją

znajduje w sobie, — gdy więc ona mu jest daną, gdy się tedy nie z niego zrodziła, gdy od niej zależy, — gdy ją winien dopiero roztoczyć, rozwinąć i wynaleźć w świecie, a tak dążyć do zjednoczenia się z nią, do zbadania myśli w bytności — do uczynienia jedności myśli a bytności, wynika stąd, że duch tutaj w swojej myśli odkrywa ideę bezwzględną, odłącza ją od tego, co dopiero jest jego myślą osobistą, więc już znać, że duch a idea bezwzględna nie są sobie ściśle odpowiednie — że nie są z sobą w jedności ostatecznej. *Tak idea w duchu tym jest dopiero rozwijającą się ideą, ale jeszcze nie całkowicie ideą.* Duch więc pojmuje, iż on sam jest tylko jednem z ogniw, lubo z najwyższych, tej roztaczającej się idei, — a pojmuje, że on sam ma się do niej, jako przedmiot do podmiotu, że ta idea w swej wiekuistej całości jest podmiotem wszechbytności; a duch ten zrozumie, iż on sam nie jest jeszcze ostatecznym kresem ziszczenia się idei — że przedmiot jego, ona idea bezwzględna, nie zrodzona z niego, nie jest w jedności z nim — że on nie spływa z nią w jedność pojedynczą — że tedy i tutaj osobowość jego jest jeszcze względną, a nie bezwzględną osobowością. Ztąd występuje stopień najwyższy, — jest to kres, gdzie duch już nie znajduje bezwzględnej idei, jako zaród w sobie, jako pierwiastek dany mu, udzielony jemu, i będący różnym od jego własnej, osobistej myśli, ale gdzie już owa idea bezwzględna, całkowita, roztoczona zupełnie, owa wiekuista prawda — jest własną myślą ducha. Tutaj przeto już jedność podmiotu a przedmiotu, myśli i rzeczywistości, nie zasadza się na tem, aby odbadać dopiero ideę bezwzględną w sobie, aby ją dopiero znaleźć, wyśledzić w świecie zewnętrznym i w bytności wszelkiej — ale jedność ta ma już tutaj to znaczenie, iż duch jest *sam przez się* ideą bezwzględną, iż tem samem myśl jego jest zrodzeniem, jest stworzeniem bytności wszelkiej; i to jest owa ostateczna i zupełna jedność podmiotu i przedmiotu. Na niższych stopniach duch, jako podmiot, ma być w jedności z przedmiotem swoim i ogląda się niby w tym przedmiocie, jako w odbiciu swojem odpowiedniem jemu, — lecz gdy ten przedmiot nie jest jeszcze zrodzeniem wyłącznem ducha — gdy więc nie jest w ścisłej a wyłącznej zawisłości od ducha, gdy z niego nie wypływa wyłącznie, więc duch, odnosząc się do tego

przedmiotu, tem samem odnosi się pośrednio do potęg nie zawisłych od niego a tak duch w tem odnoszeniu się nie jest w niezawisłości — nie składa całości pojedynczej, osobnej, niezależnej, nie jest bezwzględnie osobą... Teraz zaś duch ma za przedmiot wszystko co jest — co istnieje, wszechbytność wszelką — gdy ta jest jego własnem zrodzeniem, jego dziełem, gdy więc przedmiot jego nie zależy od żadnych obcych potęg, ale zależy wyłącznie od ducha, więc też duch odnosząc się do przedmiotu swojego nie zawisł od niczego obcego sobie, zawisł od siebie samego, jednoczy się tedy z przedmiotem w najściślejszą jedność, całość osobną, jest osobą — jest w najwyższej wolności i niezależności... Tak tedy widzimy nietylko, że szczytem rozwoju logicznego jest osobowość, ale nadto, że tutaj dopiero osobowość dochodzi prawdy swojej bezwzględnej, że tutat dopiero staje się osobą bezwzględną" [1]).

Wreszcie pod koniec swej Logiki Kremer tak powiada: „Wywód pojęcia naszego o Bogu znajdzie miejsce swoje w Teozofii. — Tutaj uważamy jedynie, iż szczytem najwyższym logicznym idei jest Bóg — a Bóg Osoba, wszech bytności Stwórca. — Myśl w roztoczeniu swojem, odbywając przeobrażenia wszystkie, nie znajduje wytchnienia, ani spokoju w pracy swojej, parta od szczebla do szczebla spina się coraz wyżej, zanim nie stanie u podnóża tronu Ojca na niebie. Więc też filozofie wszelkie i logiki, zatrzymujące się już na Idei bezwzględnej, nieosobowej, na bezosobowym rozumie bezwzględnym, nie są zadawalające, nie są ukończone w sobie; a jak ściskają serce mrozem i głuchotą, tak dla rozumu i myśli nie są całością, są ułomkiem, nie są systematem zamkniętym w sobie, brakuje im ostatniego słowa; filozofie takie są przybytkiem mądrości ludzkiej niedobudowanym — brakuje im kopuły — promienia z góry. Niechaj więc te filozofie same sobie przypiszą winę, że na nie spada zarzut, jakoby były panteistyczne" [2]).

---

[1]) Por. Wykład systematyczny filozofii. T. I. Logika (Kraków, 1849), str. 479—483.

[2]) Por. Wykład systematyczny filozofii. T. I. Logika. Str. 484 i 485.

Stanowisko, na jakie się Kremer wzniósł w swej „Logice", jest bezsprzecznie o całe niebo wyższe i lepsze od tego, na którem pozostał w swej „Fenomenologii". Jest to zgoła co innego twierdzić, że zadaniem ducha ludzkiego jest odczytywać myśl Bożą, wyrażoną w stworzeniach Jego, a co innego jest uczyć, że wystarcza, aby duch ludzki pomyślał się jako wyzuty ze swych szat indywidualnych, a już stanie się sam rozumem bezwzględnym i wszystko, co pomyśli, będzie rozumną rzeczywistością. Czy atoli ten Bóg Kremera, ów uosobiony rozum bezwzględny, już wolny jest od wszelkich niedostatków? Wszak Bóg nie może być samym tylko rozumem czy myśleniem, i nawet dla Niego nie wystarcza mieć ideę jakiejś rzeczy, aby rzecz już mogła poza Nim posiadać byt rzeczywisty, ale potrzebna też i wola i potęga w Nim nieskończona, jeśli ma być Stwórcą we właściwem tego słowa znaczeniu. A właśnie u Kremera stosunek Bóstwa do bytów poza Niem istniejących, nie jest przedstawiony dość jasno. Za to pozostanie jego zasługą, że chociaż przejął się gruntownie sposobem myślenia Hegla, jednak w Teodycei nie podzielił jego zapatrywań, ale umiał się wznieść ku wyżynom teizmu, choć nie całkiem poprawnego. Przyznajemy zresztą, że Kremer tylko naszkicował w swej Logice ideę Boga; tem więcej żałować wypada, iż nie wydał swej Teozofii, bo wówczas poznalibyśmy lepiej i dokładniej jego pojmowanie Bóstwa.

Pod koniec życia Kremer zrzucił nawet resztki panteizmu heglowskiego i powrócił do teizmu czysto chrześcijańskiego. Okazuje się to z jego rozprawy: „O najważniejszem zadaniu filozofii w obecnym czasie" [1]). Owem zadaniem najważniejszem filozofii jest ugruntowanie w duszach przekonania silnego o istnieniu Boga, Stwórcy wszechrzeczy, oraz indywidualnej nieśmiertelności duszy ludzkiej. Skutki materyalizmu i pozytywizmu, na które Kremer patrzał, przejmowały go najżywszą obawą o los społeczeństw, zwłaszcza polskiego, któremu, po jego rozdarciu i rozbiciu, pozostała tylko wiara, jako podpora narodowości, oraz kit spajający części rozdzielone. Bada

[1]) Rozprawa znajduje się w XII tomie Pism Kremera (Pisma pomniejsze Warszawa, 1879), str. 6—36.

tedy w swojej rozprawie przyczyny wzmagającej się wśród społeczeństwa polskiego niewiary, i widzi je w materyalistycznem pojmowaniu zjawisk przyrody, w wadach duchowieństwa, a wreszcie w wadach duszy polskiej; wykazuje na przykładzie Grecyi i Rzymu, że niedowiarstwo prowadzi nawet silne państwa i narody do niechybnej zguby, poczem przyrzeka wykazać rozumowo istnienie Boga i nieśmiertelność duszy ludzkiej, bo dwie te prawdy zostają w związku jaknajściślejszym. Niestety, śmierć nie pozwoliła mu dokonać zamiaru, a niedokończona rozprawa nosi widoczne ślady szkicu. Warto jednak przytoczyć jego filozoficzne ujęcie znaczenia Chrześcijaństwa. „W człowieku, pisze on, jako stworzeniu Bożem, tli iskra niebiańska, Boża; myśl wiekuistego mistrza przebywa w jego dziele. Bo w każdem dziele, nawet ludzkiem, tkwi myśl mistrza jego i jest w niem przytomna. Tak i Bóg przebywa w człowieku, jako w dziele swojem; w duchu człowieka zwierciedli się obraz Boga. Ztąd też dwa żywioły, bo jeden niebiański, nieskończony, a drugi ziemski, skończony, doczesny, żyją w duchu człowieka, — ztąd istota jego tą sprzecznością rozłamana na dwoje — a nie wystarcza mu żywot tuteczny. Głęboka nieukojona tęsknota rozdziera mu uczucia. Człowiek wkoło siebie widzi jestestwa, z których żadne nie jest bezwzględnie doskonałem, wszystkie są pełne niedostatków, on sam czuje ułomność i niedostatki własnej istoty swojej, a przecież człowiek w głębiach ducha przechowuje promienny wzór najwyższej bezwzględnej doskonałości; a to jest sprzeczność a rozdwojenie istoty człowieka. Człowiek jest trawiony żądzą prawdy bezwzględnej — pragnieniem wiedzy bez granic, ogarniającej wszystko, co istnieje — a z drugiej strony przygnębiony poczuciem ułomności własnej, a trapi go uznanie niedostatku wiadomości swoich. I to jest sprzeczność, rozdzierająca istotę jego. Człowiek przed oczyma ducha swojego widzi przeczysty ideał najwyższej doskonałości moralnej, a z drugiej strony przenika go pełne boleści przekonanie, że tego ideału nigdy nie dosięgnie; cały żywot trawi na pasowaniu się ze sobą samym, na twardej nieustającej walce z ułomnostką moralną swojej grzesznej słabej natury, a przecież nie zdolen zjednoczyć się z owym ideałem ducha swojego. Tak pod każdym względem człowiek jest sprzeczność, jest

sam sobie zagadką, i świat jest mu zagadką nie do rozwiązania.

„Z tej sprzeczności wrodzonej rodowi ludzkiemu, z tej nieskończonej a nieukojonej tęsknoty rodzą się wszystkie religie. Pierwiastek Boży, gorejący w toniach ducha człowieka jako w dziele swojem, tęskni do swojego wiekuistego zdroju, a pierwotnego początku. Ta sprzeczność a tęsknota robi i wre w człowieku, choć bez wiedzy jego. Człowiek choć nie pojmuje jasno tej potęgi, która w nim pracuje, jest nią party do czci Bożej, do religijnego kultu. W każdej religii tkwią dwa czynniki: ów pierwiastek Boga, który żyje w duchu człowieka, jako w dziele wiekuistego mistrza, i powtóre, ów czynnik ludzki, ziemski, nadający formę tej czci religijnej. Im wyżej stanął lud, tem ta forma i cześć jest wyższą, czyściejszą i bliższą prawdy. W miarę szczebla humanitarnego, którego dosięgnął lud, forma i cześć Boża jest szlachetniejsza i więcej duchowa. Dopiero wiara chrześcijańska stała się religią bezwzględnego znaczenia — wiara chrześcijańska wyrzekła ostatnie słowo, najwyższą prawdę religijną; tem słowem jest *miłość*. Miłość stała się odrodzeniem świata — jest to miłość ku Bogu i miłość ludzi — miłość bliźnich — ona stanowi zwrot nieskończonego znaczenia w dziejach człowieka od bieguna do bieguna... Człowiek w miłości ku Bogu, siebie w Bogu znajduje, w nim się przegląda, widzi w Bogu własną istotę, jakkolwiek we własnej istocie widzi istotę Boga. Człowiek miłością jednoczy się z Bogiem. Ta miłość jednoczy niebo i ziemię, świat wiekuisty z doczesnym, doskonałość nieskończoną z ułomnością rzeczy skończonych. Ale istota Boża i istota człowieka w tej jedności nie zlewają się w panteistyczą jedno- i tożsamość (we wszechbożeństwo), i Bóg i człowiek w tej jedności zachowują samoistność swoją...

„...Im przeto człowiek gorętszą miłością ku Bogu rozpłonie, tem ściślejszą jednością Bóg łączy się z człowiekiem, tem Bóg nawzajem większą miłością miłuje człowieka. Miłość człowieka ku Bogu jest miarą miłości, którą Bóg miłuje człowieka. Z tego zjednoczenia się człowieka i Boga, z tej miłości rodzi się wiara i nadzieja. Człowiek, uznając niedostatki świata i ułomności własnej istoty swojej, miłością ku Bogu jednoczy się z Bogiem, jednoczy się z bezwzględną wiekuistą doskona-

łością Bożą, a tak dosięga doskonałości, do której tęsknił, przezwycięża sprzeczność, która tkwiła w głębiach jego duszy. Człowiek, trawiony żądzą wiedzy bez granic, a przygnębiony uczuciem niedostatków wiedzy — swoją miłością ku Bogu jednoczy się ze wszechmądrością, a tak goi sprzeczność, rozdzierającą ducha jego. Człowiek, mając wobec ducha swego ideał doskonałości moralnej, a zarazem uznając niemoc swoją wzniesienia się nad winy i niedostatki, miłością ku Bogu jednoczy się z wiekuistą dobrocią i świętością niebiańską, a tak wybawia się. Tę miłość, łączącą niebo i ziemię, świat wiekuisty i doczesny, nieskończoność z ograniczeniem jestestw skończonych, uznaje chrześcijanin wcieloną w mistrzu swojej wiary. To zjednoczenie Nieba i ziemi, wiekuistości i rzeczy doczesnych, wcielone jest w Chrystusie — który jest Bogiem i człowiekiem, synem Bożym i człowieczym — człowiek jest Bogiem a Bóg człowiekiem i synem człowieczym. A tak każdy syn człowieczy, cały ród ludzki uznawał Boga za ojca swojego; wspólne ojcostwo zrodziło braterstwo między ludźmi, miłość bliźnich, ogarniające ślubem miłości cały rodzaj człowieka. A te jednostki ludzkie, które przed światów zrodzeniem tkwiły w myśli Bożej, jako w jedności, a rozosobniły się w życiu tutecznem, znów miłością Boga i miłością bliźnich połączyły się w jedność — a tak jednostka i egoizm starły się, bo człowiek stopił się w ogół, a ogół w całość.

„Świat chrześcijański atoli w Chrystusie widzi nie samą wcieloną miłość Boga, jednoczącą naturę ludzką i boską — ale uznaje w Chrystusie Zbawiciela i Odkupiciela świata; i ta wiara jest wysokiego znaczenia wobec metafizyki. Bóg, stwarzając człowieka, jako jestestwo rozumne — wlewając w niego jako w dzieło swoje pierwiastek swój — uczynił przeto człowieka na obraz i podobieństwo swoje, dał mu samoistność, a więc wolność woli, a tem samem możność odstąpienia od prawd wiekuistych, a oddania się swojej naturze jednostkowej, doczesnej, grzesznej; bez tej możności jestestwo nie byłoby samoistnem, nie mogłoby samo rozwinąć się ku dobremu, nie mogłoby się zupełnić własną siłą swoją, nie byłoby godnem być stworzeniem Bożem. I stało się, że człowiek utonął w zmysłowości, w swojej naturze jednostkowej, i przytłumił ów pierwiastek Boży w sobie, nie był w stanie wznieść się

ku Bogu — zapadł w poniżenie, w nędzę bez granic. Gdy człowiek nie zdołał się wznieść do Boga i zjednoczyć się miłością z Bogiem, wtedy w nieograniczonej miłości Bóg zjednoczył się z człowiekiem. Dlatego przyjął na siebie naturę człowieka, spełnił do dna kielich goryczy żywota ludzkiego, przeszedł wszystkie katusze duszy i ciała; ogarnęły go nawet w Ogrojcu strachy nadchodzącej śmierci. Zdradzony przez jednego z uczniów, gdy nadto drugi, któremu najwięcej zaufał, wyparł się Go trzy razy zanim kur zapiał, sam jeden, samotny, przez wszystkich opuszczony, staje przed sędzią, z berłem i koroną cierniową oddany na pośmiewisko dzikiej zgrai, oplwany, biczowany, wlókł krzyż na Golgotę, i tam na krzyżu rozpięty umarł między złoczyńcami, a tak zjednoczył się miłością z rodem ludzkim i odkupił go, wybawił od złego. Takie jest wzniosłe a głębokie znaczenie Chrystyanizmu ze stanowiska filozofii" [1]).

Nikt chyba nie weźmie za złe Kremerowi, iż opuścił obóz Hegla.

Nieśmiertelność duszy. W nadziei, że w Teozofii będzie miał sposobność najlepszą obszernie wyłożyć dowody nieśmiertelnosci duszy ludzkiej, poprzestał Kremer na bardzo króciutkiem naszkicowaniu tych dowodów. „Lecz właśnie dlatego— pisze on — iż w duchu stworzonym zradza się sama z siebie myśl o Bogu, przeto w najgłębszych otchłaniach istoty naszej jakby gromem zapala się przekonanie o własnej wiekuistości, o nieśmiertelności duszy. Ponieważ podmiot ma zawsze odpowiedni sobie przedmiot, a zatem wiekuistość, nieśmiertelność, nieskończoność trwania duszy nie mogłaby być przedmiotem dla myśli człowieka jako podmiotu, gdyby w nim samym, jako w podmiocie, już wiekuistość nie przebywała, gdyby nieśmiertelność nie była istotą jego. Nieskończoność, wiekuiste trwanie nie zdołałoby się pomieścić w jestestwie skończonem, przemijającem i marnem. Duch, myślący o wiekuistości, już ją zamknął w sobie, już ona w nim przemieszkuje, ona jest w nim samym. Myśl o nieśmiertelności jest

---

[1]) Por. Pisma Kremera. T. XII. Pisma pomniejsze. (Warszawa, 1879) str. 17—20.

jedynie własną istotą człowieka, która się w nim przebudza i daje znać o sobie; co w nim już było, staje mu się obecnem i przytomnem" [1]). I to wszystko, co Kremer powiedział o tak ważnej prawdzie. Nie możemy mieć pojęcia, jak byłyby te dowody wyglądały, gdyby je Kremer był rozwinął należycie; ale w tej formie, jak je za nim przytoczyliśmy, zawierają one błąd logiczny petitionis principii, bo wpierw trzebaby wykazać, że myśl człowieka o swej nieśmiertelności jest prawdziwą, a dopiero wówczas możnaby na podstawie posiadania takiej myśli twierdzić, że człowiek jest nieśmiertelny. Takim zaś dowodem nie jest aksyomat Kremera, że każdy podmiot musi posiadać swój przedmiot, bo nie zawsze myślom ludzkim odpowiadają rzeczywiste przedmioty. Mogłoby się zdawać, że przynajmniej w rozprawie Kremera: „Najcelniejsze filozoficzne nauki o duszy przed sądem krytycznym obecnej nam chwili" (Warszawa, 1867), spotkać można jaki wywód staranniejszy o nieśmiertelności duszy ludzkiej; tymczasem jest to w gruncie rzeczy sprawozdanie z książki: „Anthropologie" Fichtego młodszego, a samodzielnego sądu Kremera o rozmaitych zagadnieniach z dziedziny psychologii napróżnobyśmy szukali.

---

2. Bronisław Ferdynand Trentowski.

(1808 — 1869).

Ks. Franciszek Krupiński w swym artykule o Trentowskim [2]) podaje, że autor „Chowanny i Myślini" urodził się 21 stycznia 1807 r. Tymczasem sam Trentowski powiada w autobiografii [3]), że przyszedł na świat 21 stycznia 1808 r., zatem rok później, niżeli podał Krupiński, opierający się na

---

[1]) Por. Wykład systematyczny filozofii. Tom II. (Warszawa, 1877). str. 206.

[2]) W Tygodniku literackim. (Warszawa, 1870) str. 109.

[3]) W Pamiętniku literackim. (1902) str. 659.

materyale, dostarczonym mu przez J. I. Kraszewskiego i przez rodzinę filozofa. Za pierwszą datą oświadczył się Kazimierz Wróblewski [1]), za drugą Bogdan Nawroczyński [2]) i Dr. Władysław Horodyski [3]). Wspomniany Krupiński radził pisać nazwisko filozofa Trętowski, gdyż brat Trentowskiego stale się tak podpisywał, a filozof tylko przez wzgląd na Niemców używał pisowni: Trentowski. Otóż faktem jest, że filozof podpisywał się jako Trętowski na swej pracy, drukowanej w Warszawie 1830 r., a dopiero później używał stale drugiej pisowni, której i my trzymać się będziemy.

Jego rodzicami byli: Leon Trętowski, człowiek wykształcony i miłośnik filozofii Kanta, lecz niezamożny, oraz Marya Karska, a nie Biernacka, jak wielu podaje. Biografowie podają miejscowość Kopcie około Łosic w Siedleckiem jako miejsce urodzenia Bronisława. Tymczasem, jak to wykazuje Dr. Horodyski [4]), sam filozof, w liście do Tow. liter. polsk. w Paryżu (1839), w swej autobiografii, w matrykule uniwersytetu Fryburskiego, a nareszcie w metryce ślubu swego podał Opole jako miejsce rodzinne. W liście do przyjaciela swego, Aleksandra Zdanowicza, (z 29 czerwca 1859 r.) stwierdza filozof, iż oboje rodzice byli katolikami, że brat jego starszy (Juljan) był nawet gorliwym kapłanem, a co dziwniejsze, że on sam nigdy wiary nie zmienił. Tymczasem w artykule: „Prace naukowe Bronisława Trentowskiego i jego recenzenci" [5]), autor, podpisany literami M. S., pod któremi jednak kryje się prawdopodobnie sam Trentowski, tak odpowiada na zarzut Feliksa Kozłowskiego, że Trentowski w „Chowannie" zanadto sprzyjał cerkwi rosyjskiej z ujmą katolickiego Kościoła w Polsce: „Gdyby Trentowskiego obwiniono, że zachwala nam reli-

---

[1]) Kazim. Wróblewski: Bronisław Trentowski. Szkic biograficzny. (Lwów, 1899) str. 3.

[2]) W wydawn. Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. T. VI (Warszawa, 1911) str. 240.

[3]) Władysław Horodyski: Bronisław Trentowski. Nakładem Akademii Umiejętności (Kraków, 1913) str. 26.

[4]) Władysław Horodyski j. w. str. 26.

[5]) W czasop. paryskiem: Teraźniejszość i przyszłość. Paryż (1845). Zeszyt II, str. 185.

gię protestancką, zarzut ten miałby więcej za sobą pozoru, albowiem filozof nasz jest, *jak wiadomo kalwinem,* okazuje z zapałem postępy pedagogiczne, filozoficzne, umiejętne i polityczne na łonie protestanckiego świata, uwielbia Lutra, Melanchtona, Tomazyusza i innych bohaterów postępu, co z narażeniem się na utratę życia walczyli za światło, rozbijając w końcu otwarte i skryte potęgi obrzydliwych jego wrogów". Że to nie są słowa ironizujące, okazuje się z dalszej polemiki, w której autor artykułu wyrzuca Kozłowskiemu i jego adherentom nieszlachetne postępowanie. „Niechaj czytelnik, czytamy tam, zastanowić się teraz raczy nad położeniem Trentowskiego we Frejbergu. Gdy chciano go zrobić ordynaryjnym profesorem filozofii, protestowała przeciw temu katolicka teologia; i on sam wolał ustąpić, t. j. nie starać się o professurę wszystkiemi siłami. Dziś żyje zupełnie dla sprawy narodowej. I jaka otacza go Polonia? Na jej czele stoi Paweł Lechliński, alias pan Y. alias Felix Kozłowski. Popierają go pan B. i inni uczniowie anty-postępowej teologii. Wszyscy trzymają się z sobą, jak Jezuici lub Żydzi, bronią się nawzajem, są wrogami filozofa. Co tylko napisze, wszystko to antynarodowe. Nie może wyrzec ani słowa, bo zaraz powtórzy je „Dziennik Narodowy". Zgoła obcowanie domowe, t. j. poufała, przyjacielska rozmowa jest dla niego niebezpieczna, bo ją przekręcą, niegodziwie wyłożą i przed Emigracyą ogłoszą. Ileż tu zachodzić musi starć się nieprzyjemnych! Nie żyć z taką czeredą? Są to Ziomkowie! Cóż rzekliby na to Niemcy? Co mniemaliby o Polakach? Nie jest-że to prawdziwa męka Pańska, którą filozof nasz cierpieć musi! I dlaczego to wszystko? Co przewinił? Jaka tu ultima ratio? *Oto, że jest Kalwinem!* Nie widzimyż już na uczniach polskich, że dogmatyka frejburgska karmi się chętnie kacerską wątrobą? Zaczem dziś jeszcze dyssydent nie ma u nas głosu, bo głos jego pogański, antynarodowy! On pisać po polsku nie powinien, a jeżeli poważy się na tę zbrodnię, przypiją się do jego skóry, jak pijawki, wszyscy klerusy i wszystkie „Dzienniki Narodowe" [1]).

Ze kalwińskiem wyznaniem Trentowskiego przemawia

---

[1]) Teraźniejszość i przyszłość j. w. str. 208 i 209.

autor artykułu: „Głos serca na wieść o śmierci Bronisława Trentowskiego" [1]), który tak pisze: „Między r. 1850 a 1854 słyszałem od młodzieży wysyłanej przez kollegium ewangelickie warszawskie na studya teologiczne do Dorpatu, że ś. p. Trentowski nie z ojca ze szlachty płockiej pochodzącego, lecz że się włościaninem na Mazowszu urodził. Młodzi ci ludzie opierali twierdzenie to swoje na opowiadaniu jakoby ówczesnego swego superintendenta, ks. Ludwiga". Te szczegóły pochodzenia Trentowskiego są niewątpliwie fałszywe, bo można metryką urodzenia stwierdzić, iż Trentowski miał rodziców szlacheckiego pochodzenia i katolików.

Również ks. arcybiskup Ignacy Hołowiński, polemizując z Trentowskim, stale go zwie „Reformatem" czyli Kalwinem [2]). Na takie zaczepki, niewątpliwie wielce mu szkodzące w opinii rodaków, mógł był i powinien był wystąpić Trentowski z otwartem zaprzeczeniem faktu przejścia na wyznanie helweckie. Jednak tej broni nie mógł on wytrącić z rąk swych przeciwników, bo rzuciliby mu pytanie, czemu przy zapisie na uniwersytecie Fryburskim podał wyznanie helweckie, jako swoją religię. Także faktem jest, że z braku wyznaniowej gminy helweckiej we Fryburgu Badeńskim, zapisał się Trentowski do gminy protestanckiej, w tym kościele kazał chrzcić swe dzieci, na protestanckim też cmentarzu został pochowany. Niemniej Zygmut Krasiński, który przez wiele lat dawał Trentowskiemu zasiłki (Trentowski zwał to żołdem), zwie tego ostatniego Kalwinem. Nie wiadomo jednak zupełnie, kiedy i gdzie Trentowski przeszedł na kalwinizm; jest możebne, że uczynił to w Heidelbergu wskutek obcowania z profesorem teologii protestanckiej, Daubem; lecz pewności na to niema żadnej [3]). Mimo to Trentowski, odpierając zarzuty, jakoby podkopywał religię, niejednokrotnie w swych pismach oświadcza, że jest chrześcijaninem nawet lepszym od arcybiskupów (Hołowińskiego i Deschamps'a), owszem jego filozofia jest tyl-

---

[1]) Bibl. Warszawska, 1870. IV. 140; Kazim. Wróblewski j. w. str. 6.

[2]) Por. jego artykuł: O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacyi naszej — w Tygodn. Petersb. 1846 str. 442, 514 i t. d.

[3]) Władysław Horodyski dz. w. prz. str. 29 n.

ko pogłębieniem, „podniesieniem Chrześcijaństwa na wyższy stopień umiejętności" [1]). Lecz wróćmy do dziejów jego żywota.

W ósmym roku jego życia (1816) rodzice przenieśli się do Łukowa, gdzie istniała szkoła sześcioklasowa, utrzymywana przez Pijarów. Ta okoliczność umożliwiła przyszłemu filozofowi pobieranie nauk, bo ojciec nie miał środków na tyle, aby syna gdzieindziej do szkół wysłać; przeniósł się zaś ojciec dlatego do Łukowa, że uzyskał tam urząd wójta oraz zarząd folwarku rządowego. W szkole odznaczał się Bronisław wielką pilnością i pracowitością, a o zdolnościach jego świadczy fakt, że w czwartej klasie napisał po łacinie odę na dzień imienin rektora szkoły ks. Redeckiego; odę tę wydrukowano w kilkunastu egzemplarzach, aby podnieść dobre imię młodziutkiego poety [2]).

Ukończywszy szkołę w Łukowie, przeniósł się na uniwersytet w Warszawie, zapisując się na wydział filozoficzny. Żądny nauki młodzieniec doznał wielkiego rozczarowania, gdyż wydział filozoficzny nie posiadał nauczycieli wybitniejszych. Wspominając o tych czasach w swej „Chowannie" (t. II, str. 1074), powiada Trentowski, że ówczesny uniwersytet warszawski posiadał trzy wielkie wady organiczne, raz że starał o popis błyskotliwy, powtóre, że nie miał dostatecznej liczby docentów i wynikającego stąd współzawodnictwa naukowego, wreszcie nie posiadał zdolnego profesora filozofii, a „uniwersytet, nie posiadający filozofii prawdziwej i swobodnej jest stonogiem bez głowy, ciałem olbrzyma bez duszy, ogniem bez pożywnego korzenia, słońcem bez środka ciężkości". Wykładał wprawdzie filozofię Krystyn Lach Szyrma, ale miał wykładać tylko logikę i antropologię po łacinie, z podręczników XV i XVI wieku, jak twierdzi Trentowski. Skutki takiego stanu rzeczy nie mogły być inne, tylko opłakane, bo młodzież „zaczęła sił ducha swego próbować na religii. Wnet opanował ją patryotyzm i libertynizm... Zwierzchność zwróciła uwagę na bezbożność, zakorzeniającą się wśród akademickiej mło-

---

[1]) Por. jego Panteon wiedzy ludzkiej. T. III (1881) str. 326, 380 i t. d.
[2]) Por. Tygodnik Ilustrowany, j. w. str. 109.

dzieży, ale nie umiała złemu zaradzić i dowiodła, że nie wie wcale, co pedagogika, że nie zna ani zdala psychologii i antropologii. Kazano akademikom spowiadać się i komunikować pięć razy na rok. Czynili to, bo musieli złożyć otrzymane przy komunii kartki w kuratoryi. Ale co się działo między nimi! Włosy powstają na głowie chrześcijaninowi na samą myśl tych szyderstw z religii i bluźnierstw przeciw Bogu! Pogarszają ten stan sami członkowie komisyi oświecenia, którzy, niby dla dobrego przykładu, chodzą do akademickiego kościoła, wzdychają, biją się w piersi, kiwają głową, padają krzyżem, płaczą, klamki od drzwi całują, a za to wszystko spotyka ich w nagrodzie pogarda, która kilkakrotnie staje się nawet jawną" [1]). Jako przyczynę tego zaniku uczuć religijnych, podaje Trentowski to, że „młodzież szukała przekonania, pragnęła pojęć i idei, goniła za myślą, a dano jej jakby na urągowisko, zakonne egzorcyzmy! Byłem wówczas uczniem uniwersytetu warszawskiego i stawałem nieraz między współtowarzyszami w obronie religii, ale cóż zrobi jeden uczeń! Gdybym był wtedy tem, czem dziś jestem, i gdyby mi dano katedrę filozofii, wywiódłbym uczniom wszystkie prawdy chrześcijańskie z ich własnej samodzielnej jaźni, nauczył kochać je gorąco i pokazał w końcu że prawdy te znajdują się w biblii, którą potępiliście dlatego, żeście jej mądrości nie pojęli" [2]).

Czas wolny od słuchania wykładów Trentowski obracał na kształcenie się samodzielne, w pierwszym rzędzie filologiczne, ale obok tego zajmował się chętnie naukami przyrodniczemi i matematyką, oraz pilnie śledził, o ile mu na to pozwalały lekcye prywatne, udzielane trzem Szlubowskim i Świętosławskim, płody i kierunek literatury swojskiej. Zachęcał go do tego Kazimierz Brodziński, który się zajął nim po przyjacielsku, a przekłady Schillera „Narzeczonej z Messyny", „Don Carlosa" świadczą, że Trentowski znał język niemiecki [3]).

---

[1]) Chowanna. T. II. Str. 1075.

[2]) Chowanna. T. II. Str. 1076.

[3]) Por. Sto lat myśli polskiej j. w. str. 241. Tygodnik ilustr. j. w. str. 109.

Dnia 10 września 1829 r. otrzymał Trentowski po ukończeniu uniwersytetu posadę zastępcy nauczyciela w czteroklasowej szkole wydziałowej w Szczuczynie z lichą płacą 225 rb., za co miał wykładać historyę polską i powszechną, języki starożytne i w dodatku literaturę polską w wyższych klasach. Mimo takie zajęcia nie przestał Trentowski poświęcać się filozofii; czytał Platona, Arystotelesa, Kartezyusza, Bakona, Spinozę, Ojców Kościoła, encyklopedystów francuskich, a w końcu pisma Hegla, Schleiermachera i Marcheineck'a, jak się sam chwalił w liście do A. Woykowskiego, redaktora „Tygodnika literackiego" w Poznaniu (1839, str. 303).

Nadszedł rok 1830. Trentowski stanął bez wahania do apelu, podążył wraz z starszymi uczniami na pole walk o wolność ojczyzny i jako prosty ułan brał udział w 11 bitwach, nie odniósłszy szwanku. Po upadku powstania w październiku 1831 r. przeszedł Trentowski pruską granicę wraz z korpusem Rybińskiego. Rząd pruski nie pozwalał emigrantom osiedlać się w swych posiadłościach, a to krzyżowało plany Trentowskiego, który pragnął studyować filozofię na uniwersytetach pruskich. Pozbawiony środków materyalnych przyjął posadę nauczyciela domowego, u pewnego chłopa pruskiego w Jungfer nad morzem Baltyckiem i dopiero po kilku miesiącach, otrzymawszy pomoc z kraju, zapisał się na uniwersytecie w Królewcu, gdzie wówczas Herbart miewał wykłady. Po dwóch miesiącach odkryto, że Trentowski należał do powstania, i zmuszono go do opuszczenia Królewca. Udał się tedy do Lipska, ale i tu mu nie pozwolono długo popasać; przeniósł się więc do Jeny, potem do Heidelberga, gdzie przez dwa półrocza 1832/3 słuchał wykładów teologa hegelianina Dauba, który życzliwie się zaopiekował polskim wygnańcem, i podał mu sposób, jak się ma uczyć filozofii [1]). Na zimowy kurs 1833 r. przeniósł się Trentowski do Fryburga Badeńskiego, gdzie też miał na stałe pozostać. Podług wspomnianego artykułu w czasopiśmie „Teraźniejszość i Przyszłość", nie sama filozofia i filologia były nauki jego [2]) celem, lecz także teologia, sztuka

---

[1]) Ateneum: II. 1889, str. 158.

[2]) T. j. Trentowskiego.

lekarska, polityka, prawnictwo, umiejętności przyrodzone, historya, literatura, wszystko o tyle, o ile pomoc nieść może filozofii, kardynalnemu i ulubionemu jego przedmiotowi" [1]). Studya swe ukończył tamże 1836 r., nieraz głodem przymierając. „Zagranicą, pisze on o sobie, padałem nieraz we mdłości, bo nie byłem bezczelnym, jak inni, żebrakiem, poznałem cały ereb nieszczęścia, i czuję żywo dotąd, co to boleść i rozpacz" [2]). Być może, jako słuchacz praw, zapoznał się z prof. Janem Jerzym Duttlingerem, od którego musiał doznać nieznanych bliżej dobrodziejstw, bo jemu poświęcił swe dzieło „Vorstudien zur Wissenschaft der Natur", i w przedmowie wyraźnie zaznacza, że profesor „bez obawy wspierał go radą i uczynkiem", oraz że jemu zawdzięcza „swe obecne stanowisko w Niemczech". Była tem stanowiskiem docentura prywatna, którą uzyskał, napisawszy rozprawę: „De vita hominis aeterna. Commentatio adnotationibus Germanicis illustrata, quam pro facultate legendi in literarum Universitate Alberto-Ludoviciana scripsit Bronislaus Ferdinandus Trentowski. Friburgi Brisigavorum. 1838", str. 85. Uzyskanie docentury na niemieckim uniwersytecie nie było dla polaka rzeczą łatwą; to też wysiłki te ściągnęły na świeżego docenta obłożną chorobę, w której doznał serdecznej opieki ze strony katolickiej rodziny mieszczańskiej Humborgerów. Przyszedłszy do zdrowia wywdzięczył się Humborgerom pojmując za żonę ich córkę, Karolinę, przez co sobie wielce ułatwił uzyskanie prawa obywatelstwa Badeńskiego i starania o profesurę. Aby się dać poznać publiczności niemieckiej, wyłożył obszernie swe zapatrywania zasadnicze o Bogu i człowieku w książce: „Grundlage der universellen Philosophie" (Carlsruhe und Freiburg. 1837. XIV + 340). Nakładcą książki był księgarz Herder, który zachęcał do jej nabycia w tych słowach: „Oddajemy tutaj wykształconej publiczności dzieło, które, pomijając jego genialne opracowanie, już z tego powodu musi obudzić powszechne zainteresowanie, że pochodzi od obcokrajowca, który obrał sobie niemiecką filozofię za przedmiot swej krytyki.

---

[1]) Teraźniejszość i Przyszłość j. w. II, str. 114.

[2]) Tygodnik literacki (Poznań, 1839), str. 296.

Autor wgłębił się zupełnie w naszą filozofię i literaturę, nie tracąc wszelako swej samodzielności, która go w szczególny sposób uzdolnia do osądzenia niemieckiej filozofii z takiego punktu widzenia, z jakiego niemiec z powodu naszego właściwego kierunku umysłowości, tylko z trudem mógłby się porwać na coś podobnego. Czego dotąd żaden francuz lub anglik, tego tutaj dokonał polak; własny jego system jest wytworem bystrego talentu myślicielskiego i ciepłego, pełnego życia poglądu" [1]).

Zdawało się, że już nic nie stanie naszemu ziomkowi na przeszkodzie do uzyskania profesury. Stało się inaczej. Trentowski zaczepił bardzo silnie bożyszcze filozofii niemieckiej, Hegla, samym Niemcom nagadał obok wielu komplementów także sporo uwag obrażających ich pychę narodową; do tego protest ze strony wydziału teologicznego przeciwko jego nominacyi stanowił zaporę trudną do zwyciężenia. To też chociaż w drugiem swem dziele „Vorschule zur Wissenschaft der Natur" (I Bd. Leipzig, 1840, XXII + 247 str.) Trentowski aż rozpływa się w pochwałach dla Niemczyzny i swej nowej ojczyzny, choć twierdzi, że obecnie Niemcy są jego jaźnią i że nawet we śnie marzy po niemiecku, rząd badeński pozostał nieczuły na te syrenie głosy, i chociaż katedra wówczas była opróżniona, nie kwapił się z oddaniem jej polakowi.

Za to z polskiej strony postanowiono nie dopuścić do tego, żeby tak głośny ziomek oddał swe pióro na korzyść Niemców, Zajął się tem Karol Libelt, i pomieścił w „Tygodniku literackim" Woykowskiego [2]) bardzo pochlebną ocenę książki: „Grundlage der universellen Philosophie". Przedtem jeszcze napisał on ocenę rozprawy jego habilitacyjnej: „De vita hominis aeterna" [3]); również Adam Mickiewicz w liście z Lozanny [4]) zachęcał filozofa, aby pisał po polsku; w końcu zachęcono go, aby przystąpił do współpracownictwa w „Tygodniku literackim" w Poznaniu. Te zachęty wywarły dobry

---

[1]) Por. ostatnią str. broszurki: De vita aeterna.

[2]) Tygod. literacki. 1840. № I, str. 42 n.; ocena ta znajduje się również w I tomie jego: Filozofii i krytyki. I wyd. 1874. str. 127 n.

[3]) Tygodnik literacki. 1838 № 6 n.

[4]) Korespond. IV. 117—120.

skutek, gdyż Trentowski oświadczył [1]), że odtąd przynajmniej tyle zamierza pisać po polsku, ile po niemiecku; jednak nie może przestać pisać po niemiecku, raz, że nie stracił jeszcze nadziei uzyskania profesury, powtóre, że filozofia, zwłaszcza przesiąknięta hegelianizmem, nie popłaca w Polsce, a tymczasem on jest w biedzie, gdyż oprócz tego, co może zarobić piórem, jedynem źródłem utrzymania siebie i rodziny są „honoraria od słuchaczów, a i ci biedni przynoszą w większej połowie atesta zamiast pieniędzy" [2]). Kiedy wreszcie rząd powołał w r. 1842 Jakóba Senglera na opróżnioną katedrę, odbierając tem samem nadzieję Trentowskiemu, zakrzątnęli się poznaniacy, aby przyjść mu z pomocą, i dzięki zabiegom d-ra Karola Marcinkowskiego a ofiarności hr. Edwarda Raczyńskiego, otrzymał Trentowski roczną pensyę z kraju. To też filozof porzucił w następnym (1843) roku swe odczyty uniwersyteckie, i oddał się wyłącznie pracy literackiej. Najpłodniejszy to okres w jego działalności pisarskiej, bo oprócz mnóstwa artykułów, rozrzuconych po „Tygodniku literackim", „Teraźniejszości i Przyszłości", „Orędowniku", „Roku" i t. d., ukazały się szybko po sobie dwa dzieła: „Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej" (Poznań, 1842), a w dwa lata później „Myślini, czyli całokształt loiki narodowej" (Poznań, 1845). „Chowanna" wyszła dzięki poparciu hr. Raczyńskiego, i przyniosła autorowi w ciągu roku 4000 talarów pruskich, istna manna w domu biednego docenta prywatnego [3]). Dzieła te, zwłaszcza „Chowanna", zrobiły filozofowi rozgłos nadzwyczajny, tak wśród emigracyi paryskiej, jak w kraju, tak, że do Galicyi i Rosyi przemycano owo dzieło, bo go rządy zakazały; rząd zaś pruski wydalił autora, kiedy ten w r. 1843 wygłosił w Poznaniu odczyt publiczny: „Powstanie Wielkopolan czyli pięć politycznych widzeń". Wincenty Pol nie wahał się w swych „Obrazach życia" [4]), a przedtem w „Orędowniku naukowym" [5]) poświęcić mu tych słów:

---

[1]) Tygodn. liter. 1840. № 43.
[2]) Por. Kaz. Wróblewski dz. w. prz. str. 37.
[3]) Przytoczone za Wróblewskim, j. w. str. 37.
[4]) Dzieła W. Pola. 1876. V. 364—367.
[5]) Orędownik naukowy. (Poznań 1843). № 13.

Zdrów bądź Trentowski! Bóg jeszcze z narodem
Kiedy duch jego śród nas pędzi przodem:
Gdy z łona czasu tak górą myśl bije,
Gdy się krew taka jeszcze w sercach kryje;
Z boleści-ś ludu wyssał te mądrości,
I Bóg w twem sercu, jak w świątyni gości.
A gdy Twą myślą świat ujmujesz w ramy,
To jak proroka w pustyni lud Boży,
Tak my, Trentowski, słów Twoich słuchamy,
I wierne serce przed prawdą się korzy.

Lecz niemasz róż bez cierni — obok wielbicieli znaleźli się i krytycy.

Stefan Witwicki silnie zaczepił poglądy w „Chowannie" wyrażone [1]); niedługo uczynił to samo Michał Grabowski oraz ten, z którym filozof pozostawał przez lat 12 w związkach przyjaźni, Feliks Kozłowski [2]). Polemika między tymi przyjaciółmi raz wszczęta, odtąd już aż do śmierci Trentowskiego miała nie ustać. Na dobitek zmarł opiekun, a niegdyś towarzysz życia obozowego, Marcinkowski, przez co widmo biedy znów się zjawiło przed filozofem [3]). Na szczęście przyszedł mu Zygmut Krasiński z pomocą, a pod jego wpływem zmienił Trentowski w niejednem swe zapatrywania religijne i polityczne, jak świadczą jego rozprawy: „Wizerunki duszy narodowej z końca ostatniego szesnastolecia przez Ojczyźniaka" [4]), oraz „Przedburza polityczna" (1848).

Rok rewolucyi wywabił filozofa z jego zacisza, bo na wieść o przygotowaniach do niej w Krakowie, pospieszył do grodu podwawelskiego. „W zeszłą środę — tak opisuje jego przybycie „Gazeta Krakowska" [5]) — rozbiegła się wieczorem późnym wieść, że jeden z przybyłych koleją żelazną jest Bronisław Trentowski, ten Trentowski, którego imię tak uczciwe, tak świetne, od tylu lat już brzmi w ustach i w sercu rodaków. Więc tłumnie zebrali się mieszkańcy miasta naszego przed oberżą Pollera, aby powitać szanownego filozofa w mu-

---

[1]) Stefan Witwicki. Wieczory pielgrzyma (Paryż, 1842), t. II, str. 147—167.
[2]) P. Dziennik narodowy. (Paryż, 1842). № 84, str. 337 n.
[3]) Por. Sto lat myśli polskiej j. w. str, 245 n.
[4]) Teraźniejszość i Przyszłość (Paryż, 1847).
[5]) R. 1848. № 83 z dnia 11 kwietnia.

rach naszych. Trentowski wyrazami rzewnymi podziękował za te oznaki przywiązania serdecznego. Gdy nazajutrz na prośby Krakowian szanowny nasz Bronisław ukazał się w amfiteatrze nowodworskim wśród ciżby nieprzeliczonej publiczności, a wielbicielów swoich, jeden z zacnej naszej młodzieży uczcił ukochanego gościa piękną, a pełną treści przemową, poczem Trentowski odezwał się rozprawą, roztaczając w niej pochód idei socyalnej przez czasy starożytnej, średniej i nowożytnej historyi. Obrzucony kwiatami, udarowany wieńcami, Trentowski pożegnał publiczność, przyrzekając, iż dwa razy na tydzień odbywać będzie publiczne lekcye treści politycznej" [1]). Już atoli 27 kwietnia 1848 r. wydał rząd austryacki rozkaz wydalenia wszystkich emigrantów, i Trentowski podążył z wielu innymi do Frankfurtu, aby tu od Zgromadzenia domagać się uznania niepodległości Polski. Opierając się na staraniach krakowianina Norberta Nurkowskiego, łudził się filozof czas jakiś, iż mu będzie wolno powrócić do Krakowa i pracować wśród swoich; już się nawet układał co do płacy rocznej, jaką miał pobierać od redakcyi mającego powstać dziennika politycznego. Wkrótce jednak rozwiały się te projekta; nie doszło też do powołania go na katedrę filozofii w uniwersytecie krakowskim, o co się starał Małachowski [2]). Jakby mało jeszcze było złego, spotkały filozofa cios za ciosem: strata syna jedynaka i córki dorosłej. Przejścia te wtrąciły go w chorobę, w której ratował go Zygmunt Krasiński swym hojnym groszem.

W jednym z listów do Zdanowicza, około tego czasu pisanych, żali się filozof na niedostatek, jaki coraz więcej dawał się mu uczuwać. Pisze on: „Że też ja w całym żywocie moim wypracować się nie mogę tak dalece, żebym nie troszczył się o przyszłość! Parękroć już byłem tego celu blizki, lecz zawsze coś przekreśliło wszystkie nadzieje. A choć miałem pewne dochody, to tak szczupłe, że kul się kul. Zatknie się funduszu mego na dwa lata staje mi się tem dotkliwsze,

[1]) Przytoczone za Kazim. Wróblewskim j. w. str. 67.

[2]) Donosił o tem Trentowskiemu Zyg. Krasiński. Por. Koresp. III. 313, list z 2 marca 1851 r.

iż edukacya córki już na ukończeniu i nie będę mógł jej dokonać, jeżeli nie dopomoże Bóg. Krom tego, mam tego roku mnóstwo odwiedzin z kraju. Choć dam gościom tylko herbatę pod noc, to i ona w położeniu mojem cięży mi bardzo. A nie przyjąć gości, których Bóg przyprowadził, ach, to duszy mej niepodobna" [1]). Ten niedostatek, na który filozof tak narzeka, wyniknął głównie stąd, że Trentowski stracił około 80,000 franków wskutek bankructwa dłużnika swego, księgarza paryskiego Karola Thurneissena, który zbiegł do Ameryki, zarwawszy Polaków i Rosyan na 16 milionów franków. Do tego Trentowski utrzymywał dom otwarty, zwłaszcza dla rodaków.

Na ten czas przypada napisanie „Dydaktyki", której autor nie miał za co drukować; wydano ją dopiero po jego śmierci pod zmienionym tytułem „Panteon wiedzy ludzkiej". Listy Zdanowicza, w których mu donosił, że duchowieństwo litewskie wyklina jego filozofię, ba, że nawet zagroziło cenzorowi, iż w razie przepuszczenia „Dydaktyki" zostanie oskarżony w Petersburgu, rodziły w duszy filozofa wielki żal i nienawiść do duchowieństwa. „Publiczność wasza, odpowiada on Zdanowiczowi, nie może być mi życzliwa. Czemu? Bo odróżniam Kościół od religii, rozum kościelny od rozumu Bożego! Raj u Was istny, nie ten jednakże, który wskazuje nam Zbawiciel, a zjawić się ma przy końcu świata, który zowie się Królestwem Bożem — ale ten, co był na początku świata, t. j. niewiadomość niemowlęca. I chcielibyście mieć filozofią! Ale jak świat stary, tak nie było filozofii dla niemowląt. Nawet siedmiu mędrców starożytnych nie nauczają niemowlęctwa, ale i owszem, wydobywają Greków ze stanu tegoż" [2]). Radził tedy Zdanowiczowi, żeby rękopis „Dydaktyki" przesłał cenzurze w Petersburgu, do ministeryum „gdyż tam prędzej znajdzie się sprawiedliwość, bo tam niema katolickiego fanatyzmu". W tej nad wyraz przykrej sprawie stosunku filozofa do duchowieństwa katolickiego, naszem zdaniem, obie strony nie są bez winy. Duchowni, polemizując z Trentowskim, nie umieli wejść na jego pole i jego własną pobijać

---

[1]) Por. Ateneum II. (1889) str. 354.

[2]) Tamże str. 358.

go bronią, kierując się przytem zasadą św. Augustyna: „occidite errores, diligite personas"; sarkazm, rozdzieranie szat i ton lekceważący nie był bronią właściwą wobec człowieka, który przy swem wysokiem wykształceniu miał chorobliwie przesadne o sobie mniemanie. Sądzimy, że spokojne, rzeczowe wykazanie błędów w jego nauce nie byłoby pozostało bez skutku, a w tym sądzie utwierdza nas zachowanie się Trentowskiego w innych wypadkach, w których, jak np. przy wydawnictwie „Słownika polskiego" przez Orgelbranda, oświadczał jaknajwiększą gotowość poprawienia usterek, tak językowych, jak rzeczowych, o ile wskazówki nie zawierały w sobie tonu mentorskiego. Z drugiej znów strony Trentowski zapominał, że teologia katolicka, nad której rozwojem pracowały umysły tęższe od niego, miała czas przez 18 wieków skrystalizować się całkowicie, i nie potrzebowała czekać dopiero aż na niego, aby wyłożył znaczenie właściwe prawd przez Chrystusa Pana objawionych. Duchowieństwo katolickie, o ile nie miało zasłużyć na zarzut złego spełniania swego obowiązku, nie mogło milczeć na jego błędy i nie odpierać ataków przeciw nauce katolickiej przez filozofa skierowanych. Gdyby dowolne kombinacye i widzimisię różnych wykładaczów Pisma św. uchodzić miały za naukę Boską, niedługo mielibyśmy tyle nauk Boskich, ilu byłoby egzegetów, a z właściwej nauki Bożej pozostałyby chyba strzępy. Mógł sobie był Trentowski tworzyć pojęcie Boga, jakie się mu żywnie podobało, ale nie miał prawa swego boga podawać za Boga chrześcijan, ani swej filozofii za wyraz najprawdziwszy wiary od Boga objawionej; nie miał też prawa oburzać się i odsądzać od czci i wiary duchowieństwa za to, że wobec jego błędnych teoryj musiało spełnić swój obowiązek.

Trentowski z jednej strony nękany przez nieprzychylnych sobie krytyków świeckich i duchownych, z drugiej mając do walczenia z niedostatkiem w domu, postanowił wyruszyć z domu i poszukać jakiegoś źródła dochodu. W r. 1859 skierował swe kroki do Paryża, tusząc sobie, że wśród ziomków łatwiej mu będzie, jak wśród obcych, wyszukać jakieś zajęcie i zapracować na utrzymanie rodziny. Miał mnóstwo projektów, jak świadczą jego listy do Zdanowicza. Zamierzał tedy „czytać co zima dla możnych rodaków tu (w Paryżu) mieszkają-

cych coś dla rozrywki, jakie 20 godzin, nie więcej, bo toby ich już nudziło"; mogłoby to przynieść około 3000 franków rocznie; lecz za tę sumę nie podobna wyżyć z rodziną, gdy samo trzypokojowe mieszkanie, choćby na czwartem piętrze, kosztuje około 1800 franków. Trudność też była z wyborem przedmiotu. Filozofia nie była w modzie, a nadto „od księży wyklęta", a możni rodacy „grają rolę Nabożnickich i trzymają z Jezuitami". Coś z etyki lub estetyki zwabiłoby może kogo; ale i to nie, bo wojna włoska zajmowała wszystkich wyłącznie, każdy pytał o gazetę, a nie o prelekcyę. Dwie szkoły polskie, przeznaczone dla dzieci wychodźców, którym przedewszystkiem trzeba było dać sposób do życia i „otworzyć drogę do chleba", uczyły matematyki, fizyki, chemii, inżynieryi. Gdyby „przez litość dano mu posadę w tych szkołach, to zyskałby co najwyżej 1000 franków". Lekcye prywatne opłacałyby się lepiej, zwłaszcza że tam „paniczów" było wielu i możnaby od nich wymagać po „20 franków za godzinę", ale, niestety, za wielkie panowało uprzedzenie przeciw niemu, miano go za bezbożnika i kalwina. Radzili mu tedy przjaciele, aby założył pensyonat dla chłopców, chodzących w Paryżu do szkół i do uniwersytetu. Ten projekt bardzo mu przypadł do smaku, i już w liście do Zdanowicza, także pedagoga, snuł plany, jak to będzie wychowywał. „Dałbym stół, stancyą, dozór, opiekę i stosowne lekcye polskie. Zasadą wychowania: moralność, religijność, narodowość i nauka, charakteru rozwój, strzeżenie duszy od każdego ultra. Nie na podobnych sobie duchów, nie na filozofów samychbym kształcił, jak to wydawać się może komu, bo różnię się przecie od bakalarzy zwyczajnych i mam trochę rozumu. Rozwijałbym w chłopcu to, co mu Bóg dał, t. j. zdolności i usposobienie mu wrodzone. *Dopomogę mu nawet na księdza,* jeżeli odezwie się w nim do tego stanu powołanie. Mogę mieć francuskiego l'abbé do lekcyi religii, a więc dać nawet kościelne wyobrażenia. A każę dać w piątek obiad postny i poślę do spowiedzi, ażeby i matula pobożna, inaczej religii pojmować nie zdolna, była zadowolona" [1]). Ostatecznie atoli wszystkie zabiegi spełzły na niczem, i biedny

[1]) Ateneum II. 1889, str. 362.

filozof donosi Zdanowiczowi, że jedno już tylko ma pragnienie: „złożyć skołataną głowę do trumny". Po 13-to miesięcznej tułaczce po bruku paryskim, z pustą kieszenią, ale za to mianowany członkiem rady szkolnej w Mont-Parnasse, który to urząd dawał mu prawo do szumnego tytułu: Jaśnie Wielmożnego Pana, przebywszy nadto ciężką niemoc, wracał filozof do stęsknionej rodziny we Fryburgu.

Ostatnią jego pracą była rzecz o wolnomularstwie, a smagał w niej nietylko arcybiskupa Deschamps'a i biskupa Ségura, ale także poglądy, praktyki i ceremonie niektóre swych braci po kielni, jako przestarzałe. Książka ta wyszła dopiero po jego śmierci staraniem jego żony. Natomiast dotąd nie wydano rękopisu, zawierającego naukę filozofa o Bogu, czyli Teozofię lub Bożycę, o której on kilkakrotnie wspomina, jako o rzeczy już do druku gotowej. Obecnie Dr. Wład. Horodyski przygotowuje Bożycę do druku nakładem Akademii Umiejętności w Krakowie.

Zdanowicz, nie mogąc sam przybyć do Fryburga, posłał tam swego ucznia, Emila Butkiewicza, aby się uczył filozofii od Trentowskiego. Filozof zajął się nim szczerze, a wdzięczny uczeń pojął za żonę Olimpię, córkę swego mistrza. Trentowski skołatany troskami i biedą, wyczerpany nadmierną pracą, schorzały z wycieńczenia, zakończył życie dnia 16 czerwca 1869 r. [1]).

Pisma Trentowskiego. Wylicza je książka: „Sto lat myśli polskiej" oraz Wład. Horodyski w swem cennem dziele. Przytaczamy ważniejsze: 1-o „Eufonia jako zasada języka polskiego" (w „Pamiętniku umiejętności moralnych i literatury". T. IV. Warszawa, 1830, str. 61—75); 2-o „Grundlage der universellen Philosophie" (Karlsruhe und Freiburg, 1837); 3-o „De vita hominis aeterna" (Friburgi Brisigavorum, 1838); 4-o „Vorstudien zur Wissenschaft der Natur uder Übergang von Gott zur Schöpfung" (Leipzig, 1840) 2 tomy; 5-o „Chowanna czyli system pedagogiki narodowej", Poznań 1842, 2 tomy w 4 poszytach; 6-o „Stosunek filozofii do teologii", w czasop. „Rok", Poznań, 1843, t. I, str. 1—94); 7-o „Myślini, czyli całokształt

[1]) Ateneum II. 1889, str. 372.

loiki narodowej" (Poznań, 1844); 8-o „Stosunek filozofii do cybernetyki czyli sztuki rządzenia narodem" (Poznań, 1843); 9-o „Demonomania czyli nauka nadziemskiej mądrości" (Poznań, 1845); 10-o „Oblubienica Messeńska", tragedya. Przełożył B. F. Trentowski. Wilno, 1844, nakładem T. Glücksberga; 11-o „Ułomek z Teozofii" w czasop. „Rok" (Poznań, 1845); 12-o „Czy można się uczyć filozofii narodowej od ludu" (Tamże); 13-o „Urywki polityczne" w czasop. „Teraźniejszość i Przyszłość" (Paryż, 1845); 14-o „Wizerunki duszy narodowej z końca ostatniego szesnastolecia" przez Ojczyźniaka (Paryż, 1848); 15-o „Schilderung der jüngsten Ereignisse in Krakau" (Frankfurt a. M., 1848); 16-o „Przedburza polityczna" Fryburg w Br., 1848; 17-o „Trzy wskazówki dążeń i usiłowań moich w Paryżu" (Paryż, 1860); 18-o „Program do pozyskania godnej nas i czasu naszego historyi polskiej" (Paryż, 1863); 19-o „Księgi zasadnicze rodu ludzkiego. Poradnik kieszonkowy, zawierający zasady wychowania rodu ludzkiego, zastosowane do Chowanny polskiej". (Lipsk, 1865). Po śmierci Trentowskiego wyszły: 20-o „Die Freimaurerei in ihrem Wesen und Unwesen" (Freiburg in Br., 1873), oraz 21-o „Panteon wiedzy ludzkiej lub pantologia, encyklopedya wszech nauk i umiejętności, propedeutyka powszechna i wielki system filozofii", (Poznań, 1873—1881, 3 tomy).

Ponadto Trentowski umieścił wiele artykułów i recenzyj w pismach peryodycznych: w „Orędowniku naukowym" 1841—1845, w „Bibliotece warszawskiej" (t. III 388—422, IV 25—62), w miesięczniku „Rok" (Poznań, 1843 — 1846), w przeglądzie politycznym „Teraźniejszość i Przyszłość" (Paryż, 1843—1847); w „Tece Wileńskiej" (Wilno, 1857); artykuł p. t. „Hegel i Kremer", przeznaczony dla „Teki" ukazał się w czasop. krakowskiem „Na dziś" (Kraków, 1872); wreszcie w „Słowniku języka polskiego" (Wilno, 1861) opracował Trentowski dział filozoficzny i mitologiczny.

Pisma o Trentowskim. O Trentowskim pisali u nas: 1-o Feliks Kozłowski; „Uwagi krytyczne nad „Chowanną" Trentowskiego" (Poznań, 1844); 2-o Tenże: „Początki filozofii chrześcijańskiej włącznie z krytyką filozofii B. Trentowskiego" (Poznań, 1845, 2 tomy); 3-o J. I. Kraszewski: „System Trentoowskiego treścią i rozbiorem analityki loicznej okazany" (Lipsk, 1847, wyd. II Bruksela, 1862); 4-o Ks. Franciszek Kru-

piński: „Historya filozofii Schweglera. Dodatek o filozofii w Polsce" (Warszawa, 1863); 5-o Tenże: „B. F. Trentowski" w „Tygod. Ilustrow." (Warszawa, 1870, t. V, str. 109 n.); 6-o Hankiewicz Klemens: „Życie, pisma i system filozoficzny Br. Trentowskiego" (Stanisławów, 1871); 7-o Chmielowski Piotr: „Filozof w więzach reakcyi", artykuł w „Ateneum", 1889, t. II; 8-o D-r Skórski Aleks. podaje rozbiór „Chowanny" w rozprawie: „Śniadecki na polu pedagogicznem" (Lwów, 1892); 9-o Struve Henryk: „Wykład systematyczny logiki", t. I, „Historya logiki u obcych i w Polsce" (Warszawa, 1868—70); 10-o Tenże: „Historya filozofii w Polsce", zesz. I, (Warszawa, 1900); 11-o Tenże: „Wstęp krytyczny do filozofii" wyd. II, (Warszawa, 1903); 12-o Tenże: „Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce" (Warszawa, 1911); 13-o Wróblewski Kazimierz: „Bronisław Trentowski, szkic biograficzny", (Lwów, 1899); 14-o Szycówna Aniela: „Bron. Trentowski", w czasop. „Nowe Tory", (Warszawa, 1907); 15-o Massonius Maryan: „Album biograficzne zasłużonych Polaków i Polek w XIX w.", t. I, (Warszawa, 1901); 16-o Kraushar Aleksander: „Pierwociny literackie Trentowskiego", (Warszawa) w księdze zbiorowej p. t. „Na powodzian" 1904; 17-o Kurpiel A.: „Autobiografia Trentowskiego" w „Pamiętniku literackim", 1907; 18-o Zieleńczyk A.: „Historyozofia Bron. Trentowskiego" (w „Bibl. Warsz.", 1910,zeszyt z lutego); 19-o D-r Wł. Horodyski: „Bronisław Trentowski", Kraków, (1913), nakładem Akademii Umiejętności.

Ogólny rzut oka na filozofię Trentowskiego.

Aczkolwiek tylko o filozofii religii Trentowskiego piszemy, mniemamy, że będzie rzeczą bardzo korzystną dla zrozumienia tej właśnie sprawy dać rys ogólny jego filozofii, według wspomnianego już artykułu w czasopiśmie „Teraźniejszość i Przyszłość„ [1]).

---

[1]) Artykuł ma tytuł: „Prace naukowe Bronisława Trentowskiego i jego recenzenci." (Paryż, 1845), zesz. II, str. 117 n. Przytaczamy go z małemi wyjątkami dosłownie.

Trentowski, pisząc dla Niemców, nazwał swą filozofię uniwersalną, raz dlatego, że w niej jednoczy realizm romańskiego i idealizm germańskiego szczepu, powtóre, że chciał ją odróżnić od niemieckiej, czysto spekulatywnej filozofii. Pisząc zaś dla Polaków, nazywa swą filozofię narodową, a czasem słowiańską, nie dlatego, jakoby miała przedstawiać mądrość polskiego narodu i Słowiańszczyzny, ale dlatego, że jej autor jest polakiem i słowianinem. Jak filozofia niemiecka składa się z różnego rodzaju filozofij, np. Kantowskiej, Fichtowskiej, Schellingowskiej, Heglowskiej i t. d., tak filozofia polska składa się z filozofii Trentowskiego, Bochwica, Libelta, Kremera, a jeżeli i tych liczysz, którzy w obcych piszą językach, to i Wrońskiego i Cieszkowskiego. Naród jest ogółem i dzieli się na mnóstwo jednostek, a od narodu pochodzi wyraz: narodowy. Trentowskiego filozofia ma tem większe prawo do tej nazwy, że różni się całą swą istotą, formą i metodą od wszystkich obcych i zagranicznych, i że się oczyściła z Hegelianizmu, który innych filozofów naszych mniej więcej jeszcze w więzach trzyma.

Filozofia ta okazuje jak na dłoni, że ludzkość obrabiała dotąd tylko dwa przeciwne sobie światy: realny i idealny, czyli świat materyi i ducha, rzeczy i myśli. Pierwszemu hołdował, biorąc rzecz wogóle, szczep romański, drugiemu — germański. Oba te światy są jednostronne, i dlatego, rozdzierając ludzkość na materyalistów i spirytualistów, walczą z sobą zawzięcie; oba są bogate w filozoficzne pierwiastki i systemy. Trentowski roztwiera nam świat trzeci, równie wielki, udzielny, równie bogaty, jak dwa pierwsze, w filozoficzne pierwiastki, t. j. świat Boski, istotnie rzeczywisty. Polacy i Słowianie byli wciąż religijni; więc filozofia polska i słowiańska robi świat Boski wyłącznym swym przedmiotem, przez co się różni od germańskiej i romańskiej, a gdy się rozwinie w pełni rozlicznych systemów, wsławi nasze plemię rodzimą mądrością i rozpali trzecie wielkie słońce w krainach europejskiej oświaty. Co dziś otrzymujemy od zachodnich cudzoziemców, oddamy im z procentem. Polska i Słowiańszczyzna są narodami przyszłości. Dziś budzi się u nas rodzima mądrość, za nią pójdą religijne i polityczne ustawy, oraz wojenne czyny. Nowy duch europejski, nowa era, której oczekują wszyscy z utęsknie-

niem, wyjść może tylko z młodzieńczego naszego szczepu, gdyż dwa inne odbyły już swe przeznaczenie i swą służbę dla ludzkości.

Świat Boski znany był ludziom, lecz nigdy w zupełnej swej czystości, nigdy jako odrębny, pełny w sobie i jedynie prawdziwy. Filozofia polska oddziela go troskliwie od świata realnego i idealnego, a przez tę eliminacyę spodziewa się przyjść do ewuluacyi (znaczenia). Dotąd mieszano go albo ze światem realnym, albo idealnym, pojmując Boga oraz istotę rzeczy i człowieka albo za zmysłowo, albo za umysłowo. Bóg był albo jakimś cudownym, wiecznym, wszechmocnym, żywym posągiem, albo też duchem czystym, t. j. samą ideą, myślą. Teraz rzecz ma się inaczej.

W średnich wiekach Bóg był tylko przedmiotem wiary, która zrobiła Go niepojętą dla ludzi transcendentalnością i osadziła za granicami świata. Bóg, niebo, były dla ludzi wszystkiem, a świat niczem. Religia zajęła miejsce polityki i władała człowieczeństwem. Spinoza przeprowadził Boga w świat, stopiwszy wieczność z czasowością. Schelling i Hegel poparli go swymi systemami. Tak więc rozszerzył się panteizm i panował dotąd swobodnie. Bóg był raz *za światem*, drugi raz *w świecie*. Fenerbach i jego szkoła przeprowadzili wreszcie Boga w istotę człowieczeństwa, uczucie i duch ludzki jest Bogiem.

Trentowski rzekł na to: „Duch ludzki jest jeszcze ogółem, którego rzeczywistością jest duch pojedynczego człowieka. Niemiecka filozofia skończy na tem, że każdy człowiek zawoła: „Jam jest Bogiem! Jest to jednak głupstwo. Panteizm wylewa się koniecznie w ateizm.” Cóż przeto przedsiębierze filozofia narodowa? Ona mówi: „Bóg musi być transcendentalnością i znajdować się, jak w średnich wiekach, za krańcami świata, jeżeli wieczność ma być pierwiastkiem doczesności, jeżeli Bóg ma być osobisty, jeżeli trzeba Go odróżnić od panteistycznego Absolutu, czyli stworzonego rzeczy ogółu. Ale ze świata nie wypędzisz już Boga, gdyż panteistyczna filozofia okazała widocznie, że znajduje się w nim (t. j. w świecie) Boskość. Również z piersi człowieczeństwa nie wypędzisz Boga, gdyż każdy z ludzi zna dziś wysoką swą wśród stworzenia dostojność, czuje się istotą Boską t. j. nieśmier-

telną, wolną, kochającą prawdę, piękność i cnotę, te rzeczy niebiańskie, mającą sumienie, pochodzące z krain nadziemskich. Bóg przeto jest: za światem, w świecie, i w piersiach człowieczeństwa. Jest za światem, jako Bóg istotny, Stwórca świata i wszechrzeczy; jest w świecie, jako wieczne słowo Boże, niezmienne wśród ciągłej zmienności i stanowiące wszechrzeczy święte, jądro czyli istotę; jest wreszcie w człowieczeństwie lub wogóle w człowieku, jako tchnienie Boże, robiące ostatnie dzieło wszechmocy obrazem i podobieństwem Boga, t. j. czującem się, jak Bóg, wieczną istotą i dlatego zdolną ofiar a nawet śmierci w obronie świętości, wolności, sumienia, przekonania i wszystkich rzeczy niebiańskich. Bóg sam na czele, tudzież boskość w świecie i w człowieku, stanowiąc wieczny wszelkiej realności oraz idealności rdzeń i środek, czyli istotną rzeczywistość, są tedy światem trzecim, Boskim".

Aby rozjaśnić ten świat trzeci, daje autor rzeczonego artykułu takie porównanie. „Człowiek jako ciało, jest tylko światem realnym; jako dusza — tylko światem idealnym, a jako to, co zowie się Ja, jako Jaźń „jest światem Boskim w stworzonej jednostce". Jaźń jest tedy bóstwem stworzonem od Boga, (str. 120) wprost i bezpośrednio, zamieszkującem światową istotę człowieka, tchnieniem Bożem w nas, tem, co Grecy zwali thejonem, a Scholastycy numenon, tem, co Pismo św. mianuje obrazem i podobieństwem Boga, a co Bochwic rozumie przez objawienie Boże w nas. Każdy z nas jest w rdzeniu swym jaźnią czyli dziecięciem lub synem Boga, wedle Starego Testamentu, a w światowej i znikomej korze swej dziecięciem lub synem człowieka. Jest to człowiek żywy i umarły, o którym prawi N. Testament. Jaźń, jako dziecię Boga i człowiek żywy, czyli jako boskość nasza, przychodzi bezpośrednio do poczucia się istotą nieśmiertelną, wolną i w gruncie swym dobrą. Żywotem jej jest miłość Boga i miłość bliźniego, czyli miłość świętości i miłość wolności. Miłość Boga i świętości wiedzie ją do Religii, a miłość bliźniego i wolności do polityki. Religia jest polityką względem niebios, a polityka religią ziemską. Jaźń ludzka, jako boskość, płonie gorącą miłością prawdy, piękności i cnoty, a najzwyczajniejszy, nie zawsze samego siebie świadomy objaw jej

zowie się sumieniem. Gdzie żyje sumienie, tam jaźń żyje. Kto wyzuł się z sumienia, wyzuł się z jaźni własnej, z tchnienia Bożego w sobie, z bóstwa z samego siebie, przestał być człowiekiem, zrobił się zwierzem lub szatanem. Jest to człowiek umarły w biblijnem znaczeniu. Można być pięknym, lub nader mądrym, a przecież umarłym, złym człowiekiem".

Jaźń jest w nas inną, odrębną istotą, niż ciało i dusza, niż mięso i myśl czysta [1]). Ona, będąc rzeczywistością, jak Bóg, jest realnością i idealnością w jedni, będącej naszą osobistością; ma przeto ciało swe i duszę swą, ale transcendentalnej, t. j. zaświatowej, nadziemskiej, nadzmysłowej i nadumysłowej natury, które ubierają się w ogólną materyą, i w ogólnego ducha, czyli w zewnętrzną i wewnętrzną światowość. Ciało światowe i dusza światowa łączą jaźń niebiańską ze światem, przenoszą ją w świat i robią obywatelką świata. Nie do jaźni, lecz do nich przywiązana jest skończoność. Ciało i dusza w zwyczajnem znaczeniu, to znikome czynniki, robotniki i poddańcy jaźni, służące jej tylko do utworzenia własnego, umiejętnego lub historycznego świata w znikomym czasie.

Nieśmiertelność duszy jest omamieniem idealnem pogańskich filozofów, nauką, która z Arystotelesem przedarła się w wieki średnie i przeszła w czasy nasze. Chrześcijaństwo mówi o żywocie wiecznym. Tak jest; nie dusza, którą otrzymujemy od rodziców wraz z ciałem, którą karmimy nauką wśród wychowania i w szkołach, czytaniem książek i rozmowami; nie dusza, ale jaźń jest nieśmiertelna i staje przed trybunałem macierzystej swej jaźni w niebie, czyli przed tronem Boga. Jaźń nie jest bierną istotą, jak ciało, ani czynną myślą, jak dusza, lecz samodzielną wolą, przedsięwzięciem, mocą czynu. Jaźni posłuszne jest ciało, ruszając np. palcem wedle jej rozkazu. Jaźni posłuszna jest także dusza. Czyja jaźń, np. jak jaźń Adama Górowskiego, zechce przeistoczyć się z polskiej w moskiewską, w tym duch znajdzie natychmiast dostateczne powody i piękne myśli ku usprawiedliwieniu sza-

---

[1]) Teraźniejszość i Przyszłość j. w. str. 121 n.

tańskiej woli swej jaźni. Słowem, jaźń nasza, to człowiek wewnętrzny, transcendentalny, święty, ciałem i duszą pochodzący z nieba (str. 122).

Otóż czem jaźń w zewnętrznym człowieku, tem jest Bóg we wszechświecie. Bóg przeto jest jest jak jaźń nasza, istotą jednostkową, czyli indywidualną, istotą siebie samej świadomą, wolną, samodzielną, rozumną, a jako jaźń przedwieczna, pierwiastkowa i bezwzględna, niczem nieograniczona i dlatego wszechmocna, stwórcą natury i człowieka. Różnica między jaźnią Boga a jaźnią człowieka, czyli między Bogiem a bóstwem (sic, tamże str. 122) jest ta, że pierwszy jest Stwórcą, a drugie stworzeniem, że Bóg jako Stwórca tworzy sam otaczający siebie dookoła niezmierzony wszechświat, jaźń zaś nasza musi się w cząstkę tego wszechświata na czas pewien oblekać; jaźń Boża mieszka wśród własnego dzieła, jaźń zaś nasza w obcym sobie i najętym domku; Bóg jest niczem nieograniczony i dlatego dobry bez warunku, jaźń zaś nasza, jako ograniczona „obcością", jest niedoskonała i zdolna do złego. Jak jaźń ludzka włada samodzielnie ciałem i duszą, temi potęgami zrosłego z sobą świecika, tak Bóg włada ogólną materyą i ogólnym duchem, temi potęgami całego istnienia, które sam stworzył. Bóg rządzi światem i wije pasmo ludzkich dziejów, jak jaźń nasza rządzi naszym światem i naszymi czynami. Bóg wiedzie ludzkość na coraz wyższy stopień, wedle pewnego planu, bo jest mądrością najwyższą, nie działającą nic bezrozumnie. On stworzył świat odrazu, lecz świat ten jest światem in potentia, in actu, et in sempiterno, t. j. przedświatem, światem i pozaświatem, czyli żyjącą przyszłością, teraźniejszością i przeszłością. Ruch światowy jest wiecznym przechodem przedświata w świat, a świata w pozaświat. Przedświat, pozaświat, żyją takiemże życiem, jak świat. Różnice ich żywota są tylko względne, nie zaś bezwzględne.

Śmierci rzeczywistej niema! Śmierć to tylko przechód jaźni z przedświata w świat, lub ze świata w pozaświat. Śmierć przedświata jest rodzeniem się świata, a śmierć świata rodzeniem się pozaświata. Jak jaźń nasza, choć związana jest z doczesnym swym świecikiem, nie przestaje nigdy być

istotą od niego odrębną, tak Bóg, choć stworzywszy wszechświat i stawszy się jego jaźnią, związał się z nim dobrowolnie, nie przestaje być istotą od niego odrębną. Ta odrębność jest transcendentalnością w nas i w Bogu.

W jaki sposób, za pomocą której władzy poznawczej odkrywamy ów świat trzeci, Boski? Na to otrzymujemy taką odpowiedź [1]). Zmysł jest okiem ciała, ożywionego poznającą jaźnią, widzącem naturę, czyli zewnętrzność. Doskonali się on ciągle i staje się wyobraźnią, pamięcią, a w końcu rozumem. Rozum obrabia realność i kończy tak zwanym Racyonalizmem.

Umysł natomiast jest okiem duszy, ożywionej poznającą jaźnią, a widzącem ducha, czyli wewnętrzność. Obrabia on idealność i kończy tak zwaną Spekulacyą. Racyonalizm jest zawsze w gruncie rzeczy fizyką, a spekulacya metafizyką.

W pierwiastkach Chrześcijaństwa i w średnich wiekach rzeczy transcendentalne, czyli świat Boski, były przedmiotem wiary. Lecz wiara, jakkolwiek uszczęśliwia i zbawia jaźń ludzką, będąc twierdzeniem, wiedzie do przeczenia, którem jest myślenie. Myślenie rozpoczyna się wątpieniem, a kończy się niewiarą, czyli libertyństwem. Ludzie głębsi widzieli zawsze w libertyństwie czczość i starali się zaradzić temu złemu. Lecz jakim sposobem? Kto rozstał się z wiarą i nie mógł być libertynem, kto gardził religijnym indyferentyzmem, co miał począć? Przypomniano sobie stare podania, wedle których Adam, Patryarchowie świata, słowem ludzie pierwiastkowi, mieli posiadać oko cudowne, widzące wprost czyli bezpośrednio Boga i rzeczy nadziemskie, że oko to zamknęło się później w człowieczeństwie, i że strata ta była powodem, iż Bóg zesłał Chrystusa na ziemię. Lecz Chrystus nauczał tylko prawd boskich, ale nie otworzył ludziom oka widzącego, jak On sam, Boga bezpośrednio. Cóż wobec tego stanu rzeczy robi Trentowski? „Wielki, jenialny krok, ratujący ludzkość od zwrotu w średnie wieki i od włóczących się proroków, zachowujący filozofię przy czci, swobodzie i samodzielności,

---

[1]) Teraźniejszość i Przyszłość j. w. str. 124 n.

którą ciężko wywalczyła, t. j. wprowadza na widownią mądrości polskiej mysł" [1]).

Mysł, ten pierwiastek i korzeń święty tak zmysłu, jak umysłu, jest tem na tych niwach, czem jaźń nasza względem ciała lub duszy, czem Bóg względem natury i ogólnego jej ducha. Jak zmysł widzi bezpośrednio materyalność, i jak umysł widzi bezpośrednio spirytualność, tak mysł widzi bezpośrednio transcendentalność. Mysł to oko Bóstwa w nas dla Boga w niebie i boskości wszelkiej w świecie. Jest to oko niebiańskiej jaźni naszej, widzące Boga, rozpoznające boskość, a kończące filozofię, lepiej niż kiedykolwiek pojętą. Mysł wiedzie do poznania, to zaś jest szczęśliwym zlewem wiary z myśleniem. Kto ma silną wiarę, niech przy niej zostanie; kto zaś z nią się pożegnał, ma udać się na łono filozofii. Ta ma religię palcem Boga w piersi człowieczeństwa napisaną, czyli religię ogólną za swą treść; prowadzi więc libertyna do Boga, do uznania żywota wiecznego i wszystkich prawd głównych wiary naszej. Ona jest siostrą teologii, a rozwijając boskość w człowieku, przywodzi zręcznie zbiegów od wiary napowrót do Kościoła.

Artykuł kończy się temi słowy: „Już z tych kilku słabych zarysów pozna myślący czytelnik, czem jest świat trzeci i Boski, jak wielkie i świetne filozof nasz roztworzył dla umiejętności polskiej pole, i jaki cios zadał wszystkim apostołom ślepej wiary, wszystkim zwolennikom średniowieczności nowym prorokom i ich pachołkom. Oni, patrząc na dzisiejszą filozofię niemiecką, pewni byli zwycięstwa, *Trentowski przyszedł, przeważył los bitwy w przeciwną stronę!*.. Trudna z nim walka, bo to nie samowolna osobistość, lecz człowiek, którego, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, Bóg robi czasu i wieku naszego organem... Głos Trentowskiego jest głosem religii samej, religii czystej, najświętszej" [1]).

Zobaczmyż tedy, jak to wygląda owa „najświętsza religia" nowego „organu Boga".

---

[1]) Teraźniejszość i Przyszłość j. w. str. 127.

Nauka Trentowskiego o Bogu.

Dotychczasowe usiłowania ludzkości — tak rzecz swą wykłada Trentowski — aby dojść do jądra prawdy i prawdę samą ogarnąć, musiały spełznąć na niczem, bo się przedstawiają jako walka dwóch źródeł poznawania w człowieku: zmysłów i rozumu. Przesadne hołdowanie poznawaniu zmysłowemu wiedzie nieuchronnie do empiryi i do materyalizmu; w razie wybujania drugiego kierunku, otrzymuje się w rezultacie czystą spekulacyę, spirytualizm, jako przeczenie materyalizmu. Walkę tę można sobie przedstawić jako dwóch heroldów przed bramami świątyni prawdy; miasto otwierać bramy świątyni, wstrzymują oni ludzkość przed świątynią i bawią ją widokiem swych zapasów, a nie dopuszczają jej przed ołtarz prawdy. Dość rzucić okiem na dzieje nowszej filozofii, aby się przekonać o trafności tego porównania.

Kiedy po upadku scholastyki i po walkach Spinozyzmu z Kartezyanizmem Leibniz ujął berło wiedzy w swe ręce, odrazu poprowadził on łódź nauki na mielizny idealizmu. Cała pewność w naszem poznawaniu ma, zdaniem jego, opierać się na pewności w naszem myśleniu czyli na samowiedzy. Samowiedza zaś nie jest niczem innem, tylko wyobrażaniem i pożądaniem czegoś, jest żywą siłą niebieską w nas, lub pokrótce siłą, która się przedstawia jako pożądanie i jako poznanie. Jedynie tedy siła jest substancyą, jedyną rzeczywistością. Taką jedyną siłą, stanowiącą istotę świata, jest Bóg nieograniczony i nieskończony; poza Nim istnieją siły stworzone, a więc i skończone, a ich suma stanowi to, co światem nazywamy. Siły te, jako jestestwa ze wszech miar proste, nie mogą na siebie oddziaływać; ich więc wzajemne stosunki trzeba było z góry określić przed wiekami w momencie ich stwarzania. Ponieważ Bóg jest dobrem samem, zatem i siły jednostkowe czyli monady, jako od Niego pochodzące, muszą być dobre. Monady są proste i niepodzielne, a oprócz Boga i nich nic innego nie istnieje. Zatem przestrzeń i ciała nie są rzeczywistością, lecz tylko czemś wyobrażonem, pomyślanem. Jedynem też źródłem wszelkich prawd jest myślenie,

a zmysły wiodą nas nieuniknienie do błędu i złudzeń; przepadł dla prawdy, kto im pozwoli wodzić się na pasku.

System ten idealistyczny, zwłaszcza po pracach ucznia Leibnizowego, Wolffa, wszedł do szpiku kości Niemców myślących, i odtąd też tylko myślenie aprioryczne było u nich w cenie. Wnet się jednak opamiętano, zastanowiwszy się nieco nad tem, że w myśl Leibniza, monady byłyby tylko pojęciami, jeżeli nie chce się uznać otaczającej nas rzeczywistości za proste złudzenie, jeżeli nauki przyrodnicze nie mają być pustą logomachią. Postanowiono przywrócić zmysły do ich praw i właściwego znaczenia. Tej pracy podjął się Locke, a postawiwszy zasadę: „nihil est in intellectu nostro, quod non fuerit in sensu" — doszedł do przekonania, że zmysły są jedynem źródłem naszej wiedzy, a jedyną rzeczywistością tylko materya, bo ona jedna może działać na nasze zmysły. W ślad zaś za tem poszło zmateryalizowanie Boga i duszy ludzkiej a tem samem odrzucenie wszelkiego idealizmu. Taka nauka znalazła nader licznych zwolenników w Anglii, Francyi, we Włoszech, Hiszpanii, Polsce, Rosyi i w Stanach Zjednoczonych, a nawet w Niemczech, przywykłych do idealizmu, zdołał Locke wyprzeć idealizm Leibniza z jego stanowisk dotychczasowych.

Nie długo to trwało. Opatrzono się, że system Locke'a nie przedstawia rzeczywistości pełnej, tylko martwą, przedstawia ją jednostronnie. Zrozumiał ten stan rzeczy Kant i dlatego w swej „Krytyce czystego rozumu" uczy on, że doświadczenie zmysłowe jest wprawdzie podstawą naszego poznania, ale nie zawiera w sobie konieczności i ogólności; aby te ostatnie uzyskać, musi się do rezultatu zmysłowego doświadczenia dołączyć praca rozumu; doświadczenie daje nam przedmioty zmysłowego świata, ale rozum musi ten surowy materyał ująć w swe aprioryczne formy myślenia czyli w kategorye, aby mu nadać cechy konieczności i ogólności. Ponieważ zaś rzeczy poznajemy tylko za pomocą zmysłów, przeto w gruncie rzeczy poznajemy tylko nasze wyobrażenia rzeczy, czyli ich stronę zjawiskową, ale nie docieramy do ich numenon, do ich istoty, nie wiemy czem jest rzecz w sobie.

Mogło się wobec tego zdawać, że Kant pogodził raz na zawsze idealizm z realizmem, bo doświadczenie uczynił lewem, a rozum prawem ramieniem poznania, połączył je jak męża

i żonę w związek nierozerwalny. Tak też myślała przeważna część filozofów niemieckich. Znaleźli się atoli ludzie samodzielni, którzy lepiej się przejrzeli dziełu Kanta, aniżeli szeregi ślepych jego zwolenników. Jakto, powiedziano sobie, miałżeby Bóg, świat, dusza i t. d. tylko dlatego nie być rzeczywistością, że pod zmysły nie podpadają? W takich warunkach znalazła filozofia Jacobiego, opierająca się na uczuciu i bezpośredniej wierze, dobre przyjęcie w Niemczech. Nie zdołał jednak Jecobi usunąć w zupełności „Krytyki czystego rozumu", i dopiero Fichte o to się pokusił. Powiedział on sobie mniej więcej tak. Doświadczenie daje nam tylko to, co skończone, a rozum to, co nieskończone. Jak Kant wykazał, niemasz przejścia od skończoności do nieskończoności; trzeba tedy rzecz rozpoczynać od tego, co nam bliższe, od rozumu od nieskończoności, i schodzić ku temu, co skończone. Jednak, rozum nie może posuwać się dalej, nie oparłszy się wprzód o jakąś zasadę niewzruszoną; tą zasadą będzie stwierdzenie siebie samego: ja jestem ja. Lecz ja, stwierdzając samo siebie, tem samem zaprzecza wszystko inne, co niem nie jest; owo nie-ja, jako tylko pomyślane przez ja, nie istnieje dla siebie, ale dla ja i przez nie; jest ono tem, co stanowi wielość, materyę, świat, z jego mnogimi przedmiotami, a jako takie, jest antytezą do tezy, czyli do stwierdzającego się ja, jako podmiotu myślącego. Drugą więc zasadą naszej wiedzy będzie, że nie-ja jest w ja. Lecz jeżeli ja i nie-ja są w ja, więc ja = nie-ja, a nie-ja = ja, a to daje trzecią zasadę, zasadę ograniczenia bezwzględnego, mocą której i duch i materya są w jednem. Zasada, że ja stwierdza się ograniczone przez nie-ja, jest podstawą wiedzy teoretycznej, a zasada, że ja stanowi nie-ja, ograniczone przez ja, jest podstawą wiedzy praktycznej, czyli filozofii moralności. Innemi słowy te formuły znaczą, że jedyną rzeczywistością, prawdziwą rzeczą w sobie jest duch poznający się i ogarniający, a wszystko inne to wytwór, cienie, obrazy niedokładne rzeczywistości, idee myślącego podmiotu. Ten system ściągnął zrazu na Fichtego liczne napaści, poźniej zaczęto go ubóstwiać. W gruncie rzeczy nie jest to żadne udoskonalenie systemu Kanta, tylko najczystszy idealizm, bo rzeczywistość świata zasadza się na tem, iż został jako nie-ja pomyślany. Z tą zaś chwilą, gdy Fichtego zaczęto

uważać za idealistę, począł Kant uchodzić za realistę, a więc nowe rozdwojenie zaczęło trapić myślącą ludzkość.

Na to przyszedł Schelling i powiedział, że źródła prawdziwego poznania nie można upatrywać, ani w samym rozumie, ani w samych zmysłach, lecz jedynie w intuicyi, która jest wspólna obu źródłom. Możemy bowiem poznawać intuicyjnie tak to, co idealne, jak i to, co realne, tak zapomocą zmysłów, jak i rozumu, bo intuicya jest tożsamością rozumu i zmysłowości i ma za przedmiot tożsamość tego, co realne z tem, co idealne. Póki w intuicyi czuję się czemś jednem z naturą, rozumiem wówczas dobrze, co to znaczy żywa natura, bo rozumiem swe własne życie; oddzielając się i wszystko idealne od natury, mam przed sobą tylko martwą rzeczywistość, a tak samo ja nie będę w tym razie niczem innem, jak tylko martwym podmiotem, nie zrozumiem życia w przyrodzie i jego stopni rozwojowych. Oddzielanie tego co realne, od tego, co idealne, jest prawdziwą zarazą dla myślenia i dla wiedzy prawdziwej. Naturę należy pojmować jako widzialnego ducha, a ducha — jako niewidzialną naturę; oboje są jedną i tą samą istotą, tym samym przedmiotem intuicyi. Najwyższą zasadą wiedzy jest tedy zasada A = A.

Trentowski chwali niezmiernie [1]) Schellinga za owo utożsamienie ducha z materyą, podmiotu z przedmiotem; nie Kant, powiada on, nie Fichte zasługuje na miano filozofa, tylko dopiero Schelling.

Ale i Schelling nie przeprowadził wszystkiego systematycznie, narażając się przez to na złośliwe zaczepki. Przekonano się bowiem, że intuicya jest wprawdzie całkowitem, ale tylko formalnem źródłem poznania; możnaby na niej budować co najwyżej matematykę, ale nie filozofię przyrody, gdyż intuicya spostrzega tylko formę, ale nie sięga do istoty rzeczy. Jako reakcya tedy przeciw tej filozofii zjawia się filozofia przyrody w swych przedstawicielach: Steffensie, Wagnerze, Eschemeierze, Baaderze, Okenie i t. d. Absolut, tak naucza ta filozofia, nie jest wcale tożsamością tego, co podmiotowe, i co przedmiotowe, bo jest to tylko myśl metafizyczna. Do-

---

[1]) Por. Grundlage der universellen Philosophie (1837) str. 20 n.

piero gdy Absolut zjawi się w formach widzialnych, w naturze, staje się on podmiotowo-przedmiotowym, bo tylko rzeczywista, żywa przyroda jest prawdą. Filozofia powinna się zajmować tylko przyrodą widzialną, bo to czyniąc zajmuje się i Bogiem, gdyż świat jest negacyą Boga, czyli czemś przez Boga sprawionem, Jego urzeczywistnieniem.

Przeciwko tym filozofom przyrody wyruszył Hegel do boju. Absolut, mówi on, który ma wyrażać tożsamość przedmiotu i podmiotu, który jest nieskończoną i wieczną prawdą, nie może przecież być przemijającą i skończoną naturą; właśnie dlatego, że Absolut jest tylko myślą, nie może on być widzialną naturą. Tylko rozum może się zastanawiać nad rozumem, rozum podmiotowo-przedmiotowy, czyli rozum jako taki. Przedmiotem rozumu, a tem samem i filozofii, nie może być nic innego, tylko tenże sam rozum, jako uprzedmiotowiony, zatem jego własne poznanie, bo tylko rozum jest rzeczywistością, on jeden jest czemś bezwzględnem, i tylko byt rozumu jest prawdziwym bytem. Stąd można powiedzieć, że wszystko co jest, jest rozumne, a nawzajem, wszystko, co jest rozumne, zarazem jest. Istotą ducha jest myślenie jako takie, czyli myślenie spekulatywne, albo rozum siebie świadomy. Początkiem tedy filozofii jest myślenie nad myśleniem, czyli idea. Idea występuje w trojakiej formie: albo jako myślenie samo z sobą tożsamościowe; albo jako myślenie o czemś różnem; albo wreszcie jako myślenie świadome swej tożsamości w swem rozróżnieniu. W pierwszym razie otrzymujemy logikę, jako naukę o idei rozważanej w sobie; w drugim filozofię przyrody, jako naukę o idei w jej odmienności; wreszcie filozofię ducha, jako naukę idei wracającej w siebie od tego, co nią nie było (od natury). Ta ostatnia zajmuje się duchem podmiotowym czyli duszą, która się objawia jako naturalna, czująca i rzeczywista, jako myślenie ze swą samowiedzą i rozsądkiem, albo jako duch teoretyczny, praktyczny i wolny; duch przedmiotowy objawia się jako prawo, moralność i obyczajowość; wreszcie duch bezwzględny występuje w sztuce, religii i filozofii.

Czy z Heglem filozofia stanęła już u szczytu? Bynajmniej. Hegel miał wielbicieli, którzy go mieli za bożka światłości; ale miał też i przeciwników, nienawidzących go, jak

demona ciemności. Posunął się on bardzo wysoko przy wyjaśnieniach zagadki bytu, ale jej ostatecznie nie rozwiązał, bo w gruncie rzeczy jego Idea bezwzględna jest tylko rozumem, żyjącą ideą, żyjącym duchem, a tak, po rozmaitych kołowaniach filozofia powróciła tam, gdzie była za dni Leibniza [1]).

Rzecz jasna, że w rozmaitych systemach filozoficznych i pojęcie Boga musiało być różne. Trentowski wyróżnia pięć odmiennych pojęć najwyższej Istoty i każe owym pięciu Bogom, albo, jak ich zwie, Bożochom, Bożyrkom, przedstawiać się człowiekowi, który pragnie osiągnąć całkowitą pewność bezpośrednią w swem poznawaniu. Przyjrzyjmy się tym Bożochom.

A) Bóg lub Bożoch panteistyczny.

Człowiek, rozglądając się po przestworzu, spoglądając na cudny świat, mimowolnie się pyta o jego przyczynę sprawczą. Czując Boga w swej piersi, woła: gdzie jesteś i czem jesteś, najwyższa Wszechmocy i najwyższa Dobroci? Na to przed jego rozumem zjawia się geniusz natury widzialnej, i tak do niego przemawia: „Synu prochu, jam jest twoim Bogiem! Chcesz wiedzieć, gdzie jestem, to patrz w błyszczące kopalnie dyamentowe niebios, gwiazdami zasianych. Na każdem z tych wspaniałych, potężnych, a niezliczonych słońc, które widzisz, znajduje się mój tron, a na każdej ziemi, do tych słońc należących, a których nie widzisz, są myriady mych ołtarzy. A to wszystko, co widzisz, i czego nie widzisz, jest tylko małem skrzydłem mego tumu niezmierzenie wielkiego. Chcesz wiedzieć, gdzie jestem, to popatrz w głębiny bytu. W komorach sercowych i sercowych uszach ziemi spoczywa słoneczna świątynia mej wspaniałości; na dnie oceanu wznoszą się moje przecudne synagogi z pereł i bursztynu; w każdem ziarnku piasku posiadam meczet, w każdym pyłku kwiatka letnie schronisko, w każdej kropelce krwi swój namiot podróżny... Przemieszkiwam w dwóch przerażających otchłaniach: we wszystkiem, co jest nieskończenie wielkie, i w tem, co nie-

[1]) Por. Grundlage der universellen Philosophie j. w. str. 1—33.

skończenie małe, w całem cielsku olbrzymiem natury i w punkcie środkowym żółtka jaja niewidzialnego komara, we wszechświecie i atomie!.. Jestem nieskończenie wielki i nieskończenie mały, bezgraniczną rotundą żywą niezmierzoności oraz punktem matematycznym, jestem wszystkiem. Moją istotę odnajdziesz w kruszcu, w kamieniu i we wszystkiej ziemi, w żywiołach, w świetle i cieple, w twym mózgu, w twem sercu i wątrobie, w twem ciele, w krwi i w pokarmie, w każdej materyi i substancyi. Mimo to będziesz mnie wiecznie badał, a nigdy mnie nie poznasz... Czem jestem? Znasz ty groźną maczugę gromu, który miażdży twe najsilniejsze dęby, twe pałace i skały, a także i ciebie zabija? Znasz ty wściekłe cyklony rozhukanego powietrza i pełne nieszczęścia szańce ciemnego obozu chmur gradowych? Znasz ty katarakty, w które się rzuca wzburzona rzeka Missisipi lub krater ziejącej ogniem Etny, tego piekła ziemskiego? Znasz ty szturm rozgniewanego oceanu i straszliwe trzęsienie ziemi, cierpiącej bicie serca, wściekłość ognia i pole bitwy, to cmentarzysko ludzkości? Znasz ty moc, która stworzyła twą macierz ziemię i znów ją zniszczy, która tworzy całe systemy słoneczne i znów je w niwecz obraca? To ja jestem! Jam jest wszechmocą!.. Jam jest wszechdobrocią!.. Jam jest największą mądrością! Jam jest najwyższą miłością! Możesz się mnie zaprzeć, obrazić mnie, udać, że mnie nie znasz, możesz ciężko zgrzeszyć przeciw mnie, nie karzę cię jednak natychmiast, lecz oczekuję cierpliwie twej poprawy. Chętniej ci posyłam motylki radości, aniżeli szarańczę cierpienia. Jam jest twym ojcem najlepszym" [1]).

W taki to nader poetyczny sposób przedstawia Trentowski naukę panteistyczną o Bogu. To też Zygmunt Krasiński, jeden z książąt naszych poetów, pisze do Cieszkowskiego: „Czyś czytał Trętowiusa „Vorstudien zur Wissenschaft der Natur"? Jest to malarstwo, następujące w Filozofii po posągowatości Hegla — wszystko, co tam ócz nie miało, co tam białe i marmurowe było, to patrzy, spogląda, źrenicuje i pło-

[1]) Por. Vorstudien zur Wissenschaft der Natur. I. Bd. (Leipzig, 1840), str. 3.

nie kolorytem weneckim — polskie życie, śmiałość, napad, rąbanie, rzutność zastąpiły jędrność bez stawów i kości, bez mięsa olbrzymiego, suchego, li metafizycznego szkieletu giermańskiego — pojęcie Boga, jako zarazem osobistego i nieosobistego, t. j. będącego wszystkiem, czem tylko być można a realnie, wielkie jest" [1]).

Określając naukę panteistyczną o Bogu powiada Trentowski, że nauka to prosta, do tego pełna treści a zmysłom przystępna; nic więc dziwnego, że podobała się wszystkim, którzy nienawidzili pajęczej tkaniny metafizyki, jak Talesowi, Heraklitowi, Empedoklesowi i wielu innym. Ludzkość ubóstwiała zrazu całą naturę, bo poczytywała wszystkie jej objawy za objawy Bóstwa; później odróżniono siłę od materyi i miano świat cały za wynik ślepej ich walki. Podtrzymywała to przekonanie w ludzie kasta kapłańska, która na tem przekonaniu motłochu, wiecznie potrzebującego berła, pastorału lub knuta, osnuła wiedzę religijną i ciągnęła z niej zyski. Zrazu czczono tylko przednie zjawiska natury, jak np. słońce jako Apollina, księżyc jako boginię, płodność ziemi jako Cererę, ale z czasem ubóstwiano zwierzęta i własne namiętności, a tak panteizm zwolna przemieniał się w politeizm.

Trzeba jednak odróżnić w panteizmie rzeczy dobre od złych. Złem jest zanurzenie całkowite Bóstwa w materyi, wobec czego wszystko staje się boskiem i nawet Bogiem. Ponieważ zaś człowiek z powodu swego rozumu czuje się czemś wyższem od martwej materyi, przeto panteizm wcześniej czy później wiedzie do ateizmu i antropolatryi: „Der Pantheismus löst sich demnach in einem Atheismus auf" [2]). Byłoby jednak błędem odrzucać całkowicie panteizm. Wszak bez żadnej przyczyny ludzkość nie byłaby hołdowała przez 4000 lat panteizmowi, ani też Spinoza nie byłby go stawiał tak wysoko. Przyczyna tego jest ta, że świat ma niewątpliwie w sobie coś Bożego, choć nie jest całym Bogiem. Boga nie można wypędzać z natury, ale też nie można samej natury uważać za Boga. Ze względu na to, że nasze poznanie rozpoczyna się od

---

[1]) List z Rzymu dnia 8 kwietnia 1841 r.

[2]) Vorstudien j. w. str. 11.

poznania świata nas otaczającego, trzeba powiedzieć, że „panteizm, jako pozytywna filozofia jest podstawą niewzruszoną wszelkiej filozofii" i „żadna filozofia nie może sobie rościć prawa do nazwy prawdziwej filozofii, póki nie spocznie na potężnych barkach Atlasowych panteizmu" [1]).

B) Bóg monoteistów.

Człowiek, niezadowolony z odpowiedzi, jaką mu Bóg panteistyczny daje, zwraca się do poszukiwania prawdziwej Jego istoty, pyta się czem jest Bóg, i jakim jest? Na to zjawia się geniusz, jako symbol niewidzialności, i poucza człowieka, że Boga nie można szukać w samej tylko naturze, bo Bóg przedewszystkiem jest myśleniem. Na początku było tylko myślenie i ono też jedynie na końcu wszechrzeczy pozostanie; tylko myślenie jest prawdziwym bytem, wszystko inne złudzeniem zmysłów, pozorem, nicością, a tylko to istnieje prawdziwie, co się z myśli zrodziło. „Każda myśl jest boską, jest wielką i wieczną, bo pochodzi odemnie (t. j. od Boga), i jest jednym z mych momentów". „Świat jest tylko niezmierzoną rozciągłością odblasku mej chwały, wielkim oceanem mego pomyślanego myślenia, moją żywą metafizyką, a ty (człowiecze) jesteś ostatnią moją myślą, moją podobizną i kapłanem... Jam jest aseitas czyli sprawcą samego siebie, swą własną przyczyną. Lecz ty tego pojąć nie zdołasz! Alboż to możesz pojąć pra-ideę, która jest swą własną matką i swą córką równocześnie, która się stawia jako początek i pra-koniec wszystkich idei, i która króluje w otchłaniach bytu, jako sama się tworząca i od siebie utworzona, jako przez się czynna i z siebie wierna, jako z siebie rozkazująca i sobie samej posłuszna wszechmoc?.. Myślenie rodzi myślenie i nawzajem przez nie bywa zrodzonem, i duch rodzi ducha i przez ducha bywa zrodzony. Jest to cudowny pierścień wieczności, w którym początek jest końcem, a koniec początkiem, i w którym to samo rodzi to samo, połyka i pozostaje. Tylko z siebie samego mogę wychodzić i do siebie powracać. Jeżeli to rozumiesz,

---

[1]) Vorstudien j. w. str. 13.

to pojmiesz, czem jestem. Jam jest przyczynowością lub przyczyną całego stworzenia. Moją istotą, jako myślenia, jest czyste światło wewnętrzne, które, jeżeli zechcę, staje się zewnętrznem, t. j. staje się swem własnem odbiciem i zgęszcza się w mleczne drogi, w słońca i gwiazdy, ściemnia się w planety, a przejmuje ciężar i barwę w materyi. Moja istota jako myślenie składa się z myśli, a każda moja myśl, jeżeli mi się spodoba, staje się słowem, a każde słowo czynem, każdy czyn rzeczą, a każda rzecz systemem słonecznym... Jam jest treścią wewnętrzną mego objawienia, wiecznem jądrem mej skorupy nieskończonej, albo duszą świata. Pozwalam uzewnętrzniać się swojej istocie, i tak świat stwarzam. Lecz czemże było to co zewnętrzne, bez tego, co wewnętrzne, czyli świat bezemnie? Pięknym obrazem olejnym bez swej podstawy płóciennej, promieniami światła bez swego źródła i punktu środkowego, bez słońca... Ponieważ jestem myśleniem, w dodatku najwyższem i najdoskonalszem, więc pozostaje takiemże myśleniem, jako dusza świata. A to myślenie zjawia się w postaci doskonałych praw natury albo w celowości mego wspaniałego wszechświata. Prawa natury nie są ślepe i nieświadome, za jakie je masz w swej małej iskierce samowiedzy, gdyż są one moją istotą zasłoniętą, moją myślą i moim czynem bezpośrednim. Są one niezmienne, jak moja wieczna wola: semel jussi, semper parco. Jam jest jaźnią wszelkiego jestestwa czyli podmiotem całego świata... A ponieważ jestem stwarzającym i stworzonym, podmiotowym i przedmiotowym rozumem, przeto jestem ideą samą. Z tej idei wypływa wszystko, co jest, co się dzieje, lub co pomyślane zostało" [1]).

W takiej to formie przedstawia się Bóg idealistów, poczynając od Ksenofanesa, a kończąc na Heglu. Później atoli oddzielono myśl od świata, wprowadzono dualizm, póki w Chrześcijaństwie nie zjawił się tryalizm. Zrazu motłoch grecki nie bardzo sprzyjał tej nauce, bo mu więcej dogadzał duch panteistyczny; znali ją kapłani egipscy, lecz nie mogli objawiać pospólstwu, które pragnęło widzieć Bóstwo w apisie lub kameleonie. Wykradł im tę prawdę „wielki i genialny Hebraj-

[1]) Vorstudien j. w. str. 16—21.

czyk, którego wtajemniczono w te mysteria, złamał ślubowane milczenie i odkrył Boga-ducha przed swym ludem [1]). Przez Mojżesza ów Bóg-duch stał się własnością chrześcijan i wszedł do filozofii Hegla. Aczkolwiek u Hegla, tak jak u chrześcijan, ów Bóg staje się tryalistyczny, przecież Hegel nie jest panteistą, a ci, co takie zdanie głoszą, są papugami bezmyślnemi [2]), monoteizmem bowiem jest wszelka filozofia i teologia ducha albo wszelka metafizyka, jako taka, wszelki idealizm, platonizm i hegelianizm, albo wszelka wiedza, opierająca się jedynie na rozumie i z niego jedynie wychodząca. Wyrazy: metafizyczny, idealistyczny, duchowy, spekulatywny, mojżeszowy, islamistyczny i monoteistyczny są w gruncie rzeczy synonimiczne" [3]). W dalszych swych wywodach krytykuje Trentowski tak przedstawiony monoteizm, zarzucając mu, że jest jednostronny, bo od ducha nie masz przejścia do materyi. „Bóg, jako natura może wszystko stworzyć, tylko nie ducha, a Bóg, jako duch, może wszystko stworzyć tylko nie materyę. Filozofowie przyrody mogą wszystko jasno wyłożyć, tylko tego nie, jak zmysłowość powstaje i staje się myśleniem; nawzajem filozofowie ducha również wszystko, tylko nie owego momentu, w którym pojęcie przekształca się w ciało" [4]). Wobec tego filozofia uniwersalna jest konieczną, bo nie będzie ona ani wyłącznie panteistyczną, ani monoteistyczną, lecz jednem i drugiem. „Metafizyka bowiem, idealizm, mozaizm, spekulacya, czyli wogóle cała istota tylko rozumowo pojmowana rozwiązuje się, jak każde jednostronność, w ateizm" [5]).

Uwagi. Trentowski w pojęcie Boga monoteistycznego powsadzał cechy najrozmaitsze, które w tem pojęciu napewno się nie zawierają, i dlatego mógł przeciw pojęciu Boga monoteistycznego przytaczać swe zarzuty,. Trzeba albo nie znać rzeczy, albo mieć złą wolę, aby w jedno pojęcie stopić mozaizm i hegelianizm. U Mojżesza mamy wprawdzie Boga transcendentalnego, ducha, źródło wszelkiego bytu, samo z siebie

---

[1]) Vorstudien j. w. str. 24.
[2]) Vorstudien j. w. str. 27.
[3]) Vorstudien j. w. str. 26.
[4]) Vorstudien j. w. str. 27.
[5]) Vorstudien j. w. str. 31.

istniejące, ale ten Bóg Mojżesza jest osobą, która nietylko myśleniem jest, lecz i chceniem oraz potęgą nieskończoną, gdy tymczasem u Hegla źródłem wszelkiego bytu jest nieosobowe myślenie bezwzględne, czyli Idea absolutna; u Mojżesza Bóg z nicości stwarza rzeczy, u Hegla rzeczy (świat) są uzewnętrznionymi ułamkami myśli, przeciwstawiającej się sobie jako przedmiot poznania, a stąd należą do istoty jego rzekomego Bóstwa. U Hegla i u panteistów idealistycznych rzeczywiście zachodzi trudność przejścia od myśli do ciała, ale ta trudność znika w monoteizmie Mojżesza i chrześcijan, gdzie nie Boża substancya lub myślenie staje się ciałem i światem, ale to, co przez ową myśl zostało pojęte i przeznaczone do istnienia poza Bogiem. Jest też nieprawdą i paradoksem, jakoby wszelka spekulacya wieść miała do ateizmu; tyczyć się to może tylko niektórych, szczegółowych sposobów spekulacyi. Należy również między bajki położyć, jakoby Mojżesz potrzebował dopiero kapłanom egipskim wykradać ideę monoteizmu, bo jest ona starszą od kapłanów egipskich z XV w. przed Chrystusem, w której to epoce, jak wykazują dzieje religii i pomniki kultury egipskiej, kapłani egipscy byli w najlepsze politeistami i zoolatryi oddani. Mojżesz miał z jednej strony tradycyę swych ziomków, z drugiej bezpośrednie objawienie Boże, jako podstawy swego monoteizmu. Jeżeli w końcu Trentowski się chełpi, że jego filozofia uniwersalna uniknie złych stron i jednostronnego panteizmu i monoteizmu przez to, że je stopi w jedną całość, to nie widzi, że niekonsekwencye przy takiem stopieniu tylko mogą się pomnożyć, a nie pomniejszyć lub całkiem zniknąć. Jeżeli bowiem od materyi niemasz przejścia do ducha, ani od ducha do materyi, to tem mniej jeszcze może duch być materyą, a materya duchem. Lecz idźmy dalej.

C) Bóg mistyków.

Ani panteizm (realizm), ani monoteizm (idealizm) nie zaspokajają człowieka całkowicie; tęskni on tedy za innem Bóstwem, które przebywa w krainach pozaświatowości. Jakże ten nowy Bóg się przedstawia? Jest on natchnieniem, tęsknotą na dnie naszej duszy i na dnie wszechświata, wzlatującą ku

niebieskiej swej ojczyźnie. „On, owo ogólne westchnienie, jest jednak najwyższą, najdoskonalszą, niewidzialną i niepoznawalną istotą, jedyny byt prawdziwy i źródło pozornego, światowego bytu. Jego tron i Jego berło równie są wieczne, jak On sam. Jego mieszkanie jest świętą dziedziną naszego przeczucia i nadziei, — nieznana, a jednak pierś naszą podnosząca zaświatowość... Bóg jest Stwórcą, jako takim, albo Stwórcą w najbardziej nieograniczonem znaczeniu tego słowa, to jest nie stawia ani Siebie, ani że Swej istoty nie zamienia się w świat, bo w tym razie nie byłby Stwórcą, a swiatem byłby On sam, lecz stwarza świat z bezwzględnej nicości przez potęgę Swej woli i słowa, przez cud, tę śrubę torturową naszego myślącego sfinksu mózgowego... Świat też czuje swą nicość i wzdycha do niego jako do swego mistrza i władcy... Bóg jest samowiedzą jako taką, to znaczy wie, że jest i czem jest; nie potrzebuje on dopiero poprzez maleńką, skończoną, stworzoną samowiedzę człowieka dochodzić do Swej samowiedzy, bo w tym razie człowiek stałby o wiele wyżej, aniżeli On, Najwyższy... Bóg jest osobą, jak każdy człowiek, lecz świętą niezniszczalną, wieczną lub Boską osobą; jest inywiduum, jak każdy człowiek, lecz najwspanialszem indywiduum... Świat, w którym żyjemy, i którym my jesteśmy, jest wspaniały, bo jest dziełem Boga; nie można jednak porównywać jego wspaniałości z wspaniałością Boga. Co bowiem jest dziełem, nie jest przecież swoim mistrzem... Świat jest tylko camera obscura niebios... Człowiek jest obcym krzewem tulipanowym, który na to ma korzenie w tym świecie, w swej szkółce drzewnej, aby wnet po swem rozwinięciu się mógł być przeniesiony na glebę ojczystą; jest poczwarką, która się tutaj karmi, póki nie przejdzie w gąsienicę i nie przemieni się w pięknego, wolnego, a niemającego żołądka motylka; jest gościem pielgrzymem ku Jerozolimie swego Zbawcy. Jest on wiecznym od Boga przeznaczonym do życia i błąkania się aniołem, a jego jasne i lotne myśli brodzą obecnie przez koło bagniste jego mózgu... Jego powabne mieszkanie, ziemia, jest tylko bitym gościńcem, wiodącym go do nieba, a jego życie tylko przedsabatem wiecznej wiosny, tylko krótkim snem, z którego wkrótce się przebudzi. Jego poznanie prawdy jest jej zapoznawaniem, jego zmysły pełne są urojeń i tępe, jego rozum

ślepy, jego mądrość prawdziwem głupstwem. Wiara jest tutaj jedynem jego szczęściem" [1]).

Jakże Trentowski ocenia wartość owego Bóstwa rzekomo mistycznego? Powiada, że taki pogląd ma coś za sobą, ale jeszcze więcej przeciw sobie. „Bóg jej (t. j. mistyki) jest indywidualną, najmędrszą, najdoskonalszą, najpiękniejszą, i jak łatwo pojąć, męską osobą, przeto podoba się całemu światu niewieściemu, a pobożne dewotki mogą Go czcić z całem przekonaniem i ubóstwiać o wiele więcej, aniżeli Jego młodziutkich kapłanów. Ten Bóg spoczywa poza gęstą zasłoną Izydy zaświatowości, stwarza świat zapomocą cudu i objawia się wszystkim Swym świętym również cudownie. Któż zaś nie wie, jaki urok dla tłumów posiada wszystko, co tajemnicze i cudowne?.. Ta z niebios pochodząca nauka gardzi zarówno doświadczeniem jak rozumem wyszydza wszelką wiedzę ludzką i wychodzi jedynie z bezpośredniego objawienia Bożego, z wizyi, albo z natchnienia, tej prawdziwej witryolu-nafty ludzkiego ducha nerwów; niema tedy żadnej podstawy naukowej i podpory, a opiera się tylko na genialności swych głosicieli" [2]).

Uwaga. Całe to przedstawienie cech Boga rzekomo mistycznego jest zanadto dowolne, aby warto było nad niem dłużej się zatrzymywać. Trentowski przeoczył, że godząc w możność objawienia bezpośredniego, godzi sam w siebie, w swoją teoryę poznawania, według której Bóg objawia się mysłowi bezpośrednio.

D) Bóg scholastyków.

Przez scholastykę Trentowski rozumie filozofowanie na podstawie wiary pozytywnej, wobec czego wszystkie religie mają swych scholastyków. Scholastyka chrześcijańska zrodziła się jako potrzeba walki przeciw kacerstwu; była ona nieubłagana w ściganiu wszelkiej wiedzy pozascholastycznej, a samodzielnych myślicieli skazywała na uściski „żelaznej dziewicy

---

[1]) Vorstudien j. w. str. 40—45.

[2]) Vorstudien j. w. str. 45.

autodafé". W takich okolicznościach wiedza musiała śpiewać, jak jej grały [organy u św. Piotra" [1]). Przedstawicielami tej wiedzy scholastycznej byli za dni naszego filozofa Franciszek Baader, Eschenmayer, ks. Antoni Günther, J. H. Pabst i D-r Volkmuth. Trentowski przytacza wyjątki z ich pism, oświetlające ich pojęcie Boga, poczem poddaje surowej krytyce pojęcie scholastyczne Boga.

Nie będziemy zastanawiać się nad tem, czy Trentowski pojął trafnie scholastykę, czy słusznie do niej zaliczył wymienionych przez siebie myślicieli, lub czy naprawdę Kościół katolicki był takim nieprzyjacielem prawdziwej oświaty, jak to Trentowski przedstawia, bo to za daleko by nas zaprowadziło; ale nie możemy pominąć jego zarzutów przeciw przymiotom, jakie scholastyka chrześcijańska nadaje Bogu. Zaczepia tedy nasz filozof możliwość bezpośredniego objawienia, a tem samem możliwość poznania Boga drogą wiary. Jaka na to racya? Bo, według niego, człowiek może poznawać albo zmysłami, albo rozumem; w pierwszym razie otrzymuje Boga panteistycznego, w drugim Boga-ducha, a na inny sposób poznawania już niema miejsca. „Wszystko przeto, czego one (t. j. mistyka i scholastyka) nauczają, jest błyszczącym ogrodem różanym zachwytu bezmyślnego, paralogistycznym sofizmatem, albo w dobrym celu obmyślanem kłamstwem, i zarówno mistyk jak scholastyk są oszukanymi oszukańcami. Gdyby był Chrystus sam tem, czem Go chcą zrobić scholastycy, gdyby mianowicie miał wychodzić z niepojętego, tajemniczego i bezpośredniego objawienia Bożego, to byłby, choćby któryś z jego fałszywych kapłanów miał zdrętwieć na kamień piekielny trwogi, tylko mistykiem, a zatem tylko oszukanym oszukańcem" [2]). Trzeba zaprawdę mieć dużo zuchwałości, aby takim ludziom, jak św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Albert W., św. Bonawentura i całym legionom myślicieli chrześcijańskich cisnąć w oczy zarzut, że są oszukanymi oszukańcami i że to, czego bronili, to tylko w dobrym celu obmyślane kłamstwo! Takie zarzuty tylko ich autorowi przynoszą ujmę, stawiając

[1]) Vorstudien j. w. str. 49.
[2]) Vorstudien j. w. str. 64.

go w rzędzie paszkwilantów, a nie ludzi nauki. Trudno wobec tego uwierzyć zapewnieniom Trentowskiego, „że każda wiara i każdy Kościół, powiadamy to raz na zawsze, jest dla nas święty, i nie walczymy z dogmatami, lecz z przejawami filozofii" [1]). Zresztą jego dylemmat, że Boga można poznawać albo zwysłami albo rozumem, należy odrzucić, bo obydwa jego człony są fałszywe, gdyż ani Boga nie poznaje się zmysłami, ani też rozumowe jego poznanie nie musi prowadzić do panteizmu.

„Bóg ma mieszkać za światem", oto inny zarzut przeciw scholastykom [2]). „Scholastycy i mistycy, powiada Trentowski, radziby siłą wypędzić Boga z tego świata, czyli z materyalnego lub duchowego świata, jak djabła z ciała opętanego, i wołają do Najświętszego: Apage! Ale napróżno. On pozostaje tutaj, gdzie zawsze był, a tylko oni nie wiedzą, czego chcą". Niby dlaczego nie wiedzą? Bo, odpowiada Trentowski, zaświatowość jest pojęciem względnem, gdyż jak materya byłaby czemś zaświatowem względem ducha czyli Boga, tak Bóg byłby czemś zaświatowem względem materyi; bezwzględna zaś zaświatowość właśnie dlatego, że bezwzględna, znosiłaby ten świat, a tem samem Bóg nie byłby Stwórcą świata.

Tymczasem Trentowski nie wie, lub nie chce wiedzieć, co scholastycy rozumieją przez transcendentalność, zaświatowość Boga. Mianowicie chcą oni w ten sposób zaznaczyć, że świat nie jest Bogiem, ani żadną cząstką Jego substancyi; żaden zaś z nich nie myślał o wypędzaniu Boga ze świata, inaczej musieliby odmówić Bogu przymiotów wszechobecności, niezmierzoności, opatrzności, wszechmądrości i przymiotu Stwórcy tego świata. Walczy tedy Trentowski z wiatrakami przez siebie wymyślonymi, zdradzając się, że o scholastykach i scholastyce niema najmniejszego pojęcia.

Poważniejszy jest zarzut jego, że Bóg nie może stworzyć świata z nicości, jak tego uczą scholastycy. Jest, powiada Trentowski, wieloraka nicość, jak jest wielorakie coś. Pierwszą nicością byłby duch, gdyby wyłącznie tylko materya ist-

---

[1]) Vorstudien j. w. str. 48.
[2]) Vorstudien j. w. str. 65.

nieć miała; drugą byłaby materya, gdyby tylko duch był czemś; także świat obecny byłby niczem w tym razie, gdyby duch i materya pomyślane jako tożsamość, miały być jedynym bytem; w czwartym razie świat obecny byłby nicością przez wzgląd na Boga jako jedyny byt rzeczywisty. Otóż scholastycy i mistycy przyjmują jedynie Boga jako byt bezwzględny, a światu każą powstawać z bezwzględnej nicości. To jest wprost niemożliwe, bo jeżeli Bóg jest bytem bezwzględnym, to obok Niego nie może istnieć bezwzględna nicość, z której świat miałby powstawać. Jedno tylko jest dopuszczalne rozumienie tych słów, że świat powstał z nicości, mianowicie to, iż Bóg sam staje się światem, stawia się jako świat, a kto tego nie rozumie, „nie jest wychowankiem Ducha św., tylko świętej litery, ten jest w swym na błyszcząco oczyszczonym ołowiu codziennego życia o wiele mniejszym myślicielem, aniżeli którykolwiek najzwyklejszy ze starych Egipcyan, którzy kazali swemu bóstwu Knephowi, t. j. swemu stwórcy świata składać jajo i z niego świat wylęgać" [1]).

Znów tu mamy pustą grę słów. Gdyby scholastycy pojmowali śladem Trentowskiego nicość jako byt pewien, i taki byt przeciwstawiali bezwzględnemu bytowi Boga, to rzecz jasna, iż takie dwie bezwzględności niemożliwe byłyby obok siebie. Ale też żaden scholastyk nie pojmował nicości jak bytu substancyalnego, tylko jako negacyę materyi, z którejby świat miał być uczyniony. Jeżeli w czem, to właśnie w tem przebija się bezwzględna doskonałość Bożego bytu, iż w swem działaniu nie jest zawisły od istniejącej niezależnie od Niego materyi, ale że i materyę uczynił z nieistniejącej istniejącą. W przeciwnym razie nie byłby bytem bezwzględnie doskonałym, nie byłby Bogiem, tylko Jego parodją. Tylko w tym razie nie możnaby bezwarunkowo mówić o stworzeniu świata z nicości, gdyby zabrakło przyczyny sprawczej tak potężnej, którąby zdołała utworzyć świat nawet bez poprzednio istniejącej materyi, czyli gdyby zabrakło bezwzględnie przyczyny wszechmocnej. Jeżeli natomiast Trentowski przez stworzenie z nicości rozumie tylko uzewnętrznienie się istoty Bożej w po-

---

[1]) Vorstudien j. w. str. 67.

staci materyi, rozdzielonej na miliardy jestestw, to jakiemże prawem ośmiela się on zapewniać powielekroć uroczyście, że nie jest „panteuszem"? Czyżby był tak naiwny, iżby przypuszczał tylko jeden gatunek panteizmu, mianowicie czysto materyalistyczny? Nie wydaje nam się tedy, aby właśnie Trentowski miał być wychowankiem Ducha św.!

Wkońcu potępia Trentowski naukę scholastyków, że Bóg jest osobą i to indywidualną. Dlaczego? Bo „indywiduum, mówi on, nie jest czemś ogólnem, ani niczem szczegółowem, tylko czemś jednostkowem, jest małym, zawarunkowanym, w sobie zamkniętym, uorganizowanym światem; nie jest wszechświatem tylko jego miniaturką. Pojedynczy człowiek np. jest tylko indywiduum i jako taki odpowiada pojedynczemu kawałkowi bydła, pojedynczemu egzemplarzowi jakiegoś gatunku ptasiego, jakiejś pojedynczej rośliny, ziarnkowi piasku i t. d. To, co ogólne trwa, czyli jest wieczne; to, co pojedyncze przemija, ma swój początek i koniec, swoje urodziny i śmierć; to, co ogólne jest nieograniczone, to znaczy rozpływa się w nieskończoności, wieczności i wszechobecności... Indywiduum tedy jest pod każdym względem ograniczone i uwarunkowane, jest efemerą, dającą się zaledwo, jako żywa, zauważyć w całości, i która, nim dzień upłynie, umiera. Zatem i Bóg, pojęty jako indywiduum, jest ograniczony i uwarunkowany, jest śmiertelnym Bogiem, nie jest Bogiem jako takim, tylko czemś kosmicznem, nie jest Stwórcą, tylko stworzeniem" [1]). „Jakżeż zresztą mamy sobie pomyśleć Boga indywidualnego? Jeżeli ma być nieskończenie wielki, to wypełniałby swem ciałem całą nieskończoną przestrzeń i nie pozostawiałby dla stworzenia żadnego miejsca; gdyby zaś nie był nieskończenie wielkim, a tylko dość wielkim, aby pod knutem politurowanym swego belferstwa trzymać ten niezmierzony świat, to nie byłby niczem innem, tylko starym demogorgonem, mianowicie strasznym, mchem porosłym i od wieków żyjącym starcem, siedzącym w środku nieskończoności, który wszystkiem rządzi i wszystko robi, ale nazywać się go nie godzi; albo też niczem innem, tylko nadzwyczaj wielkim olbrzymem, a wówczas miałaby

[1]) Vorstudien j. w. str. 69.

słuszność żydowska książka Nafiel, nauczająca, że broda Boga ma 11,500 mil długości... Wyobrażenie indywidualnego Boga nie jest chrześcijańskie, tylko pogańskie" [1]).

Czy Trentowski ma choćby cień słuszności w tym zarzucie? Pomijając wielką trywialność jego stylu, gdy mowa u niego o Bogu, to w tem, co powiedział o stosunku bytów indywidualnych względem ogółu, zawiera się cały stek niedorzeczności. Przedewszystkiem Trentowski się nie spostrzegł, że on, rzekomy pogromca Hegla, przyjął w powyższym ustępie całkowicie punkt widzenia Hegla, będący podstawą jego filozofii. Wszak właśnie podług Hegla indywiduum jest prawie niczem, a wszystkiem jego idea, że nie szczegóły, tylko ich ogół jest prawdziwą rzeczywistością; ponieważ zaś ogół jest możliwy tylko jako pojęcie, a to znów tylko w rozumie istnieć może, przeto rozum jest prasubstancyą, z której wszystko się rozwija według dyalektycznych momentów: tezy, antitezy i syntezy. Trentowski i Hegel mieszają tutaj dwa porządki: idealny i realny, myślenia i bytowania, umysł Boży z ludzkim. O ile idzie o Boży umysł, to niewątpliwie Bóg naprzód miał idee rzeczy, nim rzeczy podług tych idei mogły być stworzone; o ile idzie o nas, to wprzód rzecz musi istnieć jako indywidualna, i dopiero możemy ją pojmować czyli tworzyć sobie jej pojęcie, a to idealne istnienie idywiduów, czyli ich pojęcia ogólne, o tyle jest możliwe, o ile będzie istniał jakiś umysł, zdolny zebrać i ująć w jedną myśl cechy wspólne jednostek jednorodnych. Póki jednostka nie zostanie urzeczywistniona, zawiera się ona tylko jako możliwa w treści czyjegoś pojęcia; a zatem istnienie jej jako indywiduum stanowi niewątpliwie dla niej doskonałość jej stanu, bo jest jej urzeczywistnieniem. Kto więc twierdzi, że ogół jest wszystkiem, jest czemś doskonałem, a indywidua są niczem w porównaniu z ogółem, ten się zdradza, że w swej myśli hypostazuje ogół, zapominając, że ogół jest tylko treścią czyjejś myśli, i niczem więcej, gdy tymczasem tylko jednostki, mogą posiadać byt rzeczywisty. Gdyby się więc w myśl Trentowskiego Boga pojmowało jako ogół, to tem samem zamieniałoby

---

[1]) Vorstudien j. w. str. 70.

się Go tylko w treść pojęcia danych jednostek, myślących o Bogu, a odmawiałoby się Mu istnienia rzeczywistego, które tylko indywiduom przysługuje.

A czy w pojęciu indywiduum koniecznie się zawiera cecha skończoności, ograniczoności? Bynajmniej. Wszak pojęcie to wyraża to jedynie, że byt jakiś istnieje niepodzielony, jak to wynika z etymologii wyrazu. Jest to więc przeciwstawienie podziałowi na wielość. Lecz czy byt indywidualny jest skończony, lub nieskończony, mały lub wielki, taki lub owaki — zgoła to nie wynika z pojęcia indywiduum jako takiego; o cechach więc danego bytu indywidualnego muszę się dowiadywać na innej drodze, a nie przez samą analizę pojęcia indywiduum. Jeżeli tedy Trentowski z góry twierdzi, iż gdybyśmy Boga mieli pojmować jako byt indywidyalny, to tem samem czynilibyśmy Go skończonym, ograniczonym — to popełnia on najzwyklejszy sofizmat petitio principii, gdyż wsuwa w pojęcie bytu indywidualnego cechę, która się tam nie zawiera sama z siebie, lecz którą wprzód trzeba udowodnić. Słusznie tedy scholastycy oznaczają doskonałość Bożego istnienia przez to, że Boga mają za indywiduum, bo tylko w ten sposób jest On bytem rzeczywistym i Osobą. Twierdzenie Trentowskiego, że pojmowanie Boga jako bytu indywidualnego pachnie pogaństwem, okazuje to tylko, że jego autor nie rozumiał, co to jest byt indywidualny, i że swą znajomość Chrześcijaństwa czerpał tylko z pism Hegla i jemu pokrewnych chrześcijan.

E) Bóg Trentowskiego czyli holotheos.

Trentowski ma za pewnik, że ani zmysłami, ani rozumem człowiek nie może wykryć istnienia Boga ani też Jego natury. Obszernie on to wykłada w swej „Grundlage der universellen Philosophie" [1]), powraca do tej myśli w „Vorstudien", w „Chowannie", a nareszcie w „Panteonie" [2]), odrzuca wszelkie dowody Bożego istnienia z wyjątkiem tego, którego sam jest

[1]) Grundlage der universellen Phllosophie j. w. str. 193 n.

[2]) Panteon wiedzy ludzkiej, t. III (Poznań, 1881), str. 481.

autorem. Na pytanie, czy jest Bóg, odpowiada on: „Tutaj występuje nasamprzód Teologia z wiarą swą w Objawienie. Jej głos taki: „Przez Syna swego jednorodzonego a Zbawiciela i Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez wszystkich proroków od siebie natchnionych, i przez Kościół jedynie zbawiający, w którym wieje Duch sw., upewnia nas Bóg sam, że On ten, który był, jest i będzie. Ufamy temu i wierzymy. Oto opoka nasza, na której stoi byt Boga! Wszystko to pewna i nieomylna. Jednakże wiara, która odnosi się tu do Chrystusa, tam do Mahometa, indziej do Buddy, a nawet do węża lub kota, nie płaci nic w umiejętności. Szczęśliwy, kto wierzy! Ten atoli, co wierzyć przestał, żąda racyonalnych, zupełnie innych dowodów. — Teraz idą rozprawy empirycznego przeświadczenia t. j. dowód bytu Boga fizykalny, kosmologiczny i fizyko-teologiczny, których nie rozwija się tu wcale dlatego, iż nie są nam już potrzebne. Robi się tylko tę uwagę, iż one nie wytrzymują krytyki, jak okazał to Kant. Następują znów rozprawy spekulacyjnego przeświadczenia, czyli dowody ontologiczne, ale i one padły pod ostrą krytyki Kanta kosą — kończą za niemi dowód moralny, antropoteto-genezyjny i historyozoficzny... Filozofia wszystkie odrzuca."

Żalił się Trentowski nieraz na duchowieństwo katolickie, że go ostro i nieprzyjaźnie krytykowało. Ale czy Trentowski, kładąc na jednej linii wiarę w Chrystusa z wiarą w węże i koty, nie dawał swoim przeciwnikom aż nadto słusznych powodów do takich krytyk? Widocznie też nie czytał żadnej krytyki, skierowanej przeciw przyrodzonej teologii Kanta, skoro tak apodyktycznie utrzymuje, że Kant obalił raz na zawsze wszystkie dowody rozumowe Bożego istnienia. Jedynie jego krytyka dowodu ontologicznego jest słuszną; lecz nie on pierwszy dostrzegł słabe strony dowodu, który z pojęcia Boga wykazuje jego istnienie rzeczywiste, bo dawno przed nim uczynił to hr. Mortigny w XI w. (jako mnich Gaunilo), a potem św. Tomasz z Akwinu. Natomiast dowody: kosmologiczny i teleologiczny czyli z celowości we wszechświecie, oraz dowody moralne Bożego istnienia, nawet po Kancie, nic nie straciły ze swej siły dowodowej.

Czyż więc człowiek nie posiada żadnego środka, aby się dowiedzieć o istnieniu Boga? Owszem — odpowiada Trentow-

ski — jest taki środek, mianowicie trzecia władza poznawcza w człowieku, jego mysł. W niemieckich swych pismach Trentowski zwie tę trzecią władzę: Wahrnehmung. Tak naprzykład w „Grundlage der universellen Philosophie" (str. 196) pisze on: „Wahrnehmen znaczy w zwykłej mowie tyle co: zauważ-zauważyć coś zewnętrznego, a więc w gruncie rzeczy tyle co: doświadczyć; etymologicznie zaś wyraża tyle co: mieć coś za prawdę, uznać coś za prawdę; zawiera więc w sobie także i podmiotową spontaniczność albo myślenie aprioryczne. W spostrzeżeniu (Wahrnehmen) zawierają się nawet z punktu filozoficznego, doświadczenie i rozum w związku nierozerwalnym... Po łacinie (animadversio) i po grecku (τήρησις) znaczy (Wahrnehmung) to samo, co w niemieckiem, mianowicie doświadczalno-rozumowe czyli jedynie prawdziwe poznanie. Spostrzeżenie tedy jest jedynem źródłem, z którego filozofia wypływa i może wypływać" [1]).

W polskich pismach zwie on Wahrnehmung *mysłem*. „Mysł jest jednością rozumu i umysłu, a oprócz tego uwagi i rozwagi ze wszystkimi ich czynnikami, i tym sposobem szczytem wszelkich władz naszego poznawania. W nim stapiają się zmysł, wyobraźnia, pamięć i rozum; um, rozsądek i umysł, uwaga i rozwaga; on tedy jest ojcem i źródłem filozofii. Wszystkie nasze władze, biorąc rzecz ściśle, są mysłem, lubo coraz to na innym stopniu i w innej postaci... Zmysł jest źródłem poznania dla zewnętrznego, umysł dla wewnętrznego, a mysł dla całkowitego, żywego i pełnego świata, dla stni (Boga) i istni (rzeczy) rzeczywistej, dla Boga i stworzenia, słowem dla organicznej Prawdy" [2]). Otóż czego ani zmysły ani rozum uczynić nie zdołają, to, według Trentowskiego, uczynić potrafi owe oko Boskości w nas, źrenica naszej jaźni, mysł; gdy on spojrzy na rzeczy, odrazu widzi ich numenon, dociera do prawdy bezwzględnej bezpośrednio, a nie przez rozumowania. To też dopiero gdy on zacznie badać Boga przez sku-

---

[1]) Por. także Vorstudien j. w. str. 93 n.

[2]) Por. Chowanna t. I (Poznań, 1842), str. XXXIX — XLV; Panteon j. w. t. III, str. 440 n.

pienie się w sobie, zjawia się przed nim Bóg, Bóg w całej pełni, nie będący tylko Bogiem-naturą lub Bogiem-duchem, ale jednem i drugiem. Temu Bogu każe Trentowski przemawiać do człowieka w ten sposób: „Człowiecze! pokój ci i twym naukowym mozołom! Bóg-natura, którym ty gardzisz, był moim pierwszym poprzednikiem, a Bóg-duch, z któregoś także niezadowolony, był drugim; obaj są zarówno wieczni i zarówno boscy, jak ja, bo obaj należą do mojej istoty, a to, co ci rzekli, było przystosowane do twych potrzeb, była to, jak i ty sam byłeś, tylko zmysłowa i tylko duchowa, ale jeszcze nie cała i żywa prawda, która się dała i daje odczytać w żywem Piśmie św. mego stworzenia. Mój trzeci, ale nie wieczny, jak ci dwaj pierwsi, tylko doczesny, tylko historyczny poprzednik, któremum się objawił w całej pełni, był jednym z twych starszych braci, a ty go znasz pod imieniem Chrystusa. Złączył on w swych słowach słowa Boga-natury i Boga-ducha i objawił ci pełną, żywą prawdę. Kazałem mu jednak tylko ugruntować prawdziwe o mnie wyobrażenie i opowiadać tylko samą wiarę, bo wówczas nie byłeś tak wykształcony, jak dzisiaj, i wyobrażenie w parze z wiarą żywą mogło cię było uszczęśliwić. Pojął on też swe przeznaczenie, bo nie występował jako filozof, tylko jako założyciel religii... Otóż jestem przedewszystkiem Bogiem-naturą, a więc tem wszystkiem, co on (Bóg-natura) ci o sobie mówił i mówi, także wszyskiem, czegoś się o mnie dowiedział lub dowiesz, jako tak zwany empiryk. Powszechna wszystkość i nieskończoność, albo nie ta lub owa materya, tylko materya jako taka jest *mojem ciałem*, gdyż nie jestem tylko matafizyczną mrzonką... ale zarazem widzialną, słyszalną, dającą się wąchać, smakować i dotykalną rzeczywistością... *Materya jest mojem ciałem, moim szpikiem i kościami, moją krwią i moim sokiem,* jest pierwszym bytem jako takim, primum existens, pierwszym bokiem mego prostokątnego trójkąta bytowego; jest ona tak nieskończona, trwała i święta i tak wszędzie i zawsze, jak ja; *bez niej nie byłbym Bogiem, nie byłbym Stwórcą,* bez niej nie mógłbym ucieleśnić ani świata, ani ciebie... Szanuj tedy twą macierz ziemię, bo ona jest twoją i moją wyspą, nie niszcz twego ciała, *bo jest ono najdelikatniejszym pyłkiem kwiatowym mej istoty,* i moją

największą świętością (das Allerheiligste) w wielkiej świątyni widzialnego świata... Takim mnie znał także Chrystus i nazywał mnie w swej mowie Bogiem Ojcem...

...Jestem dalej Bogiem-duchem, a więc tem wszystkiem, co tenże o swej istocie mówił i mówi, zatem wszystkiem, coś poznał lub poznasz jako tak zwany metafizyk. Powszechna jedność i wieczność, albo wogóle duch jako taki jest moją duszą, bo nie jestem tylko pięknie malowaną i świecącą, ale pozbawioną jądra muszlą naturalną, tem pastwiskiem twej zmysłowości, ani też tylko podzielną w nieskończoność polipową skórą materyalności, tem źródłem twego bałwochwalstwa... lecz jestem także niewidzialną i duchową idealnością... Duch jest perpetuum mobile i ens agitans mej istoty, jest drugim bytem, secundum existens, drugą prawdą, drugim bokiem mego prostokątnego trójkąta bytowego; jest on równie wieczny, trwały i święty, równie wszędzie i zawsze, jak ja; bez niego nie byłbym Bogiem, nie byłbym Stwórcą, bez niego nie zrobiłbym ani świata, ani ciebie. Jam jest wiecznym arytmetykiem, który bezustannie liczy, dla którego wszelka możliwa liczba, nie wiedzieć jak wielka, każdy progressus in infinitum i każda bezwzględna numeryczność rozwiązuje się w jedność; dla którego wieczność i sekunda, dusza świata i dusza człowieka, to co ogólne i co szczegółowe jednem się staje... Takim znał mnie Chrystus i w swej mowie nazywał mnie Bogiem Duchem...

„...Jestem dalej Bogiem naturą i duchem w momentalnem i szybko przemijającem połączeniu, czyli Bogiem-zjawiskiem... Materya i duch są dwoma przeciwległymi momentami mojej istoty, przynależą jednak do siebie i są w swem urzeczywistnieniu jednem i tem samem. W rzeczywistości, która zawsze jest rzeczywistością i idealnością, niemasz materyi bez ducha ani ducha bez materyi; wszystko jest w niej ucieleśnionem i opatrzonem w duszę zjawiskiem... Zjawisko jest pełnym nektaru kielichem mej substancyalności, trzecim bytem, tertium existens, trzecią prawdą, trzecim bokiem prostokątnego trójkąta mej bytności; bez niego nie byłbym Bogiem, nie byłbym Stwórcą, bez niego nie mógłbym ani świata, ani ciebie powołać do życia... Takim znał mię Chrystus i w swej mowie zwał mię Bogiem Synem, i takim jestem w zawsze

świeżym blasku słonecznym teraźniejszości od wieków do wieków... Jestem w końcu Bogiem naturą, duchem i zjawiskiem w jedności, czyli Bogiem w swej pełni, czyli Bogiem jako takim... Takim znał mnie Chrystus i oznajmił ci nietylko Boga Ojca, Ducha i Syna, lecz nadto trójjedynego Boga" [1].

Uwagi. Ze wszystkich, dotychczas przedstawionych Bożochów, ten ostatni bóg, bóg Trentowskiego (holotheos = cały bóg) jest najgadatliwszy. Tamci względnie krótko się sprawiali przy swem przedstawieniu się człowiekowi; temu kazał Trentowski wywnętrzać się aż na 14 stronicach! A chwali się ten holotheos jota w jotę jak Trentowski! Nietylko wynosi siebie nadewszystko, ale pomiata tamtymi Bożochami w sposób bardzo gminny. Czy jednak ten holotheos jest taką uosobioną doskonałością, tak całkiem bez skazy, jakby Trentowski rad wmówić w czytelników?

Przedewszystkiem zaznaczyć trzeba, iż pomysł Trentowskiego, że do poznawania Boga nie wystarcza zwykły rozum ludzki, lecz potrzebna jest osobna władza poznawcza, mysł, nie jest pomysłem oryginalnym fryburskiego filozofa, bo na 18 wieków przed tem już tego samego nauczał żyd aleksandryjski Philo, a na 16 wieków nowoplatończyk Plotyn. Philo podobnie jak Trentowski, przyjmował αἴσθησιν jako organ poznawania Boga; u Plotyna spełniała tę samą rolę intuicya rozumu, u mistrza Eckhartan'a tak zwana iskierka Boża. Lecz może nie potrzeba sięgać aż tak daleko, bo mysł spełnia rolę dość podobną do tej, jaką Hegel naznaczał der Vernunff. Nie było więc powodu podawać wynalezienia mysłu jako najwyższą zdobycz filozofii polskiej. Nil novi sub sole! Ale i pomysł stopienia Boga-natury z Bogiem-duchem w jedną całość nie jest czemś nowem u Trentowskiego, bo dawno nauczali tego samego Stoicy, a później Spinoza, którego Bóg również jest materyą i duchem, myśleniem w przestrzeni rozciągłem. Trentowski napróżno się broni, jakoby nie był Spinozystą, bo holotheos ma być czemś transcendentalnem, Pusta to wymówka, skoro materyę czyni ciałem Boga. Jakże ów holotheos ma być za światem, skoro zewsząd otacza go materya

[1] Vorstudien j. w. str. 76—84.

i bez materyi nawet pomyśleć się nie da? Również niewiadomo jakiem prawem ów holotheos siebie nazywa Stwórcą rzeczy? Co stwarzał? Materyi nie, bo ta stanowi nierozdzielną część jego boskości; cała zatem akcya stwórcza ogranicza się do robienia rzeczy z jego ciała, czyli z materyi; jestto jednak rola demiurga, ale nie rola godna Boga. Jeżeli zaś bóg Trentowskiego nie byłby bogiem bez materyi, a wszelki świat jest z materyi zrobiony, to cóż znaczy twierdzenie filozofa, że nie jest „panteuszem"? Dziwna to zaprawdę dla Trentowskiego kara, że on, który swój rozum stawiał ponad rozumy wszystkich, nie umiał dojrzeć, ile nierozumu zawiera się w tem wszystkiem, co włożył w usta swego holotheosa!

F) Przymioty Boga.

Postawiwszy twierdzenie, że „materya jako taka, czyli jako podstawa wszelkiej cielesności w świecie, jako pierwiastek i święte alfa wszystkich rzeczy dotykalnych w naturze, jest istotą Boga" [1]), dowodzi Trentowski, że materya jest przedewszystkiem nieskończona. Dlaczego? Bo wszędzie napotykają ją nasze zmysły, a nasz rozum musi ją, jako wszędzie obecną pomyśleć, gdyż w przeciwnym razie w nieskończonym wszechświecie byłyby przerwy, dziury, niczem niewypełnione. Na sukni żebraka, mówi on, mogą być dziury, ale ciało Boże czyli materya nie może dziur żadnych posiadać.

Znów mimowolnie przypominają się słowa psalmisty, że „abyssus abyssum invocat", jeden fałszywy krok pociąga za sobą drugi, jedna niedorzeczność rodzi drugą. Przyoblókłszy Boga w ciało materyalne, musiał Trentowski zrobić to ciało nieskończonem, bo rozum mu mówił, że Bóg skończony nie jest Bogiem. Cóż to jednak za dowód, że ponieważ zmysły nasze wszędzie widzą materyę i rozum wszędzie jej się domyślać musi, to materya jest w sobie nieskończona? Taki dowód nie przynosi zaszczytu swemu twórcy, gdyż w sam raz można na jego podstawie udowodnić, iż słońce się obraca około ziemi, a nie na odwrót, bo tak widzą zmysły, a w do-

[1]) Vorstudien j. w. str. 159.

datku w średnich wiekach filozofowie dowodzili, że nawet nie może być inaczej.

Trentowski utrzymuje dalej, „że materya jest wieczna, bo gdyby nie była wieczną, musiałaby mieć początek i koniec, czyli musiałaby kiedyś powstać i kiedyś być unicestwiona. Lecz z czegóżby powstała? Nie z ducha, gdyż myśl nigdy nie może się stać rzeczą, czysta idea nie może być rzeczywistością". Przepięknie. Zapomniał atoli filozof pouczyć nas, jakim cudem Boża myśl stać się mogła i stała materyą? Umiał on ten przeskok z ducha do materyi wyrzucać innym, tylko sobie nie umiał go zrobić.

Wieczna materya jest wszechobecna, co łatwo wykazać, gdyż co jest nieskończone, a przytem wieczne, to musi być i wszechobecne. „Liliowe tedy i różane światło wszechobecności jest własnością nietylko Boga, lecz także i materyi" [1]). Dodaje Trentowski, że przez materyę należy rozumieć nie żaden wytwór metafizyków, tylko materyę uchwytną, tę którą widzimy i wąchać możemy. Tymczasem filozof nie wykazał dowodliwie, ani że materya jest wieczna, ani że jest nieskończona; z pojęcia materyi nie wynika ani jedna, ani druga cecha; należałoby zatem te cechy wykazać aposteriorystycznie. Trentowski się ani nie pokusił o taki dowód, a tylko je wyprowadza stąd, że materya jest ciałem Boga. Czuł on snać, że to ostatnie twierdzenie jest nawet dla niemieckich mózgów za silne i że może ściągnać na siebie oburzenie niemieckich swych czytelników. To też wynosi on pod niebiosa ich filozofię, ale zarazem poucza ich, że właściwie ich filozofowie nie doszli jeszcze do szczytów filozofii, i dlatego nie powinni się dziwić twierdzeniom jego filozofii. Podług bowiem jego filozofii najszczytniejszej, duch i materya są od wieków i nie mogą przechodzić jedno w drugie, lecz zawsze razem występują, przyczem materya jest prior, a duch posterior, bo materya wpierw osiąga swój szczyt, mianowicie zmysłowość, aniżeli duch może dojść do rozumu [2]). To też jedynie przez wzgląd na materyę, jako ciało Boga, można Boga-ducha nazwać

---

[1]) Vorstudien j. w. str. 163.

[2]) Vorstudien j. w. str. 168, 169.

nieskończonym; sam dla siebie rozważany duch nie może być nieskończonym; grubo się więc mylili niemieccy filozofowie, przyznając szczeremu duchowi nieskończoność. Oczywiście, wobec takiej filozofii nie można się dziwić Niemcom, iż się nie kwapili z powierzeniem katedry filozofii Trentowskiemu. Zna on tylko jeden gatunek nieskończoności, mianowicie nieskończoną rozciągłość. Gdyby był zajrzał do pism wyszydzanych przez siebie scholastyków, byłby się dowiedział i o innych gatunkach nieskończoności.

Duch jest wieczny, twierdzi dalej nasz filozof, bo jeżeli istnieje z siebie, to musiał być przedtem, nim mógł być swoją przyczyną, czyli był bez początku; jeżeli zaś jest swoją przyczyną, to jest nią zawsze, czyli bez końca, a więc wiecznie [1]). Tymczasem i ten dowód jest fałszywy, bo z pojęcia ducha zgoła nie wynika wieczne jego istnienie, a do tego filozof powinien był wprzód udowodnić, że Bóg jest duchem, który z siebie samego istnieje, wówczas dopiero mógłby był mówić o jego wieczności. W tej formie, w jakiej filozof przedstawił powyższy dowód, jest ten dowód przez niego samego odrzuconym dowodem ontologicznym.

Nie lepszy od powyższego jest drugi dowód wieczności Boga, mianowicie, że Bóg nie jest das Nebeinander, czyli sumą równoczesną wszystkich swych momentów, lecz jest sumą po sobie następujących momentów (das Nacheinander); ponieważ zaś w pojęciu następowania momentów po sobie nie zawiera się ani ich początek, ani ich koniec, przeto Bóg jest wieczny. — Dowód to z gruntu fałszywy. Pomijając bowiem tę okoliczność, że możebne jest następowanie po sobie momentów, mające i początek i koniec, jak np. u każdego wahadła zegarowego, to nie widać racyi, dlaczegoby Bóg nie miał być sumą wszystkich swych momentów czyli nie mieć całego swego istnienia ustawicznie w sobie obecnego? Wszak właśnie na tem polega doskonałość istnienia bytu bezwzględnego, Bożego, iż ono nie upływa chwilkami, jak nasze, lub innych rzeczy stworzonych, tylko stanowi niemającą ani końca ani początku teraźniejszość. Nonsensem jest twierdzić, że:

---

[1]) Vorstudien j. w. str. 171.

„die Ewigkeit und das Nacheinander sind nämlich im Grunde Eins und Dasselbe" [1]), bo właśnie w pojęciu następowania zawiera się pierwszy moment; gdyby go nie było, nie nastąpiłby po nim drugi, nie byłoby długiego ich łańcucha. Scholastycy trafnie taką wieczność nazywali: aeviternitas, aby ją odróżnić od: sempiternitas, w ktorej nie masz następstwa czasów.

W końcu Trentowski przyznaje duchowi wszechobecność [2]) i powiada, że ten przymiot da się wywieść analitycznie z pojęcia ducha. — Znów i to twierdzenie jest nieścisłe. Nie każdy duch może być wszechobecnym, tylko ten, który jest pełnią doskonałości czyli Bóg prawdziwy. Zresztą wiemy już, że dla Trentowskiego tylko materya jest źródłem wszechobecności, i stąd jego holotheos tęskni za materyą, jako koniecznym warunkiem swych doskonałości, za co znów materyi oddaje swą wieczność, „und in diesem Wechseltausch werden beide gleich göttlich" [3]). Na tem też zlaniu się ducha i materyi w jedną całość polega ich istnienie rzeczywiste (Dasein). W rzeczywistości bowiem ani materya nie istnieje bez ducha, ani duch bez materyi; niemasz materyi martwej, skoro ciało nawet na proch rozsypane wchodzi w skład nowego życia; zwłoki są pozbawione duszy, ale nie ducha, bo materya jest ciałem ducha. Z drugiej strony duch całkiem bezcielesny jest także niemożliwy [4]), bo nie znajdowałby się w przestrzeni. Przez połączenie się obu składników w jednem istnieniu, powstaje trójjedyny byt, trójca. Przyjrzyjmy się tej trójcy [5]).

G) Bóg jako Trójca.

Trentowski opowiada, że nieraz się pytał swych ziomków, jak ich też kapłani nauczają o istocie Trójcy św., i na to miano mu odpowiedzieć, że „Trójcą jest Bóg sam i Stworzyciel świata, jako Ojciec — Bóg wcielony, lub Chrystus jako Syn — i Kościół święty od Ojca św. a namiestnika Chrystu-

---

[1]) Vorstudien j. w. str. 172.
[2]) Vorstudien j. w. str. 174.
[3]) Vorstudien j. w. str. 174.
[4]) Vorstudien j. w. str. 181.
[5]) O innych przymiotach Bożych zob. Panteon. III 505—560.

sowego wyobrażany, jako Duch święty" [1]). Można sobie wystawić, jakich wyrażeń dosadnych używa Trentowski, aby oddać swe oburzenie na kler, iż przez taką naukę dążył do zyskania największego i najsilniejszego wpływu na ziemi. Tymczasem możnaby się założyć 100 : 1, iż nie dałoby się znaleźć kapłana katolickiego, nawet za dni Trentowskiego, któryby miał nauczać podobnych bredni. Zabiera się tedy nasz filozof do wyłożenia gruntownie nauki o Trójcy św. tak dla pouczenia swych ziomków na emigracyi, jak i duchowieństwa w kraju, z tą myślą, że całkowite wyjaśnienie prawd wiary katolickiej jest możliwe dopiero przy pomocy jego filozofii.

Przechodząc do wykładu samego, wspomina Trentowski o Trójcy staroegipskiej, tybetańskiej, japońskiej i w kabbale, poczem daje taki wykład dogmatu katolickiego. „Bóg, to Jaźń jedyna Boża, wszech jaźni i niejaźni transcendentalny grunt. Ztąd w Jaźni Jego tkwi jaźń człowieczeńska, którą On ma stworzyć; tkwi także Jaźniowość, jako Jaźni Bożej i jaźni człowieczeńskiej, a nawet późniejszej Niejaźni, święta treść, którą On ma od Siebie odgarnąć. Bóg też wydobywa z Siebie tę Jaźń człowieczeńską, tudzież tę Jaźniowość, matkę świata, i kładzie ją za sobą. Wyrazić i uwidocznić się to daje w następującem ktyzeoficznem (stwórczem) równaniu: Jaźń = Jaźń. Równanie to mieści w sobie Boga Ojca, Boga Syna, Boga Ducha św., czyli przenajświętszą Trójcę. Teraz zastanowimy się nad niem szczegółowo.

Co Bóg Ojciec? Jaźń pierwsza w naszem równaniu, to Jaźń kładnąca lub stwarzająca. Ona Stwórca i Bóg sam lub Prawda, Osobistość, Absolut ze wszystkiemi Istoty swej Światłościami i Bożemi przymiotami. Jako Stwórca, jako Ja Przedwieczne, wyrzekające Słowo twórcze, które staje się ciałem, oznacza tu ona Boga Ojca...

Co Bóg Syn? Jaźń w naszem równaniu druga, zupełnie pierwszej równa, a od pierwszej położona za sobą i odgarniona od niej, to tenże Bóg sam, który wychodzi z siebie za siebie i przeistacza się z Ja przedwiecznego w Ty przedwieczne, lub z Osoby jednej w Osobę wtórą. Otóż Bóg Sobowtór

---

[1]) Por. Panteon III. 569.

ten, to Bóg Syn, najpierwszy, najbezpośredniejszy i najwierniejszy Obraz i Wizerunek niebieskiego Ojca, od wieków i na wieki z Ojcem związany, z Ojca ciągle występujący, *lecz jeszcze Ojcem tym samym będący*... Ojciec wobec Syna jest Ja, które przemawia doń Ty. Ojciec Ja, Syn Ty, ale jeden i drugi taż sama Jaźń Boża. Różnica między nimi nie bezwzględna, lecz tylko względna. Syn znowu, zwracając się do Ojca, odzywa się doń przez Ty, a zatrzymuje przy sobie Ja. I stosunek się odwraca. Atoli Jego Ja i ojcowskie Ty jedna i ta sama Boża Jaźń... Syn ma niepodległą wolę, jak Ojciec. Inaczej nie byłby równy Ojcu. Atoli zależy On od woli Ojca, albowiem Jego jaźń związana jest Łącznikiem (copula, znakiem równości) z Jaźnią Ojcowską. Ztąd może się on oderwać jak Chrystus, gdy widział kielich ogrojcowy: „Nie moja, lecz Twoja święć się wola, Ojcze"... Jaźń pierwsza, to tedy Kmiot lub tak zwany Subjekt, a druga Omówca lub Predykat. Syna przeznaczeniem przeto, już na łonie Przedwieczności i w Trójcy Przenajświętszej, jest *omawiać*, co znaczy Ojciec, lub być Jego Omówcą, t. j. być językiem, opowiadającym ludzkości wielkość i świętość Boga. Już tutaj widne posłannictwo Jego na ziemię jako Wysłańca niebios. Ztąd zowie się On słusznie w Piśmie Słowo.

Co tedy Syn Boży?... Nic innego, jeżeli odezwiesz się filozoficznym językiem, tylko Pierwiastek człowieczeński w Istocie Bożej, który Bóg odgarnia od samego siebie i kładnie za sobą. *Syn Boży, to Człowieczeństwo wszech światów i czasów na Przedwieczności piersiach.* Jako na ziemi każdej człowieczeństwo, jeżeli niema być czczem oderwaniem i pustą nazwą, ogniskować się zawsze musi w jednym Człowieku, który jest świadomym jego wyrazem, tak i w Istocie Bożej ono również jedna osoba, której imię Boży Syn... Bóg człowiek ten wyjawia się od wieków na wieki w Człowieczeństwach wszech światów i czasów lub w nieskończenie mnogiej ilości ludzi, lecz mógł także wyjawić się całkowicie w jednym człowieku, w Chrystusie, ażeby równie na ziemi, jak w niebie Bóg Syn wyświęcił się Osobą jedną, jedyną, Ojcu równą, ażeby wielość ludzka nietylko wypływała z Jedności niebieskiej, ale i wylewała się napowrót w tę Jedność na ziemi!..

Co wreszcie Bóg Duch święty?.. Jak tedy Ojciec Bóg

sam, a Syn Bóg człowiek, tak Duch święty Bóg św·at... Duch, który w niebie jako Duch św. zamyka Trójcę Przenajświętszą, kładnąc się po Ojcu i Synie, a przeprowadzając Boga w świat, otwiera na ziemi, jako Duch, od Boga, lub od Osobistości odpadły, i w Niejaźń lub w Materyę przeistoczony, Trójcę w Przyrodzeniu, daje początek ogólnemu, nieorganicznemu i organicznemu światu. Słowem, Duch śród niebios święty, za niebiosami zaś nieświadomie, acz arcymądrze działająca siła, lub Wszechmoc Boża, lub Duch ogólny Duszą materyi ogólnej będący, występuje tu raz jeden jako tameczny, a drugi jako tuteczny Przyrodzenia, materyi, wody i krwi Pierwiastek" [1]).

Uwaga. Więc to to ma być wyjaśnieniem filozoficznem wzniosłej tajemnicy Trójcy św.? Przykre, że to po polsku napisane. Takie kwiatki mądrości lepiej się nadają do literatury rodaków Hegla. Krótko powiedzmy: trójca Trentowskiego, to trójca herezyarchy Sabelliusza z dodatkiem panteistycznym, bo w gruncie rzeczy nie mamy tu trzech różnych osób, tylko jedna i ta sama osoba Ojca raz staje się duszą świata i sprawcą ładu w przyrodzie, a umiejętności wśród ludzi i wówczas ma być rzekomo Duchem św.; raz znów występuje pod formą materyi i przez powolny rozwój dochodzi w kwiecie świata, w człowieku, do świadomości siebie, i wówczas ma być Synem Bożym.

Ktoby zresztą miał wątpliwości, jak Trentowski pojmował osobę Chrystusa Pana, tego pouczy ustęp z jego książki o wolnomularstwie. Czytamy tam: „O chrześcijańskiej i katolickiej teologii naukowej nie ma arcybiskup z Mechlinu (ks. Deschamps) najmniejszego pojęcia; nie jest przeto żadnym teologiem. Gdyby nim był, byłby okazał właściwsze pojęcie o Bogu i Chrystusie. Nie byłby potrzebował przynajmniej takiej nauczki, że Bóg, Stwórca wszystkiego i człowieka, czyli Ojciec, jest niewidzialny, bo jest podstawą transcendentalną i wewnętrzną wiecznie ukrytą istotą rzeczy. Ma zatem Nowy Testament całkowicie słuszność, nauczając, że „Boga nikt nie widział". Jest to oderwany albo prawdziwy Bóg, który prze-

[1]) Panteon III. 572—579.

bywa w naturze i najpiękniejszym jej kwiecie, któremu świat i ludzkość ma do zawdzięczenia całą swą wielką wspaniałość. *Jest to Bóg we wszystkości.* Bóg natomiast w człowieku, albo Syn, który ogłasza na ziemi słowo Ojca, będące światłem, jest widzialnym czyli rzeczywistym Bogiem... Tego to Syna Bożego zna grecka, celtycka, skadynawska religia, każde wogóle pogaństwo właściwe tylko całkiem połowicznie, albo nawet wcale nie zna. Tam zwie się on Foh, albo Budda, albo Hermes Trismegistos, a tutaj Chrystus. Wolnomularstwo także oddaje cześć Bogu w człowieku, jak Chrześcijaństwo, a tylko mu nie nadaje żadnej nazwy. *Syn Boży jest dla niego tylko człowiekiem jako takim, człowiekiem wogóle albo człowieczeństwem,* które wciąż trwa, rozmnaża piękno i dobro i czci swego Ojca niebieskiego. Przez to staje się wolnomularstwo czystem, pierwotnem Chrześcijaństwem czyli biblijnem, a które w ustawodawstwie kościelnem zaginęło" [1]). Oczywiście z mętnego, brudnego źródła nie wypłynie czysty, ożywczy napój.

Nauka Trentowskiego o istocie człowieka.

„Żadna rzecz stworzona, tak pisze Trentowski [2]), żadna roślina i żadne zwierze nie dąży do poznania, bo są one już to martwą, już też śpiącą, albo wreszcie budzącą się dopiero Boskością. Tylko jeden człowiek dąży do poznania i musi do niego zmierzać, bo jest on zupełnie przebudzoną i całkowicie siebie świadomą Boskością. Samowiedza czyni go koroną objawienia, a jego żądza poznania wyróżnia go od zwierzęcia, od rośliny, od reszty stworzenia. Bóg jest wszystkiem i wie wszystko od wieków, nie potrzebuje więc dopiero dążyć do poznania. *Lecz stworzenie jest tylko objawionym i w nieskończoności rozproszonym Bogiem...* Każdy moment poszcze-

---

[1]) Por. Die Freimaurerei in ihrem Wesen und Unwesen. (Leibzig, 1873), str. XVII. Por. nadto: Vorstudien j. w. I. 77; Grundlage der universellen Philosophie j. w. str. 56 n.; Chowanna, t. II, str. 346 n.; Chowanna II, 782 n.; Panteon, III, 446 n.

[2]) Grundlage der universellen Philosophie j. w. str. 40 n.

gólny stworzenia jest Boskim, jednak nie jest Bogiem... W stworzeniach nawet wiedza Boga rozprasza się w nieskończoność. Każdy moment tej wiedzy jest Boski, ale nie jest samą wiedzą Boską. Człowiek jest wprawdzie najwyższym lecz poszczególnym momentem Boga objawionego i nosi w swej samowiedzy wprawdzie najwyższy, ale tylko poszczególny moment Boskiej wiedzy. Bóg przebudzony w człowieku, ale tylko jako jeden z poszczególnych momentów swej wiedzy, musi zdążać w nim do całości swej istoty i wiedzy i to właśnie jest podstawą naszej dążności do poznawania... „Można zresztą i z innej strony unaocznić owo dążenie. Bóg i Jego wiedza są nieskończone, człowiek i jego wiedza skończone, oboje jednak stanowią jednak jedną i tę samą istotę. Ponieważ Bóg przez to, że się stał stworzeniem, albo przez stanie się skończonością znosi samego siebie, a tem samem traci swą Boską wiedzę, i ponieważ w stworzonym człowieku odzyskuje napowrót swą samowiedzę, przeto musi On pożądać w człowieku swej utraconej wiedzy. Nasze tedy dążenia do wiedzy są pożądaniami żyjącego w nas Boga do swej prawiedzy"... „Człowiek może wszystko poznać, gdyż wyłącznie przez niego Bóg dochodzi do poznania samego siebie. *Gdyby człowiek nie zdołał wszystkiego poznać, to i Bóg nie wiedziałby, że jest i czem jest.* Bóg byłby w takim razie bezduszną bryłą ziemi, a to byłoby niedorzecznością. Człowiek może wszystko poznać, bo on jest jedyną istotą poznającą w całem stworzeniu. Ani źdźbło, ani robak nie poznają, jak każdemu wiadomo. *Cherubin lub Serafin, szatan lub Belzebub nie mają poznania,* bo jeżeli są wiecznymi mieszkańcami zaświata, to są w stanie marzenia, jak i zaświat; jeżeli zaś śmiertelnymi dziećmi świata rzeczywistego, to nie są niczem innem tylko ludźmi".

Jakaż jest autogeneza człowieka podług naszego filozofa? „Ciało ludzkie, naucza on, to arcydzieło w materyalnej tkalni adamaszkowej Boga, nie jest bynajmniej, jak to jednostronna metafizyka okrzyczała, tylko przemijającą i obcą korą, którą po naszej śmierci odrzucamy, tylko jest naszem dodatniem ja (sobistością), naszą rzeczywistą istotą, jest pierwszym składnikiem zasadniczym całości. Gdyby nasze ciało było znikome, musiałoby powstawać z bezwzględnej nicości i zamieniać się w bezwzględną nicość, gdyż przez zanikanie nie można w grun-

cie rzeczy nic innego rozumieć, jak tylko unicestwienie, a absolutna nicość jest nonsensem. Nasze ciało powstaje, naprzekór wszelkiej metafizyce, z nasienia naszych rodziców, a więc nie z nicości, tylko z ciała; rośnie przez trawienie nasze, przez przyswajanie sobie pokarmów substancyalnych, a więc znów nie przez nicość... Jak z ciała naszych rodziców nasze ciało, tak powstało ich ciało z ciała ich rodziców i t. d. w nieskończoność. Najpierwsze ciało ludzkie także nie powstało z bezwzględnej nicości, tylko jeżeli się odrzuci wszelkie marzenia a sądzi podług wolnej umiejętności, — a ma się tu na myśli głupich i podobnych do małp Hotentotów w zaroślach żyjących czyli Buszmanów — powstało ono z ciała zwierzęcego, być może z nasienia podobnego człowiekowi orang-utanga. Z tą prawdą zgadza się nauka starych rabinów, podług której Bóg stworzył Adama z małpim ogonem, który mu później, gdy mu się nie podobał, odebrał i z niego Ewę utworzył. Pierwsze zaś nasienie zwierzęce powstało, odpowiednio do obserwacyi natury, z królestwa roślinnego, a pierwszy zasiew roślinny z natury nieorganicznej, która swój początek zawdzięcza prasubstancyi, należącej do istoty Bożej. A jak się ma rzecz z bezwzględnym początkiem naszego ciała, tak i z bezwzględnym jego końcem. Ciało zamienia się po naszej śmierci w ciało zwierząt, roślin i natury nieorganicznej, w końcu w prasubstancyę, tem samem zaś dostaje się do Boga" [1]). Przechodzenie to nazywa Trentowski metamorfozą lub metempsychozą, ale tyczy się ono tylko ciała doczesnego, które właściwie jest ciałem wołu, kapusty i zjedzonych przez nas potraw. Ponieważ atoli wszelka materya jest boską, więc i nasze ciało jest boskie, i w tem znaczeniu jest ono wieczne, uwielbione, bo nigdy nie choruje i nie rozkłada się wcale. „Umarli nie są tylko czystemi duszami, za co powszechnie uchodzą, lecz mają ciało, to samo, jakie mieli za życia, tylko w jego całości beatyfikacyi i uwiecznieniu. Chrystusa, Cezara, Lutra i wszystkich zmarłych zawsze w myśli sobie przedstawiamy jako posiadających ciała, tak sobie ich wyobrażamy i malujemy. To ciało zmartwychwstałe jest równie rzeczywiste, jak to, które

[1]) Vorstudien j. w. I 109 n.

obecnie mamy, gdyż przeszłość była także teraźniejszą, i każde wczoraj było dzisiaj, gdyż zmarli także byli ludźmi z ciałami, jak my, bo do Bożego objawienia należy nietylko godzina obecnie upływająca, ale i każda przeszła godzina... Nasze uwiecznione ciało ma zupełnie te same przymioty, jak ciało Boga" [1]).

Czemże jest dusza ludzka? „Dusza ludzka powiada Trentowski, to zindywidualizowane myślenie Boga w swem czasowem następowaniu, ale ten promień chwały boskiego myślenia nie jest, jak to jednostronnie fizyka niekiedy przyjmuje, najdelikatniejszym zapachem materyalnym, albo konserwującą nasze ciało orlą solą, ani też, jak sądzi jednostronna metafizyka, naszą właściwą jaźnią albo całą naszą istotą, tylko idealnym korelatem, jest naszą drugą zasadniczą częścią składową całości" [2]). Dusza nie może być najdelikatniejszą materyą, bo musiałaby być bezwładną, i żaden ruch w nas nie byłby możliwy. Gdyby zaś dusza miała być tylko jakąś podpórką ciała, tem, czem sól dla słoniny (sic!), musiałby i dla niej nadejść wraz z ciałem koniec, co jednak niemożliwe, bo myśl, a nią jest dusza, nie może się rozsypać w okruchy. „Naszą duszę lub nasze myślenie otrzymujemy przedewszystkiem od naszych rodziców, którzy nas rodzą nie jako martwą, ale jako żywą materyę; odżywiamy następnie naszą duszę lub nasze myślenie przez obce myślenie, przez naukę naszych rodziców i nauczycieli, przez własne czytanie i t. d." [3]). „Nasi rodzice otrzymali duszę od swych rodziców i rozwijali ją dalej, jak my; ich rodzice znajdowali się w podobnym przypadku, jak oni i t. d. w nieskończoność. Bezwzględnie pierwsza dusza wypływa tedy z praduszy albo z praducha, a ten należy do istoty Boga. Po naszej śmierci żyją nasze sposoby myślenia czyli nasze dusze. Idealizm Platona np. przebudził się w Plotynie, potem w Leibnizu, w Fichtem, Heglu i ich zwolennikach. Koniec przeto myślenia, czyli koniec duszy nie jest niczem innem, jak powrotem ducha do Boga".

W końcu, w stosunku do świata, człowiek stanowi jego samowiedzę, jest jej organem. „Człowiek, owo wolne i samo-

---

[1]) Vorstudien j. w. I. 113.
[2]) Vorstudien j. w. I. 115.
[3]) Vorstudien j. w. I. 115.

dzielne compendium świata, jest ostatecznem i najdoskonalszem dziełem mistrzowskiem, w którem się Sam (t. j. Bóg) przeglądam, i które sam muszę kochać. Jego samowiedza jest ogniskiem samowiedzy świata, w którem żyje, i wierną sylwetką mej własnej samowiedzy; co więcej, jest to moja powszechna i ogólna samowiedza w jej zindywidualizowaniu i ujednostkowieniu. Może on mnie poznać, bo żyje we mnie, a ja żyję w nim, gdyż jest mojem zwierciadłem, a ja jego; lecz jest on indywidualny i skończony, a więc i mnie pojmuje sposobem indywidualnym i skończonym. To właśnie jest powodem, że świat miał i ma tylu filozofów, ilu jest myślicieli samodzielnych. Człowiek, który się zdoła wzbić na wyżyny przedstawiciela swego wieku i korony swego rodzaju; który może stać się nietylko genjuszem, puszczającym wszystkie latorośle z gorącego popiołu swego wulkanu wewnętrznego, ale nadto stać się może tem, co jest najcnotliwszego, najlepszego i najdoskonalszego, czyli wogóle być ideałem wszystkich swych braci; który w swej samowiedzy nosi samowiedzę człowieka jako człowieka, i w ten sposób nadaje ton duchowi czasu, jest boskością (theion) swego człowieczeństwa i może się, jak Chrystus, zwać synem Bożym" [1]).

Uwaga. Kto umie czytać między wierszami, łatwo odgadnie, kogo tutaj miał Trentowski na myśli. Polemizować z taką apoteozą człowieka i swej osoby nie warto. Podnieść tylko można, że myśl, jakoby dusze dzieci pochodziły z dusz rodziców, bynajmniej nie jest nowa u naszego filozofa, bo dawno przed nim myśli tej bronił Tertullian i traducyaniści, a za dni Trentowskiego teolog Klee z Tybingi. Wykazywać niema potrzeby, jak ta myśl jest błędna, gdyż nie da się pogodzić z charakterem duszy, jako jestestwa prostego; do tego nie wiadomo, czy dusza dziecięca bierze początek z duszy tylko ojca, lub tylko matki, czy też obojga rodziców. Również i to zaznaczyć trzeba, że Trentowski, który się chełpił, że się wzbił wyżej nad Hegla, od tego ostatniego przyjął swoją doktrynę, że Bóg dopiero w człowieku dochodzi do świadomości pełnej swego Bóstwa. Trzebaby zaś napisać cały traktat, gdyby się chciało naukę Trentowskiego o duszy ludzkiej,

---

[1]) Por. Vorstudien j. w. I. str. 89.

o jej związku z ciałem, o naturze człowieka, jego samorodczem powstaniu, ścisłej poddać krytyce.

Nieśmiertelność duszy.

Zagadnieniem nieśmiertelności duszy ludzkiej zajął się Trentowski w swej rozprawie: „De vita hominis aeterna". Zaznaczymy w krótkim wstępie, iż chce się rozprawić z dwojakiego rodzaju przeciwnikami: z panteistami, którzy mają świat za Boga i przeczą indywidualnej nieśmiertelności, i z prawowiernymi, którzy tylko duszę mają za osobę i jedynie jej, a nie całemu człowiekowi przyznają nieśmiertelność. Wprowadza tedy autor dwóch przedstawicieli wspomnianych obozów: Wiktora i Flawiusza, i każe im rozwijać poglądy o nieśmiertelności.

Rzecz rozpoczyna Flawiusz twierdzeniem, że jak ze słońca promienie wychodzą, tak dusze z Boga; jak promyk raz jest mocniejszy, to znów słabszy, aż w końcu niknie zupełnie, tak i dusze ludzkie są przy urodzeniu człowieka słabe, zwolna potężnieją i giną, ale nie unicestwiają się tylko powracają do swego źródła, do Boga. Wiktor odrzuca to porównanie, gdyż słońce nie wysyła wciąż tych samych promieni, tylko coraz inne. Tak i z Boga pochodzą coraz inni ludzie, nikną w Nim, i dają początek innym ludziom; wieczność bowiem jest Saturnem, ktory pożera swe własne dzieci. Póki żyjemy, zdajemy się być czemś; z chwilą powrotu do naszego rodzica (wszechświata), tylko nawozimy (stercorisamus — str. 7) jego substancyę, aby się stała sposobniejszą do rodzenia innych ludzi; jesteśmy nieśmiertelni, lecz tylko jako cząstka całego ogromu, który wszystko, co jest, z siebie zrodził. Naprawdę nieśmiertelnym jest tylko cały wszechświat.'

Oburzony Flawiusz odrzuca taką nieśmiertelność, bo musielibyśmy w takim wypadku złorzeczyć Bóstwu, iż nam dało zdolność myślenia i żądzę nieśmiertelności. Nie do takiego to Bóstwa wracają dusze po ziemskiej pielgrzymce, ale do takiego, które je umie zachowywać. Na to Wiktor odpowiada, że promienie pozbawione barwy i ciepła są, jak i dusze z ciał wyzute, tylko Kantowem „Ding an sich", tylko marą, widzia-

dłem. Jak poza światłem słonecznem nie można widzieć przedmiotu, tak i dusze są o tyle, o ile są cząstkami Bożego słońca i w niem też przepadają. Nie warto zaś martwić się tem, iż nasze ciało wejdzie w skład rośliny, a poprzez nią stanie się ciałem jakiegoś zwierzęcia.

Flawiusz odpiera powyższe porównanie wywodem o istocie duszy. Dusza jest naszą jaźnią, a ponieważ jaźń jest prosta, więc nie może rozpaść się na części i przejść w nicość. Te jaźnie poszczególne czyli dusze ludzkie są myślami Bożemi, które większą posiadają rzeczywistość, aniżeli myśli istot stworzonych; skoro zaś nie giną myśli ludzkie, więc tem więcej myśli Boże, czyli dusze ludzkie muszą trwać niewzruszenie w swem istnieniu. Słowa Kartezyusza: cogito ergo sum — nie znaczą co innego, tylko że ponieważ myślę, więc jestem istnieniem (numen) Bogu najpodobniejszem, czyli pojedynczym Bogiem, a jako osoba jestem indywiduum nieśmiertelnem. Staraj się tylko wyzuć z błota ciała i zmysłów, zrozum swe ja, a poczujesz się nieśmiertelnym (str. 12).

Nie trudno, rzecze na to Wiktor, pojąć, że duch musi być nieśmiertelny. Jednak nie powinno się zapominać, iż duch zażywa takiej samej ogólności, jak Bóg. Wszystkie nasze pojęcia są ogólne, a więc i owe myśli Boże czyli dusze poszczególne muszą być ogólne (str. 13), a jeżeli ukazują się jako indywidualne, zawdzięczają to swej nie-jaźni czyli ciału, którem są obleczone. Pierwiastkiem bowiem ujednostkowienia dla jestestw jest materya, tak, że nawet Bóg, o ile się objawia na zewnątrz zapomocą swego ciała, czyli w świecie materyalnym, także tylko jako jeden Bóg występuje. Zatem duch nasz, opuściwszy ciało, przestaje być indywidualnym i wraca do swego źródła, jak aktor, który za sceną składa z siebie szaty osoby odgrywanej i przestaje być tą osobą. Śmiało tedy używaj życia, bo jeżeli duch twój jest ze swej natury uniwersalny, to równocześnie nie może być bytem szczegółowym.

Źleś pojął osobę, odpowiada Flawiusz, i dlatego do takich wyników dochodzisz. Osobą jest każde jestestwo, mające świadomość samego siebie. Ponieważ nie ciało jest podmiotem świadomości, tylko nasz duch, a ten nie umiera, więc jesteśmy nieśmiertelni, jako osoby indywidualne.

Niewątpliwie, rzecze Wiktor, osoba jest jestestwem świadomem siebie. Ale też i o tem zapominać nie można, iż tem mniejsza jest czyjaś świadomość a tem samem i osobowość, im więcej jest ograniczona przez materyę. Skoro więc zniknie ciało, zniknie ograniczenie świadomości i osobowości, świadomość stanie się uniwersalną, bo powróci do swego źródła.

Stój, woła na to Flawiusz, i zechciej zrozumieć, że przecież ten sam Bóg jest sprawcą twych myśli i sprawcą twej materyi czyli ciała; jest on najwyższą myślą i najwyższą substancyą, źródłem wszystkiego, co jest. Wszak czytamy w Piśmie św., że na początku było Słowo u Boga, a Bogiem było Słowo. Otóż Hegel powiada, że Słowo to nicość, która się stała rzeczywistością, gdy przeszła w świat, boć i w Piśmie powiedziano, że Słowo ciałem się stało. Świat tedy jest wcielonem Słowem, a my, ludzie, najpiękniejszym kwiatem tego Słowa. Cóż jednak znaczy to wyrażenie, że Słowo ciałem się stało? To twierdzenie oznacza wraz ze swem przeczeniem wieczność w jej czasowości, wszechmoc rozproszoną w rzeczach istniejących, a my jesteśmy wiecznością siebie świadomą, Bożymi synami, pokrewnej natury z Bogiem, a więc nieśmiertelni jesteśmy, jak sam Bóg.

Dobrze, rzecze Wiktor, i my się z tem zgadzamy, że owo ewangeliczne Słowo, będące według Hegla tylko czemś nieokreślonem, jest i naszym pierwiastkiem, bo jest Ono wszechświatem, podległym ustawicznym zmianom tak, jak ciało nasze, z jego substancyi wzięte. Skoro tedy ciało rozsypie się w atomy, musi i to, co duchem nazywamy, wrócić do swego źródła, rozpłynąć się w wszechświecie.

Przebóg, zawołał Flawiusz, jakże ty pojmujesz ducha? Duch, o którym mówimy, to logos Heraklita i Pisma św., to nus Anaksagorasa, entetecheia Arystotelesa, eon Gnostyków, monas Pytagorasa, Leibniza, absolut Schellinga, idea Platona i Hegla; jest tedy czemś prostem, jest: „numen divinum in nobis viventibus et corpore orbatis" (str. 23). Może być, że dyament dałby się zamienić w proszek i rozsypać w przestworzu, ale to niemożliwe jest z eonem; czyż bowiem widział kto unicestwiającą się myśl, logos lub entetecheię? Otóż i nasz duch, jak nasza samowiedza, nasza władza myślenia, nasza wolność, jedna i w sobie niepodzielna myśl nie może zamienić się

w nicość; kto więc przeczy swej nieśmiertelności, ten przeczy że ma samowiedzę, ten samego siebie zaprzecza.

Zgoła nie myślę przeczyć, — tak Wiktor — że Bóg jest logosem, entetecheią, eonem. Lecz cóż stąd wynika? To jedno, że poszczególne dusze, czyli logoi, są tylko przejawami Boga; wypływają one z Boga, jak deszcz z pary wodnej, zgęszczonej w chmurę, i do Boga też wracają, jak woda z ziemi paruje ku górze w chmury, skąd przedtem była wydzielona.

Kiedy przeciw temu porównaniu Flawiusz jął się powoływać na przeświadczenie rodzaju ludzkiego, na skutki zgubne dla pielęgnowania cnót, jeżeli się odrzuci nieśmiertelność, zarzucił mu Wiktor, iż nie postępuje szczerze, tylko tak, jak Kant, którego czysty rozum nie może wykazać ani istnienia Boga, świata, ani nieśmiertelności dusz, a dopiero rozum praktyczny uważa te rzeczy za konieczne. Zgoda powszechna ludzi niczego w tej mierze nie dowodzi, boć za powszechną zgodą czczono bogów drewnianych, a dziś ludzkość wyklina ten kult, jako niedorzeczny; niegdyś przybito Chrystusa do krzyża, a dziś ludy stawiają mu świątynie; zresztą tenże głos ludu posyłał czarownice na stosy.

Flawiusz oburzony zawołał: Tak, tak, ty wyżej cenisz wiedzę, jak wiarę i dlatego już cię nikt nie nawróci. Dla mnie cenniejsza wiara od wiedzy.

„Módl się za nami święta Boża Rodzicielko" — rzekł szyderczo Wiktor. — Ileż złego narobiła twoja wiara we Włoszech, Niemczech i Ameryce; dziękować należy Bogu, że wiara zeszła dzisiaj na drugi plan wobec nauki.

Takie dysputy, dodaje Trentowski dowodzą najlepiej, że dotychczas nie umiano udowodnić nieśmiertelności człowieka; pospiesza więc z dowodem własnym, opierając go na znanych nam już przesłankach. Mianowicie Bóg jest całością, objawiającą się i jako duch transcendentalny świata, i jako jego materya. Materya jest ciałem Boga i przez nią posiada On przymioty nieskończoności, niezmierzoności i wszechobecności; stąd też materya jest czemś pierwszem i pozytywnem, a duchowość czemś drugiem, ujemnym momentem Bóstwa. Skoro zaś materya jest boską, to nie może być unicestwioną; nic też w wszechświecie nie ginie, nie wraca do nicości, tylko przechodzi w stan przeszłości. Zatem i człowiek, jako jedna z ga-

łązek objawiającego się w świecie Bóstwa nie może być unicestwiony.

Wszelako człowiek ma jeszcze inny tytuł do nieśmiertelności, mianowicie swą jaźń. Jaźnią nie jest ani samo ciało, ani sam duch; nie może być nią materya, bo ciało ludzkie podlega ustawicznym zmianom, a jaźń jest niezmiennie ta sama; nie jest nią duch, bo jest on tylko obrazem myśli ogólnej (Bóstwa) i z tego powodu jest podobny do wszystkich duchów, skoro ma taką, jak one zdolność myślenia i czucia. Duch nasz pochodzi od rodziców, odżywiamy go pomysłami innych duchów; duch nasz jest poprostu „własnością boskiej czyli uniwersalnej myśli, z której pochodzi i w której ginie, a my jesteśmy tylko czasowymi jego stróżami" (str. 43). Okoliczność ta, że duch rozwiewa się w myśli uniwersalnej, umożliwia zjawianie się tego samego ducha w rozmaitych innych osobach; tak np. duch Ksenofanesa wszedł do myśli uniwersalnej (do Bóstwa) i później zjawił się w Platonie, Leibnizu, w Fichtem i Heglu; duch Aleksandra W. przebywał we wszystkich zdobywcach i piratach morskich; duch Krezusa ożywia wszystkich kupców i t. d. Jaźń tedy nasza jest ciałem i duszą razem, tak jak Bóg jest duchem i materyą. A jak złączenie ducha z materyą daje świat widzialny, tak znów złączenie części materyi z odłamem myśli uniwersalnej daje początek człowiekowi, który wobec tego jest kwiatem stworzonego świata, bo w nim myśl Boża, rozproszona w widzialnych przedmiotach świata, napowrót do siebie przychodzi, dochodzi do swej samowiedzy. „In deo corpore et animo nostro, si utrumque separatim contempleris, insidemus, et hoc est, quod nos filios Dei reddit et perpetuo in gremio parentis nostri tenet". Jehowa jest boskim naszym ojcem a natura naszą matką, stąd obojgu jednaką cześć powinniśmy okazywać (str. 47). Otóż przy śmierci oddajemy tylko to, co nie nasze, czego tylko włodarzami byliśmy za życia, a więc ciało i ducha, a nietkniętą pozostaje czysta nasza jaźń; zmienimy się zaś tylko o tyle, że z teraźniejszości przejdziemy w przeszłość. Cienie tedy (manes) są rzeczywistymi ludźmi, z którymi jednak nie możemy obcować, gdyż się już znaleźli w niezmiennej wieczności. Nie trzeba przypuszczać, jakoby tam siedzieć mieli bezczynnie

owszem przez całą wieczność spełniają oni to, co czynili za swego życia; Sokrates np. zawsze wśród swych ziomków uchodzi za najmędrszego i wciąż tam naucza cnoty; Milcyades wciąż prowadzi swe 10000 wojska pod Maraton i t. d., bo co się raz stało, już się nie może odstać, teraźniejszość zaś lub przeszłość i przyszłość są tylko względnemi określeniami. Z poza świata nikt już nie może przybyć na ziemię, aby nas pocieszyć, wspomódz, ani ojciec nasz, ani matka, ani nawet Chrystus Pan „mąż święty, godzien najwyższej czci i jako Bóg przez nas czczony" (str. 51), tem mniej mogą się na ziemi objawiać apostołowie i święci oraz święte. Po śmierci odrazu odbywa się sąd na zmarłymi, a dokonywują go ludzie sami, bo oni stanowią Chrystusa (str. 53); ich też głos jest głosem Boga. Tylko w tym razie, gdy ludzie nie są pewni, jaki wyrok wydać o zmarłym, musi on przebywać w podziemiach, czyli tak zwanym czyścu, skąd nie żadne Zdrowaśki lub Mszo św. go wybawiają, tylko opublikowanie jego cnót i zasług wśród ludzi (str. 54). Jeżeliby atoli ludzie nie znali zasług zmarłego i on musiał wskutek tego zadługo przebywać w czyścu, sam Bóg kładzie kres jego oczekiwaniom i przenosi go na pola elizejskie lub do piekła. „Niebo nie jest niczem innem tylko stanem wiecznej szczęśliwości. Żyją tam np. Sokrates, Arystydes, Galileusz, Hus, Marcin Luter i wszyscy mężowie znamienici, których ludzie, czyli przyjaciele djabła, traktowali okrutnie, nie zbadawszy ich wprzódy. Bóg zaś, który ich rozsądza przez swoje usta i całego rodzaju ludzkiego, obsypuje ich sprawiedliwością i najwyższymi zaszczytami. Mieszkańców niebios zwiemy zazwyczaj świętymi. Piekło jest to stan wiecznego potępienia. Żyją w niem np. Neron, Kaligula, założyciele świętej inkwizycyi, zwanej także autodafé, oraz owi reformatorowie, którzy Amerykanów najkrótszą drogą z ciemności błędów i nieświadomości przez naukę chrześcijańską wyprawiali do wiecznej światłości" (str. 55). Ani nieba, ani piekła nie można ustanawiać na słońcu, księżycu lub gwiazdach, bo znajdują się one na ziemi, lecz nie jako stan teraźniejszości, tylko jako stan przeszły, Otóż kto nigdy za życia swego w niebie nie był, ten i po śmierci do niego nie trafi, a kto za życia piekieł nie widział, ten i po śmierci nie może się do

nich dostać. Miłość cnoty jest naszym aniołem stróżem, miłość występku naszym szatanem, który nas do piekła wiedzie.

Uwaga. Uroiło się Trentowskiemu, że dopiero on wskazał w jaźni ludzkiej, w dodatku najfałszywiej w świecie pojętej, ów kamień węgielny, na którym można zbudować dogmat niewzruszony nieśmiertelności człowieka. Zapewne, gdyby się dało udowodnić, że każdy z nas jest wcieloną Bożą samowiedzą, synem Bożym, nieprzemijającą cząstką Bożej substancyi, mielibyśmy nieśmiertelność zapewnioną. Co jednak począć z ateuszami, którzy ani rusz nie chcą pozwolić Bóstwu, aby w ich mózgach dochodziło do samowiedzy? A przecież i to kwiaty widzialnego świata i synowie Boży z łaski Trentowskiego! Zresztą i o tem zapominać nie należy, że człowiek w mnóstwie wypadków całkowicie traci swą samowiedzę; jakaż rękojmia, że nie straci jej w chwili śmierci? To znów, co nasz filozof popisał o stanie cieniów pośmiertnych, o świętych Pańskich w rodzaju Husa i Lutra, o sądzie pośmiertnym, który wykonywują ludzie miasto Syna Bożego, i t. d. i t. d., to przecież nie filozofia, tylko w najlepszym razie niesmaczne drwinki z dogmatów Kościoła katolickiego.

Kwestya wolności woli.

Rozprawa: „Stara walka wolności z koniecznością" robi w porównaniu z rozprawą „De vita hominis aeterna" — wrażenie więcej dodatnie, bo spotykamy w niej plastycznie a przytem rzeczowo i pięknym językiem napisane przedstawienie istoty sporu o wolność woli. Rzecz cała jest ujęta w formę dyalogu między kolegami i przyjaciółmi Trentowskiego w czasie jego pobytu w Heidelbergu r. 1832/3. Z jednej strony Julian Szotarski, krakowianin, słuchacz medycyny, broni konieczności, panującej w wszechświecie, a tem samem znoszącej wolną wolę; z drugiej Jan Gruszczyński, kaliszanin, słuchacz praw, staje w obronie wolności woli, a od czasu do czasu wplata Faustyn Więckowski z Piotrkowa swe uwagi do ich rozmowy; w końcu wszystkich godzi Trentowski, da-

jąc rozwiązanie, na które rzekomo wszyscy się godzą [1]). Nie możemy przytaczać całego dyalogu, bardzo pod względem filozoficznym zajmującego, a tylko dla przykładu przytoczymy z jednej strony zarzut przeciw wolnej woli, osnuty na podstawie zasady racyi (wystarczającego powodu) oraz z drugiej odpowiedź na zarzut.

„Szotarski: Wolność człowieka nie da się pogodzić z logiczną zasadą dostatecznego powodu, dlatego też niema wolnej woli. Wola nasza nie może być wszechwładną panią, czem jest wolność prawdziwa; nie może nawet poruszać się, jak się jej podoba, ale jak musi! Gdyby bowiem była wszechwładną panią i poruszała się wedle własnego upodobania, zdołałaby skłaniać się czasami ku temu lub owemu niepodobieństwu i być matką zjawiska bez dostatecznego powodu, nic zaś na świecie bez dostatecznego powodu, jak wiadomo, stać się nie może. Bóg nie stworzył człowieka z wolną wolą, bo inaczej zniósłby zasadę dostatecznego powodu. Człowiek z wolną wolą byłby ojcem czynności bez powodu, byłby źródłem bezpowodowości, czyli odmętu, Chaosu! Gdyby każdy człowiek miał wolną wolę, każdy chciałby być dostatecznym powodem i byłby nim rzeczywiście. Wtedy byłoby miliony dostatecznych powodów t. j. miliony wolności, miliony natur udzielnych, miliony Bogów. Walkaby nastąpiła, równa walce Tytanów, przeciw Stwórcy i rozwiązałoby się całe stworzenie. Miliony dostatecznych powodów zwaliłyby jeden dostateczny powód prawdziwy, czyli nieprawda zwyciężyłaby prawdę. Że zaś to być nie może, więc żadna wola ludzka nie jest dostatecznym powodem, czyli nie jest wolną. Wszyscy ludzie muszą być niewolnikami dlatego, żeby jedna wola światem rządziła, żeby Bóg był wolny, czyli żeby zatryumfowała odwieczna powodowość nad bezpowodowością. Powodowość Boska jest wolnością, bezpowodowość człowiecza niewolą. Gdyby człowiek miał wolną wolę, byłaby wówczas bezpowodowość powodowością, co jest loicznem niepodobieństwem. Gdyby wolno było człowiekowi działać, jak mu się podoba, to mogłoby powstać

---

[1]) Patrz: Orędownik naukowy. (Poznań, 1842), str. 25 — 29, 33 — 37 41—45, 49—53, 56—61, 81—87.

coś z niczego, i Epikur miałby w swej fizyce słuszność. Gdyby tylko czyn jeden mógł powstać bez dostatecznego powodu, to mogłoby stworzenie świata nastąpić również bez dostatecznego powodu. Komu więc loika miła, niechaj nie prawi o wolności człowieka."

Na to Gruszczyński: „Nic na świecie bez dostatecznego powodu stać się nie może, to prawda; lecz zasada ta wolności naszej nie znosi. Wolna nasza wola nic takiego albowiem chcieć nie zdoła, coby było niepodobieństwem, bo niepodobieństwa istotnego nietylko chcieć, ale nawet pomyśleć niepodobna! Że zaś to jedynie stać się może, co jest podobieństwem, i że wszystko, co się staje, staje się z dostatecznego powodu, więc chcieć można li tego, co staje się z dostatecznego powodu, czyli co zgadza się z wolą Boga. Przecież ta wola nasza nie staje się niewolnicą woli Boskiej, bo wychodzi z samej siebie. Że zgadza się z wolą Boską jest to jej naturą. Gdyby ona była z tego względu niewolnicą woli Boskiej, to możnaby rzecz odwrócić i powiedzieć: wola Boska jest woli ludzkiej niewolnicą, ponieważ się z nią zgadza. Wola jest, równie w Bogu jak w człowieku, wolą t. j. jedną i tąż samą rzeczą, dlatego też zgadza się z sobą wszędzie. Li wtedy mogłaby nasza wolna wola być matką zjawiska bez dostatecznego powodu, gdyby zdolna była przeistoczyć niepodobieństwo w podobieństwo, co jest niepodobieństwem! Ztąd wynika, że Bóg stworzył człowieka z wolną wolą i nie zniósł przez to zasady dostatecznego powodu, że człowiek z wolną wolą nie jest ojcem czynności bez powodu, nie jest źródłem odmętu i chaosu, bo to wszystko niepodobieństwem. Każdy człowiek jest dostatecznym powodem i znajdują się miliony dostatecznych powodów, przecież walka nie następuje z Bogiem, gdyż każda wola zgadza się z wolą Bożą, gdyż niepodobnem jest coś takiego chcieć, czegoby Bóg nie chciał, i coby do którego z jego celów mnogich było nieprzydatnem. Nawet Złe potrzebne jest w świecie i jest środkiem do Dobrego! Wola wszystkich ludzi spływa w woli Bożej, i ogólny porządek panuje, i Bóg jest wolny i człowiek jest wolny, i harmonia duchów wszędzie! To prawdziwe królestwo Boże w niebie i na ziemi! Wola Boska rządzi światem, lecz Bóg nie potrzebuje dlatego ludzi robić niewolnikami, bo inaczej wola Jego nie byłaby

wszechmocna. Równie Boska jak ludzka wola jest powodowością; bezpowodowości niema, bo to jest niepodobieństwem. Tak tedy nie mijamy się z loiką, chociaż wierzymy w wolność i o niej mówimy! Lecz jeszcze kilka uwag. Człowiek działając, tworzy tylko świat własny, bądź to w swej stodole, bądź w umiejętności jakiej lub sztuce, nie wchodzi zatem z wielkim światem Boga w kolizyą; może swój pokój, swą włość, swe bióro urządzić jak mu się podoba, i to nie wywrze na świat ogólny najmniejszego wpływu. Przecież nie może on np. dać słońcu prstyczka swym palcem i tym sposobem spędzić je z naszego nieba lub zagasić! On więc jest w swym świecie, jako Bóg w swoim, dostatecznym powodem i działa z zupełną wolnością. Jego wolność nie sprzeciwia się zatem zasadzie dostatecznego powodu. W zasadzie właśnie nadmienionej spotykasz równie pojęcie wolności, jak pojęcie konieczności. Ty sam robisz dostateczny powód wolnością dla Boga, a koniecznością dla człowieka. Czemuż więc wolności i konieczności, leżącej w dostatecznym powodzie, nie stosujesz tak do Boga, jak i do człowieka? Niepodobieństwa ani Bóg, ani człowiek chcieć nie może, i to jest koniecznością w dostatecznym powodzie zawartą, obu jednakowo obowiązującą".

W taki sposób Trentowski roztacza w formie dyalogu poglądy Aleksandra Jocha, Jeruzalema, Priestley'a, Locke'a, Searche'a, Pahnera, Gerve'a i innych uczonych w. XVII i XVIII, aby wykazać, że spory fatalistów, przyjmujących tylko ślepą konieczność, i obrońców wolnej woli nie doprowadziły do rozstrzygnięcia, któreby położyło kres dalszym walkom. Trentowski się przechwala, że dopiero on daje takie rozwiązanie zagadnienia. Na czemże ono się zasadza?

„Niemiecka filozofia, mówi on, nie wykazała wolności woli i nawet wykazać jej nie mogła, bo oparła ją na naturze ducha, nazwała przeto myślenie wolnością. A czyż duch może być wolny? Duch myśli i myśleć musi według logiki, t. j. według związku pewnego, wedle następstwa pojęć, wedle praw niezmiennych i koniecznych. Czyż matematyk myśli z wolnością? Uchowaj Boże! Powiedziawszy dwa a dwa, musi powiedzieć cztery. Tę apodyktyczność wzięli Niemcy przez pewien błąd w myśleniu za wolność. Na to przychodzi polska filozofia i dostarcza bezpośredniej pewności, że wola ludzka

jest wolna, a dokonywa ona tego wskazując na rolę mysłu. „Zmysł należy po naszego ciała, i widzi świat zewnętrzny t. j. konieczność, a jego bezpośrednim pewnikiem jest: sentio ergo res est, atque res sum. Res jest realnością, koniecznością. Umysł należy do naszej duszy i widzi świat wewnętrzny, t. j. apodyktyczność, myślenia pewność, wewnętrzną konieczność, a jego bezpośrednim pewnikiem jest: cogito, ergo cogitatio sum atque cogitatio est. Cogitatio jest tu idealnością, prawnością. Mysł wreszcie należy do jaźni. Jak jaźń jest ciałem i duszą w jedni, tak mysł jest zmysłem i umysłem w szczęśliwym stoku. Mysł widzi wolność i widzi ją zupełnie bezpośrednio, t. j. tak, jak zmysł materyę, a umysł ducha. Jego bezpośrednim pewnikiem jest: numen sum, ergo numen est. Numen jest Kantowską rzeczą w sobie i transcendentalną, appercepcyą, jest naszem bóstwem. naszą istotą, naszą wolnością. Wolność jest naszą jaźnią, naszą sobistością i nie potrzebuje dowodów, bo wiemy o niej wprost, dlatego, że jesteśmy, bo ona jest naszem własnem uczuciem" (str. 85).

Uwaga. Trentowski ma bezsprzecznie słuszność, wskazując na przeświadczenie nasze czyli na świadomość naszej wolności jako na najsilniejszą jej ostoję i dowód. Ale w takim razie najniesłuszniej w świecie sobie przypisuje wynalezienie tego dowodu, skoro ten dowód zjawił się wraz z pierwszym człowiekiem na ziemi. Za to podstawa, na której oparł przeświadczenie o wolności woli, nie wytrzymuje najlżejszej krytyki. Naprzód zmysł nie spostrzega, bo nie może spostrzegać, konieczności w zjawiskach; może on tylko następowanie zjawisk spostrzegać, a powiązanie ich związką przyczynowości i istniejąca między nimi konieczność jest sprawą rozumu. Żaden też zmysł nie może mówić do siebie: sentio, ergo res est atque res sum, bo to wymagałoby zdolności namysłu, czego zmysłowi, jako narządowi materyalnemu, nie można przyznać. Rzekomy więc pewnik zmysłów jest tylko grubym paralogizmem. Także i pewnik: myślę, a więc myśleniem jestem i jest myślenie — jest nonsensem, bo równem prawem musiałbym powiedzieć: jem, więc jestem jedzeniem i jest jedzenie i t. d. Przecież czynność podmiotu nie jest tem samem, co jej podmiot, i nie można człowieka myślącego robić tylko myśleniem samem. Wreszcie jaźń nie może być ciałem i duszą w jedni,

bo jaźń nie jest substancyą tylko stanem, czynnością, myślą duszy o swych stanach. Wobec faktu, że umysł posiada zdolność poznawania namysłowego swych czynności, znika najzupełniej potrzeba przyjmowania mysłu, jako osobnej władzy poznawczej, i jeżeli polska filozofia nie będzie miała żadnych innych tytułów do pochwał, to wynalezienie mysłu nie wiele jej przynosi zaszczytu.

Stosunek filozofii do teologii podług Trentowskiego.

Trentowski powraca bardzo często w swych pracach do stosunku filozofii względem teologii [1]). Zasadnicza jego myśl jest ta, że teologia i filozofia mają ten sam przedmiot, mianowicie Boga, objawiającego się naszemu mysłowi bezpośrednio, a różnią się swemi metodami. Filozofia bowiem nie potrzebuje się oglądać na żadne religie skrystalizowane w jakiemś wyznaniu, czyli na wiary; teologia natomiast musi się trzymać myśli Bożej, ujętej w dogmat (czczewo); stąd filozofia jest zupełnie swobodna i nie liczy się z dogmatami wiar, a teologia musi rozwijać myśli Boże czyli dogmata stosownie do potrzeb i stanu kulturalnego ludzkości. Teologia nie może się obejść bez filozofii, bo dopiero na niej może budować wykład prawd religijnych; o ile znów nie zechce kierować się światłem filozofii, staje się nauką kasty kapłańskiej czyli hierologów, którzy ze słów Bożych czynią sobie źródło dochodów i panowania czysto ludzkiego nad nieświadomym motłochem; nawzajem filozofia może się stać „libertyństwem", jeżeli gardzi wielkiemi prawdami religijnemi. Ucisk ze strony hierologów wiedzie najczęściej do libertyństwa.

Po tem streszczeniu przejdźmy do szczegółów rozprawy.

Na wstępie Trentowski wyraża wielką radość na widok budzącej się z wiekowego uśpienia myśli i filozofii polskiej,

---

[1]) Por. „Rok". (Poznań, 1843), t. 7, str. 1—94. Por. nadto: „Grundlage" j. w. str. 61 n., „Vorstudien" I, 11, 64 n. 96 n.; „Panteon" III. 332, 336 339, 340, 293 i t. d.

bo „za filozofią narodową urodzi się koniecznie teologia narodowa, a za filozofią i teologią pójdą wszystkie inne umiejętności... Dotąd mieliśmy li wielkich i czarujących nas poetów; igraliśmy z nadobnymi ideałami i żyliśmy, jak młodzieńcy, słodką ambrozyą wiecznie różanych marzeń. Teraz staje przed nami męska filozofia, jak urodzona z głowy Jowisza dojrzała Minerwa, i odsłania nam naszą Rzeczywistość... Jest więc błoga nadzieja, że u nas rozjaśni się niebo, że wrócą złote wieki Zygmuntowskie, a Polska, górując nad innymi narodami swą nauką, stanie się znowu najświetniejszą na ziemi gwiazdą."

Następnie zadaje sobie pytanie, która to władza poznawcza w człowieku jest źródłem religii i odpowiada, że ani rozum, ani umysł nie potrafią stworzyć religii! Rozum bowiem jest tylko „słońcem mem w świecie praktyki, jest ogniskiem ostatecznem wszech zmysłów", a tymczasem Bóg leży za światem tym i nie jest praktycznym przedmiotem. Na filozofach zaś niemieckich okazuje się najlepiej, że także umysł nie zdoła stworzyć religii. U Kanta „umysł jest ojcem idei Boga, i to jedynie ku podaniu ręki moralności ludzkiej"; Fichte, rozwijając konsekwentnie myśl Kanta, doszedł do przekonania, że Bóg jest czemś tylko przez jaźń stworzonem; Schelling zrobił Boga Absolutem, Hegel Ideą, a tak podług tej filozofii człowiek jest stwórcą Boga, a nie odwrotnie.

Inaczej odpowiada polska filozofia w tym względzie. Naucza ona: „źródłem poznania jest mysł, a mysł jest zmysłem i umysłem, że zaś rozum jest zmysłem ostatniej potęgi, rozumem i umysłem w środkowej czyli ogniskowej jedni. Zmysł widzi byt cielesny, umysł spogląda w byt niecielesny czyli duchowy, a mysł dostrzega byt zasadniczy, t. j. środkowy, jądrowy, istotny, jedynie rzeczywisty, słowem Boski. Jak zmysł jest okiem dla natury, a umysł okiem dla ducha; tak mysł jest okiem dla Boga. Mysłem wkraczamy w kraje filozofii i teologii, nim różnimy się od zwierząt na najwyższym stopniu różnicy. On więc jest rzeczą czysto i wyłącznie ludzką. *Religia tedy jest mysłem*" (str. 7). Wyjaśniając to zdanie ostatnie, poucza nas Trentowski, iż „Bóg stworzył świat, jak pisarz umiejętne swe dzieła. Myśli i słowa

Boże skostniały, stężały, lodem się ścięły, stanęły opoką w naturze, czyli objawiły się dla zmysłu, jak myśli i słowa pisarza w umarłych książki literach. Myśli i słowa Boże są istotą wszech rzeczy, jak myśli i słowa pisarza istotą książki. W Bogu i w pisarzu jest przeświadczenie, ale w naturze i w książce niema przeświadczenia, albo raczej zasypia, ukrywa się martwo przeświadczenie autora. Jak przeświadczenie pisarza, utopione w książce, tak przeświadczenie Boże, utopione w naturze, ma ożyć i zmartwychpowstać w przeświadczeniu czytelnika. Bóg, stworzywszy naturę, wydał dzieło. Dzieło to musiało znaleźć swego czytelnika w czasie, inaczej byłoby wydanem bez celu. Czytelnik winien mieć przeświadczenie mniej więcej takie, jakie miał autor, jeżeli chce dzieło dobrze zrozumieć. Również księgę Bożą czyli naturę, czytać może li istota, podobna do Boga. Bóg tedy tchnął w ostatnie i najdoskonalsze stworzenie swą Boskością i powstał człowiek, obraz wierny i podobieństwo Boga, czytelnik przyrodzenia. Cóż więc jest istotą człowieka? Tchnienie Boże w jego piersiach żyjące. Tchnienie to zowie się jaźnią... Jaźń jest ogniskiem środkowem ciała i duszy, najwłaściwszą sobistością naszą, która była od wieków w przedświecie, jest do pewnego czasu w świecie, i będzie na wieki w pozaświecie. Jaźń jest wiecznej natury, inaczej nie byłaby zwierciadłem Boga, jest stworzonym i zawarowanym Bogiem, synem Boga czyli bóstwem... Tęsknota jaźni ludzkiej za Bogiem i niebem, oraz wzrok jej oglądający Boga i niebo, jest właśnie mysłem, źródłem bezpośredniem prawdziwego poznania, matecznikiem ludzkiej filozofii i teologii, lunetą w jądro rzeczywistości... Czem więc jest Religia? Jest mysłem, zaczem okiem bóstwa naszego dla Boga, drótem (sic!) cudowno-elektrycznym między naszem bóstwem a Bogiem, dążeniem jaźni stworzonej za macierzyńską jaźnią twórczą" (str. 8—9).

Tak więc z mysłu wypływa i religia i filozofia: pierwsza o ile człowiek ma przeświadczenie o swem synostwie Bożem, czyli o ile Bóstwo może dojść w człowieku do swej świadomości jako Bóg-natura; druga znów, o ile człowiek przy pomocy zmysłów i rozumu może odczytać myśli Boże, skamieniałe w dziełach Bożych widzialnego świata. To też Tren-

towski uznaje tylko jedną jedyną, prawdziwą, istotną i wszystkim ludziom wspólną religię, religię naturalną, tę, do której człowieka wiedzie nieuniknienie mysł jego.

Skądże wobec tego biorą się wiary rozmaite? Co mają znaczyć religie objawione? Podług Trentowskiego nie może być mowy o rzeczywistem i bezpośredniem objawieniu się Boga człowiekowi; rzecz jasna, że i religia chrześcijańska nie może pochodzić z takiego objawienia, a w szczególności wiara katolicka jest wiarą hierologiczną, czyli utworzoną przez kastę kapłańską ku własnemu jej pożytkowi i wygodzie. Czyżby w takim razie wszyscy założyciele wiar mieli być skończonymi szarlatanami? Tego Trentowski nie powiada; owszem uznaje ich konieczność. „Jak jedna i taż sama wieczna filozofia, pisze on, — t. j. mądrość Boża w księdze natury przed nami leżąca, rodzi co chwila inny filozoficzny całokształt, będący prawdy, wiedzy i poznania skończoną miniaturą, tak jedna jedyna religia, objawiając się dla człowieczeństwa, występuje jako wiar mnóstwo. Bóg też dozwolił, aby było wielu wysłańców niebios. I jest to rzecz naturalna. Religia bowiem objawia się stosownie do wykształcenia ziemi mieszkańców. Lud dziki przychodzi do wiary dzikiej; lud ucywilizowany wymaga wiary szlachetniejszej i głębszej... Mnóstwa wysłańców niebios wymagają następne jeszcze okoliczności. Ziemia jest rozległa, a zaprowadzona gdzieś tam w jakim zakątku wiara rozszerza się zbyt powoli. Gdyby jeden tylko okazał się na początku dziejów naszych niebios wysłaniec, możnaby dziś jeszcze znaleźć ludy żyjące od szarych wieków w ciągłem oczekiwaniu i bez religii... Oprócz tego lud dziki przyjął dziką, pogańską wiarę. Po pewnym czasie ucywilizował się znamienicie. Potrzebuje zatem innej wiary i innego niebios wysłańca... Każda zatem wiara przedstawia jedną i tą samą religię, ale w innym rodzaju na wyższym lub niższym rozwikłania stopniu... Mnóstwo wiar jest najwspanialszym dowodem mądrości Boskiej. Człowiek wdzięczny za to powinien być niebu, bo ma tutaj wolny wybór stosownie do własnego usposobienia i przekonania" (str. 14—15). Nie potrzeba dodawać, że wobec takich założeń wszelki prozelityzm jest nieprawością wielką, tem więcej, że Trentowski pozwala każdemu

uważać swoją wiarę za najlepszą i najdoskonalszą, inaczej byłby indyferentyzm religią (str. 16).

Jakimże sposobem powstają owi wysłańcy niebios, prorocy, opowiadacze wiary, zbawiciele świata? „Ogólność ludzkiego wykształcenia wpływa na ludzką jednostkę; ta przejmuje ją w siebie, jeniuszem swym dokształca, na znakomicie wyższy stopień podnosi, ogłasza i wpływ niesłychany wywiera. Między powszechnością a jednostką jest ciągłe działanie i oddziaływanie. Wie o tem dobrze niebios wysłaniec, bo nie będąc mędrcem i boskiego ducha pomazańcem, nie byłby tem, czem został. Jego nauka jest przeto przekonaniem społeczesnego człowieczeństwa, a przynajmniej jednego całego ludu. On przekonanie to wydobył, wyrobił i obwieścił. Przez niego wymówiła się powszechna lub ogólna pierś człowiecza, zaczem już z tego względu, odezwało się słowo Boże głosem swym w czasie. Znajduje więc mnóstwo zwolenników i żarliwych Apostołów. Wiara jego rozszerza się zwolna i przechodzi w księgi. On stał się istotnym Zbawicielem swego ludu; uznano więc księgi Jego mądrości, za księgi święte" (str. 17). Rzecz jasna, że w myśl Trentowskiego taki sam musiał być początek i religii katolickiej; wiemy bowiem, że Chrystus Trentowskiego nie jest Bogiem, jest to tylko „ludzka jednostka", w której bóstwo lepiej i dokładniej „się rozwikłało" czyli doszło do pełniejszej świadomości siebie. Każdy człowiek może być takim Chrystusem, i o to usilnie powinien się starać.

Z chwilą, kiedy słowa wysłańca niebios uzyskały powagę słów Bożych, zjawia się potrzeba teologii. Musi ona bowiem te słowa luźne, niespojone, ująć w całokształt prawd religijnych, musi wyjaśniać ich sens prawdziwy, a nadewszystko bronić ich przed atakami libertynów. Takie umiejętne ukształtowanie prawd religijnych nie może się obejść bez znajomości i pomocy filozofii, która jest „względem libertyństwa wężem dusicielem a przytem jutrznianym gońcem teologii" (str. 44). Wobec tego filozofia z teologią nie powinny zostawać na stopie wojennej, tylko muszą być przyjaciółkami najszczerszemi. „Religia jest głową, filozofia prawą, a teologia lewą ręką; wszystkie trzy stanowią na dnie prawdy jedną istotę. Jak głowie posłuszne są obie ręce, oczyszczając ją z chwilowego

obcego brudu, tak filozofii i teologiii jest przeznaczeniem starać się o świętą niepokalaność religii i oddalać od niej wszelkie nierozumu lub barbarzyńskich czasów przydatki. Jak prawa ręka wspiera lewą, a lewa prawą, tak filozofia i teologia powinny podawać sobie dłoń przyjazną i działać dla spólnego celu, t. j. dla wypędzenia ze świata hierologii i libertyństwa, tych dwojga dzieci ciemnoty, dla tryumfu prawdziwej religii. Filozofia wydobywa religią czystą z ksiąg przyrodzenia, a teologia z biblii, obiedwie zgadzają się z sobą w istocie... Teologia, uznawszy filozofię za udzielną umiejętność, nie stara się okuć ją w swe dyby, lecz daje jej patent zupełnej swobody, bo wie, że to siostra jej ukochana, gromiąca libertynów, walcząca dla światła i postępu, dla tryumfu niebiańskiej mądrości i religii. I filozofia nie miałażby być wzajemną, nie miałażby być równie sprawiedliwą? Ona uznaje także teologią za udzielną umiejętność, nie stara się oddalić jej od biblii, bo przekonywa się, iż to siostra jej ukochana, chłoszcząca hierologów, żyjąca dla światła i postępu. Tak prawica oddaje hołd lewicy, a lewica prawicy, bo obie sobie są przydatne, i obejść się bez siebie nie mogą. Jak człowiek bez prawej lub lewej ręki, tak religia bez filozofii lub teologii jest mańkutem" (str. 76—77).

Czy Trentowski w myśl tych pięknych słów pozwala także i katolickiej teologii trzymać się Pisma św.? Niestety, niebo a ziemia,—zasady jego a praktyka. Wystarczy przytoczyć dwa przykłady dla wyjaśnienia, jak to Trentowski rozumie pomoc filozofii udzieloną teologii. „Zbawiciel nasz, jako wysłaniec niebios jedynie prawdziwy, wyższy, jest od wszystkich ludzi; przed nim filozof także ukorzyć się powinien. Czemu? Tu znowu tylko filozofia niesie mi pomoc. Posłuchaj chwilę jej głosu z teologicznych ust moich! Przyznaję, *że każdy z ludzi, mający bóstwo swą jaźnią, jest Bogiem-człowiekiem i Zbawiciela bratem in potentia;* że stać się Bogiem-człowiekiem i Zbawicielem świata in actu jest każdego z nas przeznaczeniem. Ale każdy z nas może być Bogiem-człowiekiem w jednym rodzaju, zaczem jednostronnie, np. ten jako filozof, ów jako poeta, bohater, król, minister i t. p. Potrzeba było zatem na łonie ludzkości takiego Boga-człowieka, w którymby nie ten lub ów kierunek bożoczłowieczeństwa, ale wszechstronne bożoczłowieczeństwo samo w swem wiecznem

jądrze przyszło do objawu..., na którego przykładzie i nauce oprzećby się zdołał każdy inny Bóg-człowiek... Otóż takim Bogiem-człowiekiem jest nasz Zbawiciel" (str. 61).

Jako drugi przykład weźmy np. autentyczne tłumaczenie Pisma św. „Biblia daje nam czczewa (dogmata) chrześcijańskie. Czem są np. prawa natury dla filozofa, tem czczewa te dla teologa. Powinien okazać ich prawdziwość i świętość ku przekonaniu ludzkości całej, oraz ułożyć je w umiejętny całokształt. Czczewa święte od dawnych teologów wyłożone, zowią się dogmatami czyli kościelmi (od kościel = ustanowienie kościelne, księże). Nie kościele, lecz czczewa święte mogą mię obowiązywać jako teologa. Czemu? Nie dlatego, abym lekceważył kościele i z nimi mądrość dawniejszych teologów, lecz z następnych powodów. Jeżelić prawda wieczna znajduje się w biblii, jako w drugiej wyższej naturze, to poznamy ją należycie dopiero na końcu samym objawionej wieczności... Gdybym wyrzekł się tu filozoficznej swobody, krzywdziłbym niebiańską naukę naszego Zbawiciela, która nie zagaśnie przed światłem ziemskiego słońca, choćby i najjaśniejszego. Gdybym wykładał czczewa święte wedle nauki teologów, którzy przed kilkuset laty żyli, krzywdziłbym Chrześcijaństwo, bo to pokazałoby się w mych ustach przestarzałą i oddawna wywietrzałą teoryą, niezdolną mierzyć się z postępami dzisiejszej oświaty i wytrzymać umiejętnej krytyki... Wszakże jedynie czczewa święte, jako wieczna i ciągle świeża krynica wiary, są obowiązujące. Czczewo jest Słowem Zbawiciela, a kościel słowem kapłaństwa" (str. 64).

Filozof kończy swe wywody gorącym apelem do młodych duchownych polskich — „bo stare mózgi zbyt są twarde" — aby się starali stworzyć teologię narodową. „Młody duchowny jeniuszu, oto cel wielki dla ciebie! Przysłużysz się Bogu, Chrześcijaństwu oraz ukochanej Ojczyźnie i spotka cię nietylko w niebie, ale i na drogiej polskiej ziemi głośna świetna nieśmiertelność" (str. 83).

Uwaga. Przepyszny naprawdę jest ten apel końcowy do polskiego duchowieństwa katolickiego! Mimowolnie przypomina on bajeczkę o lisie i kruku, trzymającym ser w dzióbie. Pięknie wyglądałaby wiara katolicka, gdyby „jeniusze" teologiczni chcieli się trzymać wskazówek filozofii Trentowskiego!

Konfucyusz, Mojżesz, Budda, Mahomet i Chrystus jednakiego szacunku godni, bo wszyscy są równie dobrze Zbawicielami świata i wysłańcami niabios! Nie wiemy, czy można dalej posunąć profanacyę tego, co dla tylu milonów jest święte! Czy to rzetelny filozof może dać taką godną Mefistofelesa radę, aby każdy uznawał swą wiarę za najlepszą i najdoskonalszą? Szkoda, wielka szkoda, że Trentowski czerpał swą znajomość katolickiej wiary tylko ze źródeł protestanckich, a nie zadał sobie trudu, aby ją poznać ze źródeł jej właściwych. Nie byłby wówczas sądził o niej, jak ślepy o kolorach i byłby sobie oszczędził wypowiedzenia wielu zdań, które nie przynoszą chluby jego naukowości.

Jakiż tedy ostateczny dorobek filozoficzny Trentowskiego na polu filozofii religii? Oto jego Bóg musi być odziany materyą, gdyż inaczej nie byłby nieskończony, niezmierzony i wszechobecny; mimo swą duchowość i wynikającą z niej prostotę swej istoty staje się On materyą i jest nią; Stwórcą jest o tyle, o ile rozwija swe nieskończone cielsko czyli materyę w świat widzialny, ale sama materya nie została i nawet nie mogła być przez Niego stworzona, bo bez niej wogóle nie byłby Bogiem. Bóg ten, jako pierwiastek kształtujący świat, zwie się Duchem świętym; o ile znów tenże pierwiastek przychodzi w koronie i kwiecie stworzenia, w człowieku, do swej świadomości po swem rozproszeniu się i skamienieniu w przedmiotach świata, o tyle zwie się Synem Bożym. Zatem jedna i ta sama istota równocześnie duchem i materyą, jednym i troistym, Stwórcą i stwarzanym w człowieku, transcendentalnym a przecież w świecie zanurzonym Bogiem. Nietylko cały rodzaj ludzki, ale każdy człowiek jest Synem Bożym in potentia, a aktualnym, jeżeli sobie dobrze uświadomi Bóstwo, tem więcej jeszcze, jeżeli to uświadomione w nim Bóstwo innym zacznie głosić, dając początek nowej wierze; wtedy nawet jest Zbawicielem. Nauka czyli czczewa takich Zbawicieli ulegają zmianom zależnie od epoki i stanu oświaty danego społeczeństwa, jako też od znajomości filozofii przez teologów. Wyrok, czy ktoś być ma w niebie, czy w piekle po swej śmierci przebywać, zależy wyłącznie od ludzi, a tylko w razach wyjątkowych Bóg sam dokonywa sądu nad zmarłym.

Czy wobec takich rezultatów Trentowski miał prawo

chełpić się na wszystkie strony, że jego filozofia nie ma zgoła nic wspólnego z filozofią Hegla i Schellinga, i że nie jest ona ani panteizmem, ani monoteizmem? Nie przeczymy, że Trentowski nie był ślepym naśladowcą Hegla; owszem, dobrze on widział ujemne strony jego metody dyalektycznej. Ale jeżeli patrzeć będziemy nie na różnicę w słowach, ale na zasadnicze tło myśli Trentowskiego, to nie widać, iżby jego metoda genetyczna wydała rezultaty zasadniczo różne od tych, do których Hegel lub Schelling doszli. We wszystkich bowiem trzech razach pod osłoną odmiennych słów znajduje się ten sam owoc panteistyczny, to samo aprioryczne postawienie na początku procesu dyalektycznego lub genetycznego jedności, ten sam błąd μεταβάσεως εἰς ἄλλο γένος, to samo ubóstwienie człowieka, ten sam prawie pogląd na stosunek filozofii do religii chrześcijańskiej. Nie bardzo więc Trentowski zdołał wyrwać się z zaklętego koła niemieckiego idealizmu. Trzeba jednak zaznaczyć, że poglądy Trentowskiego są więcej zbliżone do filozofii Spinozy i Schellinga, jak Hegla. Wobec tego mamy poważne wątpliwości, czy przedsięwzięte w czasach ostatnich próby galwanizowania filozofii Trentowskiego zdołają jej przywrócić życie na czas dłuższy. Przyszła ona na świat z zarodkiem śmierci, złożonym w aprioryzmie swej metody.

---

3. Józef Chwalibóg.

(1808 — 1841).

Chwalibóg Józef urodził się dnia 18 marca 1808 r. we wsi Żuków obwodu złoczowskiego w Galicyi, jako syn Stanisława i Tekli z Żurawskich. Od wczesnych lat zdradzał wielki zapał do nauk, sam się nauczył alfabetu niemieckiego, a później i greckiego, a nadto bardzo lubił muzykę. W dwunastym roku życia pisał już wcale udatne wierszyki na cześć bohaterów, przy uczeniu się historyi polskiej, lub ku czci swych kolegów młodocianych. Przebija z tych wierszy-

ków pragnienie i dążenie do cnoty do uszlachetnienia duszy do doskonalenia się w miłości Boga i bliźniego. Wcześnie go też cechowała rozwaga w każdej czynności, nawet w czasie zabaw, w których nigdy się zbytnio nie kochał, przenosząc nad nie naukę, w której też czynił nadzwyczajne postępy. Ukończywszy nauki gimnazyalne, zapisał się na uniwersytet we Lwowie, gdzie zrazu słuchał filozofii a potem prawa. Fizyka i astronomia mocno go zajmowały, a także i do historyi naturalnej przykładał się z zapałem. We Lwowie mieszkał zrazu z braćmi starszymi, a gdy ci opuścili Lwów, przeniósł się na mieszkanie do radcy Lanikiewicza, którego córkę, Józefę, później (1832 r.) pojął w małżeństwo. W r. 1829 złożył egzamin na sędziego w sprawach kryminalnych, a w następnym roku do spraw cywilnych, poczem zaprzągł się do pracy praktycznej przy sądzie szlacheckim we Lwowie, a w dwa lata później zawarł związki małżeńskie. Niedługo jednak śmiechało się szczęście młodym małżonkom, bo najstarszy ich synek, Stanisław, zgasł po kilku miesiącach życia, a niedługo potem zachorowała żona i zmarła 18 czerwca 1837 r. Był to dla niego cios straszny. Usunął się od służby publicznej szukając u swego brata Prospera, zamieszkałego w Knyszkowcach na Podolu, pociechy, ulgi i spokoju. Poduczył się tam języków: włoskiego i angielskiego, poczem wybrał się w podróż do Ziemi świętej, którą zwiedzał przez jakiś czas wspólnie z ks. Hołowińskim Ignacym, późniejszym arcybiskupem mohylowskim. Podróż trwała blizko dwa lata, bo do r. 1840, przyczem Chwalibóg zwiedził Maltę i jakiś czas zatrzymał się w Rzymie, gdzie wykończył swe dziełko filozoficzno-religijne, które zaczął pisać w czasie choroby swej żony w r. 1833. Powrócił do kraju z zarodkami choroby, która mu nie pozwoliła cieszyć się długo widokiem ojczystego nieba, bo już 14 lipca 1841 r. zeszedł z tego świata, mając zaledwo 33 lat życia. Brat jego, Prosper, poświęcił mu pełne pietyzmu wspomnienie w książce, w której też i jego prace pomniejsze umieścił p. t. „Żywot i pisma Józefa Chwaliboga" Przez Prospera Chwaliboga. Lwów, 1849.

Pisma J. Chwaliboga. Pismami mniejszemi nie będziemy się zajmowali. Przebija w nich silna, gorąca wiara w Boga, widnieje dusza piękna, przesiąknięta najszlachetniejszemi uczu-

ciami; ale po większej części są to wylewy uczuć przed bratem lub najbliższemi sercu osobami; często zdarzają się opisy podróży przeplatane uwagami wysoce filozoficznemi; jest też i dramat Schillera „Turandot, księżniczka chińska", pięknym wierszem na polskie przełożony; wreszcie uwagi krytyczne nad książką Bochwica; „Obraz myśli mojej".

Najwięcej interesu filozoficznego przedstawia jego książka: „Zarysy myślenia z wiary" (Poznań, 1846), a która i na Trentowskiego musiała zrobić wrażenie niepoślednie, skoro się wyraził że Chwalibóg dał „głęboką filozofię katolicyzmu" [1]). Sąd Trentowskiego jest o tyle mniej trafny, ile że Chwalibóg nie pisał filozofii katolicyzmu, tylko chciał filozoficznie uzasadnić niektóre zagadnienia religijne. Do ich liczby należą pytania, czem właściwie jest człowiek? Co to znaczy, że jest złożony z ciała i z duszy? Skąd się wziął świat i co znaczy twierdzenie katechizmu, że świat został z niczego stworzony?— a wreszcie jaki jest cel ostateczny człowieka i zapomocą jakich środków można go osiągnąć. Można natomiast zgodzić się z Trentowskim, że wywody Chwaliboga świadczą o niepośledniej głębokości myślenia. Uderza zwłaszcza jego dyalektyka, wzorowana w znacznej mierze na Heglu. Jednak, jak u Hegla tak i u Chwaliboga zdarzają się często sofizmaty, zwłaszcza prześlizgiwania aię z porządku myślnego w ontologiczny. Niemile uderza forma, bo autor powtarza bez końca i rozwałkowuje jedną i tą samą myśl bez pożytku dla rzeczy samej, co znów czytelnika bardzo nużyć może. Zato pełno jest uniesień żywo odczuwanych ku Najwyższej Istocie, tak że ogień autora mimowolnie udziela się czytelnikowi.

Autor zaraz na wstępie swej książki stawia sobie pytanie: Cóż jestem? Czemże jest moja istota? Aby odpowiedzieć na to pytanie, przystępuje do subtelnej analizy samowiedzy. Świadomość donosi nam, że jesteśmy; w tym akcie świadomości mamy dany i podmiot i przedmiot; o ile poznać chcemy siebie samych, będzie nasze ja podmiotem i przedmiotem aktu poznania. Nierzadko atoli wyróżniamy siebie od przedmiotów, które poznajemy, i wówczas mamy świadomość, że te przed-

---

[1]) Por. Panteon wiedzy ludzkiej. Tom II, str. 63..

mioty nie są nami, lecz czemś różnem od nas samych. „Kiedy to ja wie coś jako drugie, tem samem wie coś jako pierwsze, wie zatem siebie, kiedy wie, że jest coś nie nim. Nie wiedziałoby czegoś jako nie siebie, gdyby nie było czemś, co może wiedzieć siebie, a mogąc wiedzieć siebie, przechodząc przez wrażenia przedmiotów, które nie są niem, do rozróżnienia ich od siebie, tem samem pojmując je jako nie siebie, pojmujesz siebie, swoje: ja" (str. 6). „Ja" zna siebie jako podmiot i przedmiot swej wiedzy, ale ciała nie pojmuje ono jako siebie, lecz jako coś do „ja" przynależne; stąd też siebie mianuje ono zaimkiem osoby pierwszej: ja, a ciało nazywa swojem. Ciało nie ma wiedzy o sobie samem, ale „ja" jest wiedzą ciała, i dlatego człowiek poznając się jako jestestwo ze swej wiedzy o sobie i ze swego ciała złożone, może tak co do ciała, jak i co do duszy łącznie branych oznaczać się jako: ja. Z jednej bowiem strony tylko to, co ma pojęcie swej jaźni i swego ciała, może te pojęcia porównywać i do siebie je odnosić, a powtóre jaźń ma świadomość pojęć, które od ciała nie mogą pochodzić, jak np. pojęcia porządku sprawiedliwości, dobroci, cnoty i t. p. „Oko tylko przedmioty widzi, siła wiedząca nietylko ma pojęcie tych przedmiotów, i ma wiedzę tych pojęć, ale ma jeszcze wiedzę ich porządku lub nieporządku, który nie jest przedmiotem zmysłowym" (str. 10). Ciało nietylko nie ma wiedzy o sobie, ale nadto główne jego znamię stanowi ograniczenie w przestrzeni; tymczasem myśl jest raz tu, raz znów tam, nie da się krępować przestrzenią. Myśl więc nie jest siłą materyalną, nie jest ciałem, lecz czemś, co może o sobie wiedzieć, co siebie może sobie stawiać jako przedmiot poznania; „taką siłę jako wbrew odrębną od materyalnej, nazywamy duchem" (str. 12).

Analiza powyższa wykazuje, że człowiek jest duchem i ciałem; a ponieważ tylko duch ma wiedzę, przeto można powiedzieć, że człowiek jest duchem i ma ciało (str. 12). Lecz skąd jest człowiek? Skąd ten świat cały?

Widząc świat jako skutek, nie mogę nie pomyśleć o jego przyczynie, dwa bowiem te pojęcia koniecznie do siebie należą, są względne, a tylko to, co jest bezwzględne, nie potrzebuje się odnosić do czegoś innego, ani też być odnoszone. Musimy zaś świat odnosić do czegoś innego, do jego przyczyny spraw-

czej, bo w świecie wszystko jest względne, „nic nie widzimy, nie pojmujemy inaczej, tylko w samych względnościach, wszystko ma swoją odwrotną stronę, wszystko ma swój odwrotny wzgląd, wszystko jest względnem; a co jest względnem, w istnieniu swojem bezwzględnem pomyśleć je nie możemy, nie możemy je pomyśleć bez odwrotnego pojęcia tej względności we wszystkiem" (str. 16). Lecz jeżeli wszystko co istnieje na świecie jako względne, nie może być pomyślane bez przyczyny, a te przyczyny, jeżeli są czemś względnem, znów bez przyczyny pomyślane być nie mogą, to musimy się zatrzymać na takiej przyczynie, która jako bezwzględna nie ma żadnej przyczyny za sobą, nic poprzedzającego, żadnego początku. Choćby się chciało przypuścić, że szereg przyczyn jest nieskończony, to znów nie można spuszczać z uwagi tego momentu, iż nawet nieskończony szereg przyczyn względnych także jest względny i musi mieć początek od przyczyny bezwzględnej. Czemże jednak jest ta przyczyna bezwzględna? „Zaprzeczmy tej bezwzględności własności wszelkich, odmówmy jej wszystkiego, cokolwiek jest twierdzącem. Ślepy traf— przypadek — zrządził wszystko, cokolwiek istnieje. Nim to wszystko się stało, nic było nic, zgoła nic — zupełnie bezwzględne nic — ta bezwzględność jest to bezwzględne nic. Z tego nic wszystko powstało. To nic było bezwarunkowe bezwzględne nic, już dlatego samego, żeby inaczej nie było zupełnem nic, gdyby było coś do czegoby się odnosiło, a było zupełnem nic, kiedy się przenosimy w chwilę, nim wszystko, cokolwiek jest, powstało. A ponieważ wszystko, co jest, jest względnem, a zatem bez początku z czegoś bezwzględnego pomyślanem być nie może, powiedzieć więc nie można, że wszystko, co jest, samo z siebie powstało, boby nie było względnem, ale bezwzględnem, a właśnie jest względnem; więc z tej bezwzględności, której wszelkich twierdzących własności odmawiamy, z tego bezwzględnego nic powstać musiało. To więc nic jest przyczyną rzeczywistą istnienia wszystkiego, w niemże samem zawartą jest posada (sic!) wszelkiego istnienia, nie jest obojętnem nic, bez któregoby się coś stało, ale z onego, jako źródła, wszystko powstało; a kiedy nie jest obojętnem nic, ale rzeczywistem źródłem, nie będąc obojętnem nic, musiało być czynnem. Z niego, jako z pierwszej przyczyny,

wszystko powstało — ta przyczyna, jako przyczyna tego, co rzeczywiście istnieje, musiała być przyczyną czynną, kiedy wszystko istnieje. Kiedy była czynną, musiała mieć możność czynności, władzę działania; ta władza musiała być w niej, prócz niej nie było nic innego, a więc ona sama, to nic bezwzględne było tą władzą. Już więc znika zupełne zaprzeczenie wszelkich własności. Już to nic, będąc przyczyną wszystkiego, jako niewładza pomyślanem być nie może" (str. 19).

Przytoczyliśmy umyślnie ten ustęp, aby dać próbkę dyalektyki Chwaliboga. W gruncie rzeczy jest to pusta gra słów z dodatkiem kilku sofizmatów i paralogizmów. Jest bezsprzecznie rzeczą konieczną nietylko w porządku logicznym lecz i ontologicznym, aby to, co jest względne, miało swą przyczynę ostateczną w czemś, co jest bezwzględne. Jeżeli więc istnieją rzeczywiste byty względne, to i ich przyczyna ostateczna nie może nie być bezwzględnym bytem rzeczywistym, ale nie może ona być nicością bezwzględną, bo ta jest negacyą wszelkiego bytu. Chcieć więc z takiej nicości wyprowadzać jestestwa rzeczywiste, znaczy robić pustą zabawkę słowną, sprzeciwiać się sobie samemu. Prawdą jest, że i w pismach Dyonizego Areopagity, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius), a także niektórych scholastyków mistyków spotkać można określenie Boga jako nicości; czynili oni to jednak w znaczeniu całkiem innem, aniżeli Chwalibóg. Im szło o to, że jakiekolwiek określenie dodatnie Boga pomyślelibyśmy, nie jesteśmy w możności tem określeniem wyrazić całego oceanu, całej nieskończoności bytu Bożego; wszystko co o Bogu wypowiedzieć możemy, nie wyraża Jego istoty dokładnie. Lecz właśnie w owej niemożliwości określenia, wyrażenia dokładnie Bóstwa widzieli oni drogę najlepszą do zaznaczenia nieskończonej doskonałości Boga, a daleką była od nich myśl, aby Bóstwo naprawdę miało być pomyślane jako nicość bezwzględna. Tej sztuki, iżby z nicości bezwzględnej można wyprowadzić cały wszechświat, dopiero Hegel nauczał.

Wykazawszy, że świat tylko drogą aktu stwórczego istnieć począł, powraca Chwalibóg do pytania, czem jest człowiek. Ponieważ człowiek składa się z duszy i ciała, przeto poddaje on analizie oba te pojęcia, poczem zajmuje się zagadnieniem nieśmiertelności duszy. „Jeśli duch mój jest śmier-

telny, tem samem musi być uległym ograniczeniu czasu. Jako? więc w tej chwili kiedy moje ciało umiera, kiedy ta granica czasu na niego przypada, ten duch, to ja przestaje także istnieć? Przestając wiedzieć swe ciało, przestaje wiedzieć i siebie?.. Oto ciało moje umiera — oto przyszła już ta granica czasu na niego — poza tą granica już siebie nie wiem. Oto ciało moje umarło! cóż poza tą granicą? — i jam jej uległ mojem czystem ja — i już siebie nie wiem? Lecz cóż to jest? Cóż czynię w tej chwili? Gdzież byłem? Gdzież jeszcze jest myśl moja? gdzież jeszcze jest moje: jestem? — Byłem — i jeszcze stoję całą myślą, całem mojem: jestem, w chwili poza chwilą skonania — czemże tam byłem? — czystem mojem: jestem, czystem mojem ja — czystym duchem w odrębności od ciała — ta chwila w tem czystem mojem ja była dla mnie teraźniejszą — obecną dla ducha mego — byłem w niej czystem mojem jestem — była obecną dla czystego mego jestem — jeszcze dalej, i jeszcze dalej — i jeszcze dalej bez końca stoję obecnym — gdzie ciałem nigdy stanąć nie mogę" (str. 27).

Znów w tym dowodzie Chwalibóg przeoczył okoliczność, że pomyślenie o stanie duszy po jej rozłączeniu z ciałem odbywa się w duszy, która z ciałem jeszcze jest połączona. Zdaje się mu tedy, że skoro można sobie pomyśleć stan duszy, rozłączonej od ciała, jako dalszy ciąg świadomości „ja", to tem samem zyskuje się dowód namacalny nieśmiertelności duszy. Tymczasem właśnie o to w pytaniu chodzi, czy dusza po swem rozłączeniu od ciała jeszcze będzie miała świadomość siebie? Przeciwnik nieśmiertelności duszy może się powołać na fakty omdlenia, epilepsyi i innych przyczyn utraty świadomości, i zawnioskować, że jeżeli wskutek lekkiego uszkodzenia ośrodków świadomości w mózgu następuje czasowy zanik świadomości, to tem więcej dziać się to musi wskutek śmierci. Dowód zatem Chwaliboga zawiera w sobie sofizmat petitionis principii.

Ale również i na to zgodzić się nie można, co Chwalibog napisał o istocie materyi przy sposobności rozważań nad naturą ciała ludzkiego. „Materya, powiada on, jest odgraniczeniem przestrzeni, granicom czasu uległem. Ograniczoność w przestrzeni jest jej głównem, jej istność oznaczającem zna-

mieniem, a... wszystko, co jest odgraniczonem, choćby w nieskończenie małych granicach, bez początku, a zatem odwiecznem być nie może" (str. 38).

I tu potrzeba sprostować pojęcia. Bezwątpienia przestrzeń ogranicza materyę; lecz na to, aby materya mogła być ograniczana, musi już posiadać cechę podzielności na części i wymierność w przestrzeni. Zatem samo ograniczanie jej przez przestrzeń nie może stanowić jej istoty, gdyż w tych samych granicach przestrzeni raz może się mieścić ciało stałe, to znów płyn lub gaz, raz błoto, to znów kawałek sukna. Do tego, w tym poglądzie Chwaliboga sama przestrzeń musiałaby być ciałem, jeżeli jej części mają być ciałami materyalnemi, czyli przestrzeń i materya byłyby jednem i tem samem. Wprawdzie starzy materyaliści mieli przestrzeń za jedno z materyą, ale dawno już Zenon z Elei i Arystoteles wskazali słabą stronę takiego przypuszczenia, mianowicie, że jedną przestrzeń musiałaby obejmować druga, tę znów trzecia i tak w nieskończoność. Wreszcie z faktu ograniczania materyi przestrzenią zgoła nie wynika, jakoby i czas koniecznie ograniczać ją musiał. Wszak nie kto inny, tylko św. Tomasz z Akwinu wraz z kilku innymi myślicielami średniowiecznymi dowodził, że nie istnieje żadna sprzeczność wewnętrzna w pojęciu materyi odwiecznie stworzonej.

Materya, ciągnie dalej autor, byłaby dla nas niedostępną, gdyby nie była wyposażona w dwie siły: siłę wciągu i odciągu; obie siły są ograniczone, i dlatego racyi ostatecznej ich istnienia i ich różnicy należy szukać w jednej pierwotnej i nieograniczonej sile, czyli w Bogu. Cały ten wywód jest naprawdę głębiej pomyślany, a jego siłę dowodową osłabia tylko styl nieszczęsny, owo kręcenie się około jednego wyrazu. Klasycznym przykładem takiego filozofowania jest ustęp, w którym autor dowodzi, że duch ludzki nie posiada istnienia bezwzględnego. „Kiedy więc, tak pisze, pojęcie pewnego rozmiaru jest pojęciem ogólnie rozmiarów, i pojęciem rozmiaru za rozmiarem, i kiedy wiedza stworzona inaczej się nie wie, tylko względną, całe jej istnienie, a zatem cała i wszelka wiedza jest względną, nie wie się więc inaczej, tylko w tej względności, w tem pojęciu pewnego rozmiaru, takiem to więc pojęciem siebie nie wie inaczej tylko wraz z pojęciem i rozmiaru

za rozmiarem, bo nie masz pojęcia względności bez pojęcia przeciwnego względu, niemasz pojęcia rozmiaru bez pojęcia rozmiarów ogólnie, i rozmiaru za rozmiarem lub obok rozmiaru, a nie wiedząc się inaczej, tylko z pojęciem pewnego w pojęciu rozmiaru, nie wie się więc inaczej, tylko z pojęciem rozmiaru za rozmiarem, czyli raczej — ten rozmiar będąc tylko w pojęciu rozmiarem, pojęciem rozmiaru, i będąc tylko względnością istnienia, pojęcie rozmiarów w sobie posiadającą, nie wie siebie względnego we własnej względności inaczej, jak tylko wraz z pojęciem względu poza tą względnością" (str. 60). Słowa to wprawdzie polskie, ale sens ich ani polski, ani filozoficzny. Trafnie też zauważył bezimienny wydawca książki Chwaliboga: „Pisząc to dzieło, autor zatapiał się głęboko w myśl swoją, ścigał ją po wszystkich jej zwojach i odcieniach, był zawsze jej panem, aż do ostatniego kresu. Lecz czy równie szczęśliwie oddał, jak dobrze pojął? Czy był równie dobrym artystą, jak głębokim badaczem? Nie wszystko między ludźmi w równi z sobą idzie, więc trudno jest wymagać w tem samem dziele wszelakiej doskonałości. Atoli przestrzegamy krytykę, że są groby marmurowe, pełne okrasy budowniczej, które jednak trupów w sobie chowają, i są świątynie z wierzchu niepozorne, które jednak mieszczą w sobie Boga żywego" [1]).

4. August hr. Cieszkowski.

(1814 — 1894).

Cieszkowski urodził się dnia 12 września 1814 r. w Suchej na Podlasiu, z ojca Pawła, zamożnego szlachcica, zawołanego gospodarza, posiadającego wyższe aspiracye naukowe i artystyczne. Wychowawczyni Zyg. Krasińskiego, baronowa

[1]) Por. Zarysy myślenia z wiary (Poznań, 1846). Przedmowa str. VII.

La Haye, była także wychowawczynią Cieszkowskiego od 5-go roku jego życia; później oddano go w opiekę znakomitego pedagoga, Tomasza Dziekońskiego, pod którego okiem odbywał nauki gimnazyalne w Warszawie na Lesznie. W chwili powstania listopadowego był on dopiero w VI klasie gimnazyalnej, i z powodu zbyt wątłych sił nie mógł wyruszyć w pole; za to chętnie spełniał obowiązki sekretarza podczas posiedzeń Izby, a z zapałem pomagał przy robotach fortyfikacyjnych miasta.

Dnia 8 września 1831 r., a więc jeszcze przed wzięciem Warszawy, opuścił ją Cieszkowski i podążył do Krakowa, stamtąd do Berlina na studya filozoficzne. Już nie zastał Hegla na katedrze, gdyż zmarł w listopadzie tegoż roku, a jego katedrę objął Karol Ludwik Michelet, uczeń Hegla. Wnet między uczniem a profesorem zadzierzgnęły się węzły przyjaźni, której nawet polemika późniejsza nie zdołała osłabić. Cieszkowskiemu przedewszystkiem metoda dyalektyczna przypadła do smaku, natomiast dość wcześnie dojrzał inne słabe strony filozofii panteistycznej. Opuścił też Berlin i przeniósł się do Heidelbergu, gdzie w r. 1838 uzyskał stopień doktora filozofii, napisawszy rozprawę: „De philosophiae jonicae ingenio, vi, loco"; rozprawa ta ukazała się później w polskiem opracowaniu w „Bibliotece Warszawskiej" 1841 r. p. t. „Rzecz o filozofii jońskiej". W tymże samym roku (1838) wydał on w Berlinie u Veita rozprawę: „Prolegomena zur Historiosophie", jako owoc rozmyslań dawniejszych nad idealistycznym poglądem Hegla na dzieje ludzkości. Rozprawa ta, skierowana w znacznej mierze przeciw Heglowi, uchodzącemu za tytana filozofii niemieckiej, zwróciła uwagą publiczności niemieckiej na młodego uczonego polaka.

W celu uzupełnienia swego wykształcenia, odbył Cieszkowski po ukończeniu swych studyów dłuższą podróż do Francyi, Anglii, następnie był we Włoszech. We Francyi i Anglii badał szczegółowo tamtejsze stosunki ekonomiczne, i już w rok po swej doktoryzacyi ogłosił poważne dzieło: „Du crédit et de la circulation" (Paris, 1838; wyd. II 1847; trzecie znacznie pomnożone 1883), a w 5 lat później ukazała się, również na tle stosunków francuskich osnuta broszura: „De la pairie et de l'aristocratie moderne" (Paris, 1844). W Anglii śledził ruch,

zmierzający ku ulżeniu nędzy proletaryatu, a owocem tych badań są dwie rozprawki: „O ochronkach wiejskich" („Bibl. Warszawska", 1842), oraz „Uwagi nad obecnym stanem finansów angielskich" (Tamże, 1842). Zdawałoby się, że wobec zajęcia się zagadnieniami natury ekonomicznej i społecznej myśl Cieszkowskiego stanie się mniej sposobną do zajmowania się pytaniami filozofii spekulatywnej. Tymczasem właśnie w r. 1842 ukazała się rozprawka, polemizująca z Micheletem p. t. „Gott und Palingenesie" (Berlin, 1842). W czasie pobytu we Włoszech spotkał się z Krasińskim (1840), i od tego czasu utrzymywał z nim stosunki najściślejsze. Nadmienić należy, że właśnie u Krasińskiego, w czasie dokonywanej u niego rewizyi, zabrano drugą część (praktyczną) pisma polemicznego: „Gott und Palingenesie".

Powróciwszy do kraju, Cieszkowski postanowił poświęcić wszystkie swe siły jego służbie. Niewiele atoli dało się zrobić w tym względzie zrobić za rządów Mikołaja I; to też na razie cała jego działalność musiała się ograniczyć do pracy piórem. Patrząc, jak polskie ziemie ogołacano z lasów w sposób rabulistyczny, napisał artykuł o „Organizacyi handlu drzewem" („Bibl. Warsz.", 1843, I); aby zaś położyć tamę zgniliźnie, szerzonej w naszem społeczeństwie przez romanse francuskie, wystąpił z artykułem: „O romansie współczesnym" (Biblioteka Warsz." 1846, I); to znów szczegółowo dla ziomków pod zaborem pruskim pisał: „O skojarzeniu dążeń i prac umysłowych w W. Księstwie Poznańskiem" (1843). Wyprzedzając dalszy rozwój stosunków społeczno-ekonomicznych, pierwszy on w Europie wystąpił w odczycie „Zur Verbesserung der Lage der Arbeiter auf dem Lande", mianym w Berlinie 1845 r., z projektem dopuszczenia robotników rolnych do udziału w dochodach, aby przez to ulżyć ich nędzy, a z drugiej strony wywołać większe zainteresowanie robotnika w sposobie i zyskach produkcyi rolnej. Odczyt ten ukazał się w druku po niemiecku 1846 r., a przedtem po francusku w № 47 czasopisma „Journal des économistes", oraz w odbitce: „Sur les moyens d'améliorer le sort de la population des campagnes" (Batignolles, 1846).

W r. 1847 przeniósł się Cieszkowski na stały pobyt w Poznańskie i osiadł początkowo w Wierzenicy, a później w Ża-

bikowie koło Poznania. W tymże samym roku wraz z J. Duvalem wydaje rozprawę: „Du crédit mobilier et immobilier", a już w następnym roku ukazał się pierwszy tom najgłośniejszej jego pracy: „Ojcze nasz" (bezimiennie w Paryżu, 1848). Zaszczycony zaufaniem swych wyborców w r. 1849 posłował Cieszkowski do sejmu pruskiego przez szereg lat następnych. W tymże roku wydał on broszurę: „Zusammenstellung von Staats — und Völkerrechtlichen Urkunden, welche das Verhältniss der Grossherzogtums Posen zur Preussischen Krone betreffen nebst einigen Erläuterungen", aby przypomnieć prawa i przywileje Księstwa rządowi pruskiemu. Jako prezes Koła Polskiego czynił on wytrwale starania o uzyskanie dla Poznania uniwersytetu, i w tym celu wydał gruntownie uzasadnione: „Zwei Anträge, die Posener Universität und Unterrichtsfrage betreffen"; kiedy komisya oświatowa te wnioski odrzuciła, wystąpił on w r. 1852 ponownie w Izbie ze swym wnioskiem. Wniosek i tym razem przebrzmiał bez skutku, a taki sam los spotkał inny jego wniosek w sprawie domów przytułku dla małoletnich dzieci: „Antrag zu Gunsten der Kleinkinderanstalten als Grundlage der Volkserziehung (r. 1855). Za to udało się mu powołać do życia Towarzystwo przyjaciół nauk, lecz dopiero po 12-letnich zabiegach (od 1843 — 1857); wybrany jego prezesem, sprawował tę godność aż do r. 1867. W r. 1861 spotkał go cios bolesny, bo strata żony Haliny, a smutek stąd wynikły wytrącił mu na dłuższy czas z rąk pióro. Dopiero w r. 1863 znów spotkać można w Rocznikach rzeczonego Towarzystwa jego rozprawę filozoficzną: „O drogach ducha".

Aby uczcić pamięć swej żony czynem prawdziwie obywatelskim, założył w Żabikowie pod jej imieniem szkołę rolniczą, którą jednak wkrótce zamknął rząd pruski. Cieszkowski czując osamotnienie, opuścił Żabikowo i udał się w podróż; głównie przebywał we Włoszech, gdzie po różnych archiwach skrzętnie zbierał materyały do dziejów Polski. W r. 1873 Krakowska Akademia Umiejętności uczciła jego zasługi naukowe, mianując go swym członkiem. Po powrocie do swych majętności nie przestawał, choć podeszły wiekiem i sterany pracą, służyć swym ziomkom światłą radą, świecić przykładem niezmordowanej pracowitości i sumiennością w spełnianiu przyjętych na siebie zobowiązań. Zgasł w pół roku po 50-letnim

jubileuszu pracy literackiej, 12 marca 1894 r. jako prawy katolik, przyjąwszy ostatnie pociechy religijne z rąk ks. biskupa Likowskiego.

Pisma o Cieszkowskim. 1-o Dr. Leopold Caro: „August Cieszkowski", w Krakowie, 1893; 2-o Prof. Józef Majka: „Ojcze nasz Augusta Cieszkowskiego" — w sprawozdaniu Dyrektora c. k. gimnazyum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie z r. szkol. 1910; 3-o H. Struve: „Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce", wyd. II, Warszawa, 1911, str. 328—337; 4-o Ks. Romuald Koppens T. J. „Ojcze nasz Cieszkowskiego" — w „Przeglądzie powszechnym" tom LI, № 151, 1896, str. 1—25, 174—196, 380—406; 5-o X. T. Gapczyński: „Cieszkowskiego Ojcze nasz (tom III) wobec nauki Kościoła katolickiego" — w „Przeglądzie kościelnym", Poznań, 1903, str. 367—384; 6-o Karol Libelt: „Pisma pomniejsze" t. V, 1851, str. 3 n.; 7-o Tegoż: „Filozofia i Krytyka", II, Poznań, 1874, t. I, str. 117 n.; 7-o Aleksander Tyszyński: „Rozbiory i krytyki", 1854, t. I, str. 103; 8-o Adam Żółtowski: „Graf August Cieszkowski: Philosophie der Tat. Die Grundzüge seiner Lehre und der Aufbau seines Systems". München, 1904.

Pisma Cieszkowskiego.

A) Prolegomena zur Historiosophie.

Cieszkowski wychodzi z założenia, że ludzkość doszła już do tego stopnia samowiedzy, iż prawa swego rozwoju poczytuje nie za wymysły abstrakcyjne myślicieli, ale za objawy woli Bożej. Zadaniem ludzkości jest poznać te prawa i świadomie urzeczywistniać wolę Bożą. Niestety, zaniechano tego uczynić. I tu Cieszkowski występuje przeciw Heglowemu podziałowi całości dziejów na 4 epoki: wschodnią, grecką, rzymską i chrześcijańsko-germańską. Podział to fałszywy, bo między epoką grecką a rzymską nie istnieje różnica zasadnicza, a nadto świat jużby dotarł do kresu swego rozwoju stanąwszy u szczytu idealizmu absolutnego, czyli ludzkość musiałaby skończyć swe istnienie na epoce germańskiej. Temu podziałowi przeciwstawia Cieszkowski swój trychotomiczny (teza,

antiteza, synteza); w pierwszem stadyum historya, pojęta jako całość organiczna, rozwija się bezwiednie; w drugiem zastanawia się nad dziejami przebytemi, a w trzeciem wprowadza w czyn wolę Bożą, z góry poznaną. Stąd epoka pierwsza jest przedchrześcijańską; jej ideą główną jest piękno, którego uzewnętrznieniem jest sztuka. Duch podmiotowy stoi na stopniu zmysłowości, instynktu, popędu; duch zaś przedmiotowy, zbiorowy, rządzi się tylko zewnętrznem prawem. Epoka druga jest chrześcijańska; w niej duch stoi na stopniu umysłowości teoretycznej i namysłowej, a prawda i wiedza są ideami panującemi. W praktyce rządzi imperatyw podmiotowy czyli sumienie, a moralność jest jego normą.

Syntezą będzie epoka trzecia, która harmonijnie pogodzi praktykę z teoryą, a moralność z prawem w doskonałą obyczajność (Sittlichkeit), i wysunie ideę dobra na pierwsze miejsce. I wyjdzie nowa wędrówka ludów, ale teraz wyjdzie z krajów cywilizowanych do ciemnych i barbarzyńskich. Zamęt dzisiejszy, szukanie bezustanne czegoś nowego na polu ducha, to tylko ferment nowego życia. Hegel chciał już na sobie zamknąć historyę rozwoju ducha, sądził, że jego „myśl myśli" to najwyższe stanowisko ludzkości, i że niema wyższego pogodzenia sprzeczności, jak w myśli. Filozofia jego jest wprawdzie klasyczną, bo jak sztuka doskonała jest bytem tożsamości bytu i myśli, tak ona była myślą tej tożsamości; jednak zupełnego pojednania bytu i myśli nie osiągnęła. Stanie się to dopiero zapomocą świadomego czynu.

W epoce I (teza) wyobrażenia zagrobowe były mętne i niestałe (inania regna); myśl nie wybiegała ponad doczesną zieloną ziemię, na której sobie raj zakładała. Antiteza przyniosła rozdarcie, sprzeczność i walkę, a myśl ludzką zwróciła do życia zagrobowego, które uczyniła głównym celem i zadaniem życia ziemskiego. Synteza oznacza powrót do tezy, ale podniesionej, uszlachetnionej; materya, doczesność, pozbędzie się w niej przekleństwa przez podniesienie swoje i stanie się zupełnym równoważnikiem myśli. Czyn urzeczywistni wszelką myśl, i jak dotąd z bytu snuliśmy myśl, tak odtąd z myśli będziemy byt wysnuwać. Czyn czyli cnota zawładnie epoką trzecią, epoką Ducha św. i uszlachetni stosunki świata. Wola ludzka, która w pierwszej epoce pełniła uczynki pod prawem

konieczności, a w epoce drugiej świadomie, stanie się w epoce trzeciej naprawdę twórczą.

Te myśli zasadnicze o dziejach ludzkości znajdziemy obszernie rozwinięte w głównem dziele: „Ojcze nasz".

B) Gott und Palingenesie.

Aby zrozumieć powstanie tej książeczki, musimy przypomnieć, że w szkole Hegla nastąpił po jego śmierci rozłam, spowodowany stanowiskiem jego na polu filozofii religii. Prawica starała się pogodzić naukę Hegla z dogmatami zasadniczymi Chrześcijaństwa. Przyjmowała więc świadomą osobowość Boga, wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie oraz nieśmiertelność indywidualną dusz ludzkich. Rzecz jasna, iż takie prawdy nie godziły się z następstwami, wynikającemi z panlogizmu w systemie Hegla. To też wnet powstała lewica, nie godząca się z przekonaniami prawicy, i doszła do stanowiska, które się nie da pogodzić z teizmem chrześcijańskim. Lewica też (D. Fr. Strauss, L. Feuerbach, Bruno Bauer i t. d.) wkrótce się stoczyła z wyżyn panlogizmu ku monizmowi naturalistycznemu, nawet ku materyalizmowi. Prawicę stanowili Erdmann, Weisse, Göschel, Rosenkranz, Fichte młodszy, Chrystyan Baur i t. d. Otóż podług Cieszkowskiego należy zaliczyć Karola Micheleta do lewicy, bo najkonsekwentniej rozprowadzał zasady Hegla stając przez to w sprzeczności z dogmatem osobowości Boga i nieśmiertelności duszy. Michelet (1801—1894) ujął te zagadnienia w jedno pytanie o osobowości ducha (Persönlichkeit des Geistes). Indywidualność jest podług niego czemś szczegółowem, przypadkowem, zawisłem od warunków naturalnych, a zatem czemś skończonem i śmiertelnem. Nieśmiertelną jest tylko osobowość, ale pojęta jako moment, jako urzeczywistnienie się ogółu w indywiduum szczegółowem. Co duch wykonał wartościowego, podpada to pod klasy ogólne: wiedzy, moralności, sztuki, religii i t. d. i tylko jako owoc ducha ogólnego może być zaliczone do skarbu niezniszczalnego całej ludzkości. Bóg nie jest osobą, nie jest indywiduum, nie jest żadnem ja, któreby miało naprzeciw siebie jakieś nie-ja; nie ma On świadomości, bo ta zawiera w sobie konieczne rozróżnienie przedmiotu i podmiotu,

a Bóg jest tożsamością, On jest substancyą myślną i podmiotem myślącym wszystkich poszczególnych świadomości, jest ogólną substancyą duchową, z której poszczególni ludzie czerpią możność swych czynów, zapewniających im nieśmiertelność. Bóg jest ogólną wieczną osobowością, która się urzeczywistnia w poszczególnych jednostkach. Osobowość taką można rozumieć dwojako: 1-o jako pojęcie osobowości, mającej się urzeczywistnić; 2-o jako substancyę absolutną, wznoszącą się do absolutnej podmiotowości czyli jako podmiot bezwzględny; 3-o jako zbiór wszystkich doskonałych produktów ducha— jednostek. Żadnego z tych gatunków Michelet nie przyznaje Bogu, a zbiorowa osobowość ducha ludzkiego jest tylko czemś abstrakcyjnem i dalekiem od osoby konkretnej.

W swem dziełku: „Gott und Palingenesie" — Cieszkowski staje po prawicy szkoły Hegla, i odrazu w przedmowie, skierowanej do Micheleta, zaznacza, że osobowość Boga i nieśmiertelność duszy są dwoma zagadnieniami najżywotniejszemi ludzkości i Bóstwa, i że póki te zagadnienia nie będą rozwiązane, póty błąkamy się w cieniach lub w zmrokach w dziedzinie ducha. Przypomina też Michelesowi swój list do niego, będący owocem rozmyślań nad osobowością ducha w czasie pobytu na Lido koło Wenecyi, oraz w kościele św. Marka w Wenecyi. Uderza następnie z całą siłą dyalektyki na główny błąd swego profesora oraz idealistów, mianowicie na przewagę ogólności, która w dyalektycznych ich wywodach stanowi zawsze całą syntezę, podczas gdy powinno być nią coś indywidualnie całego i rzeczywistego. Michelet miasto dać prawdziwą indywidualizacyę jako wynik dyalektycznych procesów między tem co ogólne, a tem, co szczegółowe, przyjmuje niższą kategoryę substancyi, mianowicie absolutną ogólność jako syntezę tego procesu. Tymczasem taka substancya ogólna (duchowość) podług Micheleta nie jest ani „universale post rem", a więc czemś, coby tylko w myśli jakiegoś podmiotu miało istnienie; ani też nie jest „universale ante rem", t. j. jakąś inteligencyą zaświatową, którąby według pewnych wzorów urzeczywistniała świat i rzeczy w nim, lecz ma być „universale in re", czyli wsobną substancyą idealną świata; ponieważ zaś taka substancya nie może być objęta przestrzenią, zatem, we-

dług Micheleta, musi ona być tylko myślą i to nie podmiotową, lecz ogólną.

Otóż Cieszkowski przyznaje Micheletowi, że w myśleniu znajduje się ogół, ale jeżeli na ogólność położymy zbytni nacisk, zniknie nam z pod niego życie, czyli podmiot myślący. Największą zaś trudność w pojmowaniu ducha stanowi ta okoliczność, iż się pojmuje ducha, jako przeciwstawienie przyrody. Tymczasem duch nie ma natury ani poza sobą, ani też naprzeciw siebie, lecz w sobie, bo on jest podstawą, prawdą i czynem czyli sprawcą świata (str. 32); nie jest on do niego w stosunku antitezy, lecz syntezy. „Ohne Natur, ohne Materie, ohne Leiblichkeit giebt es keinen Geist" (str. 32). Natura bowiem nie jest czemś przeciwstawionem duchowi jako absolutnej idealności, owszem, duch jest najwyższą jednością organizmu, to jest ostatniej kategoryi świata fizycznego, i absolutnej idealności, to jest ostatniej kategoryi logicznej, czyli jest konkretną tożsamością idei i natury, ogółu i szczegółów, duszy i ciała (str. 34). Tak więc w wielkim procesie wszechświata wyrażonym przez Hegla: $\frac{\text{Idea-Natura,}}{\text{Duch}}$ nazwy zostają te same, ale przybierają znaczenie zgoła inne, duch bowiem nie powraca do idei ogólnej, ale jest źródłem, pierwiastkiem ujednostkowienia. Błąd Micheleta polega na tem, że przyznawszy duchowi zdolność myślenia o ogóle, mniema, że tem samem i duch jest czemś ogólnem, a natura czemś szczegółowem; tymczasem ogólność może przysługiwać tylko idei logicznej, ale nie duchowi, który jest principium individuationis i unosi się zarówno ponad to, co ogólne, jak i ponad szczegóły, a nie wyklucza ani jednego, ani drugiego, tylko w sobie zamyka. W dalszym ciągu Michelet uznaje wprawdzie, że ducha powinno cechować tylko absolutne i ogólne działanie. Tymczasem działalność absolutna, czysta, jest tylko czystą abstrakcyą, tylko formalnem pojęciem; gdzie bowiem jest działanie, tam musi być i ten, który działa, i do życia konkretnie branego potrzeba podmiotu konkretnie żywego. Jeżeli zatem przyznaje się duchowi możność działania, to zarazem przyznajemy, że jest on czemś samoistnem (str. 36). W końcu Cieszkowski zarzuca Micheletowi tę niedorzeczność

iż skończonego i nieskończonego ducha stopił w pojęciu ducha ogólnego, czego przyczyną znów jest przenoszenie ogółu nad jednostki.

Przechodząc do kwestyi nieśmiertelności duszy twierdzi Cieszkowski, że Michelet niesłusznie wybrał tylko dwie cechy: indywidualność i osobowość, jako charakterystyczne dla ducha pojedynczego, a pominął człon pośredni: myślenie czyli podmiotowość. Z dwóch cech pierwszych indywidualność oznacza coś przypadkowego, ograniczonego, podległego materyi, a co, choć posiada swoją celowość, która opanowuje materyę, jednak w końcu ulega materyi i ginie. Indywidualność więc pociąga za sobą nieśmiertelność.

Podmiotowość już oznacza pewne przebudzenie świadomości, namysł, zwracanie się do siebie samego; wślad jednak za refleksyą idzie też rozdwojenie na jaźń i niejaźń, przeciwstawianie się przedmiotowości.

Osobowość wreszcie łączy oba momenty w wyższej syntezie; tu duch nie jest tylko czemś naturalnie jednostkowem, ani refleksyjnie pojętym ogółem, lecz jest żywą, indywidualną całością, jest dla siebie i sam z siebie się określa, nie jest tylko czystą jaźnią, ale pełnym bytem dla siebie. „Mit einem Worte, die Persönlichkeit ist das von Ansich durch das Fürsich zum Aussich fortschreitende, und sich selbst entwickelnde Thun des Geistes" (str. 42).

Z tych cech kładzie lewica Hegla, jak Göschel i Richter oraz Michelet wagę największą na myślenie podmiotowe i w niem upatruje nieśmiertelność duszy w ten sposób, że myślenie indywidualne dusz zlewa się w jedną całość, w jedno myślenie ogólne, które jest wieczne. Oczywiście w tym razie niemasz mowy o nieśmiertelności indywidualnej, bo nieśmiertelne jest tylko myślenie absolutne, a myślenie indywidualne jest tylko ujawnieniem myślenia absolutnego w duchu skończonym. Lecz taka nieśmiertelność jest tylko logiczną nieśmiertelnością, a nie rzeczywistą, tak jak wiecznie prawdą będzie, że koło jest okrągłe, choćby nie istniało żadne koło konkretnie. Trzeba tedy gdzieindziej szukać podstawy dla nieśmiertelności indywidualnej.

Tą podstawą główną, choć nie jedyną, jest prawdziwa osobowość, czyli to, co duch z siebie rozwinął, wyprowadził;

to też stanowi najwłaściwsze jego określenie, bo to nie jest coś z zewnątrz narzuconego duchowi lub odbitego ze świata, tylko bezpośrednio z samego ducha poczęte i urzeczywistnione. Tego właśnie żadna moc nie może odebrać duchowi, to jest prawo osobiste każdego ducha indywidualnego, prawo wieczne i nie dające się zaprzepaścić. Pókiśmy ducha pojmowali tylko jako rzeczywistość, jako jednostkę, póty mieliśmy przed sobą coś zależnego, a więc i znikomego. Duch znów pojmowany jako działalność czysta, ogólna, jest czemś oderwanem. Lecz z tą chwilą, kiedy ducha rozważamy jako podmiot jego osobistych uczynków, wówczas duch nosi w sobie swoje określenie, swoją „telergię" (str. 49), więc nie może przejść w nicość ani w myśl ogólną. „Dokonane rozwinięcie się duchowe nie może się już więcej ani rozwinąć, ani napowrót zwinąć; jest ono nietylko dlatego, że jest, lecz dlatego, że się dokonało, dlatego, że jest absolutne" (str. 49). To też osobowości naszej nigdy za życia nie tracimy, gdy tymczasem inne określenia duchowe, jak świadomość i samowiedza często w życiu mogą nas opuścić. Nawet we śnie pozostajemy tem, czem się staliśmy, a więc i w śmierci nie możemy przestać być osobą, a bezwzględna Potęga czuwa nad zachowaniem naszej osobowości.

W końcu Cieszkowski odpiera zarzut, jakoby dowód powyższy nieśmiertelności duszy był zapożyczony od Kanta, gdyż nieśmiertelność duszy jest u Kanta tylko postulatem, tutaj polega ona na prawie nabytem; nie jest to również dowód teleologiczny, opierający się na oderwanych powinnościach, tylko opiera się on na rozwoju ducha faktycznym, który nie może być unicestwiony. Tem samem jednak; że osobowość stać się mogła dowodem niezbitym nieśmiertelności duszy, powracają i dwie inne cechy: indywidualność i podmiotowość, jako niezbędne uzupełnienie osobowości, która w gruncie rzeczy jest wynikiem wszystkich czynności ducha i jego uzdolnień. Osobowość ma przedewszystkiem we woli swoją podstawę; wola bowiem jest z jednej strony źródłem działania celowego, a z drugiej wypadkową poprzednich stopni rozwoju; zatem wolę można oznaczać tylko za pomocą określeń indywidualnych, które pociągają za sobą podmiotowość jako źródło indywidualnego działania woli ludzkiej.

W dalszych paragrafach zajmuje się Cieszkowski cechami, które przysługują Bogu jako duchowi absolutnemu. Jedną z nich jest indywidualność, która w odniesieniu do ducha skończonego wyraża pewną jego niedoskonałość, bo ograniczenie, lecz rozpatrywana jako wynik osobowego działania wyraża niewątpliwie doskonałość. Otóż Bogu nie można odmówić indywidualności, gdyż jest On zbiorem, wyrazem wszelkiej rzeczywistości, a ponieważ indywidualność jest rzeczywistością, przeto i Bóg musi być indywidualnym. Drugą cechą, którą także należy Bogu przyznać, to podmiotowość, samowiedza jaźni, gdyż w gruncie rzeczy świadomość siebie jest bezsprzecznie najwyższem określeniem duchowości, a zatem nie można jej odmówić Bogu. W końcu trzeba przyznać Mu cechę osobowości. Jeżeli bowiem działalność ducha skończonego przedstawia się jako osobowa, tem więcej powiedzieć to należy o działaniu bezwzględnem, iż wymaga ono osobowości bezwzględnej, najdoskonalszej, jako swego podmiotu (str. 80).

W końcu Cieszkowski reasumuje w krótkości swe wywody i przeciwstawia im naukę Micheleta. Ten ostatni przyjmował trojaką nieśmiertelność dla dusz: nieśmiertelność uczynków (sława), nieśmiertelność myśli, które przechodzą w ducha ogólnego, wreszcie nieśmiertelność, polegającą na propagowaniu się w potomstwie. Cieszkowski wyśmiewa delikatnie te trzy gatunki nieśmiertelności, zwłaszcza ów trzeci jej gatunek. Podobnie wykazuje sprzeczność w tem zawartą, iż Bóg dopiero w duchu skończonym, w człowieku ma dochodzić do świadomości siebie, a nawzajem duch skończony człowieka ma być nieśmiertelnym przez to, że się zlewa z innymi duchami, aby utworzyć jednego ducha ogólnego.

Uwaga. Jak się z tego streszczenia okazuje, wniknął Cieszkowski bystro we wszystkie słabe punkty filozofii nietylko Micheleta, lecz Straussa, Göschela i całej lewicy Heglowej wraz z naszym Trentowskim, i o ile idzie o krytykę ich poglądów, wypadła ona świetnie. Mniej silne wydają się nam jego pozytywne dowody nieśmiertelności dusz i cech metafizycznych Bóstwa. Oparcie dowodu nieśmiertelności duszy na jej osobowości zawiera w sobie niewątpliwie petitionem principii, bo właśnie o to idzie, czy ta osobowość ma trwać zawsze, czy też przez śmierć może lub musi zniknąć. Samo twier-

dzenie autora, że osobowość nie może zniknąć, w tych razach nie może wystarczyć za ścisły dowód. Głębiej, naszem zdaniem, sięgnęli w rzecz ci, którzy nieśmiertelność duszy opierają na prostocie jej natury. Tak samo cechy metafizyczne Bóstwa: indywidualność, samowiedza czyli podmiotowość i osobowość są pochodne w porównaniu z tą cechą, że Bóg Sam z siebie posiada istnienie.

C) O drogach ducha.

Rozprawa pod powyższym tytułem miała w myśl Cieszkowskiego stanowić wstęp do dzieła: „Ojcze nasz". Tymczasem za namową Zyg. Krasińskiego, napisał Cieszkowski inny wstęp do „Ojczenasza", a „Drogi ducha" wydrukował w Rocznikach Tow. przyjaciół nauk w Poznaniu 1863 r. Obecnie rozprawa ta stanowi dodatek do I tomu „Ojczenasza".

Między myślą a słowem, pisze Cieszkowski, istnieje związek jaknajściślejszy. Jedynie Grecy umieli ten związek oznaczyć dobrze nazywając wyrazem: logos zarówno myśl, jak i słowo wyrzeczone. „Jak niemowlę, póki wyraźnie nie przemówi, póty też wyraźnie nie myśli, jedno marzy i ledwo domyślać się poczyna, tak i mędrzec, dopóki rojącej mu się myśli nie wysłowi, a bratnim duchom nie udzieli, dopóty snać nie doszedł z nią samą do ładu, ale się raczej z nią jeszcze sam w duchu rozprawia". Chociaż myśl daje początek wyrazowi, jednak dopiero wyraz „jakoby pryzmat lub soczewka rozłamując zwartą myśl na niezliczone promienie, rozkłada je po kolei i między sobą rozróżnia; jedne odbija, drugie nagina, te różnobarwi, tamte polaryzuje, a im bardziej doświadcza, tem więcej własności w nich odkrywa i utajone w samej myśli, a częstokroć nie domyślane pierwiastki na jaw wyprowadza; im w różnorodniejsze zapuszcza się z nią działania, tem dyalektyczniejsze otrzymuje wypadki, bo dzieląc jużci ją mnoży, do pierwiastku sprowadzając, jużci do potęgi podnosi, różniczkując, zgoła integruje".

Inaczej ma się stosunek słowa do uczucia. „Tu już ani jedno drugiemu domaga, ani go nawet wymaga. Owszem, uczucia są z przyrodzenia raczej nieme, ledwo do okrzyku lub westchnienia pochopne — o ile zaś nieme, o tyle też na

wszelkie Słowo głuche... Uczucie, obojętne na umysłowe wyrażenie, rwie się natomiast do wrażenia bądź wewnętrznego, bądź zewnętrznego zmysłu; inną więc drogą dobiera się głębin Ducha, inną też utajone w nich skarby na jaw wyprowadza". Tę drogę zwiemy tonem, przez co nie jakąś nutę, lub zwykły modus rozumieć należy, lecz taki stosunek, jaki istnieje między myślą a słowem, które ją wyraża. „O ileśmy bowiem słowa bez myśli ani przypuścić nawet nie umieli, i nawzajem odwrotnie, o tyle tonu pojąć niepodobna bez odpowiedniego wewnętrznie uczucia, ani też uczucia bez właściwego na zewnątrz tonu".

Wprawdzie i słowo posiada w stylu swój ton, lecz styl nieraz ustąpić musi żywemu słowu oraz sposobowi wysłowienia, tonowi, z jakim żywe słowo płynie do duszy słuchacza. Otóż przedewszystkiem muzyka jest ową sztuką, która jest zdolna wywoływać najrozmaitsze tony, czyli nastroje uczuć. Muzyka „z okrzyku i westchnienia poczęta, tchem i dźwiękiem karmiona, zgodą a swobodą wypielęgnowana, ta sztuka arcywyzwolona właśnie po nic innego nie sięga, jedno po uczucia niewymowne, a już to przypominając roje doznanych kiedyś wzruszeń, już to upominając się o niedoświadczone dotąd usposobienia, zmysł otwiera, serce drażni i samemu Słowu drogę ściele w bezdenne duszy głębiny".

Nie trzeba jednak zapominać, że pod ogólną nazwą muzyki starożytni obejmowali cały organizm sztuk pięknych, a matematykę poczytywali za naukę wszech nauk. Dzisiaj wprawdzie inaczej na ów związek spoglądamy, lecz za to lepiej od starożytnych myślicieli pojmujemy solidarność wzajemną sztuk i nauki. Sztuki piękne, to tylko „liczne i współuprawnione rodzeństwo cnych służebnic Ducha", bo „każda z nich ma sobie właściwe, a wzdy dobroczynne powołanie; każda po swojemu toruje drogę Duchowi, każda go rozwija, wyzwala, i właściwymi sobie środki ku spółpożytkowi sprawia". Do sztuk wyzwolonych zaliczyć trzeba nietylko owe siedem, które starożytni znali, ale i sztuki stosowane, „a więc i przemysłowe kunszta i umiejętności, bo komuż nie wiadomo, ile te ostatnie przyczyniły się już, a przyczyniają się coraz dalej do istnego wyzwolenia Ducha?". „Chromiałyby Sztuki i Nauki bez odpowiednich techniki postępów; umarniałby prze-

mysł, gdyby go sztuki i nauki nie podsycały. Nic tu niemasz mdlejszego, ani podlejszego, każde owszem w swojem miejscu potrzebniejsze; niczem więc jednemu przed drugiem chełpić się nie godzi, tylko spółubiegać się wolno, a co lepszem się stawać przystoi". Na tem nic nie cierpią ani nauki, ani sztuki, że każda strona działalności Ducha tworzyć będzie tylko gałązki jednego drzewa, gdyż żadna z nich nie może istnieć sama dla siebie jako cel, „o ile bowiem wyzwolona samodzielność (autonomia) sztuk i nauk wielebną zawdy była i będzie prawdą, o tyle ich wyuzdane samodzierżstwo (autokracya) wierutnem pozostanie fałszem". Zarozumiale głoszono hasło: sztuka dla sztuki, i oto okazało się, na co zeszły sztuki: na sługę ludzkiej namiętności i chciwości. Uwolnić je z tej poniżającej służby, to cel ducha, którego istotą wolność i miłość; do tej zaś pracy jest powołany przedewszystkiem duch rasy słowiańskiej. „Bo czemżeż jest nowoczesna Liryka nasza, począwszy od „Ody do młodości" aż do „Psalmu dobrej woli", jeżeli nie pasmem proroczych, w cudotwórcze tajemnice obfitych, a Duchowi Ludzkości nowe drogi torujących „Psalmów przyszłości"? Albo i cała Poezya nasza spółczesna, począwszy od owych jakby symbolicznem zrządzeniem losu, nie rozpoczętych „Dziadów" aż do „Niedokończonego Poematu" czemżeż jest, jeśli nie wielkim, bez domyślanego początku ani przeczuwanego nawet końca zabłysłym, a jużci jasno drogom Ducha przyświecającym „Przedświtem"? Gdzież dopatrzysz się w tych arcydziełach chociażby śladu: „Sztuki dla sztuki"? Nie sobie te pienia pieją, ani też w sobie się lubują. O Życie społeczne im chodzi, o *nowe* życie dla Ludów i Ludzkości. Własnej zaś chwały tak dalece nie szukają, tak im się ani marzy na sobie przestawać lub sobie zadość czynić, że owszem, w zapale poświęcenia duch twórczy wyraźnie w nich woła: „zginście me pieśni! wstańcie czyny moje!"

A jak nie mogą istnieć sztuki dla sztuki tak i nauki dla nauki; ilekroć bowiem te ostatnie wywiesiły hasło: nauka dla nauki, wiedza dla wiedzy, tylekroć marniały, już to ulatniając się w mgłę idealizmu, już to grzęznąc w błocie materyalizmu. „A jutrzenka takiej wszech nauk Palingenezyi bodaj czy nam znowu, i to dawniej, niż w Poezyi, od słowiańskiego nie świta stropu? Choćbyśmy w ścisłej Nauk dziedzinie jednym tylko

poszczycić się mogli Kopernikiem, który nam organiczne wszech ciał niebieskich spółdziałanie objawiwszy, matematycznie wytknął powikłane między sobą drogi, po jakich w nieskończoność, a zawdy harmonijnie, szybują samocelne światy, jużby się nam godziło analogicznie zapytać, azaliż to nie jest od wieków słowiańskiego ducha zadaniem, absolutne abstrakcye przekroczywszy, organiczny związek dróg Ducha świadomo uchwycić".

Do tych refleksyi nawiązujac, rozwija Cieszkowski pięknie różnice między prawdziwą wolnością a swawolą. „Swawola jest wiecznie tylko ujemną i zaprzeczną, wyłączną i rozwiązłą, a przez to samo zawdy w sobie próżną i płonną. Ducha „wiecznie przeczącego" córa, nic nie umie, jedno czego się od rodzica nauczyła, t. j. przeczyć, nic nie posiada, jedno co po nim odziedziczyła, t. j. wartości ujemne. Im więcej zaś winna, tem mniej oddaje, im w sobie próżniejsza, tem więcej się domaga, owszem próżnością własną nadęta, sobie prawo do absolutności rości, przez co właśnie w cudzy absolutyzm wpada i przepada. A tak dziwnie sama siebie zawodzi i zdradza, bo samochcąc, ale niezawodnie w przecznicę własną, t. j. w niewolę zachodzi. Do kwasu podobna, czego dotknie, gryzie i pożera; ale niebawem przez niedokwasy ziemne, których jest siła, pożarta, szkody narobiwszy, niejedno żywe spaliwszy, sama się przepala".

Całkiem inaczej wolność się przedstawia: „Nie dba ona o niszczenie lub obalanie, bo lepiej ufa w życie, i wie, że skoro doskonalsze nastanie, mniej doskonałe samo z siebie, jak więdniejący kwiat przed zawiązującym się owocem, opadnie i przepadnie. Nie ubiega się więc, jak swawola, za zgorszeniem dla polepszenia — woli raczej działać, jak oddziaływać, kojarzyć, aniżeli rozwodzić, budować aniżeli rozwalać, dźwigać, aniżeli przygnębiać, wiązać aniżeli rozrywać. Tylko swawola zwykła wszelkie sejmy ducha zrywać, bo całą jej sztuką i umiejętnością jest „krzyknąć: nie pozwalam! i uciec na Pragę", gdy tymczasem Wolność bezustannie, dobrowolnie pozwala, bo sama zwolona, a przez wzajemne poświęcenie wszystko uświęca... Tak pojęta i w życiu społecznem organicznie rozwinięta Wolność żadnej z wielebnych dróg Ducha ani ubliży, ani ujmie, ani zaprzeczy, żadnej z dokonanych

przez Ducha zdobyczy nie uroni, wszelkie raczej utwierdzi i rozwielbi, bo też sama nawzajem wszelkiego nadwyrężenia obawiać się przestanie".

Oddaliśmy myśli przewodnie autora „Dróg ducha" ile możności jego własnemi słowy, aby ukazać i głębię jego myśli i piękność jego prozy.

D) Ojcze nasz.

Pierwszy pomysł do tego dzieła, naprawdę jedynego w naszej literaturze, miał powstać w myśli Cieszkowskiego, gdy tenże w czasie swych studyów uniwersyteckich przybył do Krakowa. W czasie świąt Bożego Narodzenia udał się on na t. zw. mszę św. pasterską do kościoła N. Maryi P., i tutaj na widok tłumu rozmodlonego, przy polskich kolędach przedstawił się mu Chrystus Pan, jako oś prawdziwa dźwigów ludzkości, a promyk natchnienia do całego dzieła miał mu zabłysnąć w czasie nabożeństwa w Grembkowie [1]). Świadczy również syn Cieszkowskiego we wstępie tomu II, że ten tom był napisany w latach 1837—1838, przed tomem I, który o wiele później został napisany za namową Zyg. Krasińskiego. Tom I ukazał się w Paryżu 24 lutego 1848 r., II dopiero w 1899, III w 1903, a IV w 1906 r. Zdawało się, że będzie ich 8, tak bowiem wypadałoby z rozbioru siedmiu próśb Modlitwy Pańskiej, a tom I stanowiłby wstęp ogólny. Tymczasem nawet materyał drugiej prośby nie został należycie opracowany. Przyjrzyjmy się treści tych 4 tomów.

Treść tomu I.

Pierwszy tom zajmuje się znaczeniem Modlitwy Pańskiej. Świat obecny, powiada autor, przedstawia dziwne widowisko. „Stroi się świat jakby na gody, przy pogrzebowem łkaniu głodzonych lub mordowanych narodów — Morze rozkoszy — i ocean cierpienia: a przy rozkoszy nuda — rozpacz przy cierpieniu! — Powołani, obsiedli rozpustne życia biesiady — a nie-

[1]) Por. artykuł ks. Biskupa Likowskiego w Roczniku Tow. przyj. nauk w Poznaniu. XXI t. 42.

powołanym przekazali zgrzytanie zębów na ziemi — a w ziemi wspólne grobowisko — bo mędrcy tego świata wyrzekli, że dla nich u stołu życia nie stało nakrycia. W sprawach publicznych prywata — w prywatnych zakała. Próżność się święci, a cnota próżnuje." Rozrastają się nauki, mnożą cuda przemysłu, a mimo to ludzkość łaknie czegoś innego, wszędzie czuć niepokój. Co ma znaczyć taki stan? Jest to stan przejściowy, zanika jedna epoka, okres nowy nastaje, rodzi się nowy świat. „Ustał czas łaski, nastał czas zasługi. Dokonało się miłosierdzie, powstaje zadośćuczynienie. Minęła chwila daremnych darów, nadeszła chwila obliczenia się" (str. 7). Ludy poczuły swą siłę i swą pełnoletniość, chcą same rozstrzygać o swych losach dalszych. Lecz przyszłość może być niepewna; potrzeba więc sternika przy tej żegludze ludów ze starego do nowego świata, potrzeba im gwiazdy przewodniej. Tym sternikiem jest Chrystus Pan, magnesem bratnia miłość, a gwiazdą przewodnią modlitwa Pańska.

Modlitwa ta, to pomnik Bożej myśli, której siłę napróżno usiłuje umniejszyć niecna krytyka; ludzkość mimo wszystko ma to przekonanie, iż posiada prawdziwe objawienie, i nie pozwoli sobie wydrzeć tego skarbu. Jeżeli ktoś mniema, że objawienie jest zmyślone, to zmyślenie to jakoteż wmówienie go w ludzkość byłoby potęgą cudowniejszą od rzeczywistego objawienia, gdyż większego cudu potrzeba do utrwalenia baśni, aniżeli do ustalenia prawdy.

Lecz ludzkość, odmawiając słowa Modlitwy Pańskiej, ani nie odgadnęła, ani nie przeczuwała, jaka myśl zawiera się właściwie w Ojczenaszu; ta myśl ukryta dopiero dzisiaj się objawia, bo dziś zaczynają się spełniać czasy ku jej zrozumieniu sposobne. Sądzono dawniej, że modlitwa ta odnosi się do jednostek; tymczasem jest ona prośbą, i to proroczą, ma przyszłość na względzie, i to nie jednostek, lecz całego rodzaju ludzkiego. Z trzech gatunków modlitwy (dziękczynna jak Te Deum, oświadczająca jak Credo, i błagalna) jest Ojcze nasz trzecim gatunkiem, bo wyraża prośbę, nie osobistą, lecz powszechną i to zastosowaną do dążeń społeczeństwa ku swemu rozwojowi przyszłemu. Lecz jeżeli Ojcze nasz jest modlitwą proroczą, czemuż nie jest zwykłem proroctwem, tylko modlitwą? Oto dlatego, że do spełnienia proroctwa nie czujemy

w sobie bodźca; jest ono dla nas pewnym wypadkiem, którego urzeczywistnienia wprawdzie oczekujemy, ale do jego spełnienia się wcale się nie przyczyniamy. Tymczasem to, co mamy wymodlić sobie sami, jest przyszłością wysnutą z nas samych i od nas pochodzącą, bo prosząc o coś, tem samem dobywamy wszystkich sił, aby otrzymać to, o co prosimy. Przez proroctwo Chrystus byłby nam tylko oznajmił, że to a to się stanie, bo tak się Bogu podobało; a w formie modlitwy objawił, iż to a to będzie, bo to jest ludzkości niedbędną potrzebą, i w istocie oraz przeznaczeniu naszem leży możność dopięcia tego celu (str. 27). To też z powodu tej ukrytej myśli, jaka się zawiera w Ojczenaszu, Opatrzność strzegła tej modlitwy w ciągu wieków, chociaż wiele dogmatów, i to ważnych, stawało się z biegiem czasu przedmiotem zaczepek. „Jeden Ojcze nasz przetrwał wszystkie wieki, zajął pokolenia i narody, przemógł wszelkie schyzmy, i rozpostarł się wraz ze znakiem Krzyża św., po wszystkich rozszczepionych wyznaniach".

Skoro atoli dopiero prosić mamy o spełnienie czegoś, to widocznie jeszcze nie posiadamy przedmiotu prośby. Zbawiciel tedy nie przyniósł jeszcze tego na świat, o co nam modlić się przykazał, tylko zapowiedział spełnienie owych próśb Każda z siedmiu próśb Ojczenasza oznacza jakąś ludzkość, gdy ta przebywa z jednej epoki do drugiej. Wielki błąd ery chrześcijańskiej tkwił w tem, że się poczytywała za stan ostateczny społeczności na ziemi, gdy tymczasem była ona etapem przygotowawczym do ery przyszłej, trzeciej. Dlaczego trzeciej?

Chcąc poznać, o co mamy prosić dla trzeciej, przyszłej ery, trzeba wprzód poznać dawniejsze fazy ludzkości. Z historyą bowiem ma się sprawa tak, jak z organizmem; poznawszy całość, łatwo już oznaczyć cel części organizmu. W historyi nie idzie o to, aby ogarnąć całą sumę wypadków, ale o to, co stanowi jej istotę; nie o to, co było lub być mogło, ale o to co być powinno, co stanowi główny jej żywioł, o główne tryby jej rozwoju; zdarzenia same, wypadki historyczne są tylko środkami, ujawniającymi to, co w dziejach ludzkości jest istotnego. Dość więc w historyi miejsca dla wolności, gdyż wolność prawdziwa zawiera w sobie i konieczność i przypadkowość, i dopiero z owej wewnętrznej istotnej koniecznо-

ści wyprzędza ona, jak jej się podoba, pasmo zewnętrznych przypadkowości. Historyi nie można poczytywać ani za martwy łańcuch skutych z sobą ogniw, ani też za potargany splot bezwładnie krzyżujących się nitek, lecz uznać trzeba panujące piętna jej głównych pochodów, i śledzić w rojowisku jej spraw stanowcze kierunki jej wiekuistego żywota.

Przyglądając się pasmu dziejów, można odkryć, że ludzkość dotąd przebyła dwie epoki, których Chrystus jest punktem granicznym i zwrotnym. Wprawdzie wielu historyków naucza, że dotąd już trzy epoki upłynęły; zdanie to jednak nie da się utrzymać, bo chociaż wieki XV i XVI silnie się odcinają od wieków uprzednich ery chrześcijańskiej i stąd mają nazwę wieków nowych, to jednak są one niczem w porównaniu ze zmianami, jakie w historyi Chrześcijaństwo wywołało. Potrójna rewolucya w owych rzekomo nowych wiekach: religijna, naukowa i polityczna niewątpliwie wywołała wielkie zmiany, lecz te zmiany burzyły jedynie to, co zastały, same jednak niczego nie stworzyły; one tylko przygotowują epokę trzecią, która teraz właśnie nadchodzi.

Dwie dotąd ubiegłe epoki odpowiadają sobie tak, jak w dyalektyce teza antitezie, jak byt myśli, jak świat zaświatowi. Epoka bowiem pierwsza, przedchrześcijańska, to epoka natury, epoka bytu, w której duch nie zdołał jeszcze się ogarnąć, nie potrafił się rozwinąć do tego stopnia, aby się poczuć sobą lub osobą. Cechą więc główną tej epoki jest naturalizm, ujawniający się na polu religii jako panteizm, pod względem społecznym jako despotyzm. Dopiero duch Hellady poczyna nieco do siebie przychodzić, a jakkolwiek nie zrywa z naturą, jednak zdaje sobie sprawę z dróg, które duch ludzki w państwach wschodnich już przebył. Stąd z jednej strony w dziedzinie religijnej kult sił natury, lecz już upersonifikowanych, czyli wielobóstwo, z drugiej zaś despotyzm wprawdzie nie znika, ale też i niema wielkich monarchij absolutnych, tylko istnieje wiele drobnych rzeczypospolitych. Wogóle w Grecyi zrodziło się wprawdzie przeczucie i uczucie wolności ducha, lecz nie zjawiła się jeszcze świadomość jej istoty (str. 67).

Indywidualizacya ducha postępowała coraz dalej w państwie rzymskiem, zaznaczając się z jednej strony walką plebejuszów z przemożnym patrycyatem, z drugiej demokratyza-

cyą bóstw, a pod względem politycznym rozszerzaniem ram wolności obywatelskiej, aż nareszcie indywidualizm prywatny wywołał zgniliznę ogólną państwa i jego upadek. Krótko powiedzieć można, że cała epoka starożytna była tylko rozwojem tego, co religijnie nazywamy upadkiem pierwszego człowieka, a ten upadek był godziną rozpoczynającego się zbawienia. Grzech zatem pierworodny, to owo odpadnięcie od natury i ocucenie się ducha ludzkiego na łonie natury, jego przyjście do pewnej świadomości (str. 67—80).

Cechą główną końca ubiegłej epoki, jest upadek i zepsucie. Ratunek ludzkości zasadzał się na dalszym rozłamie, na dalszem rozdwojeniu już nie jednostki od jednostki, lecz jednostki w sobie na ciało i duszę, podmiot i przedmiot, wślad za czem poszło zwrócenie całej uwagi na pierwiastek wewnętrzny, na duszę. Aby człowieka było można pogodzić z Bogiem a zbratać z ludźmi, wpierw trzeba go było „rozbratać" z samym sobą. Tego pojednania zaczął dokonywać Chrystus Pan; On to odkrył i stworzył nam człowieka wewnętrznego i objawił nas naszym bliźnim. On też dał podwalinę do połączenia się naszego z Bogiem, a to przez wyniesienie nas do godności dzieci Bożych. To też ograniczony, naturalny byt zaczyna ustępować miejsca wolnemu, nieskończonemu myśleniu, dawniejsze życie według instynktów ustępuje miejsca dążeniu do moralnej doskonałości; realizm i monizm zostały zastąpione przez kierunek idealistyczny i dualistyczny; myśl, kierująca się dawniej ku temu światu, zwraca się ku zaświatowi, a wiara w nieśmiertelność dusz została oparta na silniejszych podstawach.

Jednak zbawienie Chrystusowe nie na tem polegało, aby ród ludzki przenieść do stanu błogości, aby go obdarzyć wszelkiem dobrem i wszelkiem szczęściem, aby naprawić bezpośrednio ów stary świat zepsuty, ale na tem, aby mu wszelką prawdę objawić, aby go podnieść z pierwotnego natury barłogu i na własne nogi postawić, aby mu udzielić świadomości jego przeznaczenia i otworzyć drogę do królestwa Bożego, które ma nadejść. Zadaniem Chrześcijaństwa nie było ukoić ducha, ale owszem rozerwać go, aby go przez to usposobić i uprawnić do wyższego życia, do przyszłego królestwa: Chrześcijaństwo, właściwie mówiąc, zaszczepiło w świat walkę, spor-

ność dawniej drzemiących żywiołów na to, aby przez walkę i własną zasługę ludzkość dojrzała, aby postąpiła ku nowym stadyom rozwoju, wiodącym ku królestwu Bożemu. Do tej pracy nie nadawały się przeżyte i zużyte ludy starożytne, lecz ludy nowe, pełne sił organicznych i życia, zaś wśród nich przeważają Germanie. Chrześcijaństwo, zaledwo się wychyliło z katakumb, owładnęło owe młode i nowe ludy, i wraz z nimi rozpoczęło byt wyższy. A tak Chrystus Pan jest „średniówką" dziejów, bo On wywołał koniec epoki pierwszej, a przysposobił epokę drugą, w której żyjemy.

Jakże się przedstawia przyszła epoka? Duch człowieka jest stworzony do harmonii; tej w epokach ubiegłych nie osiągnął, tylko się do niej zbliżał. Harmonię pożądaną można osiągnąć tylko przez czyny wolne, a ich ugrupowanie stanowi dyalektykę dziejową. Podczas gdy rozdwojenie cechowało wieki ubiegłe, przeciwnie spokój będzie oznaką przyszłej epoki. Lecz spokój nie jest to samo, co spoczynek; będzie to więc epoka spokoju czynnego, strojnego w ład na wzór organizmu zdrowego, epoka skojarzenia uczucia z wiedzą, epoka raju prawdziwego, uspołecznienia wszystkich jednostek, i w tem nowem królestwie Bożem na ziemi będą one pełniły wolę Bożą tak doskonale, jak ją pełnią szczere duchy.

Atoli jak w epoce drugiej był potrzebny szczep germański, tak i w epoce nadejść mającej, w epoce ładu przyszłego, potrzebne są nowe ludy zdolne do zaprowadzenia Bożego królestwa na ziemi. Do tego nadają się przedewszystkiem Słowianie. Nie było u nich ciemięstwa, jak wskazuje wybieralna ich władza; byli oni gminowładni i uspołecznieni, do ugód skłonni, ich prawa przechodziły łagodnością inne konstytucye, nie mieli wojsk stałych, a tylko pospolite ruszenia, za to pełni rycerskości, usposobienie demokratyczne u nich przeważało, posiadali dar łączenia się nie walką miecza, lecz miłością wzajemną; znana też ich wielka tolerancya na polu religijnem przy całej ich wielkiej religijności i gościnności, która uchodziła za cnotę narodową. Kto takie ze skarbca swej przeszłości może wydobywać zadatki, temu o przyszłości swojej nie godzi się wątpić, tego nie opuści Bóg. Jeżeli zaś Bóg nawiedza Polskę dopuszczeniami rozmaitemi, poszło to stąd, że ciężej od innych grzeszyła opuszczeniem dobrego. „Zaprawdę — źle

gospodarzył ów ród darami Bożemi. Jedne zakopał w ziemię— drugie przefrymarczył — Zapomniał on już wiele — a nie nauczył się dosyć. Co większa, nie zdołał on pod tylowiecznem i tyloplemiennem jarzmem ducha narodowego uchronić od skazy; i nie dziw, bo też nic tyle nie kazi, co niewola, jak nic więcej nie uszlachetnia, jak wolność. Omdlała u niego wytrwałość, znużyła się pracowitość, znikło umiarkowanie, nadwyrężyła się trzeźwość — zabobon przyćmił wiarę — a ucisk ducha publicznego zniweczył" (str. 248). Lecz mimo te wady jak raz niewolnicy zbawili świat, tak i w nowej epoce będą przodować Sclavi czyli Słowianie.

Autor czuł, że przez wyidealizowanie epoki przyszłej wypaczył naukę objawioną o królestwie Bożem zaświatowem. W tym więc celu rozbiera on pojęcie teraźniejszości i wieczności, świata i zaświata, a czyni to podług dyalektyki Hegla i Schellinga. Twierdzi tedy, że „przeszłość, teraźniejszość i przyszłość o tyle tylko mają właściwe i rozróżnione znaczenie, o ile je rozważamy w zależności od siebie i wzajemnej do siebie względności. Ogólnie zaś i bezwzględnie wzięte są jedno i tożsamo, są temiż samemi chwilami czasu z różnych stanowisk oglądanemi" (str. 272); „przyszłości bowiem przeznaczeniem jest stać się teraźniejszością, teraźniejszości stać się przeszłością"; „teraźniejszość jest stanem własnie spełniającym się, każda przyszłość zaś... realizuje się, stając się właśnie teraźniejszością, stając się dzisiaj" (str. 275), a tak „im dalej postępujemy, im obszerniejsze okresy stawania się ogarniamy, im do wyższych jutrów i dzisiajów wznosimy się, tem postęp ów, w początku tylko ilościowy, coraz bardziej jakościowym się staje" (str. 278); przejście zaś jakościowe dokonywuje się przez zmianę życia i jego przejście w inne życie. Duch ludzkości posiada żywot wieczny, a ten żywot dzieli się na okresy przeszłe i mające nadejść. Otóż „równie jak my (jednostkowe duchy) nie występujemy wcale z jednego roku, aby się w drugi przenosić, ale same lata przed nami, w nas, dla nas i po nas mijają — tak też leży w pojęciu przyszłego życia i tamtego dla nas świata zrealizować się żywotnie, t. j. stać się tem życiem i obecnym światem" (str. 281). Jak więc dla pojedynczego człowieka przyszłe życie stanie się kiedyś tem życiem, tak w historyi tamten czyli przyszły świat staje

się tym światem; ogół ludzkości przy spełnieniu czasów do nowego stanu przechodząc, przemienia się stanowczo, umiera i przeradza się, a tak odrębny zupełnie zawód rozpoczyna, który jednak z poprzedzającym łączy się ściśle i ciągle nierozerwanym łańcuchem postępu. Otóż takich przerodzeń, przemian ludzkości, końców tego świata czyli epok było dotąd dwie: raz w przejściu ze świata starożytnego do chrześcijańskiego; obecnie zaś odbywa się dokonanie powtórne świata, aczkolwiek nie można dokładnie wskazać momentu, kiedy ta druga epoka przedzierzgnie się w trzecią, podobnie jak przy umierającym często nie da się oznaczyć sekundy, w której ustąpiło życie.

Przechodząc do rozbioru pojęcia wieczności, zauważa Cieszkowski, iż przed nim zupełnie mylnie pojmowano wieczność, przeciwstawiając ją czasowi, jak gdyby to były pojęcia jednego rzędu. Otóż uznaje on, że „doczesność ma się do wieczności, jak się ma część do całości, czyli że wieczność jest tylko pasmem różnych między sobą doczesności, które ją tak właśnie składają, jak pojedyncze ogniwa składają całkowity łańcuch" (str. 287). Wieczność nie obejmująca integralnie doczesności, byłaby zawarowana doczesnością, a więc znów byłaby tylko doczesnością, bo zaczynałaby się z pewnym czasem. A tak świat i zaświat nie mają się do siebie jak doczesność i wieczność, ale jak jedna doczesność do innej doczesności, których znów całością i spełnią jest absolutna wieczność (str. 290). Należy więc poprawnie tak rzecz pojmować, że ani świat nie jest jeden, czyli zawsze jednostajny, jak mniemano w epoce starożytnej, ani też że ich jest dwa, zawsze z sobą rozstajne i w wiecznej ze sobą sprzeczności, jak mniemano w epoce średniowiecznej, ale że jest jeden wielki, różnostajny świat wszechwieczny, jedne niebiosa, obejmujące krocie i miliony światów, z których jeden Ziemią się nazywa. Jednostki, żyjące na jednym z tych światów, mają ów świat za ziemię, a resztę stanowić będą niebiosa. Przeznaczeniem światów jest wzajemny ich i żywotny udział, bo żaden z nich ani wiecznie tu, ani wiecznie tam, lecz kolejno i postępowo (dyalektycznie) i tu i tam, przechodzące i zachodzące w siebie stany, jednoczące się w pełnem i wiecznem życiu absolutnego Ducha, Pana „Niebieskich Zastępów"

(str. 307). „Wszelkie w myśli możne stany, mają swą rzeczywistość w bycie miryadów światów jednocześnie w rozpływie przestrzeni — a znów jednoprzestrzennie w przepływie czasu. A wszystko współżyje w idei i organizmie Boga, bo Bóg jest Duchem tego świata i światów" (str. 313). Wobec takich rezultatów niepotrzebna jest, sądzi autor, hypoteza Fontenella a poniekąd i Kanta o przechodzeniu dusz indywidualnych z jednego planety na drugi do coraz nowych światów, w celu uczestniczenia w postępach świata.

Ojcze nasz. Tom II.

Dział I poświęca Cieszkowski rozważaniom nad znaczeniem wezwania w Modlitwie Pańskiej t. j. nad słowami: „Ojcze nasz". Zbawiciel nasz na początku swego dzieła nie postawił ani dogmatyki, ani eschatologii, lecz Sam będąc miłością, rozpoczął od zwrócenia się do uczucia, z wezwaniem, abyśmy do Boga z miłością się kierowali jako ku prawdziwemu Ojcu naszemu. Wszystkie nieszczęścia, rozłąka ludzi od Boga stąd głównie płynie, że ludzie nie chcą tego wezwania posłuchać, nie chcą go brać w znaczeniu rzeczywistem, tylko przenośnem. Czując, że schodzi na ślizkie drogi panteizmu, zaręcza autor, że przemawia nie we wizyi, ale trzeźwo, i po rozwadze wieloletniej.

Kto nie rozumie, co za znaczenie doniosłe mają słowa: „Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech", ten niech sobie przypomni chwile dziecięctwa, kiedy to niepodzielnemi pieszczotami obsypywał swego ojca i nawzajem od niego był pieszczony, niech przypomni sobie chwile, gdy igrał na swej matki łonie. A jeżeli pieszczot nigdy nie zaznał, jeżeli nigdy na ziemi nie mówił: ojcze mój — niech tem więcej zwraca się do Boga z ufnością, powtarzając: Ojcze nasz, nie bezmyślnie klepiąc te wyrazy, lecz starając się zgłębić całą wielkość ich znaczenia. Kto natomiast sam się wyklucza od towarzystwa z Ojcem niebieskim, my wszyscy powinniśmy się przyczyniać za tym bratem marnotrawnym, i wpływać na niego, aby go pociągnąć ku Bogu. Na takiem troskaniu się o drugich zasadza się obcowanie Świętych, altruizm, który wymyślili nie dopiero nowsi filozofowie, ale który zawsze był w Chrześcijaństwie, bo wypełnienie tego zakonu religijnego jest miłość, która w nowej erze ma się stać w całem znaczeniu słowa po-

wszechną. Dla miłości prawdziwej nie wystarcza pocieszyć się tem, że marnotrawcę spotka wcześnie lub później kara Boża, lecz miłość podejmuje trud, aby go nawrócić, aby społem z nim się cieszyć, aby go odzyskać Bogu, religii i społeczności. Miłość nie zapomina o tem, że Ojciec niebieski wyzwala, to jest na wyższe szczeble doskonałości prowadzi nie pojedynkiem, lecz chce, aby „my jako dziatwa Ojca naszego, jako Ludy i Ludzkość, dojrzeli społem, a owej dojrzałości dowiedli w społecznem obcowaniu obfitością owocowania" (str. 38). Miłości nie wystarczają słowa, ima się czynu, aby dopomódz do połączenia wszystkich ludzi w jedną, prawdziwie Bożą rodzinę, w jeden wielki związek religijny, w jedno bractwo rodowej, narodowej i międzynarodowej cnoty. Przeto

czyń każdy, co możesz jak pragnie Duch Boży,
A całość sama się złoży;

a więc czyń, a nie odkładaj, a czyń z poświęceniem, z wolą doskonałą, aby rychło zabrzmiał chór nad chórami: Chwała Ojcu naszemu na wysokościach, a pokój dziatwie Jego na ziemi, ludziom i ludom dobrej woli.

W dalszym ciągu przyrównywa Cieszkowski naszą miłość ku Bogu z miłością Ojczyzny, którą każdy kocha jako matkę najprawdziwszą, choć jej obecnością nie może się nacieszyć, jak obecnością osoby kochanej. Przytacza rozmaite orzeczenia Ojców Kościoła, Pisma św., przypomina naukę o wszechobecności Boga, aby wykazać, że między Bogiem a nami, jako Synami Bożymi, istnieć może rzeczywisty związek miłości: „Niech więc obłudnicy o oderwaniu lub o nieskończonej od nas odległości Boga i nieprzystępności Jego, co chcą prawią, my już w samej nazwie: „Ojca naszego" mamy istną wskazówkę, w tradycyjnym dogmacie wszechobecności Bożej istną rękojmię Jego przystępności" (str. 71). Jeżeli zaś Ojciec niebieski nie jest daleko od nas, toć i niebo, ojczyzna nasza, nie może być od ziemi oderwane i wszelkiego z nią spólnictwa pozbawione, jak to mniemano w średnich wiekach, lecz jak nie przenośnie, ale istotnie rodzajem Bożym jesteśmy, tak i królestwo Boże czyli niebo musi się urzeczywistnić na ziemi. A w tem nowem królestwie, w tej „Spełni ludów" rozwielmożni się po swojemu każda nasza ojczyzna, a nie rozpadnie się

lub rozpłynie, jak prawią kosmopolici, którzy przypuszczają abstrakcyjną ludzkość bez narodowości; nie byłaby to „spełnia", lecz „próżnia" ludów.

Nim jednak nadejdzie nowe królestwo, trzeba nam więcej pamiętać o Kościele obecnym na ziemi, jako o matce naszej. A jak matka nie przestaje być matką, choć zmarszczki ukazują się na jej obliczu, tak i nam nie wypada zapierać się Kościoła, choć wiele w nim kąkolu. Niestety, wielu przygania tej Matce, niepomni wad swoich, niepomni, że właśnie oni zniesławiają Jej żywot chwalebny. Nie brak i takich, którzy tej Matki zupełnie nie chcą znać; ci stają się podległymi „niższym żywiołom", widzą swą matkę tylko w ziemi, są wprawdzie dziećmi Boga, lecz niegodnemi dziećmi.

W dziale II autor zamierza wykazać, że Bóg, jako Ojciec, jest „naszym" Ojcem. Ten właśnie zaimek: „nasz" odgranicza stanowczo objawienie chrześcijańskie od pogańskich i starozakonnych przybliżeń się ducha ludzkiego ku Bogu. Poznać to można choćby stąd, że w pogaństwie władza ojcowska była despotyczna, dzieci były iuris alieni, a te stosunki odbijały się i na przekonaniach religijnych, w których Boga nigdy nie nazywano Ojcem „naszym", a tylko tu i owdzie ośmielano się zwać Go ojcem. Dopiero kiedy Chrześcijaństwo sprowadziło władzę ojcowską do słusznych granic, nadeszła pora, aby poza ojcami ziemskimi można było dojrzeć wspólnego Ojca wszystkich ludzi. Jednak Ojcowie Kościoła i głosiciele słowa Bożego nie pojęli całej doniosłości tego zaimka „nasz" Ojciec, ale mówiąc o tym zaimku, brali go indywidualnie, w zastosowaniu do każdego modlącego się, a nie w znaczeniu prawdziwie społecznem. Lecz nie mogło być inaczej, bo N. Zakon nie miał być dopełnieniem czasów, tylko przygotowaniem do innej ery, a stąd nie wszystko w nim odrazu staje się jawnem; zresztą głosiciele ewangelii rozumieli synostwo Boże tylko przenośnie, dziś nadchodzi czas, aby je rozumiano w rzeczywistem synostwie, mocą którego wszystkie ludy są powołane do realnego spółdziedzictwa z Bogiem (str. 130). To spółdziedzictwo może być osiągnięte przez własną pracę ludzkości, przez jej zasługi rzeczywiste, a nie przez łaskę; stąd obowiązkiem każdego udoskonalać się czynnie w zasadach moralności ewangelicznej, bo socyalność doskonała nie jest możliwa bez

moralności doskonałej, a bez doskonałej socyalności nie może się dokonać spełnia ludów i przyjść nowe królestwo.

Takie pojęcie Boga, jako Ojca naszego, zwiastuje ludzkości nietylko pochodzenie od wspólnego ojca ziemskiego, ale co najważniejsze, od wspólnego Ojca niebieskiego, a stąd ludzie naprawdę powinni się czuć braćmi, zaczem też idzie uszlachetnienie każdego powołania, każdego rodzaju pracy, oraz powołanie wszystkich do wspólnego między sobą obowiązku i związku, do spólnej religii względem Boga i siebie samych. Wyznając Boga Ojcem naszym, tem samem wyznajemy wolność, równość i braterstwo wszystkich ludów (str. 141), oraz wyswobodzenie z niewoli, ze służby bogom pogańskim i Zakonu Mojżesza, a przeniesienie nas w wolną i dobrowolną służbę Ojcu niebieskiemu. A jak wolność prawdziwa zaczęła kiełkować dopiero po obwołaniu Boga Ojcem naszym między ludźmi, tak i o równości mowy przedtem być nie mogło. Równość bowiem nie polega na utożsamieniu, jak wolność, nie jest swawolą, ale na zachowaniu różnic przyrodzonych i podporządkowaniu ich dążeniu solidarnemu do doskonałego postępu. Zupełna równość wszystkich jest zapędem ku wsteczności, bo możnaby ją osiągnąć tylko na łożu Prokrusta. Równość do ostateczności doprowadzona czyli przesadzona, przemienia się w niesłuszność; również wolność, gdy przechodzi w swawolę, popada w niewolę, jak się to stało z narodem polskim, który przez zbytnią miłość wolności doszedł do liberum veto, a stąd do niewoli.

Lecz nie dość powtarzać: Ojcze nasz mechanicznie; trzeba nadto starać się wprowadzić w czyn owe idee wolności, równości i braterstwa, które w owej szczytnej nazwie Boga się zawierają. Jest to więc przedrzeźnianiem tej modlitwy, jeżeli się frymarczy bądź ludźmi, bądź ludami, jeżeli się zawiera „święte Przymierza" dla strzeżenia grabieży (str. 175), jeżeli się powstrzymuje zapłatę należną, jeżeli się zamyka wrota do prawdziwego postępu i uspołecznienia. I ci również przedrzeźniają znaczenie słów: Ojcze nasz, którzy do wolności i równości chcą dochodzić przez bunty, przez rewolucye, przez rozwalanie tego, co jest, a nie przez budowanie lepszej i zgodniejszej w sobie przyszłości. Że możliwa jest przemiana świata na lepsze bez użycia gwałtów, pokazało to Chrześci-

jaństwo, które wolało do dna wychylić kielich własnej goryczy, aniżeli kroplą z jego dna zatruć społeczeństwo.

W dziale III zawiera się rozbiór sposobów odrodzenia społeczeństwa. Przedewszystkiem czy możliwy jest postęp ludzkości i jej udoskonalenie? Tak. Jak w przyrodzie istniała oddawna para wodna, ale dopiero Watt nauczył ludzi, jak z niej korzystać, jak od wieków istniała elektryczność, a dopiero Oerstedt, Ampère i Faraday zaprzągli ją do służby na korzyść człowiekowi, tak i w ludzkości są ukryte siły, które postęp może na wierzch wydobyć, i użyć ich ku udoskonaleniu ludzkości. Dotąd nie wiele w tym kierunku zrobiono; pozakładano wprawdzie szkoły, ale takie, że w nich nauczyciel raczej o swój chleb musi się troskać, aniżeli o podanie dziatwie chleba duchowego; pootwierano ochronki dla dzieci, ale braknie w nich ducha Wincentego a Paulo, tak jak brakuje workhauzów i taks ubogich. Obok zaś grzechów opuszczenia są też i proste przełamywania praw Bożych, grabieże, morderstwa popełniane na narodach w imię racyi stanu, a uświęcone formułką: fait accompli! Stąd musi się rodzić niepokój i ferment wśród ludzkości, stąd dobijanie się wolności zapomocą gwałtownych przewrotów (str. 208). Największą winę zła ponoszą mężowie stanu, bo ci najwięcej depcą prawa Boże; po nich zawinili ci, którzy starszymi będąc w narodach, za mało się troskali o braci młodszych, jak niemniej ci, którzy przez złe środki wpływają na nizkie instynkta mas ciemnych. Lecz kto sieje wiatr, zbierać musi burzę. To też Opatrzność od czasu do czasu zsyła kataklizmy, aby otworzyć oczy ślepym i skruszyć serca zakamieniałe (str. 233), a jeżeli Bóg nie zaraz karze na ziemi zbrodnie, to tem większa kara czeka tych, dla których był cierpliwy w karaniu. Pokazało się to na Napoleonie, który dopiero na wyspie św. Heleny poczuł, że jest Bóg, umiejący złych karać. Lecz i ci, którzy wciąż mają na ustach wolność, równość, braterstwo — niech pomną, że te hasła tylko w świetle synostwa Bożego swą wartość posiadają, inaczej są kłamstwem i przemieniają się w hasła ucisku. Na wielkie potępienie zasługują ci, którzy między braćmi sieją poswary, którzy inaczej myślących zaraz mianem zdrajców obdarzają, którzy tylko dla pustego sporu mają swe zasady za niewzruszone. W każdym organizmie społecznym muszą

być przeciwieństwa przekonań, bo to właśnie świadczy o życiu i postępie jego; chodzi tylko o to, aby ścieranie się opinij nie przeradzało się w niezdrową kłótliwość, bo to stan chorobliwy dla organizmu. Trzeba więc miarkować zasady, podobnie jak w przyrodzie nieraz się łączą przeciwne sobie żywioły zapomocą czegoś trzeciego w całość zgodną; w świecie ducha zatem i w świecie społecznym jest miłość owym środkiem jednoczącym przeciwieństwa.

Z dwóch powodów wypływają podniety do zmian gwałtownych, do walk bratnich, do rewolucyi; z jednej bowiem strony wchodzi w grę chęć pozbycia się władców absolutnych, z drugiej chęć wywołania zmian w samem społeczeństwie. Otóż jedno i drugie nie powinno się odbywać gwałtownie. Forma rządu odpowiada stopniowi uspołecznienia rządzonych; jeżeli ci dojrzewają, to i forma rządu musi sama z siebie uledz zmianie, co przez reformę, a nie przez rewolucyę, dziać się powinno. Rewolucye z dołu pochodzące są najczęściej wsteczne, nie postęp prawdziwy mają na oku, lecz powrót do dawnych stosunków. Jednak taka rewolucya mści się na swych sprawcach, pożerając ich na równi z tymi, przeciw którym była skierowana. Zwracając się wreszcie do socyalistów, woła do nich autor: „Wy, tak zwani socyaliści czerwoni, posłuchajcie! Gdybyście w rzeczywistości byli, czem się mianujecie, tobyście właśnie społeczeństwo budowali, a nie gorszyli bądź przykładem, bądź zasadami. Lecz skoro bądź myśli wasze, bądź życie anti-socyalne, jakże wam społeczeństwo może zaufać? Jakże ma szukać w korcu oczywistej trucizny ździebeł wątpliwego dla niego lekarstwa?" (str. 296). Socyaliści mogliby się stać pionierami postępu, a stali się jego Jezuitami i ubiegają się o „urząd inkwizycyi doczesnego zbawienia" (str. 304). Jednak ani Czarni (Jezuici i duchowieństwo świeckie), ani Czerwoni królestwa niebieskiego nie odziedziczą" (str. 310); a jeżeli czerwoni pogardzają narodowością dlatego, że Polska jest społecznością wszeteczną i obrzydliwą (str. 314), to przedewszystkiem sami powinni być godnymi, aby na nią rzucić mogli kamieniem; niech ogrzeją serca, a ostudzą mózgi, bo im się tli i kopci tam, kędy jasne promienie wyrabiać się powinny, a zlodowaciało im ognisko, z którego wszelki cieplik życia

pochodzi. Autor wzywa też duchowieństwo, aby usilniej koiło rany społeczne i łączyło, co w narodzie jest w rozerwaniu.

Dział IV autor poświęca jeszcze dokładniejszemu wyjaśnieniu wezwania: Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech. Wiedziano wprawdzie już w pogaństwie, że Bóg jest Ojcem ludzi; nawet Izrael tak Boga mianował, ale nie rozumiejąc właściwego znaczenia tej nazwy, widział w Ojcowstwie Bożem tylko Bożą potęgę, tylko wszechmoc i dlatego wolał Go nazywać: Adonai (Panem). Dopiero Chrystus kazał nam nazywać Boga Ojcem naszym, a apostołowie Jego wykładają jaśniej następstwa, z tej nazwy dla nas płynące. Św. Paweł przyrzeka bowiem (Rzym. VIII, 17, 19, Galat. IV, 6, 7) nam, że będziemy „spółdziedzicami Chrystusa"; św. Jan (I List III, 1—3), że „będziemy z Nim jednacy (ὅμοιοι)"; wreszcie Piotr św. (II List I, 4) zapowiada, że będziemy „uczestnikami Bożego przyrodzenia". Autor tedy chce wykazać, że te wyrażenia apostołów należy brać w znaczeniu dosłownem, a nie przenośnie. Przechodzi następnie do wyjaśnienia wyrazu: niebiosa. Dawniej utożsamiano niebiosa z niebem empirejskiem nad naszemi głowami; dopiero Chrześcijaństwo pojęło lepiej ten wyraz, biorąc go za jedno z wszechobecnością Boga, a więc nie za miejsce realne, ale za stan pewien idealny, co stąd się okazuje, że teologowie katoliccy i protestanccy napróżno się kusili, aby pozytywnie określić wszechobecność Boga. Lecz nie mogło być inaczej, bo Chrześcijaństwo przy pojęciu wszechobecności zakazało współudziału wszelkiego wyobraźni, aby uniknąć antropomorfizacyi Bóstwa. Prawdziwe pojęcie wszechobecności jest to, które niebiosa utożsamia z pojęciem „wszędzie"; pojęcie „wszędzie" jest wprawdzie niedoskonałe, zamało oznaczone; natomiast niebiosa wyrażają organicznie cały wszechświat (str. 371). Rzecz atoli jasna, że takie niebiosa wymagałyby znów swego miejsca i tak w nieskończoność; trzeba więc niebiosa pojmować inaczej, jako idealny stan przyszły, w którym Bóg rzeczywiście będzie wszędzie, bo we wszystkich duszach przez miłość prawdziwą; „dogmatyczne niebo, to idealny zaświat, założony już w nas samych, ale jeszcze na jaw nie wystąpiony" (str. 397). Z wszechobecnością Boga ma się sprawa tak, jak z Jego wiecznością; należy wszechobecność pojmować zaprzecznie, jako brak ograniczenia istoty Bożej, oraz dodatnio

jako wszędobytność, ale jej nie można pojmować w ten sposób, jakoby Bóg był tylko w zaświecie, a w tym świecie miał być tylko wedle idealnej obecności (str. 402). Ani bowiem niebo nie jest bezziemne, ani ziemia nie jest bezniebna, lecz miryady światów, bądź rodzących się, bądź w pełni żywota koczujących, już to gasnących i konających, to tylko świetne, światłe i światowe ciało Boga (str. 407). Od nas więc, od naszych zasług zależy przybliżyć doskonale Boga ku ziemi, uczynić naturę „Bożem Ciałem" (str. 417), i zamienić idealną wszechobecność na rzeczywiste przebywanie Boga w Swych synach Bożych ziemskich tak, aby Bóg był prawdziwie Emmanuël, t. j. Bóg z nami, jak to przepowiedzieli prorocy.

Ojcze nasz. Tom III.

Przechodząc do pierwszej prośby Modlitwy Pańskiej, zadaje sobie Cieszkowski pytanie, jak należy rozumieć słowa: Święć się imie Twoje? Czy idzie tu o jakiś niedostatek w Bogu, czy też o poznanie niedoskonałe Boga przez nas? Trudzili się już Ojcowie Kościoła nad rozwiązaniem tego pytania, i nie mało „torturowali, parafrazowali tekst tej prośby", aby go pojąć zgodnie ze stanem swoich wyobrażeń o Bogu i przystosować do przyjętej przez nich regula fidei. Jeżeli zaś nie całkiem poprawnie (t. j. tak, jakby Cieszkowski sobie tego życzył) ów tekst prośby wyjaśnili, poszło to stąd, że za ich czasów objawienie jeszcze nie było spełnione. Przyrzeka tedy autor trzymać się ściśle tekstu, a wówczas się okaże, że i tłumaczenie tekstu przez Ojców da się pogodzić z celami autora.

Ponieważ w prośbie idzie o dwie rzeczy: o imię Boże, i o to, aby to imie się święciło, więc naprzód trzeba się zastanowić nad imieniem Boga.

Każde „imie" jest to realne i właściwe znaczenie przedmiotu lub podmiotu dla świadomości innych podmiotów; żadna bowiem rzecz nie potrzebuje dla siebie imienia, lecz tylko przez wzgląd na podmiot poznający musi posiadać imię. Imie rzeczy, to jej definicya. Bóg również nietylko może, lecz musi być zdefiniowany czyli oznaczony przez jakieś imię. A ponieważ imie rzeczy nadane jest wynikiem przystosowania się aktu poznania do rzeczy, czyli myśli do bytu, przeto i Bóg

w miarę poznawania ludzkiego różne imiona będzie posiadał (str. 22). Z imion, które Pismo św. nadaje Bogu, wyraz Elohim nie może uchodzić za nazwę Boga, za Jego imię własne, bo wyraz ten oznacza wogóle Bóstwo bez wzmianki, o jakim Bogu jest mowa. O ile idzie o nazwę, wyrażającą istotę Boga, a nie tylko Jego przymiot, to tę nazwę sam Bóg objawił Mojżeszowi w wyrazie Jahwe = Będący. Lecz chociaż ta nazwa wyraża istotę Boga, nie jest ona w odniesieniu do nas nazwą zupełną i doskonałą, lecz miała jeszcze być „podniesioną" (str. 35). Ową nazwą Boga „podniesioną" jest Logos. Logos, to czysto idealne oblicze Boga, drugi żywioł (sic!) żywego Boga", „stanowczy odwrotnik Absolutnego Bytu, istotna jego Antyteza, wewnętrzna zasada podmiotowości, wyszła na jaw aby dopełnić zewnętrzną zasadę przedmiotowej Substancyi" (str. 37). „Logos, idealne principium Myśli, staje się zmysłowo realnem zjawiskiem, w pewnym człowieku wcielonem, Duchem organicznym (sic!), i jako taki w dalszem rozwinięciu się Chrystyanizmu jest pojęty" (str. 38). „Jak Bóg Ojciec stał się panteistyczną sublimacyą Wszechbytu, tak Syn Boży stał się niejako teistycznym precipitatem (substratum) Wszechmyśli" (str. 40).

Atoli zarówno nazwa: Jahwe jak Logos nie określają nam Boga absolutnie, tylko względnie do stopnia pojęć ludzkich. Potrzebne więc dalsze, jeszcze wyższe objawienie się Boga, potrzebna jest nazwa Boga bezwzględna. „Otóż dziś właśnie, przy dojściu fenomenologicznego procesu świadomości ludzkiej do własnej pełni i dojrzałości, t. j. do zjednoczenia przedmiotu z podmiotem, pojęcia z rzeczywistością, noumena z fenomenem (co się na polu filozofii bodaj nie dopiero co za naszych dni odbywa) — sam Deus absolutus, czem jest, tem się też objawia, co Jego istotę stanowi, to też poznanem zostaje" (str. 43). Jakież więc jest to imie, do którego pojęcia ludzkość już dorosła, które sobie na tle objawienia Chrystusowego sama umie objawić? To imie — to Duch, bo tak Jan św. powiedział: Duchem jest Bóg (rozdz. IV), a ponad to imie już nie masz wyższego. Jakże znów ducha mamy pojmować? „Duch, powiada autor, jest pojęciem i materyą razem w żywotnej jedni, istotą zmysłowo-duchową, Bytem myślącym i wcieloną myślą. Duch przeto nie jest żadną istotą jedno-

stronną, pojedynczą, ale owszem troistą, złożoną z dwojga przecznic i z wzajemnego stosunku, a przecież jednorodną — żyjącą przez się, czyli właściwie trój-jednią, Trójcą" (str. 50), „jest bytem, który doszedł do samowiedzy myśli swojej i myślą, która doszła do samoistnego własnego bytu" (str. 51).

Mylne (podług autora!) pojmowanie ducha w naszych czasach stąd pochodzi, że ducha ma się za jedno z myślą, a ponieważ myśl jest przecznicą materyi, zatem i ducha ma się za coś przeciwnego materyi. Tymczasem duch a myśl nie jest jedno i to samo, a stąd duch jest właśnie tem, co ciało i duszę razem spaja, ogarnia i spólnie ożywia (str. 52), materya i idea są tylko o tyle, o ile są czemś dla ducha i względem niego, czyli o ile do niego należą i od niego zależą, a duch dopiero jest sam sobą — osobą (str. 55). We wszechświecie wszystko jest z Ducha, przez Ducha i dla Ducha, i dlatego jedynie Duch może być jestestwem transcendentalnem i immanentnem w rzeczach, to jest potrafi się odróżniać od rzeczy i być zarazem ich substancyą; on też jeden jest sobą i z powodu swej „sobistości", której utracić nie może, posiada żywot wieczny. Nie dość jednak wiedzieć, że Bóg jest duchem, trzeba nadto znać, jakim jest duchem. Są bowiem różne duchy; są duchy podrzędne i główne, środkowe i celne, ograniczone i rozwinięte, duchem jest człowiek, duchem ludzkość, Kościół. Otóż Bóg jest „absolutnym duchem, wszechduchem duchów" (str. 63), a więc i wszechmyślą wszechbytu oraz wszechbytem wszechmyśli, absolutną osobą: Samym Bogiem. Jednak przymiotnik: absolutny — użyty o Bogu służy tylko do tego, aby Boga, jako Ducha odróżnić od innych duchów ograniczonych; należy więc wskazać istotny przymiotnik Boga odający najlepiej jakość Ducha absolutnego. Przymiotnik ten mamy wyrażony w samej prośbie: święć się imie Twoje; a więc świętość jest owym przymiotnikiem, nad który nie masz wznioślejszego. Zatem w pierwszej prośbie wyrażamy: „niech Duch się święci, niech Duch święty będzie czczony i uwielbiony, niech Ludzkość dojdzie do uznania Boga: Duchem świętym, niech nadejdzie panowanie Ducha św." (str. 69). Prośba więc pierwsza „jest utajonem proroctwem objawienia nowego, objawienia trzeciego imienia Bożego, trzeciego Jego oblicza, trzeciego Jego momentu — objawieniem Ducha św." (str. 70). Dotąd egzegeci

chrześcijańscy źle tę prośbę rozumieli, bo Ducha św. mieli za trzecią Osobę Trójcy św., za hypostazę, gdy tymczasem Duch św. jest tylko trzeciem Boga imieniem, trzecim stosunkiem Boga do ludzkości. Ojciec, Syn i Duch św., to trina perfectio Dei (str. 71).

Musiał czuć autor wyrzuty z powodu swej nauki, i dlatego usiłuje zasłonić się powagą Pisma św., oraz heretycką ewangelią Marcyona. Poprawia też zapomocą swej „natchnionej" egzegezy słowa Pisma św. o zesłaniu Ducha św., utrzymując, że nie było to prawdziwe zesłanie Ducha św., tylko figura, zadatek „mityczny przesłaniec" nadejść mającego zesłania Ducha św. na ludzkość (str. 88). Całe zresztą działy II, III i IV (str. 93 — 230) są poświęcone analizie różnych tekstów Pisma św., Ojców Kościoła i dokumentów tradycyi katolickiej w tym celu, aby z pomocą tych powag udowodnić tezę o przyjściu Ducha św. w trzeciej epoce ludzkości. Cieszkowski przyrzeka dać „legitymacyę" swej nowej nauki, byle nią nie były cuda. Cuda, mówi on, były potrzebne dla pogan, ale nawet dla Chrześcijaństwa cuda „były jakby owym sznurkiem macicznym rodzącego się Chrześcijaństwa, który się odcina, skoro istotne rozwiązanie nastąpiło" (str. 234), a pozatem „w Chrystyanizmie wewnętrzne tylko cuda są na swojem miejscu, t. j. z wiary, z przekonania pochodzące, we wnętrzu Ducha zrodzone, i podmiotowo na ludzi działające" (str. 235). Tem mniej jeszcze zapowiedź trzeciej epoki wymaga cudów, jako swej legitymacyi, bo na to wystarczają w zupełności dowody wewnętrzne, umysłowe, rozwiązanie dogmatów, spełnienie wiary, słowem: rozumowe dowody. Kto koniecznie pragnie znaków, ten i znaki będzie oglądał, lecz znaki przystosowane do epoki trzeciej, a mianowicie: „powstanie społeczności Ducha św., królestwa Bożego nadejście i wzrost, woli Bożej na ziemi spełnienie, chleba powszedniego ludowi zapewnienie, wzajemnej amnestyi między sobą udzielenie, złowrogich pokus na widok błogich działalności z darów Ducha św. wypływających, poskromienie, słowem Zbawienie nas od złego, nie z daremnej tylko łaski, ale też przez własną naszą zasługę, skrzętną darów owych uprawę" (str. 238). Nim atoli ten „Czyn" nastąpi, muszą go wyprzedzić dowód i rozumowanie, bo „czyn jest synem myśli". Zwraca się tedy autor do tych duchów

tęgich, którzy ani słyszeć nie chcą o jakiejkolwiek religii, którym prawo i jego straż zupełnie do życia wystarczają, i wyjaśnia im, że to burzenie się ich przeciw religii wszelkiej jest szlachetnym objawem Ducha, bo pochodzi z poczucia wolności, a właśnie wolność jest cechą religii. Religia nie oznacza więzów, lecz węzeł, skojarzenie wolnych duchów, a bez skojarzenia niemasz społeczności. „Skoro tedy zobaczycie skojarzenie, spójność i spólność ducha, tam z góry bądźcie pewni, jest religia. Skoro owszem zobaczycie kajdany, żelazne pęta, nałożone na ludzi w imię religii — tam z góry bądźcie pewni — religii już niema" (str. 246).

W dalszym ciągu upomina tych, którzy religią gardzą dlatego, bo ją mają za coś zaświatowego, za coś przeciwnego pięknej ziemi. Tych pociesza autor, że religia wskazująca na zaświat, była niegdyś potrzebna ludziom. „Któż Wam zaś zaręczył, że religia stanie na tym stopniu wryta? Możeli dzisiejsi jej dzierżyciele? skamieniałe duchy? Spytajcie się żywego Ducha, Ducha wolności, prawdziwego Dziedzica, który nigdy nie frymarczył dziedzictwem naszem, który nie ciągnął z niego doczesnych korzyści, odkładając zapłatę ad calendas graecas. Ten Wam odpowie, ten Was pocieszy" (str. 249). Ostro też piętnuje tych, którzy religię szanują dlatego, bo pomaga policyi i żandarmeryi do trzymania ludów w należytej karności, a przeciwnie dodaje otuchy tym, którzy lękają się o wytępienie religii na widok zaczepek przeciw niej skierowanych; religia nie da się wytępić, bo ma swą podstawę w duchu ludzkim.

Przechodząc zaś do nowej, przyszłej religii ludzkości, do nowego objawienia, utrzymuje autor, że to nie będzie tylko przejściowa religia, ale wieczna, bo będzie dokonaniem, spełnieniem poprzednich form nierozwiniętych. Autor ma jednak tyle jeszcze łaskawości dla Chrześcijaństwa, iż je zapewnia, że „religia Ducha św. nie zniesie bynajmniej religii wcielonego Słowa, ale ją dopełni i spełni, a wyznawców jej nie odsądzi od praw społeczności swojej" (str. 268). Rozprawia się następnie z zarzutem, jakoby ta nowa religia miała być synkretyzmem rozmaitych religij minionych lub wiarą bez wiary. Otóż ta nowa religia nie będzie ani czczym deizmem, ani marnym potwornym synkretyzmem, lecz starą wiarą chrześcijańską,

tylko udoskonaloną, co autor zaręcza świadectwem własnego sumienia (str. 279), oraz odwołaniem się na Ducha św. Pocieszyciela. Będzie to wiara, połączona z „czynem", a czynem społecznym, który obejmie wszystkie rodzaje działalności ludzkiej i wszystkie stany społeczne, a więc to, co jest wiecznie arcyludzkie (str. 283). Liturgia tej religii Ducha „obejmie w sobie wszystko, co pięknem, co estetycznem jest, wszystko, czem czucie ludzkie podniesione i uszlachetnione przyczynić się może do chwały Boga" (str. 284). Teologia czyli dogmatyka religii Ducha obejmie świadomość rzeczy boskich i ludzkich, stosunków moralnych i fizycznych, wszystko co prowadzi do poznania Boga i wszechświata. Praktyczne zaś życie religii Ducha obejmie wszystko, czem tylko wola ludzka przyczynić się może do objawienia i coraz doskonalszego spełnienia społeczności Ducha św. między ludźmi; zatem wszystkie powołania życia publicznego, wszystkie usługi społeczne staną się służbą Bożą (str. 285). Warunkiem zasadniczym tej trzeciej epoki będzie powszechna i bezpłatna edukacya ludu; każdy pragnący znajdzie wolny przystęp do źródeł umiejętności, które będą darami Ducha św. (str. 287). Osobny stan kapłański również będzie niepotrzebny, bo prawdziwymi kapłanami Ducha św. są ci, którzy duchów indywidualnych do dojrzałości Ducha, do Społeczności Ducha doprowadzać i samą Społeczność Ducha coraz bardziej rozwijać i udoskonalać będą. A takimi będą, bo mogą być, ci wszyscy, którzy się staną dojrzałymi duchami (str. 293). Nie będą też potrzebne żadne obrzędy, ceremonie i „widowiska kościelne", bo to wszystko dobre było w dawnych czasach; w przyszłej epoce będzie to caput mortuum, a za to każda czynność, czy to estetyczna czy naukowa, czy też polityczno-socyalna, każde powołanie czy artysty, nauczyciela, urzędnika, będzie miało prawo uważać się za uprawę Ducha, na czyn Bogu miły, a tem samem za kapłaństwo religii Ducha św. (str. 295).

A nie tylko chrześcijanie, lecz i Żydzi będą członkami tego nowego królestwa Bożego, bo chociaż brakuje im wiary w Odkupiciela i zrozumienia, że każdy człowiek jest naszym bliźnim, to jednak Paraklet udzieli im na czas tych wiadomości (str. 309), a to samo stanie się z mahometanami i poganami. Zresztą „ani wielki Budda, ani mądry Konfucyusz, ani

dzielny Mahomet, ani żaden Reformator, który naukę swą w lud zaszczepić zdołał... nie był uwodzicielem, ale pod pewną miarą wysłańcem Pańskim i Pomazańcem Bożym" (str. 312).

Celem pierwszej prośby był sam Bóg; celem drugiej jest ludzkość, bo w niej oto błagamy, aby nadeszło królestwo Boże. To królestwo nie jest zaświatowe, inaczej byłoby niedorzecznością prosić o jego przeniesienie na ziemię; ani też niemasz go jeszcze na ziemi, bo sam Chrystus powiedział, że królestwo Jego nie jest z tej ziemi, a tylko nam nakazał modlić się o jego przyjście. Sprzeczność między słowami Zbawiciela, że Jego Królestwo nie jest z tej ziemi, a nakazem, abyśmy się modlili o jego przyjście, jest tylko pozorna, gdyż w zapewnieniu Chrystusowem to tylko się zawiera, że Chrystyanizm ma przygotować nową epokę, prawdziwe królestwo Boże, ale sam nie stanowi tej epoki. Zresztą stwierdza to sam Chrystus w słowach: „Ależ **teraz** królestwo moje nie jest stąd" (Jan. 18, 36). Owo „teraz" jest jedną erą, jest drugim, czyli średnim wiekiem ludzkości, po którym nastąpi wielkie i wspaniałe „jutro" (str. 36). Takie rzekomo rozumienie słów Chrystusa popiera autor rozmaitymi tekstami i przypowieściami Pisma św., opierając się na regule hermeneutycznej św. Augustyna: distingue tempora et concordabit scriptura. Nie zapomniał także powołać się na Chiliastów, jako tych, którzy przed nim jeszcze pojęli znaczenie prawdziwe powtórnego przyjścia Chrystusa Pana. Jeżeli zaś Kościół katolicki odstąpił od nauki Chiliastów, poszło to stąd, iż z jednej strony nie mógł się doczekać owego przyjścia, bo „Pan się ociągał", a z drugiej z powodu wyobrażeń zmysłowych, jakie chiliazm szerzył o przyszłem królestwie (str. 39). W miejsce mrzonek chiliastycznych tradycya chrześcijańska rozumiała przez królestwo Boże już to życie zaświatowe, niebieskie, już też Kościół na ziemi. Błąd zasadzał się w tem pojmowaniu rzeczy na tem, iż nowe królestwo pojęto jako rzeczywistość już spełnioną, gdy tymczasem według prawdziwej egzegezy królestwo ma dopiero nadejść.

Aby filozoficznie uzasadnić pogląd powyższy, zauważa autor, iż człowiek jest z natury swej stworzony do życia spo-

łecznego, według definicyi Arystotelesa, że człowiek jest animal sociale; krótko: człowiek nosi z sobą społeczeństwo (str. 55). Lecz jak człowiek pojedynczy posiada stopnie rozwoju, tak i społeczeństwo całe przechodziło różne epoki swego rozwoju. Trzy są takie epoki ludzkości. W pierwszej dokonywało się fizyczne, naturalne rozwijanie się ducha ludzkości; w niej duch ludzki dopiero dążył do uznania siebie, do wydobycia się z nadanych mu przez naturę stosunków.

Druga epoka może być nazwana moralno-idealną, bo w niej duch ludzki, uznawszy siebie, czyli zerwawszy z naturą, zwrócił się ku temu żywiołowi, który mu się jako własny i właściwy objawił. Jest to epoka chrześcijańska negacyi i abnegacyi. Następuje bliższa charakterystyka obu peryodów (od str. 59—63). W epoce pierwszej państwa są w całem tego słowa znaczeniu państwami natury; żywioł etniczny panuje nad duchem, zjawiają się prawa, ale najczęściej niewiadomo przez kogo nadane, prawa pozbawione ducha wolności, a ponad wszystkiem panuje fatum nieubłagane. Chrześcijaństwo zmogło ów żywioł etniczny, przypominając wciąż, że człowiek nie tyle jest grekiem lub rzymianinem, ile raczej człowiekiem, wszystkich ludzi bliźnim, w ślad za czem poszło nietylko przedmiotowe, ale i podmiotowe uobywatelenie członków Kościoła. Chociaż w wiekach średnich da się wyszukać próby odosobnień (np. poszczególne państwa jako całości osobne) to jednak istniała też jedna wspólna respublica, Kościół, jako sensorium commune wszystkich społeczeństw chrześcijańskich. Lecz Chrześcijaństwo zrozumiało jednostronnie znaczenie królestwa Bożego, bo je uważało za coś zaświatowego, a przez to rzeczy doczesne poczytywano za sprawę prywatną, co znów musiało doprowadzać do rozmaitych sporów między Kościołem a państwem. Chrześcijaństwo tedy nie doszło do prawdziwego królestwa Bożego, tylko je przybliżyło, zaś o nadejście jego mamy prosić słowy: Przyjdź królestwo Twoje (str. 70). Mamy też współpracować nad sprowadzeniem owego zaświatowego Królestwa na ziemię, nad pogodzeniem sfery religijnej z polityczną. Sfery te, w pogaństwie nierozdzielone, stanęły wyraźnie naprzeciw siebie w epoce chrześcijańskiej, tocząc zażartą walkę o supremacyę. Zrazu zwyciężył Kościół, ale od czasów reformacyi stosunki zmieniły się na

korzyść państwa, a najgorsze w tym względzie są czasy obecne, czasy indyferentyzmu, bo wykazują osłabienie obu sfer. Błędem było ze strony Kościoła, iż zamiast być monarchią ogólną, zapragnął stać się „Państwem kościelnem", jednem z wielu świeckich; obrona takiego państewka zawiera w sobie sprzeczność, bo niezgodność z duchem Kościoła (str. 84). Istnienie dwóch potęg, państwa strzegącego dóbr doczesnych, i Kościoła, który kieruje czyny i wzrok ludzki ku zaświatowi, oraz rozdwojenie tych dwóch potęg nie może być długowiecznem. Społeczeństwa, znużone ich walką, wzdychają do Ducha twórczego, aby je w wyższy organizm przerodził. Tym organizmem jest właśnie królestwo Boże w trzeciej, mającej nadejść epoce. Ta przyszła rzeczpospolita nie będzie miała tylko doczesnych, samolubnych widoków na celu, lecz będzie „spełnią i jednią obudwu tych stanowisk, uspołecznieniem świata, dokonaniem przeznaczeń Ducha ludzkości, uskutecznieniem domagania i wzniesieniem jej członków do prawdziwej zgody, do harmonii bytu, myśli i czynu" (str. 88). Nie będzie to królestwo Boże ani jednakie co do czasu, ani jednostajne co do miejsca, ani jednostronne co do postaci; owszem będzie ono różnorodne i różnostajne, a jednak zawsze jednem, solidarnem w sobie, organicznem. Kościół katolicki, jako wojujący i cierpiący miał za zadanie tylko przygotować ów Kościół tryumfujący, który ogarnie wszystkie ludy nietylko idealnie, ale realnie, i to nie w państwo jakieś olbrzymie, ale w państwa będące w jedności, w wiekuistej harmonii (str. 97) przy zachowaniu pełnem narodowości. Będzie tedy to królestwo narodem narodów, królestwem królestw, wszechojczyzn ojczyzną, podniesieniem społeczeństw do ich trzeciej potęgi (str. 101).

Zapowiedź nastania tego królestwa może wyjść tylko od tego narodu, „który w całym ciągu dziejów swoich poczytywał siebie za narzędzie służby Bożej, który zawsze świadczył o sobie, że służy sprawie ludów, który nie uganiał się nigdy za narodowem sobkostwem, który nie podbijał obcych, ale ich ratował, który był tarczą cywilizowanych ludów" (str. 103). Wprawdzie nieraz już zjawiał się zespół ludów, ale był on albo przejściowy (wojny krzyżowe), albo też opierał się na korzyściach doczesnych, albo jest wymuszony, ale nie było jeszcze zespołu religijnego wszystkich ludów; ten zespół do-

piero się zjawi w epoce prawdziwego pokoju powszechnego. Aczkolwiek zaś utopią może się wydawać taki stan wobec tego, co się faktycznie dzieje w gabinetach rządów, jednak stan ten nie jest niemożliwy. Wszak dawniej nikt nie przypuszczał, że się Europa cała złączy siecią kolei żelaznych, a przecież dziś jest to faktem. I Żydzi niegdyś nie wierzyli znakom, choć one już zwiastowały rzeczywistość. Nie należy się więc zrażać mianem utopisty, tylko pracować nad zmianą przekonań polityków (str. 124). Lecz może odmienne charaktery narodów będą przeszkodą w owej „spełni" i harmonii przyszłej? I to nie, zaręcza autor, bo Duch św. pojedna zwaśnionych, a do tego „sam Duch jest już jednią różnorodnych żywiołów, a społeczność Ducha oczywiście jednią różnorodnych Duchów być musi" (str. 128).

Spełnia i harmonia ludów może być dziełem tylko religii, która ma to do siebie, że nie jest tylko czysto osobistym żywiołem, t. j. obejmującym stosunek tylko do Boga, ale żywiołem w najwyższym stopniu socyalnym. Stąd też ludy urabiały swe społeczeństwa odpowiednio do religii, jaką posiadały. Zatem „uznanie Boga Duchem św., a społeczeństwa naszego za Społeczność Jego, jest to... religijne wyświęcenie polityki ziemskiej, a nawzajem sprowadzenie na ziemię królestwa niebieskiego" (str. 138). Ci, którzy powiadają, że ludzkość dojrzała już do tego stopnia, aby się obejść bez religii, zapominają, że religia nie polega na trzymaniu się tego lub owego dogmatu, na odbyciu tej lub owej ceremonii, lecz „religia to absolutny związek i obowiązek Wszechżycia, to absolutna harmonia, to powszechne skojarzenie", „wszystko co wspólne, co zgodne, wszystko co skojarzone, przez to samo już jest religijne" (str. 140). Tak pojęta religia daje wskazówkę, jak będzie wyglądało społeczeństwo, podług niej urządzone. A więc będzie to świadome urzeczywistnienie wolności ducha w całej swej pełni, przez co wszyscy do działania zdolni, zostaną powołani do rządu, aby rzeczywiście działali i byli ministrami panującego Ducha, a każdy będzie spełniał według swych sił i piastował sprawę publiczną, poczynając od podstaw społeczeństwa, od gminy, i wznosząc się do coraz wyższych szczebli aż do najwyższego punktu centralizacyi, do prawdziwego sensorium commune do społeczeństwa, a działanie społeczne bę-

dzie nietylko prawem lecz obowiązkiem socyalnym i w najwyższym stopniu religijnym. Ci wszyscy, którym kierownictwo spraw publicznych i coraz dalsze rozwijanie przeznaczenia narodów albo ludzkości będzie powierzone — niżsi lub wyżsi książęta — będą istotnie księżmi, kapłanami Kościoła Ludzkości, boć oni właśnie jedyne sacra Ducha odbywać (celebrować) będą (str. 149), a samo królestwo Boże na ziemi nie będzie ani wyłącznem Państwem, ani wyłącznym Kościołem, ani też jakimś mechaniczno-obojętnym zlepkiem państwa i Kościoła, ale organiczną państwa i Kościoła Spółjednią (str. 152). Zobojętnienie religijne, znikanie powagi rządów, socyalizm, jako dobijanie się mas o szersze prawa, to stadya przygotowawcze owej epoki przyszłej, w której nietylko prawo, ale każdy będzie miał obowiązek uczestniczyć i współdziałać w hierarchii rządowej; bez rządu bowiem niemasz urządzenia społeczeństwa. Przykładu namacalnego tego wpływu społeczeństwa przyszłego na swój rząd dostarcza dogorywujący (sic!) Kościół katolicki. Wszak w nim mimo uznania powagi, jako nadanej od Boga posługiwano się elekcyą, jako środkiem wyrażenia woli społeczeństwa, a nawet dziś, „po tylu kolejach pozostał jako sterczący zabytek tej zasadniczej formy życia Kościoła katolickiego: wybór głowy jego, Papieża, przez kościelnych magnatów, przez kardynalskie conclave. Biedne caput mortuum żywotnego niegdyś organizmu" (str. 166)! Tak i w przyszłym Kościele Ludzkości przedmiotowa władza społeczna urodzi się z wolnej elekcyi, a tak zrodzona i ustalona stanie się władzą z Bożej łaski, z Bożego natchnienia i postanowienia. Ten rząd elekcyjny nie musi być jednostajny, lecz forma jego będzie się stosowała do potrzeb społeczności, przyczem atoli dwie zasady muszą być zachowane: zasada samorządności i zasada współudziału 1) w rządzie centralnym, 2) w powszechnym soborze ludzkości i 3) w powszechnym trybunale ludzkości. Bez tych trzech ognisk niezbędnych ludzkość właściwie nie posiadała swego życia, była tylko duchem niecielesnym, widmem (str. 175). Ogniwem, spajającem obywateli z rządem, będzie żywy Duch publiczny, bez którego najlepsze ustawy są martwą literą, a forma elekcyjna musi zejść na bezdroża. Uzdolnienie do sprawowania urzędu obywatelskiego w owych

czasach szczęśliwych popłynie z daru Ducha św., z istnej Jego działalności w nas a naszej czci ku Niemu, która od kolebki w nas pielęgnowana, przejdzie w drugą naszą naturę, zamieni się w poświęcenie dla rodu i narodu. Wówczas też naprawdę religia Ducha św. stanie się zarazem polityką królestwa Bożego. Dotąd taki stan był niemożliwy, bo duchowni nie byli duchownymi, a wartość polityki okazuje się najlepiej w teoryach Macchiavella. Kościół katolicki zbliżał się jeszcze najwięcej do owego idealnego państwa przyszłości, a to przez swą organizacyę naśladowaną przez rządy świeckie, i przez swą historyę. Kościół bowiem miał liczne walki, tak wewnątrz swego organizmu, jak i z nieprzyjaciółmi zewnętrznymi; podobnie dziać się będzie w przyszłem królestwie. Kto chce widzieć sprzeczność w tem, że przyszłe królestwo będzie się opierało na solidarności i harmonii, a mimo to będzie terenem walk wewnętrznych i zewnętrznych, ten zapomina, że dawniej istniały walki dla samej walki, a w przyszłości będą walki podejmowane w celach owego królestwa; zresztą żadna harmonia nie jest możliwa bez przeciwieństw i walk. Otóż i Kościół Ducha św. będzie przez walki dochodził do harmonii już choćby z tego powodu, że się będzie chciał rozszerzać, zjednywać sobie „ciurów" (str. 209), przeciwko czemu ludy barbarzyńskie mogłyby występować nieprzyjaźnie. Nie będzie to jednak walka eksterminacyjna, bo ostatecznie same ludy zrozumieją, że się nie ostoją poza Kościołem Ducha św. Jak się szczegółowo ułożą stosunki przyszłego królestwa Bożego na ziemi, nie da się dzisiaj powiedzieć, boć i Chrystus Pan, wysyłając apostołów w świat, nie przepowiedział im, jaki będzie wygląd średnich wieków. Dzisiaj już nie apostołowie pójdą w lud, lecz idee.

„Idźcie więc idee — tak kończy autor rozbiór drugiej prośby w Ojczenaszu — bierzmujcie ludy Duchem św., głoście im dobrą nowinę o nadejściu królestwa Bożego, o pocieszeniu. Głoście im, iż On jest Bogiem i Panem i królem wiekuistym, że świat to Jego królestwo, że wola Jego to nasze prawo, że dary jego to nasze własności, i że służba Jego to darów tych uprawa, że kapłaństwo Jego to nasze urzędy, że chwałą Jego nasze święte zjednoczenie" (str. 220).

Nie możemy zapuszczać się w analizę szczegółową treści tego dzieła, bo wymagałoby to przedstawienia obszernie tła, na którem dzieło wyrosło, uwzględnienia rozlicznych wpływów, którym Cieszkowski świadomie lub mimowolnie ulegał, a które w jego pomysłach faktycznie się odzwierciadlają, musiałoby się krok w krok postępować za myślą autora, rozsnuwaną na kanwie dyalektyki Hegla, czyli innemi słowy wypadałoby napisać komentarz, nie mniejszy od samego dzieła. To nie jest naszym zamiarem; poprzestaniemy na podniesieniu kilku punktów ważniejszych.

Przedewszystkiem sama idea rozwoju ludzkości z niższych szczebli cywilizacyi ku temu stopniowi jej doskonałości, iżby wszyscy ludzie mieli świadomość swego braterstwa i to braterstwo czynnie ujawniali, nie zjawiła się bynajmniej dopiero w myśli Cieszkowskiego. Pomijając Platona, naukę Ewangelii, projekty utopistów, wiadomo, że pod koniec wieku XVIII szerzyli tę teoryę Condorcet, Turgot, poniekąd Voltaire, Lessing, Herder, Saint-Simoniści, a Karol Fourier, Piotr Leroux i inni starali się urzeczywistnić teoryę w swych słynnych falansterach i falangach, aby ukazać wzór idealny przyszłego ukształtowania się społeczeństw zupełnie sharmonizowanych. Napewno nie można powiedzieć, jakoby Cieszkowski z tego źródła zaczerpnął pomysły do osnowy swego dzieła, ale też i zaprzeczyć się nie da, że w jego dziele są myśli niektóre, pokrewne z poglądami Enfantina na walkę państwa z Kościołem, oraz ducha z ciałem, które, aczkolwiek tak samo od Boga, jak dusza, pochodzi, doznawać miało prześladowania ustawicznego ze strony poglądu chrześcijańskiego na świat. To też Enfantin stawia w miejsce hasła Kościoła: umartwiajcie ciało z jego żądzami, inną maksymę: uświęcajcie się przez pracę i rozrywkę. Jeszcze więcej od Enfantina kładł Piotr Leroux nacisk na ustawiczny postęp ludzkości; podług niego rodzaj ludzki dojdzie kiedyś do czystej formy humanizmu po przeżyciu się Chrystyanizmu, a humanizm znajdzie swój wyraz najlepszy w socyalizmie.

Lecz największe pokrewieństwo w poglądach na przyszłe ukształtowanie się społeczeństwa ludzkiego zachodzi między

Wrońskim a Cieszkowskim. Nie zapominajmy, że Wroński na jakie 30 lat przed ukazaniem się „Ojczenasza" szerzył z wielkim zapałem w licznych swych pracach idee mesyanistyczne, i że Cieszkowski mógł znać jego idee przewodnie. W każdym razie uderzający to fakt, że można wyszukać wielką ilość punktów stycznych w nauce tych dwóch najwybitniejszych myślicieli naszych. Jak Wroński, tak Cieszkowski przyjmuje trzy epoki rozwoju ludzkości, a w charakterystyce epok poszczególnych dziwna istnieje zgodność w rysach zasadniczych. W szczególności era trzecia, era parakletyzmu jest najzupełniej podobna pod względem swych cech głównych do trzeciej epoki podług Cieszkowskiego. Obaj naznaczają Chrystusowi Panu rolę dość podrzędną w dziejach ludzkości, skoro w miejsce Jego królestwa na ziemi ma nastąpić nowe, idealne, prawdziwie Boże królestwo, wspaniały Kościół Ducha św. Jeden i drugi przeczy zesłaniu Ducha św. w dzień Zielonych Świątek; obaj zapoznają Bóstwo Chrystusa Pana i znoszą boskość Jego Kościoła, przyczem Cieszkowski pojmuje synostwo Boże całkiem na sposób Trentowskiego, apoteozując formalnie ród ludzki. Obaj przyrzekają, że w królestwie Parakleta znikną z pośród ludów waśnie, spory, nienawiści, a zapanuje powszechna braterstwo, miłość, zgoda, równość doskonała wszystkich ludzi, tak, że Cieszkowskiego Spójnia ludów prawie niczem się nie różni od Unii absolutnej Wrońskiego. Obaj jednako się domagają, aby ludzkość przez własną pracę, przez własny czyn, a nie przez łaskę z nieba zdążała do urzeczywistnienia przyszłego królestwa i epoki Ducha św.; wreszcie obaj dowolnie naciągają teksty Pisma św. dla poparcia swych wywodów, nie wspominając ani słówkiem o tych tekstach, które są im niewygodne, bo wręcz ich nauce przeciwne.

Nie można też nie wspomnieć o przyjaźni Cieszkowskiego z Krasińskim. Trzebaby napisać osobną monografię, gdyby się chciało dokładnie oznaczyć który z nich na którego więcej wpływał, i jakie myśli zawdzięcza jeden drugiemu [1]). Mu-

[1]) Dużo światła rzucił na tę sprawę Dr. Juliusz Kleiner: Zygmunt Krasiński. Dzieje myśli. T. II. (Lwów, 1912), str. 28 n. Ważnem źródłem do poznania wzajemności duchowej Krasińskiego i Cieszkowskiego są: Listy Zyg-

simy poprzestać na zaznaczeniu, że niektóre myśli z dzieła Cieszkowskiego odnajdujemy u Krasińskiego, ubrane w formę poetyczną w „Synu cieniów"; poemat ten na swój sposób kreśli pochód ludzkości ku coraz wyższemu stopniowi rozwoju, zaś w „Psalmie nadziei" poeta zapowiada niemal w takich samych słowach, jak filozof Cieszkowski, nadejście nowej ery Parakleta, i to przez pracę i zasługę osobistą pokoleń ludzkich.

Powiada poeta:

Dość już długo — dość już długo
Brzmiał na strunach wieszczów żal.
Czas uderzyć w strunę drugą,
W czynów stal!
Ja wam mówię — niedaleki
Zbawiciela Objawiciel!
Niedaleki — nam przed wieki
Obiecany Pocieszyciel!
Oto idzie już godzina.
Poznan będzie — niepojęty!
Z Ojca weźmie, weźmie z Syna
I rozleje się Duch święty!
Niech was darmo nie przestrasza
Że dziś podłość górą wszędzie!
Z wiary waszej, wola wasza —
Z woli waszej, czyn wasz będzie!

Jeszcze jaśniej wypowiedział Krasiński swój pogląd na dalszy rozwój dziejów ludzkości w „Przedświcie" (Paryż, 1843). Wieszcz poprzedził sam poemat wstępem, napisanym prozą, a w którym, opisawszy podobieństwo swoich czasów do epoki przed Chrystusowej, robi nadzieję, że idea ludzkości, objawiona przez Chrystusa Pana, musi się urzeczywistnić; obowiązkiem tedy wiernych jest modlić się o to urzeczywistnienie słów modlitwy Pańskiej: Przyjdź królestwo Twoje! Urzeczywistnienie owego królestwa może nastąpić tylko przez nasze czyny, zmierzające do tego, aby religia przeniknęła politykę. „Już w tych wyrazach — mówi poeta — „oddajcież tedy co

---

munta Krasińskiego do Augusta Cieszkowskiego. Z autografów wydał Józef Kallenbach. Wstępem opatrzył Adam Żółtowski. 2 tomy. (Kraków—Warszawa) 1912. Żałujemy, iż rozmiary pracy niniejszej nie pozwalają nam zapuszczać się w szczegóły korespondencyi tych dwóch przyjaciół.

cesarskiego cesarzowi, a co Boskiego Bogu" zawarty jest cały dalszy ruch człowieczeństwa. Bo ponieważ wszystko Bożem jest, musi stan rozdziału owego chwilowego między własnością Cezarową a Bożą coraz bardziej się zmniejszać, i to, co jeszcze wczoraj liczyło się za własność Cezarowi, dziś być już poli□zonem za należne Bogu: aż stanie się państwo Cezara nicością, a królestwo Boże wszystkiem. Świat już dzisiaj pojmuje, ku czemu się garnie historya; wie, że nią rządzi mądrość Boża i że celem jej jest Ludzkość, czyli cała powszechność zgodna z wolą Bożą, znająca i wypełniająca prawo, które Bóg jej nadał. Środkami zaś do tego celu, narzędziami, członkami żywymi są narodowości, w których się odbiły jako w najwyższym swym rozkwicie, wszystkich plemion ludzkich różnice. Czem nóty w akkordzie, tem one w człowieczeństwie: rozmaitością i zgodą zarazem" [1]). Wśród narodowości przypadnie Polsce rola najszczytniejsza. „Trzeba było, pisze poeta, śmierci naszej; trzeba będzie naszego wskrzeszenia — na to, by słowo Syna człowieczego, wieczne słowo życia rozlało się na okręgi społeczne świata. Właśnie przez naszą narodowość, umęczoną na krzyżu historyi, objawi się w sumieniu Ducha ludzkiego, że sfera polityki musi się przemienić w sferę religijną, i że Kościół Boży na tej ziemi, to nietylko to lub owo miejsce, ten lub tamten obrząd, ale cały planeta i wszystkie jakiekolwiek być mogą stosunki tak osobników, jak narodów między sobą" [2]). A ta prawda, że przez Polskę nastąpi w sumieniu ludzkiem rozszerzenie obecności Bożej, już nietylko dla interesu świeckiego jest prawdą, lecz dla interesu Bożego, a więc religijną i ona musi jeszcze ściślej połączyć (religare) ziemię naszą z niebem.

Lecz choćby Krasiński nie wpłynął niczem na historyozoficzne poglądy Cieszkowskiego, ale przeciwnie, sam im był uległ, zachodziła jeszcze możliwość, iż dla obydwóch były podnietą „Księgi Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego" Adama Mickiewicza, wydane w r. 1832. Mickiewicz silnie rozwinął w tych księgach ideę mesyanistyczną i słowianofilską. Warto

---

[1]) Por. Przedświt. Edycya piąta. Paryż, 1862, str. 15 n.

[2]) Tamże str. 19.

przytoczyć np. takie jego słowa: „Nigdy zaś króle i mężowie rycerscy (Polski) nie zabierali ziem sąsiednich gwałtem, ale przyjmowali narody do braterstwa, wiążąc je z sobą dobrodziejstwem Wiary i Wolności. I nagrodził im Bóg, bo wielki naród, Litwa połączyła się z Polską, jako mąż z żoną, dwie dusze w jednem ciele, a nie było przedtem tego połączenia narodów. Ale potem będzie. Bo to połączenie i ożenienie Litwy z Polską jest figurą połączenia ludów chrześcijańskich w imię wiary i wolności. I dał Bóg królom polskim i rycerzom wolność, iż wszyscy nazywali się bracią i najbogatsi i najubożsi. A takiej wolności nie było nigdy przedtem. Ale potem będzie" [1]). Albo: „I umęczono naród polski i położono w grobie... A trzeciego dnia dusza wróci do ciała i naród zmartwychwstanie i uwolni wszystkie ludy europejskie z niewoli... A jako za zmartwychwstaniem Chrystusa ustały na ziemi całej ofiary krwawe, tak za zmartwychwstaniem narodu polskiego ustaną w chrześcijaństwie wojny" [2]). Myśli tu przytoczone można odnaleźć, czasem dosłownie przytoczone w „Ojczenaszu" [3]).

Niektórzy autorowie [4]) wspominają Towiańskiego jako źródło, z którego Cieszkowski miał czerpać. Tak np. jezuita Koppens pisze: „Obydwa (t. j. Cieszkowski i Towiański) zdają się dążyć do stworzenia czegoś, coby stanęło w pośrodku między nauką Kościoła, a stanowiskiem wrogiem różnych kierunków umiejętności, które pod niejednym względem rzucają się na pewniki przez Kościół uznane. Obaj zamierzają tego dokonać łatanym, eklektycznym sposobem. Obaj przebierają między wypadkami wiedzy i artykułami Objawienia chrześcijańskiego. Jedne z nich przyjmują, jak są, drugie wykładają po swojemu i tylko je w tej formie zatrzymują, inne wreszcie pomijają i ignorują, może z niewiadomości. W taki sposób

---

[1]) Por. Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego. Dzieła Adama Mickiewicza. (Lwów, 1888), t. IV, str. 326 n.

[2]) Tamże str. 328.

[3]) Por. Ojcze nasz Cieszkowskiego, przez X. R. Koppensa T. J. w Przeglądzie powszech. (Kraków, 1896), str. 401.

[4]) Por. artykuł Koppensa j. w.; por. nadto: Aleksander Brückner. Dzieje literatury polskiej w zarysie (Warszawa, 1903), t. II, str. 182.

powstało coś, co miało zastąpić i wiarę i wiedzę, i religię i umiejętność nowożytną, co miało zbliżyć do siebie tak prostaczków, jak mądrych świata, i uczynić z nich nieprzezwyciężony zastęp, bo milionogłowy a jeden, zastęp, który miał w życie wprowadzić wymarzone ideały autorów swoich". Mniemamy jednak, że ten wpływ, jeżeli wogóle był, nie musiał być znaczny, i że go przeceniać nie można, raz dlatego, że Cieszkowski był zanadto filozofem, aby miał ulegnąć wpływom bałamutnego mistyka, powtóre ze względu na fakt, że „Prolegomena" Cieszkowskiego ukazały się w r. 1838, a Towiański dopiero w r. 1841, a zatem w trzy lata później, wystąpił w Paryżu ze swą nauką. Również tom II „Ojczenasza" był już gotów w latach 1837—1838. Sposób dowolnego tłumaczenia ustępów Pisma św. także niczego nie dowodzi, a Cieszkowski mógł się go nauczyć od protestanckich teologów w czasie swych studyów uniwersyteckich w Niemczech, miał zaś wzór gotowy takiej metody w pismach Trentowskiego, od którego najprawdopodobniej przejął myśl, że ludzkość stanowi Syna Bożego, że świat widzialny stanowi ciało Boga oraz pogląd na czas i wieczność. Nadmienić też można, że przyjaciel Cieszkowskiego, Krasiński, wcale się nie zachwycał Towiańskim lub „Tobjańskim", jak go lekceważąco nazywał [1]).

Pozostało jeszcze jedno źródło, najpierwsze pod względem chronologicznym, to historyozofia Hegla. Jak wiadomo, podług Hegla odbywa się rozwój ludzkości w trzech wielkich momentach: epoka wschodnia (teza), epoka grecko-rzymska (antiteza), oraz germańska (synteza). Ta trzecia epoka najważniejsza dla teoryi postępu, bo ma być wcieleniem Chrześcijaństwa w ludach germańskich, dzieli się znów na trzy peryody mniejsze. Pierwszy poczyna się od wędrówki ludów i upadku państwa rzymskiego, a kończy się na monarchii Karola W., która to monarchia jest syntezą teokracyi i władzy świeckiej w jedną całość mechaniczną. Po śmierci Karola W. i rozpadnięciu się jego olbrzymiego państwa, domagają się poszczególne ludy swej samodzielności; Kościół w każdem z nich oddziela się od państwa, co za sobą pociąga

[1]) Por. Dr. Juliusz Kleiner dz. w. prz. t. II, str. 26 n.

walkę teokracyi z władzą świecką, a tej znów z panami feudalnymi. Kościół wychodzi z tej walki znużony i zmaterya-lizowany, a państwo całkiem osłabione. Rozpoczyna się peryod trzeci: reformacya, który to peryod trwa po dziś dzień. Pod wpływem reformacyi, a jeszcze więcej pod wpływem rewolucyi francuskiej, której Hegel był wielbicielem, dokonywa się synteza Kościoła i państwa, religii i wiedzy w ten sposób, że religia uznaje za konieczne, aby odtąd była instytucyą świecką, państwo natomiast poczuwa się do tego, aby było ujawnieniem religii w porządku doczesnym. Ideał takiej syntezy przedstawia państwo pruskie.

Hegel wogóle uważa religię za wytwór wyłącznie ducha ludzkiego, który usiłuje się połączyć z Absolutem, a to dążenie objawia się w coraz innych formach. Żadna z nich nie jest fałszywa, tylko mniej lub więcej doskonałą, a tak odbywa się postęp od pojęć mniej doskonałych do coraz wyższych; co było prawdą przestaje nią być, aby na jej miejsce zjawiła się prawda wyższa i lepsza. Lecz i ta wyższa prawda jest tylko względnie prawdziwym przejawem Absolutu. Naprzód były religie natury w rozmaitych odcieniach, od fetyszyzmu do bramaizmu i zoroastryzmu; potem wystąpiła na jaw religia ducha objawionego w judaizmie i politeizmie klasycznym Greków i Rzymian. Nareszcie najnowszem objawieniem się ducha świata jest religia chrześcijańska.

Duch wszechświata, przeszedłszy przez formy mniej doskonałe religii wznosi się do religii absolutnej, w której wchodzi w nowy związek ze światem poznawszy się troistym i jednym, to jest Ojcem, Synem i Duchem św. Jednak to objawienie się Ducha absolutnego osiąga swą formę najwyższą nie w religii, tylko jedynie w filozofii absolutnej. A jak rozmaite religie nie są niczem innem, tylko formami rozwoju świadomości ducha absolutnego na zewnątrz, tak i dzieje ludzkości są tylko rozwojem ducha absolutnego w ducha wszechświata. Historya jest środkiem uwalniania się duchowej substancyi, jest zbiorem czynów, przez które dopełnia się cel ostateczny świata, polegający na tem, iżby duch przedmiotowy dochodził do świadomości siebie jako duch wszechświata. W tym pochodzie dziejowym duchy rozmaitych narodów są tylko objawami zindywidualizowanymi ducha przedmiotowego

w czasie i istnieniu, a na to przeznaczone, aby były stopniami rozwoju, aby częściowo spełniały to, ku czemu zmierza duch przedmiotowy jako całość. Różnice indywidualne duchów narodowych stanowią tylko dyalektykę przejawów ducha świata, a tem samem, jako częściowe urzeczywistnienia ducha absolutnego mają w sobie bezwzględne swe prawo, przeciwko któremu naprożno podnosiłyby protest duchy mniejszych narodów jako dalsze odbicia, małe gałązki ducha bezwzględnego. Gdy dany naród spełnił swój cel, gdy w pewnym czasie i przestrzeni posłużył za szczebel w rozwoju ducha wszechświata, jego rola jest skończona i zostaje też wydany na pastwę losów, przestaje istnieć. Wobec tego jest historya świata zarazem sądem świata, a wszystkie zdarzenia przeszłe tylko cmentarzyskiem ducha przedmiotowego („Die Weltgeschichte ist auch das Weltgericht, und alle vergangenen Begebenheiten nur die Schädelstätte des objectiven Geistes" [1]).

Wszelako Cieszkowski odstąpił w kilku punktach od nauki mistrza z Berlina. Zasadnicza różnica obu historyozofów przebija się w poglądzie na podmiot dziejów. Podług Hegla podmiotem dziejów jest duch absolutny, epoki zaś, to momenty jego rozwoju dyalektycznego; narody to szczeble zindywidualizowanego objawienia się ducha w jego pochodzie do samowiedzy. Tymczasem u Cieszkowskiego nie Absolut jest podmiotem historyi, ale ludzie lub duch ludzki zbiorowo pojęty. Ten duch ludzkości przebywa również trzy epoki; lecz Cieszkowski nie chcąc dopuścić, iżby duch germański i jego epoka miały być szczeblem ostatnim w rozwoju ludzkości, a filozofia absolutna Hegla słupem granicznym, poza który myśl ludzka dalej nie mogłaby się posunąć — przerzuca dzieje ducha germańskiego do epoki drugiej, pozostawiając epokę trzecią rozwojowi i naczelnej roli ducha Słowian, względnie Polski. Przez to jednak epoka pierwsza musiałaby w porównaniu z drugą trwać niezmiernie długo, gdyż trzecia w myśl Cieszkowskiego już poczyna świtać, a do tego obejmowałaby, jeżeli

[1]) Por. Hegel: Encykl. der philosoph. Wissenschaften. Bd. 3. § 550, str. 426. Por. także: Dr. Albert Stöckl: Geschichte der neueren Philosophie. (Mainz, 1883), t. II, str. 164.

tylko sam „Ojczenasz" uwzględnimy, jedynie Rzymian, a częściowo i Żydów. Tem samem Cieszkowski pominął w swym podziale bądź zupełnie ludy wschodnie (monarchie nad Eufratem i nad Nilem), bądź też wystarczyło mu zrobić wzmiankę, że i Grecy niegdyś istnieli, ale ich roli faktycznej w kulturze wszechludzkiej zupełnie nie uwydatnił.

Powtóre, gdy dla Hegla religia objawiona jest tylko szczeblem w rozwoju uzewnętrzniającego się ducha absolutnego, to dla Cieszkowskiego, choć pojął ją na swój sposób, stanowi ona oś dziejów ludzkiego ducha tak, że z tego względu powinien był, jeżeli konsekwentnie chciał podział przeprowadzić, rozdzielić dzieje ludzkości na dwie epoki główne: przedchrześcijańską i chrześcijańską, a dopiero w tych epokach pomieścić etapy rozwoju narodów.

Potrzecie, dla Hegla jako panteisty duchy narodowe czyli narody, które w historyi odegrały rolę wybitną, to tylko bierne figurki, nakręcane przez ducha absolutnego, tylko czasowa jego szata zewnętrzna, i do nich to można w całej pełni zastosować słowa: Hat der Mohr das Seine getan, so kann er gehen. Nie od nich zależało wpłynąć w czemkolwiek na tok dziejów, przyspieszyć ich bieg lub rozwój myśli ludzkiej przez intenzywniejszą pracę własną, lub opóźnić wskutek lenistwa i niedbałości. Duch absolutny przeznaczał im pewną pracę do spełnienia, a gdy ją wykonały, znikała podstawa dalszego ich istnienia. Tak nie postąpił Cieszkowski i w tem jego wyższość niezaprzeczona nad Heglem. Rozwój ducha ludzkości nie jest u Cieszkowskiego do tego stopnia ujęty w karby żelaznej konieczności, iżby nie było miejsca dla indywidualizmu duchów narodowych. Zresztą Cieszkowski nie czego innego w swej filozofii żąda, tylko tego, abyśmy własną pracą, własną zasługą przyspieszali nadejście ery trzeciej, ery szczęścia niczem niezamąconego. To właśnie położenie nacisku na pracę własną i zbiorową, na konieczność czynu, stanowi główną, a bodaj czy nie jedyną wartość całego dzieła. Wiadomo, czem dla polskich serc i umysłów była katastrofa r. 1831. Zdawało się, że Bóg zupełnie się odwrócił od narodu, zapomniał o nim, wydał go na łup zapalczywego wroga, który też pławił się w krwi jego dzieci, a w strzępy darł jego przywileje i prawa. Był to grom, obuch straszny, z którego nie

łatwo się było opamiętać, zwłaszcza że działo się to w obliczu chrześcijańskich narodów Europy, które spokojnie przyglądały się wypadkom, zdobywając się co najwyżej na niekosztowne oznaki współczucia. Odezwać się w takiej chwili do narodu zwątpiałego i odrętwiałego od bólu serdecznego, aby się nie poddawał niemej rozpaczy i gnuśnemu rozpamiętywaniu, lecz ratował to, co da się ratować, iżby z siebie czynem wykrzesał iskrę nadziei, a nie oglądając się na zawodną pomoc drugich, położył własną pracą i zasługą podwaliny pod lepszą przyszłość, to naprawdę był czyn na czasie, czyn męski, obywatelski, tem szlachetniejszy, że ów czyn nie miał się opierać na uczuciu zemsty, ale miał być ozłocony miłością, miłością ojczyzny, plemienia, miłością bratnią wszystkich ludów. A jak uczył tak i czynił Cieszkowski, bo uczył praktycznie miłości zagona ojczystego, wskazywał własnym przykładem, jak należy wzorowo prowadzić uprawę roli, pomnażać dobytek i bogactwo narodu, troskać się o lud, biednych i opuszczonych, i jak trzeba przez posługi obywatelskie we wrogim narodowi sejmie dochodzić praw narodu i stać na straży jego dobra materyalnego i duchowego.

To też poczwarte ta istnieje między Heglem a polskim historyozofem różnica, że podług pruskiego filozofa narody, występujące w poszczególnych epokach, miały zawsze prawo za sobą bez względu na charakter etyczny swych czynów, bo były czasowymi przejawami ducha absolutnego. Jest to w gruncie uświęcenie zasady siły prawa mocniejszego. Tak Cieszkowski nie postąpił, bo daleką była od niego myśl poganina ze Stagiry, jakoby narody słabsze na to istniały, aby spełniać role jeńców, zaprzężonych do rydwanu narodów mocniejszych. Aczkolwiek zaś przeznacza on Polsce w wymarzonej przez siebie epoce trzeciej rolę zaszczytną przewodniczki całej ludzkości, przecież nie pojmuje on tej roli, jako wynikającej z podbojów materyalnych, ale jako przodownictwo duchowe, okupione większemi od innych pokoleń cierpieniami i większym postępem na drodze miłości. Przewiduje Cieszkowski, że wprawdzie i w epoce Ducha św. nie obejdzie się bez wojen, lecz zastrzega się, że ich cel nie ma być samolubny, lecz wojny służyć mają za środek przywiedzenia ludów, znajdujących się jeszcze w cieniach śmierci duchowej,

pozbawionych cywilizacyi, do tego, aby i one przyjęły dobrodziejstwa obfitszego objawienia się Ducha św. w sercach ludzi.

Po piąte, różnica między polskim myślicielem a pruskim filozofem państwowym objawia się i w tem, że Hegel był wielbicielem rewolucyi francuskiej, a Cieszkowski zasadniczo potępiał drogi gwałtów, ktokolwiek nimi, lud czy głowy koronowane, chciały się posługiwać. I to również tytuł do zasługi Cieszkowskiego. Żyć w czasach, w których spiski stawały się prawie potrzebą życia, kiedy jedynie po nich spodziewano się zmartwychwstania ojczyzny, znać całą tę atmosferę robót podziemnych, obracać się w kołach głów zapalonych o najszlachetniejszych zamiarach, a nie dać się porwać uczuciu, ani też słowom wymownym innych, ale przeciwstawiać w takich czasach hasło miłości, gdy wszystko dyszało nienawiścią i zemstą, nie ulęknąć się tego bolesnego, a tak nieraz na oślep rzucanego wyrazu: zdrajca — podły tchórz — lecz owszem głośno i śmiało potępiać wśród takich okoliczności spiski i spiskowanie, na to trzeba mieć wiele hartu i męskiej odwagi.

Zwracając się do tych, którzy uprawiali krecią robotę, woła Cieszkowski: „Komuniści, demagodzy, utopiści wszelkiej barwy, którzy macie prawe przeczucia i prawe domysły, ale czucia i myśli zwichnięte, i wy synowie umęczonego, rozkrzyżowanego narodu, żywej i świętej ofiary, przez którą Bóg staje się Ludzkością, jako przez Jezusa Chrystusa Bóg stał się człowiekiem, nie rozrywajcież świata niedojrzałymi rozmysły, lecz bądźcie dobrej myśli ku zrozumieniu... bądźcie dobrej woli ku spełnieniu..." [1]). Mówiąc o znaczeniu haseł: wolność, równość, braterstwo, pisze: „Niestety, zgroza porywa i dreszcz jakoby z otchłani wieków przejmuje, ilekroć to godło tak piękne, tak święte, zaprzęgacie do rydwanu myśli zawiścią zgorzkniałych, krwią brzemiennych, rozkładem społeczeństwa tchnących. Wszakże to godło głosi zbawienie, a wy je nicujecie na pozbawienie. Boć wolność, którą rozpowiadacie, tchnie gwałtem, a nie swobodą, a również wasza tchnie chu-

[1]) Ojcze nasz. T. II, str. 260.

cią poniżenia tych, co są na wysokościach" [1]). Warto przypomnieć, że i w tym względzie Cieszkowski znalazł druha w Krasińskim, który w Psalmie miłości woła:

Nie jest czynem — rzeź dziecinna!
Nie jest czynem — wyniszczenie!
Jedna prawda boska, czynna,
To przez miłość przemienienie
Jeden tylko, jeden cud,
Z szlachtą polską, polski lud,
Jak dwa chóry, jedno pienie!
Wszystko inne złudą złud!
Wszystko inne, plamą plam
I Ojczyzna tylko tam! —

Jest w końcu jeszcze jedna, nader ważna różnica w poglądach obydwóch filozofów, mianowicie pojmowanie istoty ducha. Hegel wyszedłszy z założenia, że nie szczegóły mogą być przedmiotem filozofii, tylko ogół, a ogół zawiera się w idei, doszedł konsekwentnie do uhypostazowania myślenia, które poczytał za jedno z Absolutem. W ślad za tem musiało pójść i to dalsze twierdzenie, że myśl i byt są jednem i tem samem. Zjawia się wprawdzie w Heglowskim duchu absolutnym także i wola, lecz wola u Hegla, to tylko inna forma przejawu myślenia, idei bezwzględnej. Zatem i dzieje ludzkości musiały podług tego systemu odbywać się nie podług praw, któremi się kieruje wola, lecz podług prawideł nieubłaganych myślenia logicznego czyli dyalektycznie. Natomiast Cieszkowski w odróżnieniu od Hegla ma za Ducha absolutnego nie samo tylko myślenie, wyniesione do godności świadomego siebie jestestwa, lecz Boga, w którym obok rozumu wola stanowi Jego istotę. Stąd też i dzieje ludzkości, aczkolwiek podług Cieszkowskiego muszą się odbywać zgodnie z koniecznością, tkwiącą w woli bezwzględnej, jednak obok tego są wynikiem opatrznościowego dobrotliwego współdziałania Bóstwa, przez co Objawienie, o którem mówi Cieszkowski, jest aktem dobrotliwości Bożej, przychodzącej z pomocą rodzajowi ludzkiemu.

---

[1]) Ojcze nasz. T. II, str. 184.

A jak w Bogu jako duchu absolutnym jest nietylko rozum ale i współrzędna mu wola, tak i odnośnie do ducha stworzonego Cieszkowski kładzie nacisk na wolę i jej wyrobienie zapomocą działania przystosowanego do reguł, zawartych w Objawieniu Bożem, a stąd nacisk na etykę, bo ona ma rozstrzygać o wartości i rodzaju duchów. Tymczasem u Hegla, który kładł nacisk na myślenie i rozum, zamiast na wolę, kamieniem węgielnym całego jego systemu, a więc rzekomo i przedmiotowego bytowania, jest logika, względnie dyalektyka z właściwemi sobie prawami.

Niestety, Cieszkowski naśladował ślepo Hegla nietylko w technice dyalektycznej swych wywodów filozoficznych, ale przyswoił sobie także i jego sposób wyjaśniania Pisma św. To najsłabszy i, powiedzmy otwarcie, najboleśniejszy punkt w całym „Ojczenaszu". Heglowi, dla którego narodzenie, męka i śmierć Jezusa Chrystusa były tylko momentami w dyalektycznym rozwoju idei bezwzględnej, tak dalece dziwić się nie potrzebujemy, gdyż postępował on w myśl nauki protestanckiej, która nie nakłada żadnych więzów przy tłumaczeniu i wyjaśnianiu Pisma św. Lecz Cieszkowski nie mógł się zasłaniać taką zasadą, a jeżeli nie z racyi swego katolicyzmu, to przynajmniej przez miłość prawdy i szacunek swej własnej naukowości powinien był starać się poznać lepiej i gruntowniej naturę religii Chrystusowej, jeżeli o jej wartości chciał sąd wydawać. Skorośmy zaś podnieśli, co w filozofii Cieszkowskiego zasługiwało na pochwałę, to mamy też równie obowiązek zaznaczyć błędy w jego pojęciach religijnych.

I tak, zarzuca Cieszkowski Ojcom św., teologom katolickim, całemu wreszcie Kościołowi, że nie rozumieli słów modlitwy Pańskiej, ani wogóle nauki Chrystusowej. Tak twierdzili wszyscy heretycy od dni Ceryntha i Ebiona, aż po czasy Lutra i dzisiejszych modernistów, ale dzieje stwierdziły, gdzie prawda, a gdzie proste urojenie i fałsz.

Także i to twierdzenie autora, że Ojcowie Kościoła aż torturowali teksty Pisma św., aby uzyskać naukę, którą Kościół głosił przez 19 wieków, jest niewątpliwie sądem ślepego o kolorach. Mógł był Cieszkowski, jeżeli koniecznie chciał, nie brać Ojców pod względem ich dogmatycznego znaczenia w Kościele katolickim, ale wystawił swej naukowości świa-

dectwo niepochlebne, jeżeli nie umiał ich historycznego znaczenia ocenić, przenosząc Marcyona nad takiego św. Augustyna lub Ojców Kappadockich. Wogóle Cieszkowski ma jaknajbłędniejsze pojęcie o wierze i Kościele katolickim; ale w takim razie jedno z dwojga: albo było nie ruszać tych spraw we filozofii, albo postarać się o potrzebne wiadomości teologiczne i historyczne.

Tem mniej można się zachwycać pojęciem Cieszkowskiego o Bogu. Dziwić się naprawdę trzeba, że tak bezkrytycznie przyjął pojęcie Bóstwa, napotkane u Spinozy i Trentowskiego. Bóg, który potrzebuje materyi jako Swego ciała, może być Bogiem jakiegoś murzyna z Kongo, wybijającego pokłony przed swym gri-gri, ale nie filozofa, który powinien wiedzieć, co materya, a co duch.

Twierdzi dalej autor, że można Boga określić, w nazwie wypowiedzieć Jego istotę. Znów atoli zapomina on, że aby módz wypowiedzieć istotę rzeczy, wyrazić ją dokładnie, to wpierw tę istotę rzeczy trzeba poznać wszechstronnie i wyczerpująco. Czyż atoli rozum człowieka ograniczony, skończony może zgłębić Tego, który jest w Swych doskonałościach niezmierzony, nieskończony? Przestałby Bóg być Bogiem, istotą nieskończoną, gdyby Go mógł ogarnąć rozum skończony. Z drugiej strony, jeżeli można wyrazić istotę Boga, to wszelkie pojęcia o Nim, choćby najdziwaczniejsze, byłyby jednakowo uzasadnione, bo nie widać racyi, dlaczegoby jedna nazwa miała być gorsza od drugiej, skoro wszystkie są wynikiem pojęcia Bóstwa. Zdaje się Cieszkowskiemu, że wystarczy nazwać Boga duchem absolutnym, aby tem samem mieć dokładne Jego pojęcie i wyrazić Jego istotę. Grubo się jednak myli, bo zapomina, że duch jest pojęciem rodzajowem i to pojęciem, o którego treści nie wiele wiemy. Należało tedy rozwinąć wpierw dokładnie pojęcie ducha, bo różni różne cechy łączą w tem pojęciu.

Przeczy dalej Cieszkowski, jakoby Syn Boży i Duch św. mieli być osobami Bożemi, lecz ma ich tylko za momenty dyalektyczne Bóstwa, za antitezę i syntezę w Bogu, a w końcu z trzech osób Boskich przyznaje tylko Duchowi św. istnienie osobowe. Skądże atoli Cieszkowski wie o istnieniu Syna Bożego, o Duchu św. i Jego zesłaniu? Z nauki Kościo-

ła, względnie z Pisma św. Otóż jakiem prawem zatrzymuje on tylko nazwy wzięte z Pisma św., a zmienia dowolnie ich znaczenie? Co powiedzielibyśmy o historyku, któryby Napoleona I poczytał za moment dyalektyczny ludzkości? W Piśmie św. zarówno Syn Boży jak i i Duch św. występują jako osoby, wyróżnione od Ojca; skoro więc Cieszkowski wspomina o Synu Bożym i Duchu św., o których wie na podstawie Pisma św., to powinien wraz z nazwą przyjmować i rzecz samą, a więc mieć Syna Bożego i Ducha św. za osoby Boże, wyróżnione od Ojca, i przyjmować trójjedynego Boga, a nie trzy momenty logiczne w Bogu. Snać nie zdawał on sobie sprawy z tego, w ile popadł niedorzeczności przez swe rzekomo lepsze od Ojców Kościoła rozumienie Pisma św. Skoro bowiem Syn Boży nie jest Boską osobą, to nie On cierpiał na krzyżu, lecz Bóg Ojciec, i już mamy herezyę Patripassyanów; mając zaś Chrystusa za zwykłego człowieka, którego Bóstwo użyło do objawienia się nazewnątrz w świecie, podzielił błąd Aryusza i Adopcyanistów; nie wyróżniając Ducha św. od dwóch innych osób Boskich, stał się Cieszkowski Pneumatomachem; pojmując trzy osoby Boskie jako trzy różne momenty tego samego Bóstwa, stanął obok Sabelliusza; zaprzeczając Bóstwa Chrystusowi Panu, tem samem zaprzeczał wartości Jego męki, zniósł boskość Jego Kościoła, zadał kłam całej Jego nauce, a wreszcie podciął gruntownie znaczenie Pisma św., a tem samem i wartość swych nawoływań do czynów, zgodnych z etyką objawioną.

W dalszym ciągu zaznaczyć musimy, że i nauka o upadku pierwszych rodziców i o naturze grzechu pierworodnego jest bałamutna i błędna. Cóż to znaczy, że człowiek odpadł od natury i przez to zgrzeszył? Gdyby Cieszkowski był uważniej przeczytał odnośne ustępy z listu Pawła św. do Rzymian, miasto ślepo iść za Heglem, nie byłby tyle niefilozoficznych myśli wypowiedział o raju i grzechu pierworodnym.

Również w nauce o woli Cieszkowski nie zdołał się uwolnić z pęt determinizmu wewnętrznego, psychologicznego, chociaż odrzucił determinizm zewnętrzny. Świadczą o tem niedwuznacznie jego słowa: „Wolność prawdziwa ma równie konieczność jak przypadkowość w sobie samej, i dopiero z owej wewnętrznej istotnej konieczności wyprzędza, jak jej

się podoba, pasmo zewnętrznych przypadkowości"[1]). Rzecz jasna, że kto musi ulegać konieczności wewnętrznej, już przestaje być wolnym przy wyborze, czy ma jakiś czyn wykonać, czy go zaniechać, a dobór środków do celu wiodących nie tyle od woli zależy, ile raczej od wskazówek rozumu, który ocenia stosowność i doniosłość środków. Jakże atoli z taką wolą pogodzić zasługę? Jakże można było żądać od ludzkości, aby tylko własną pracą, własną zasługą przygotowała sobie przyszłość niewypowiedzianie szczęśliwą?

Nie przeczymy, ani umniejszać chcemy chwały autorowi „Ojczenasza", iż kładł nacisk tak wielki na wyrobienie woli, na wartość zasług osobistych; ale ta dobra strona książki ma swoją odwrotną, mianowicie całkowite zapoznanie potrzeby łaski, pomocy Bożej w udoskonaleniu się człowieka i ludzkości całej. Autor zbył sobie lekkiem sercem z głowy badanie kłopotliwe stosunku woli ludzkiej do Bożej łaski, chociaż taki znawca Pisma św., za jakiego Cieszkowski się przedstawia w „Ojczenaszu", nie powinien był przejść nad tą sprawą do porządku.

O ileż głębiej, piękniej pojął i wypowiedział jego przyjaciel w „Psalmie dobrej woli" potrzebę Bożej pomocy w udoskonaleniu się woli ludzkiej, w „uanieleniu" jej czynów. Poeta tak się modli:

O Panie, Panie! więc nie o nadzieję —
— Jak kwiat się sypie; — więc nie o zgon wrogów,—
— Zgon ich na chmurach jutrzejszych już dnieje; —
— Więc nie o przestęp cmentarzowych progów —
— Przebyteć Panie: — ani o broń władną —
— Z wichrów nam spada; — ni o pomoc żadną; —
— Zdarzeń już otwarłeś przed nami pole!
Lecz śród tych zdarzeń strasznego wybuchu
O czystą tylko błagamy Cię wolę
Wewnątrz nas samych — Ojcze, Synu, Duchu!
. . . . . .
Błagamy Ciebie — stwórz w nas serce czyste —
Odnów w nas zmysły, — z dusz wypleń kąkole
Złud świętokradzkich — i daj wiekuiste
Śród dóbr Twych dobro — daj nam dobrą wolę!

---

[1]) Por. Ojcze nasz, t. I. str. 50.

Teraz, gdy rozgrzmiał się już sąd Twój w Niebie,
Ponad lat zbiegłych dwoma tysiącami,
Daj nam o Panie, świętemi czynami
Śród sądu tego, samych wskrzesić siebie!

Wiele do życzenia pozostawia także nauka Cieszkowskiego o nieśmiertelności dusz ludzkich. Bardzo słusznie zauważył Aleks. Tyszyński [1]), że jeżeli kto, to właśnie Cieszkowski, miał obowiązek jasno postawić kwestyę nieśmiertelności dusz, bo od tego zawisło, czy człowiek ma pobudkę dość silną do wytężeń, do pracy, do przygotowania swą pracą przyszłego królestwa, czy też braknie mu takiej pobudki. Rzecz to przecież jasna, że inaczej sobie ułoży program pracy w życiu, kto jest przekonany o swej indywidualnej nieśmiertelności, a inaczej ten, dla którego obecna chwila jest wszystkiem; ten ostatni chyba nie będzie się zbytnio troskał o to, co po nim nastąpi. Tymczasem Cieszkowski albo prawi o jakimś duchu wszechludzkim i jemu tylko przypisuje wieczną trwałość, a o duchu jednostkowym nic wyraźnego nie powiada, albo też, broniąc nieśmiertelności indywidualnej, jak to czyni w rozprawie: „Gott und Palingenesie", opiera ją na „sobistości", jakgdyby nie o to właśnie chodziło, czy dusza ma zawsze pozostać sobą, czy też przez śmierć z ciała znika i jej sobistość.

A już co do zaświata, doczesności i wieczności, potrzeba było całej krętaniny dyalektycznej Hegla, ażeby wmówić w czytelnika, że wieczność to tylko suma indywidualnych doczesności. Szkoda byłoby czasu na rozplątywanie tej gmatwaniny pojęć, z której to tylko jasno się okazuje, że Cieszkowski nie ma dokładnego pojęcia o tem, co to jest czas, co wieczność niezmienna w Bogu, a co nieśmiertelność (scholastyczna aeviternitas). Niemniej poglądy kosmogoniczne nie przynoszą swemu autorowi zaszczytu.

Na jedną jeszcze wadę, bardzo a bardzo rażącą w dziele filozoficznem, musimy zwrócić uwagę, mianowicie na świadczenie własną powagą tam, gdzie potrzebny jest dowód rozumowy. Jeżeli poeta w wieszczem natchnieniu woła: ja wam powiadam, — to wiemy dobrze, jakie znaczenie mamy przy-

[1]) Por. Aleksader Tyszyński: Rozbiory i krytyki, 1854. t. I, str. 349—350.

kładać do tych słów; ale jeżeli to robi filozof, to zapomina on o regule, że: argumentum ex auctoritate est infimum. Autor, który sam o sobie świadczy, że jest przy zdrowych zmysłach i trzeźwym umyśle, a nie w zachwyceniu żadnem, powinien dać nieco silniejsze dowody, aniżeli zaręczenie osobiste, że rzecz właśnie tak się ma, jak on głosi.

Opisem przyszłej epoki nie mamy powodu się zajmować; są to rojenia na jawie, które każdemu są dozwolone, jednak pod warunkiem, że snujący je nie będzie wymagał od swych bliźnich, iżby je brali za wyraz rzeczywistości, za proroctwo w ścisłem tego słowa znaczeniu.

Wreszcie odnośnie do podziału dziejów ludzkości na takie epoki, jakie przyjął Cieszkowski, należałoby również poczynić wiele zastrzeżeń. Jeżeli gdzie, to właśnie w stosunku do faktów dziejowych należy stosować określenie prawdy, iż jest ona zgodnością naszego poznawania z rzeczą poznawaną. Fakt spełniony nie da się nagiąć do czyjegoś upodobania lub formułki apriorycznej, ale przeciwnie kto chce fakt przedstawić prawdziwie, musi go przedstawić tak, jak się dokonał. Nie można więc dziejom naznaczać szablonu z góry oznaczonego, lecz historyk czy filozof musi się stosować do natury dziejów. O ile więc w naturze faktów znajdują się dane przedmiotowe, które pozwalają ujmować owe fakta w pewne całości od siebie widocznie wyróżnione, o tyle możliwe jest tworzenie epok, peryodów, słowem podziału faktów i wówczas też podziały takie będą miały swe uzasadnienie; inaczej staną się pustą i nieużyteczną zabawką, zwłaszcza, jeżeli się odnoszą do przyszłości.

Jak z uwag dotychczasowych się okazuje, autor „Ojcze-nasza" wytknąwszy sobie cel, mianowicie uzasadnienie epoki trzeciej z przeważającym w niej wpływem Słowiańszczyzny, przy zupełnem uspołecznieniu wszystkich narodów i jednostek, szedł ku temu celowi śmiało, aż nader śmiało, burzył i tratował, odrzucał lub przeinaczał to wszystko, co w tym pochodzie miało charakter przeszkody. Obalił idolum Hegla, jakoby w jego filozofii nastąpiła już ostatecznie zupełna samowiedza Ducha absolutnego i jakoby Germanie byli najwyższym wyrazem i odbiciem dokładnem wiedzącego o sobie Ducha bezwzględnego w jego przejawach historycznych; pozbawił Trójcę

św. dwóch osób, Chrystusowi Panu zaprzeczył Bóstwa, Jego Kościół skazał na wymarcie, ród ludzki zapoteozował; po swojemu wyłożył Pismo św., Ojcom Kościoła zarzucił nieuctwo i złą wolę, bo rozmyślne fałszowanie znaczeń słów objawionych; poprzeinaczał naturę ludzką; wieczność zrobił zlepkiem doczesności; nazłorzeczył i nagroził tyranom wszelkiego pokroju, wyidealizował Polskę. A rezultat? Dość spojrzeć na świat i na to, co się w nim dzieje, aby widzieć, że miejsce trzeciej epoki ludzkości, epoki szczęścia, epoki Parakleta, w której każdy urzędnik i robotnik będzie zarazem kapłanem ludzkości, jest chyba tylko w „Ojczenaszu" Cieszkowskiego.

---

5. Jan Majorkiewicz.

(1820 — 1847).

Majorkiewicz Jan urodził się r. 1820 w mieście Płońsku na Starem Mazowszu. Nauki gimnazyalne pobierał w Płocku, a po ich ukończeniu przeniósł się do Warszawy, gdzie na uniwersytecie tamtejszym gorliwie się poświęcał nauce prawa, a obok tego i studyom filologicznym. W jakiś czas później Majorkiewicz podążył do Moskwy, i tu również oddawał się studyom prawniczym i filologii. Powróciwszy do kraju rodzinnego, wstąpił do służby w sądownictwie, a po ukończeniu czasu aplikacyi sądowej został przeniesiony do rządowej komisyi sprawiedliwości. Mimo zajęć urzędowych przystąpił do wydania książki p. t. „Literatura polska w rozwinięciu historycznem", którą ledwo zdołał dokończyć przed swą śmiercią. Wytężona bowiem praca zmniejszała raptownie i tak już nadszarpane jego siły, tak, iż pasmo jego dni zostało już w 27-ym roku przecięte, t. j. w r. 1847. Pochowany został w Warszawie na cmentarzu powązkowskim.

Księgarz Gustaw Senewald wydał po jego śmierci w 5 tomach jego spuściznę duchową; z nich tom I stanowi drugie wydanie „Literatury polskiej w rozwinięciu historycznem";

tom II i III poświęcony jest poglądom filozoficznym, które się zawierają w książce „Historya serca i rozumu" (Warszawa, 1851), tomy IV i V obejmują zbiór mniejszych rozpraw, drukowanych przedtem w „Przeglądzie naukowym". Krótki życiorys oraz rozbiór jego pism podaje Michał Gliszczyński w „Rozmaitościach naukowych i literackich", w t. V, Warszawa, 1859 [1]).

Poglądy filozoficzno-religijne Majorkiewicza. Sam Majorkiewicz podaje, co było dla niego pobudką do napisania dziejów stosunku wzajemnego serca i rozumu, uczucia i wiedzy. Widział on mianowicie, że wielu Polaków rwie się z wielkim zapałem do studyum filozofii, zwłaszcza niemieckiej, tak trudnej do zrozumienia, już to z powodu pisania nie bardzo jasnego, już też z powodu terminologii swojej, a chcieli oni to czynić bez należytego przygotowania. „Wprawdzie prace Libelta i innych po pismach czasowych — pisze autor — wiele się przyczyniają do oswojenia ogółu, mniej więcej z tem, co się na świecie naukowym filozoficznym dzieje. Roczniki Lewestama były pięknym pomysłem, bo przewodnikiem w kształcie konsekwentnie przeprowadzonego systematu filozoficznego, koniecznym u nas, gdzie wszelka naukowość jakby w odmęcie jest jeszcze porozrzucaną, gdzie każdy niemal autor na odrębnej lecz niczem nie wytkniętej postępuje drodze" (str. 440). Tem więcej zaś pragnął autor zaradzić piekącemu brakowi jakiegoś poglądu ogólnego na stosunek rozumu do serca, ile że sam czuł wstręt wielki do systematyczności w filozofii niemieckiej, zwłaszcza Hegla. „Teorya Hegla, powiada on, przedstawia w absolucie swoim słup wygładzony, zamiast drzewa ludzkości. Po tym słupie, (gdzie ani gałązki, ani jednego sęczka osobistości się nie przypuszcza) ślizgają się sofizmata własnego pożytku, jak chłopcy na Krasińskich placu. Na co nam pruski rozum, dziś Berlińskie, dawniej Królewieckie sztuki? My żyjemy jak drzewo odwieczne, na którem się rodzą owoce, gdy opadły kwiaty, filozofia wschodzi na polu poezyi, i z jej kwiatów dojrzewa. Poezya, powiastki i pieśni ludu

---

[1]) Por. także: Encyklopedyę powszechną Orgelbranda. (Warszawa, 1864), t. XVII, str. 819.

dziś tak mają całkować literaturę, jak lud wyższe klasy. Sama poezya w tęsknocie swojej i nienasyceniu życiem, odbija dziś ową dążność dziejową do lepszej rzeczywistości, dążność filozoficzną, czyli zwrot myśli dojrzewającej do życia. Nędza to prawdziwa nie dbać o uczucia i tłumić, głuszyć naturalny wzrost zdolności pokrzywą systematyzmu lub mędrkowania. O sobie podług siebie, a nie podług innych sądzić mamy" (str. 475). Sam w wiośnie życia, pełen poezyi, chce autor w życiu jako takiem widzieć sprawdzian teoryj filozoficznych. Ma więc za złe tak Heglowi, jak Ziemięckiej, iż swe filozofie rozpoczynają od dociekań nad Absolutem, nad bytem Bożym w sobie rozważanym, zamiast rozważać Boga w Jego stworzeniach, a człowieka w jego działalności, na którą mają się składać rozum, serce i wola. „Byt Boga, pisze on, przed stworzeniem i zewnątrz stworzenia jest bezwarunkowością, w którejbyśmy napróżno szukali naszych stosunków warunkowych, i dlatego to odnoszenie się do Boga, jako pierwszej przyczyny, na polu filozofii nic a nic nie znaczy. bo nic nie tłumaczy, jak to widać w Absolucie Hegla. Bóg, stwarzając świat wcielił, zawarował niejako nieskończoność; zasadą więc badania dla człowieka, który jest ową nieskończonością wcieloną (sic!), a świat cały jego odbiciem, zasadą (mówię) musi być coś pełnego żywota i treści. Uważać tu trzeba na Twórcę, tworzenie i tworzywo, czyli Tego, który stworzył, działanie Jego, i dzieło stworzone. Twórca istnieje od wieków niepojętym dla nas sposobem, mieszcząc w Sobie wszechmocną potęgę bytu (jak chce Hegel) i działanie (jak chce Braniss), ale cóż, kiedy to zaświecie, ten przedświat nie ulega żadnym warunkom, i tam żadna dusza ludzka nie pojmie Stwórcy swego. Dopiero przez stworzenie objawia się w widomej warunkowej postaci przepaść. Niestworzoność np. nieskończoność i wieczność w przestrzeni i czasie. Wtedy człowiek Twórcę pojmuje jako Stwórcę; Ten, który mógł tworzyć, stworzył, a stworzył, bo stworzyć raczył, bo Mu się tak podobało. I tylko Niestworzoność zawarowana Stworzeniem jest dla nas dostępna" (str. 469).

Lecz chociaż w pierwszym rzędzie jest rozum powołany do badania natury i życia Bożego, rozszczepiającego się jakby w pryzmacie w miliardach stworzeń, to przecież nie same

badania i spekulacye mogą stanowić filozofię, lecz życie powinno kontrolować pracę rozumu. Życie zaś posiada swe potrzeby rozliczne, wymaga pracy w rozmaitych kierunkach i wiadomości praktycznych, których koroną ma dopiero być filozofia. „Wiadomości rzeczowe, powiada autor, są koniecznie potrzebne każdemu, stosownie do wyłącznego (specyalnego) zajęcia, i tu niema miejsca filozoficzne uznanie swojej niewiadomości, Sokratyczne: „wiem tylko tyle, że nic nie wiem". W tem znaczeniu mądry jak Sokrates, a głupi jak stołowe nogi, lub tabaka w rogu, jedno i to samo znaczy. Prawnik, teolog, matematyk... muszą mieć wiadomości rzeczowe, bo inaczej filozofia, rozumowanie będzie tylko mędrkowaniem, śmiesznością. W życiu praktycznem filozofia przypuszcza się równie jak religia, bo to są zasady wewnętrzne, których nikt nie widzi, które się poznają z owoców, skutków. Zastosowanie, przerobienie w życie tych zasad jest dziełem zdrowego rozsądku i owego taktu praktycznego, bez którego z całą filozofią i mądrością swoją człowiek się może wystrychnąć na dudka. Filozofia jest uznaniem bytu (uznaniem tego, co jest). *Uświęceniem widoków filozoficznych życie być ma.* Nawet praca najnudniejsza w świecie, przy której nieraz niedobrze się robi, przy której próżno marnieją zdolności, a przynajmniej usypiają na chwilę i czas się marnotrawi, nabiera wagi, skoro jest obowiązkową. Filozofia jest częścią całkującą życie i wiadomości człowieka, i tak tylko pojęta jest nauką (Wissenschaftslehre); jeżeli więc życia nie będzie, wiadomości nie będzie, cóż owa nauka całkować, dopełniać, a raczej jako dusza wypełniać ma? Głupstwo, marzenie, spaczone usiłowania na drodze pedantyzmu. Idźmy z życia do życia, bo to sobie zawsze wystarczy, a filozofia bez życia, wiadomości, sprowadza się do zera. Aby jej nie przywodzić do nicości, uczmy się, żyjmy, a wtedy wiadomości i życie wydadzą naukę zasadną (Fundamentallehre). Nauka ta nauk i życia ma się opierać na doświadczeniu i wszechwzględności, bo inaczej prawić będzie tylko o absolutach bez życia i loiczne rozwijanie się myśli weźmie za samą bezwarunkowość (Vernunftwissenschaft), jak to się działo dotychczas w Niemczech (str. 478—479). Nasze życie praktyczne woła o co innego, niż o pseudoklasyczne wykształcenie bez środków i celu, i gdybym był

na miejscu Śniadeckiego i przekonał się, że wykładający nie przerobił nabytków filozofii w krew i kość swojszczyzny, stosując badania do potrzeb odzywających się w narodzie, sambym stanął na zawadzie filozofii spekulacyjnej niemieckiej. Źle pojmujemy dotąd uczoność niemiecką. Tam tylu uczonych uczy się dlatego, że się nie ma gdzie podziać i co zrobić ze sobą. Niemiec (powiada Mencel) połowę życia przeczyta, drugą połowę przepisze, uczyłby się tatarskiego, lapońskiego języka, gdyby to położono za warunek doktoratu. Niemiec pisze co chcesz i jak chcesz. Bez przesady powiedzieć można, że najczęściej uczony tam idzie, gdzie wiatr zawieje, a dla chleba staje się arystokratą lub demokratą, liberalistą lub ultramontanistą, podług potrzeby... My, Słowianie, nie Niemcy, nie Germanowie, mamy przed sobą życie praktyczne, a jeszcześmy tak mało żyli, że uznawać życie po chrześcijańsku rówieśnie z samem rozwijaniem się życia nam wolno. Pamiętajmy, że Niemcy tyle już przeżyli! Złożyli na ołtarzu ludzkości piękne dobytki poświęcenia, wytrwałości i pracy (str. 483)... Nauki rzeczowe nie wystarczają sobie, ale i filozofia sobie nie wystarcza, i życie koniecznie dopełniać ją musi, całkując myślenie, ubierając je w doczesne kształty literatury nadobnej, i darząc bogactwem rozmaitości. Myślenie i życie są to dwie elektryczności, które zlane razem utrzymują organizm świata. Czy może być coś niedołężniejszego nad tę pajęczą przędzę spekulacyi, gdzie myśl wysnuwa się z myśli całkiem dowolnie, nieoznaczenie i rozwiesza słabą tkankę nad życiem, przechodząc w atmosferę coraz rzadszą, coraz mniej karmiącą pierś życiem, a nareszcie ostrzegającą nas o niestosowności i niebezpieczeństwie zabujałości, wybuchem zniechęcenia, śmieszności lub wstrętu. I dlatego to Śniadecki prześladował pajęczynę w czasie babiego lata filozofii, dlatego to Bakon zbyt się wysoko wzbijać, zbyt odciągać myśli od natury nie radzi. Zowie on ową górnolotną filozofię jaskółką, co bujając wysoko, nic z tych górnych nie przynosi krain, a filozofię, opartą na doświadczeniu, orłem, który do takiej tylko wysokości się wzbija, z jakiej zdobycz zobaczyć można... W istocie jakże miło czynić postrzeżenia nad tem, co nas otacza, siać na puszczy świata potocznego zboże życia i kwiaty poezyi, karmić się i napawać rozkoszną wonią i aromatycznem

tchnieniem świeżego powietrza filozofii nad strumieniami życia, strumieniami wody żywej, wijącymi się śród głogu i polnej róży po łąkach, wznosić się poświęceniem nad góry, i lasy, i niwy, bujnym pokryte plonem, i brogi, i domy" (str. 486—487).

Rzecz jasna, iż tylko pochwalić można stanowisko, jakie Majorkiewicz zajął wobec zadań filozofii. Filozofia bowiem, która się nie opiera na trwałym i silnym gruncie rzeczywistości danej, która nie ogląda się wcale na życie i jego potrzeby, która snuje przędzę myśli dla samego jej snucia, która buja po przestworzach wymarzonego bytu, a nie troszczy się o byty rzeczywiście dane, o rozwiązanie problemów, których znajomość jest dla człowieka albo niezbędną, albo przynajmniej pożyteczną, taka filozofia nie może być kierowniczką życia, nauczycielką cnót, mistrzynią i królową wiedzy. W czasach, kiedy pod wpływem pism Trentowskiego, Cieszkowskiego i innych groził myśli polskiej zalew idealizmu niemieckiego, owo rozwielmożnienie się pozornie wspaniałych budowli myślnych, lecz mających tę wadę kardynalną, że były to zamki w powietrzu, formy bez treści, reguły nie z życia i dla życia, wystąpienie Majorkiewicza było bardzo na czasie, a jego nawoływania, aby Polacy nie dali się olśnić i omamić filozofii niemieckiej, ale starali się stworzyć swoją własną, świadczą o jego wielkiej miłości narodu, jak niemniej o trzeźwości i bystrości poglądu na świat i ludzi. I to również jako czyn dodatni podnieść należy, że domaga się od filozofa znajomości uprzedniej i uprawy nauk szczegółowych, a z drugiej strony, aby filozofia przenikała i przyświecała badaniom naukowym. „Filozofia, pisze on, przedstawić powinna najprostsze zasady świata w życiu. Ona odbija rdzeń bytu i *przypuszcza się* we wszystkich naukach bez wyjątku. Ale, że w świecie wszystko idzie od najprostszych pierwiastków do najbardziej złożonych, od syntezy do analizy, od treści do formy, w której się duch w najrozkoszniejszej okwitości, wdzięku niewymownym na zewnątrz wylewa, przeto filozofia bez nauk rzeczowych, historycznych w znaczeniu najobszerniejszem, obejść się nie może" (str. 479). Chociaż bowiem dla przyrodnika w chwili eksperymentowania lub obserwowania zjawiska całkiem zbędna może być znajomość systemów filozoficznych, to jednak tam, gdzie

idzie o dalsze, faktyczne cele nauki, o wyjaśnienie faktów zbadanych i powiązanie ich związką przyczynowości, o uogólnienie doświadczeń zrobionych, tam nie zawsze może wystarczyć zdrowy chłopski rozum, tam potrzebna logika umiejętna, potrzebna słowem filozofia, aby uniknąć błędów, zwłaszcza przedwczesnych uogólnień. Nawzajem znajomość życia konkretnego, jego potrzeb, znajomość faktów i dziejów przyrody nas otaczającej uchroni filozofa od bezużytecznych spekulacyj myślnych, od poczytywania praw myślenia za prawa bytu samego.

Czy jednak Majorkiewicz swego odwoływania się do życia konkretnego, jako jedynego sprawdzianu, probierza wartości filozoficznych dociekań, nie posunął za daleko? Czy niechęć do idealizmu przesadnego filozofów niemieckich nie popchnęła go w szeregi utylitarystów, lub pragmatystów, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli? Nie zdawał on sobie widocznie sprawy z tego, nie widział niebezpieczeństwa dla swej filozofii czynu, gdy tymczasem takie niebezpieczeństwo jest dla niej bardzo blizkie. Jeżeli bowiem tylko życie ma rozstrzygać o wartości spekulacyi lub zasad filozoficznych, to rzecz jasna, iż te zasady będą dobre, które będą sprzyjały rozwojowi życia i jego wymogom, i już jesteśmy na gruncie hedonistów, materyalistów, utylitarystów, pragmatystów i jak ktoś zechce nazwać tych, którzy cel filozofii upatrują w dogadzaniu, uprzyjemnianiu, potęgowaniu życia, a prawdę i prawość czynów oceniają podług korzyści realnej, jaką czyn dla życia przynosi. Majorkiewicz chroni się przed taką ewentualnością ucieczką do etyki katolickiej, jako normy czynów ludzkich. To pięknie, ale jeżeli normę moralności widział w etyce katolickiej i jej zasadach, to trzeba to było w jakiś sposób uzasadnić, gdyż wiadomo, że potrzeby życia chcą płynąć szerszem korytem, niż na to pozwala Ewangelia. Zresztą w tym wybiegu zawiera się zaprzeczenie myśli zasadniczej Majorkiewicza, iż probierzem wartości filozofii ma być życie, gdyż etyka katolicka ma być normą potrzeb życia; zatem ta etyka byłaby właściwie probierzem badań filozoficznych.

Wzajemny stosunek woli, rozumu i uczucia, tych trzech czynników wpływających na życie człowieka, określa Majorkiewicz w sposób następujący: „Wychodzę ze stanowiska ży-

cia praktycznego. Zastanawiam się naprzód nad obrazami natury, która mnie otacza, i przychodzę do wniosku, że *chce się*, że *trzeba* wierzyć w prawa odwieczne i stałe śród doczesnego, przemiennego życia. W naturze są prawa konieczne. W człowieku jest wiara konieczna w Boga, jako w pierwszą przyczynę stworzenia, przyczynę niestworzoną, nieulegającą żadnym warunkom doczesnym" (str. 46). Ta zaś wiara objawia się zapomocą rozumu i uczucia. „Świat składa się ze szczególnostek przedmiotów, a człowiek, jak zwierze, wyobraża sobie to wszystko, uważa i pamięta. Nie byłby człowiek doskonalszym od zwierzęcia, gdyby tych licznych szczegółów nie przedstawiał sobie ogólniej, zbiorowo. Oderwanie się od pojedynczych przedmiotów do gatunków, rodzajów, przestrzeni, czasu i t. p. jest przedmiotem już nie pojętności zmysłowej, ale duchowości właściwej istotom rozumnym. Pokazuje się tu słabość budowy organicznej, której pojętność czyli siła instynktowa nie może się oderwać od przedmiotów świata zewnętrznego. Od niego zwierzęta odróżnić się nie mogą i świat jest dla nich jakby częścią ich własnej istoty; przeciwnie człowiek czuje swoją pojedynczość (Einzelheit) do takiego stopnia, że nietylko świat od siebie odróżnia, ale nawet własne swoje myśli, wyobrażenia, pojęcia... Uczucie i rozum tam tylko razem działają, gdzie duch ludzki najwyżej się wznosi. Gdy myślę o stosunkach oderwanych, działa tu tylko rozum, ale kiedy uogólniając pojęcia, wznoszę się do harmonii świata, uczucie się zapala, i matematyk, naturalista, teolog, prawnik staje się poetą w najwyższych sferach nauki... Niezliczone są uczucia jak myśli, a w tych uczuciach żyje duch. One stanowią szatę życia pełną wdzięku, grecką, powiewną szatę, która się podług zmian duszy układa jak fale i przy każdym załamie chęci, woli, pokazuje wznoszenia duszy. Duch nieskończony w postaci mieniącej się uczuć czyli uczucia przełyskuje, jak podług podań ludu, siódme niebo w błyskawicach. Uczucia, chęci nie mają w sobie zasady, podstawy, opoki działania, ale są wyrażeniem jakiejś wyższej treści. Tą treścią ducha jest rozum, pod wpływem którego kształcą się uczucia. Uczucie, jest zawsze mętne, nieoznaczone, i nic o niem powiedzieć nie można, dopóki się umysł nie rozwinie. Uczucie jest bezpośredniem wyrażeniem się ducha w jego czystości

niepokalanej, w syntezie wiary, sumienia. Rozum jest pośredniem rozwijaniem się ducha, analizą wątpliwości, umiejętności. Rozum więc bez uczucia nie ma zasady, uczucie bez rozumu biedne, ubogie, ciemne jest" (str. 42, 43). „Ale na czemże życie zależy? Na rozwijaniu czyli rozwikłaniu tych zarodów, które leżą w naturze człowieka. Ani wiara sama, ani wątpliwość do prawdy życia nas doprowadzi, ale wolne, swobodne rozwijanie uczuć i myśli pod wpływem życia, bo tylko tym sposobem człowiek wszystkie władze w grę wprowadza, i odpowiada przeznaczeniu swemu na ziemi" (str. 47).

Aby zaś wykazać łączność owych czynników w życiu człowieka tak pojedynczego, jak i zbiorowego czyli w społeczeństwie, oraz wpływ tych czynników na formy życia, przechodzi Majorkiewicz dość szczegółowo fazy rozwoju ludzkości. „Naprzód dojrzewała pojętność (życie zmysłowe) w długim okresie czasu, który nam nie jest znany, a na równi z pojętnością wiara na podstawie uczucia. Wszystko to rozwijało się praktycznie w państwach patryarchalnych i w rodzinnym bycie... Później wyosabnia się z wiary uczucie rozjaśnione świadomością. Rozwija się ono praktycznie w rządzie, religii i filozofii Grecyi i Rzymu, który przedstawia dojrzałość rozsądkową, mniej zapalne uczucie. Dwa te narody stają się pierwowzorem życia praktycznego, ale same schodzą ze sceny świata. Dlaczegóż schodzą? Bo tylko wybranych, bo tylko pewną liczbę ludzi przypuszczały do praw obywatelstwa... Bóg-Człowiek wcielił się w postać doczesną i pokazał ludziom wtedy drogę prawdy i życia. Odtąd się zaczyna historya nowa, chrześcijańska, podobna do starożytnej, bo w niej widać 1-o rozwiązanie się społeczeństwa na rodziny po upadku Rzymu, a zewnątrz rodzin drużyny, w czasie wędrówki narodów; 2-o długi okres rozwijania się pojętności i wiary, zwany wiekami średnimi... Dopiero walki Chrześcijaństwa z Mahometaństwem, panujących z papieżami i panami, wywołały do życia stan średni, a reformacya nawet lud prosty obudziła na chwilę. Następuje potem walka panów i stanu średniego w tym narodzie, który był dziedzicem cywilizacyi starożytnej i nowożytnej siły (Francya). Powstają dziwne urojenia odczuwanych praw i wolności człowieka, do czego się łączy nienawiść historycznego porządku rzeczy, i następuje r. 1789. Co

było historycznego, żywotnego w nowych zasadach, to rozwikłał porządek społeczny na Zachodzie i w Ameryce. Co było złego, to opadło z życia, umarło jak ciało i namiętności, głupstwa i złości człowieka... Religia Chrystusa i oświata Europy jest to religia i oświata ludzka, a zatem pod ich wpływem tylko rozwijać się mogą zarody człowieczeństwa w coraz większej liczbie. Dlatego to zwracaliśmy bezustanku uwagę na stosunek religii i oświaty do życia społecznego" (str. 49, 50).

Ostatnie zdanie autora mija się z prawdą; w jego bowiem szkicu historycznym zupełny jest brak uwydatnienia związku religii z dziejami ludzkości. Nie na wszystkie też jego sądy o rzeczach można się pisać; często w nich przebija pewna młodzieńcza niedojrzałość z wielką pewnością siebie. Zwłaszcza w sądach o rozmaitych osobistościach jest widoczna wielka dowolność i brak zastanowienia. Tak np. wyraża się o Hoene-Wrońskim, filozofie i matematyku, z wielkiem lekceważeniem (str. 466), zarzucając mu brak „obeznania się z najnowszymi postępami wiedzy", a jego teorye zwie dziwactwem, godnem śmiechu i politowania. Jeszcze gorzej obszedł się on z Eleonorą Ziemięcką, której rzuca w twarz zarzut nieuctwa i wszelkiego zmysłu do filozofii. „Pani Ziemięcka, powiada on, uważająca Dekarta i Malebransza za największych filozofów, myli się sama, albo, jeżeli się nie myli, chce czytelników poprowadzić do Spinozyzmu, t. j. niewiary w Boga, do bezbożności pod płaszczykiem pobożności. Ponieważ przekonani jesteśmy, że Redaktorka „Pielgrzyma" najpiękniejsze ma zamiary i najlepsze chęci, mimowolnie więc przychodzimy do wniosku, że jej stanowisko filozoficzne nic nie warte; chwalcy więc p. Ziemięckiej są to ludzie nieznający się na rzeczy w przedmiotach filozofii. Co do samej Redaktorki, nie ujmując jej zdolności pisarskich, wyznać trzeba, że do filozofii nie ma najmniejszego usposobienia, t. j. zdolności filozoficznych najmniejszych, żadnych. Kochamy, poważamy ludzi religijnych, ale niepodobna znieść tej dumnej mieszaniny filozofii z teologią, co ją Bakon nazwał filozofią przesądną, a pod którą się podszywają ludzie próżni — ludzie, co słabą głowę i słabsze jeszcze rozumowanie kryją szatą objawienia. Gardzenie postępem nauki, pomiatanie pracami mężów zasłużonych w ludzkości na wieki, pokazywanie wyższości przez zaprzeczanie

ich zasług, sprawia więcej niż oburzenie, więcej niż pogardę, nieuctwa — uśmiech politowania nad dumą nie do darowania i wyrokowaniem bez zasad — kobiecością, dziecińśtwem sądu naukowego" (str. 420). Na widok takiej filipiki, skierowanej przeciw jednej z zacnych i bardzo zasłużonych Polek ma się ochotę zawołać do krytyka: medice, cura teipsum. Kto, jak to uczynił Majorkiewicz, nie uzasadnił należycie punktu wyjścia swej filozofii i dopiero na widok zgubnych jej wyników schronił się, ni stąd ni zowąd, pod płaszczyk etyki katolickiej i nią się zasłania, nie umotywowawszy poprzednio takiego kroku, ten chyba nie miał prawa robić zarzutów Ziemięckiej, że tak samo, jak on, postąpiła. Zresztą o wielkiej dowolności sądów tego autora najlepiej świadczy fakt, że Klemensa XIV poczytuje on za więszego filozofa, od św. Augustyna. „Klemens XIV, prawdziwy chrześcijanin filozof, jeden z największych mężów, jakich ludzkość wydała a Kościół widział w Świątyni Pańskiej na straży przy ognisku prawdy, rodu ludzkiego, świętej wiary ojców naszych, i na ołtarzu poświęcenia. Jest to prawdziwy uczeń Ojców Kościoła, godny następca św. Pawła i Augustyna św., ale jako filozof discipulus supra magistrum względem ostatniego" (str. 393, 431). Trzeba naprawdę mieć wiele młodzieńczej werwy i pewności siebie, aby jednem machnięciem pióra przekreślić ustaloną opinię wieków i pasować na rycerza filozofii męża, o którego zasługach wobec filozofii głucho jest w historyi. Słusznie też jego rówieśnicy M. Gliszczyński [1]) i Aleksander Tyszyński [2]) robią mu zarzut „z owych dorywczych sądów i z napadów na ludzi o opinii już ustalonej. Kto innym chce wyrzucać, iż mają źdźbło w oku, sam tego źdźbła mieć w oku nie powinien. Tymczasem Majorkiewicz ma w oku swej filozofii nietylko źdźbła, lecz nawet całe belki. Możemy pominąć wiele definicyj, przez niego danych, jak np. o uczuciu (str. 43), o duchu (str. 18), wyobraźni (str. 39), o uwadze i pojętności (str. 39), i t. d., a które to definicye można podawać

[1]) Michał Gliszczyński: Rozmaitości naukowe i literackie, tomik V, (Warszawa, 1859), str. 49.

[2]) Por. Bibliot. Warsz. z r. 1847 zeszyt z lipca.

za przykład, jak właśnie nie wolno definiować; ale nie możemy pominąć twierdzeń wprost błędnych. Tak np. poszedł on za zdaniem Bochwica i wraz z nim przyjmuje jakąś powszechną duszę, wspólną organizmom zwierzęcym (str. 40), jakgdyby i zwierzęta nie mogły być jestestwami indywidualnemi i posiadać indywidualnego pierwiastku życia. Chwali on też Locke'a i Condillac'a, że „władzę pojętności wyprowadzali ze zmysłowości" (str. 40), a całkowicie zapomina o konsekwencyach, do których ich nauka prowadzi. Lecz to są fraszki w porównaniu z tem, co można czytać na str. 58: „Nieskończoność (czyli jak chcą niektórzy: nieskończenność) jest prostem uczuciem (sic!), wyobrażeniem, którego rozbierać nie można, i dość je postrzedz, aby w nie uwierzyć, całą mocą przeświadczenia przekonać się o swojej godności". Przedewszystkiem całe to zdanie jest bardzo niejasne, a już wprost nie można zrozumieć, co wyobrażenie nieskończoności ma wspólnego z przeświadczeniem o naszej godności. Także i terminologia autora jest wielce bałamutna, bo ma on nieskończoność raz za uczucie, a drugi raz za wyobrażenie. Po trzecie, jest fałszem, jakoby nieskończoności nie można było rozbierać, skoro mnóstwo istnieje rozpraw w rozmaitych językach, a poświęconych wyłącznie rozbiorowi, wyjaśnieniu pojęcia nieskończoności. Tem mniej można się zgodzić z twierdzeniem, jakoby dość było mieć wyobrażenie nieskończoności, aby w nie uwierzyć. Oczywiście, jeżeli się ma świadome wyobrażenie nieskończoności, to niepodobna o niem nic wiedzieć; zastrzeżenie więc autora byłoby pustą tautologią. Nie o to mu też idzie, lecz o to, że kto ma wyobrażenie nieskończoności, ten nie może nie uwierzyć, że istnieje Bóg nieskończony. Oczywiście, i to zdanie z gruntu fałszywe, bo możemy mówić o rozmaitych nieskończonościach np. przestrzeni, czasu, ilości i t. p. Nie tędy zatem droga do wykazania istnienia Bożego. W dodatku autor miesza wyobrażenie nieskończoności, które się może odnosić tylko do nieskończoności potencyonalnej (eine werdende Unendlichkeit) czyli takiej, która oznacza byt wciąż rosnący, np. ilość momentów czasu, granice przestrzeni, które można wciąż dalej posuwać w wyobraźni — z pojęciem bytu w ścisłem słowa znaczeniu nieskończonego, nieograniczonego. Przedstawić sobie taki byt może tylko rozum,

ale nigdy zmysł. Koroną atoli przytoczonego wyżej zdania są słowa: „Jak przestrzeń nieskończona (strzeń) jest niestworzona, bo ma odsiebność (aseitas), tak i wieczność nieskończona są wyrazami bytu, nieodłącznymi przymiotami Boga". A więc przestrzeń nieskończona i czas nieskończony mają być przymiotami Boga? W takim razie autor zdradza się, że nie ma pojęcia o tem, ani co to jest Bóg, ani co czas i przestrzeń. Bóg, podlegający przestrzeni i momentom czasu przestaje być Bogiem prawdziwym, a staje się Jego parodyą, Bogiem materyalistów. Autor przejął się może zanadto poglądami Eulera, Clarke'a, Fénélona i innych zwolenników bezwzględnej przestrzeni i czasu bezwzględnego.

Dalszą zagadką w wywodach autora jest twierdzenie, że świat musi mieć koniec, i że to jest prawda, niewymagająca dalszego dowodu (str. 59). Autor widocznie nie zdaje sobie sprawy, w jakim stosunku rzeczywistym znajduje się przestrzeń do rzeczy, które ją wypełniają, i dlatego raz po raz miesza przestrzeń t. zw. wyobrażoną (spatium imaginarium) z rzeczywistą przestrzenią. Wyobraźnia nasza przedstawia sobie przestrzeń jako nadzwyczaj wielkie a puste naczynie przezroczyste, w którem są powkładane rozmaite przedmioty świata. Taka przestrzeń nie istnieje. Natomiast przestrzeń rzeczywista jest sumą wymiarów rzeczy konkretnych, sumą relacyj w ich odległościach wzajemnych i rozległościach. Taka więc przestrzeń nie może sięgać dalej, aniżeli sięgają same rzeczy. Jeżeli tedy Majorkiewicz przyjmuje przestrzeń „odsiebną", z siebie samej istniejącą, bezwzględną, to również i rzeczy nią objęte nie mogą mieć końca, nie mogą naraz zniknąć. Autor uwikłał się w trudności, z których nie umiał wybrnąć.

Mówiąc o Adamie jako praojcu rodzaju ludzkiego, twierdzi Majorkiewicz, że mowa została Adamowi wlana. A dlaczego? Bo bez niej „nie mógłby się śmiertelny wzbijać skrzydłami archanioła do przybytku nieśmiertelności, nie mógłby nurtować głębi świata i przechodzić z raju ziemskiego lub padołu płaczu do raju niebieskich myśli mędrca, anielskich marzeń poety" (str. 61). Jest to powiedziane przepięknie, poetycznie, ale nie ze wszystkiem prawdziwe. Pismo św. wcale nie twierdzi, iż Bóg dał Adamowi mowę gotową, a stąd wielu

Ojców Kościoła (św. Bazyli, Grzegorz z Nazyanzu i t. d.) wprost twierdzą, że Adam sam mowę tworzył, ujmując pojęcia w stosowne brzmienia głosowe. Odnośnie znów do znaczenia mowy, jest ona niewątpliwie wielką dźwignią rozwoju umysłowego dla ludzi, ale i to nie ulega wątpliwości, że osoby, mowy pozbawione, potrafią, a są na to przykłady, wzbić się w życiu umysłowem na szczeble bardzo wysokie.

W swych uwagach nad tłem, które istnieje w świecie, dochodzi Majorkiewicz nietylko do paradoksalnych, ale wprost do fałszywych twierdzeń: np.: „dobro więc bez zła nie mogłoby się ostać, i właśnie na możności złego spoczywa, to jest: dobro jest dlatego, że zło być może" (str. 64). Czyż zegarki tylko dlatego mają być dobre, że są możliwe i złe? Rzecz jest dobrą albo dlatego, że służy do osiągnięcia jakiegoś celu, albo że posiada to wszystko, czego jej istota wymaga. O ileż trafniej pojął św. Tomasz z Akwinu istotę zła, zwiąc je pasorzytem dobra, gdyż zło jest tylko brakiem doskonałości, która w danej rzeczy być powinna. Absolutnie nie można się także zgodzić na to zdanie autora: „Nie byłoby wieczności, gdyby czasu być nie mogło, nie byłoby nieskończoności bez możności przestrzeni, a (mówiąc dalej po ludzku) sam Bóg dlatego jest Przedwiecznym i Nieskończonym, że doczesny i skończony świat wydać może" (str. 64). Jeżeli bowiem tak sprawę postawimy, to świat jest Bogu konieczny, gdyż dopiero przez stworzenie świata przybywa Bogu przymiot nieskończoności i przedwieczności. Znaczy to uczynić doskonałość bytu nieskończonego zależne od istnienia doskonałości skończonej, co jest herezyą filozoficzną, a oczywiście i teologiczną.

Nie mniejszą niedorzeczność spotykamy w zdaniu: „W istocie, jeżeli wierzę, że duch mój niestworzony jest, był on przed wieki, jak tyle duchów braci moich, ale te duchy były Duchem Bożym, nie nami, nie duchami osobistymi (odrębnymi, oddzielnymi). Duch mój przedwieczny jest jak Bóg, ale to nie *ja*, który powstałem ze stworzeniem i dojrzałością ja mojego, t. j. wcieleniem się Ducha bożego w ten sposób, że ja poczułem i uznałem w swojem jestestwie takim, jakim jestem. Gdybym nie był stworzony, duch mój bezwątpienia byłby w Bogu, jak był przedemną, jak są w Bogu duchy tych ludzi, którzy się dopiero urodzić mają; duch atoli w Bogu nie jest

jeszcze duchem względem mnie, com nie był równieśnie z Bogiem". Mamy tu i stary błąd Platona o preegzystencyi dusz, i naukę Orygenistów o odwiecznem istnieniu dusz ludzkich, oczekujących swej kolejki wcielenia się w człowieku, i panteizm heglowski, a na dodatek niestworzoność dusz ludzkich i zdruzgotaną zasadę sprzeczności. Rzecz jasna, iż przy takiem założeniu autor musiał dojść do tego wyniku, że „nieśmiertelność ducha naszego nie w naszej istocie, osobie (in persona), lecz w Bogu jest i tu nieśmiertelność duszy sprowadza się do bytu Boga w smutnym panteizmie" (str. 65). A czyż autor nie miał dość sposobów uniknięcia „smutnego panteizmu"?

Również fałszywą jest jego nauka o jednym duchu powszechnym, z powodu czego wszyscy ludzie mają stanowić jeden rodzaj ludzki. Np. „Chociaż więc musiał człowiek coraz wcześniej umierać, mając nadwyrężoną budowę, dla uwiecznienia wszakże Adama siła żywotna udzielała się potomstwu, i *jeden duch* (dowodzący jedności rodu ludzkiego) uwieczniał się w naturze naszej" (str. 67); lub: „ród ludzki, nie są to tylko widzialne postacie ludzi, jak postacie małp, zwierząt dwunożnych, ale Duch powszechny, objaw Mądrości Bożej w postaciach ludzi" (str. 69). Mamy tu in optima forma powtórzony błąd Averroesa o istnieniu jednego, wszystkim ludziom wspólnego umysłu czynnego, oraz błąd realistów przesadnych w średnich wiekach, którzy przyjmowali numerycznie jedną i tę samą naturę ludzką we wszystkich ludziach. Wobec takich błędów filozoficznych możemy autorowi darować twierdzenie, że „każdy człowiek, jak Adam, mieści w sobie ludzkość całą" (str. 65).

Sprawiedliwość każe jednak podnieść wielką staranność autora o styl i piękność języka. Styl jego kwiecisty w licznych miejscach wznosi się na wyżyny poezyi, na czem jednak nie zawsze dobrze wychodzi myśl filozoficzna. Opisując np. pierwsze chwile życia Adama w raju, powiada autor: „Był to śliczny biały obłoczek na niebie życia, obłoczek-aniołek śnieżnopióry, mleczny, przejrzysty, bez chmurki (a obłoczek nie chmurką?) i cienia, przyświecający pięknem i prawdą sumienia" (str. 61). Jednak niemile rażą częste odchodzenia od tematu; tak np. mówiąc o pierwszych wiekach Chrześcijaństwa,

o herezyach wówczas grasujących, naraz autor dziwnym cudem schodzi do opisu chat Hottentotów i fizyognomii Murzynów (str. 367 n.); lub mówiąc o historyi Grecyi, przytacza przysłowia tatarskie, które z tematem nie mają nic wspólnego (str. 135). Z wielkiej dbałości o czystość języka, autor dokonał spolszczenia wielu obcych wyrazów; np. rezerwoar nazywa on przyjemnikiem (str. 459), karykaturę oddaje przez wydwarzanie (str. 467), a w miarę potrzeby wprost tworzy nowe wyrazy, najczęściej niebardzo fortunnie, naprzykład Selbstständigkeit = przesięstojność (str. 357), aseitas = odsiebiość (str. 470); są też i dziwolągi, jak: ubłożyć i obłoga (str. 33), piśmiączka (str. 26), szczególnostka i t. p.

Pisma pomniejsze.

Oprócz prac, o których była mowa, napisał Majorkiewicz kilkanaście rozpraw i artykułów, odnoszących się już to do literatury, już to do geografii, do prawa, już też wreszcie do filozofii, a pomieszczonych głównie w „Warszawskim Przeglądzie naukowym". Wspomnijmy przynajmniej o ważniejszych [1]).

1-o **Powaga w myśleniu i życiu.** Z dewizą: miej rozum i serce, i patrz w naturę, rozum i serce — chce autor wpoić w czytelnika potrzebę nauki samodzielnej. „Jest nauka, pisze on, zewnątrz życia, gabinetowa, nauka celi i szkoły; jest też nauka wcielona w życie, pełna „okwitości" i wdzięku. Otóż jak w życiu trzeba się utrzymywać zasobami własnej woli, tak w nauce powinniśmy żyć własną myślą, a nie cudzą, nie jałmużną dawaną nam przez nauczycieli, przez autorów lub krytyków narzucaną.

2-o **Filozofia wieków średnich.** Jest to artykuł, skierowany przeciw redaktorowi „Ateneum" J. I. Kraszewskiemu, który w „Ateneum" [2]) pomieścił sądy Hegla o filozofii średniowiecz-

---

[1]) Jan Majorkiewicz. Pisma pomniejsze (Warszawa, 1852), wyd. Gustaw Sennenwald. Cz. I, str. 225—239.

[2]) Por. Ateneum. R. 1845, zesz. II, str. 22 n.

nej. Podług Hegla filozofia średniowieczna była nieokrzesaną, grubą prawdą, upadłą w umysły barbarzyńskie, produktem pojmowania nieokrzesanego i ciężkiego. Z takiem zdaniem nie chce się zgodzić Kraszewski, wobec czego Majorkiewicz staje w obronie Hegla i jego poglądu na scholastykę. Tymczasem z obrońcy Hegla staje się on mimowolnie jego oskarżycielem, jak się to okazuje z króciutkiej analizy filozofii św. Anzelma, Tomasza z Akwinu i Bonawentury. Przy tej sposobności napisał on mnóstwo uwag złośliwych przeciw Kraszewskiemu, zarzucając mu szerzenie racyonalizmu, „brak wytrawności pojęć, jakiś zamęt, nieoznaczoność pojęć filozoficznych" [1]).

3-o **Schelling und die Offenbarung.** Jest to rozbiór dzieła jakiegoś Heglisty bezimiennego, który wykazuje stanowisko filozoficzne Schellinga w odróżnieniu od Hegla. Majorkiewicz, który dbał o to, aby zrozumiale pisać dla swych czytelników, tutaj zabrnął całkowicie w terminologię niemiecką, że nie można tak łatwo pojąć, o co mu właściwie idzie.

4-o **O znaczeniu mnemoniki w pedagogice.** Artykuł zawiera przegląd dwóch metod nauczania Jacotot'a i Jaźwińskiego, a nadto rzut historyczny na różne metody mnemotechniczne, lecz bez głębszego ich uzasadnienia [2]).

5-o **O pierwszej zasadzie w filozofii.** Jest to króciutki rzut historyczny na różne punkta wyjścia przy filozofowaniu.

6-o **Rzuty filozoficzne.** Taki tytuł mają 4 rozprawki filozoficzne. W I-ej części zdaje autor sprawę z rozwoju filozofii niemieckiej za swoich czasów wspominając o Kancie, Fichtem, Heglu, Schellingu, Rosenkranzu i Michelecie; wylicza ich pisma, mówi o ich wpływie na literaturę polską i rosyjską. W II-ej jest mowa o filozofii polskiej, a raczej jest to charakterystyka filozofii polskiej. Powiada tu autor, że uprawa filozofii zależy od charakteru narodu, miejscowości i czasu. Polacy, zamiłowani w starożytności łacińskiej, mimowolnie przejęli ich formę i filozofię, to jest politykę, etykę i ekonomikę, czyli części filozofii najbliżej z życiem splecione. Przy tej sposobności autor gromi historyka literatury Wiszniew-

---

[1]) Majorkiewicz: Pisma pomniejsze, str. 251—262.

[2]) Tamże str. 243—249.

skiego, iż „w niektórych miejscach Historyi literatury polskiej wiele nieuczoności pokazał" [1]), oraz E. D. (Edwarda Dembowskiego), któremu zarzuca, iż niesłusznie krytykuje metodę Hegla, a sam posiada filozoficzny język niewyrobiony. Trzeci artykuł jest poświęcony wartości eklektyzmu jako metodzie filozoficznej. Wreszcie w artykule czwartym autor broni Hegla przed zaczepkami domorosłych filozofów, jak Bochwic, Ziemięcka, Kraszewski i Szczeniowski, twierdząc złośliwie, że może nawet okładek na księgach filozofii Hegla nie widzieli na własne oczy [2]).

7-o **Rys historyi loiki** jest doprowadzony do Arystotelesa, a jego celem wykazać, że zasługi Platona wobec logiki nie są tak małe, jak się to powszechnie przyjmuje.

Tak się przedstawia dorobek literacki Majorkiewicza. Słusznie pisał o nim Michał Gliszczyński: „Prace Majorkiewicza mają także wartość ogromną. W każdej z nich znajdziesz i myśl i ustępy całe, którychby się największy filozof nie zaparł; znajdziesz prawdy tak dotykalnie mądre, a ludzkie, że zebrawszy je razem, możnaby z nich bardzo mądrą i potrzebną dla nas moralno-umysłową naukę utworzyć. Prawda! pod innym względem utwory piśmienne Majorkiewicza zdradzają w nim człowieka młodego, niewyrobionego jeszcze na drodze badań. Widać tam jeszcze brak ścisłości tęgiej, przesadę w stylu, jakieś zamiłowanie w formie i treści niemiecko-niepraktycznej, za śmiałe rzucanie się na ludzi i utwory za niepospolite powszechnie uznane. Są tam i urojenia młodzieńcze, i popisywanie się niepotrzebne, bo nie na miejscu; są wady, trącące szkołą, młodością i brakiem jędrnej pewności siebie. Zebrawszy te dwie strony zrównania, tak oceniam Majorkiewicza: Był to człowiek głęboki i szczery moralista, a nie ciężko uczony szperacz. Pisząc, jak myślał i działał bardzo naturalnie, wpadał często więcej na prawdy z życia praktycznego i uczucia moralności płynące, niż na zadania bardzo ważne wprawdzie, ale do rozwiązania tak ostatecznie, jak tamte, niemożliwe. To też wszędzie, gdzie się dał unieść swojej szla-

---

[1]) Pisma pomniejsze j. w. str. 175.

[2]) Tamże str. 157—213.

chetnej i pracowitej naturze, wszędzie gdzie chodziło o to, co znaczy i jak żyć tu powinien człowiek, rzucał żywe, jędrne i wzniosłe myśli. Forma stawała się wnet pod jego piórem giętką i miłą, znikała sztywność i napuszoność wyrazowa, którą nie rzadko grzeszy tam, gdzie się puszcza na obszary dyalektycznej filozofii, na nic nikomu, a nam najbardziej nieprzydatne"[1]). Zważając krótkość jego życia i to, co w tym czasie napisał, można powiedzieć, że pozostał do końca wierny swemu hasłu: vitam impendere vere.

6. Edward Sulicki.

(1826 — 1884).

Edward Sulicki urodził się w Warszawie 1826 r. Nauki gimnazyalne pobierał w warszawskiem gimnazyum filologicznem, które urzędownie zwano gubernialnem; znajdowało się ono na Krakowskiem Przedmieściu w gmachu, zwanym „Kadeckie koszary", a mającym także i publiczną bibliotekę. Gimnazyum ukończył w r. 1842. Jak każdy prawie młodzieniec wówczas, opatrzony w szkolny patent dojrzałości, zapisał się Sulicki na aplikacyę w rządzie gubernialnym, i pracował pod bezpośredniem przewodnictwem Onufrego Wścieklicy. Pomimo że ten, jako naczelnik wydziału skarbowego, wyrażał się nieraz bardzo pochlebnie o swym młodym aplikancie, jednak Sulicki, mając wyższe pragnienia nad przepisywanie cudzych referatów, porzucił pracę biurową. Na nieszczęście, uniwersytetu wówczas nie było w Warszawie, gdzieby umysły żądne wiedzy, mogły ją czerpać. Jedynym wyższym zakładem naukowym była Akademia duchowna, w której oprócz nauk teologicznych wykładano także historyę literatury polskiej, historyę powszechną, a nawet filozofię. Sulicki, powodowany chęcią podniesienia

[1]) Michał Gliszczyński: Rozmaitości naukowe i literackie (Warszawa 1859), str. 32—33.

swych wiadomości nad poziom nauk gimnazyalnych, wstąpił do seminaryum duchownego, skąd po pewnym czasie przeszedł do Akademii. Nauka nie trwała długo, gdyż go w r. 1850 aresztowano, być może za to, że gorliwie propagował myśl, aby młodzież przykładała się do nauk, aby duchowieństwo zyskiwało sobie wpływ u ludu i u sfer oświeceńszych; był jednak przeciwnikiem wszelkich ruchów zbrojnych. Po aresztowaniu został zesłany, ponoć do Grujska w guberni Orenburskiej, gdzie spędził 7 lat, zdala od progów rodzinnych. Powróciwszy z wygnania w r. 1857, wstąpił jako współpracownik do redakcyi ówczesnej „Gazety Codziennej", i objął działy polityki i bibliograficzny; kiedy zaś „Gazetę Codzienną" przemianowano w r. 1859 na „Gazetę Polską", wszedł w skład nowej redakcyi i na tem stanowisku zaskoczyła go śmierć 5 maja 1884 r. [1]).

Pisma Sulickiego. Do spuścizny literackiej Sulickiego należy powieść p. t. „Oryginały", napisana w r. 1859. Oprócz tego krzątał się on wiele, aby naszemu piśmiennictwu przyswoić wyborowe utwory beletrystyczne głośniejszych autorów niemieckich i francuskich. Między innemi przetłumaczył „Nędzników" Wiktora Hugo, a ten przekład, pomieszczony w odcinku „Gazety Polskiej, zwrócił uwagę polskiej publiczności na tłumacza i nadał mu pewien rozgłos.

Także i w kierunku filozoficznym spróbował Sulicki swych sił w dwóch rozprawach: „Zarys filozofii wiekuistej teraźniejszości i tożsamości. Rozwiązanie filozoficzne kwestyi nieśmiertelności duszy" (Wrocław, 1892, druk „Śląskiej Gazety Ludowej"), oraz „Ideały religijne. Próba filozoficznego objaśnienia dogmatów chrześcijańskich". R. 1882. Ta druga rozprawa dotąd nie ukazała się drukiem, a rękopisu użyczył mi prof. Ignacy Chrzanowski, za co mu na tem miejscu składam serdeczne podziękowanie.

A) Zarys filozofii wiekuistej teraźniejszości. Autor wypowiada zdanie, że dotychczas filozofom nie udało się wymy-

---

[1]) Szczegóły biograficzne pochodzą od rodziny Sulickiego, oraz z nekrologów w „Kurjerze Warszawskim" (6 maja 1884 r.) i w „Gazecie Polskiej" (7 maja 1884 r.).

ślić niezbitego dowodu nieśmiertelności duszy ludzkiej. Powodu tego faktu trzeba szukać w tej okoliczności, iż „filozofowie dzisiejsi mało zwracają uwagi na naturę substancyi, którą jest życie wiekuiste, nieustannie teraźniejsze, bo inaczej substancyi czyli duszy pojmować nie można. Z drugiej strony filozofowie zbyt zmysłowo i, że tak powiem, teologicznie zapatrują się na duszę, widząc w niej indywidualność, nadewszystko w znaczeniu różnicy jednych dusz od drugich. W całym świecie organicznym aż do człowieka nie dostrzegamy różnicy indywidualności. Widzimy wprawdzie różnice rodzajów, gatunków, odmian i t. d., ale różnic indywidualności i innych prócz liczebnej i płciowej właściwie upatrzeć nie możemy". Podobnie ma się rzecz z indywidualnością dusz ludzkich. „Mojem zdaniem, pisze autor, różnica indywidualności ludzkich jest pozorną tylko, nie substancyalną, lecz akcydentalną... wszyscy ludzie, żyjący współcześnie w danym narodzie, mają dusze jednakowe, jako substancye też same" (str. V—VII). Na tej właśnie tożsamości substancyi i jej życiu wiekuiście teraźniejszem opiera się nowy pogląd autora na nieśmiertelność dusz ludzkich.

Z kolei rzeczy autor dowodzi, iż filozofia dotąd nie wykazała argumentami niezbitymi, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. W tym celu autor daje króciutkie szkice poglądów na tę sprawę ze strony rozmaitych filozofów, jak Platona, Arystotelesa, Epikura, Lukrecyusza, Zenona stoika, Epikteta, Seneki, Cycerona, Piotra Pomponacyusza, Kanta, Fichtego starszego, Richtera hegelianina, Brunona Bauera, Straussa, Feuerbacha, Maksa Stirnera, przyczem uwzględnił i polskich myślicieli: Edwarda Dembowskiego i Bronisława Trentowskiego. Wszelako i po stronie przeciwnej można znaleźć spory zastęp myślicieli, jak Plutarcha, Katona starszego, Marka Aureliusza, Kartezyusza, Leibniza, Herdera, Fechnera, Lotzego oraz tych wszystkich, którzy czy to w starożytności, czy to w czasach nowszych wierzyli w metempsychozę i metasomatozę dusz. Z myślicieli chrześcijańskich autor przytacza tylko Klemensa rzymskiego, którego dowody nieśmiertelności oparte są wyłącznie na analogiach; innych nie przytacza pod pozorem, że się nie posunęli poza ramy wskazane przez Klemensa.

Przeglądając zarzuty, nagromadzone przez Strausa prze-

ciw nieśmiertelności dusz, można uledz mniemaniu, że sprawa to już raz na zawsze przesądzona i pogrzebana. Przeciw tej myśli rozpaczliwej podaje autor środek zaradczy w swej teoryi wiekuistej teraźniejszości i tożsamości. Wpadł on na nią w chwili szczęśliwego natchnienia. „Od lat bardzo młodych, tak pisze o sobie, od szesnastego roku życia zajmowałem się żywo kwestyami filozoficznemi, i zadawałem sobie pytania: kto jestem? poco jestem? jaki jest cel tego życia i tego widzialnego świata? czy ten świat i to życie są koniecznością nieodzowną i dlaczego? Wśród przeróżnych kolei życia, kołatany jak łódka na burzliwem morzu, nie mogłem systematycznie poświęcać się studyom filozoficznym, ale pytania owe nigdy mnie zajmować nie przestawały. Nie mogąc zaś na nie znaleźć odpowiedzi w książkach filozoficznych, szukałem jej we własnej duszy i nadewszystko usiłowałem poznać, co właściwie stanowi istotę mojego ja, mojej jaźni. Czy różnica mojej jaźni od jaźni innych ludzi, teraźniejszych, przeszłych i przyszłych jest rzeczywistą lub też tylko pozorną?.. Czy... czy te jaskółki, wesoło szybujące w obłokach, nie są też same, które z wiekuistą pogodą duszy przed lat tysiącem ścigały owady po niebie? Czy ci ludzie, snujący się po ulicach, każdy swymi interesami zajęty, nie są ciż sami, co przed lat tysiącem tak samo krzątali się na ziemi, zajęci swemi sprawami? Czyliż inny ubiór, zmieniona postać, inne kształty ciała, inne rysy twarzy, nie są tylko pozorami, osłaniającymi jedne i też same jestestwa, wiecznie żyjące, lubo ciągle zmieniające się i inną przyoblekające postać?.. Wielkie to zagadnienia. I rozkochałem się w tych pytaniach i przez długie lata były one dla mnie najmilszem zajęciem w chwilach wolnych od pracy na chleb powszedni. I nie zrażałem się przeciwnościami, nie odstręczałem się myślą, że prawda, którą niejako wygrzebywałem z głębin własnej duszy, wyda się wręcz sprzeczną z dotychczasowym powszechnym poglądem na istotę duszy, i obrazi pospolity zdrowy rozsądek. Szukałem uparcie i znalazłem ją nakoniec! Była to chwila natchnienia, niby intuicyjnego objawienia, które jak pochodnia rozjaśniło kopalnie mej duszy i pozwoliło mi widzieć prawdę i upewnić się, że to jest prawda niewątpliwa" (str. 33—35).

Jakąż to myśl nową, brzemienną w doniosłe skutki dla

wiecznego życia dusz, zrodziło owo objawienie nagłe? Tę myśl, że „wszystko, cokolwiek jest, pozornie tylko wydaje się doczesnem, pozornie tylko przemija i niknie; w gruncie rzeczy zaś, mimo ciągłe zmienianie się, jest rzeczywistością wiekuiście teraźniejszą. Wszystko jest ewolucyą nieustanną istoty wszechrzeczy, która, niby słońce, odbijające się w wielu naczyniach z wodą, żyje nieustannie ta sama i wiekuista w jestestwach organicznych, wciąż się zmieniających, rodzących się i pozornie zamierających. Wszystkie więc jestestwa jako ewolucye wiekuistej istoty wszechrzeczy, żyją wiecznie i tylko się osłaniają ciągle zmieniającemi się postaciami, czyli wszystkie substancye wiecznie istnieją, tylko ich akcydencye, przypadkowości i objawy zewnętrzne, od nich nieodłączne, nieustannie się zmieniają, zamierają i znów się ukazują, jako nowe jestestwa organiczne, pozornie inne" (str. 45).

Jakże należy pojmować ową wiecznie teraźniejszą istotę wszech rzeczy? „Istotę wszech rzeczy, odpowiada autor, w jej nieskończonej nigdy ewolucyi, w jestestwach organicznych wszechświata, a mianowicie w rozwoju nieskończonym ludzkości, w którem ona do uznania siebie w jestestwie swojem dochodzi, i w nieskończoność to uznanie siebie rozwija, nazywam Duszą bezwzględną i nieskończoną czyli Panem Bogiem. Cały rozwój wszechświata od początku wieków, aż do ich nieskończonego nigdy końca, to co istniało przed wiekami wieków i co istnieć nie przestanie po wiekach wieków, cały rozwój ludzkości i jej cywilizacyi dotychczasowy i przyszły na ziemi i cały rozwój ludzkości i jej cywilizacyi na innych gwiazdach w nieskończoność wieków — a rozwój naszej ludzkości musi być w ścisłym związku z rozwojem ludzkości na innych planetach — cały ten wspaniały, a dziś nie dający się opisać ani nawet wyobrazić rozwój cudów ducha myślącego, wolnego i twórczego, jest ciągłą dla Duszy bezwzględnej chwilą obecną — jest wiekuistą teraźniejszością" (str. 48).

Treść Duszy bezwzględnej stanowi to wszystko, co jakimkolwiek sposobem istnieje, a więc zarówno ciała martwe, jak organizmy roślin, zwierząt i ludzi; tę treść nazywa autor jaźnią filozoficzną Duszy bezwzględnej, a pojęcie z tą nazwą związane, ma odpowiadać pierwszej osobie Trójcy św., Bogu Ojcu: „Jest zaś rzeczą widoczną, powiada dalej Sulicki, że

wszystko powstaje z rodziców, czyli z połączenia pierwiastku męskiego z żeńskim. Człowiek ma ojca i matkę, tak samo każde zwierze. Błędna hypoteza samorodztwa mogła powstać stąd jedynie, że nie zawsze wyraźnie dostrzegamy pierwiastek płodzący czyli męski i pierwiastek rodzący czyli żeński. Botanika uczy, że i w świecie roślinnym wszystko powstaje z połączenia pierwiastku męskiego z żeńskim. Z astronomii zaś wiemy, że słońca są pierwiastkiem męskim, zapładniającym planety, które z tego małżeństwa rodzą wszelkie jestestwa organiczne (sic!!). A zatem musimy z tego wnosić, że w treści wszechrzeczy, czyli w jaźni filozoficznej Duszy bezwzględnej muszą być dwa pierwiastki różne, męski i żeński, pierwszy twórczy, drugi bierny. Tymi pierwiastkami w jaźni filozoficznej Duszy bezwzględnej są: myślenie nieskończone i przestrzeń nieograniczona, czyli co na jedno wychodzi, heglowski byt i niebyt. W istocie bowiem przestrzeń jest, jak czas, niebytem, nicością, w której nasz umysł byt pomieszcza, myślenie zaś jest zarazem bytem, bo nic takiego nie istnieje i istnieć nie może, w czemby myśl nie tkwiła... Połączenie się czyli ożenienie dwóch różnych pierwiastków, męskiego i żeńskiego, w jaźni filozoficznej Duszy bezwzględnej, to jest myślenia i bytu nieskończonego z przestrzenią nieograniczoną czyli nicością dało początek rzeczom czasowym, ograniczonym, zmiennym i skończonym, ale naturę jej czyli istnienie wieczne posiadającym, a przeto do nieskończoności, niezmienności, nieograniczoności i wiekuistości nieustannie napowrót podążającym, czyli wiecznie, mimo zmienności swoje, istniejącym" (str. 50).

Nie wiemy wprawdzie, w jaki sposób jaźń Duszy bezwzględnej czyli Boga ukazała się i ukazuje pod zmienną szatą miliardów jestestw najrozmaitszych; próżno nad docieczeniem tego sposobu łamali sobie głowy filozofowie, jak Arystoteles, Platon i Giordano Bruno; co najwyżej nie powinniśmy tracić nadziei uzasadnionej, że z czasem i ów sposób tajemniczy wyłaniania się jestestw z Boga pojmiemy w zupełności. Mimo to nie ulega żadnej wątpliwości, że „jaźń filozoficzna Duszy bezwzględnej, żeby mogła wszystkie swoje doskonałości nieskończone rozwinąć, musiała się ukazać w wielu skończonościach, ciągle się w czasie doskonalących, inaczej bowiem

rozwój pojmować się nie da... ...Jaźń tedy filozoficzna Duszy bezwzględnej czyli myślenie nieskończone i przestrzeń nieskończona, połączone z sobą, stały się wielu jestestwami skończonemi, w których wyraża się najprzód wola konieczna, rozum nieskończony a nieświadomy (sic!), siła, ruch, światło i ciepło ze wszystkiemi swemi własnościami. W jestestwach nieorganicznych jaźń ta śpi w porządku estetycznym ich ustroju wewnętrznego, który szczególniej w kryształach budzi podziwienie, gdyż jaźń filozoficzna jest w nich jakby architektem nieświadomym; w roślinach zaś drzemie czuciem, w zwierzętach zaczyna się rozbudzać samodzielnością ruchów i marzeniem, niby półsennem myśleniem, przyłączającem się do czucia; a nakoniec budzi się ze snu i do przytomności przychodzi w człowieku, w jego myślach i uczuciach, uznaje siebie w jestestwie swojem, i z Kartezyuszem woła: „Myślę, więc jestem". Jestem! Czarowne słowo! Kto je powiedzieć może, ten, filozoficznie rzecz biorąc, właściwie jest *panem wszechświata, bo nad niego wyższej istoty być nie może*" (str. 53). „Z ukazaniem się człowieka nastaje punkt zwrotny w rozwoju Duszy bezwzględnej. Dotychczas panowało wszechwładnie prawo konieczności, prawo rozumu nieskończonego a nieświadomego, nie znające ani dobrego ani złego, próżne wszelkiej moralności lub niemoralności; odtąd zaś obok tego prawa zaczyna występować inne wręcz sprzeczne z niem prawo wolności, czyli prawo rozumu świadomego" (str. 54).

„Przez ludzkość nie rozumiem tu jedynie rozwoju świadomych mieszkańców naszego planety; rozumiem przez nią wszystkie ludzkości, które już istniały, teraz istnieją, lub też mają dopiero istnieć oprócz na ziemi, na innych ciałach niebieskich, z któremi to ludzkościami zapewneśmy niegdyś w czasach przedhistorycznych mieli już stosunki, a w każdym razie mieć w przyszłości musimy" (str. 55). „Wolność i moralność, czyli rozum świadomy, wiekuiście teraźniejszy, wyrażający się w nieskończonym postępie ludzkości wszechświata... tę wolność, objawiającą się w jednostkach ludzkich, w ich myślach i czynach, nazywam Jaźnią historyczną Duszy bezwzględnej, odpowiadającą wyrażeniu teologicznemu: druga osoba Trójcy św. Syn Boży".

„I wreszcie wolność, wyrażająca się jako twórczość w dzie-

jach umysłu ludzkiego, w nieskończonym rozwoju uspołecznień ludzkich, w religiach, sztukach pięknych, umiejętnościach i filozofii, słowem w cywilizacyi wszechludzkości—tę wolność, wiekuiście teraźniejszą i nieustannie tworzącą, nazywam Jaźnią filozoficzno-historyczną Duszy bezwzględnej, odpowiadającą wyrażeniu teologicznemu: trzecia osoba Trójcy św., Duch święty" (str. 56). „Wszystkie trzy jaźnie Duszy bezwzględnej są duchami, ale zawsze i koniecznie ukazują się w formie materyalnej" (str. 59). „Ten pozorny materyalizm duszy bezwzględnej jest koniecznem następstwem dwóch jej pierwotnych a różnych własności: pierwiastku męskiego czyli duchowego i pierwiastku żeńskiego czyli materyalnego: myślenia nieskończonego i przestrzeni nieograniczonej, bytu i niebytu, których ożenienie z sobą wszechświat zrodziło" (str. 60). „Nie rozumiemy wprawdzie, jakim cudem byt z niebytem wydały wiele skończoności wszechświatem zwanych, ale możemy się spodziewać, że i tę zagadkę kiedyś wyrozumiemy, bo ciż sami, którzy dziś żyjemy, rozwiązaniem tem się zajmiemy" (str. 61).

Skoro tedy „wszystkie jestestwa skończone są nieodzownym rozwojem istoty wszechrzeczy, stanowiącym Duszę bezwzględną, przeto muszą mieć jej naturę i treść w sobie, czyli jak ona mieć trzy jaźnie: filozoficzną, historyczną i filozoficzno-historyczną. ...Jaźnią filozoficzną jestestw nieorganicznych jest ich ustrój wewnętrzny i wszelakie ich własności... jest ona platońskim pierwowzorem, zatopionym w materyi i na wieki z nią złączonym... Ciągle zaś zmieniające się akcydencye, stany i postacie wraz z ich substancyą, nazywam jaźniami historycznemi jestestw organicznych... Nakoniec jaźnią filozoficzno-historyczną jestestw organicznych i nieorganicznych, zwierząt, roślin, minerałów i t. d. nazywam to, co zostaje po rozkładzie i zniknięciu ich jaźni historycznych, lub co z nich przemysł ludzki na swój pożytek obraca" (str. 74, 75).

Podobnie ma się rzecz z duszą ludzką. „Przez jaźń filozoficzną duszy ludzkiej, pisze autor, rozumiem substancyę duchową, rozumową, rzeczywistą istotę duszy, wolną od wszelkich przypadłości czasowych, mającą byt rzeczywisty i wiekuiście teraźniejszy, wyrażający się w ciągłem uznawaniu siebie w jestestwie swojem i, co za tem idzie, w poznawaniu istoty wszechrzeczy, której jest nieskończonym rozwojem

i najwyższym w jestestwach organicznych wyrazem" (str. 76). Dusza, pojęta jako jaźń filozoficzna, jest wciąż sobą, choć się może doskonalić pod wpływem cywilizacyi, i ona też nigdy nie ginie, jest wiecznie teraźniejszą. Znaczy to, że ja, który teraz piszę, jako jaźń filozoficzna nigdy nie umieram, albo, mówiąc zrozumialej, gdy żywot teraźniejszy zakończę, rozpocznę go zaraz na nowo, jako jaźń filozoficzna pierwszego lepszego dziecka, w łonie matki poczętego, i znowu, ale bez pamięci o swej przeszłości historycznej rozwijam się i żyję, aby znowu umrzeć i odrodzić się w nowej jednostce historycznej. Czyli w danym narodzie i w danym stopniu rozwoju cywilizacyi tegoż narodu wszyscy ludzie, współcześnie umierający i rodzący się, mają też same jaźnie filozoficzne, a przeto każdy człowiek umierający odradza się w dziecku nowopoczętem, ale o swojej przeszłości historycznej nie pamięta. Jaźnie filozoficzne, tak określone, są nieśmiertelne, czyli wiekuiście teraźniejsze. I w tem jest rdzeń mojej Filozofii Wiekuistej Teraźniejszości i Tożsamości, i zarazem rozwiązanie zagadnienia o nieśmiertelności duszy" (str. 78). Natomiast „różnice, zachodzące między jednostkami ludzkiemi, występującemi obok siebie lub przeciw sobie w danym narodzie i w danym stopniu rozwoju cywilizacyi tego narodu, są akcydencyami substancyi i wraz z nią, t. j. z jaźnią filozoficzną stanowią jaźń historyczną duszy ludzkiej. Jaźniami historycznemi są więc wszystkie jednostki ludzkie, ukazujące się, zmieniające i niknące w danym czasie, czy ich imiona i ślady pozostają w historyi, czy też są zupełnie zatracone" (str. 79).

W końcu „wszelkie objawy istnienia jaźni historycznej duszy ludzkiej, czyli wyraźniej mówiąc, wszelkie czyny jednostki ludzkiej, czy one pozostaną widome w pomnikach, instytucyach społecznych, w dziełach sztuk pięknych, w wynalazkach, w utworach piśmienniczych, przemysłowych i t. d., nazywam jaźnią filozoficzno-historyczną duszy ludzkiej" (str. 80). Lecz dlaczegóż tylko jaźń filozoficzna nie przepada, a dwie inne giną, jak bańki mydlane? „Jest złudzeniem ciasnego egoizmu, odpowiada autor, naszej jaźni historycznej to, że nam się zdaje, żeśmy nigdy przed urodzeniem nie istnieli, że nasz byt na świecie rozpoczął się w tym a tym roku, takiej a takiej ery, i że pytamy się z niepokojem, co się z nami po

śmierci naszej jaźni historycznej stanie. Jak dziś jesteśmy i czujemy że jesteśmy, tak samo byliśmy zawsze, w innych jaźniach historycznych przed stami i tysiącami lat: byliśmy przy zawiązkach społeczeństw ludzkich, stanowiliśmy tajemnicze dotyczas przejście ze świata zwierzęcego do ludzkiego; byliśmy dawniej jeszcze, żyliśmy jako zwierzęta czworonożne, jako ptaki, jako płazy, jako ryby, jako zwierzokrzewy, jako rośliny i jako jestestwa nieorganiczne" (str. 87).

Zbyteczne byłyby wszelkie uwagi nad taką filozofią.

B) Ideały religijne. Nie lepsze pod względem swej wartości są „Ideały religijne" autora, na szczęście znajdujące się tylko w rękopisie. Autor miał wprawdzie niezły zamiar, aby przez pogłębienie filozoficzne dogmatów katolickich obudzić w sferach oświeceńszych większy szacunek i zajęcie się prawdami religijnemi. Pogłębił je atoli w ten sposób, że z samych dogmatów została tylko łupinka, tylko nazwa sama. Przytoczmy niektóre wywody autora. Na str. 21 czytamy: „Pierwsi chrześcijanie filozoficznie ukształceni niemiłosiernie wyśmiewali dogmaty pogańskie mitologii grecko-rzymskiej, wskazując niedorzeczność i sposobność zmysłowej formy tych dogmatów. Tak samo będzie w pierwszym okresie trzeciego peryodu cywilizacyi, w okresie religijnym. Apostołowie, wyznawcy i doktorowie nowej religii okażą, jak niegdyś Minucyusz Feliks wielką cześć dla filozofii teraźniejszej, tak potępianej dziś przez Kościół katolicki, a bez litości wzorem Tertulliana, Justyna, Oryginesa i t. d. wyszydzać będą zmysłowość lub niedorzeczność dogmatów katolickich o Trójcy św., o panieństwie Matki Boskiej, o Niepokalanem Jej poczęciu, o zmartwychwstaniu, o sądzie ostatecznym i o nieomylności Papieża".

Jak się można było spodziewać, Bóg Ojciec jest podług „Ideałów religijnych" tylko jaźnią filozoficzną całego świata; jaźń ta dopiero w człowieku i przez człowieka dochodzi do swego najwyższego objawu. „Jeżeli zaś przez człowieka rozumieć będziemy nie tę lub ową jednostkę ludzką w czasie żyjącą, lecz osobistość, posiadającą w najwyższym nieskończonym rozwoju świadomość i wolność, taka osobistość, jako uosobienie nieskończonego rozumu świadomego i wolnego będzie w postaci ludzkiej jaźnią historyczną Duszy bezwzględnej, czyli tem co teologia nazywa drugą osobą Trójcy św.,

Synem Bożym" (str. 55). Tak samo ma się rzecz z trzecią osobą Trójcy św. „Teologiczny Duch św. jest w znaczeniu filozoficznem twórczością, o tyle świadomą, osobistą i wolną, o ile się wyraża w myślach i uczuciach ludzi tworzących, a nieosobistą i nieświadomą, o ile pozostaje w utworach rozumu świadomego, w ideach, w pomnikach religii, filozofii, nauk, literatury i t. d. Czyli twórczość ta jako podmiot jest natchnieniem świadomem jednostek ludzkich, a jako przedmiot stanowi ich dzieła, których zbiorowość jest tem, co pospolicie zowiemy cywilizacyą" (str. 71).

W podobny sposób przekręca Sulicki inne dogmaty nauki katolickiej. Nauka np. o aniołach i ich upadku ma to znaczyć filozoficznie, iż idzie tu nie o osoby żadne, lecz o idee, z natury swej wspanialsze i potężniejsze od jednostek ludzkich. Czem jest to, co Kościół nazywa aniołem stróżem? Oczywiście (!) jestto idea dobrego wychowania i ukształcenia moralnego i umysłowego, które młodzieniec z domu rodzicielskiego i ze szkół wynosi, i które w dalszych życia kolejach strzegą go od czynów szkodliwych, złych i brzydkich (str. 98).

Koroną jednak zdolności filozoficzno-egzegetycznych autora jest jego wywód słów Genezy (VI, 2 n.); „widząc synowie Boży córki ludzkie, iż były piękne, brali je sobie za żony ze wszystkich, które sobie upodobali". Autor pisze: „Któż więc byli owi „olbrzymowie" i „owi synowie Boży"? Egzegetyka teologiczna nie daje nam zadowalających objaśnień. Po studyach naturalistów nowoczesnych, zwłaszcza Darwina, można przypuszczać, że owymi olbrzymami były samce wyższych gatunków małp, które przemocą porywały córki ludzkie i syny z nich płodziły. Co do synów Bożych, widocznie mniejszych i fizycznie słabszych, musiały to być osobistości daleko rozumniejsze od olbrzymów, już dlatego, że autor zowie ich synami Bożymi, a więc istotami nadziemskiemi, a powtóre z powodu, że ci synowie Boży mogli swobodnie wybierać między pięknemi ziemiankami te, które im się podobały. Ponieważ o przemocy niema tu mowy, skoro byli antitezą olbrzymów, więc musieli się bardzo podobać córkom ludzkim; wiadomo zaś, że w miłości kobiety zawsze dają pierwszeństwo mężczyznom ucywilizowanym, rozumniejszym i duchowo wyższym, chociażby fizycznie słabszym, nad szorstkimi, ogra-

niczonymi i głupimi, chociaż fizycznie silnymi chłopami... Tu ośmielam się stawić hypotezę — najzupełniej wprawdzie dowolną — otwarcie to przyznaję — ale która może się przydać późniejszym badaczom tajemnicy początków rodzaju ludzkiego. Czyby przypadkiem owi synowie Boży nie byli Selenitami domyślnymi mieszkańcami Księżyca lub innej jakiej gwiazdy dziś już zamarłej? Wysoka stosunkowo cywilizacya owych mieszkańców zaziemskich mogła zaginąć wśród dzikich ówczesnych ludzi, ale miała powab nieprzeparty dla kobiet, córek Ewy, zawsze gotowych kosztować owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego" (str. 97—100).

Dodać zaś z naszej strony do tych słów, znaczyłoby ująć ich wymownej siły. W obronie autora trzeba podnieść, że miał wielki zapał do nauki i wiedzy, a niestety nie miał sposobności korzystania z wykładów systematycznych filozofii czytał więc wszystko, co mu w rękę wpadło, zwłaszcza z panteistycznej filozofii niemieckiej.

KONIEC TOMU PIERWSZEGO.

Spis rzeczy.

Str.

ROZDZIAŁ I.

Rzut oka na rozwój filozofii religijnej u nas w wieku XIX 1

ROZDZIAŁ II.

Kierunek Kantowski 20
1. Józef Kalasanty Szaniawski 20
2. Ks. Feliks Jaroński 33
3. Józef Marya Hoene-Wroński 41
4. Antoni Bukaty 110

ROZDZIAL III.

Kierunek filozofii Hegla 127
1. Józef Kremer 127
2. Bronisław Ferdynand Trentowski 150
3. Józef Chwalibóg 231
4. August hr. Cieszkowski 239
5. Jan Majorkiewicz 300
6. Edward Sulicki 318

POLSKA FILOZOFIA RELIGIJNA

w wieku XIX

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit.
im. F. Dzierżyńskiego

Druk „Drukarni Polskiej", Warszawa, Szpitalna 12.

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH

Ks. Dr. Franciszek Gabryl
Prof. Uniw. Jagiellońskiego

POLSKA FILOZOFIA RELIGIJNA
w wieku XIX

Tom II

WARSZAWA
Nakład Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich
1914

Ks. Dr. Franciszek Gabryl
Prof. Univ. Jagiellońskiego.

POLSKA MYŚL RELIGIJNA
w wieku XIX

Za pozwoleniem Władzy duchownej.

Tom II

42009/2

WARSZAWA
Nakład Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich
1914

ROZDZIAŁ IV.

Kierunek filozofii Schellinga.

1. Floryan Bochwic.

(1799 — 1856).

Floryan Bochwic, syn Romualda i Anieli z Borzobohatych, obywateli gubernii Mińskiej, ujrzał światło dzienne dnia 4 maja 1799 roku w miasteczku Mirze, powiatu nowogrodzkiego. Ojciec jego, protestant, był pełnomocnikiem i rządcą hrabstwa Mirskiego, należącego do książąt Radziwiłłów; za to matka Floryana była katoliczką gorliwą i wychowała swe dzieci po katolicku i w przywiązaniu do tej wiary. Nauki początkowe odebrał Floryan wraz z braćmi w konwikcie OO. Dominikanów w Nieświeżu, poczem udał się na studya uniwersyteckie do Kijowa, gdzie oddał się studyom praw, po których ukończeniu wnet zasłynął w Nowogródku, jako wymowny członek tamtejszej palestry. Widocznie jednak życie palestranckie nie bardzo mu przypadało do smaku, gdyż po zawarciu związku małżeńskiego z Pauliną Majewską, rodzoną siostrzenicą Adama Mickiewicza, zaczął gospodarzyć jako rolnik w folwarku Waszkowce, przyczem wolne chwile poświęcał rozmyślaniu i pracom literacko-filozoficznym. Pomimo złego zdrowia (cierpiał na kamienie pęcherza) Bochwic był bardzo towarzyskim, a chociaż rzadko dom swój opuszczał, natomiast chętnie u siebie

przyjmował ludzi odznaczających się kulturą wytworniejszą, tak, że jego dom był prawdziwem ogniskiem umysłowem dla okolicy; dla ludu był Bochwic wielkim dobroczyńcą, i wcześnie też zaczął rozszerzać myśl o potrzebie usamowolnienia ludu. Trawiony dłuższy czas bolesną chorobą, zmarł dnia 9 sierpnia 1856 r. w Waszkowcach, a pochowany został na cmentarzu kościelnym w niedalekim Darewie, gdzie ma skromny pomnik z pięknym napisem: „Twój przykład niech nam wskazuje drogę prawdy" [1].

Pisma Bochwica. Bochwic wydał pierwsze swe dziełko bezimiennie p. t. „Obraz myśli mojej na pamiątkę egzystencyi mojej żonie i dzieciom". Wilno, 1838. Druk S. Blumowicza, str. 112. Kiedy ta książeczka doznała z jednej strony przyjęcia nader życzliwego, bo dość powiedzieć, że Trentowski nazwał jej autora polskim Talesem, z drugiej jednak spotkała się z krytyką ze strony Karola Libelta [2], wówczas Bochwic wydał część drugą już pod swoim nazwiskiem p. t. „Obraz myśli mojej na pamiątkę żonie i dzieciom". Wydanie Adama Zawadzkiego. Wilno, 1839. 8-o str. 132. Poglądy Bochwica w obu częściach wypowiedziane, spotkały się z recenzyami dwóch autorów, jednego bezimiennego, a drugim był ks. Joachim Dębiński, pijar, który dość surowo wystąpił przeciw poglądom Bochwica [3]. To skłoniło Bochwica do wyłuszczenia dokładniejszego podstaw swej filozofii oraz do odpowiedzi na poczynione mu zarzuty. Uczynił to w trzeciej części swego „Obrazu myśli" p. t. „Obraz myśli mojej o celach istnienia człowieka". Wilno. Nakład i druk Teofila Glüksberga, 1841 (str. 164). Drugie wydanie pierwszej części „Obrazu myśli", ale już znacznie rozszerzone i zawierające odpowiedź na rozmaite krytyki jego poglądów, ukazało się w roku 1842 p. t. „Zasady myśli i uczuć moich". Wilno, 1842, (str. X i 149). Oprócz tego wydał on jeszcze w 5 lat później niewielką ksią-

---

[1] Por. Wielka Encyklopedya powszechna ilustrowana, t. VII, (Warszawa, 1892), str. 976—977.

[2] W Tygodn. literackim A. Woykowskiego. Poznań, 1840, str. 263—264, 271—273, 279—280, 286—288 i 295—296.

[3] W Wizerunkach i roztrząsaniach naukowych, t. XII (Wilno, 1839). str. 157—173.

żeczkę p. t. „Pomysły o wychowaniu człowieka". Wilno, 1847 (str. 134); po jego śmierci nadto znaleziono jego rękopis, prawie gotowy do druku, zawierający rozprawę p. t. „Wiara zbawi społeczność"; rękopis ten dotąd nie ukazał się drukiem.

Poglądy filozoficzne Bochwica. Pogląd swój na cele i zadanie filozofii oraz na jej stosunek do wiary zaznaczył Bochwic niedwuznacznie w I części swego „Obrazu myśli", gdzie na str. 9, wręcz powiada; „Wiara nad wszelkie rozumowanie jest wyższa. Filozofia, na prawdach oparta, jest teologią wiary, a filozofia, zawierzająca pozorom zmysłów, odstępna od artykułów objawionej wiary, niszczy obyczaje, zachmurza losy ludzkości, i zanosi w dusze niepokój". Z powodu tych słów powinnibyśmy Bochwica umieścić w szeregu naszych filozofów religijnych, piszących w duchu tradycyonalistycznym; jak się jednak z rozbioru jego filozofii przekonamy, jest w niej dość punktów, żywo przypominających Schellinga a także Franciszka Baadera (1765—1841).

Powyższy sąd o wartości filozofii czysto rozumowej uzasadnił Bochwic o wiele obszerniej w III części swego „Obrazu myśli", gdzie podał krótki przegląd ważniejszych systemów filozoficznych, poczynając od indyjskich pieśni świętych Vedów, a kończąc na Heglu. Przegląd ten, w znacznej mierze oparty na pismach Schlegla i Cousin'a: „Cours de philosophie"— przekonał go, że w każdym prawie systemacie, obok prawdy, znajduje się mnóstwo urojeń, obwiniętych w świetne pozory, mnóstwo sprzeczności, wątpliwości, słowem: że myśl ludzka tysiączne wykazuje braki (str. 59). Wobec tego rezultatu uczuł on pewien stopień zniechęcenia się cierpkiego ku wszelkim ludzkim domysłom i badaniom, jako niedoprowadzającym rozumu i serca do zaspokojenia, jakiego człowiek tak bardzo z natury swej potrzebuje. „Przesycenie, pisze on, w czytaniu cudzych domysłów ubrało w czarne kolory całą naturę, kirem tajemnic okrytą, jaką napróżno ludzie odsłonić usiłują. Myślałem wówczas: nauka ludzka jest to wielkie nic; filozofia jest to szumne marzenie. I w takim stanie uczuć, doznając wewnętrznego oburzenia się i tęsknoty, zazdrościłem ludziom ślepej wiary, którzy nie znając całkiem nauk i filozofii, w pobożności, choćby fanatycznej, znajdują szczęście z zaspokojenia się w przeczuciu i potrzebie wiary" (str. 60). Pomimo tego

zniechęcenia i rozczarowania, Bochwic nie poddał się zwątpieniu, nie porzucił badań filozoficznych. Czuł on bowiem, że myśl jego nękała go bezustannie, stawiając rozmaite pytania i żądając ich rozwiązania. Pomyślał sobie tedy, że ten głos wewnętrzny, ten popęd do wiedzy musi pochodzić od Boga, jako sprawcy natury ludzkiej. Wobec tego filozofia nie jest czemś zbytecznem, ale owszem, czemś koniecznem dla natury ludzkiej, jest ona bowiem wypełnieniem woli Bożej, jest objawieniem objawienia się Bożego, to jest, że duch człowieka z własnościami rozumu, przeczucia i myśli, jest objawieniem Bożem, a filozofia jest objawieniem się ducha w słowach i wyobrażeniach ludzkich (str. 63) — a to właśnie jest stanowisko Schellinga z ostatniego okresu jego rozwoju filozoficznego [1]).

Aczkolwiek filozofia jest nieocenionym dorobkiem ludu, który przez nią przychodzi do wyobrażeń coraz jaśniejszych i do coraz rzeczywistszego poznania objawienia Bożego, to jednak ze względu na to, że objawienie się ducha zjednoczonego z ciałem nie może być odrazu doskonałe, przeto człowiek nie może przestawać na filozofii, czyli na ludzkiem objawieniu się ducha, ale jest obowiązany wczytywać się w samo objawienie Boskie, aby mógł otworzyć przed swoją myślą duszę swoją, i w niej własnym sądem wyczytywać przykazania Boskie, i naukę, prawdę, wolę Bożą. Aby więc dzieci jego nie musiały kiedyś tak, jak ich ojciec, przechodzić tych samych udręczeń ducha w poszukiwaniu prawdy, kreśli im dzieje swych myśli, ukazując, gdzie mają szukać prawdy.

Gdzież więc tej prawdy szukać mają? Doświadczenie nie może być źródłem prawdy, bo żyję krótko i na pewnem miejscu, niewiele więc doświadczyć mogę, bo doświadczenie odnosi się do cząstek istnienia, nie zaś do jego całości, do rzeczy ziemskich, a nie do niebieskich. „Moje ciało jest ciałem, ale moje Ja duch; ja się duchem widzę, a patrzę ciałem. Ja kiedy patrzę, wtenczas szukam tego, co już we mnie było, com

---

[1]) Por. Dr. Albert Stöckl: Geschichte der neueren Philosophie (Mainz, 1883), II t., str. 115 n. (Offenbarungs philosophie).

już wiedział, czego miałem wid, ideę, z idei, z Boga, w którym byłem: bom z niego" (Cz. III, str. 67).

Wszelako i sam rozum nie może być źródłem wyłącznem prawdy. „Rozum, nieuległy prawu i sumieniu, zostałby najstraszniejszą plagą ludzkości, w podstępach i przewrotności nieznający granic, poświęcający wszystko dla egoizmu. Dzieje nas przekonywają, że ludzie z wielkimi nawet talentami, z rozległą myślą, zabłąkawszy się w manowce Sofistów, błądzili najszkaradniej, chociaż z najprzebieglejszym rozumem, zaprzeczając bytności Boga, nieśmiertelności duszy, a nawet wątpiąc o sobie, czy exystują, lub nie exystują. Czytając ich dzieła, trzeba się zadziwić nad ich rozumem i upadkiem razem" (Cz. II, 86).

Skoro ani w doświadczeniu, ani w rozumie nie znajduje się prawda, to gdzie jej mamy szukać? Jakąż rolę mają do spełnienia rozum i doświadczenie w naszem poznawaniu? Doświadczenie i rozum, odpowiada Bochwic, są tylko narzędziami do czerpania prawdy z potrójnego objawienia: z objawienia Bożego w naszej piersi, z objawienia w Biblii, i z objawienia Bożego w naukach ludzkich oraz w historyi. „W uroczystem usposobieniu umysłu i czystości serca niech słucha człowiek, jak go o woli Boskiej i Jego przykazaniach naucza w przeczuciu i sumieniu wrodzonem, tudzież w naturalnym rozumie Głos samego Boga Ojca; w Świętej Ewangelii Głos zesłanego Syna Bożego, w oświeceniu nauk i historyi dziejów ludzkich Głos Ducha świętego" (Cz. II, 54) [1]).

Pierwsze źródło prawdy. „Najgłębszy filozof bez objawienia w duszy nie mógłby wyrobić w sobie pojęć tak oderwanych, jak np., że jest stwórca świata niewidomy i niedotykalny, że włada olbrzymiemi massami światów, że nie siłę materyalną, ale siłę myśli i cnoty ocenia" (Cz. I, 5). „Objawienie Boże w nas, czyli wiedza przeczuwana, jest nieomylną:

---

[1]) Posługujemy się streszczeniem filozofii Bochwica, jakie dał Trentowski w „Orędowniku naukowym" (Pismo poświęcone literaturze, historyi, krytyce i nowinom literackim. Wydawany przez A. Poplińskiego i J. Łukasiewicza). Rok 1842, str. 388 n.

wiedza pierwotna jest wlaną w przeczucie i rozum człowieka, wlaną przez ojcowską i najdobroczynniejszą opiekę Boga, aby lud w całej massie nie mógł uchybić celu, dla którego istnieje. Wiedza pierwotna człowieka musi być słabo przeczuwaną, bo zadaniem jego jest rozumem i doświadczeniem samemu ją rozwinąć; lecz wiedza ta, acz w najsłabszych zarysach od Boga pochodząca, jest jako Bóg prawdziwa; jest tak nieomylną, jak pochodzący od Boga instynkt u zwierząt, który dla zachowania exystencyi jest im nadany" (Cz. III, 110). „Przekonany jestem, że w duchu człowieka jest objawienie Boże, zgadzając się na wszelkie jego nazwiska, czy to zarodów wiadomości a priori, czy idei wrodzonych, czy też iskry Bóstwa. Temu tylko nie wierzę, żeby ta iskra Bóstwa, pod nazwiskiem Ducha świata, miała być udziałem całej natury, żeby początkowym zarysem była natchniona w materyą nieorganiczną, w bryłę skały, w roślinę kąkolu, w istotę tygrysa, a nakoniec wstąpiła w człowieka, w nim uznała siebie i zdziwiła się, iż bez wiedzy i myśli w przejściu tylu gatunków istot coraz udoskonalanych tyle dziwów dokazała. Ja, gospodarz z professyi, o tem ani myśleć mogę i trzymam z nauką wiary, iż Bóg stworzył człowieka z mułu ziemi, a natchnął w oblicze tchnieniem ducha swego. Stąd cała natura i ciało człowiecze zą stworzone, duch zaś człowieczy nie jest stworzony, lecz pochodzący od Boga" (Cz. I, 31, 32). „W przybytku wewnętrznego objawienia w nas jest kapłanem i stróżem Bożym wrodzone sumienie" (Cz. I, 9).

Uwagi. Ten właśnie punkt nauki Bochwica, owo objawienie się Boga w duszy każdego człowieka, spotkał się, i to słusznie, z silnymi zarzutami tak ze strony wspomnianego już pijara, ks. Joachima Dębińskiego, jak i Józefa Chwaliboga [1]), który zarzuca sprzeczność temu poglądowi. Jeżeli bowiem duch ludzki jest tylko objawieniem Bożem, to musi być i coś, względem czego to objawienie się stało; jeżeli zaś podmiotem, w którym się objawienie Boże dokonało, ma być dusza ludzka, to naprzód trzeba było udowodnić, że ta dusza,

[1]) Por. „Pisma Józefa Chwaliboga" wydane przez Prospera Chwaliboga, (Lwów, 1849), str. 439 n.

jest natury duchowej, że jest uzdolniona do przyjmowania objawienia. Tymczasem podług Bochwica duch ludzki ma być tylko tchnieniem Bożem, ma być w dodatku czemś niestworzonem, co trąci panteizmem, którego jednak Bochwic się wypiera. Gorzej jeszcze, bo Bochwic oprócz ducha, przyjmuje w człowieku i duszę, a nadto duszę powszechną, wspólną człowiekowi z innymi tworami organicznymi. „Materya, pisze on, za wolą Boga w formę kulistą ziemi i planet ubrana, że zostaje w massie skupionej, nie rozpraszającej się w atomy, że zostaje w ruchu u każdego planety zawsze czynnym i porządnym — winną jest siłom niewidomie ją otaczającym,—atrakcyi, repulsyi, ciężkości, magnesu, elektryczności i innym. Siły takowe niewidome, mające nadane niezmienne prawa czyli instynkta od samego Stwórcy, są zjednoczone w jedną duszę mechaniczną... Wszystkie twory organiczne ożywia niewidoma dusza powszechna przyrodzenia, do materyi w istotach organicznych krążącej wiekuiście na ziemi przykuta... Jest w niej życie powszechne roślinne i zwierzęce, oraz władza wzniecić uczucie fizyczne ziemskie, lecz nie ma wiedzy i myśli" (Cz. I, str. 49) W ten sposób okazuje się, że Bochwic z jednej strony przyswoił sobie, jak mu to wyrzuca Trentowski, myśli Jakobiego o bezpośredniem uczuciu i wiedzy o Bogu, z drugiej, w nauce o duszy ludzkiej, poszedł za Balzerem, teologiem wrocławskim, i za Güntherem z Wiednia, znanymi z dziejów filozofii trychotomistami. Wprawdzie i u niektórych Ojców Kościoła napotkać można wyrażenia, jakoby idea Boga była nam daną od zarania naszego życia; wszelako przyjrzawszy się lepiej tym wyrażeniom, okaże się, iż rozumieli oni przez nie tylko wielką łatwość, uzdolnienie umysłu ludzkiego, który wsparty na prawie przyczynowości może z rzeczy stworzonych wznieść się ku pierwszej Przyczynie, czyli wykazać sobie rozumowo konieczną bytność Boga. W tem też znaczeniu powiada Tertulian, że „anima humana est naturaliter christiana". Obcą im jednak była nauka, jakoby człowiek naprawdę posiadał ideę wrodzoną Boga, lub jakoby Bóg każdej duszy z osobna miał się objawiać, bo w tym razie ateizm byłby wogóle niemożliwy, i wszyscy ludzie mieliby jednakowe pojęcie o Bogu, czemu znów przeczą fakta. Wreszcie w nauce Bochwica o owem tchnieniu Bożem, które się uświadamia w człowieku

mamy i myśli Schellinga, zaczerpnięte z jego: „Philosophie der Offenbarung".

Drugie źródło prawdy. „Filozofia jest nieocenionym zarobkiem ludu, który przez nią przychodzi do coraz jaśniejszych wyobrażeń i do coraz rzeczywistszego objawienia Bożego... Reflexya, to narzędzie filozofii, ostrzegła też filozofię, że natchnienie pierwotne objawiało w religii prawdę, iż duch człowieka jest obrazem Boga. Filozofia nie chciała temu wierzyć. Lecz dziś filozofia reflexyą, analyzą i obserwacyą przekonana, uznała natchnienie za rzeczywiste zjawisko w duszy, uznała, że natchnienie zwykle objawia prawdę. Dziś więc filozofia wierzy, co natchnienie w religii ogłasza" (III, 88). Okazuje się z tych słów, że Bochwic opierał się nietylko na Schellingu, Jakobim, ale i na tradycyonalizmie francuskim.

Trzecie źródło prawdy. „Ktoby wątpił, że nauki, umiejętności i historya są źródłami bardzo ważnemi ludzkiego poznania? Ale w nich zarówno prawda, jak i fałsz do nas się uśmiechają. Potrzeba zatem mieć niezawodny kryteryon prawdy, aby się nie mylić. Prawdomierzem takim jest zgodność rzeczy opowiadanej z objawieniem Bożem w nas, z sądem i przekonaniem wszystkich ludzi zacnych oraz z biblią... Każdy człowiek bez wyjątku czuje w sobie objawienie Boże, które do jego myśli i uczucia przemawia w najdrobniejszem nawet uznaniu. Chociaż zmysły uwodzą i złudzają, potąd jednakże nie uczuje człowiek wewnątrz uspokojenia, aż wyobrażenia rzeczy pod sąd wziętej w rozmaitych postaciach czynione natrafią na zastosowanie odpowiadające zgodnością ze wzorem, czyli z prawdą w duchu objawioną" (Cz. I, 27). „Że jest prawda i fałsz, że jest piękność i potwór, nikt już teraz o tem nie wątpi. Lecz gdzie szukać prawdy i jak się o niej przeświadczyć? Czem jest piękność? Człowiek o to ciągle się pyta i bada. Albowiem Bóg objawił mu tylko w idei, że jest, a gdzie jest zlecił mu przez własne doświadczenie i pracę wynajdywać, dając znak niebieski prawdzie w zgodności wrodzonej idei z wyobrażeniami z wrażeń zmysłowych pochodzącemi, oraz w większości zdań prawych ludzi rzecz pod sąd wziętą gruntownie znających" (Cz. II, 6). „Zarozumiałość ludzka i ułuda zmysłowa wydały potwory odstępne od objawienia Bożego, sektarstwa, ateuszów, a przedtem bałwochwalstwa

i mytologię. Lecz te rozproszyły się i znikły przed prawdą wiekuistą, która jest jedna i taż sama, zasilana myślą i wiarą proroków, a nauką Chrystusa nabyła już światłości, przed którą ciemność pierzchać musi" (Cz. I, 5). „Filozofia może być prawdziwą i fałszywą. Fałszywą jest, gdy się nie zgadza z objawieniem Bożem, od początku świata w rozumie i sercu człowieka będącem, a w pierwotnych natchnionych wyrazach mowy ludzkiej na zewnątrz wyjawionem. Prawdziwą zaś jest, gdy przeszedłszy wszystkie koleje badań, rozumowań i doświadczeń, prawdą udowodnioną jednoczy się z pierwotnem natchnieniem. Wiedza pierwotna i natchnienie jest miarą do uznania prawdy" (Cz. III, str. 79). „Społeczność musiała koniecznie przebyć systemata Sensualizmu, Materyalizmu, Mistycyzmu i Skeptycyzmu, które były potrzebnymi materyałami dla Eklektycyzmu, jaki system, dzięki Opatrzności, przypadł na naszą epokę. Jest on najoświeceńszym i najprawdziwszym, tem samem najwięcej musiał się zjednoczyć z religią objawioną" (Cz. III, 122). Znów Bochwic aż nadto wyraźnie zaznaczył swe stanowisko tradycyonalistyczne, kiedy jedynym sprawdzianem wszelkiej prawdy czyni objawienie Boże i zgodę powszechną rodzaju ludzkiego. Jest to stanowisko Lammenais'a. Niedwuznacznie również zaznaczył on, że jest eklektykiem, skoro eklektyzm filozoficzny poczytuje aż za szczęśliwe zrządzenie Opatrzności.

Nauka o Bogu. „Duch człowieka, uczy Bochwic, duch ten w myśli, rozumie i woli, jest obrazem przymiotów Boga stwórcy, bo te boskie przymioty postrzegamy w dziełach stworzenia. Nawzajem więc z ducha człowieczego, z tego obrazu Boga, możemy przez analogią czynić wyobrażenie o samym Bogu. I tak odłączywszy ducha naszego od ciała, od widomej postaci i rysów twarzy, pozostanie w nim myśl, rozum, wiadomość zebrana z pamięci, kombinacyi i imaginacyi, oraz pozostanie idea porządku, miłości, sprawiedliwości i idea piękności. Ta więc idea piękności, jak może być zaspokojoną, gdy nie będzie widomej postaci i rysów twarzy? Odpowiadam na to, że idea ta piękności zaspokojoną będzie pięknością samej idei, będzie obrazem, oczyszczonym z materyi go oszpecającej, będzie pięknością, jaką na tym świecie ideałem nazywamy... Lecz jakkolwiek jasnym i pięknym być może obraz

ducha sprawiedliwego człowieka, jednakże dalekim on jeszcze będzie od świetności i doskonałości istoty samego Boga, który jaśnieje powszechną, twórczą mądrością i wiedzą, który jaśnieje wszechmocą powszechnego stworzenia, który jest źródłem wszystkich idei jaśniejących pięknością sprawiedliwości, miłości, porządku i idei samej piękności, który jaśnieje szczęściem, będącem źródłem szczęścia powszechnego" (Cz. III. 129—131). Bochwicowi zależało bardzo na tem, aby obecności Boga w przyrodzie nie pojmowano na sposób panteistyczny, i dlatego kładzie wielki nacisk na to, że stworzenia nie są zjawiskiem Boga, jak mniemali Stoicy, Spinoza i panteiści niemieccy, oraz że w stworzeniach jest tylko wyrażona myśl Boża, a nie sam Bóg.

Uwaga. Trentowski [1]) zarzuca Bochwicowi z powodu jego wywodów o Bogu, iż jest Kantystą. Zaczem z przymiotów ducha naszego, pisze on, wnosić nam trzeba o przymiotach Boga! Że zaś, jak wiadomo, istoty ducha naszego nie znamy, więc nie znamy także istoty Boga! Podług Bochwica nie znamy tedy istoty Boga, istoty ducha i istoty rzeczy; nie znamy przeto istoty wolności, nieśmiertelności i boskości wszelkiej. Cóż więc znamy? Też same wypadki podał niegdyś Kant światu. Boga, wolność i nieśmiertelność robi Kant, jako duch więcej spekulacyjny, postulatem praktycznego rozumu; Bochwic zaś odsyła nas pod tym względem do Biblii po naukę". Musimy tu wziąć Bochwica w obronę przed niesłusznym atakiem Trentowskiego. Różnica między Kantem a Bochwicem jest w oczy bijącą. Dla Kanta jest Bóg, dusza, jej nieśmiertelność, wolność i t. d. tylko postulatem praktycznego rozumu, bo rozum czysty, spekulatywny, ma podług niego nie być rzekomo w możności wykazania ich bytności, ich rzeczywistości. Tymczasem Bochwic przyjmuje Boga osobowego, a tylko rozważa, jakim sposobem człowiek może utworzyć sobie pojęcie o Jego naturze i jako taką drogę wskazuje analogię z cechami ducha ludzkiego. Mógł zaś św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu i wielu innych myślicieli posługiwać się tą drogą i nie byli mimo to Kantystami, to nie widać

[1]) Por. „Orędownik naukowy" j. w. str. 396.

racyi, dlaczegoby Bochwic z tegoż powodu miał być Kantystą. Ten sposób tworzenia sobie idei Boga, jest, jak sam Trentowski przyznaje, owa via eminentiae, nietylko przez Wolfa i metafizyków z jego szkoły używana, ale będąca w powszechnem użyciu w teologii katolickiej.

Natomiast zawiele przyznaje Libelt [1]) Bochwicowi, pisząc: „Bochwic, jak Anzelm, biskup kanterburyjski, chce zatem najprzód ugruntowania w wierze, a potem rozumowania, któreby od wiary nie odchodziło. Stanowisko Bochwica w filozofii polskiej jest zatem niemal to samo, jakie było Anzelma z Kanterbury w średnich wiekach; jest pierwszem ruszaniem się myśli w powiciu wiary objawionej; jest przejrzeniem z progów świątyni, ku nabożeństwu ludu wystawionej, na świat pojawów i ludzkości, będący świątynią Boga, którą duchem swoim napełnia, a kapłaństwo zlewa na ludzkość, aby go wielbiła poznawaniem rozumu". Różnica bowiem i tutaj zanadto wielka, aby można było stawiać Bochwica obok św. Anzelma. Św. Anzelm oparł się odrazu nie na mętnem jakiemś objawieniu Boga w duchu ludzkim, ale na objawieniu, które głosi Kościół katolicki. Anzelm, w poczuciu swej siły intellektualnej, kierowanej światłem wiary objawionej, chciał nietyle zgłębić rozumowo naukę objawioną, jak sądzą o nim protestanccy historycy filozofii, ile raczej pogłębić ją przez usystemizowanie i wyłuszczenie treści prawd objawionych, słowem: przemienić ją we wiedzę teologiczną, wskutek czego słusznie uchodzi za ojca teologii scholastycznej. To też jego wywody są obmyślane wszechstronnie i są budową jednolitą, gdy tymczasem poglądy Bochwica są raczej aforyzmami, aniżeli dobrze obmyślaną całością, i w dodatku nie są wolne od rozmaitych błędów. Bochwic, jak rozbitek morski, po wielu błąkaniach się myślą w systemach rozmaitych filozofów ujrzał nakoniec we wierze przystań bezpieczną przed bezużyteczną tułaczką myślną, i nie czując się na siłach, aby stawić czoło burzom i własnym szlakiem puścić się na pełne morze dociekań filozoficznych, woli krążyć w blizkości bezpiecznego portu wiary,

---

[1]) Karol Libelt: „Filozofia i krytyka". Tom I. „Samowiedztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. (Poznań, 1874), str. 149.

i innym radzi postąpić w podobny sposób. Nie chcemy zgoła umniejszać jego zasług, ale też i przeceniać ich nie można. Zrobił on dobrze, iż nie mogąc uporać się z błędami różnych systemów filozoficznych, skierował wzrok swój w stronę wiary; ale znów nie można mu poczytywać za zasługę, że tę wiarę w wielu punktach przeinaczał i wypaczał. Niesposób np. przyjąć takiej jego nauki: „Wstąpiło w istotę ducha człowieczego objawienie Boże, o jego obowiązkach moralnych, obok wolności postępować wedle nich lub przeciwnie. Ślepy i niewolniczy instynkt nie krępuje go. Lecz Bóg dobroczynny iskrę prawdy i wiadomości zaszczepioną w duchu, przyćmił zwierzęcem i organicznem dążeniem w ten sposób, żeby człowiek nie mógł odrazu spostrzedz jej światła, żeby musiał szukać, nieraz błądzić i zbaczać, nim naostatek sam zostanie wynalazcą swego zbawienia i szczęścia. Ta bowiem zasługa przed sobą samym, jest warunkiem doskonałości szczęścia przyszłego" (Cz. I, 25).

Twierdzi tedy Bochwic, że w duchu ludzkim już od zarania jego jest objawienie prawd wiekuistych, prawd do zbawienia wiodących, i to objawienie wraz z życiem wlane, ale przyćmione przez naturę zwierzęcą człowieka. I dlatego właśnie, że to światło, ten głos objawienia jest przyćmiony, przyszedł Chrystus Pan na świat, aby ów głos w duszy człowieka odczytał i odświeżył, a lud do prawdziwej wiary powołał. Stosownie do tego powiada Bochwic: „Patryarchowie ludu i Zbawiciel położyli za kamień węgielny wiarę, od początków świata przez Boga człowiekowi objawioną" (Cz. I, str. 35), a na str. 31: „odkupił z grzechu pierworodnego z natury zwierzęcej, objawiając człowiekowi moralne obowiązki". Dowiadujemy się tedy z tych ustępów trzech prawd nowych: 1-o że Chrystus Pan po to przyszedł na świat, aby objawienie, dane każdemu człowiekowi w chwili jego narodzin, odświeżyć, uczynić jaśniejszem i zamienić je w wiarę społeczeństwa ludzkiego; 2-o że Bóg rozmyślnie przyćmił zapomocą zwierzęcego i organicznego dążenia w człowieku iskrę prawdy, zaszczepioną w duchu ludzkim; 3-o że istotę grzechu pierworodnego stanowi właśnie natura zwierzęca w człowieku. Nie będziemy się rozwodzić nad tem, że wszystkie te twierdzenia są z gruntu fałszywe. Kto dowodzi, że całe dzieło zbawienia ludzkiego po-

lega jedynie na przypomnieniu rodzajowi ludzkiemu prawd moralnych, nieświadomym sposobem przez Boga objawionych w zaraniu życia każdego osobnika ludzkiego, ten pokazuje, że nie wie, ani co jest objawienie Boże, ani tem mniej, po co Chrystus Pan przyszedł na świat. A już nietylko teologia katolicka, ale i filozofia musi odeprzeć przypuszczenie Bochwica, jakoby Bóg dlatego miał dać człowiekowi naturę zwierzęcą z jej dążeniami cielesnemi, żeby człowiek poprzez manowce błędów stał się wynalazcą swego zbawienia i szczęścia. Bóg, któryby rozmyślnie potrafił czynić źle i złych używać środków, aby osiągnąć cel dobry, nie byłby Bogiem najświętszym, tylko parodyą Bóstwa. Co się wreszcie tyczy grzechu pierworodnego, byłby pierwszy lepszy katechizm lub dzieje walk św. Augustyna z Pelagianami pouczyły Bochwica, na czem ten grzech polega. Rozum przyrodzony, bez objawienia Bożego, niby nie wiedział o istnieniu grzechu pierworodnego. Albo tedy Bochwic wogóle tej sprawy nie powinien był tykać, albo też przedstawić ją zgodnie z nauką św. Pawła Apostoła.

Nauka o świecie. „Główne ogniwa w stworzeniu takie są widoczniejsze: materya ziemna jest ogniwem między nicością a siłą ruchu mechanicznego; zwierzę jest ogniwem między ruchem mechanicznym powszechnym, a siłą powszechną instynktową czyli duszą świata; człowiek zaś jest ogniwem między światem stworzonym i siłami poruszającemi go, oraz ożywiającemi, a światem duchownym czyli kreacyjnym i organizującym mocą idei wrodzonych, mocą objawienia bożego w sobie, rządzonym od Boga samego stwórcy" (Cz. I, 53). „Na rozkazanie Boga, siły mu uległe uformowały atomy, a z tych materyę martwą, bezwładną i do wiecznego spoczynku dążącą, będącą obrazem i istotą śmierci. Następnie ruch wirowy atomy spoił w sfery błąkających się komet. Z tych wyrobiły się planety, do których ziemia należy. Na niej za wolą Bożą są potworzone z materyi machinki organiczne myślą postępną w doskonalszych coraz gatunkach. Siła powszechna mechaniczna otrzymała prawo instynktowe. W istocie, kończącej ogniwo świata stworzonego, w człowieku, *o duszę powszechną* odbił się w odblasku obraz Boży i zaszczepił w niej pierwiastki boskie życia indywidualnego, wolność ducha, władze nad wolą i myślą oraz przeczucia niebieskie czyli idee,

które nie są rozkazem Bożym, jak instynkt zwierzęcy, ale głosem ojcowskim, głosem rady i przestrogi, tudzież natchnął sumieniem, aby mu je zawsze przypominało" (Cz. I, 71—73). „Koła wieczności toczą się, opierając jednym biegunem o świat stworzony, drugim o świat duchowy pod opieką Boga, który swą świętą wolą błogosławi im i objawieniem ducha ubóstwia" (Cz. I, 79). „Bóg włada materyą martwą przez wywieranie na nią siły powszechnego mechanicznego ruchu, włada istotami organicznemi, materyalnemi przez wywieranie siły powszechnej instynktowej; włada myślą ludzi przez wpływ idei wrodzonych czyli objawienia (I, 77). „Światy i rzeczy przyrodzone nie są zjawiskami wszędzie i zawsze istniejącej natury Bóstwa, ale dziełami myśli Bożej, która jest zawsze i wszędzie. Całe stworzenie objawia myśl Bożą: duch tylko człowieka niestworzony, ale z objawienia Bożego pochodzący. Duch ludzki jest ogniwem stworzenia ze stwórcą, jest cieniem obrazu Boga. On objawia naturę, t. j. przymioty Boga. *Objawienie Boże a duch człowieczy jedno znaczy*" (Cz. I, 4, 5, 6). Myśl Boga jest twórczą i prawodawczą, myśl człowieka wynalazkową i naśladowczą. Duch jest jeden we trzech postaciach: życia, kreacyi i organizacyi. *Duch jest indywidualnym, nieśmiertelnym pierwiastkiem Bóstwa*" (Cz. I, 4, 77, 54). „Stwarza Bóg, służy Bogu duch, stworzeniem jest natura. Między Twórcą a stworzeniem pośredniczy duch (!!). Ale nim duch usposobi się do tak wielkiego celu, musi przebyć życie doczesne, aby w związku z ciałem i całą naturą doświadczył ich wpływu i doznał losu zmiennej istoty; musi sam w sobie uprawiać rolę; musi sam siebie ze złej woli oczyścić, samodzielnie w szkole tego świata doświadczać, rozwijać się doskonalić i w kreacyi własnych sił próbować, bo ta dobrowolność i samodzielność jest warunkiem i stopniem usposobienia się odpowiadającego wielkości i świętości powołania" (Cz. III, 132). „W całej naturze panuje dualizm, który w istocie człowieka, w treści wszechprzyrodzenia zebrany, siłą ducha w niego natchnionego, myślą i rozumem odgadniony, pojęty, zrozumiany w celach i oceniony, nabywa jedności przez panowanie ducha nad ciałem, a nakoniec po zupełnem oczyszczeniu i udoskonaleniu się ducha, przychodzi do najrzeczywistszej jedności,

która jest w królestwie niebieskiem w Bogu samym" (Cz. III, str. 128).

Nauka o człowieku. „Człowiek ciałem jest bryłą materyi; życiem organiczem jest rośliną; ruchem samowolnym i czuciem cielesnem jest zwierzęciem; a myślą, rozumem i sumieniem jest duchem. On jedynie cały świecik pełny, z połączenia w sobie dwu natur: materyalnej i duchowej, jest istotą moralną" (Cz. III, 1). „Ciało moje jest to ja empiryczne; duch mój jest to ja transcendentalne. W rzeczy samej, skoro tylko myśl naszą zwrócimy do poznania siebie samego, natychmiast postrzegamy to rozdwojenie się . bytu człowieka. Jest to pierwszem stanowiskiem do zapatrywania się w cuda duchowych jego przymiotów. Ja empiryczne pod względem materyalnym codzień jest inne: a ja transcendentalne w ideach pierwotnych i prawdach rozumu jest tożsame i jednostajne, lecz w tychże ideach coraz więcej rozwinięte, coraz jaśniejsze, duch bowiem nie ulega metamorfozie. Jaźń transcendentalna jest duchem od Boga pochodzącym, jaźń empiryczna jest materyą uorganizowaną" (Cz. III, 83, 84, 85). „Człowiek tylko ma w sobie z natchnienia Bożego ducha z pierwiastkami siły kreacyjnej, czyli myśli i siły organicznej, wykonawczej. Te Boskie w nim pierwiastki stanowią istotę indywidualną i nieśmiertelną, której powołaniem kreacya i organizacya wedle idei objawionych. Siła bowiem kreacyjno-organiczna jest panującą nad siłami ziemskiemi ruchu i instynktu, które po śmierci ciała człowieczego powracają do mass sił ogólnych, wiecznie na ziemi istniejących, lecz wiecznie sile organizacyi i kreacyi uległych" (Cz. I, 53). „Na istocie człowieka skończyło się ogniwo świata stworzonego i nadawanej kreacyi, a poczęło się ogniwo świata duchowego, począł się byt nieśmiertelny, doskonalenie się duchowo-indywidualne coraz bardziej postępne, aż dojdzie do wydawania z siebie kreacyi pod opieką i wolą Bożą" (Cz. I, 73). „Póki duch zostaje w połączeniu z ciałem, doznaje człowiek podwójnego do siebie wołania: jedno indywidualne w przeczuciu ducha, ukazujące widoki niebieskie, czci Boga i jego sprawiedliwości w przyszłem życiu nieśmiertelnem; drugie powszechne, ludziom i zwierzętom spólne, ukazujące widoki ziemskie doczesnego sobie do-

godzenia bez względu na sprawiedliwość i moralność. Jest to więc droga roztajna do zasługi lub przestępstwa. Jest to pole doświadczeń, cierpień, zwycięstw nad sobą samym, lub upadku, szkoła życia. Jest to Bóg światłości i ciemności Zoroastra, anioł stróż i szatan zwodniczy wyznawców Chrześcijaństwa" (Cz. II, 55).

Pełne polotu i potęgi słowa są te ustępy, w których Bochwic wykazuje nieśmiertelność dusz ludzkich. Słowa płyną tutaj jak potok lawy z ducha jego, płomienną wiarą w życie zagrobowe ogrzanego. „Z czystą wiarą, wspólną każdemu prostaczkowi, na grobie bliźniego, patrząc na jego zwłoki śmiertelne, sądzę, że ziemia powraca do ziemi, a duch wznosi się w świat duchowny. Ze skruchą i wzniesieniem myśli, na grobach zwyczajną, mówię pacierze i wzdycham do Boga za duszę nieboszczyka. Sąd też rozumu zupełnie zostaje zaspokojony w tej wierze. Przekonywam się, iż materya ziemna po śmierci i za życia człowieka ulega zawsze tymże prawom chemicznym, ciągle na nią działającym. Człowiek kilkadziesiątletni nie rzuca może ani jednej uncyi tej samej materyi w swoim trupie, jaką wyniósł z łona matki przy urodzeniu. Materya martwa, codziennie w pokarmach przyjmowana, zmienia dawniejszą, na chwilę do procesu organicznego przywołaną... Materya przez ruch powszechny, codziennie na świeżą w organizmie człowieka się zmienia, a pierwiastek życia trwa ten sam ciągle; owszem przez ruch myśli rozwija z siebie siłę i potęgę życia duchownego, nie zatraca się w nim myśl, pamięć, sumienie i uczucie moralne. Gdyby z materyi pochodziły, wedle zmiany pokarmów, codziennie byłyby inne i różnorodne, przerwałby się związek myśli i pamięci; starzec niemający w sobie ani śladu materyi, w jego organizm za młodych lat wchodzącej, ani o jednej chwili swojej młodości pamiętałby nie mógł... Kropla wody nie wzniesie wałów oceanu, jedną kroplą nie przepełni się morze i nie zatopi krajów; ziarnem piasku nie przeciąży się ziemi i nie zachwieje się ona na swej osi: a losy ludu częstokroć od jednostki zależą. Drakon, Minos, Solon, Likurg albo Sezostrys, Konfucyusz i Machomet, każdy z nich poosobno, jako jednostka, prawodawstwem nadanem wpłynął na losy milionów ludu i na wieki lat; a niejeden z nich, lubo ciałem rozproszony i znikły, du-

chem jednak na ziemi niegdyś świecącym, dotąd jest znany, i jeszcze nakazuje uszanowanie i wpływ wywiera. Mojżesz w dziesięcioro Bożem przykazaniu, a Chrystus Zbawiciel w Boskiej Ewangelii, póki świat istnieć będzie, aż do końca jego, na wszystkie pokolenia chrześcijańskie dobrodziejstwa niebieskiego światła rozleją".

Wszelako dusze, opuściwszy ciała, nie odrazu przechodzą, zdaniem Bochwica, w stan wieczności niezmiennej, ale przebywają w jakiejś krainie pośredniej, gdzie jeszcze więcej mogą się doskonalić, jak na ziemi. „Duchy nieboszczyków muszą przebywać świat pośredni, nim staną się godnemi widzieć Boga, wznieść się do przybytku Bożego i zostać ogniwem, pośredniczącem między Stwórcą a ciągłą kreacyą z własnodzielną myślą i czynnością" (Cz. I, 102). Wszędzie zresztą w przyrodzie istnieje postęp, a jeżeli postęp w rzeczach materyalnych jest możliwy, to tem więcej przyjmować go należy w świecie duchowym. „Człowiek wychodzący z ciemnego mieszkania, nie może spojrzeć nagle na światło słoneczne, razi ono jego oczy; człowiek ciemny nie pojmie prawdy nagle mu objawionej; prostak nie uwierzy nigdy, że ziemia obraca się około słońca; trzeba na to rozwinięcia stopniowego jego umysłowej wiadomości. Wyobrażam, że po śmierci ciała, duch nie zostanie natychmiast doskonałym, chociaż straci ziemną powłokę, że będzie na tem samem stanowisku pojęć i ukształcenia uczuć moralnych, na jakiem zostawał w życiu ziemnem, mając tylko otwarte pole do następnego kolejnego udoskonalenia się. Dziecię i człowiek z tępymi organami władz umysłowych, mający za życia nierozwinięte ideje, będą jeszcze w świecie pośrednim przechodzić przez te same wyobrażenia i podobne doświadczenia, przez jakie człowiek umysłowy i dojrzały w życiu ziemnem już przechodził... Gdy takim wyobrażam sobie świat pośredni ku przyszłemu udoskonaleniu duchów, wyobrażam czyli powtarzam myśl od wieków krążącą. Zawsze mówiono od początku świata aż dotychczas o polach Elizejskich, o czyścu, o piekle, o świecie pośrednim; jest więc to myśl z idei wrodzonej, dążąca do rozwinięcia się istotnego i w prawdziwem świetle" (Tamże).

Bezwątpienia, myśl, że istnieje jakiś świat pośredni, jakiś stan przejściowy między niezmienną wiecznością a zmienną

teraźniejszością nie jest u Bochwica oryginalną, ale oryginalne jest tej myśli przedstawienie u niego. Czy bowiem weźmiemy na uwagę podania ludów pogańskich o polach elizejskich, czy naukę chrześcijańską o zapłacie pozagrobowej, nie da się z niemi pogodzić Bochwicowa idea ustawicznego, bezkresowego doskonalenia się duchów w krainie pozaświatowej. Wszak tylko czyściec jest krainą przejściową, gdzie dusze oczyszczają się z mniejszych plam grzechowych, podczas gdy w piekle niemasz miejsca dla moralnego udoskonalania się dusz. Bochwic atoli każe się doskonalić nietylko duszom sprawiedliwych, ale i potępieńców. „Nie wątpię zatem, pisze on, że z wyroków sprawiedliwości Bożej każdy odniesie karę. Ale gdy wieczność obejmuje miliony milionów wieków, i te miliony milionów zawsze są względem wieczności doczesnością, uczyniłem więc wniosek, iż po skończeniu się tego świata, gdy cele teraźniejszej exystencyi zostaną już dokonane, a ku nowym celom nowe przetworzenie sprawi rewolucyą ziemi i świata, wówczas może potępieńcy, cierpieniami skruszeni, powołani zostaną do zjednania zasług na drodze nowych doświadczeń" [1]). Również i ta myśl nie jest nowa, bo od dni Orygenesa nieraz ją powtarzano. Przypomnieć nie zaszkodzi, że tę hypotezę potępił V sobór powszechny, gdyż zostaje ona w sprzeczności z dogmatem wieczności kar, wyrażonym przez Chrystusa Pana w słowach: „A robak ich nie umiera i ogień ich nie gaśnie".

Część II-a Obrazu myśli jest o wiele słabsza pod względem wartości filozoficznej od części I-ej. Zawiera ona 6 rozdziałów, luźnie obok siebie zestawionych, moralizujących, bez żadnego polotu napisanych. Mówi tedy Bochwic o tem, że człowiek do pracy stworzony, o szanowaniu cudzej własności, że czynności człowieka są skalą, służącą do oceny jego godności, o szanowaniu ustaw rządowych kraju, o niebezpieczeństwie wyobraźni, zaciekającej się w mistycyzm, a wreszcie w rozdziale VI jest mowa o kreacyi związków społecznych czyli o budowie świata moralnego ze wzorów i materyałów,

---

[1]) Bochwic: „Obraz myśli mojej o celach istnienia człowieka" (Wilno, 1841), str. 137.

od samego Boga ludowi danych. Jednak i tu nie brak zdrowych ziarn prawdy.

Na zakończenie pozwolimy sobie przytoczyć sądy o Bochwicu dwóch antagonistów: Trentowskiego i ks. arcyb. Hołowińskiego.

Trentowski pisze: „Duch Bochwica jest błogi i godzien serdecznej miłości. Jego bogobojność jest dla każdego prawdziwem zbudowaniem. Przecież wdał się zanadto w rzeczy religijne, i to jest powodem, iż z niego nie jest ani filozof, ani teolog doskonały. Więcej on jest oświeconym chrześcijaninem, niż filozofem, który pragnie wyrzec nie to lub owo wielkie przekonanie, ale przekonanie całego człowieczeństwa, bez względu na religijne wyznania. Rozprawki Bochwica w drugiej części umieszczone, ...są wytwornie napisane. Znał autor Polaków i wiedząc, czego nam braknie, trafnie wybrał swój przedmiot. Słowem, pisma jego są przecudnym filozofii polskiej początkiem, dają czytelnikowi jeszcze niewprawnemu nie zawiele mądrości, *aby ochwatu nie dostał,* ale też i nie zamało. Prawdziwie sama miara... Za czasów Zygmuntowskich i później, porównywano znakomitych Polaków z wielkimi mężami historycznymi... Komuż więc Bochwic podobny i jak go nazwać?.. I nie jestże nasz zacny, bogobojny i godny kochania, zdobywający serce każdego czytelnika, ziemianin i filozof Bochwic, *pierwszy filozof krajowy*, polskim Talesem? Tales wielbił bogów swoich, Bochwic wielbi swego Boga; Tales był filozofem natury, Bochwic ma także wiele do czynienia z naturą, bierze z niej ciągle porównania i przykłady. Obadwa są równie filozofami zdrowego, powszechnego rozumu" [1]).

„Dlaczego, pyta się ks. Hołowiński, p. Bochwic, zamierzając pisać w duchu wiary, nie poznał dogmatów przynajmniej katechizmowych? Czyż podobna brać się do godzenia tego, czego się nie zna? Wprawdzie można świeckiej osobie darować pomyłkę w jakich subtelnościach teologicznych, ale jak uniewinnić katolika, kiedy ośmiela się Pismo św. naciągać i tłumaczyć wedle swoich widoków? Nie pierwszy p. Bochwic powziął myśl tak zwanego godzenia Filozofii z Religią, bo

[1]) Por. „Orędownik naukowy". Poznań (1842), str. 405.

ledwie nie wszyscy pisarze filozoficzni do teraz zdają się dążyć. To pogodzenie można zawrzeć w krótkich słowach: oto trzeba każdą rzecz rozbierać właściwem jej narzędziem, to jest rzeczy rozumowe rozumem, rzeczy przechodzące pojęcie — Objawieniem. Dlaczegóż p. Bochwic nie zbadał tego wszystkiego, co przed nim w tym względzie było dokonane? Przyznaję, że w p. Bochwicu widzę myśl zdolną do rozważań głębokich, ale myśl, pozbawiona wszelkich zasobów, może doprowadzić tylko do zarozumiałości, do błędów, i do odkrycia tego, co już było pierwej daleko lepiej wyrażone, bo jak można uczynić postęp, jeżeli ktoś nie wie, co dotyczas było zrobione?" [1]). Kiedy jednak Jarosz Bejła, autor „Mieszanin obyczajowych" wyśmiał i wykpił niemiłosiernie „Obraz myśli" w utworze „Wieczór literacki", stanął Hołowiński powtórnie, tym razem z Michałem Grabowskim, po stronie skrzywdzonego Bochwica, i chociaż wytknął i tym razem błędy jego tak teologiczne, jak filozoficzne, przecież podniósł i zasługi, i dobre strony tego dzieła. W gruncie bowiem rzeczy Bochwicowi zależało bardzo na tem, aby filozofia i religia nie znajdowały się na stopie wojennej. „Próżne są okrzyki, pisze on, (Cz. I, 119), iż filozofia i wiara nigdy z sobą zgodzić się nie potrafią — owszem, dążą one ku jednemu celowi: czcić prawdę, która jest jedną; kierunki więc ku niej muszą koniecznie coraz z sobą się zbliżać, a nakoniec być jedne i też same". Tą właśnie chęcią pogodzenia wiary z filozofią powodowany, splatał on dogmaty katolickie z poglądami Lemmenais'a, Schellinga, Cousina i innych, na czem jednak najgorzej wyszły same strony godzone. Lecz chęć powyższa w każdym razie godna jest wielkiej pochwały.

---

[1]) Por. „Tygodnik Petersburski". 1842, str. 43 n. W „Bibliot. Warsz." 1841, t. II, str. 192—194 recenzent podpisany literami T. Z. gani książkę Bochwica za złe wyjaśnienie początku zła, za eklektyzm i za zawisłość od Cousina, wreszcie za słabą odpowiedź krytykowi w sprawie wieczności kar piekielnych.

2. Józef Gołuchowski.

(1797 — 1858).

Józef Gołuchowski urodził się w Łączkach pod Tarnowem w Galicyi dnia 11 kwietnia 1797 r. z ojca Jana Nepomucena, byłego majora wojsk polskich, i Eufemii z Radziłowskich. Ojciec wcześnie go odumarł, a wówczas matka, obarczona kilkorgiem dzieci i mająca szczupłe zasoby, wystarała się dla Józefa, objawiającego wielki zapał do nauk, o przyjęcie do cesarskiej akademii Terezyańskiej (Teresianum) w Wiedniu. Przebył on tam 10 lat i przy wrodzonych zdolnościach czynił znakomite postępy w naukach, oddając się głównie matematyce z zamiłowaniem. Owocem tych studyów była rozprawka p. t. „Ansicht des Einflusses der Mathematik auf die Bildung des Menschen", napisana już pod koniec pobytu w Wiedniu (1816). Rozprawkę tę później przetłumaczył Maurycy Mochnacki p. t. „O wpływie matematyki na wykształcenie człowieka", i ogłosił w wydawanym przez siebie „Dzienniku Warszawskim" 1825 r. (t. II, str. 2 — 36). Próbował też pióra swego i na innych polach, pomieszczając w niemieckiem czasopiśmie „Wanderer" („Wędrowiec") kilka artykułów między rokiem 1816 — 1817. Tu należą artykuły: „An die Lobredner der Vergangenheit" (1816); radzi w nim używać chwili obecnej, lecz w drugim artykule radzi zająć się bohaterami przeszłości: Laudonem, Kaunitzem i t. p.; artykuł pisany w duchu austrofilskim dzięki otoczeniu, w którem się młody terezyanista znajdował. W artykule: „Gemeingeist" opisuje różne formy urządzeń państwowych, radząc oprzeć budowę społeczeństwa na wzajemnej miłości ogółu, jak to i Mickiewicz uczynił w swej „Odzie do młodości". W №№ 24, 25 i 26 z lutego 1817 r. zawiera się jego artykuł: „Welche ist die beste Erziehung?", w którym ocenia różne formy wychowania. Nie podoba się mu wychowanie, którego treść polega głównie na rutynie i formach zewnętrznych; nie jest również zwolennikiem wychowania czysto prywatnego, lecz i publiczne prowadzić może do wypaczenia charakterów; in-

ternatom zarzuca szablonowość i mechanizm, a wreszcie dowodzi, że najlepszym nauczycielem jest samotność. Chcąc zapoznać Niemców z pięknościami swego kraju rodzinnego, napisał artykuły: „Die Salzbergwerke zu Wieliczka und Bochnia von ihrer historischen Seite betrachtet" („Wanderer", 1816), „Krakau und seine Umgebungen" („Wanderer", 1817), „Die Barbaresken" („Wanderer", 1816), wreszcie „Skizzen einer Reise nach Constantinopol" na podstawie zapisków bar. Stürmera wraz z filozoficzną przedmową o wartości podróży.

W r. 1817 powrócił Gołuchowskł do Warszawy i czynił zabiegi o uzyskanie katedry przy powstającym wówczas uniwersytecie Warszawskim, licząc na swe świadectwo celujące z ukończonej akademii Terezyańskiej. Kiedy ominęła go katedra filozofii, gotów był przyjąć katedrę matematyki; policzywszy się atoli ze swemi siłami, doszedł do przekonania, iż nie ma jeszcze tych wiadomości matematycznych, żeby godnie wystąpić w roli nauczyciela uniwersyteckiego. Dał więc za wygraną, zadawalając się posadą nauczyciela matematyki w liceum, a obok tego, zapisawszy się na uniwersytet, poświęcił się studyom prawa i filozofii, którą wykładał swym kolegom w zorganizowanem przez siebie Towarzystwie akademickiem czcicieli nauk. Towarzystwo to istniało zaledwo kilka miesięcy, bo je władze uniwersyteckie rozwiązały pod naciskiem rządu krajowego. Pod koniec swych studyów uniwersyteckich napisał on trzy rozprawy konkursowe. Filozoficzna p. t. „Discrimen quod intercedit Christianam inter atque philosophicam virtutem" obejmuje w rękopisie 4-o 32 str., a mianowicie 1—4 virtutis definitio, 4—8 principium morale quoad rationem cognoscendi, 8—14 principium morale quoad rationem essendi, 14—22 principium morale theologicum, 23—26 de moralitatis elatere (? — może elatione?), wreszcie 27—32 discrimen philosophicam inter et christianam virtutem. Z prawa rzymskiego rozprawa: „Ordo, quem Justinianus in Libro institutionum secutus est, synoptice expositus" — obejmuje w rękopisie in 4-o str. 366; wreszcie z prawa kanonicznego: „Vocabula Juris Pontificii collecta et illustrata" ma w rękopisie in 4-o str. 75. Dwie z tych rozpraw zostały nagrodzone przez uniwersytet złotymi medalami. Po napisaniu dwóch jeszcze rozpraw: łacińskiej dla Bandtkego, a polskiej dla Fryderyka

Skarbka, otrzymał stopień magistra prawa i administracyi, poczem w jesieni 1820 r. rozpoczął w charakterze lektora wykłady prawa natury.

W tym czasie powziął wiadomość o rozpisaniu konkursu na katedrę logiki, metafizyki i filozofii moralnej przez uniwersytet wileński; postanowił więc ubiegać się o katedrę i w tym celu przesłał rozprawę konkursową: „Zasady logiki, metafizyki i filozofii moralnej". Współzawodnikami byli ksiądz Anioł Dowgird i Michał Wiszniewski, popierany przez kuratora Adama Czartoryskiego. Pomimo to zwycięstwo odniósł Gołuchowski, gdyż recenzent nadesłanych prac konkursowych, Jan Śniadecki, jemu przyznał pierwszeństwo z powodu jasności wykładu i pięknego języka. Gdy do tej oceny dołączył uniwersytet warszawski przez swego rektora Szwejkowskiego nader pochlebną opinię o nim, iż przez jego pominięcie sam przedmiot (t. j. filozofia) poniósłby szkodę w kraju, uniwersytet wileński zamianował dnia 1 maja 1821 roku Gołuchowskiego profesorem nadzwyczajnym filozofii z płacą profesora zwyczajnego; nie mógł go bowiem zamianować zwyczajnym profesorem, gdyż Gołuchowski nie posiadał jeszcze stopnia doktora filozofii. Gołuchowski, nie czekając na wynik konkursu w Wilnie, wyjechał do Francyi, skąd następnie udał się do Heidelberga, gdzie dnia 12 sierpnia 1821 roku uzyskał doktorat po przedłożeniu dwóch rozpraw: „O filozofii moralnej" i „O Rzeczypospolitej Platona". Osiągnąwszy cel swych pragnień gorących, podążył do Erlangen, aby tam posłuchać wykładów Schellinga, już wówczas głośnego na całe Niemcy. Szacunek, jaki miał Schelling dla młodego polaka i jego zdolności, rozbudził w Gołuchowskim rzetelną przyjaźń dla uwielbianego mistrza, i pod wpływem to jego ciepłych słów napisał książkę: „Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen" (Erlangen, 1822, Bei J. J. Palm. und Ernst Encke), która nawet na Niemców zrobiła wielkie wrażenie. Książkę dedykował Gołuchowski Schellingowi „na dowód gorącej miłości i wysokiego poważania", a często później wspominał o Schellingu w słowach pełnych dla niego uwielbienia i przyjacielskiej za nim tęsknoty.

Wskutek przeszkód ze strony ministerstwa w Petersburgu otrzymał Gołuchowski potwierdzenie swej nominacyi do

piero pod koniec grudnia 1822 r., a wykłady rozpoczął dnia 27 października 1823 r. odczytem: „O zadaniu filozofii". Wykład zrobił wrażenie ogromne, zarówno formą jak treścią. Za jednym zamachem zdobył sobie młody profesor umysły i serca nietylko młodzieży, ale całej wileńskiej ludności. Wołał przecież do swoich słuchaczy, że „filozofia rozprzestrzenia granice życia, znosi tamy, które bieg jego tamować mogą, oswobadza duszę z więzów, wydobywa jej działanie z pod panowania, wyprowadza rozum z zacienionych dolin na wysokie wzgórze, daje mu okiem obejmować rozległe widoki" [1]). Rzadki dar wymowy, wdzięk i moc wykładu, porywały słuchaczów, zbiegających się tak tłumnie, że w ogromnych gmachach uniwersyteckich trudno było wyszukać dość obszerną salę, aby pomieściła żądnych słuchania młodego filozofa polskiego. Na wykłady przybywała nietylko młodzież uniwersytecka, lecz także mnóstwo osób z miasta. Ta właśnie okoliczność sprowadziła katastrofę. Owo bowiem tłumne garnienie się młodzieży na wykłady Gołuchowskiego nie uszło uwagi argusowego oka policyi wileńskiej, i wskutek jej donosów zażądał jenerał-gubernator wileński zawieszenia wykładów filozofii, przystępnych dla publiczności z miasta, a dnia 29 stycznia 1824 r. zawieszono je zupełnie aż do dalszego zarządzenia. Przysłano do Wilna senatora Nowosilcowa, który w końcu przesłał W. Księciu Konstantemu sprawozdanie nieprzychylne Gołuchowskiemu. Osławiony ów senator pisał między innemi, że u młodego polskiego profesora „kryje się pod firmą filozofii dążność patryotyczna, chęć utworzenia filozofii narodowej; tem też tylko można sobie wyjaśnić niezwykły zapał słuchaczy do nauki suchej, pozbawionej uroku, jak poezya lub fizyka doświadczalna" [2]). Tego tylko czekał rząd ówczesny; ukazem z dnia 24 sierpnia 1824 r. profesorowie: Gołuchowski, Lelewel, Daniłowicz i ksiądz Bobrowski zostali wydaleni z Wilna. Gołuchowskiemu nie pozwolono nawet na wygłoszenie odczytu „O cierpieniach ludzkich" na zakończenie roku szkolnego dnia 30 czerwca

---

[1]) Por. Dr. Maurycy Straszewski: „Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym". T. I. (W Krakowie, 1912), str. 399 i nast.

[2]) Por. Dr. M. Straszewski dz. w. przy. str. 403.

1824 r., lecz natychmiast kazano mu Wilno opuścić. Był to cios i dla Gołuchowskiego straszny, i bolesny dla filozofii polskiej.

Gołuchowski podążył do Warszawy i tutaj pozostał do r. 1830, występując od czasu do czasu z odczytami publicznymi. Nie mogąc atoli znaleźć tutaj dla siebie stanowiska odpowiedniego, porzucił życie wielkomiejskie, a przeniósł się na wieś do Garbacza pod Opatowem, na której to wsi wdowa po jego bracie, Magdalena Gołuchowska, miała znaczną sumę. Ożenił się z nią na krótki czas przed powstaniem listopadowem. Lubo Towarzystwo przyjaciół nauk w Warszawie powołało go do swego grona, nie opuścił on gospodarstwa, bo potrzeba było nie małych zabiegów, aby się przy posiadłości utrzymać. Po wybuchu powstania porzucił wieś i pospieszył do stolicy, aby tam zdrową radą i słowem wymownem na publicznych odczytach w salach uniwersyteckich wspierać zapał do celów narodowych. Umieszczony w Komisyi Oświecenia zawiadował wydziałem głównym, to jest wydziałem zakładów naukowych. Gdy powstanie upadło, wrócił Gołuchowski do pługa. We dwa lata potem porwany i osadzony w cytadeli, zaledwie po kilku miesiącach odzyskał wolność. Zabrał się teraz jeszcze usilniej do pracy na roli, a rozumną, wytrwałą i zapobiegliwą pracą dorobiwszy się niezależności majątkowej i reputacyi zawołanego agronoma, a szacunku u obywateli, zaczął pisać i przeważny wpływ wywierać w kwestyi uwłaszczenia włościan, którą później rząd rosyjski zręcznie ujął w swoje ręce. Po smutnych wypadkach r. 1846 w Galicyi, wydał Gołuchowski bezimiennie w Lipsku 1849 r. dzieło: „Kwestya włościańska w Polsce i w Rosyi", a w rok później niemniej ważne: „Rozbiór kwestyi włościańskiej" (Poznań, 1850). Przez cały ten czas dom jego był szkołą praktyczną życia, w której obywatele znajdowali wzór rządności i doskonale zastosowanej nauki, a młodzież okoliczna uczyła się nietylko obowiązków rolnika, lecz nadto obowiązków oświeconych synów ojczyzny. Wśród tych trudów nie zapominał o nauce i piórze, bo już w roku 1857 miał gotowe do druku dzieło filozoficzne w języku polskim: „Dumania nad najważniejszemi zagadnieniami człowieka", poprzedzone rozbiorem naukowym systemów filozoficznych od Kanta poczynając. Dzieło to wy-

szło dopiero po śmierci autora staraniem Eleonory Ziemięckiej, która napisała obszerny wstęp do dzieła. Nadto Gołuchowski pisywał wiele do pism zbiorowych i peryodycznych. Na wzmiankę pochlebną zasługuje rozprawka: „O światowości", zamieszczona w „Wiązance literackiej", wydawanej przez Paulinę Wilkońską. Przedtem wydał pod imieniem Klemensa Przezora broszurkę p. t. „Kwestya reformy Żydów" (Lipsk, 1854), a w miesiącu swej śmierci umieścił w „Gazecie Warszawskiej" opis uroczystości rozdania nagród, przyznanych przez Towarzystwo rolnicze w okręgu Staszowskim. Po krótkiej chorobie zakończył życie w Garbaczu dnia 22 listopada 1858 roku, pochowany został w Mominie. W czasie nabożeństwa żałobnego wygłosił przepiękną mowę pogrzebową biskup płocki, (a później arcybiskup Warszawski), ks. Wincenty Chościak Popiel. W 10 dni później przeniosła się za swym mężem i żona Gołuchowskiego do wieczności.

Pisma Gołuchowskiego. Wydawnictwo „Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej" (Warszawa, 1911) t. VI, wylicza na str. 202—204 następujące pisma Gołuchowskiego.

1-o „Ansicht des Einflusses der Mathematik auf die Bildung des Menschen" (Wien, 1816); polski przekład Maurycego Mochnackiego p. t. „O wpływie matematyki na wykształcenie człowieka" — ukazał się w „Dzienniku Warszawskim" (1825). 2-o „Skizzen einer Reise nach Constantinopol". Pest, 1817. 3-o „Die Salzbergwerke zu Wieliczka und Bochnia von ihrer historischen Seite betrachtet" — w czasop. „Wanderer" (1816). 4-o „Gemeingeist" (tamże 1816). 5-o „Die Barbaresken" (tamże 1816). 6-o „Krakau und seine Umgebungen" (tamże 1817). 7-o „Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen". Erlangen, 1822. Przekład polski P. Chmielowskiego p. t. „Filozofia i życie". Warszawa, 1903. 8-o „Prelekcya wstępna wygłoszona w Wilnie 27 października 1823 r." ukazała się w „Bibliot. Warszaw." 1842 r. p. t. „Otwarcie kursu filozofii w Wilnie". 9-o „Czem nie jest i czem jest filozofia" — w „Noworoczniku Literackim" na rok 1843 (Wilno). 10-o „O cierpieniach ludzkich" — w „Noworocz. Liter." 1838 r. 11-o „Idea życia" i „Refleksya i wiara" — w „Noworocz. Liter." 1843 r. 12-o „List J. Gołuchowskiego do p. J. Morawskiego" w „Bibl. Warsz." 1842, t. II. 13-o „Re-

de gesprochen zu Berlin am 1 Februar 1846 bei Gelegenheit eines Festmahles des H. gehm. Rathes von Schelling". Berlin, 1846. 14-o „Sposób leczenia cholery zapomocą zimnej wody szczęśliwym skutkiem uwieńczony". Warszawa, 1849. 15-o „Kwestya włościańska w Polsce". Lipsk, 1849. 16-o „Rozbiór kwestyi włościańskiej w Polsce i w Rosyi". Poznań, 1851. 17-o „Kwestya reformy Żydów" — przez Klemensa Przezora. Lipsk, 1854. 18-o „Światowość w stosunku do obyczajów uważana". Kraków, 1856 (przedtem w „Snopku literackim" P. Wilkońskiej. Poznań, 1853). 19-o „Dumania nad najważniejszemi zagadnieniami człowieka". 2 tomy. Wilno, 1861. Oprócz tego wymienić trzeba i jego Listy, a to: Do Redaktora „Tygodn. literackiego" (Poznań, 1838), do J. S. Bandtkego (1821 — w „Pamiętn. liter." 1904), do Tow. przyj. nauk (1825), trzy listy do J. Morawskiego w 1842 r. i jeden do Woje. Morawskiego w 1841 r. i t. d.

Prace o Gołuchowskim. a) Życiorysy i przyczynki biograficzne. Paweł Popiel: „J. Gołuchowski", Kraków, 1860. Z. A. Helcel (?): „J. Gołuchowski" (w „Tygod. ilustr." 1860). Eleonora Ziemięcka: „Wspomnienie o J. Gołuchowskim" (jako wstęp do I tomu „Dumań"). Lelewel: „Nowosilcow w Wilnie", Warszawa, 1831. L. Uziębło: „J. Gołuchowski" w „Albumie biograficz. zasłuż. Pol. XIX w." t. I. Józef Bieliński: „Uniwersytet Wileński" 1900. Chmielowski: „Przyczynek do życiorysu i działalności J. Gołuchowskiego" (w „Przeglądzie filozof.", Warszawa 1903). Tegoż: Wstęp do „Filozofii i życia", Warszawa, 1903. J. Bieliński: „Jeszcze jeden przyczynek do życiorysu J. Gołuchowskiego" (w „Przeglądzie filozof." 1903). Tenże: „J. Gołuchowski" (Pierwszy pobyt w Warszawie. Pierwsza profesura" — w „Bibl. Warsz. 1905). Tenże: „Związki akademików w Warszawie" (w kwart. histor. 1904). Stanisław Krzemiński: „Złota przędza poetów i prozaików polskich. Charakterystyka jego i wyjątki z jego Dumań", 1886, t. III, str. 208—219. J. Majorkiewicz: „Szelling i Gołuchowski" (w „Przegl. nauk.", 1846, t. III).

b) Oceny dzieł i charakterystyka pisarza. Eleonora Ziemięcka: „Dumania nad najwyższemi zagadnieniami, dzieło J. Gołuchowskiego" („Studia", Wilno, 1860, str. 117—148). Ks. Franciszek Krupiński: w Dodatku do przekładu Historyi filo-

zofii Schweglera. Warszawa, 1863 (str. 465—471). H. Struve: „Wykład systematyczny logiki". Warszawa, 1870 (str. 278—282). Tegoż: „Wstęp krytyczny do filozofii". Warszawa, 1898, str. 486—488. „Przegląd poznański" t. XXVI, 1858, str. 377—379. H. Struve: „Sprawozdanie z korespondencyi Morawskiego z Gołuchowskim" („Przegl. filozof.", 1907, str. 238—250). Tegoż: „Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce". Wyd. II. Warszawa, 1911, str. 264 n. „Wielka Encyklop. powszechna ilustrow." Warszawa, 1900, t. 25, str. 350—352. Dr. Maurycy Straszewski: „Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym", t. I. W Krakowie, 1912, str. 393—417 (rzecz doprowadzona tylko do r. 1830).

Treść ważniejszych pism Gołuchowskiego. Pogląd swój na stosunek wiary do filozofii wyłożył Gołuchowski zarówno w młodzieńczej swej, tryskającej życiem i werwą rozprawie niemieckiej, jak w listach do J. Morawskiego oraz w swych „Dumaniach". Przyjrzyjmy się więc bliżej treści tych pism.

A) Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen.

Powyższa książka, jak świadczy Paweł Popiel [1]), zrobiła wielkie wrażenie tak w Polsce, jak w Niemczech. „Książka ta, mówi on, zrobiła w Niemczech i w kraju ogromne wrażenie. Dziś jeszcze nikt przeczytać jej nie potrafi bez korzyści, pociechy i zapału, jeżeli dusza jego do zapału zdolna; czytali ją Niemcy z podziwem, my z dumą". Pochwały te wcale nie są przesadzone, gdyż nawet w wszechświatowej literaturze filozoficznej niewiele dałoby się wyszukać dzieł, któreby tak pięknie a przytem trafnie przedstawiały społeczne znaczenie i wartość filozofii.

Autor rozpatruje w pierwszej części stosunek filozofii do życia narodu, o ile ono odzwierciadla się w naukach, religii oraz w urządzeniach społecznych i państwowych; część druga

[1]) Por. „Dumania"... t. I, str. VI.

zajmuje się tym stosunkiem w odniesieniu do życia jednostek i przedstawia wpływ filozofii na postępowanie człowieka w jego działalności publicznej, w życiu codziennem, uczuciowem, w cierpieniu, a rozdział osobny jest poświęcony pytaniu, czemu filozofia nie cieszy się takiem uznaniem i poszanowaniem, na jakie zasługuje.

W przedmowie zastrzega się autor, że nie zamierza pisać o pożytkach filozofii dla codziennych spraw życia, gdyż w przeciwnym razie ludzie o usposobieniu kupieckiem potępiliby filozofię z góry, jako naukę nieproduktywną i nieużyteczną, lecz będzie rozpatrywał wartość filozofii dla życia wogóle, o ile ono przejawia się bądź w urządzeniach państwa, bądź też posiada cechy wspólne w różnorakiej działalności jednostek ludzkich. Nie zwraca się też do filozofów, wciąż przebywających w świątyni tej nauki, lecz do prostaczków, nieobeznanych z zagadnieniami filozofii. Z tego powodu nie wywiesza jakiegoś określonego sztandaru, nie występuje z systemem, bo inaczej musiałby nieobeznanych z filozofią odrazu wprowadzać na pole walk, na siebie zaś ściągnąłby pociski z obozu przeciwników, lecz chce przedmiotowo i bezstronnie przedstawić wielkie znaczenie filozofii dla życia ludzkiego. Człowiek bowiem i kocha życie i ma głód życia, a stąd na wszystko się zapatruje z punktu widzenia związku danej rzeczy z życiem, i te z pośród nich wyżej ceni i stawia, które są życiu przydatniejsze, do niego podniecają, które życie wspierają. Zazwyczaj ludzie pojmują życie ciasno; życie według nich, to zabawa, przyjemnostki, bywanie w towarzystwach i odgrywanie w nich pewnej roli znośnej; a najczęściej utożsamia się życie z troską o dobrobyt, którego posiadanie uchodzi za największe szczęście. Kto tak pojmuje życie, dla niego filozofia jest niepotrzebną, jest nieużyteczną spekulacyą, nieproduktywnem szperaniem w zaświecie.

Na szczęście nie wszyscy chcą tak życie pojmować. Miłośnicy rozmaitych umiejętności nie tyle oglądają się na korzyści realne, które ludzkość może odnieść z ich badań, lecz pracują dla dobra samejże nauki i w jej rozwoju widzą swe zadowolenie największe. Jeżeli zaś nauki tylko w tym razie mogą się rozwijać, gdy się ich nie uprawia dla samych korzyści materyalnych, które ludzkość może z nich osiągnąć, to

tem więcej potrzebna jest wolność i swoboda tej, która prym wśród nich dzierży, tej, która jest najszlachetniejsza i bez której nauki obejść się nie mogą z powodu walnych korzyści, jakie im oddaje. Rzecz atoli dziwna: każda nauka walczy o wolność swego rozwoju, a tymczasem względem filozofii zatracają one miarę sprawiedliwości, i o ile dla siebie dobijają się wolności, o tyle odmawiają jej filozofii. Nawet wprost niezrozumiałe jest ich zachowanie się względem filozofii. Wszak raz po raz wzywają one jej pomocy, a gdy filozofia z wielką gotowością spieszy im na pomoc, wtedy podnoszą krzyk wielki na jej tyranię: gdy im pomocy odmawia, dąsają się na nią, posądzają o pychę, o nieużytość i nieużyteczność. „Od dawien dawna filozofia miała to nieszczęście, iż musiała doznawać zarzutów jaknajsprzeczniejszych; zawsze się bowiem znajdą ludzie, których zajęciem jest szkalowanie jej w rozmaity sposób wobec osób nieświadomych rzeczy. Jedni zarzucają jej, iż podburza głowy niespokojne i rozwija zarodki rewolucyjne w państwie; inni narzekają, że jest próżną spekulacyą, że trzyma się zdala od życia i nie przynosi korzyści ani państwu, ani jednostkom. Inni pomawiają ją o marzenia religijne, drudzy przeciwnie, iż prowadzi do niewiary. Podług wielu wina jej w tem spoczywa, że nie spieszy z pomocą innym naukom; drudzy wręcz co innego jej zarzucają, mianowicie, iż zalewa wszystkie pola wiedzy, a swem szperaniem nieporządek wśród nich sprawia" (str. 24). Wobec tego konieczną jest rzeczą oznaczyć w zarysie główne idee nauk oraz filozofii, aby można było oznaczyć bliżej stosunek ich wzajemny.

Czemże tedy są nauki i skąd się wzięły? „Rodzaj to ludzki dał początek wszystkim naukom, aby zaspokoić potrzebę głęboko odczuwaną, a mam tu na myśli potrzebę wyższą, niecodzienną — ową tęsknotę, niedającą się niczem zaspokoić, aby to, co Boskie, co jest Jednem i Wiecznem pojąć i przedstawić. Wszystkie one mają swe źródło wspólne w owej tęsknocie za tem, co Boskie, a duch, nią poruszony, wszystkie je stwarzał. Nie każdy wynalazek zmierza ku zaspokojeniu głodu ciała, lub ku ugaszeniu pragnienia cielesnego; istnieje przecież głód o wiele szczytniejszy, pragnienie wznioślejsze,

a równie głęboko wrodzone człowiekowi, a te chciał on zdawna zaspokoić przy pomocy wiedzy i sztuki. Nie kierowała tutaj nim myśl jakiejś korzyści względnej, lecz iskra z niebios przyniesiona, nie pościg za celami doczesnymi, tylko włożona weń idea tego, co Boskie" (str. 26, 27). Dokądkolwiek zwracał się duch ludzki w swych badaniach nad otaczającą go rzeczywistością, zawsze kierowała nim owa myśl ukryta, nawet nie zawsze dobrze uświadomiona, ów pęd nadziemski ku temu, co zawsze jednako stałe, jednako wieczne, ku Bogu. Zapomnienie i odwrócenie się rozmyślne od tej idei kierowniczej sprawiło istną wieżę Babel między uczonymi, że się nie rozumieją przy wspólnej budowie, a im więcej zatracają myśl zasadniczą wszelkiej wiedzy, tem większe uprawiają bałwochwalstwo względem szczegółów badanych. Potrzebna więc jest nauka, którąby wskazywała i przypominała wszystkim innym naukom ich początek i cel wspólny, polegający na widzeniu wszystkiego w Bogu. Wszak sam Bóg dał tak liczne ślady istnienia Swego, iż dokądkolwiek człowiek wzrok swój kieruje, zawsze może je zauważyć, i stąd właśnie filozofia jest nieodzowną, jak istotnie nieodzownie człowiek kieruje się ku Bogu. Bez filozofii nauki zatraciłyby wcześniej lub później świadomość jedności swego źródła, a zagrzebane w mrowisku szczegółów, przedstawiałyby w miejsce żywej, organicznej całości płodów ducha ludzkiego, tylko kupę bezładną martwych z siebie szczegółów. To też filozofia nie zjawiła się tylko przypadkowo na świecie; przeciwnie, powstała ona wraz z rodzajem ludzkim. Zapewne, nie każdy człowiek odczuwa jej potrzebę, bo wielu niejako wrasta w życie i pozwala się nieść jego falom, nie zastanawiając się ani nad sobą, ani nad głębią życia; podobni oni do rośliny, która nieświadomie wyrasta z ziemi i nieświadomie cieszy się bogactwem swego piękna, które na widok publiczny odsłania. Tacy ludzie nie nadają się do filozofii ani filozofia do nich. Na szczęście są jednak inni, którym los niezbadany zaszczepił w duszę wieczny niepokój; wyrwawszy się z pęt ogólnej obojętności, popadają oni w stan oscylacyi między przeciwieństwami i tem silniej odczuwają oni potrzebę bezwzględnego punktu ciężkości. Mieli wprawdzie ludzie czas swej, jeżeli się tak wyrazić można, niewin-

ności filozoficznej, czas spokoju i bezmyślności, kiedy jak niemowlęta zawiśli u piersi przyrody i nieświadomie z niej życie czerpali (str. 32).

Pokój zamieszkiwał w ich duszach, żyli w pierwotnej jedności z sobą i z tem, co ich otaczało, nie dlatego, jakoby tej jedności byli już świadomi, lecz ponieważ skalpel rozumu reflektującego nie pokrajał jeszcze otaczającej ich całości, a tem samem nie potrzebowali tej jedności przywracać. Gdy jednak poczęli zastanawiać się, zniknął i ów spokój pozorny, poczuli w sobie rozdwojenie, a z pojęciami o rzeczach zjawiła się także i ich różnorodność. Rozpoczął się okres gorączkowy badania, szukania, przyglądania się wszystkiemu, śledzenia, jakby napowrót można było odzyskać utraconą jedność, a tego niepokoju, tej gonitwy za jednością idealną doświadcza każdy duch wyższy, którego nie nasyca szara zbieranina szczegółów, bo dąży on ku czemuś wyższemu, do ujęcia tej różnorodności w jedność, i chce w szczegółach widzieć ślady przepotężnej Jedności, widzi Boga.

Ludzie przeciętni stykają się z tą ideą Boga w czasie uroczystości religijnych, przy obchodach narodowych, we wiośnie swej czystej miłości, w sztuce, nierzadko w bólu i cierpieniach. Otóż wyższość filozofii nad takimi przelotnymi w życiu naszem pociągami ku życiu nieskończonemu w tem się okazuje, że człowiek pragnie stale zażywać rozkoszy w owem życiu nieskończonem, które sobie uczynił przedmiotem swych myśli. To właśnie jest ideałem wszelkiej filozofii, i stąd jej rola przewodniczki nauk; daje ona bowiem wzniosły pogląd na świat, gdy tymczasem nauki zdala, a często tylko nieświadomie do tego celu zmierzają. „Nauki rozmaite, pisze filozof oddają nam wieloraką przysługę i przyjemność. Któraż atoli z nich może całkowicie wypełnić naszą duszę i wszędzie nam towarzyszyć: w ciszę samotności, w wir świata, na ciemne ścieżki wiedzy lub w bystrym potoku działalności? Gdzież jest nauka, którąby pozostawała przy nas nietylko w szkole, kiedy to dla niej odrywamy się od pozostałego świata, lecz uczestniczyła także w losie naszym i wiernie nam towarzyszyła przez kręty labirynt życia?" (str. 43). Taką nauką, która nas nigdy nie opuszcza, lecz może towarzyszyć i na scenę życia, i na pole walk, a zlewa balsam pociechy w chwi-

lach smutku, opuszczenia i przygnębienia ducha — to filozofia. „Inne nauki często opuszczają człowieka i w najważniejszych przypadkach zostawiają na pastwę losu. Filozofia podejmuje opuszczonego z miłością. Przed nią może on wszystkie swoje niedole wypłakać; nie odwróci się od niego, gdy zażąda jej pomocy. Z ufnością może się jej poruczyć; będzie mu ona wierną towarzyszką na drodze wiodącej przez rozkosznie uśmiechające się łąki, jak przez bory ponure, po gładkiej równinie, jak po stromych górach, przez przepaści podziemia, jak przez wysoczyzny niebios — nie opuści go ona w żadnem położeniu, weźmie udział we wszystkiem, co ludzkie, ale wszędzie wzrok swój kierować będzie ku temu, co Boskie... Ze wszystkich umiejętności ona jedna może go przeniknąć całkowicie i wypełnić wszystkie jego momenty. Ona jedna może tak się z nim zrosnąć, że on cały w niej, a ona w nim będzie" (str. 45). Naprożno rzuca się człowiek w wir życia, naprożno śledzi szczegóły w naukowem badaniu, oddając się złudzie, jakoby rozkosze życia mogły go trwale zaspokoić; w duszy jego jest tęsknota za czemś lepszem, trwalszem, za tem, co nieskończone. Pojęcia rozliczne, któremi nas darzą nauki rozmaite, niewielkie mają znaczenie, jeżeli nas nie prowadzą ku jedynie prawdziwemu poglądowi na świat. A jeżeli tylu ludzi rzuca się z zapałem do nauk, to tem, co ich pociąga ku przedmiotowi umiłowanemu, z pewnością nie jest tylko sama forma, lecz widok tego, co wieczne, a co im się objawia za pośrednictwem skończonej formy przedmiotu badanego. Duch więc człowieka nie może znaleźć uspokojenia w żadnej nauce względnej, zależnej, ograniczonej, bo sam pochodzi od tego, co wieczne, i dlatego nie przestanie tęsknić za tem, co jest bezwzględne i wieczne.

Wszelako tem, co wieczne, zajmuje się także religia, wskutek czego należy rozpatrzeć *stosunek filozofii do religii*. Ponieważ Gołuchowski zamknął swój pogląd na ów stosunek w niedługim rozdziale, więc może najlepiej będzie ten rozdział przetłumaczyć. „Z tego, pisze on, co się dotąd rzekło, okazuje się dostatecznie, że filozofia nie posiada swego celu w czemś innem od religii. Ale również i to jest jasne, że nie staje się ona zbyteczną wobec tej ostatniej. Religia bowiem jest ze swej istoty spoczynkiem umysłu (des Gemüts) w Bogu;

natomiast filozofia jest poszukiwaniem za tem, co jest Boskie, i to wszędzie, gdzie ono się tylko znajduje: jest gonitwą umysłu poprzez wszystkie przestrzenie i czasy, aby oglądać wspaniałość Boga i przekonać się, że rzeczywiście Bóg jest wszędzie. Jest ona tak istotną dla człowieka, jak tamta. Ta sama bowiem wszechmoc, która nadała planetom i innym ciałom niebieskim pierwszy impuls, kazała ludzkiemu umysłowi opisywać nieprzejrzane drogi, a pozwalając mu czerpać zadowolenie tylko z wszechstronnej intuicyi owego wiecznego punktu środkowego, tem samem do dokonania biegu go zachęcała.

„Owe drogi niezliczone, po których duch krąży, są poszczególnemi umiejętnościami; dokonanie wszystkich dróg, ów wzgląd ustawiczny na prazdrój wszelkiego bytu, owo odnoszenie wszystkiego do tego, co Boskie, ów pociąg wewnętrzny rzeczy ku Bogu — to właśnie filozofia w swej idei. Opamiętajcie się przeto dusze pobożne, które w świętej swej gorliwości chcecie wszelką filozofię, jakby grzech jaki, jakby odpadnięcie od Boga, nawet w jej idei zniweczyć. Zastanówcie się przecież, że w ten sposób wyrywacie serce wszystkim naukom. Co więcej, wydając wyrok śmierci na wspólną ich matkę, która im dała życie i pokarm, właściwie wszystkie je zgubicie i dopieroż je doprowadzacie do odpadnięcia od Boga, iż nawet śladu Boskości nie będzie można w nich odnaleźć.

„Przywdziejcie więc żałobę, wy duchy wielkie, którzyście pokrzepiali lub pokrzepiać będziecie ludzkość swojemi dziełami nieśmiertelnemi — wieczne źródło życia wyschnęło! Zstępujcie tedy w ciemnicę zapomnienia wy cienie Homerów, Wergilich, Herodotów, Praksytelesów, Euklidesów, Archimedesów, Cyceronów, Keplerów, Newtonów, Raphaelów — i wy wszyscy, których ludzkość dotąd czciła, zstępujcie i zdejmujcie wieniec nieśmiertelności, który otaczał wasze skronie — boście się zbuntowali przeciw Bogu, dążąc w waszych dziełach do Bóstwa. Rozprósz się święty orszaku poetów, sztukmistrzów, znawców przyrody, fizyków, matematyków, i wy inni — bo wasze sztuki i nauki mają być tylko pospolitemi rękodziełami i nie znały tego, co Boskie.

„Być może, iż owe dusze pobożne nie myślą tak źle, ale jest to wynik najściślejszy tego płomienia klątwy, którą rzucili na filozofię. Czy może sądzą, iż zapomocą religii potrafią

dać naukom to, co im odjęto, skazując filozofię na banicyę? Nie zastanawiają się oni nad tem, że w ten sposób zmuszają religię, której przeznaczeniem jest, aby stanowiła najskrytszą własność serca ludzkiego i aby to serce ogrzewała, do przeciskania się przez wszystkie drogi spekulacyi, wijące się jak śruba. W jakiż bowiem inny sposób radziby dostać w moc swoją cugle nauk, aby je rzeczywiście okiełzać? Cóż za skutek wyniknąłby stąd? Niewątpliwie ten, żeby nieznacznie musieli przedzierzgać religię we filozofię. Nie najlepiej powodziłoby się im w tej pracy, gdyż ani jednej nie mogliby zatrzymać, ani osiągnąć drugiej. Co się bowiem tyczy religii, musieliby, chcąc przewodniczyć naukom, wynieść się z punktu ciężkości wiary, a za to musieliby wpaść w szpony refleksyi, gdzie ich czekają tylko biadania, jęki i zgrzytania zębów; co się znów tyczy filozofii, nie wpuszczonoby ich do niej, bo już bez tego sami dostęp sobie zamknęli. A tak nie mieliby żadnej ojczyzny, błądziliby opuszczeni po pustyni, wszędzie prześladowani burzami własnego rozdwojenia, powtarzając na każdem miejscu głosem żałosnym: „nie dobrze tu być". Poprostu nie widać najmniejszego powodu rozumnego, aby miano tępić filozofię w celu pomnożenia pobożności, gdyż nietylko ona nie sprzeciwia się religii, lecz owszem stanowi z nią jedność, a tylko wypowiadała to, co wieczne, zapomocą innego narządu i w innej mowie.

„Cóż jednak trzymać o tych, którzy zarzucają filozofii rojenia religijne? Nie brak wprawdzie ludzi, którzy porwani wściekłością pustego oświecenia, mniemają, że zdobyli sobie zasługi nieśmiertelne względem człowieka, wyrywając z niego wszystko, co pozytywne, głębokie, co nieogarnione, a wprowadzając w jego duszę brak całkowity idei, kierując jego działaniem ku temu, co jest względne, którzy chcieliby go zamienić tylko w czystą formułę matematyczną, zdolną do rozwiązywania różnorakich zadań pożytecznych. Jeżeli tacy napadają na filozofię, tylko zaszczyt jej to przynosi, bo jest to dowodem, że nie nadaje się ona do usług na ich korzyść. Niestety, nie omieszkali oni dla swej bezdusznej istoty przywłaszczyć sobie jej imienia, podając swe spustoszenia za filozofię. Gdyby to miało wystarczać, iżby w braku filozofii prawdziwej, popełnione w jej imieniu okrucieństwa poczyty-

wać za pochodzące od niej samej, byłoby to świadectwem trudnej do uwierzenia nieświadomości u publiczności tego, czem właściwie filozofia się zajmuje. Gdybym miał wybierać jedno z dwojga złego, raczej oświadczyłbym się za zabobonem, aniżeli za tą niewiarą, która duszę zamienia w pustkowie, w miejsce przekonań najdroższych i uczuć duszę ożywiających, tylko ludzkie stawia twierdzenia, a pozbawiona kierownictwa ze strony czynnika nadziemskiego, całą wzniosłość upatruje tylko w tem, co wypada lub jest korzystne. Bezsprzecznie i zabobon ma swe wielkie szkody, z pośród których wcale nie jest najmniejszą z nim złączona, a wyniszczająca istotę wszelkich religij prawdziwych, i niesłychanym ciężarem na ludzkości ciążąca żądza prześladowania" (str. 54—59).

Zapamiętajmy sobie myśli przewodnie Gołuchowskiego o stosunku filozofii do religii. Twierdzi on mianowicie, że tak filozofia, jak religia, są konieczne dla człowieka; że cel ich ostateczny jest ten sam, Bóg; że filozofia inną drogą i inaczej do tego końca zmierza, aniżeli religia, bo ta ostatnia opiera się na sercu, filozofia zaś na rozumie. Źle czynią ci, którzy znoszą filozofię, bo zabijają matkę wszystkich nauk; ale jeszcze gorzej postępują ci, którzy z serc ludzkich wyrywają wiarę religijną. Gołuchowski bierze tutaj religię w znaczeniu ogólnem, jako objaw stale w naturze ludzkiej napotykany, a nie w znaczeniu jednego wyznania religijnego. Te myśli ujrzymy rozwinięte o wiele obszerniej w listach do Morawskiego i w „Dumaniach".

Przechodząc do stosunku filozofii względem państwa, twierdzi autor, że jeżeli można wybaczyć jednostkom, iż nie mają filozofii, to przeciwnie, jest to hańbą prawdziwą narodu i narodów, jeżeli nie mają żadnej filozofii, lub też mieć jej nie chcą. Wszak dopiero filozofia pozwala narodom uświadomić sobie cele najwyższe i umożliwia odpowiednie im postępowanie. Cóżby to było za życie narodu, któremu braknie tego, co właśnie stanowi najszczytniejszą jego stronę? Każdy naród powinien mieć swych filozofów, podtrzymujących znicz święty idei najpiękniejszych w narodzie, znicz, przy którym ogrzewałyby się serca pokoleń, jak przy sercu Platona ogrzewały się przez całe stulecia dusze wodzów i mędrców narodu

greckiego. Im bowiem społeczeństwa pojmują jaśniej swe zadania, tem lepiej je spełniają i tem wyższe zajmują stanowisko w ogólnym pochodzie dziejów ludzkości. Państwo potrzebuje wielu czynników do swego rozwoju i znaczenia, lecz z pewnością te z nich są najkonieczniejsze, które stanowią pierwiastek ich życia, które sprawiają, że państwo staje się ożywione jednym duchem, jedną myślą, przenikającą wszystkich obywateli. Potrzebuje państwo dobrobytu, bogactw; ale prawdziwe bogactwo polega na duchu przedsiębiorczości, na podejmowaniu wielkich spraw, oraz na charakterze skłonnym do ofiar dla dobra całości. Naród, który tych przymiotów jest pozbawiony, może przez zbieg szczęśliwy okoliczności okryć się sławą, lecz wielkich i stałych powodzeń nie można mu rokować.

Państwo musi również dbać o religię, sztuki i naukę. Znów tu oczywiście nie idzie o blichtr prosty, o zewnętrzny pozór, lecz o istotę rzeczy, o to, żeby idee schodziły do warstw coraz niższych i ogarniały duszę i umysły wszystkich obywateli. Wtedy bowiem tylko są narody wielkie, jeżeli do ich dusz spuściły się promienie nadziemskie; inaczej życie narodów staje się dzikiem szamotaniem, ogniem pożerającym, przy którym one same zginąć muszą. Otóż właśnie filozofia sprowadza z niebios owe ogniki Boże i rozsiewa je w duszach ludów, i tylko na cnocie zbudować można państwo trwałe, a nie na próżności lub na mechanice przymusu.

Sądząc po naszych czasach przemysłowych, w których pieniądz staje się nerwem wszelkich czynności państwa, możnaby przypuszczać, że jedynem i najgłówniejszem zadaniem państwa jest popierać przedsiębiorczość swych obywateli ku pomnożeniu bogactw kraju. Kto tak mniema, płytko sądzi: handel i przemysł to tylko dźwignie ostatecznych, idealnych celów państwa. Warunkiem niezbędnym prawdziwego postępu na wszystkich polach działalności jest zaszczepienie i rozkrzewienie świadomości owych zadań wyższych między obywatelami. I tylko w tym razie rządzenie staje się łatwą sztuką gdy owa świadomość stanie się udziałem wszystkich sfer państwa. Lecz jeżeli na nikim polegać nie można, jeżeli z życia czynów i myśli obywateli wykluczono wzgląd na wieczność, tam sztuka rządzenia staje się arcytrudną, tam konieczne jest

ujęcie czynności w karby, niezbędny jest mechanizm władz wykonawczych, a mimo to nawet najmędrsze prawa nie potrafią zapobiedz bezprawiom, bo namiętności rozkiełznane potrafią zburzyć najsilniejszą tamę. Gdyby można było uszczęśliwić ludzkość na papierze, to dawno byłoby szczęście udziałem rodu ludzkiego; lecz ułomność wszelkich urządzeń państwowych jest aż nadto widoczna, i od mechanizmu państwowego nie można się spodziewać zbawienia ludów. Uczynić to można jedynie przez wszczepienie idei szlachetnych, przez szerzenie miłości, przez religię, ale nie tę, którą się przedstawia tłumom po zabraniu im wszystkich innych pociech, lecz przez tę, która zarówno władców, jak i ich poddanych wiedzie ku Bogu, która wychowuje w cnocie i pobożności tak możnych, jak i biedaków.

Lecz potrzebna też państwu jest i filozofia, bo ideałem dobrych rządów zawsze to będzie, aby nie gwałt zewnętrzny, tylko idee rozumowe władały czynami obywateli. Tym szczególniej jest ona niezbędna, którzy stoją na czele rządów, bo nie wystarcza tutaj prosta zręczność kierowania masami, lecz potrzebne są idee przewodnie, czy to do rządzenia, czy też w prawodawstwie, i bez nich nigdy nie powstanie coś wielkiego. To też prawdziwie wielcy mężowie stanu, wielcy wodzowie przedtem kształcili się w filozofii, i nie swą chytrością, zręcznością i przebiegłością budzą w nas podziw wielcy mężowie starożytności, lecz wzniosłością swych charakterów. Nasze czasy, nasze instytucye nie mogą iść w porównanie z instytucyami ludów starożytnych, bo ich ożywiała myśl wspólna, podczas gdy u nas wszystko rozbite na atomy, każdy zamyka się w ciasnem kółku swych zajęć, troszcząc się jedynie o najbliższą swą korzyść; nas łączy mechanizm państwowy, ale braknie duszy, ożywiającej całość. Jesteśmy mistrzami w rzeczach drobnych, jak to okazują nasze zajęcia przemysłowe, nasza sztuka i nauki, za to nie stać nas na wielkie plany, wielkie rzuty ducha, w czem właśnie starożytni celowali. Z ich dziejów bije jakaś wzniosłość, z ich słów, czynów i dzieł spoglądają na nas wielkie idee, ujęte w szatę dziecięcej prostoty. Przeciwnie nasze dzieje wykazują nie jeden czyn wielki, ale zdumiewający swą masą, ogromem, a nie duchem; jakże marne nasze konwencyonalne sposoby w porównaniu z pro-

stotą ich życia, jak nikle u nas poczucie dobra całości, gdzie obywatele kosztem dóbr państwa pragną powiększyć swe dobra. Taka też i nasza wiedza, ułamkowa, kompendyalna, rozdrobniona, podczas gdy ich wiedza zawsze dążyła do objęcia jaknajszerszych horyzontów. Nie może atoli być inaczej, gdyż „wielkie charaktery urabiają się nie przez syllogizmy, ani też nie zapala się duch do rzeczy wielkich za pomocą szkolnych podręczników, lecz tylko wielkoduszna filozofia może nas wyleczyć z naszej małoduszności" (str. 80). Ci przedewszystkiem, którzy stoją na czele rządów, którzy się starają przyswoić państwu handel, przemysł, najnowsze maszyny, wszystko co do dobrobytu państwa może się przyczynić, ci mają święty obowiązek popierać filozofię, bo poddanych nie można uważać za motłoch bezrozumny, gdyż w ludzie istnieją zarodki rozmaitych idei, które należy pielęgnować, a chociaż nie wszyscy czują pociąg do nadziemskich dociekań, lecz i takich nie brak, i tych wspierać należy wszelkimi sposobami, bo oni wskazują reszcie drogę do idealnych celów państwa. „To właśnie jest celem państwa, aby się przez nie urzeczywistniało to wszystko, co jest dobrego w ludzkości" (str. 85); wielkie zaś umysły są ozdobą najpiękniejszą państwa, bo jeden Platon, na wadze ludu greckiego położony, więcej znaczył, jak wszystkie skarby narodu i jego prowincye nabyte orężem. Gdzież zaś można znaleźć naród, któryby nie pragnął mieć swych Platonów? Lecz jakimże cudem mogą się oni rodzić, skoro po wszystkich targach, gdzie bywa sprzedawana wiedza, rozlega się okrzyk nieprzyjazny filozofii? A jeżeli państwo nie będzie popierało filozofii prawdziwej, to wobec wrodzonego ludziom popędu poszukiwania jednolitego na świat poglądu, muszą się zjawić filozofie szkodliwe, fałszywe, zjawią się ludzie bez wyższego powołania i uświęcenia, którzy swem rezonowaniem mogą pozbawić lud wiary, wyplenić z jego duszy wszelki pierwiastek szlachetniejszy i pogrążyć go w ciemności bez wyjścia, a wszystko to dla swych marnych korzyści ziemskich. „Fałszywi prorocy bezkarnie się wałęsają, bo niemasz prawdziwych, którzyby ukarali wilków w owczych skórach" (str. 93). Nawet obliczyć się nie da, ile szkód dla społeczeństwa niesie z sobą fałszywa i zła filozofia, a żadne środki państwowego mechanizmu nie mogą zapobiegnąć skutkom ta-

kich nauk. Złej przeto filozofii należy przeciwstawić dobrą, bo błędy nauk tylko dobre nauki mogą naprawić. Niesłusznie posądzają filozofię o dumę, wyniosłość, kastowość, bo jak pod względem społecznym nie wszyscy obywatele są sobie równi, tak też nie wszystkim dano być filozofami. Duch filozoficzny jest darem niebios, podobnie jak talent do sztuk pięknych. Wprawdzie przez tresurę można sobie przyswoić z filozofii to i owo, lecz tylko wybrańcy posiadają jej ducha. Prawdziwy mędrzec jest wolny od pychy, owszem czuje on, że ten jad zatrułby mu wszelką ideę wzniosłą; jeżeli zaś nie spieszy na rynek ze swą wiedzą i nie przed wszystkimi rozrzuca swe perły, nie pochodzi to z jego pychy, lecz stąd, że nie wszyscy dorośli do zrozumienia szczytnych jego pomysłów. Nie jego to wina, że wielu sobie wyobraża, jakoby filozofem można było zostać bez żadnego przygotowania, bez ofiar i poświęcenia bezinteresownego; stąd też otwarcie może on tylko do tych przemawiać, którzy potrafią go zrozumieć. Źle jednak czyniłby filozof, gdyby się zupełnie odosobniał od swojego ludu; związany z nim rozlicznymi więzami, dla niego też powinien pracować, inaczej będzie wśród swoich cudzoziemcem. Nawzajem państwo nietylko ma cierpieć, ale owszem ma nauczać filozofii, bo tylko przez nią idą w obieg wielkie idee, przez nią nabywają nauki „wielkiego stylu", ona tylko krzewi i rozpościera wzniosłości ducha ponad narodem. „Trzeba nauczać filozofii, aby ziemia napowrót swe głębie otwierała i wysyłała na świat swych olbrzymów" (str. 104).

Część drugą poświęcił autor skreśleniu pożytków, jakie filozofia oddaje jednostkom. Jeżeli ktoś po kupiecku się pyta, jaką korzyść może mu filozofia przynieść, odpowiada ona na to tylko milczeniem pogardliwem. Komu jednak idzie o dobra wyższe, cenniejsze od dóbr doczesnych, kto chce mieć przewodniczkę najlepszą w życiu, temu filozofia oddaje usługi prawdziwie nieocenione. Wielka jej wartość dla życia w tem się objawia, że daje człowiekowi pogląd całkowity na świat, przez co odrazu wprowadza go w środek życia (str. 120). Przenikając zaś człowieka, uszlachetnia wszystkie jego, że się tak wyrazimy, soki, przytłumia zielsko i chwasty, które mogłyby wyrość na niwie jego duszy, umacnia wolę do dobrego

i nietylko mu powiada, co ma czynić, ale i sam czyn skutecznie wywołuje.

Byłoby atoli błędem, gdyby się jej usługi ograniczało tylko na część praktyczną życia, a lekceważyło jej rolę w spekulacyi; właśnie filozofii celem jest ukazywać człowiekowi wszędzie to, co jest wieczne, a filozofia, któraby z tego punktu widzenia nie wychodziła, pozostałaby zawsza poza obrębem życia.

Następnie przedstawia autor nędzę, próżność, powierzchowność oraz cierpienia rozliczne codziennego życia ludzi, którzy nie pojmują swych wyższych zadań, a szukają szczęścia w świecie zewnętrznym, gdzie go znaleźć nie mogą. Na tem tle autor wykazuje doniosłość filozofii dla życia umysłowego jednostki. Ożywia ona i podnosi jednostkę, bo ją łączy ze społeczeństwem, z ludzkością, ze światem całym i z Bogiem. Lecz tego nie dokaże filozofia obca, biernie przyjęta, tylko filozofia zdobyta własną pracą ducha, będąca wynikiem własnego rozwoju umysłowego, własnego uczucia, myśli, własnej energii. Filozofia musi wypływać z życia wewnętrznego jednostki, a wtedy znajdzie tak w świecie zewnętrznym, jak w poglądach umysłów pokrewnych bogate zasoby do rozwoju swej treści odwiecznej, boskiej, a przez to wyzwala ją z pod nacisku zmiennych stosunków życia zewnętrznego. To zaś dodaje jej sił nietylko do życia wśród świata, pełnego niebezpieczeństw, wad i niedoskonałości, ale i do spełnienia w nim swych obowiązków, w imię wyższych dążności życia powszedniego.

B) Listy Gołuchowskiego do Józefa Morawskiego z Oporowa.

Gołuchowski, chociaż pilnie strzegł swego gospodarstwa, chętnie od czasu do czasu chwytał za pióro, a wytrwale śledził ruch filozoficzny u nas i w Niemczech. Rok 1841/2 szczególnie go poruszył, bo Schelling po dłuższem milczeniu ukazał się na katedrze w Berlinie, niegdyś przez Hegla zajmowanej.

Był to w życiu Schellinga okres ostatni jego ewolucyi myślnej, okres mistyki i pisania filozofii Objawienia. Dzisiaj nie jesteśmy w stanie zrozumieć, jakie to nadzieje i zajęcie budził taki wypadek, i jakie przewidywania łączono wśród entuzyastów filozofii z ukazaniem się Schellinga na katedrze, z której nie tak dawno Hegel rozwijał swój panteizm. Próbkę tego zajęcia się owym faktem daje nam zapisek Majorkiewicza w dzienniczku jego: „Z uwielbieniem witamy ciebie, wielki Schellingu, co nam rozjaśniasz światłem filozofii wiarę ojców naszych, co podwajasz rozkosze naszego istnienia, otaczając uczucie, ten mysł najserdeczniejszy, jasnością myśli. Pozdrawiamy Cię w imię Chrystusa, który był prawdą i życiem. Tyś naszym mistrzem, dopóki głosić będziesz drogę prawdy i życia" [1]). Można taki naiwny entuzyazm wybaczyć młodziutkiemu słuchaczowi praw z Moskwy, gdzie wówczas bawił Majorkiewicz, ale rzecz tem dziwniejsza, że i August Cieszkowski, już wówczas wsławiony pismami niemieckiemi i francuskiemi, mógł wołać do Schellinga: „Nie chciej w nas wmawiać, żeś spokojnie czekał. Walczyłeś, a nawet boleśnie, lecz walczyłeś w samym sobie. Teraz występujesz jako mistrz, jako zwiastun. Teraz my czekamy... A występujesz z życiem i wyznajesz, że życie zawsze górę weźmie. To ogromny kamień probierczy. Przyjmujemy go... Ale Ty, który już jesteś nieśmiertelny, daj nam nieśmiertelność. Wstęp Twój wielki rokuje nam postęp" [2]).

Otóż Gołuchowski, pozostający w stosunkach zażyłej przyjaźni z Schellingiem, został zelektryzowany wieścią o wykładach swego mistrza i przyjaciela i dowiadywał się wszelkiemi drogami o treść jego wykładów berlińskich, których jednak Schelling nie ogłaszał drukiem. Wtedy to J. Morawski donosił mu o owych wykładach, nastając usilnie, aby Gołuchowski przemówił w sprawie obchodzącej ogół, bo w spra-

---

[1]) Por. „Przegląd naukowy" (Warszawa, 1846), w artykuliku: „Szelling i Gołuchowski", t. III, str. 803.

[2]) Por. „Mowa Szellinga, miana przy otwarciu kursu filozofii w Berlinie" 1841. Przekład Feliksa Zielińskiego, z dwoma przypiskami; jeden z nich właśnie od Cieszkowskiego pochodzi. P. „Bibliot. Warszaw.", t. I, 1842.

wie stosunku rozumu do wiary[1]). Nastawał zaś Morawski tem więcej o odpowiedź, ile że sam stał na stanowisku, które w tej kwestyi zajęła Ziemięcka w swym „Pielgrzymie". W liście do swego syna, Wojciecha[2]), powiada on: „Filozof jest myślą przykuty do kolumny, na której wznosi się posąg Religii. Wolno mu popuszczać swój łańcuch, by ją zdala mógł obiegnąć i obejrzeć, lecz im większe koło opisuje, tem więcej hołdu dla niej natrafia, a gdy i świat cały okołuje, z tem większą tęsknotą do niej powróci. Wtenczas zanuci hymn dziękczynienia i opowiadać będzie słowo Boże z wewnątrz siebie wysnute, z Religią zgodne".

Gołuchowski opierał się prośbie i wymawiał kłopotami gospodarczymi. „Dlaczego, pisze on, niewyrozumiały przyjacielu, przychodzisz naruszać spokojność grobu mego naukowego? z którego jeżeli przed czasem wyjdę, ukażę się tylko jako mara, nie mająca w sobie siły żywotnej i czyniąca tylko wstręt albo odrazę nowej generacyi, w pełnej sile rozwinięcia będącej? albo okażę się jako ruina wszelkiej myśli, którą burze rozwiały i zlać się jej w jedną całość nie pozwoliły?.. Wiesz dobrze, że filozofia moja po rozbiciu okrętu, jakiego doznała, utonęła, a ja czy szczęśliwym czy nieszczęśliwym zbiegiem okoliczności wysadzony na pustyni, raczej pustce, Garbacz zwanej, jak drugi Robinson Kruzoe, musiałem wszystko z niczego stwarzać, musiałem nowego rzemiosła się uczyć, i brnąć po pas w błocie gospodarskich zabiegów, niemniej jak umysłowych, i walczyć z masą brutalną wyrobniczego zawodu... Jako wygnaniec z krainy ideów, daleki od swoich, i ja sobie więc nieraz w samotności nucę pieśń mojego kraju, ale nie jest to ta wypracowana melodya, z którąby się można przed innymi dać słyszeć".

Mimo takie narzekania, wreszcie Gołuchowski wypowiedział co sądzi o stosunku wiary do rozumu. „Uważam to,

---

[1]) Tych Listów było 3 od 7 stycznia 1842 — 6 maja 1842 r., na które tyleż odpowiedzi dał Morawski; ogłosił je osobno Dr. Franciszek Chłapowski, jako Odbitkę z „Rocznika Poznań. Tow. przyj. nauk" (Poznań, 1906), str. 52.

[2]) W liście z dnia 15 sierpnia 1840 r. List ten umieszczony jest w broszurze Chłapowskiego przed listami do Gołuchowskiego.

pisał on 7 stycznia 1842 r. do Morawskiego, za prawdziwą klęskę umysłową dla siebie, że się teraz w Berlinie, gdzie się ta wielka sprawa nauki z wiarą sądzi, znajdować nie mogę. Nietylko osobiste stosunki przyjaźni, które mnie do tego mędrca wiążą, czynią dla mnie tę stratę bolesną, ale i żywy interes dla nauki, która niegdyś wszystkie wytężenia umysłu mojego zajmowała. Schelling stał się dla mnie tym ciekawszym, odkąd jego filozofia wyraźny obrót wzięła, którego jej dawniej nie dostawało, którego zawsze oczekiwałem, a z którego jego naukowi przeciwnicy podobno mu czynią największy występek... Mało mam także nadziei od uczonych współrodaków, którzy teraz w Berlinie znajdować się mogą, jakkolwiek wielkie są ich zdolności, dokładną i bezstronną w tej sprawie powziąć wiadomość. Z powodu bowiem, że ich wykształcenie filozoficzne inną drogą poszło, obawiam się wielce, iżby ich duch szkoły (t. j. Hegla), do której należeć mogą, nie postawił w opozycyi z tem nowem światłem, i tem samem na takowe nie uczynił ich więcej obojętnymi".

Gołuchowski nie wątpił ani chwili, że Schelling, któremu przyznawał „olbrzymią potęgę spekulacyi i prorocką prawdziwie przenikliwość intuicyi", rozwinie należycie w swych odczytach sprawę stosunku wiary do rozumu. Sam zaś w liście z 3 kwietnia 1842 [1]) oświadczył się przedewszystkiem przeciwko sposobowi formułowania kwestyi, czy wiara, czy też myśl ma większe znaczenie, uważał to bowiem za spór o etykietę, a więc za spór jałowy, a nawet szkodliwy. „W każdej całości organicznej, pisał on, wszelki spór o pierwszeństwo pojedynczych części organicznych jest mi obmierzłym, bo jest mi jawnym dowodem jakiejś choroby, cały organizm podkopującej, lub jakiejś niemocy, siły jego krępującej". Podobnie ma się sprawa z wiarą i rozumem. „W wychowaniu rodu ludzkiego wiara i wiedza stanowią jedną organiczną całość, której bezkarnie rozrywać nie godzi się; są one z sobą tak ściśle połączone, iż nawet nie tak łatwo rozeznać, gdzie się jedno kończy, a drugie zaczyna". W historycznym rozwoju wiara była pierwszą, od niej rozpoczyna się wszelka cywili-

[1]) List ten ogłoszono w „Bibl. Warsz." 1842 r. w t. II, str. 637—664.

zacya, „jest ona owym sznurem pępkowym w świecie umysłowym, za pomocą którego człowiek bezpośrednio tkwi w wyższym porządku rzeczy". „W dziecinnym wieku za pośrednictwem wiary wsiąka w nas świat, który nas otacza, wsiąka w nas cała niewidzialna i niedotykalna atmosfera uczuć, przeświadczeń, wiadomości, dążeń rodziny, z którejjeśmy się wylęgli, narodu, do którego należymy. Za pośrednictwem wiary odziedziczamy całkowitą spuściznę, jaką nam ogólna kultura naszego i poprzednich wieków przysposobiła, jednak bez przejrzenia inwentarza, a zatem z wszelkiemi jej aktywami i pasywami, z wszelkiemi cnotami i przywarami".

Z rozbudzeniem się samowiedzy w człowieku zaszła „ogromna katastrofa" duchowa, która wywarła i wywiera nieustający wpływ na wszystkie sprawy wewnętrzne. „W tem trzęsieniu ziemi zgruchotana została jedność, dotąd wszystko łącząca. Skoro człowiek rzekł do siebie: Ja! — wykonał pierwotną afirmacyę, przez którą dopiero siebie samego wziął w duchowe posiadanie; ale razem z tą afirmacyą wykonał on kolosalną negacyę, za której pośrednictwem postawił się zewnątrz Boga i zewnątrz natury. Ta kolosalna negacya jest matką niezliczonych innych negacyj, wskutek których wrzystko się przed oczyma ducha rozsypuje. Z początkowej harmonii robi się sprzeczność, wrzawa, kłótnia, zgoła ogólne rozdwojenie, a stąd niedola, dla umysłu największą męką będąca: ponieważ substancyą ducha jest jedność, dlatego do jedności zmierza; ale warunkiem jego objawienia jest rozdwojenie, przez które duch przechodząc, zmierza do zjednoczenia". Następnie kreśli Gołuchowski wymownie szarpiące duszę przeciwności, w jakie popada rozum człowieka, roztrząsający wszystko krytycznie, dopóki nie pogodzi wszystkich przeciwieństw w jednej idei Boga. Te przejścia i udręczenia ducha badającego są niezbędnym warunkiem ruchu, „od którego ci tylko są wolni, którzy falami życia nieporuszeni i do ziemi przyrośnięci, nieruchomi wegietują". Wiara nie może zastąpić myślenia, bo przecież sama musi przywdziać na siebie szatę myśli, żeby się do naszego umysłu dostać mogła. Jeżeli zatem powstaje spór między wiarą a myślą, to jest to w gruncie rzeczy tylko „mylny pozór"; jest to właściwie spór „między myślą a myślą, tylko pod pewnym względem rozdwojoną". Rzeczywiście, „nie dosyć

jest chcieć wierzyć, ale też trzeba i słuszne powody mieć do tego wierzenia, inaczej można Bóg wie w co wierzyć; — jeżeli zaś o powodach mowa, któż je ma rozbierać jeżeli znowu nie to myślenie, którem wiara pogardza? Możeż się wiara kiedykolwiek bez myśli obejść? Nie. Możeż myśl z różnemi podaniami wiary w sprzeczności się znaleźć? Może. Cóż tu więc robić? Trzeba znowu nanowo myśleć: trzeba wykazać, w czem pierwsza myśl błędna była, i z ogólnego szybu głębiej leżące myśli na jaw wyprowadzać... Czy zatem wiarę za funkcyę myśli, czyli myśl za funkcyę wiary będziemy uważać, to zawsze pewna, iż bezwarunkowego rozdwojenia między niemi być nie może... Jeżeli zaś między tymi dwoma gatunkami rozumów zachodzi sprzeczność, to jeszcze zachodzi tu wielkie pytanie: gdzie leży źródło tej sprzeczności, czyli w samej rzeczy, czyli w niedoskonałym sposobie jej pojmowania? Mnie się zdaje, że to głównie w tym ostatnim miejsce mieć może. Skoro zatem tak jest, należy wszelkie usiłowania do tego skierować, ażeby błąd wykryć i przez to harmonię przywrócić; do czego najwięcej to posłuży, jeżeli indywidualny rozum, ciasne granice skończoności, w których się sam zamyka, usuwać i siebie, o ile to śmiertelnych i znikomych form jest przywiązany, zmazywać pocznie. Nie dojdziemy zaś do tego bynajmniej, jeżeli rozum daleko od siebie ciśniemy. W takim razie wiara zawsze stać będzie nad przepaścią, w którą prędzej czy później sama wpaść może. Póki rzeczy w tym stopniu pozostaną, iż wiara co innego, a rozum co innego naucza, i póki na to innego nie będzie lekarstwa, jak tylko wstrzymanie się od rozumowania, niema ani bezpieczeństwa dla wiary, ani spokojności dla człowieka... Przyznasz wierze zwycięstwo nad rozumem, to mnie ogarnia smutek, bo idzie szmer między ludźmi: Więc wiara nie mogła się z rozumem zgodzić; więc ma w sobie coś nierozumnego, co się nie mogło ostać przed pochodnią nauki? Więc nie potrafiła wcielić rozumu do siebie i musiała go wygnać na wieczne tułactwo? Pokonanemu rozumowi oczy wyłupiono i łańcuchami go do podpór świata przykuto. Ale czyli ten nowy Samson silnemi swemi ramionami nie ruszy znowu kiedy? czyli podpór świata nie zwali i w tej ruinie wszystkiego, czyli i siebie, i wiary, i nas nie zagrzebie? Stąd powaga wiary się osłabia, stąd wątpliwości otwierają się wrota.

„Przyznasz rozumowi zwycięstwo nad wiarą? Ten sam smutek! Kto się może szczerem sercem łączyć do tryumfalnych wykrzyków: Więc ten rozum, wszystko ogarniający, wszystko zgłębiający, nie potrafił wiary zgłębić i swoim systemem objąć? Tak kolosalna potęga, jaką jest wiara, która człowiekiem trzęsie, narody porusza i prowadzi, w historyi wielkie epoki poczyna i w ciągu wieków tyle świetnych dzieł dokonywa, która człowieka ciągle do najwyższego celu, nad który rozum także nic wyższego wynaleźć nie jest w stanie, zwraca — więc ta wiara nic rozumnego w sobie nie ma? Ale cóż to za rozum jasny, który nie może dla wiary żadnego kącika w sobie znaleźć? który tak wielkiego zjawiska duchowego nie jest w stanie w swój system wprowadzić? Może to tylko słaby, karłowaty rozum, a raczej nierozum? Jakkolwiek rzecz będziemy uważać, zawsze się okaże, że wiara i rozum są częściami jednego ogólnego systematu, cały świat rzeczywiście wiążącego. O wykrycie tego systematu filozofia kusić się musi. Kto inny jej zastąpić nie może. Póki nie było rozdwojenia, nie było filozofii, bo nie było i potrzeby, która ją zrodziła; odkąd rozdwojenie nastało, filozofia jest niezbędną i niczem wytępić się nie da, cokolwiek bojaźliwe umysły w tej mierze twierdzić mogą".

Aby jednak filozofia temu zadaniu sprostać mogła, musi dbać nietylko o rozum, lecz uwzględniać i serce, inaczej ludzkość musiałaby ją odrzucić, obierając sobie taką filozofię, któraby czyniła zadość wszystkim warunkom życia. „To, co stanowi prawdziwą podstawę życia ludzkiego, tego sobie człowiek przez żadne rozumowanie wydrzeć nie dozwoli. Można go postronkami olbrzymiego rozumowania związać, można mu usta kneblem dyalektyki zatkać i zewnętrznie do milczenia przymusić, ale wewnętrznego przyzwolenia na nim wycisnąć niepodobna. Prędzej czy później filozofia, nie mogąca zadość uczynić *sercu ludzkiemu*, będzie musiała jeżeli nie zupełnie kapitulować wobec jeńca swego, któremu się na nic nie przyda, to jednak znacznie się zmodyfikować. Jeżeli się jako teorya w życie ludzkie wcielić nie potrafi, będzie przez takowe jako obce ciało, organicznego związku z niem mieć nie mogące, wyłączona. Na jednego olbrzyma, w rozumowaniu krępującego umysł ludzki, powstanie w ciągu czasu inny olbrzym,

który go albo pokona, albo sprostuje, albo też zaporę, przez niego położoną, usunie i naukę dalej poprowadzi. Odejść dzieła rozpoczętego w połowie drogi nie można, cofnąć umysł do pierwotnej harmonii, o której człowiek i nie wiedział, nawet niepodobna, gdyż pod słońcem niema siły dość wielkiej, któraby to uskutecznić potrafiła; w rozdwojeniu na zawsze zostać rzecz nieznośna; nie pozostaje zatem nic, jak tylko w całkowitem rozwiciu szukać schronienia".

A nietylko do Morawskiego, ale i do Ziemięckiej Gołuchowski pisywał listy. Ziemięcka właśnie z początkiem 1842 r. rozpoczęła wydawać czasopismo „Pielgrzym", w którem szerzyła idee zupełnej uległości rozumu wobec wiary. Gołuchowski życzył wprawdzie i autorce i pismu powodzenia najlepszego, ale nie dzielił z nią poglądu na stosunek wiary do rozumu. Najlepiej zaznaczył ową różnicę z nią w tych słowach: „Jeżeli między nami jest różnica, to chyba w tem, że ja do liczby tych należę, którzy się jeszcze nie rozstali z nadzieją, że religia i spekulacya w rezultatach swych połączyć się muszą" [1]).

Jak się z listu do Morawskiego okazuje, Gołuchowski nie podzielał jego zapatrywań na stosunek wiary do rozumu. Już wiemy, jak Morawski pojmował ów stosunek. W liście z dnia 21 stycznia 1842 r. donosząc Gołuchowskiemu, że „Gazeta Augsburska" i księgarnia Cotty „chciwie dla odleglejszej publiczności drukują, co z ust Schellinga wypłynie", wyraża Morawski wątpliwość, czy Schelling sprosta nadziejom, jakie w nim Gołuchowski pokłada. Przyznaje wprawdzie wielką doniosłość zwrotowi religijnemu Schellinga, o ile ten zwrot oznacza reakcyę przeciw racyonalizmowi Straussa i wogóle przeciw zbytniemu krytycyzmowi protestanckich uczonych, ale dodaje, że „trudno zaiste będzie Schellingowi, protestantowi i idealiście, dotknąć się prawdziwego znaczenia wiary i istotnej różnicy, jaka między nią a wiedzą zachodzi". Dotąd umiejętność stawiała wiarę zawsze niżej od wiedzy, uznawała w niej niższy stopień pewności, jako instynktowe przeczucie,

---

[1]) Por. artykuł P. Chmielowskiego p. t. „Przyczynek do dziejów życia i działalności Józefa Gołuchowskiego" — w „Przeglądzie filozoficznym" (Warszawa, 1903), str. 127—132.

nierozjaśnione ani doścignie dla wyższej umiejętności. Tymczasem wiara nie może być takim niższym stopniem pewności, bo „jest początkiem, źródłem wszelkiej logicznej afirmacyi", a wiedza jest „negacyą czyli powątpiewaniem". Ale „proces myśli" musi być ostatecznie „powrotem do wiary", uznaniem „Powagi zwierzchniej z Niebios", na którą wciąż oglądać się trzeba, gdyż „w niej jedyna nadzieja uratowania się z obłąkania, na jakie wystawieni jesteśmy, gdy się do polotu o własnych siłach puszczamy". Dlatego też w Chrześcijaństwie wiara nie jest tylko stopniem myśli, ale jest czynem i cnotą. To też „pod tymi względami wszystkimi rozważana wiara ma coś wyższego nad samą myśl".

W liście znów z 24 lutego w dalszym ciągu donosi M. Gołuchowskiemu o losach nauki Schellinga, mianowicie, że Michelet i Hotto, dwaj Hegliści wyzwali go na dysputę, a przy tej sposobności powtarza swój sąd o wyższości wiary nad wiedzą. „Gdy ta (wiedza) wyłącznie, a zatem i jednostronnie całą pewność ze źródła wewnętrznej samowiedzy wywodzi, i w swej konsekwencyi naturę i samego Boga stwarzać sobie musi, tamta (wiara) odrazu postawia człowieka w harmonii i z naturą, i z Bogiem, i z Jego rzeczywistem objawieniem się wpośród rodzaju ludzkiego, by tenże i obznajmić z swą boską myślą, i ku ostatecznemu przeznaczeniu zaprawić... Wszakże właściwą jest człowiekowi owa ku wyższej powadze miłosna ufność, kiedy tę powagę przyjmujemy jako ojcowską". Z tego powodu M. nie pochwala „dążności idealizmu do zdobycia zupełnej niepodległości myśli, do wywiedzenia umiejętności z zasady nieograniczoności naszego rozumu, z wolności ducha niczem niezrównoważonej", ów bowiem rozum „wszystko wywraca, co mu stawa na zawadzie, i wszystko — choćby najświętsze — zaprzecza, skoro czego nie pojmie" [1]).

Tymczasem Gołuchowski, jak widzieliśmy, nie chce rozstrzygać, czy wiara, czy też rozum jest wyższy dla człowieka, owszem takie postawienie kwestyi uważa za błędne i za wadliwe, sam bowiem zmierza do pogodzenia wiary z rozumem. Chodzi tylko o to, w jaki sposób doprowadzić rozum i wiarę do „roz-

[1]) Por. „Przegląd filozoficzny" (Warszawa, 1907), str. 239 n.

wicia", do zgody obopólnej? Postawiwszy bowiem twierdzenie, że wiara równie jest konieczną dla człowieka, jak wiedza, i że stan ich wojenny jest dla człowieka nader przykry, nieznośny i na długo wprost niemożliwy, musiał Gołuchowski obmyśleć sposób ich pogodzenia. Tego sposobu nie podał on w listach do Morawskiego, lecz dopiero w swoich „Dumaniach".

c) Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka.

Przy I tomie „Dumań" nie mamy powodu zatrzymywać się zbyt długo, bo jest on poświęcony rozbiorowi dziejów filozofii od Kanta do Herberta. Gołuchowski sam wyznaje, że opierał się na książce Henr. Maur. Chalybaensa: „Historische Entwickelung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel" — i że tylko tu i owdzie wtrącał swe własne uwagi. Podnieść wszelako należy, że Gołuchowski przed przystąpieniem do historyi filozofii spekulatywnej, zaznacza w uwagach wstępnych silnie trzy idee zasadnicze, jako konieczne, a to: ideę Boga osobowego, nieśmiertelności dusz oraz zmartwychwstania. „Idea Boga osobowego, wszechmocnego, najwyższą mądrością i nieskończoną miłością będącego, jedynie zdolna jest wszelkie sprzeczności człowieka rozdzierające usunąć, rozwiązać. Napróżno więc będą ją wyrzucać z rodu ludzkiego, z przysionków nauki, spekulacyi; napróżno będą zarzucać, jak wierzyć w istotę, jak kochać ją, kiedy jej się nie widzi? gdzie się domacać jej palca, kiedy wszystko samopas chodzi, własnemu losowi albo ślepemu trafowi zostawione? Napróżno, mówię! Idea Boga wiecznie wracać będzie w ród ludzki, wiecznie się tłoczyć będzie na rozum człowieka, bo bez niej nie ostatecznie rostrzygnąć niepodobna. Można podrzędne światła rozpalać, można się niemi czas jakiś cieszyć, że nam ciemności na chwilę rozjaśniają; ale gdy się dopalą do reszty, gasną wszystkie i wraca noc najciemniejsza, jak była przedtem. Rozum, sam z siebie wszystko wysnuć usiłujący, kołowacizny dostaje, zatacza się i wywraca, aż sobie przypomni, że idea

Boga to nie czczy wymysł, to nie urojenie, że Bóg jest, że być musi, i że ze wszystkich prawd ta jest najpewniejsza, bo jest matką wszelkich innych prawd" (str. 65, 66). Odnośnie do stanowiska człowieka w świecie, broni Gołuchowski poglądu antropocentrycznego, jak przed nim Bochwic.

„Na najwyższym szczeblu zwierzęcych organizmów, pisze on, postawiony jest ręką Wszechmocnego człowiek, istota trudna do pojęcia, sama dla siebie zagadką będąca, z jednej strony zwierzęcej natury i wszelkim warunkom zwierzęcego istnienia podlegająca, z drugiej strony, jako myślą i wolą obdarzona, wyższy porządek rzeczy rozpoczynająca, w świat duchów sięgająca. Jakkolwiek jednak człowiek jest sam dla siebie zagadką, jest on przecież rozwiązaniem zagadki natury. Bo wszystko dowodzi, że on był celem stworzenia: bez niego cała natura nie ma znaczenia. Z nim dopiero zaczyna się wielka epoka wyższego rozwinięcia. Za pośrednictwem jego natura dopiero wszystkie swe tajemnice na świat wydaje. Ta myśl boska utajona w przyrodzie, która się przez wszystkie szeregi jej utworów snuje, i którąby na wieczne czasy była zakopana. Gdyby nie było człowieka rozumem obdarzonego do jej odgadnięcia, z jego zjawieniem się jest, jeżeli wolno tego porównania użyć, sama z siebie ślepa, o sobie nie wiedząca, chociaż wszędzie na sobie piętno rozumu wyciśnięte mająca, w człowieku jakby w zwierciadle się przegląda i cudom swoim się przypatruje" (str. 11).

Dumania Tom II. Autor na wstępie zaznacza pokrótce potrzebę filozofii, bo jest ona nauką nauk, a jako cel naznacza jej wyrozumienie świata, człowieka i Boga. Przy tej sposobności kreśli prawdziwie po mistrzowsku potrzebę i pożytki oświaty, która wtenczas tylko może się okazać zgubną, jeżeli jest zmateryalizowaną.

Zadaniem filozofii jest wyrozumieć świat. Tego jednak nie można uczynić bez myśli, która umie mnogie przedmioty ujmować w jedność; bez myśli świat przedstawiałby się jako kupa bezładna luźnych przedmiotów, niczem ze sobą nie powiązanych. Atoli jak z jednej strony myśl dopomaga do ujęcia wielości w jedność, tak z drugiej jest ona sprawczynią rozdwojenia, nakłaniając człowieka, aby się przeciwstawiał reszcie przedmiotów; rozróżnienie podmiotu i przedmiotu jest

jej dziełem: „sprzątnijcie tylko myśl ze świata, a o żadnej sprzeczności mowy nie będzie. Trzeba się nam zatem z nią w zapasy wdać i w samem źródle złemu zaradzić. A że myśl tylko z człowiekiem na świat się dostała, bo odrębnego bytu nie ma, i dla człowieka tylko te sprzeczności zrodziła, więc jego zadaniem jest owładnąć ją, rozwikłać te sprzeczności, i wywieść je ze świata" (str. 54).

Świat przedstawia się nam z jednej strony jako podzielony na niezliczoną ilość pojedynczych przedmiotów; z drugiej atoli zmuszeni jesteśmy uznać widoczny wszędzie związek części. Już w pojedynczych przedmiotach daje się zauważyć mnóstwo własności od siebie różnych, które jednak są ujęte w jedność. Ta jedność, ta substancya rzeczy, której wszakże nie można pojmować, jako materyalnego podkładu własności rzeczy, ani jako myśli tkwiącej w rzeczy, ale jako jedność idealną, wiążącą przymioty w jeden byt. A jak w bytach pojedynczych, tak myśl i w całej sumie przedmiotów świata umie dojrzeć ową jedność. Rodzi się tedy przypuszczenie, że myśl znajdzie w pojęciu substancyi uspokojenie, bo jak w poszczególnych przedmiotach ich przymioty są tylko wyrazem, przejawem substancyi, tak świat cały mógłby być wyrazem jednej absolutnej substancyi. Temu złudzeniu uległ Spinoza i przyjął tylko jedną substancyę, Boga, objawiającą się i jako myśl nierozciągła, i jako materya rozciągła. Lecz słusznie inni filozofowie poczytali takie utożsamienie Boga z materyą za niegodne rozumu, za bluźniercze względem Boga. Postanowiono tedy oddalić Boga jaknajdalej od materyi, i w ten sposób zrodził się deizm. Przeciwnie Hegel postąpił, gdyż ideę bezwzględną czyli myśl uczynił wspólną substancyą wszystkiego, przez co wskrzesił Spinozyzm. Rzecz atoli jasna, że jak w absolutnej substancyi Spinozy ginie wszelki byt indywidualny, tak znów w absolutnej myśli ginąć musi wszelki byt osobowy. U Spinozy substancya absolutna pozostaje nieruchoma; u Hegla zmienia się ona w prawidła, podług których odbywa się ruch myślenia (str. 112). Takie rozwiązanie problemu świata nie może być dla nas pożądane, bo w jednym i drugim razie przepada nasza indywidualność, tonąc w morzu panteizmu. Myśl wzdryga się przed takiem rozpłynięciem w absolucie i mimowoli cofa się w stronę indywidualności by-

tów. Cofanie to prowadzi w dalszej konsekwencyi do nieskończonej ilości bytów indywidualnych, z czego zrodziły się dwa systemy: monadologiczny Leibniza i Herbarta oraz atomizm materyalistyczny. Znów atoli te dwa systemy nie mogą się obejść bez przyjęcia prawideł, według których wielość mogłaby się układać w byty jednostkowe; stąd to Leibniz musiał przyjąć Boga jako monadę centralną i źródło praw dla wszechświata; rozsądniejsi zaś materyaliści, o ile nie chcą przyjmować ślepego przypadku, muszą się wyrzec chęci wyjaśnienia prawidłowości w świecie panującej i muszą odrzucić wszelką kosmogonię. To też wielu z nich zadowala się teoryą pankosmiczną, która przyjmuje świat, jako całość sobie wystarczającą, która „zgoła nic ani w sobie, ani zewnątrz siebie nie potrzebuje, jak tylko tę swoją formę, ten wszędzie panujący porządek, tę wszystko przenikającą prawidłowość" (str. 173). Jednak ta teorya, imponująca wielu umysłom z powodu swego mechanizmu, „nie zna żadnej absolutnej jednej zasady, wychodząc od nieskończonej wielości pojedynczych istot; nie zna żadnego początku rzeczy, przypuszczając, że wszystko od wieczności istnieje; dla niej, dla tej samej przyczyny niema aktu stworzenia, i z tego względu nie zna potrzeby stwórcy" (str. 182). Najważniejszy atoli błąd tej teoryi, która się musi opierać wyłącznie na doświadczeniu zmysłowem, na tem polega, że nie może ona przyjmować żadnej wolności w świecie, chociaż doświadczenie uczy, że taka wolność przynajmniej w człowieku istnieje; a powtóre teorya ta musi przyjmować równoczesność wszystkich bytów, jeżeli chce uniknąć aktu stwórczego; tymczasem geologia poucza, że różne gatunki zwierząt i roślin powoli się zjawiały. A jak dla ewolucyi świata zwierzęcego i roślinnego musimy obrać geologię za przewodniczkę, tak znów historya ogólna dziejów ludzkich wykazuje nieraz namacalnie, że czyny z woli ludzkiej wypływające, zmierzają do czegoś wyższego, do celu, naznaczonego im przez inny Rozum.

Nie trzeba przypuszczać, że cud, jako wdanie się Boga w bieg spraw, czy to świata organicznego, czy też w dziedzinę woli ludzkiej, nie da się pogodzić z prawami natury. Odnośnie do świata zwierząt i roślin jest, podług autora „Dumań", rzeczą jasną, iż wyższe gatunki nie mogły się wykształ-

cić z niższych automatycznie, bo nigdy to, co jest wyższe, nie zrodzi się z tego, co jest niższe. Wyższe zatem twory mogły powstać tylko przez akt stwórczy (str. 186). Zresztą ludzie mają najczęściej mylne pojęcie o cudzie. Otóż „wiedzieć należy, że cud nie jest czemś, obok czego natura nie mogłaby się ostać, czemś z nią absolutnie sprzecznem. Cud nie znosi bynajmniej praw natury, lecz owszem posługuje się niemi, aby im taki kierunek nadać i takie skutki z nich wywieść, na które natura sama sobie zostawiona nigdyby się była nie zdobyła. Już artysta, posługujący się naturalnymi środkami i zagarniający prawa natury na swój użytek, aby dzieło sztuki stworzyć, niejako cud działa. Jeżeli więc ograniczony człowiek może naturę zmusić, aby jemu posłuszną była, i coś z niej wydobyć, na coby ona nigdy się nie była zdobyła, cóż dopiero Ten, na którego skinienie świat stanął?" (str. 186). A jak zjawienie się życia było dziełem Boga, tak znów dzieje człowieka dowodzą jego celu wyższego pozaziemskiego.

Gdyby człowiek był powstał drogą ewolucyi naturalnej, świat byłby dla niego rajem, a przynajmniej nie możnaby zrozumieć tej sprzeczności, jaką spostrzegamy między celami i zadaniami czysto ziemskiemi człowieka, a opornością ze strony natury. Natura nie mogłaby swemu dziełu najdoskonalszemu wyrządzać tyle przykrości, ile mu ich obecnie wyrządza. Człowiek stworzony na króla ziemi sam jeden ze wszystkich tworów widzialnych odbywa wjazd do swego dziedzictwa płaczem. A chociaż natura w niejednem mu służy, jednak większa jest suma zła, które mu wyrządza, od sumy dobra, którego mu dostarcza, podobnie jak tło zajmuje więcej miejsca na obrazie, aniżeli sam rysunek.

Skądże ta sprzeczność, skąd zło? Możemy narazie pominąć zło moralne, którego sam człowiek jest sprawcą; ale przecież oprócz tamtego jest zło fizyczne, którego człowiek nie zawinił; dlaczegóż ono istnieje? Nie można się zgodzić z Leibnizem, jakoby zło fizyczne stąd pochodziło, iż każde stworzenie jest z natury rzeczy podległe niedoskonałościom, bo taka odpowiedź przypuszcza w rzeczach stworzonych rozum, któryby mógł poznawać swoją niedoskonałość. Lecz rozum tylko człowiek posiada między stworzeniami ziemskiemi.

Otóż niemasz zła fizycznego ani w minerałach, lub ciałach zwierząt i roślin, bo każde z nich doskonale spełnia swe cele przyrodzone. Idzie przeto tylko o człowieka. Przyroda zachowuje się względem niego tak, jak czasem złośliwa niańka względem dziecka, bawiącego się cackiem, które mu ona wyrywa w chwili największego jego rozbawienia. Tylko że życie człowieka jest czemś więcej, jak cackiem. Włożył on w nie całą istotę swoją. Człowiek, wrósłszy raz w życie, zakosztowawszy jego goryczy i słodyczy, pragnie wiecznie w niem trwać, upatruje w niem cel absolutny. Tymczasem natura drwi niemiłosiernie z niego, przecinając pasmo dni ku jego i przyjaciół jego żalowi. Skądże więc taka sprzeczność? Niektórzy przypuszczają, iż niegdyś musiało być inaczej, i że natura we wszystkiem szła człowiekowi na rękę, we wszystkiem mu podlegała; ale sam człowiek zwichnął ten stosunek, nadużywając swej wolności, wskutek czego z rozporządzenia Bożego natura przestała być człowiekowi w mnóstwie wypadków uległą. W rzeczywistości istnieje wiele skutków moralnego upadku pierwszego człowieka, a cała historya jest pełna dźwigania się z tego upadku i znowu upadania, błąkania się po drogach fałszywych, a szukania prawdziwej, gdyż związek z Bogiem nie mógł być całkowicie zerwany. „Dlatego jak ślepy choć macaniem raz wraz go omylającem szuka czegoś nieporuszonego, czegoby się trzymał, tak ród ludzki pozbawiony prawdziwego wzroku, błądząc po bezdrożach naturalizmu, poganizmu, prawdziwego Boga szukał i szuka, i do Boga ze swego stanowiska subjektywnego rąk wyciągać nie przestanie. Ale też nawzajem i ze stanowiska objektowego uważając, Bóg nie mógł zostać obojętnym na wrzeszczenie duszy ludzkiej na puszczy zbłąkanej. To też stanowi przedmiot Epopei objawienia wyższego, nierównie jak w naturze, bo w świecie duchowym się dokonywującego" (str. 203). Tem się tłumaczy owa interwencya, ów palec Boży, niejednokrotnie dający się spostrzegać w dziejach ludzkości. Bóg poprostu wychowywał ludzkość, poskramiał zbytni wybuch namiętności, a gdy nadszedł moment właściwy, dał Swe objawienie. Wobec faktu, że i po objawieniu natura zachowuje się wrogo wobec człowieka, odpada przypuszczenie, że pierwszy człowiek odebrał bezwarunkową władzę nad naturą, a tylko trzeba

przypuścić, że wskutek swego połączenia z Bogiem rozum miał doskonalszy i wiedział, jak unikać przeciwności natury, i jak ją zaprzągać do swej służby, a zwierzęcość jego była naprawdę tylko podnóżkiem jego strony duchowej. Odkupienie nie miało na celu przemienić natury fizycznej człowieka, tylko naprawić jego wolę, bo przez jej nadużycie człowiek odpadł od Boga, a stąd „zbłąkanemu człowiekowi musiało przykładem być pokazane, gdzie jego zbawienie leży: że w zwierzęcości, w dogadzaniu swym zmysłom nie może być cel jego ostateczny, że wolność i rozum nie na to mu dane, aby z nich robił posługaczki zmysłowości, oraz że w tem opanowaniu zmysłowości nikt inny człowieka nie może zastąpić, gdyż to musi być aktem jego własnej woli, bo inaczej żadnegoby to znaczenia nie miało" (str. 211).

Wobec takiego poglądu na istotę objawienia łatwiej przychodzi wyrozumieć rolę zła fizycznego dla życia ludzkiego. Przedewszystkiem człowiek umniejszy sobie wiele zła przez religijne pojmowanie swego celu ostatniego. Wielu Jobów i Łazarzów nie poddawało się rozpaczy, bo uniesienie ich ku Bogu czyniło ich cierpienie znośniejszem, bo zło mieli za ekspiacyę swych win lub za dopust Boży w celu powiększenia ich zasług. Ale nadto zło fizyczne zmusza człowieka do obrony, a stąd potęguje pracę i wysiłki rozumu nad wyszukaniem sposobów do odparcia zła, hartuje wolę w znoszeniu zła, poskramia zapędy miłości własnej, zmusza człowieka do oglądania się za innym, lepszym światem, aniżeli ten, w którym tyle cierpień staje się udziałem człowieka. Autor podaje też kilka środków ku ulżeniu dolegliwościom. Wielu np. narzeka na stałość praw natury, gdyż nie wszystko mogą przeprowadzić co sobie zamierzyli: tacy zapominają, że bez stałych praw przyrody ich życie byłoby niemożliwe. Co więcej, wolność człowieka lepiej się uwydatnia przy stałości praw natury; gdyby bowiem tych praw nie było, człowiek nie mógłby robić postanowień szczegółowych swego działania, gdyż co krok natura stawiałaby mu przeszkodę wskutek dowolności swego zachowania się wobec ludzkich wysiłków. Z drugiej strony umysł religijny umie poza owemi prawami ujrzeć prawodawcę Boga, bo przeczuwa on, że nie prawo konieczności

może być najwyższą instancyą świata, lecz wola wszechpotężna Boga, od którego prawa pochodzą. Stąd to wiara w cuda jest naturalniejszą człowiekowi, jak wiara w nieubłaganą konieczność naturalizmu. Jednak pragnienie cudów byłoby zuchwałem wyzywaniem Boga, tem więcej, że świat i dzieje ludzkie pełne są cudów, a tylko wskutek ich częstości nie dość je cenimy. Byłoby też wprost niedorzecznie czynić swe przekonanie o istnieniu Boga zależnem od tego, czy raczy On cud jakiś zdziałać.

W dalszym ciągu autor zestawia wynik dotychczasowych rozmyślań i dochodzi do wniosku, że ani materyalizm, ani idealizm nie potrafią pogodzić rozmaitych sprzeczności w naszem pojmowaniu świata. Pozostaje tedy dualizm, jako jedynie prawdziwa teorya poglądu na świat. Prawdziwość dualizmu objawia się najlepiej w naturze człowieka, jako istoty zmysłowo-duchowej. Jeżeli atoli duch nasz ma być ze światem w jakiemś połączeniu, musi istnieć ogniwo, któreby łączyło te dwa byty. Ogniwem jest substancya, nie w znaczeniu czynnem, lecz biernem wzięta, to jest „jako warunek jedności biernie wszystkie różnice w siebie przyjmującej" (str. 254). Innemi słowy: wszechświat można pojmować jako byt przedmiotowy, a ducha jako byt podmiotowy, wskutek czego jedność jest łącznikiem (analogicznym) obydwóch bytów. Duch pojmuje wszechświat przy pomocy należycie uporządkowanych pojęć. Ale nie tu kończy się jego działalność; duch bowiem może poznawać siebie w swem poznawaniu, co jest najszczytniejszym jego przymiotem, oraz może łączyć dowolnie różne cechy pojęć i tworzyć byty myślne. Nie inaczej też postąpił Bóg ze światem, a choć nie możemy zgłębić Boga, możemy sobie utworzyć pojęcie stworzenia przez analogię z tem, co w naszym duchu zauważyć możemy. Nim bowiem rzecz jakąś wykonamy, wprzód ją stwarzamy w myśli. Otóż i aktu stworzenia świata z niczego nie możemy inaczej pojmować, tylko że „w absolutnym duchu boskim cały wszechświat i cały przyszły w nim porządek ze wszystkimi gatunkami i rodzajami jestestw i zamierzonemi kolejami rozwoju, odwiecznie, jako pomysł mądrości Jego, idealnie istniał zanim nastąpiło urzeczywistnienie go czyli przeniesienie go ze sfery

idealnej, od absolutnego ducha nieodłącznej, w odrębny byt" (str. 271). Owo przeniesienie odbyło się z czasem i w czasie, którego początkiem był moment zjawienia się świata.

Ale nadto Boga należy wyróżnić, a nie utożsamiać ze światem w jego idealnym stanie, bo i nasz duch nie jest przecież tem samem z tem, o czem myśli. Jednym z celów istnienia człowieka na ziemi jest odgadywać ów świat idealny, pojmować myśl Bożą w rzeczach tkwiącą, bo na tej drodze duch ludzki najłatwiej wzbić się może ku Bogu. „Szukamy Boga rozumem wszędzie w naturze, w historyi, w objawieniu; gdzie nam rozum nie wystarcza, przywołujemy na pomoc wiarę; pragniemy go uczuciem, bo nam tęskno, smutno na świecie! Wszystko nam się wymyka, życie upływa jak strumień, który nigdy nie wraca, brakuje nam fundamentu pod nogami, lecimy w przepaść, chcielibyśmy się czegoś wiecznego, czegoś absolutnego uchwycić" (str. 281). Stąd też rozważanie myśli Bożych i śledzenie za niemi nietylko nie jest zuchwałością, ale wprost potrzebą naszej duszy, która bez oparcia się na idei Boga osobowego, mającego wolę najdoskonalszą, zgoła nie mogłaby pojąć świata. Ani bowiem przypadek, ani konieczność jakaś absolutna nie tłumaczą, skąd się świat wziął, tylko można to osiągnąć, przyjąwszy wolę Bożą, która oba światy: materyalny i duchowy pomimo ich różnicy dla siebie przeznaczyła. Lecz jeżeli w Bogu nie istniała żadna konieczność, aby świat stwarzać, a mimo to świat istnieje, to nasuwa się pytanie, co za pobudkę miał Bóg, stwarzając świat?

Pierwszą taką pobudką była idea absolutnej prawdy. Bóg chciał, ażeby świat, który tylko idealnie w Jego myśli istniał, stał się rzeczywistą prawdą przez odrębne istnienie. Gdyby jednak w świecie nie było duchów, zdolnych wyrozumieć myśli Boże, byłby świat pozostał wystawą nieskończonej ilości dzieł pięknych, ale nie byłoby widzów do jej oglądania. Wobec tego Bóg nie poprzestał na martwej i bezrozumnej naturze, ale powołał do bytu istoty, któreby wiedziały o Bogu i o sobie, któreby były obdarzone wolnością poczynania czynów, zgoła: w materyalnym świecie duchowe osobowości, któreby były ogniwem, łączącem materyalny świat z idealnym. Osobowość na stronie człowieka, a osobowość absolutna na stronie Boga — oto dwa krańce stworzenia.

Wszelako chęć objawienia wszechmocy przed człowiekiem nie mogła być motywem i celem ostatecznym aktu stwórczego ze strony Boga, bo w takim razie w pojęcie Boga, jako najdoskonalszego bytu wprowadzałoby się pierwiastek rażącego egoizmu ze strony Boga. W tym bowiem razie świat i ród ludzki nie miałyby żadnego celu własnego, któryby się mógł ostać, bo świat służyłby wyłącznie na to, aby człowiekowi przedstawiać wszechmoc Bożą, a człowiek na to, aby tę wszechmoc podziwiał, a co najgorsze, zniknęłaby wolność w takiem pojmowaniu tak ze strony Boga, jak i człowieka. Ze strony człowieka dlatego, bo nie byłby niczem innem, tylko „rodzajem błyskawicy procesu natury, pojawiającej się i po chwili znowu znikającej, a pojedyncze indywidua nie byłyby niczem innem, jak tylko istotami jedne po drugich się przesuwającemi, aby tylko być narzędziami procesu rodzajowego" (str. 320); ze strony znów Boga usunięta byłaby wolność, bo Bóg musiałby ciągle stwarzać i burzyć, bo wszechmoc nie mogłaby przestać działać, inaczej byłaby nieczynnością. Nie może zaś człowiek być obojętny na to, czy jest wolny, czy też nie, bo właśnie z wolności wynikają najwznioślejsze prawdy. Innej mianowicie drogi nie mamy do urobienia sobie pojęcia o Bogu, jak analizę naszego ducha. Otóż jeżeli duch nasz jest wyposażony w rozum i wolę, to znów analizując ich czynności dochodzimy do idei stworzenia i rozumiemy, w jaki sposób Bóg stworzył świat.

„W człowieku zatem złożony jest faktyczny dowód exystencyi Boga, Jego osobowości, absolutnej duchowości, wszechmocności i innych przymiotów; ale obroną tego dowodu, powtarzam, jest wolność człowieka. Na tej nitce zawieszone są losy stworzenia" (str. 326). Ponieważ tedy na wolności opiera się cały gmach naszej wiedzy o świecie, trzeba ją przeto ugruntować.

„Wielu pojmuje fałszywie wolność, jako niezawisłość bezwzględną. Jest to pojęcie wolności fałszywe w odniesieniu do człowieka, który przychodzi na świat w warunkach od niego niezawisłych. Wolność we właściwem znaczeniu, to wolność wyboru. Objawia się ona już jako swawola lub upór, a u ludzi dorosłych jej dowodem namacalnym są cierpienia stąd wynikające, że człowiek nie wszystkiego może dokonać,

czego pragnie. Takie zapory nie znoszą wolnej woli w człowieku, tylko go pouczają, że nie jest wszechmocny. Różne są gatunki wolności, a z tych najważniejsza jest możność wyboru między dobrem a złem. Ale i ten rodzaj wyboru nie może być ostatecznem przeznaczeniem człowieka. Podług takiego bowiem wyobrażenia zdawałoby się, że tylko łapka na człowieka jest zastawiona. Postawić obok człowieka z jednej stony przepaść, wszelkimi powabami otoczoną, i umieścić go prócz tego na ślizkiej pochyłości zmysłowości, ku tej przepaści prowadzącej, a z drugiej strony umieścić wieczną nagrodę cnoty, jakby na wierzchołku wysokiego drzewa masztowego i kazać mu po nią sięgać, pomimo że dostanie się do niej takiemi trudnościami jest otoczone, — byłoby to zaprowadzić w świecie moralnym ten rodzaj loteryi, gdzie na jednego wygrywającego tysiące jest przegrywających" (str. 346). Cel człowieka jest wyższy, a jest nim wieczne uszczęśliwienie, które jednak nie jest mu odrazu i zadarmo dane, tylko musi być wysłużone. Otóż wybór między złem a dobrem jest tylko środkiem do zdobycia szczęśliwości.

Atoli uznanie wolności w świecie zdaje się rozbijać ten świat na atomy, na mnóstwo jednostek, które same się rządzą swą wolą, od innych są niezależne, z innymi duchami niepołączone. Wobec tego nasuwa się pytanie, na co Bóg te jednostki samorządne świadomie do bytu powołał, a tem samem na co jest wola w duchach?

Gdyby Bóg na to tylko stworzył duchy, aby nie brakło istot, uznających wielkość Stwórcy i Jemu chwałę oddających, to taki cel raziłby nas z powodu przymieszki egoizmu ze strony Boga. Inny więc musiał być ten cel, mianowicie miłość Boga ku człowiekowi, a ze strony człowieka miłość ku Bogu i bliźnim. „W miłości ujrzał Bóg absolutny cel stworzenia, w miłości widział Bóg absolutną prawdę, i tę chce mieć urzeczywistnioną. W miłości jest dopiero klucz do najwyższych tajemnic, podpora, osłoda, ochota, nawet siła w życiu teraźniejszem, i rękojmia przyszłości. Wynieście miłość ze świata duchowego, a zamienicie go w chaos, odbierzecie mu wszelkie znaczenie. Miłość dopiero jest owym z nieba zesłanym cementem, już na tym świecie królestwo Boże za-

wiązującym, zadatkiem wieczności, poręczycielką nieśmiertelności. Bez miłości świat jest puszczą albo pobojowiskiem dzikich namiętności, życie jest wygnaniem, myśl jest labiryntem, a serce narzędziem katuszy. Miłość łączy Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem, łączy ludzi między sobą. Kiedy natura nie zna innego związku tylko żelazne jarzmo konieczności, a myśl nic, tylko zimną konsekwencyę prawidłowości, — miłość zaprowadza dobrowolne zrastanie się duchów w jedną całość, szanując zarazem wzajemną niepodległość. Miłość jest zlaniem się duchowem jestestw w jedność; pomimo to wymaga, jako nieodzowny warunek do istnienia swego, iżby osobowości trwały naprzeciwko siebie, inaczej nie miałyby się komu udzielać" (str. 360).

W miłości tedy jest rozwiązanie całej zagadki istnienia świata. Miłość bowiem nie jest tylko rzeczą serca, lecz i spekulacyi. Jakiż bowiem cel miał Bóg, stwarzając świat? Nie inny, tylko miłość ku stworzeniom rozumnym, a wobec tego kategorya miłości jest najwyższą kategoryą i rozwiązuje najwyższe zagadnienia spekulacyi. „Naprzód jest ona najoczywistszym dowodem osobowości Boga i osobowości człowieka, gdyż miłość nie może mieć miejsca, tylko między osobowościami naprzeciwko siebie stojącemi i jako takie trwającemi. Pomimo to te osobowości jednoczą się w absolutnem połączeniu uszczęśliwienia, nie tracąc nic ze swojego absolutnego bytu. Na stronie Boga miłość jedynie zdolna jest wytłumaczyć absolutny cel stworzenia. Miłość dopiero dla nas uzupełnia wyobrażenie Boga, gdyż bez niej pojąć Go niepodobna. Wskutek miłości, jaką Bóg do kreatury powziął, mógł się dopiero świat duchowy zjawić, bo bez niej nie mógłby istnieć, a przynajmniej byłby największą anomalią. Na stronie człowieka miłość łączy go z Bogiem i z równymi sobie, a nawet ze światem, nie przynosząc jego odrębnemu bytowi najmniejszego uszczerbku, owszem rozprzestrzeniając go do najwyższego stopnia, bo miłość wszystko ogarnia". Miłość to stawia mu cel najwyższy życia, ona zaspokaja rozum, za nią idzie wolność, bo miłość jest dobrowolne lgnienie serc do siebie; wola znów nie może być bez myśli, bez świadomości o sobie, o świecie i Bogu; a tak za myślą i wolą idzie cały świat prak-

tyczny, którego człowiek jest twórcą, wobec czego kategorya miłości obejmuje w sobie tak kategorye ontologiczne, jak i logiczne.

Uzyskawszy w miłości najwyższą kategoryę, która jakby gwiazda jasna rzuca swe promienie na ogół zagadnień, dręczących ducha ludzkiego, autor poświęca ustępy końcowe swej książki rozwiązaniu niektórych zarzutów. I tak, odpiera zarzut, że zło moralne zdaje się być przeciwne wszechmocy Boga; dalej zarzut, że nie należało stwarzać człowieka, gdy tylko Bóg przejrzał jego upadek; wykazuje, że wolność w Bogu nie jest zdolna złego, ale człowiek takiej wolności doskonałej nie posiada; odpowiada na pytanie, jak można kochać Istotę najwyższą, choć się Jej nie widzi; dowodzi, że pewność nieśmiertelności opiera się na pragnieniu wiecznego istnienia i na wstręcie do śmierci. Następnie dowodzi, że pierwszem stadyum w rozwoju wolności jest szczęśliwość doczesna we familii, że jednak komunizm familijny nie powinien być rozszerzony na cały naród; drugim stopniem rozwoju wolności jest stanowisko prawa prywatnego, publicznego i międzynarodowego, przyczem autor określa dokładniej stosunek wzajemny równości i wolności i okazuje, ile niebezpieczeństw się kryje w równości mylnie pojętej. Wreszcie trzecim stopniem procesu wolności jest stanowisko moralno-religijne miłości Boga i bliźniego, którego to stopnia nie znało pogaństwo i dlatego to miłość Boża zesłała objawienie przez Chrystusa Pana.

Bardzo ważny jest § 85: „Jak dalece objawienie przechodzi granice rozumu ludzkiego.“ Autor nadaje temu pytaniu inną formę, mianowicie, czy objawienie przechodzi absolutnie granice rozumu ludzkiego? „Jeżeli — odpowiada autor — myśl jego (pytania) ta jest, czyli rozum ludzki z własnych swoich sił mógł do tej prawdy dojść, do której go objawienie doprowadziło— w takim wypadku odpowiedzieć należy, że niema najmniejszego podobieństwa, aby to kiedykolwiek nastąpić mogło... Z naturalizmu do prawdziwego Boga, z egoizmu do miłości nie prowadzi droga. Naturalizm nie podniesie się wyżej, jak do bałwochwalstwa pogańskiego, a egoizm nie wejdzie dalej jak na stanowisko prawa“ (str. 465). Co najwyżej nieszczęścia i błędy naturalizmu mogą tylko usposobić duszę do przyjęcia objawienia, które jedynie może człowieka wyprowadzić

z owego zła. Wówczas to człowiek może zamienić treść objawienia w swoje przekonania, całkiem ją sobie przyswoić i innych do niej zachęcić. „Metafizyczna część objawienia, zwłaszcza jeżeli to przechodzi zwyczajne zjawiska natury, jeżeli np. w tym przewodniku było coś nadzwyczajnego, nadziemskiego, do zwyczajnych ludzi niepodobnego, i inne tego rodzaju okoliczności, mogą przechodzić zwyczajne pojęcie, albo tylko dla bardzo głębokich rozumów być przystępne: ale praktyczna część objawienia, ta właśnie, która jest do wolności adresowana, która jest istotą wszystkiego, bo w niej leży cel absolutny człowieka, ta nie może być dla człowieka nieprzystępna, ta nie może przechodzić jego pojęcia, ale owszem musi być światłem, któreby wszystko rozjaśniało, i całą jego istotę przejmowało".

To też „jeżeli ze stanowiska filozoficznego do chrześcijańskiego poglądu na świat się przyznajemy, i innym to zalecamy, to czynimy to dlatego, ponieważ w tym poglądzie mieści się systemat wszystko ogarniający, konsekwentny i w najwyższym stopniu człowieka oswobadzający. Tymczasem więc filozofii prawa swobodnego myślenia nie odbieramy. Śmiało twierdzić możemy, przeszedłszy niemal wszystkie stanowiska główne, że między wszystkimi systematami, na jakie się starożytność i nowsze czasy zdobyły, ani jednego niema, któryby się co do treści swojej z poglądem chrześcijańskim na świat mógł równać. Jest to treść, która potrzebom najgłębiej człowieka poruszającym najbardziej odpowiada. I nikt nie jest w stanie zaprzeczyć, że ta treść tak jest zbawienna, iżby ją każdy z całej duszy najchętniej głową i sercem przyjął, aby tylko co do formy wiedzenia o jej pewności zabezpieczyć się można było. Nie na tem się zahacza, co Chrześcijaństwo w sobie zawiera, bo to jest w najwyższym stopniu szczytne i każdego zaspokajające, i każdy to pod względem praktycznym chętnie przyzna. Lecz cała trudność jest raczej teoretyczna, pod względem ścisłości naukowej formy, która szczególniej u oświeceńszej klasy, co się o nauki ocierała, i co wszystko ze ścisłością naukową chce sobie mieć podane, zupełnemu poddaniu się Chrześcijaństwu stoi na zawadzie. Ale i ten opór nie tyle jest wewnętrzny, na niesprzyjaniu oparty, jak raczej zewnętrzny, do powierzchownego wyznania się od-

noszący" (str. 467). Wyliczywszy różne skutki dobre, jakie Chrześcijaństwo przyniosło z sobą na świat, a to w rodzinie, w państwie, w stosunkach prawnych, obyczajowych i t. d., zadaje sobie autor pytanie, czemu tak późno nastąpiło objawienie, i daje odpowiedź, że poszło to stąd, iż objawienia nie można było rzucać na los szczęścia między ludzi; więc mogło się ono dokonać wtedy dopiero, gdy warunki do jego przyjęcia były przygotowane, gdy już przynajmniej niektóre serca były zorane i do tego stopnia uprawione, iż im można było wielki siew ludzkości powierzyć (str. 471). W końcu rozprawia się autor z tymi, których gorszy fakt, że do dziś dnia niemal $^4/_5$ ludzkości nie przyjęło Chrześcijaństwa, w czem przeciwnicy upatrują opieszałość ze strony Opatrzności, zapominając o tem, że proces zbawienia jest procesem wolności, i że woli nie można fizycznie narzucać prawd choćby najszczytniejszych.

Kilka uwag. Tłumacz „Historyi filozofii" Schweglera na język polski, ks. Franciszek Krupiński, wydał w swym „Dodatku", obejmującym dzieje filozofii w Polsce, sąd bardzo nieprzychylny o filozofii Gołuchowskiego. Powiada on: „Czem była filozofia Jakobiego w rozwinięciu filozofii niemieckiej, tem „Dumania" w rozwoju naszej, chociaż tamtę wywołał krytycyzm szkoły Kantowskiej, a tę współczesne powątpiewanie i religijna krytyka głównie między niemieckimi teologami rozwinięta... Obrona osobowości Boga i nieśmiertelnego, indywidualnego życia ciągle stała przed oczyma naszych filozofów. Począwszy od Trentowskiego aż do Gołuchowskiego każdy próbował po swojemu te prawdy pojmować; *najmniej filozoficznie przedstawił je Gołuchowski.* Miłość we wszystkich jego poglądach jest tem, czem u innych był mysł, rozum bezwzględny, wyobraźnia, intuicya czynna i t. d., t. j. źródłem, pierwiastkiem całego zapatrywania się na świat natury i ducha" (str. 467). Przytoczywszy zdanie Gołuchowskiego: „Miłość jest najoczywistszym dowodem osobowości Boga i osobowości człowieka"—tak dalej pisze Krupiński: „Myśl tu czytelniku extazę Nowoplatońską, bezpośrednie widzenie mistyków i kwijetystów, Swedenborgianów i wszystkich marzycieli, i zastanów się, czy nie z takiego absolutnego połączenia się w duchu człowieka z Bogiem wyrosły wszystkie te wilki i zdziczałe gałązki filo-

zoficznego drzewa? Oto co dalej mówi autor: „Kategorya miłości rozwiązuje wszystkie wielkie kwestye: osobowości Boga i człowieka, kwestyę stworzenia i celu jego, kwestyę woli wolności i ostatecznego przeznaczenia człowieka, kwestyę upadku i odkupienia, kwestyę objawienia, doczesnego i przyszłego bytu. W kategoryi miłości łączy się teorya z praktycznością, nauka z życiem, wiara z rozumem, filozofia z religią i t. d." Jakie fundamenta, taki dom, jakie źródło, taka rzeka, jakie nasienie, taka roślina, jaki pierwiastek, taki system i jego następstwa" (str. 469).

Czy ten sąd ostry jest w całości uzasadniony? Czy na korzyść rzekomego podsądnego nie da się powiedzieć nic dobrego? A jeżeli już nie całkiem da się go uniewinnić i obronić, czy przynajmniej nie dałoby się przytoczyć takich okoliczności łagodzących, w których świetle jego wina bardzo blednieje?

Przypomnimy sobie z życia Gołuchowskiego niektóre szczegóły. Bardzo wcześnie odumiera go ojciec; niedługo potem przyszło mu się rozłączyć i z matką i z rodzeństwem, porzucić dom rodzinny, a iść między obcych, gdzie jego ucha nie dolatywał dźwięk mowy jego ojczystej. To oderwanie od najdroższych sercu pociągnęło za sobą tęsknotę za nimi; myśl chłopczyny często biegnąć musiała z nad Dunaju ku Wiśle, ku matce, ku rodzeństwu, ku Polsce. Wraca nareszcie do swoich; otwierają się przed nim świetne widoki, chwalą go mistrze, jego prace zyskują poklask, medale, powołują go do Wilna. W tem ręka rządu na nim spoczęła; gryzł się tem, jak świadczy list jego brata do Nowosilcowa (12 kwietnia 1822 r.), i własny jego list do Ziemięckiej (z r. 1846), w którym pisał, „że z rozdartem sercem, pełen boleści po obcych krajach się włóczył i samemi ponuremi dumaniami się karmił" [1]). Nadeszła burza listopadowa 1830 r.; Gołuchowski spieszy wypełnić obowiązek względem ojczyzny, a spotyka go kilkomiesięczna kaźń; wydostaje się nareszcie do Garbacza, gdzie ciężkie podejmuje znoje, aby być od innych materyal-

[1]) P. artykuł Chmielowskiego w „Przeglądzie filozoficznym". 1903, str. 27.

nie niezależnym, a wiadomo, jak często każdy gospodarz ku niebu wzrok swój musi podnosić. Smutny rok 1846, rok haniebnej rzezi galicyjskiej, wywarł na jego duszy wrażenie bardzo bolesne; rok 1848 wyleczył go, jak okazuje list do Ziemięckiej, z wielu ułud, a za to spotęgował jeszcze więcej to przekonanie, które miało już dość czasu zrodzić się w jego duszy, że tylko miłość Boga i miłość bliźniego mogą usunąć zło ze społeczeństwa ludzkiego i zamienić padoł płaczu na krainę znośnego pożycia z sobą ludzi. Wyniósł z domu rodzinnego wiarę czystą i żywą, a zdany na siebie, często wśród obcych, nie dziw, że wzrok swój podnosił ku Bogu i w Jego miłości szukał podpory dla siebie. Wiara mu była puklerzem, wiara ostoją przed rozpaczą, wśród burz i zmiennych kolei życia. Zapragnął tedy dać na zewnątrz wyraz swym przekonaniom, do czego sposobności mogła mu dostarczyć z jednej strony gruntowna znajomość filozofii niemieckiej, oraz pustka, która w niej się gnieździ, choć osłoniona szumnymi frazesami; z drugiej zaś obcowanie z Schellingiem, entuzyastą, filozofem intuicyi i uczucia, a w swej „Filozofii Objawienia" silnie się zwracającym ku Chrześcijaństwu, aczkolwiek na swój sposób pojmowanemu. To też w liście do Ziemięckiej (r. 1842) wyraźnie on zaznacza, iż należy do tych, „którzy się jeszcze nie rozstali z nadzieją, że religia i spekulacya w rezultatach swych połączyć się muszą". Rozejrzawszy się zaś w treści Objawienia, w tem co księgi St., a zwłaszcza Nowego Zakonu mówią o Bogu, o Jego stosunku do stworzeń, a w szczególności do człowieka, znajdował tam dość argumentów dla swej myśli głównej, że tylko miłość skłoniła Boga do stworzenia istot rozumnych. Surowy sędzia Gołuchowskiego, ks. Krupiński, chyba powinien był wiedzieć o takich tekstach Pisma św., jak np. „Bóg jest miłością", „Tak Bóg umiłował świat, że Syna Swego jednorodzonego dał, aby wszelki, który weń uwierzy, nie zginął, ale miał żywot wieczny", „A teraz trwają wiara, nadzieja i miłość, a z tych większa jest miłość", „Dopełnieniem zakonu jest miłość" i t. d. i t. d. Bezwątpienia, Gołuchowski przeholował, czyniąc z miłości najwyższą kategoryę ontologiczną i logiczną, ale znów całkiem niesłusznie powiększa jego sądzia winę, każąc mu czerpać ze źródeł Nowoplatonizmu lub mistyka Szredenborga. To zestawienie Gołuchow-

skiego ze szwedzkim „prorokiem" jest niesłychanie krzywdzące dla pierwszego, a nie świadczy o znajomości rzeczy u jego sędziego.

Za to ks. Krupiński ma słuszność, zarzucając Gołuchowskiemu, iż z miłości chce udowadniać osobowość Boga, człowieka, nieśmiertelność dusz. Lecz i tu nie powinno się przeoczać, że widoczna jest u Gołuchowskiego pewna przesada, z którą się jednak nie kryje; a powtóre, nie stawia on kategoryi miłości a priori, lecz indukcyjnie do niej dochodzi. Wprzód przecież wykazywał duchowość człowieka, z niej doszedł do duchowości i osobowości Boga, udowodnił dualizm myśli i bytu, a dopiero kiedy szło o wskazanie nici, łączącej człowieka ze światem, a poprzez świat z Bogiem, i Boga z człowiekiem oraz ze światem, znalazła się sposobność do wprowadzenia miłości, jako owego ogniwa, najlepiej istocie rzeczy odpowiadającego. Mógł tedy Gołuchowski mniemać, że skoro wykazał istnienie Boga, Jego osobowość, oraz że świat stworzył tylko z miłości, to nawzajem ma prawo wnioskować z miłości o osobowości Boga, oraz z miłości istniejącej w człowieku, stwierdzać jego osobowość i nieśmiertelność. Zapewne, samo pragnienie życia wiecznego, wstręt do śmierci, nie są jeszcze dowodem niezbitym nieśmiertelności duszy ludzkiej; ale znów jego sędzia zapomniał o szczególe, iż Gołuchowski przedtem udowodnił duchowość duszy ludzkiej, wobec czego pragnienie wiecznego życia jest głosem ducha, świadczącego o swej nieśmiertelności, a stąd owo pragnienie mogło mu posłużyć za dowód nieśmiertelności duszy ludzkiej.

Przejdźmy do innego zarzutu. W I tomie swych „Dumań" nakreślił Gołuchowski obraz niemieckiej filozofii idealistycznej, i poddał ten kierunek myśli ostrej krytyce. Uznaje to Krupiński, twierdząc: „Co do samego przedstawienia rozwoju filozofii niemieckiej niepodobna nic zarzucić Gołuchowskiemu; znać człowieka, który sam czytał, zastanawiał się, który przebrodził wpoprzek i wzdłuż ocean spekulacyi Niemców, i zdaje o niej sprawę, jako wtajemniczony znawca. Część ta dzieła może być czytana z prawdziwym pożytkiem przez filozofów i niefilozofów" (str. 468—469). Po takich pochwałach występuje Krupiński z tem cięższą skargą. „Smutna to rzecz, pisze on, kiedy filozof z powołania sam grób kopie filo-

zofii, obudzając nieufność do rozumu. Gdyby filozofia była zbiorem tylko subjektywnych mniemań o rozmaitych zagadnieniach świata i życia, gdyby za kryteryum prawdy brała li subjektywny rozum, istotnie możnaby ją raz na zawsze porzucić; lecz tak nie jest, ponieważ treścią jej rozum subjekt-objektywny, albo lepiej bezwzględny; kto więc ryczałtem rozum taki wyklucza z dziedziny filozofii, usuwa z pod niej jedyny prawdziwy fundament. Wszystko, co w jego miejsce postawimy, czy mysł, czy wyobraźnię, czy wreszcie, jak Gołuchowski uczynił, miłość, filozofia przestanie być tem, czem być powinna, wyrodzi się w filozofowanie, w eklektyzm lub mystycyzm" (str. 468).

Za cóż to jednak spotyka Gołuchowskiego takie oskarżenie, oskarżenie, które bezmyślnie powtórzył jego biograf w „Wielkiej Encyklopedyi lilustrowanej"? Odpowiada ks. Krupiński: „Tom I „Dumań" ma to samo dążenie, co „Filozofia i krytyka" Libelta, t. j. okazanie na filozofii niemieckiej negatywnej strony rozumu, który nic trwałego zbudować nie może, wszystko burzy, krytykuje, a nic organicznego sam nie stawia". Jakto, więc to Gołuchowskiego wina, że idealiści niemieccy nic organicznego zbudować nie potrafili, lecz przeciwnie, wszystko krytykując, wszystko burzyli, co inni przed nimi zbudowali? Ślusarz zawinił, a tu kowala wieszają! Czyż tylko jeden Gołuchowski dojrzał pustkę w filozofii idealistycznej Niemiec? Przeciwnie, nie świadczyłoby to dobrze o jego bystrości spostrzegawczej, gdyby tej pustki nie był ujawnił.

Czy jednak naprawdę tak on lekceważył rozum, jak, oprócz Krupińskiego, przypisują mu to H. Struve, a poniekąd i P. Chmielowski? Czy naprawdę chciał stopić, zlać w jedną całość teologię z filozofią? Znów tak źle nie jest. Gołuchowski oddał swe pióro na usługi teologii, bo w gruncie rzeczy jego „Dumania" są filozoficznem przedstawieniem prawd katechizmowych wiary, ale daleką była od niego myśl stopienia rozumu z wiarą. Jednego on szczerze pragnął: uniknąć rozterki w duszy, wynikającej z rozbratu między wiarą a filozofią

---

[1]) Por. H. Struve: „Logika jako teorya poznania w Polsce" (Warszawa, 1911, wyd. II), str. 260.

w duszy jednego i tego samego człowieka. „Przyznasz wierze zwycięstwo nad rozumem — pisze on do Morawskiego — to mnie ogarnia smutek, bo idzie szmer między ludźmi: Więc wiara nie mogła się z rozumem zgodzić; więc ma w sobie coś nierozumnego, co się nie mogło ostać przed pochodnią nauki?.. Przyznasz rozumowi zwycięstwo nad wiarą? Ten sam smutek! Kto się może szczerem sercem łączyć do tryumfalnych wykrzyków... Tak kolosalna potęga, jaką jest wiara... więc ta wiara nic rozumnego w sobie nie ma?" Pogodzenie obojga, a nie pognębienie i poniżenie któregokolwiek z nich — oto jego pragnienie. Że nie myślał o utożsamieniu wiary z rozumem, okazuje się stąd, iż się domaga, aby rozum uzasadniał potrzebę wiary i jej podstawy. „Nie dosyć jest chcieć wierzyć, mówi on, ale trzeba też i słuszne powody mieć do tego wierzenia; inaczej można Bóg wie w co wierzyć, może nawet w takie rzeczy, w które nie należy wierzyć; jeżeli zaś o powodach mowa, któż je ma rozbierać, jeżeli znowu nie, to myślenie, którem wiara pogardza? Możeż się wiara kiedykolwiek bez myśli obejść? Nie." Kto tak obie sfery rozróżnia, ten ich nie utożsamia. To też, choć go łączył związek serdecznej przyjaźni z Ziemięcką, ani jednego artykułu nie zamieścił on w jej „Pielgrzymie" mimo prośby usilne z jej strony; nie umieścił zaś dlatego, że nie podzielał jej skrajnego poglądu na stosunek rozumu z wiarą. Natomiast jedno można mu zarzucić: pewną dyplomacyę w rozdziale sfer rozumu i wiary, pewne niezdecydowanie, i widoczna jest wielka kłopotliwość, czy to w listach do Morawskiego, czy w „Dumaniach", kiedy postawiwszy sobie jasno pytanie: dokąd sięga rozum w stosunku do objawienia? — daje odpowiedź, z której to jedno przebija, że jej autor sam nie bardzo wiedział, jak wybrnąć z trudnego zagadnienia, i że nie chciał obrazić ani rozumu, ani wiary. Utrudnił on sobie odpowiedź przez to, że wyraz wiara raz brał w znaczeniu religii czysto rozumowej, drugi raz w znaczeniu wiary objawionej, a w szczególności chrześcijańskiej. Lecz nie dziwmy się zbytnio takiemu postępowaniu. Z jednej bowiem strony problem to nader zawiły, z drugiej zaś wszelkie wychylenie się czy przesunięcie na prawo lub lewo mogło ściągnąć na niego zarzuty albo lekceważenia rozumu, albo pomiatania wiary. Brakło zresztą za

jego dni jakiegoś dogmatycznego określenia rzeczonego stosunku ze strony Kościoła, a co dopiero stało się na soborze watykańskim. Jakkolwiek się jednak rzeczy mają, jakkolwiek jego sposób rozwiązania zagadnienia o stosunek rozumu do wiary nie ze wszystkiem może zadowolić, podnieść jednak trzeba, że uniknął on jednostronnych poglądów Wrońskiego i Trentowskiego, którzy wiarę składali na całopalenie rozumowi, jak i Ziemięckiej, Morawskiego Józefa i Kozłowskiego Feliksa, którzy znów wiarę wynosili z uszczerbkiem praw rozumu. Czytając „Dumania" Gołuchowskiego po Trentowskiego „Vorstudien" lub „Chowannie", ma się mimowolnie to wrażenie, że po męczącej podróży wśród oślepiających piasków Sahary naraz stanęło się w pięknej, miłej, zewsząd zacienionej oazie przy ożywczem źródełku.

Gołuchowski upatruje jedność filozofii z teologią w tem, że jedna i druga ma za przedmiot swój to, co Wieczne, co Jedno, — Boga. Duch ludzki, tak dowodzi Gołuchowski, jest niespokojny w swych badaniach, nie czuje ostatecznego zadowolenia ze zdobyczy na najrozmaitszych polach umiejętności, póki nie wzniesie się do idei tego, co Najwyższe, co Wieczne i Niezmienne, co jest źródłem wszelkiego bytu, do Boga, i póki niejako z wyżyn Bóstwa nie ogarnie wszystkiego, co jest. Możnaby z tego powodu zarzucić naszemu filozofowi zależność duchową od Hegla i Schellinga. Czyż jednak nie tak samo twierdzili Platon i Arystoteles? Czyż dla pierwszego z nich najszczytniejszą umiejętnością nie była θεία σοφία (boska mądrość), to jest umiejętność sprowadzania wszystkiego co jest, do jednej idei, do najwyższego Dobra? Czyż Arystoteles nie nazwał swej „pierwszej filozofii" także „nauką teologiczną" (θεολογικὴ ἐπιστήμη)? Za cóż mielibyśmy ganić Gołuchowskiego, skoro za to samo tak wysoko cenimy mędrców greckich? Tem więcej, że jego dodatek, iż „filozofia zapomocą innego narządu i innym językiem" przemawia o tem, co Wieczne, najlepiej pokazuje, iż nie myślał o zaprzepaszczeniu rozumu na rzecz wiary, pomimo wspólności ich przedmiotu. Zresztą i o tem zapominać nie powinniśmy, że autor nie nadał tokowi swych myśli formy, że się tak wyrazimy, szkolnej, pod każdym względem wykończonej, metodycznie przeprowadzonej, ale je ujął we formę o wiele swobodniejszą „Dumań". Tem

się też da wyjaśnić, że autor dość często się powtarza, co czytelnika niemile razi. Lecz mimo usterki filozoficzne i teologiczne, pozostaną „Dumania" w naszej literaturze źródłem, z którego czytelnik w chwilach przygnębienia ducha może zaczerpnąć otuchę, pokrzepić się w wierze, pogodzić się z życiem, choćby było ciężkie, a dla ich autora będzie nazawsze chlubą, że choć doznał pocisków losu, choć nieraz serce mu się krwawiło, nie dał się złamać, a miasto swój pogląd na świat przyoblec kirem pesymizmu, jak to uczynili Schopenhauer i Hartman, wolał go pomieścić w słońcu miłości.

ROZDZIAŁ V.

Kierunek tradycyonalistyczny.

1. Maksymilian Jakubowicz.

(1785 — 1853).

Jakubowicz Maksymilian, urodzony 1785 r., był po ukończeniu akademii wileńskiej profesorem łaciny i greki oraz literatury starożytnej w Łucku, Święcianach, a nakoniec w słynnem lyceum w Krzemieńcu, aż do roku 1832, kiedy lyceum zamknięto. W dwa lata później (1834) powołano go na uniwersytet w Kijowie, i tu poruczono mu katedrę starożytnej literatury. Niezbyt długo tamże zabawił, gdyż przyjął zaproszenie na takąż katedrę w uniwersytecie w Moskwie, gdzie pracował do roku 1842, poczem jako wysłużony profesor opuścił Moskwę i osiadł w Żytomierzu, gdzie w 11 lat później t. j. dnia 14 kwietnia 1853 r. życia dokonał [1]). Pozostało po nim wiele prac filozoficznych, wydał też gramatykę języka polskiego, którą się posługiwano w szkołach byłego naukowego okręgu wileńskiego. Z rzeczy, odnoszących się do filozofii, pozostała po nim trzytomowa „Chrześcijańska filozofia życia

[1]) Por. „Encyklopedya Kościelna" X. M. Nowodworskiego, t. VIII, (Warszawa, 1876), str. 411.

w porównaniu z filozofią naszego wieku panteistyczną", Wilno, 1853. (Nakład i druk Teofila Glüksberga). Książka rozeszła się dość prędko, a jej autor jeszcze na tydzień przed śmiercią zajmował się poprawieniem i rozszerzeniem swej pracy do drugiego wydania. Śmierć atoli nie pozwoliła mu dokonać tego zamiaru.

Treść „Chrześcijańskiej filozofii życia..." Jakubowicza.

Jakubowicz zabrał się do studyum filozofii już pod sam koniec życia. Rozczytywanie się w pismach Trentowskiego, Cieszkowskiego, Cousina, a przedewszystkiem tyle wówczas sławionych Hegla i Schellinga, napełniło go najwyższą niechęcią i wstrętem do filozofii, nauczanej przez wymienionych myślicieli, i wzbudziło w nim chęć żarliwą, aby wyświetlić całą niegodziwość owej filozofii, która pod maską Chrześcijaństwa chciała przemycać idee panteistyczne najgorszego rodzaju. Nie czując się na siłach, aby wprost uderzyć na twierdzenia owych przedstawicieli panteistycznej filozofii, założył sobie cel daleko skromniejszy. „Nie dla filozofów tego świata, powiada on, nie dla uczonością swoją znamienitych, nie dla zawołanych mędrców i polityków świata dzieło to przedsięwziąłem i wykonywałem, ale dla Was, Bracia i Siostry w Chrystusie; Wam też je na użytek oddaję i jako ofiarę, na jaką zdobyć się mogłem, Wam dzieło to składam i poświęcam" (Cz. I, 69).

Aż do wieku XVI, a więc do czasów wielkiego odszczepieństwa w Kościele katolickim istniała filozofia, rozwijająca się stale. Była to filozofia prawdziwa, bo oparta na znajomości prawd objawionych, a stąd słusznie też ją filozofią chrześcijańską nazywano. Nadszedł atoli wiek XVI, wiek rewolucyi religijnej; rozum zbuntowany wypowiedział posłuszeństwo wierze. Nic dziwnego, że i filozofia poszła innymi torami, rozpoczynając swą rzecz od tego punktu, na którym stanęła filozofia grecka. Ta ostatnia chciała dojść do istoty Boga, natury i człowieka, oraz stosunku między nimi zachodzącego. Było to jednak usiłowanie próżne i bezskuteczne,

gdyż „niepodobna jest stworzeniu bezpośrednio własną mocą rozumu i umysłu poznać Boga, Stwórcę rzeczy wszystkich i człowieka, bo to znaczyłoby nieskończenie być więcej czemś, niż stworzeniem... znaczyłoby być Stwórcą, Bogiem (Cz. I, 4). Zdawało się wprawdzie Platonowi i Arystotelesowi, że w swych pismach pozostawili prawdę wieczną i niezmienną w treści swej i formie, ale zjawienie się Akademii średniej jest dowodem najlepszym, że w błędzie pozostawała filozofia grecka, która w dziełach Platona i Arystotelesa wzbiła się na szczyt swego rozwoju, poza który umysł ludzki nie mógł i nie może się dalej posunąć (str. 5). Zwolennicy Akademii średniej jasno wykazywali, że niepodobieństwem jest dla człowieka zbadać i poznać prawdę w całej pełni, że więc człowiek musi poprzestać na prawdopodobieństwie. Rezultat filozofii greckiej nie mógł być inny, aniżeli nam go dzieje przedstawiają. *Przedmiotem bowiem badań filozoficznych nie może być ani Bóg, ani natura,* gdyż filozofia nie może przywłaszczać sobie bezpośredniości poznania, ani nieograniczonej wolności myślenia. Już samo to twierdzenie, że filozofia może uczynić przedmiotem swoich badań Boga w podobny sposób, jak np. przedmiot lub zjawisko jakie albo siłę natury, jest bluźnierstwem, jest znieważeniem majestatu Bożego (str. 11). Powtóre, człowiek jest stworzeniem i ma przeznaczoną właściwą sferę swego myślenia, poznawania i życia, gdy tymczasem Boga ani przestrzenie świata całego, ani koleje wszystkich wieków nie mogą ogarnąć; nie może Go też więc ogarnąć i rozum ludzki. Ilekroć rozum ludzki chciał zbadać Boga, to ponieważ sam rozum jest stworzony, pomieszczony w czasie i przestrzeni, a żyje na spółkę ze zmysłowością, przeto rozum czynił Boga sobie podobnym, mieścił Go w granicach czasu i przestrzeni, poddawał pod prawo konieczności właściwe naturze, bo czynił Go pierwiastkiem i nasieniem, z którego się rozwinął świat i ukształtował, jak roślina lub drzewo z nasiennego ziarna, albo też czynił Go przyczyną, której świat jest skutkiem. Tak właśnie czynią w naszych czasach „filozofowie panteiści, mali i nikczemni w systematach marzeń swoich, ale wielcy i znamienici w pysze swojej i zarozumiałości" (Cz. I, 12), gdyż w nikczemności i obłąkaniu myśli swoich odjęli boskość, stwórczość, wszechmocność i mądrość bez granic, Bogu właściwą, a przy-

równali Go do stworzeń i zmieszali Stwórcę ze stworzeniem. Poszło zaś to wszystko stąd, że rozum ludzki przyznał sobie w swej pysze możność bezpośredniego poznawania. Lecz nic fałszywszego nad to twierdzenie. Myślenie bowiem staje się wtedy poznaniem, kiedy ogarnie przedmiot myślany i z nim wejdzie w jedność, albo zdaje się wchodzić w jedność, bo sąd ludzki o przedmiocie może być i mylny. Zawsze pierwej musi być przedmiot, aniżeli umysł zwróci na niego swe myślenie, aby go poznać. Umysł ludzki stał się autorem tylu umiejętności, nauk, sztuk, wynalazków, bo swojem myśleniem usiłował poznawać coraz więcej przedmiotów, które między sobą rozróżniał, układał według porządku, wiązał w całość, jedność, w systemata (str. 13).

Trzy więc czynniki należy odróżnić w poznawaniu ludzkiem: ducha myślącego, przedmiot poznawany, oraz usiłowanie poznania przedmiotu. W usiłowaniu tem zawiera się pewna praca i pewne sposoby pracą nabyte, to jest wychowanie, nauka i sztuka, które wspomagają ducha przy poznawaniu przedmiotu podając mu sposoby tego poznawania. Rzecz atoli jasna, że przez poznanie ani duch nie przemienia się w przedmiot, ani też przedmiot w ducha, lecz każde z nich po akcie poznania zostaje tem, czem było przedtem.

Inaczej ma się sprawa z Boskiem poznawaniem i myśleniem. Podczas gdy poznanie i myślenie ludzkie „nie czyni żadnego przedmiotu, żadnego bytu, ani jednego ziółka, ani robaczka, ani ziarnka piasku uczynić nie może" (str. 15), to przeciwnie myślenie Boże jest zarazem twórcze. „Między przedmiotem a myśleniem Boskiem i poznaniem niemasz nic pośredniego, bo prócz myślenia i poznania Boskiego niemasz nic innego... Takie myślenie, Bogu tylko właściwe, jest stwórcze, i Bóg myśleniem swojem wszystkie rzeczy zdziałać mogący i działający, właściwie i ściśle się wyrażając, jest Stwórcą" (str. 17). A Jakubowicz tak jest głęboko przekonany o wielkiej doniosłości zrobionego przez siebie rozróżnienia między myśleniem bezpośredniem, czyli Boskiem i twórczem, a pośredniem, ludzkiem, iż nawet Feliksowi Kozłowskiemu czyni wyrzut, „że przyznawszy bezpośredniość myślenia i poznania filozofom, przeciw którym wszędzie powstaje, troskliwie potem zbiera dowody na to, żeby taż sama bezpośre-

dniość poznania i myślenia przyznać się mogła i filozofom chrześcijańskim, która wszelako ani tym, ani tamtym się nie należy (str. 18). Skoro zaś myślenie, zdaniem Jakubowicza, nie może być bezpośrednie, bo nie może stwarzać przedmiotów, o których myśli, to tem samem nie posiada ono wolności nieograniczonej. „Wolność bowiem w najwyższem znaczeniu swojem jest nierozdzielna od bezpośredniości myślenia i działania. Jest to wola, nad którą niemasz wyższej ani potężniejszej, ani innej. Nie może tedy być nic pośredniego między taką wolą a czynem jej, i nie może być nic takiego, coby działanie jej ścieśniało i ograniczało: bo nie byłaby już wola taka wolnością w ścisłem tego słowa znaczeniu, wolnością w sobie i przez się, ale miałaby nad sobą wolę wyższą, któraby jej działanie ograniczała" (str. 19). Nie potrzeba też dowodzić, że takiej wolności ani człowiek nie posiada, ani też wogóle w naturze ona się nie znajduje. Tę prawdę uznał i Hegel dla swego świata idealnego. Owszem Hegel był tak dalece przeciwnym wolności w jednostkach, indywiduach, żyjących w jego świecie wymarzonym, iż tej wolności i człowiekowi odmówił, zapominając, że w takim razie musielibyśmy odmówić zasług wszelkich, cnót i nagród, bo skoro człowiek nie ma wolnej woli, to każdy musi być takim, jakim jest, i innym być nie może. Wobec zaś takiego stanu rzeczy, „filozofowie, odstępcy od powszechnego Chrystusowego Kościoła, przywłaszczyciele sobie bezpośredniości poznania i nieograniczonej wolności myślenia, napróżno powiadają, że oni dla filozofii utraconą w średnich wiekach wolność odzyskali. Lecz ta mniemana wolność zupełnie jest podobna do tej, jaką np. sobie przyznaje młodzieniec, który wyszedłszy z dozoru i troskliwej opieki rodzicielskiej i nauczycielskiej, zasmakował w swobodzie i niezależności, jakie mu świat, namiętności i majętności jego doradzały" (str. 24).

Zdawałoby się, że autor przynajmniej na to pozwoli rozumowi, aby zgodnie ze swą naturą myślenia zdawał sobie sprawę ze zjawisk świata, żeby badał spokojnie świat widzialny. Próżna nadzieja! Jakubowicz jest nieubłagany dla rozumu; twierdzi bowiem, że „zjawiska natury, czynne w niej siły, prawa, wedle których działają, własności ciał, opisanie natury istot żyjących w różnych klimatach i położeniach jeo-

graficznych i. t. d. są przedmiotem nauk przyrodzonych. Filozofia tu niema nic do czynienia". Początek zaś świata, „jego powstanie, porządek, ozdoba opisane są w księdze Mojżesza (Genesis), i gdyby o tych rzeczach nie nauczył nas Mojżesz, to byśmy zostali w zupełnej ich niewiadomości. Filozofowie natury ze swoją mądrością występują w coraz innych postaciach, i prawią nam o tych rzeczach sfinksy i feniksy. Wymyślają materyą obłoczkową, pierwotną jakąś siłę sił wszystkich, jakąś ideę, pierwiastek i przyczynę świata i t. p. Marzą, marzenia układają w system, i jako wielkie prawdy, z bezpośredniej swej mądrości wysnute, ogłaszają. Takich marzeń dostarczają nam obficie filozofowie natury. Są to romanse, podobne do tych, jakich się mnóstwo namnożyło i mnoży, wypływających ze swawoli nieograniczonego myślenia, z zepsucia obyczajów i jakoby ze zgnilizny, która się tu i owdzie szeroko pojawia w postępie cywilizacyi naszego wieku" (str. 25).

Tak więc nasz filozof nie pozwolił filozofii zajmować się ani Bogiem, ani naturą, do czego zawsze sobie rościła prawo. Cóż więc jej zostaje? Czy już na zupełną zagładę ma być skazana? Tak daleko idących zapędów Omarowych Jakubowicz nie żywi w swem sercu; owszem, ma on filozofię w cenie, ale pod warunkiem, że wyrzecze się ona samodzielności, że stanie się sługą i pomocnicą religii. Robota jej będzie wówczas nader pożyteczna i ważna, a mianowicie: „poznanie człowieka pod tym względem, że jest stworzeniem, wyrażającem obraz i podobieństwo Boże, stosownemi przeto obdarzon zdolnościami, jako to: myślenia, poznania i woli, przez które też jest wywyższony człowiek nieskończenie nad wszystkie utwory Boskie. *„Filozofii zatem jeden tylko jest przedmiot, a tym jest człowiek i jego życie"* (str. 25). Filozofia nie może wskazać, co jest celem najwyższym człowieka, bo nie może ona przestąpić granic stworzeniom właściwych, granic czasowości, gdy tymczasem cel ostateczny człowieka przekracza czas i przestrzeń, należy do nieskończoności i wieczności. Taki zaś cel tylko religia może wskazać. Filozofia więc schodzi się z religią, i z jej światła czerpie swoje światło. „Bez religii filozofia ani jednego kroku uczynić nie może, bo trzeba pierwej poznać najwyższy cel dla czasowego życia człowieczego prze-

znaczony (str. 26). Oparta o religię filozofia zapuszcza wzrok swój w stronę człowieka, bada właściwe jego duchowi działanie czyli myślenie, jego prawa i granice od Boga przeznaczone, przepisuje, jak się ma ustrzedz zboczeń, iżby wolność, myśleniu udzielona, nie zamieniła się w samowolność, rozważa poszczególne władze duchowi udzielone, rozeznając ważność, granice i cel każdego z pośród owych uzdolnień ducha; zagłębia się we wnętrze uczuć, żądz, skłonności, a nadewszystko woli, bo w tej ostatniej jest złożony pierwiastek i moc życia moralnego. Krótko mówiąc, „filozofia jest umiejętnością i sztuką życia ludzkiego czasowego, w związku i jedności z życiem wiecznem pod tym względem zostającego, że życie wieczne jest celem, a życie czasowe jest środkiem do celu" (str. 31). Wobec tego filozofia jest umiejętnością nader ważną, i to tak dalece, że sama nauka religii bez niej nie jest zupełną. Religia bowiem przewyższa nieskończenie sferę życia ludzkiego czasowego, a natomiast filozofia zajmuje się tem, co jest czasowe i skończone, a więc może wskazać sposoby i środki, przez które człowiek może osiągnąć cel swego życia. Tak więc „filozofia bez religii nic nie znaczy, żadnej nie ma wartości, błędem jest, marzeniem, obłąkaniem. Sama zaś w sobie uważana, religia jest doskonałością, i nie potrzebuje filozofii do swej doskonałości; ale uważana pod względem życia ludzkiego czasowego, religia potrzebuje filozofii, bo religia, jako Objawienie Boskie, nie wychodzi ze swej nieskończoności i wieczności, ale przesyła światło swoje w skończoności i czasowości granice; a to światło jest żywiołem, w którym filozofia czynność swoją rozwija i zamiary, jakie na nią wkłada religia, spełnia" (str. 31).

Uzyskawszy w sposób powyższy pogląd na zadanie filozofii, Jakubowicz przedstawia te systemy filozoficzne, które się opierają na założeniu, że w człowieku jest możliwe poznanie bezpośrednie. Taki system widzi on u idealisty Kartezyusza i u empiryka Bakona. Myśli przez nich rzucone nie zaginęły, lecz wydały zatruty owoc panteizmu w systemie Schellinga i Hegla. Autor daje pogląd na ich systemy, ale przepełniony tylu narzekaniami, świętem oburzeniem i gniewem na tych bezbożników, że czytelnik nie odgadnie, czego właściwie uczyli Schelling i Hegel.

Sprawiedliwość jednak każe podnieść, jako plus Jakubo-

wicza, jego krytykę panteizmu, niepozbawioną siły i ciętości. Myśl jej zasadnicza tkwi w twierdzeniu, że nie mogą być tem samem: podmiot poznający i przedmiot myśli, Stwórca i rzecz przez Niego stworzona. „Kiedy np. widzimy posąg lub malowidło jakie, nie możemy razem nie mieć pojęcia, że był posągarz i malarz, których dziełem jest posąg i malowidło, że posągarz, równie jak i malarz, żywy i osobisty, myślał, chciał, miał zdolności potrzebne, wedle których w pewnym jakimś zamiarze i celu uczynił posąg, malowidło; że sam artysta po ukończeniu dzieła swego nie utracił swego bytu, nie przemienił się w swoje dzieło; że wedle myśli, zamiaru, zdolności artysty dzieło wykonane zostało, a po wykonaniu dzieła artysta został tąż samą osobą, żywą myślącą, jaką był, i dzieło zostało, jakie wyszło z rąk artysty: ani żywe, ani osobiste, słowem nie stały się jedno i toż samo artysta z dziełem swojem" (str. 41). Jeżeli zaś myślenie ludzkie nie stwarza przedmiotów, ale je tylko poznaje, to i idea-Bóg Hegla nie jest żadną rzeczywistością, bo nie istniała przed Heglem. Pierwej było myślenie Hegla, aniżeli jego idea absolutna (str. 61). Skoro zaś idea-Bóg Hegla nie ma rzeczywistości, to i to wszystko, co z niej Hegel wysnuwa, co na niej buduje, to jest cały system jego filozofii, jest tylko sennem marzeniem, marą, widmem, a uważany pod względem życia ludzkiego jest potworem i straszydłem (str. 61). Naprożno zwolennicy Hegla chcą go ratować tem, że stworzył on rozmaite umiejętności, bo mógł je wprawdzie stworzyć, ale nie stworzył przecież rzeczy, o których traktują nauki. Umiejętność jest to „usiłowanie pojęcia i poznania przedmiotów danych, gotowych, rozróżnienie ich pomiędzy sobą, uporządkowanie ich wedle rodzajów i gatunków, i ułożenie w jedność, w system tych, które jeden gatunek stanowią" (str. 62). Ale nauka nie stwarza owych przedmiotów, tylko je zbiera, jak gospodarz, który z pola sprowadza plony do stodoły i rozgatunkowuje je, porządkuje; on tych plonów sam nie stwarza, tylko zwozi do domu to, co na polu urosło.

Aleksander Tyszyński [1]) robi wyrzuty Jakubowiczowi, że

[1]) Aleksander Tyszyński: „Pisma krytyczne". Zebrał Piotr Chmielowski. T. I. (Kraków, 1904), str. 239.

Schellinga, Hegla i Br. Trentowskiego nazywa panteistami, gdy tymczasem „byli oni gorliwi chrześcijanie (wykazaniu bowiem racyonalnemu prawd szczegółowych chrześcijańskich całe systemata poświęcający), a tylko protestanci chrześcijanie". Lecz niewątpliwie Jakubowicz ma w tym wypadku słuszność, a nie Tyszyński, gdyż Chrześcijaństwo nawet we formie protestanckiej nie da się pogodzić z panteizmem.

Atoli Jakubowicz nie tylko to miał na celu, aby wykazać niezgodność systemów Hegla, Schellinga i Trentowskiego z religią katolicką; postanowił on nadto wykazać pozytywnie, że filozofia może istnieć tylko w tym razie, jeżeli zapożycza swego światła od religii objawionej. Uzasadnieniu tej tezy są poświęcone dalsze części książki. Część I, zatytułowana: „O Boskiem objawieniu" wykazuje, że człowiek bez objawienia Boskiego zgoła nie może Boga poznać. Chociaż bowiem człowiek ma na swe usługi i zmysły, i rozum w celu poznania rzeczy, mimo to, sumiennie przebiegając to wszystko, co człowiek i cała ludzkość wie o istocie zjawisk „attrakcyi, repulsyi, grawitacyi, elektryczności, magnetyzmu, światła, cieplika" (str. 74), a nawet znajomość natury ludzkiej uwzględniając, dochodzi się do tego wyniku, że ludzkość nie zna mnóstwa rzeczy, choć je spostrzega, a co gorsza, sami siebie nie znamy dokładnie. Jeżeli więc ród ludzki nie ma chodzić w błędzie, to powinien przyjąć Objawienie Boskie.

„W Objawieniu bowiem Boskiem jest światło, przez które może człowiek rozszerzyć nieskończenie zakres poznania swego; może poznać początek i przyczynę wszystkich rzeczy, poznać przyczynę wszystkich tajemnic i znaczenie tychże tajemnic, i tego, co tym tylko sposobem poznaje, może być jedynie pewny, że jest prawdą; gdyż innym sposobem poznawane prawdy pewności za sobą nie mają" (str. 79). Są atoli na nieszczęście myśliciele, którzy się mają za wielkich mędrców, jak Fichte, Hegel, Schelling, Cousin, Trentowski, Strauss i t. d., i gardzą wiarą objawioną, dufając w swoje siły; są to prawdziwi synowie tego świata, bo Boga tylko w świecie widzą i w granicach świata zamykają; zapomnieli oni, że *„nie można poznać Boga bez Boga"*, to jest bez Jego objawienia (str. 82), a wskutek tego żyją bez Boga sami siebie ubóstwiając. Na poparcie swych słów autor przytacza wyjątki z pism

Hegla i Schellinga: ale za gorszych od nich, za prawdziwych nieprzyjaciół Boga i Chrystusa Pana, za Kaimitów (str. 101) ma on Straussa, Brunona Bauera, Feuerbacha i Trentowskiego, którego bluźnierstwa z wielką zaciętością smaga: ich wywody to mają na celu, aby utorować wielki trakt dla synów tego świata, dla Kaimitów, aby zniszczyć religijność i moralność, które stanowią istotę życia ludzkiego (str. 125). Niewątpliwie tedy te systemy są dowodem namacalnym, iż bez objawienia Boskiego ani istoty Boga, ani siebie samych nie możemy poznać: bez tego środka błogosławionego człowiek byłby najnędzniejszą istotą, nie znałby swego celu i przeznaczenia, nie byłby prawdziwie wolnym. Wolności prawdziwej nie znali poganie, ani areopag sławny, ani Temistokles, ani Arystydes, Platon, Arystoteles, senat rzymski, ani Brutus i Katon, lecz dopiero Chrystus przyniósł ją z nieba, bo prawdziwa wolność tam jest, gdzie jest miłość, a miłość tam, gdzie nie panują namiętności. Wolność naszego ducha jest podstawą miłości Boga i bliźniego, miłość zaś bez wolności jest pożądliwością, a wolność bez miłości jest koniecznością. Kto mówi, że była kiedyś lub jest wolność w rzeczypospolitej tego świata, ten nie wie, co mówi. Tylko w niebie między aniołami i świętymi może istnieć rzeczpospolita, ale nigdy na ziemi. Mędrcy szukają i obiecują wolność tam, gdzie jej niemasz: istnieje ona tylko w Ewangelii, bo ta normuje wszystkie uczynki ducha i ciała. To też poza nią nie masz moralności.

Lecz chociaż w zasadzie wszyscy wobec Boga jesteśmy równi, jednak ze względu na porządek doczesny są między ludźmi nierówności i być muszą, bo nie wszyscy ludzie potrzebują jednakowego wykształcenia, i nie wszystkie też zawody jednaką posiadają wartość. Dla utrzymania ładu i porządku w świecie Bóg postanowił władzę, a stąd nic fałszywszego w świecie, jak to twierdzenie filozofów i polityków, iż władza tylko od ludu pochodzi, rzekomo dlatego, że prawo bez siły nie ma znaczenia, a siła znajduje się tylko w gromadzie. Cóżby się jednak stało z prawem, gdyby wszyscy ludzie porozchodzili się do swych spraw? Czyż w tym wypadku nie ma obowiązywać prawo, kiedy za niem nie stoi siła, gromada? Władza tylko od Boga może pochodzić, bo od Niego też są nierówności stanów i uzdolnień ludzkich. Gdzie tylko siła

panuje, musiała się zjawić niewola kobiet i właściwe niewolnictwo, które dopiero przez Chrześcijaństwo zwolna mogło być usunięte (str. 182).

W dalszych częściach rozwija Jakubowicz myśli o potrzebie modlitwy, zwłaszcza modlitwy objawionej, o zmysłach i zmysłowości, o granicach i celu ich działalności, o duchu i jego dziełach nieskończenie wyższych od czynności zmysłów, o nadprzyrodzonej wierze, nadziei i miłości, o odrodzeniu człowieka przez Chrystusa, o jedności i powszechności religii objawionej, o znaczeniu imienia Stwórcy, o Boskiej osobowości, o przyczynach dobra i zła.

Zło wzięło początek stąd, że człowiek zerwał związek ze Stwórcą, a raz straciwszy miłość i wolność, które są zawsze w połączeniu z prawdą, dobrem i pięknem, stał się podległy sile i konieczności, które rządzą życiem człowieka i poddają je pod moc fałszu, błędu, kłamstwa, wszelkiego i szpetoty, gdyż człowiek owładnięty siłą i koniecznością, czyni to, czego sam nie chce i co potępia (str. 132, Cz. II). Wolność od zła jest możliwa tylko przez zachowanie Zakonu Pańskiego; natomiast wolność, zalecana przez filozofów panteistycznych, jest największą niewolą, jak się okazuje ze słów Trentowskiego, że i „jeniusz pisze swe dzieła, bo go do tego potrzeba wewnętrzna niewoli". Na to odpowiada Jakubowicz, że „takim jeniuszem jest każdy bocian, czując zbliżającą się zimę, ucieka od niej, leci w kraj ciepły, bo go do tego jego potrzeba wewnętrzna niewoli" (str. 136).

Przechodzi następnie autor do opisu stworzenia świata. Rozum filozofów jest w tej sprawie zupełnie nieudolny, tworzy tylko romanse niby naukowe, a prawda tylko w Objawieniu jest podana usty Mojżesza. Myśl nasza, badając świat i spostrzegając ruch ciągły, odmiany, powstawanie i znikanie indywiduów, pasowanie się życia ze śmiercią, musi dojść do wniosku, że wszystko w świecie jest w pielgrzymce, że skończy się czas a nastanie wieczność. Nie można wierzyć filozofom ani nawet Humboldtowi, że świat powstał koniecznie i że na zawsze pozostanie, choć się jego formy będą zmieniały, gdyż i sama konieczność musi być pod władzą. Filozofowie nam prawią, że oderwana od słońca planeta gaśnie powoli, wskutek czego życie na niej może zaginąć wskutek zlodowa-

cienia. „Co się wtedy stanie z samym planetą, jaki koniec go czeka, tego jeszcze wyraźnie badacze natury nam nie powiadają. Domyślają się, że może potem stanie się księżycem; potem co się z niego stanie? Sfinksy i Feniksy, Bucentaury. Dixi! Takie to baśnie, takie dziwy i takie romanse prawią nam mędrcy świata" (str. 192). Natomiast Mojżesz w księdze Genesis „nic dowodzi, nie rozprawia, nie rozwiązuje zadań matematycznych, aby tem rusztowaniem wzbić się do prawdy, bo ją bierze od Boga" (str. 196).

Odnośnie do jestestw organicznych autor przyjmuje siłę życiową, organizującą narządy, w czem, jak się przyznaje, poszedł za „Teoryą jestestw organicznych" Jędrzeja Śniadeckiego. Pozostanie atoli nazawsze dla nas tajemnicą, dodaje autor, czem właściwie jest owa witalistyczna siła organiczna.

Granice ciał niebieskich wskazał Mojżesz człowiekowi. „Może człowiek w przedmiocie tym rozszerzać swoje wiadomości bez końca, zawsze one bądź jego pożytkom i potrzebom przysłużą się, bądź szlachetną zaspokajać będą ciekawość. Lecz skoro przestąpi granice i zacznie rozprawiać o siłach twórczych, o pierwotnym eterze, o materyi kosmicznej, o rodzeniu się ich i mnożeniu na podobieństwo pojawów życia organicznego na ziemi, o istotach, zamieszkujących powierzchnię ich, o ich zaludnieniu się i krajach, państwach i t. p., wtedy z badacza stanie się roicielem, opowiadaczem baśni i powieści. Przed wiedzą i poznaniem człowieka zakrył Bóg wiele rzeczy, tyczących się istotnego znaczenia i celu świateł niebieskich. Wiele teoryi w tych przedmiotach przeminęło i wiele się ich pojawia: mało jest ludzi bardzo, którzy o nich wiedzą, a przecie bez nich się obchodzą i życie ludzkie ani się przez nie ulepsza, ani szczęśliwsze się czyni. Tego jesteśmy pewni, że im więcej religijne, więcej moralne życie się między ludźmi zaprowadza, tem większym pokojem i szczęściem się ucieszą" (str. 205).

Autor zastanawia się wreszcie nad doskonałością stworzeń, a w szczególności nad życiem zwierząt, ich instynktem, przez który rozumie „zespolenie wszystkich zmysłów pod kierowniczą wolą Boga dla zachowania zwierzęcia i jego gatunku"; wreszcie okazuje wyższość teistycznego poglądu na świat nad panteistycznym. Nawiązując do słów Trentowskiego: „Po-

każcie (teiści) mi Boga, gdzie On jest, gdzie Go widzieliście?— ja zaś w każdem żyjątku, w każdem ziółku, w każdem zwierzątku widzę mego Boga" — powiada Jakubowicz: „My powiadamy, że żyjątko wszelkie, i kwiatek, i ziółko są dziełem Boga, i w dziełach, na które okiem cielesnem patrzymy, widzimy okiem niecielesnem Autora i Stwórcę dzieł. Panteista zaś, patrząc na żyjątko, i kwiatek, i trawkę, widzi w nich i samego w swej istocie boga, nie stwórcę ich, ale wewnętrzną w nich siłę życia, której postać zewnętrzna jest objawem, zewnętrznością. Ta siła wewnętrzna jest mu bogiem, i postać zewnętrzna bogiem: i cóż tedy dziwnego, że ten jeniusz swojem cielesnem okiem swego Boga widzi w każdem żyjątku, w kwiatku i ziółku! jenialnie on patrzy i jenialnie widzi" (str. 217).

Część trzecia książki zajmuje się szczegółowo człowiekiem. Wykłada tedy autor, że natura oddaje cześć Stwórcy za pośrednictwem człowieka; bada następnie na czem polega obraz i podobieństwo Boże w człowieku. Stąd to i natura, jak człowiek została utworzona z celem, bo Bóg nic nie czyni bez celu: a jak dla człowieka nastanie kiedyś zamiana czasu na wieczność, tak i dla natury wybije moment, gdzie skończoność przejdzie w nieskończoność, materyalność widzialna w materyalność duchową, niewidzialną i przenikliwą (Cz. III, 19). Tymczasem filozofowie, widocznie do siebie biorący słowa szatana: „będziecie jak bogowie", nie chcą widzieć Boga w przyrodzie, za co Bóg ich opuszcza, dopuszczając, że dzieła Jego biorą za Boga. Wyższość człowieka nad stworzeniami widzialnemi w tem się objawia, iż człowiek jest osobą, a przedmioty inne są indywiduami. „Między indywiduum a osobą jest ogromna różnica. Indywiduum jest ogółu czyli rodzaju swego jednostką; żyje, nic o tem nie wiedząc, to jest z konieczności, życiem swego rodzaju. Jest myślenie i wola w każdem indywiduum, ale nie do niego należą, tylko do rodzaju, a rodzaj wyraża i urzeczywistnia myśl i wolę tego, który dał byt i życie indywiduom i przeznaczył im życie jednakie i wspólne ich rodzaje. Osoba zaś jest to, co zowiemy monas, to jest jedność niepodzielna, niezłożona, w sobie samej bez części całość, bez szczegółów i pojedynczości, ogół bez indywidualności rodzaju" (str. 45). Tej doskonałej natury czło-

wieka nie pojęli ani Humboldt w swym „Kosmosie", ani fizyolog Jan Müller, bo mają oni człowieka za najwyższe ogniwo świata zwierzęcego. Występuje też przeciw nim nasz autor w sposób bardzo drastyczny, a zwłaszcza odrzuca ideę postępu, jak go pojął Humboldt. „Nie można tedy ani pomyśleć przy zdrowym rozsądku, żeby ludzkość mogła czynić postęp, bo jest podług stwórczej idei Boga stworzona z prawami, z przeznaczeniem i celem swoim na wszystkie wieki i miejsca" (str. 62). W jednem tylko znaczeniu można mówić o postępie i życzyć go ludzkości, to jest, iżby ludzie coraz lepiej poznawali Boga i wolę Jego w swych uczynkach urzeczywistniali, czyli innemi słowy postęp materyalny powinien być kierowany przez postęp duchowy. Tymczasem filozofowie hołdują tylko materyalnemu postępowi, stosując idee kosmogoniczne do postępów ludzkości. Autor zwraca się wobec tego z krytyką swoją do teoryi kosmogonicznych Herschela i Humboldta, którzy przyjmują wieczność materyi, za co spotyka ich zarzut bałwochwalstwa. W końcowych rozdziałach prawi autor o potrzebie religii, tajemnic w niej, o potrzebie zakonów; opisuje na czem polega życie z wiary; wykazuje powstanie grzechu pierworodnego i dobrodziejstwo odkupienia; owoców odkupienia można dostąpić tylko za pośrednictwem Kościoła, założonego przez Chrystusa Pana.

Uwagi krytyczne. Przytoczywszy treść książki, możemy się zapytać, czy Jakubowicz osiągnął to, co zamierzał osiągnąć, i czy przysłużył się sprawie, której obrony się podjął?

Wyznanie jego, że swą książkę przeznacza dla prostaczków, dla braci i sióstr w Chrystusie Panu, musi rozbroić każdego krytyka, a przynajmniej zniewala go, aby do książki nie przykładał zbyt wysokiej miary. Jakubowicz miał zamiar jak najlepszy i szczery. Będąc gorliwym katolikiem, bolał nad poniewierką swej wiary, którą miał za skarb najdroższy, tak swój, jak każdego człowieka, a z natury swej otwarty, nie mógł nie czuć wstrętu i żalu do ludzi, którzy w potokach szumnych frazesów i pod pokrywką idei chrześcijańskich szerzyli fałsz i obłudnie podkopywali same podstawy wiary. Czując, że niedługo przyjdzie mu ustąpić z pola walki, czując śmierć za pasem, chce w swej książce wskazać niebezpieczeństwo, jakie grozi wierze ojców ze strony modnej wówczas

filozofii panteistycznej i pragnie to niebezpieczeństwo odeprzeć, a zachęcić, kogo się da, do wierności dla religii przodków. W tym to celu zabrał się pod koniec życia do czytania dzieł Hegla, Cousin'a, Schellinga, Trentowskiego, a także i opinie uczonych: Jana Müllera i Aleksandra von Humboldta zwróciły na siebie jego uwagę. Nauka panteistów, a także pewne poglądy wspomnianych uczonych, stały w sprzeczności rażącej z tem, w co dotychczas przywykł wierzyć i co miał za prawdę. Według tedy sił swych i możności, uzbroiwszy się nietylko w teksty Pisma św., ale nadto lekturą „Zasad wiary" ks. Gaume'a, pism Feliksa Kozłowskiego i innych, przystąpił do odsłonięcia błędów i fałszów nowej filozofii, a do obrony starych dogmatów katolickich. Cel więc książki, szlachetne zamiary autora, zasługują bezsprzecznie na wdzięczne uznanie i pochwałę.

Niestety, wykonanie zamiaru, przeprowadzenie powziętej myśli jest nad wyraz niedołężne, a tem mniej oczekiwane, ile że po autorze, jako profesorze uniwersytetu, miało się prawo spodziewać bodaj trochę szerszego na świat poglądu. Henryk Struve w swych dziełach zalicza Jakubowicza, Kozłowskiego, Żochowskiego, Bochwica i Ziemięcką do filozofii t. zw. katolickiej. Może nawet niechcąc wyrządził on przez to krzywdę katolicyzmowi. Zapewne, uważając zapał tych autorów dla katolicyzmu i głośne ich przyznawanie się do wiary katolickiej można było obdarzyć ich nazwą filozofów katolickich. A jednak Struve nie powinien był zapomnieć o fakcie, że kiedy Lammenais, Bonald, Bonnety, Bautain, Ventura i inni, także głośno wyznający zasady katolickie wystąpili z filozofią, która uszczuplała przyrodzony okres działalności rozumu na rzecz wiary, Kościół katolicki nietylko się wyparł takiej filozofii jako swojej, ale wprost ją odrzucił i potępił. Nie inaczej ma się sprawa z filozofią Jakubowicza. Nawet najpobłażliwszy krytyk ma obowiązek zwrócić uwagę na błędy bardzo zasadnicze tej filozofii. Możemy pominąć, że w książce brak jest systematyczności, że autor często się powtarza, darujmy mu zrzędzenie, biadania bezsilne, ton kaznodziejski, tracenie wątku w przeprowadzeniu myśli obranej, ale pod żadnym warunkiem nie można mu nie wytknąć tego, że powinien był postarać się o dokładne wiadomości, co do zasad samej-

że wiary katolickiej, której bronić postanowił. Tymczasem jego twierdzenie, że nie można poznać Boga bez Boga, czyli bez Jego objawienia, jest nietylko błędne, lecz wprost heretyckie. Wszak Paweł św. wyraźnie naucza w liście do Rzymian (I. 20), że to, co w Bogu jest ukrytego, może być poznane ze stworzeń. („Invisibilia enim ipsius (t. j. Boga) a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita, ut sint inexcusabiles"). I nie może być inaczej. Jeżeli bowiem bez objawienia Bożego nie można poznać Boga, wówczas objawienie to nie byłoby wynikiem Bożej dobroci, jak naucza Pismo św. i sobór watykański, ale Bóg byłby je miał obowiązek dać, jeżeli człowiek miał coś wiedzieć o Bogu i cześć powinną Mu oddawać. Religia naturalna, przyrodzona, opierająca się cała na dociekaniach rozumowych i stanowiąca część filozofii, byłaby nietylko zbędną, ale wprost niemożliwą. A jednak rozum sam to powiada, że nim ktoś przyjmie religię objawioną, wpierw musi wiedzieć, że jest Bóg wszechwiedzący i najprawdziwszy, który to a to objawił. To też wprost w zdanie Jakubowicza, powtórzone za tradycyonalistami francuskimi, godzi orzeczenie soboru watykańskiego: „Gdyby ktoś rzekł, że Boga jednego i prawdziwego, Stwórcy i Pana naszego, przez te rzeczy, które są uczynione, nie można napewno poznać zapomocą przyrodzonego światła rozumu ludzkiego, niech będzie wyklęty" (Sess. III, can. I).

Z powyższego błędu wyniknął drugi: zabronienie rozumowi, iżby się nie zajmował badaniem widzialnej przyrody. Jest to niesłychany ostracyzm względem rozumu i ciasnota pojęć wprost nie do darowania. Jakubowicz chciał tutaj bardziej być katolickim, jak sam Kościół katolicki. Ktokolwiek zna dzieje tego Kościoła, wie, iż Ojcowie Kościoła i myśliciele katoliccy wszystkich czasów z wielkiem upodobaniem zwracali uwagę na ład, piękność, harmonię i porządek w świecie istniejące, aby na ich podstawie wykazać i istnienie i przymioty wszechmocnego ich Stwórcy. Twierdzenie, że takie badanie jest niepotrzebne, bo już dawno Mojżesz wszystko w tej sprawie wyjaśnił, jest tak naiwne i przykre, że nie warto z niem polemizować.

W końcu ograniczenie filozofii tylko do tego, aby była

psychologią i etyką, opierającą się na objawieniu, okazuje, że Jakubowicz byłby lepiej zrobił, mierząc zamiar według swych sił, a nie napinał sił do zamiaru, któremu sprostać nie zdołał.

Trafnie też ocenił jego książkę Aleksander Tyszyński. „Wogóle więc, pisze on, książka Jakubowicza jest tylko dowodem gorliwości autora o sprawę religii chrześcijańskiej, lecz nie jest pod każdym względem pomocą jej. Tak jak filozofowie czyści ucząc niejednokrotnie prawd zgodnych z religią, zaszkodzili jednak nauce swej przez to, iż wyrażając się ciemno o pojmowaniu przez siebie poznania, naukę tę swoją (filozofię) oznaczali za wyższy szczebel, niż religię, tak też pisarze religijni szkodzą niejednokrotnie religii, *ucząc sami od siebie więcej niż teologia*" [1]).

2. Józef Żochowski.

(1801 — 1851).

Żochowski Józef urodził się r. 1801 w powiecie Węgrowskim. Nauki pobierał w konwikcie Pijarów i wstąpił też do nich oddając się z wielkiem zamiłowaniem naukom, zwłaszcza przyrodniczym. Pisywał artykuły i ogłaszał prace głównie z zakresu fizyki. Umarł w Omsku 1851 r. [2]).

Treść „Filozofii serca czyli mądrości praktycznej" Żochowskiego.

Do prac Żochowskiego, mających zakrój filozoficzny i będących w związku z naszym tematem, należy książka

[1]) Por. Aleks. Tyszyński: „Pisma krytyczne". Zebrał Piotr Chmielowski (Kraków—Petersburg, 1904), t. I, str. 243.

[2]) Por. H. Struve: „Historya logiki jako teorya poznania w Polsce". Wyd. II. (Warszawa, 1911), str. 267.

p. t. „Filozofia serca czyli mądrość praktyczna". Warszawa, 1846. W przedmowie autor oznajmia, co go skłoniło do zajęcia się filozofią, i to głównie moralną. Mianowicie widzi on w filozofii moralnej wielki błąd, zasadzający się na tem, że zamało jest w niej starania, aby wykazać piękności cnoty i pociągać serca do niej zapomocą odpowiednich pobudek, uszlachetniających serce, a za wielką kładzie się wagę na przeciwieństwo cnoty, na występek, i piętnuje się go jaknajsilniej, aby ludzi od niego odwieść. Ma się tu rzecz podobnie, jak z karami za występek. Dawniej, w wiekach średnich, kara miała jeden tylko cel, odstraszyć ludzi od zbrodni. W tym to celu wyszukiwano tortury i kary coraz sroższe, a mimo to występki i zbrodnie nie zmniejszały się między ludźmi. W nowszych czasach nadaje się karze cel zupełnie inny, o wiele właściwszy, gdyż przeznaczeniem kary jest w pierwszym rzędzie wymierzyć sprawiedliwość, a podrzędnym celem jest „odrażenie" od zbrodni. Czas więc najwyższy, aby i w filozofii moralnej chwycono się środków właściwszych ku zachęcie do cnoty, a nie poprzestano na odgrzebaniu tego, co złego było w obyczajach przodków. Na młodociane umysły ten właśnie sposób: zachęta do dobrego, ukazywanie piękna moralnego, działa bardzo silnie i korzystnie, a czem skorupka za młodu się napoi, tem i na starość trąci. Gdyby pogorzelcowi, który przez własną nieostrożność utracił całe swe mienie, każdy przechodzień tylko wymówki czynił, że nie zachował ostrożności potrzebnej, wówczas stroskany gospodarz opuści ręce, odda się rozpaczy i nie będzie myślał od odbudowaniu swej chaty. Jeżeli zaś jeden i drugi przemówi do niego łagodnie, że nie powinien tracić otuchy, bo Bóg i ludzie pomogą mu w nieszczęściu, to takie słowa zachęcą gospodarza do działania, dodadzą mu bodźca i nadziei, że z energią podwójną zabierze się do naprawy tego, co się stało.

We wstępie autor zaznacza, że ludzie uczeni zajmowali się dotąd tylko skutkami, które płyną ze źródła serca ludzkiego, a nie zbadali przyczyny tych skutków, nie zbadali dokładnie samego serca. Znamy filozofię historyi czyli działań rozumnych człowieka, w społeczeństwie żyjącego; znamy filozofię prawa czyli wzór postępowania towarzyskiego; znamy filozofię nauk poszczególnych, jak chemii, matematyki, mowy,

a nawet duszy; znamy filozofię rozumu, czyli krytykę jego; ale nie znamy filozofii serca, a przynajmniej nikt dotąd nie poświęcił swej pracy temu przedmiotowi. Nie zamierza jednak autor przedstawiać teoryi moralności; jego pragnieniem jest doprowadzić swych ziomków do pielęgnowania tych cnót, które niegdyś cechowały Słowian. „Muzyka, śpiewy, poezya serdeczna, sielska, to były sztuki nadobne, to była gramatyka, logika, dyalektyka i scholastyka Słowian. Nie mieli więc filozofii w słowach, w teoryi, ale w słodkiem pożyciu familijnem i prostych, niewinnych a uczciwych obyczajach, oraz dobrych, czynach do czego się dopiero obudzono w narodach oświeceńszych za naszego czasu. Nam nie tworzyć wypada, ale dawny obyczaj, dawną puściznę po bardzo starych przodkach odgrzebywać, wskrzeszać i w życie je wprowadzać. Nam wypada nie nowym trybem żyć, ale drugi raz rozpoczynać życie moralne".

Taka filozofia potrzebuje pewnych wskazówek; znajduje je w religii objawionej.

„W naszem rozumieniu, pisze autor, nie chcemy, aby filozofia miała znaczyć przyjaźń mądrości, bo choćby była i więcej, aniżeli przyjaźnią, choćby była miłością mądrości, to jednak będzie tylko teoryą dobrego, a my chcemy, żeby została praktyką jego. W praktykę dobrego może nas tylko wprowadzić swoją siłą łagodną i ochraniającą wolą od przymusu religia, czyli słowo Boże objawione, albo pojaw woli bożej. Choć równie religia w filozfii, jak filozofia w religii być może, jednakże obiedwie temże samem dla siebie nie są. Religia jest duszą, a filozofia ciałem tę duszę powlekającem. Religia jest mową ducha, a filozofia jest tylko wyrazem tęż mowę obrazującym. Dobro więc religii i zachowanie wewnętrznego pokoju będzie usiłowaniem i ostatecznym celem filozofii, pracującej dla chwały Bóstwa i szczęścia człowieka" (str. 4—5).

Zdawałoby się, że po takich zapowiedziach szumnych autor uraczy czytelników jakimś poglądem trzeźwym na wartość czynów ludzkich, rozpatrywanych w świetle teoretycznych przepisów religii objawionej, ale przecież ujętych w jakiś system całkowity. Rozczarowanie zjawia się już przy najbliższym rozdziale, a wzrasta w miarę dalszego rozczytywania

się w książce autora. Nie jest to żadna filozofia serca, tylko zbiór rad przyjacielskich dla rodziców i wychowawców, na dobitek bez ich powiązania logicznego. W części moralno-religijnej autor wykłada znaczenie przysłowia: „ucz się chłopczyku, a będziesz umiał chwalić Pana Boga"; rozdział następny zajmuje się radami, jak pogodzić troskliwość rodziców o swe dziatki z popędem dzieci do życia czynnego. Następne rozdziały mają napisy; o pielęgnowaniu czyli wychowaniu machinalnem; początek, stopniowanie i koniec wychowania machinalnego; o wychowaniu samodzielnem; o ożywianiu wychowania samodzielnego kosztem machinalnego; czy ojciec, czy też matka przeważnie ma wychowywać? o odpowiedzialności rodziców za wychowanie dzieci; przykład rodziców w prowadzeniu dzieci. Następuje potem wykład humorystyczno-obyczajowy: „o kieszeni". Dawniej ludzie nosili kieszenie na wierzchu, bo proste były ich obyczaje, a dzisiaj noszą oni swe woreczki około serca, aby je uchronić przed zachłannością swych bliźnich. Ma kieszeń przyjaciół: skąpców i złodziei, ma nieprzyjaciół: marnotrawców, którzy zbyt dosłownie wzięli sobie do serca słowa Adama Smitha, że pieniądz nie powinien marnieć, ale być w ciągłym obiegu. Tacy przechodzą przez dwa stadya w życiu: zrazu mają pieniądze, ale nie mają rozumu; później mają rozum, ale już im pieniędzy brakuje. Nie pozostaje im też nic innego, jak pójść za maksymą, której się oburącz trzyma lud wybrany: „Kiedy wszystko stracisz, znów skórkami handlować zaczynaj, abyś długo żył na świecie" (str. 87).

Wreszcie w części ostatniej spotykamy uwagi: o duchu nauczycielu serca; aforyzmy serca; apostrofę do serc macierzyńskich; o kardynalnych prawach języka polskiego; o podziale słów; o wzorze czasowania polskiego, i wreszcie znajdujemy uwagi filozoficzne nad osobowaniem — prawdziwe to zatem gawędy de omni re scibili et utili.

3. Ks. Feliks Kozłowski

(1803 — 1872).

Feliks Kozłowski urodził się we wsi Lechlinie w Poznańskiem dnia 22 czerwca 1802 r. Nauki początkowe pobierał w Poznaniu, gdzie też i do gimnazyum uczęszczał do roku 1825, poczem przeniósł się do Kalisza, a w roku 1827 do Warszawy. Tutaj uczęszczał na politecznikę, ale po pewnym czasie przeniósł się na uniwersytet i poświęcił się studyom prawa. W czasie powstania pospieszył do szeregów wojska polskiego, a gdy powstanie upadło, udał się w r. 1832 do Heidelbergu i do Fryburga w Bryrgowii. Tutaj uzyskał w r. 1834 dyplom doktora obojga praw po napisaniu rozprawy: „De patre apud Romanos dotem constituente et de dote ipsi restituenda". Rozprawę tę bardzo jego profesorowie chwalili, określając ją jako: dissertationem eruditam et elegantem. Oprócz powyższej ogłosił on drugą rozprawę na temat: „De fatis et auctoritate iuris Romani in Polonia". W r. 1835 uzyskał obywatelstwo Badeńskie, a miasto Fryburg przyjęło go w poczet swych obywateli uwalniając go równocześnie od wynikających z tego kosztów. W r. 1836 przeniósł się Kozłowski do Strassburga i tu słuchał w dalszym ciągu prawa, a obok tego odbywał praktykę u jednego z tamtejszych adwokatów. Kiedy jednak egzamin sędziowski nie wypadł mu pomyślnie, porzucił zawód prawnika i jeszcze tego samego roku otrzymał posadę aktuaryusza (czyli pomocnika) przy uniwersytecie fryburgskim, poczem uzyskał posadę w bibliotece uniwersyteckiej w r. 1844, zrazu prowizorycznie, dnia 3 kwietnia 1845 r. został mianowany pomocnikiem bibliotekarza, w r. 1846 dnia 10 sierpnia kustoszem biblioteki z płacą tylko 700 fl. W r. 1850 mianowano go rzeczywistym bibliotekarzem z pensyą 800 fl., którą W. Książe Badeński w drodze łaski podwyższył (w 1858 r.) do 900 fl. W międzyczasie (dnia 19 sierpnia 1848 r.) pojął za żonę niemkę, Amalię von Berg, która w 4 lata później zeszła przedwcześnie ze świata. W r. 1859 powrócił Kozłowski w Poznańskie, gdzie jego brat i dobroczyńca, ks. Józef

Kozłowski był proboszczem w Czarnkowie, a te odwiedziny tak podziałały na skołataną jego duszę, że postanowił oddać się wyłącznie Bogu. Przyjęty w poczet alumnów seminaryum gnieźnieńskiego, został w r. 1861 przez swą władzę duchowną przeznaczony do Gniezna, i tu 25 maja 1861 r. przyjął święcenia kapłańskie, poczem objął obowiązki repetenta w temże seminaryum. Obowiązki swego powołania spełniał nader gorliwie. Już bardzo na siłach osłabiony, podjął myśl wybudowania domu dla sierot pod opieką Sióstr Miłosierdzia, i nie szczędząc swego zdrowia, kwestował w celu powyższym; dane mu też było ujrzeć przed śmiercią swoją myśl urzeczywistnioną. Tknięty paraliżem, nagle zakończył życie w nocy z 13-go na 14 listopada 1872 r.

Posiadał on charakter bardzo piękny, szlachetny, co mu jednało przyjaźń i szacunek nietylko wśród swoich, lecz i między obcymi. Tak np. darzył go wielką przyjaźnią austryacki minister Wessenburg, który w dowód pamięci i szacunku zapisał Kozłowskiemu, gdy jeszcze w Badenie bawił, kwotę 1000 fl. Teolog Standermaier również nazywał Kozłowskiego swym przyjacielem najserdeczniejszym i zrobił go wykonawcą swej ostatniej woli [1]).

Pisma Kozłowskiego. W obronie wiary katolickiej napisał Kozłowski następujące rozprawy i dzieła: 1) „List Feliksa Kozłowskiego do Bronisława Trentowskiego w przedmiocie religii i filozofii" (w „Dzienniku Narodowym" № 102 z dnia 11 marca 1843 r., str. 407—409); 2-o „Czem jest filozofia tak zwana uniwersalna obok religii chrześcijańskiej objawionej" („Dziennik Narodowy" № 65, r. 1842); 3-o „Popęd umysłowy w Polsce ku religii i filozofii" (bezimiennie w „Dz. Narod.", 1842, № 82, str. 327 n.); 4-o „O szkodliwości rzeczy obcych religii i narodowości przeciwnych" (w „Dzien. Narod.", 1843, № 124, z 12 sierpnia, por. nadto: „Dzien. Narod. 1843, № 113, [452—454], № 116 [464—465], № 117 [468—470]); 5-o „Stosunek wiary umysłowej do wiary objawionej" („Rok", Poznań, 1843, str. 102—155); 6-o „Uwagi krytyczne nad „Chowanną" czyli

---

[1]) Por. „Encyklopedya kościelna X. Mich. Nowodworskiego", t. XI. Warszawa, 1878, str. 328—329.

systemem pedagogiki narodowej", Poznań 1844; 7-o „Ksiądz Józef Bogobojski czyli moc religii chrześcijańskiej w umiejętności i życiu" (Gniezno — Leszno, 1846 — 1848, 2 tomy); 8-o „Stosunek Kościoła rzymsko-katolickiego do nowo powstających sekt Rongego i Czerskiego" (Poznań, 1844); 9-o „Ogólne zasady życia narodowego" (Poznań, 1841); 10-o „Zwierciadło doskonałości chrześcijańskiej dla sług i gospodarzy każdego stanu" (Poznań, 1852); 11-o „Żywot św. Alojzego Gonzagi", Leszno (1854 — Poznań, 1869); 12-o „Początki filozofii chrześcijańskiej włącznie z krytyką filozofii Bron. Ferd. Trentowskiego". T. I. „Filozofia ludzka" (Poznań, 1845). T. II. „Filozofia Boska i filozofia życia" (Poznań, 1845); 13-o „Auralia", powieść moralna z życia napisana dla życia. (Lipsk, 1857, 2 tomy).

Poglądy filozoficzne Kozłowskiego. Autor przebywał lat 12 wspólnie z Bronisławem Trentowskim i zrazu bardzo się cieszył, że jego przyjaciel gruntownie posiadł filozofię Hegla i Schellinga. Nawet wtenczas, kiedy Trentowski w swej książce „Grundlage der universellen Philosophie" już całkiem otwarcie odkrył swą przyłbicę, z poza której wyglądał panteizm, jeszcze Kozłowski stanął w jego obronie przeciw surowej krytyce jego kierunku filozoficznego, jaką napisał Ksawery Orański. Kozłowski napisał wówczas rozprawkę: „Kilka słów o filozofii Br. Trentowskiego", zamieszczoną w czasop. „Wiadomości krajowe i emigracyjne". (Paryż, 1837, № 19 z dnia 31 lipca). Kiedy jednak Trentowski pomieścił w czasopismach: „Orędownik" (w Poznaniu) i „Rok" (tamże, 1843) kilka dalszych artykułów w duchu filozofii Hegla, a przedtem, bo w r. 1840, wstąpił do loży masońskiej w Milhuzie, wówczas Kozłowski, gorąco do swej wiary przywiązany, czuł, że dłużej nie wolno mu milczeć, że nie wolno mu stać z założonemi rękami, gdy nowa filozofia tego rodzaju grozi zatruciem ducha narodu. Rozpoczęła się przykra między przyjaciółmi polemika po rozmaitych czasopismach, tem przykrzejsza dla Kozłowskiego, ile że Trentowski, zadrażniety w swej ambicyi filozoficznej, odpowiadał na rzeczowe wywody Kozłowskiego obelgami, przezywając przeciwnika oszczercą, denuncyantem, głupcem i człowiekiem złośliwym, który się uwziął na szkodzenie polskiemu filozofowi. Pełno takich przezwisk

zawiera artykuł Trentowskiego: „Stosunek filozofii do teologii" („Rok" 1843, str. 1—45) oraz sprawozdanie o własnej filozofii w czasop. „Teraźniejszość i Przyszłość" (Paryż, 1844, zesz. II). Dzisiaj niepodobna ocenić dokładnie, na ile Kozłowski przekroczył w polemice swej obowiązki, jakie miał lub mieć powinien dla Trentowskiego, jako swego dawniejszego przyjaciela.

A) Jako odpowiedź na wyżej wspomniany artykuł Trentowskiego o stosunku filozofii do teologii, umieścił Kozłowski w temże samem czasopiśmie „Rok" (1843, str. 102—155) rozprawę p. t. „Stosunek wiary umysłowej do wiary objawionej", z którego treścią wypada nam się zapoznać.

Obecnie, pisze autor, wszczyna się wielki ruch na wszystkich polach działalności ludzkiej. Wszędzie rozlegają się nawoływania do postępu, ale i przestrogi przed złym postępem. Powinniśmy więc być nader ostrożni wobec haseł postępu, i jeżeli nie chcemy zboczyć, ani na prawo, ani na lewo, musimy łączyć przeszłość z przyszłością. Tę przeszłość mamy w sobie, bośmy nieodrodne dzieci naszej matki Polski. Dość więc zaglądnąć w głąb swej duszy, aby ujrzeć w niej materyały przeszłości; objawiają się one nam jako wiara w byt indywidualny czyli niewzruszone przekonanie, że jesteśmy synami naszej matki ojczyzny. Ponieważ tę wiarę wydobyliśmy z siebie, przeto możemy ją nazwać *wiarą umysłową*, „bo umysłem musimy się zagłębić w wiarę, t. j. w tę żywotną iskrę ducha i w ogólności naszego bytu, żebyśmy siebie poznali i siebie poznawszy zapuścić się mogli w poznanie przeszłości i ocenić, co w niej jest dla nas dobrego" (str. 105). W tym pierwiastku życia naszego umysłowego odkrywamy dwa promienie, wytryskujące z jednego ogniska: jednem jest religia, drugiem narodowość; tamta zmierza ku Stwórcy, ta znów ku ojczyźnie.

Ale mamy też i samą ojczyznę jako źródło poznania, jaką powinna być nasza przyszłość: „My mamy wiarę w istnienie naszej Matki, jako mamy wiarę w siebie, i ta wiara ze względu na jej istnienie jest *wiarą objawioną* (?!), rzeczywisty byt oznaczającą" (str. 106). Ta wiara przedmiotowa lub objawiona znów się przedstawia jako religia i jako narodowość, wobec czego nasuwa się pytanie, w jakim stosunku te wiary mają zostawać.

Otóż jedni żądają, aby wiara umysłowa istniała wyłącznie i sama dla siebie, aby się nie oglądała na wiarę objawioną; drudzy chcą, aby treść wiary przedmiotowej pogłębić i wyjaśnić odpowiednio do czasu. Pierwszych nic nie wiąże z przeszłością, chyba tylko niektóre, dowolnie przyjęte prawdy. Drugich obchodzi to wszystko, co się tyczy dawnej religii i narodowości, i chcieliby oni prawdy z przeszłości wydobyte zastosować do teraźniejszości. Różnią się tedy te wiary nie tyle swymi przedmiotami, ile raczej ich formą, bo wiara umysłowa wszystko wydobywa z indywiduum, a objawiona łączy teraźniejszość z przeszłością. Każda z nich ma swe zasady, które się godzi poznać.

Zacznijmy od wiary umysłowej, czyli od mocnego przekonania w byt nasz indywidualny. Tę wiarę jedni wyrażają zapomocą formułki: Cogito ergo sum, inni: sentio ergo sum, jeszcze inni: animadverto ergo sum. We wszystkich tych formułach mamy stwierdzoną jedność organiczną bytu indywidualnego bez względu na stopień wniknięcia poznaniem w jego naturę. Wszak i chłopek, mający tylko wiarę w swe życie, a niezagłębiający się w nie poznaniem, może wieść żywot doskonalszy od filozofa, co stąd pochodzi, że wiara, jako żywotne nasze przeświadczenie o sobie, zastępuje filozoficzne poznanie samego siebie, i jest od tego ostatniego niezawisłą (str. 111). To też przeważna część ludzi niewykształconych tylko wiarą się kieruje w swych stosunkach, a nawet filozof od wiary w swe władze i życie rozpoczynając, zdąża do zgłębienia przedmiotu wiary. „Wiara zatem, wychodząc z pierwiastku bytu naszego i będąc nim rzeczywiście, jest zasadą naszego życia i poznania, jest podstawą naszej praktyki i teoryi" (str. 111). Wobec tego można odwrócić formułkę Kartezyusza: jestem więc myślę, albo wierzę, że jestem, więc myślę, czuję, poznaję, bo jak byt nasz jest podstawą naszego istnienia, tak wiara w tenże byt jest podstawą naukowego myślenia i poznawania. Ludzkość dawno też o tem wiedziała, bo wszędzie wiara wyprzedzała poznanie filozoficzne; tak było u ludów pogańskich, tak u scholastyków średniowiecznych, którym trzeba oddać tę sprawiedliwość, że umieli zachować różnicę między człowiekiem a naturą, oraz między człowiekiem a Bogiem, nadając przez to wierze umysłowej lub wol-

ności myślenia prawdziwe znaczenie (str. 113). Ilekroć tę granicę przekraczano, występowała mistyka, przypisująca uczuciu ludzkiemu, a nie myśleniu, pośrednictwo z Bogiem. Jeżeli zaś scholastyka nie doszła do tych granic spekulacyi, jak dzisiaj, pochodzi to z żywej wiary w Boga, jaką mieli scholastycy, bo wolność swego myślenia podporządkowywali woli Bożej i jej objawieniu. Miała filozofia scholastyczna dwojaką wiarę: wiarę, którą człowiek ma w swój byt i w swe władze poznawania, oraz wiarę w istnienie Boga i Boskie objawienie. Tak też utrzymywali nasi poeci z końca XVIII i początku XIX w. Umieli oni jednoczyć wiarę indywidualną z wiarą Bożą, bo tego nauczyła ich przeszłość Polski, jak się to okazuje w „Dziejach Wacława" przez Garczyńskiego.

Inaczej ma się sprawa z dzisiejszą spekulacyą. Jej zwolennicy chcą tylko z siebie wszystko wyprowadzić. Dali początek tej nowej spekulacyi Bakon i Kartezyusz. Według tej filozofii sam człowiek jest twórcą poznania, a stąd twórcą rzeczywistości. On widząc się kwiatem i koroną wszego stworzenia, sumą pierwiastków wiecznych i czasowych, „udał się w samego siebie, siebie samego badać począł, i co w sobie zbadał i poznał, to mu się zdawało, że to samo zbadał i poznał w całej naturze, nawet w istocie Boga" (str. 117), a z tego poznania wnosił, że sam jest organizacyą Boga i stworzenia, czyli że jest punktem, w którym się zbiega cała natura, i że przez ludzkie poznanie odzyskuje ona swój byt, swoją rzeczywistość. Ponieważ zaś człowiek jest ciałem i duchem, przeto trzeba było lepiej poznać jedno i drugie. To też Bakon rzucił się ku badaniu natury, a Kartezyusz ku badaniu ducha. To rozdwojenie badań i dziś istnieje, a jego celem jest uzyskać lepsze poznanie natury człowieka, iżby swój żywot religijny, moralny i prawny tylko na sobie gruntował nie oglądając się na Boga. Nie było bez korzyści to badanie samodzielne; z jednej bowiem strony zniknęło mnóstwo zabobonów i wierzeń przestarzałych, z drugiej lepiej poznano świat, zmieniły się też stosunki społeczne. Wszystkimi więc kluczami otwierał sobie człowiek podwoje prawdy, a wszystko tylko do siebie kierując, widział w sobie zebraną całą naturę. Ale i duchowe badanie posunęło się naprzód, bo człowiek duchem chciał być, nie samą tylko naturą. Zwraca się tedy duch w na-

turę, aby za jej pośrednictwem mógł wejść w siebie, przyjść do przeświadczenia o sobie. Z tego wnikania w naturę zrodziło się przeświadczenie, że duch nie różni się od natury, że: „nihil in intellectu, quod non fuerit in sensu", jak o tem świadczą systemy sensualizmu, materyalizmu i naturalizmu, które poczytują duszę ludzką za wymysł. Tego Niemcy znieść nie potrafili, iżby materyalizowano ducha. To też Leibniz, Kant i Fichte rzecz odwrócili; w duchu ludzkim stopili Boga i naturę, w ślad za czem poszła poezya, etyka, prawo, słowem: w ich systemach duch podbija pod swą władzę rzeczy ziemskie i niebieskie (str. 121). Ten rozdział spekulacyi na naukę o duchu i o naturze nie mógł na długo nikogo zadowolić. Odczuł to najlepiej Schelling, który narówni traktuje ducha i naturę i łączy je w jedność. Podobnie uczynił Hegel; ale w obu tych systemach tylko duch jest twórcą poznania i twórcą rzeczywistości.

Filozofia nie pozostała bez wpływu na teologię, a odpowiednio do jej kierunków raz miano Chrystusa jedynie za człowieka, kiedyindziej za czystego ducha bez boskiej natury; wreszcie Strauss sądził, że ludzkość ubóstwia się własnem staraniem, a Trentowski ma Chrystusa Pana za pojedynczego człowieka. Tak więc nadużył człowiek swej wolności badania, bo ubóstwiał już to naturę, już też siebie.

Obok wiary w siebie czyli umysłowej przechowywała się i zawsze będzie wiara objawiona czyli te wszystkie prawdy, które Tradycya, Pismo św. i Kościół katolicki nieskazitelnie przechowują. „Te prawdy Boskie są tak mocno w życiu przeszłem i obecnem naszego ludu ugruntowane, że je śmiało za wiarę objawioną Ojczyzny naszej lub za jej byt poczytać możemy... My chcąc nie chcąc tak niezachwianą mamy w nie wiarę, jak w nasz własny byt, jak w moc umysłu naszego" (str. 125). To objawienie Boże jest zgodne z naturą ludzką, jak tego dowiedli liczni Ojcowie Kościoła i filozofowie chrześcijańscy. „Duch ludzki przez wrodzone sobie idee przyjmuje to boskie w siebie objawienie i w niem istność swego Stwórcy uznaje... on nie szuka na wzór metafizyków istności Boga w pewnikach loicznych i od nich tejże istności nie robi zawisłą, ale w najżywszej wierze przyjmuje tę istność za pewną... jako zgodną z tą ideą wrodzoną o Bogu,

którą w tej chwili poczuł w sobie, w której go Stwórca od wieczności pomyślał" (str. 128). Właśnie przez ową ideę i pewność o Bogu różni się filozofia chrześcijańska od pogańskiej, a w naszych czasach od panteistycznej, i jest od niej w pojęciach i organizmie pojęć wielekroć wyższą, bo jest prawdziwą. Jak podstawą, tak i celem umiejętności objawionej tylko Bóg być może; ale najważniejsza różnica między tą a panteistyczną wiedzą o Bogu będzie to, że jest Bóg niezawisły od poznawania ludzkiego, bo stąd wynika, że Bóg mógł się objawić bezpośrednio, jak też świadczą o tem prorocy, a nareszcie Syn Boży, który ustanowił Chrześcijaństwo, jako Boży czyn. Komu znów trudno uwierzyć w objawienie bezpośrednie, ten ma pośrednie objawienie w dziełach Bożych, byle tych dzieł nie pojmował, jako cząstek rozsypanego w nich Boga.

Jakiż tedy stosunek ma istnieć między jedną a drugą wiarą? Tym stosunkiem zajmuje się filozofia i teologia, a każda z nich sądzi, że jej zapatrywanie jest prawdziwe. Jednak może to być prawdą tylko odnośnie do teologii katolickiej, bo bierze ona od Chrystusa początek. Filozofia zaczyna wprawdzie od wiary, lecz przez rozbiór zasady: „credo ut intelligam" dochodzi do tego, że wiara znika w jej poznaniu, wskutek czego niektórzy wkładają materyę w Boga, samego Boga, czyli wiarę objawioną zamieniają w konstrukcyę myśli. W tym więc razie filozofia nie wchodzi w należyty stosunek z wiarą; taka filozofia nie chce mieć nic wspólnego z przeszłością, chyba o tyle, o ile jej to potrzebne jako wątek rozumowania. Za taką filozofią podążyło wielu teologów, dając początek różnym szkołom. Tylko teologia katolicka, trzymając się swego Kościoła, umie godzić wiarę umysłową i indywidualną z objawioną tak, że jej zasadą jest: jestem albo wierzę, że jestem, więc myślę, czuję, poznaję; przytem wierzę, że jest Bóg, więc Bóg myśli, czuje, poznaje (str. 138). Ponieważ atoli wielu zwalcza Kościół, a najboleśniejsze, że czynią to swoi, więc autor wykłada naukę o Kościele, że to instytucya boska, że nauka jego nieomylna, że więc wiara umysłowa powinna się zgadzać z kościelną, i tak też czynili scholastycy. Kościół nie krępuje wolności przez to, że odrzuca samowolę, lecz przeciwnie, chce wychować człowieka w prawdziwej wolności, bo w wolności od błędu. Jeżeli zaś Kościół

ma głosić prawdę, to musi mieć jej głosicieli, kapłanów, którzyby do prawdy objawionej prowadzili i łączyli ludzi z Bogiem. A to właśnie jest najlepsze pogodzenie wiary umysłowej z objawioną. „Nasz polski chłopek, będąc chrześcijaninem i wierząc w Boga, Stwórcę nieba i ziemi, i w Jezusa Chrystusa Syna Jego jednorodzonego i w Ducha św., w św. Kościół powszechny i w żywot wieczny, stoi na tem samem stanowisku poznania, jak każdy chrześcijański filozof lub teolog i tylko formą przeobrażenia różni się od filozofa lub teologa" (str. 149). W końcu zwraca się autor do filozofów spekulacyjnych z prośbą, aby w swych pismach nie podkopywali wiary.

Uwagi. Autor miał niewątpliwie jaknajlepszy zamiar, i chęć szczerą wykazania, że napróżnoby się szukało prawdy w spekulacyjnej czyli idealistycznej filozofii niemieckiej oraz Trentowskiego. Zna on rzecz swą dobrze, a jednak przeprowadzenie jego własnej tezy, pomijając wielką suchość w przedstawieniu, pozostawia dużo do życzenia. Przedewszystkiem dał on nader bałamutne pojęcie wiary umysłowej. Nikt przecz nie myśli, że wiara, w najogólniejszem wzięta znaczeniu, jest i bogatem źródłem naszych wiadomości i psychologicznie wyprzedza badania filozoficzne. Któż to jednak fakt własnego istnienia czyni treścią swej wiary? Nie zaznaczył również autor dokładnie granic, poza któremi jego wiara umysłowa koniecznie musi wchodzić w konflikt z treścią wiary objawionej, a kiedy właśnie tej wierze jest pomocna. Wszak nie każde filozofowanie podmiotu już musi być sprzeczne z religią objawioną. Dalej, autor przyjmuje ideę Boga, jako wrodzoną człowiekowi, co pozostaje w sprzeczności i z faktami psychologicznymi i z samąż nauką wiary objawionej. Widoczny też jest już w tej rozprawie wpływ tradycyonalistów na autora, skoro z jednej strony bezwzględnie podporządkowywa filozofię teologii objawionej, a z drugiej strony kładzie za wielki nacisk na zgodę rodzaju ludzkiego, jako na probierz prawdy. Wreszcie autor nie rozróżnił należycie przedmiotowej pewności w wierze od podmiotowej, gdyż mimo całą pewność przedmiotową prawd objawionych wątpić można, czy dużo wśród Polaków znalazłoby się takich, którzyby w prawdach swej religii tak mocno byli przekonani, jak o swem własnem istnieniu. Za suchy to i za nudny traktacik o zgodności wiary z rozumem,

zwłaszcza, że nie dość przejrzyście zostały oddzielone właściwe ich dziedziny.

B) **„Początki filozofii chrześcijańskiej"**. Myśli, w powyższym artykule wyrażone, odnajdujemy w dwutomowych „Początkach filozofii chrześcijańskiej". Ich celem jest wykazać, że nie filozofia indywidualna, zwłaszcza niemiecka, jest potrzebna narodowi polskiemu, ale filozofia prawdziwie powszechna, a tej dostarcza tylko religia katolicka, bo ona jedna wskazuje wiarę należytą w stosunku człowieka do Boga, nie dopuszczając się tej niedorzecznej nauki, jakoby Bóstwo dopiero w człowieku dochodziło do swej samowiedzy i jego było kreacyą; ale też i nie czyni ona człowieka zwierzęciem. Każda filozofia zmierza do prawdy, a jej koronę upatruje w nawiązaniu należytego stosunku między Bogiem a człowiekiem. Otóż religia katolicka podaje w Objawieniu Bożem już gotowe, a nad wszelkie dociekania ludzkie pewniejsze prawdy; zadaniem więc filozofii, jeżeli rzeczywiście o prawdę jej idzie, będzie przedstawić systematycznie owe prawdy, aby się stały własnością nietylko sfer górnych narodu, ale i jego rdzenia, czyli ludu polskiego. W tym też jedynie razie filozofia nie będzie polegała na pisaniu ksiąg uczonych, które pozostają w pyle po księgarniach i bibliotekach, ale stanie się naprawdę filozofią narodową. W tem przeto znaczeniu „filozofia ma być żywym i jasnym objawem przeświadczenia, poznania wiary i miłości ludzkiej; ma ona przytem być żywym i jasnym obrazem prawd, objawienia boskiego; a wreszcie ma być jednością tego żywego i jasnego objawu i obrazu w rzeczywistem życiu człowieka" (str. 1); w tej tylko filozofii „mądrość ludzka z mądrością boską w jedną organiczną zbiega się całość, tak jednakowoż, że ani człowiek z Bogiem, ani Bóg z człowiekiem nie staje się jednem i tem samem" (str. 15).

Do uzyskania owej zgodnej całości człowiek wznosi się swem „przeświadczeniem" oraz przez wiarę i miłość; z drugiej zaś strony Bóg przychodzi z pomocą człowiekowi przez sumę prawd objawionych. Można więc bliżej oznaczyć istotę filozofii chrześcijańskiej w ten sposób, że filozofia ta „oparta z jednej strony na przeświadczeniu, wierze i miłości człowieka, z drugiej strony na przeświadczeniu, wszechmocności i mądrości Boga, zna Boga według Boga, t. j. według objawienia Boskiego, mającego wyraźną swą historyę w tradycyi

w Piśmie św. i w nauce Kościoła apostolskiego, i zna człowieka według idei, które się już to w boskiem objawieniu i onego trzech źródłach, już to w samej naturze ducha ludzkiego znajdują" (str. 13).

Taka filozofia nie może być dla siebie celem; może ona być tylko środkiem do osiągnięcia celu wyższego, ma umożliwić człowiekowi stosunek z Bogiem, iżby człowiek w życiu swojem odzwierciadlał myśl, jaką o nim ma Stwórca.

Jednak człowiek, jak świadczy historya, nie pozostał wierny myśli Bożej o nim, bo nie przestając na mądrości, przysługującej mu w ramach stworzenia, zapragnął mądrości właściwej Bogu, przez co wywołał zło, a sam popadł w grzech i ciemności. Wobec tego powrót do stanu pierwotnego wymagał całkowitego odrodzenia, wymagał nowego światła, silniejszego i mocniejszego, aniżeli duma człowieka. To światło było światłem Boga żywego, który je zesłał na ziemię dla odkupienia człowieka upadłego. Te więc źródła objawienia Bożego muszą równocześnie być źródłami filozofii chrześcijańskiej. Tem samem probierzem prawdy będzie to, co w tradycyi, Piśmie św. i nauce Kościoła się zawiera, do którego to twierdzenia Kozłowski bardzo często powraca. Właśnie taka filozofia jest potrzebna narodowi polskiemu. „Nam, Polakom, potrzeba filozofii nie niemieckiej, tylko czysto narodowej; potrzeba nam filozofii chrześcijańskiej, a ta będzie filozofią polską. Ten charakter i ta wymagalność, którą filozofia chrześcijańska za konieczny warunek swej prawdziwości kładzie, zostawania w zgodzie i jedności z myśleniem, czuciem i czynami przodków naszych, tudzież z nauką i instytucyami Zbawiciela, nie sprzeciwia się wcale swobodnej wolności naszego indywidualnego myślenia, gdyż właśnie prawdy Chrześcijaństwa są prawdami życia, a my niczego, tylko życia pragniemy. Wnijdźmy w samych siebie i w nasze położenie, a osobliwie zważmy, że nie mamy ludu miejskiego i wiejskiego zamożnego, ani politycznie wolnego i oświeconego należycie; przytem zastanówmy się, że w prawdziwej oświacie tego ludu, w uznaniu jego wolności duchowej i materyalnej cała moc narodu spoczywa. Lud jest fundamentem naszego społecznego bytu, w nim nasze istnienie na przyszłość, więc w nim pierwiastków życia i odrodzenia, jakie w sobie nosi, nie wy-

pada urojonymi pomysłami zaciemniać, ale je przez moc własną rozjaśniać. Zważmy jeszcze i to, że skoro arystokracya rodu nas unieszczęśliwiła i krajem zarządzać nie umiała, to pewno arystokracya nauki, która na miejsce arystokracyi rodu początkowo panowanie nad umysłami, a potem nad krajem ogarnąć zamierza, również nas uszczęśliwić nie potrafi. Z tych więc i z wielu innych powodów inne u nas musimy przywiązać znaczenie do filozofii narodowej, i inny jej cel i zakres nadać, jaki Niemcy nadali filozofii swojej. My mamy ze względu naszego położenia inne potrzeby, inne też środki ku ich zaspokojeniu mieć nam wypada, nam nie przystoi uganiać się za pozorami prawdy, ale za rzeczywistą prawdą, którąśmy w Chrześcijaństwie z łaski Najwyższego nabyli. Nam potrzeba przedewszystkiem każdego człowieka, nietylko tego, który systema pisze, za filozofa uważać, jako każdego między nami za chrześcijanina uważamy; to się znaczy, nam potrzeba każdego uznać rzeczywistym człowiekiem i ten stopień rozwikłania duszy i ciała, jaki w nim widzimy, tak umieć cenić, jak światło każdego innego mędrca. Bo jeżeli ten we względzie naukowym jest bogatszy, to ten pewno w praktyce jest doświadczeńszy; jeżeli ten zapisał liczne arkusze papieru, to ten poorał liczniejsze i obszerniejsze nierównie łany na polu: jeżeli ten głębokim się stał w dialektyce czyli w myśleniu, to ten pewno jest głębszym w wierze i miłości... Filozofia nasza polska zyska przez tę jedną okoliczność nazwisko filozofii chrześcijańskiej, filozofii powszechnej; i nie dlatego wszelakoż, że w systemie pisanym zjednoczy wewnętrzność z zewnętrznością, tylko że się stanie wszystkim wspólną, że nią będzie każdy nasz ziomek, że każdy z nas będzie żywym systemem filozofii narodowej, bo chrześcijańskiej i polskiej" (t. I, str. 45 i 46).

We filozofii chrześcijańskiej, jak ją Kozłowski pojmuje, są trzy momenta, godne szczegółowego zastanowienia, a to: stworzenie, którego koroną jest człowiek; Stwórca, oświecający człowieka przez światło objawienia; wreszcie cel, którym jest życie człowieka, zgodne z ideą człowieka i z ideą Boga. Odpowiednio też do tych trzech względów dzieli autor swą pracę na trzy części.

Część pierwsza przedstawia ideę stworzenia, a w szcze-

gólności ideę człowieka. Idea człowieka rozwija się przedewszystkiem w samowiednem poznawaniu, bo to poznanie świadczy, iż jest w człowieku duch, i kim jest oraz skąd on pochodzi i dokąd zmierza. W dalszym rzędzie okazuje się dzielność ducha ludzkiego w poznawaniu świata i jego stosunku do Boga. W tej części autor opiera się głównie na teoryi poznania Kartezyusza. Poznanie ludzkie objawia się zapomocą rozmaitych form, a chociaż celem poznawania jest prawda, jednak dzieje wykazują istnienie wielu systemów filozoficznych. Poznanie tych systemów jest dla filozofii konieczne i pożyteczne, bo „jeżeli jedne nie wyświecają treści, to wyświecają formę, i tak każdy z nich pod tym czy owym względem przyczynia się do wprowadzenia człowieka w prawdziwe poznanie rzeczywistej prawdy". Zresztą „jedynie w porównywaniu, rozkładaniu, składaniu i organizowaniu przymiotów i własności prawdy, samo jej oblicze ujrzeć można. Bez tej prawdy nikt się do świątyni prawdy nie dostał, nikt przed ołtarzem czołem nie uderzył" (t. I, str. 146). Poświęca tedy autor przeszło 260 stronic I tomu dziejom filozofii od czasów greckich aż do Günthera. Ta właśnie część stanowi trwałą wartość całej książki, bo napisana źródłowo i z wielką erudycyą.

W dalszych częściach tomu I-go autor rozprawia o wierze i miłości. Wyróżniwszy wiarę na podmiotową i przedmiotową, określa pierwszą w ten sposób, że wiara podmiotowa lub umysłowa jest to najmocniejsze i niczem niewzruszone przekonanie i pewność, jaką ma człowiek w „byt swój" (str. 417). Oczywiście, nie można się zgodzić na takie określenie wiary; ale również odrzucić trzeba dalsze twierdzenie Kozłowskiego, że „wiara nie gruntuje się na przeświadczeniu i poznaniu, ale przeciwnie przeświadczenie i poznanie opiera się na wierze. Maxymę Kartezyusza: myślę, więc jestem, wyrażamy przeto w odwrotnym stosunku, i mówimy: jestem, więc myślę" (str. 420). Nie potrzeba bowiem dowodzić zbyt długo, że kto chce wierzyć, wpierw musi świadomie poznać, w co i dlaczego ma wierzyć. Co się zaś tyczy odwracalności zasady Kartezyusza, to bezwątpienia w porządku ontologicznym człowiek wpierw musi istnieć, jako człowiek, iżby mógł myśleć, ale ponieważ nie wszystko, co istnieje, myśleć może,

przeto trzeba być ostrożnym w odwracaniu takich zdań. Cenne natomiast jest przeciwstawienie pojęcia wiary podmiotowej takiemuż pojęciu u Hegla i Trentowskiego, ale znów wytknąć trzeba autorowi zbytnią zależność od Günthera Antoniego, którego Kozłowski wraz z Bochwicem i Ziemięcką mieli za wzór filozofa katolickiego, gdy tymczasem Kościół musiał potępić niektóre jego zdania.

Część druga „Początków" zajmuje się filozofią Boską. Mówi tedy autor o charakterze filozofii boskiej czyli objawionej, następnie rozprawia o Bogu, Chrystusie Panu, Jego Kościele, kapłaństwie, a wreszcie o łasce, opierając się w swych wywodach na nauce katolickiej.

Część III poświęcona jest filozofii życia. Rozbiera w niej autor charakterystykę filozofii życia ze stanowiska chrześcijańskiego, mówi o wychowaniu chrześcijańskiem, o życiu religijnem i moralnem, o życiu społecznem, wiecznem, w końcu o cnocie nadziei [1]). We wszystkich znów trzech częściach, wyłożywszy naukę katolicką podług źródeł tradycyi, Pisma św. i nauki Kościoła katolickiego, zaraz autor robi zastosowanie tej nauki do systemu Trentowskiego i do „przeświadczenia" polskiego. Oprócz obszernego szkicu historyi filozofii właśnie część polemiczna stanowi znaczną wartość książki Kozłowskiego. Zna on filozofię Trentowskiego, jak i sposób filozofowania niemieckich myślicieli na wylot, a sam grutownie wykształcony we filozofii, odkrywa z wielką łatwością słabe strony filozofii idealistycznej. Te uwagi krytyczne, pisane spokojnie rzeczowo, mogą niejednemu posłużyć za nić przewodnią, aby poznać zagmatwane systemy ówczesnych panteistów niemieckich.

Niestety, styl autora wykazuje liczne usterki tak w budowie zdań, przypominającej niemiecki sposób myślenia, jak i wyrazach poszczególnych. Tak np. autor nazywa wpływowych ludzi stale: panami wpływu (einflussreiche Herren). Nie można mu jednak czynić z tego powodu zbyt wielkich za-

[1]) Obszernie streścił dzieło Kozłowskiego ks. arcyb. Hołowiński w artykule: „O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacyi naszej" — w „Tygodniku Petersburskim" r. 1846, str. 227—230, 234—238 i 263—266.

rzutów, gdyż od młodości obracać się musiał wśród Niemców Jako dodatnią stronę podnieść należy gruntowne wykształcenie i wyszkolenie filozoficzne. Nieźle też przyswoił sobie wiadomości z teologii katolickiej, choć fałszywy jest jego pogląd na powstanie prymatu i episkopatu w kościele. Pisze on: „Kościół więc katolicki czyli Chrystusowy istniał od Jezusa Chrystusa, więc istniał już wtedy, gdy biskup rzymski stał się jego głową widzialną, zatem tenże biskup nie mógł być onego (t. j. prymatu) założycielem, ale onego reprezentantem. To jest także pewne, że Prymat Kościoła nie był po śmierci św. Piotra przez jednego biskupa, a osobliwie przez biskupa rzymskiego reprezentowany, że to więc później nastąpiło... Gdy się bowiem Apostołowie na wszystek świat rozeszli i Kościoła (sic!) czyli gminy przez opowiadanie Ewangelii urządzali, nie mogli wówczas jeszcze myśleć o tak formalnem naczelnictwie, jakie się dopiero później za bliższem rozwinięciem zewnętrznej exystencyi Kościoła ustalić mogło. Co większa, w pierwszych czasach Chrześcijaństwa, gdy szczególne gminy chrześcijańskie powstawały, i przeświadczenie w nich jeszcze tak żywe nie było, trudno było można wtenczas myśleć o powszechnej głowie i głowach dyecezyi, metropolii i t. d. Uosobowywanie się jedności Kościoła w osobach Biskupów i Metropolitów następowało później, a jeszcze później musiało nastąpić uosobowanie całego Kościoła w jednym powszechnym biskupie" (T. II, str. 211).

Otóż w tym względzie autor jest echem teologii protestanckiej, a w szczególności Schmidta: „Bibliothek für Kritik und Exegetik" t. II, str. I n. Byłby jednak uniknął błędu, gdyby zamiast radzić się autorów protestanckich był uważnie przeczytał Ewangelie i Dzieje apostolskie, oraz listy św. Pawła do Tytusa i Tymoteusza. Byłby się stamtąd dowiedział, że już za czasów samego Chrystusa Pana istniał podział na apostołów i uczniów, dalej, że apostołowie do tych dwu stopni hierarchicznych dodali trzeci: dyakonat, oraz że już za apostołów istniało „uosobowanie się Kościoła w osobach biskupów", bo właśnie w tym celu św. Paweł ustanowił biskupami Tytusa i Tymoteusza. Tak samo faktem jest historycznym, że jeszcze za życia św. Jana Apostoła sprawował Klemens,

i to już jako trzeci następca św. Piotra, rządy prymacyalne w Kościele, i do niego też, a nie do św. Jana zwrócili się Koryntyanie w sprawie sporu ze swymi presbyterami. Natomiast urząd metropolitalny rzeczywiście później został utworzony. Na uniewinnienie autora można przytoczyć tę okoliczność, że swe „Początki filozofii chrześcijańskiej" pisał jako świecki człowiek, który nie znał mnóstwa szczegółów teologicznych. Możemy się pisać w całości na sąd, jaki o Kozłowskim wydał ks. arcyb. Hołowiński: „Z przyjemnością widzimy w nim zapał ku najszlachetniejszym uczuciom, ku prawdom zbawienia; jednak radzilibyśmy, aby wśród suchych i poważnych dyskusyj nie tak często mieścił modlitwy i przemowy do Boga, gdyż bez przygotowania mogą razić jakąś affektacyą i niestosownością; z tem wszystkiem trudno nie widzieć w autorze czułego i bogobojnego serca, nawet te odzywania się przyjaźni dawnej dla p. Trentowskiego nie są bez ujmującej czułości... P. Kozłowski nadewszystko nas zachwyca swojem umiarkowaniem: nigdzie nie używa słów obelżywych, chociaż mógłby korzystać z prawa odwetu; spokojnie, z miłością i poważaniem walczy, a to wcale nie jest skutkiem uczucia wyższości p. Trentowskiego, bo człowiekowi daleko głębiej myślącemu nie mogą imponować same błyskotki i kwiatki, ale pochodzi to ze świętej zasady Chrześcijaństwa. Przeciwnie, błędy zbija z całą śmiałością i prawdą gruntowną, bo w nim wszędzie przebija się spokojny i filozoficzny pogląd, pełen prawdy i niepospolitych postrzeżeń. Słowem, jeśli to dzieło nie wzbudzi chwilowego entuzyazmu, jak utwory namiętne i belletryczne, zawsze jednak z czasem nabierze wartości i pozostanie w naszej literaturze jako pomnik wielkiej nauki i głębokiego myślenia, lubo mu zbywa na wdziękach zewnętrznej szaty" [1]).

[1]) Por. „Tygodnik Petersburski" j. w. str. 575.

4. Eleonora Ziemięcka.

(1819 — 1869).

Eleonora z Gagatkiewiczów Ziemięcka urodziła się we wsi Jasience niedaleko Czerska r. 1819. Przednia rola w jej wykształceniu i wychowaniu przypadła jej babce, Eleonorze z Grabskich Łuszczewskiej, która swą wnuczkę, nadzwyczajnie się rozwijającą umysłowo, zaprawiała do czytania wielkich poetów naszych: Mickiewicza, Zaleskiego i innych. Obok kierunku romantycznego oddziaływał na nią i do pewnego stopnia neutralizował go, klasyczny kierunek poezyi, którego zwolennikiem był jej dziadek Łuszczewski, miłośnik poezyi Kochanowskiego, Krasickiego, Karpińskiego i Naruszewicza. Wcześnie też, bo już w 1830 r. spróbowała Eleonora lotu pisarskiego, pomieszczając w wydawanym przez Jachowicza: „Dzienniku dla dzieci" — artykuliki na temat: „O historyi polskiej", „Odezwa do kobiet za mową ojczystą", „O nagrodach pieniężnych za chlubne postępki". Artykuliki te, wcale udatne, zachęciły młodziutką autorkę do dalszych, śmielszych wysiłków, i oto w r. 1833 na łamach „Tygodnika Polskiego" ukazuje się szereg artykułów 14-letniej panienki, z których się okazuje, że znała ona głośniejsze nazwiska filozofów, chemików, fizyków; we filozofii hołdowała teoryom sensualistycznym Locke'a i Condillac'a, przeszczepionym na nasz grunt przez Jana Śniadeckiego; za to nie znosiła ona filozofii niemieckiej i jej ówczesnych przedstawicieli: Kanta, Fichtego, Hegla i Schellinga. W szczególności jednak zajęła ją kwestya wychowania kobiet i tej sprawie poświęciła obszerny artykuł w „Tygodniku Polskim" [1]) p. t. „Myśli o wychowaniu kobiet". Domaga się w nim, aby kobiecie dawano edukacyę rozumną, którąby jej pokazywała związek ekonomii domowej z ekonomią narodów. „Niechaj kobieta, radzi autorka, pozna szczegóły gospodarstwa, techniczną część jego: niechaj poweźmie

[1]) „Tygodnik Polski", 1833, t. I, str. 24—27.

chęć postępu, ulepszeń w każdej gałęzi swych zatrudnień i nauczy się sposobów tych ulepszeń. Obok tego w tej pierwszej części edukacyi trzeba ją obeznać cokolwiek z nauką fizyologii, z warunkami zdrowia, wskazać jej zastosowanie chemii organicznej, zaszczepić miłość pracy, do namiętności prawie ją posunąć, wlać pojęcie ceny czasu... Niechaj ceni porządek, oszczędność, jednostajny rozkład godzin, wprawia się do ręcznych robót i doskonali w rachunkach". Druga część edukacyi ma pouczyć kobietę o jej obowiązkach człowieka, a więc rozwinąć przed jej oczyma obraz nauk, skreślić rys historyczny kształcenia zdolności człowieka, przyczem oświata ma być oparta na religii.

Te poglądy spotkały się z uznaniem ogólnem. Kiedy jednak Ziemięcka, zachęcona powodzeniem, spróbowała nakreślić nieco szczegółowszy obraz nauk, potrzebnych kobiecie, i w tym obrazie pomieściła główne zasady prawa, nauki fizyczne, ekonomię polityczną, historyę, estetykę, filozofię, a wreszcie i fizyologię, zerwała się przeciw niej burza w świecie kobiecym, tak że „Tygodnik" musiał zabrać głos [1]) przeciw niej, utrzymując, że kto filozofię ma za przystępną każdemu, zwłaszcza kobiecie, ten wystawia sobie filozofię w świetle bardzo fałszywem. Co do fizyologii, autor artykułu tak pisał: „Zgodzilibyśmy się na to, aby im dać poznać głowę i aparat trawienia, coby im posłużyło do zrozumienia psychologii i dyetetyki, nauk w wychowaniu nieuchronnych. Okazywanie tego radziłbym na zwierzętach, nie na człowieku, bo dziewice są drażliwe, widok więc części trupa byłby im bardzo nieprzyjemny; możeby to otworzyło drogę do snów, strachów, tudzież wytępiałoby w nich delikatne czucie i wykształceniu estetycznemu bardzoby przeszkadzało".

Wspominamy o tych szczegółach przez proste prawo psychologiczne przeciwieństwa z tem, na co dzisiaj patrzymy, a zarazem dla zrozumienia przeciwności, które spotykały Ziemięcką szczególnie od chwili, gdy zwróciła się do badań filozoficznych i filozoficzne traktaty zaczęła ogłaszać. Zrazu całą swą uwagę poświęciła kierunkowi spirytualistycznemu

[1]) „Tygodnik polski", 1833, t. II. str. 120—121.

we filozofii, którego przedstawicielami byli: Chateaubriand, pani Staël, Benjamin Constant, nieco później Joufroy, Cousin i Lerminier. Filozoficzne studya przerwane zostały narazie zamążpójściem w r. 1834 za Antoniego Ziemięckiego, który był kolegą Zygmunta Krasińskiego, a człowiekiem godnym jej ręki. Gdy przebrzmiały echa weselne, powróciła Ziemięcka do lektury filozoficznej; tym razem wybór jej padł na artykuły Kremera o filozofii Hegla, drukowane w wydawanym przez Helcla „Kwartalniku naukowym" w Krakowie (od r. 1835). Nieopatrzny jej entuzyazm dla myśliciela z nad Sprewy wzmógł się jeszcze, kiedy wraz z mężem wybrała się na sześcioletni pobyt do Drezna. Wtedy cały dawniejszy kierunek myślenia sensualistyczny i spirytualistyczny ustąpił miejsca zachwytom nad systemem Hegla; zdawało się jej, że wszystko w tym systemie wykończone, spojone silnym cementem, że to budowa obliczona na długie wieki istnienia, a co gorsze, mniemała, że w tym systemie dość miejsca dla jej wiary i ideałów chrześcijańskich.

Powróciwszy do majątku męża w Trzylatkowie powiatu czerskiego zajęła się gorliwie obowiązkami gospodyni i matki, od czasu zaś do czasu pomieszczała w wychodzącym w Warszawie: „Magazynie powszechnym" sylwetki — było ich razem 16 — najwybitniejszych postaci ówczesnych, swoich i zagranicznych; nadto pisywała do czasop. „Pierwiosnek", wydawanego przez Paulinę Krakowową. Na łamach tego czasopisma wyspowiadała się Ziemięcka ze wszystkich wrażeń, jakie na nią wywarli w Niemczech ludzie tamtejsi i stosunki kulturalno-społeczne, dla których miała tylko wyrazy zachwytu. Nie wątpiła ona wówczas, że myśl a rzeczywistość są jednem i tem samem, przysięgała na zdania niemieckich filozofów, że nauki fizyczne zbogacają wprawdzie teoryę, ale nie prowadzą do poznania natury, podczas gdy filozof oparty na zasadzie ogólnej, może śmiało kreślić teorye rozległe i gruntowne, mniej zwodnicze od badań drobiazgowych [1]).

Spełniać się jednak zaczęło i na niej słowo Pyrrhona: „trudno jest wyzuć się z natury". Uprawa rozumu nie dała

[1]) „Pierwiosnek". Warszawa, 1838, str. 174.

jej zadowolenia wewnętrznego, serce zaczęło się upominać coraz natarczywiej o swe prawa, a chociaż nie odważyła się odrazu na krytykę filozofii Hegla, to jednak opanowywać ją zaczęła tęsknota za czemś lepszem, doskonalszem: dała jej też wyraz w artykule: „Myśli o filozofii" [1]) oraz w życiorysie Racheli Varnhagen [2]), w którym już wprost z Tertulianem woła, że dusza człowieka jest z natury swej chrześcijańska, i że wszyscy ludzie wielcy poprzez rozmaite stopnie dochodzą do wielkiej wiary. Jest jej zasługą, że kiedy Trentowski, a także i Kremer przeszczepiali na nasz grunt płód idealistycznej filozofii niemieckiej, ona, raczej intuicyą wiedziona, aniżeli pod wpływem refleksyi filozoficznej, trafnie oceniła wartość tej filozofii wprost nazywając panteizmem tę egzotyczną roślinę, o co niezmiernie się na autorkę gniewano. To też kiedy Ziemięcka w następnym roku zaczęła ogłaszać w „Bibliotece Warsz." wyjątki ze swej książki: „Myśli o wychowaniu kobiet", domagając się pełnego wykształcenia dla kobiet, posypał się grad odpowiedzi po różnych czasopismach, odpowiedzi w wysokim stopniu jej niechętnych. Lewestam np. utrzymywał, że wszelkie badania prawd oderwanych i spekulatywnych, pewników i wszystkiego, co dąży do uogólnienia pojęć, nie powinny wchodzić w obręb kształcenia kobiety; jej studya powinny się ograniczyć tylko do tego, co praktyczne, do zastosowania prawd przez mężczyzn wynajdywanych, gdyż wogóle zadaniem kobiety powinno być tylko pojmowanie ducha mężczyzny, który otacza kobietę. Jeszcze gorzej odezwał się Trentowski, bo odesłał autorkę wprost do robienia pończoch [3]), a jedynie postępowcy warszawscy brali, ale dość nieśmiało, Ziemięcką w obronę.

Na szczęście Ziemięcka z uporem, jej płci właściwym, postanowiła nietylko bronić ale i rozkrzewiać drogą publicystyczną swe idee. W tym celu założyła czasopismo: „Pielgrzym" na znak, żeśmy wśród świetnej nauk ludzkich dziedziny nie powinni zapominać o chwilowej wędrówce człowieka

---

[1]) „Biblioteka Warszawska", 1841, t. II, str. 400.

[2]) „Pierwiosnek", 1840, str. 298 n.

[3]) „Roczniki krytyki literackiej", 1842, t. I, str. 132, t. II, str. 151.

na ziemi. Czasopismo wychodziło pięć lat, t. j. od 1842—1847, a do grona redakcyjnego oprócz autorki, która napisała 40 artykułów, należeli Chołoniewski, Hołowiński, J. Kal. Szaniawski, ks. Paweł Rzewuski, Szpaderski, K. Bujnicki, Michał Grabowski, a częściowo Kraszewski i Narcyza Żmichowska. Zasadniczy kierunek tego miesięcznika wskazała Ziemięcka w prospekcie, mianowicie ma nim być uprawa filozofii chrześcijańskiej, jako przeciwstawienie „pysze rozumu i jego zarozumiałości w obrabianiu ze zdolnością genialną podań ateizmu". Wśród licznych swych artykułów nie odważyła się jednak autorka wprost uderzyć na systemy idealistyczne filozofów niemieckich, a tylko przy nadarzonej sposobności rzucała słówka kłujące lub pogardliwe w stronę rozumu i jego filozofii, zarzucając jej, że już obiegła całe możliwe koło obłąkań, że jest próżnem gonieniem za ogólnikami rozumu, nikczemnem mędrkowaniem, pyłem wiedzy, szumem mądrości ludzkiej i t. d.[1]).

Na takich oparta przesłankach wysnuwała z nich wnioski odpowiednie o wartości różnych systemów i nauk, a stąd, porzuciwszy dawne ideały, zajęła się głównie Dantem, Schillerem, Chateaubriandem, p. Staël, z naszych autorów Skargą, Kochanowskim, Karpińskim, Brudzińskim, a Zaleskiego za jego poemat „Przenajświętsza Rodzina" — stawiała nad Mickiewicza. Lecz choć bardzo nachylała się w stronę tradycyonalizmu francuskiego nie potępiała w czambuł rozumowych dociekań, nie była zwolenniczką obskurantyzmu i pozostawiała nietkniętą możliwość postępu.

Kiedy nadzieje r. 1848 nie ziściły się, kiedy reakcya na całej linii zapanowała, a dawni postępowcy bądź przycichnęli, bądź też udawali gorących zwolenników nowego porządku rzeczy, podczas gdy rządom dalszy swobodny rozwój badań filozoficznych wydawał się groźny dla polityki „świętych przymierzy", przy wielkiej ruchliwości, jaką na rozmaitych polach zaczął rozwijać Kościół katolicki, mniemała Ziemięcka, że nadszedł czas idealnej zgody wiary z rozumem, i w tym też duchu napisała ona swe „Zarysy filozofii katolickiej w czte-

[1]) „Pielgrzym", 1845, t. I str. 273, t. I str. 141, t. IV str. 207 i t. d.

rech poglądach zawarte" r. 1857. Książkę jedni przyjęli z wielką radością, inni z wyraźną niechęcią. Pod koniec życia przeniosła się autorka do Warszawy, a choć złożona długoletnią niemocą mało udzielać się mogła, tem chętniej za to przyjmowała u siebie ludzi nauki. Kiedy dnia 23 września 1869 roku schodziła z tego padołu płaczu, układała się do snu wiecznego z tą nadzieją błogą, że wobec spotęgowania uczuć religijnych nastanie dla ludzkości radosny okres postępu w duchu chrześcijańskim [1]).

Filozofia Ziemięckiej. A) Jak już wspomnieliśmy, umieściła Ziemięcka w „Bibliotece Warszawskiej" artykuł p. t. „Myśli o filozofii", z którym godzi nam się zapoznać [2]).

Po wstępie, który mocno przypomina biadania sceptyków i tradycyonalistów francuskich na „faiblesse de la raison humaine", przechodzi autorka wprost do omówienia filozofii panteistycznej w Niemczech. Zaznacza, że i na nią w młodości te systemy robiły wielkie wrażenie swą budową wspaniałą i wielkim tupetem, z jakim się światu narzucały. Trwało to u niej póty, póki się nie przyjrzała lepiej podwalinom tych systemów; wówczas spostrzegła z przerażeniem, że te gigantyczne budowle filozoficzne na glinianych stoją nogach, a gdy szumne ich frazesy przetłumaczy się na zrozumiałą, popularną mowę, dostrzeże się bez trudu całą czczość i pustkę przerażającą tych systemów. Całe też szczęście, że znajdują one poklask tylko u garstki ludzi, dających się olśnić rzekomo bezgranicznej potędze rozumu, a przeważna część rodzaju ludzkiego mało się kłopocze wynikami takich spekulacyj, bo znajdują oni w religii to, czego mędrcy napróżno oczekują od filozofii. Autorka streszcza tedy zasadnicze myśli panteizmu Fichtego, Schellinga i Hegla (str. 398), wykazując ich związek ze Spinozą. Nie czuje się jednak na siłach, aby z panteizmem kruszyć kopie w otwartej walce, tylko się powołuje na skutki

---

[1]) Życiorys jest napisany według książki Piotra Chmielowskiego: „Autorki polskie wieku XIX". Serya I. (Warszawa, 1885), str. 433—484. Por. nadto: Aleksander Tyszyński: „Pisma krytyczne". Zebrał Piotr Chmielowski (Kraków—Petersburg, 1904) str. 417—441; „Przegląd poznański", t. XXIV, (Poznań, 1857), str. 151—170.

[2]) Por. „Bibliot. Warsz.", 1841, t. II, str. 388—423.

z tej doktryny płynące, mianowicie: że panteizm nie ma w sobie żadnej siły moralnej, że niweczy indywidualność na korzyść ogółu i to wcale nierzeczywistego, a swe wzięcie zawdzięcza on w znacznej części temu, że porusza zagadnienia, dawno już rozwiązane przez Chrześcijaństwo tak, iż one weszły w szpik i kości społeczeństw w Europie. Okazuje panteizm swą bezsilność najlepiej na życiu swych twórców: Spinozy i Hegla, którzy w życiu codziennem inaczej postępowali, aniżeli w swych pismach głosili. Hegel np. zdradził się w swych listach do żony, pisanych do niej z Wiednia, że zupełnie nie zna życia rzeczywistego, aczkolwiek w teoryi zdawało się, że je zna na wylot.

Przechodzi następnie autorka do różnic między panteizmem niemieckim, a religią chrześcijańską, obszernie rozwija tezę, że świat jest dziełem Stwórcy, a nie jego piastunem (str. 406), mówi o stosunku rozumu do wiary objawionej, podnosząc, że konieczne jest zastanawianie się i zgłębianie prawd wiary w myśl słów św. Anzelma, iż byłoby niedbałością, skoro się już jest ugruntowanym w wierze, nie chcieć pojąć tego, w co mamy wierzyć. Mówi dalej o warunkach podmiotowych w badaniach filozoficznych (odrzucenie pychy, żądzy sławy, odrodzenie się duchowe w myśl nauki Chrystusa), wytyka historyozofii Hegla niesprawiedliwość wielką względem Kartezyusza, Malebranche'a i Kanta. Dla Kanta ma autorka wielkie poważanie. „Kant, wielki filozof, którego sława przetrwa wszystkich innych filozofów niemieckich, wyrzekł, że rozum teoretyczny świata zewnętrznego nie pojmie, iż on tylko może prawami własnego ducha orzekać rzeczywistość, a zbadawszy mistrzowsko te prawa, ustaliwszy nazawsze przekonanie o naszej duchowości, ograniczył wiedzę człowieka, twierdząc, że najwyższe kwestye istnienia Boga, nieśmiertelności duszy nie dadzą się dowieść na drodze spekulacyjnej filozofii. Tem zdaniem uznał on granicę naszego rozumu, i słaby tylko umysł może mu narzucać pokrewność z jego następcami, którzy tenże rozum do ogólnej zasady świata wynieść usiłowali. Dziś cześć dla dzieł Kanta obudzać się zaczyna. Czas jak zawsze, tak i teraz będzie tu sędzią sprawiedliwym, a skoro przejdzie upojenie pychy dzisiejszych filozofów, uznają światli ludzie, że stanowisko Kanta jest najwyższym punktem, do jakiego

rozum ludzki wznieść się może" (str. 396, 397). Takie pochwały Kanta były potrzebne dla autorki, bo oparta o jego powagę tem śmielej stawia przeciw twierdzeniom panteistycznym twierdzenia filozofii chrześcijańskiej o Bogu, świecie, duszy ludzkiej i o stosunku człowieka do Boga.

Uwaga. Zdanie, jakie sobie autorka utworzyła o znaczeniu filozofii Kanta, dowodzi aż nadto, że zupełnie nie pojęła ona Kanta, nie zrozumiała, jak jego filozofia jest niebezpieczna dla jej sposobu filozofowania. Nie wie ona, że Fichte w sposób całkiem prosty doszedł na podstawie „Krytyki czystego rozumu" Kanta do twierdzenia, że niejaźń, a więc świat, Bóg i dusza są czemś tylko przez rozum lub jaźń postawionem, że to tylko wytwór jaźni. Jeżeli jednak Bóstwo o tyle tylko ma posiadać istnienie, że zostało przez kogoś jako pojęcie najwyższej istoty pomyślane, to o przedmiotowem objawieniu się Boga i podawaniu prawd religijnych rodzajowi ludzkiemu z Jego strony nie może być mowy, a tem samem nawoływania autorki, aby filozofia trzymała się prawd przez Boga objawionych, byłyby zupełnie bezcelowe. Słowa autorki, że „stanowisko Kanta jest najwyższym punktem, do jakiego rozum ludzki wznieść się może", świadczą, że albo nie czytała Kanta uważnie, albo że go zupełnie nie zrozumiała. Dostała też za to od Trentowskiego odprawę, którą jedynie w celu charakterystyki samego Trentowskiego przytaczamy, bo nie podzielamy jego mało rycerskiego wystąpienia przeciw polskiej filozofce. Trentowski pisze [1]): „Mam przed sobą „Myśli o filozofii" przez Eleonorę Ziemięcką, umieszczone w „Bibliotece Warszawskiej" z miesiąca Maja 1841 r. Jakkolwiek rozprawka ta jest dość krótka, dotycze się przecież ogółu filozofii i przedstawia nam ducha autorki należycie. Równie w czasach starożytnych jak i późniejszych, odważały się czasami niewiasty wziąść pióro do ręki i pisać filozofią. Próby te dowiodły, *że kobieta do filozofii nie stworzona*, i że na tem polu okazuje się zwyczajnie śmieszną, a nawet godną litości istotą, bo wszędzie, tylko nie tutaj popis miejsce mieć może. Zie-

---

[1]) P. „Orędownik naukowy" (Poznań, 1843), № 3 z 16 stycznia, i „Listy naukowe Br. Trentowskiego". List II.

miecka potwierdziła to *antropologiczne postrzeżenie* na nowo. Duch jej podobny jest zaiste do kłębka, w który wszelkie sprzeczności, dziwnie skojarzone, zwinięte. Gdybym go chciał rozwijać, musiałbym przytoczyć całą rozprawę w texcie, a do każdego okresu zrobić przypisek, pokazujący sprzeczność nową, bądź to w pierwiastku, bądź w wypadkach. Dusza kobieca jest *z natury duszy męskiej ironią*. Filozofia naszej autorki jest filozofii wszelkiej ironią. Biada temu filozofowi, którego ona pochwali, bo to dowodzi jedynie, iż on nie wykroczył za granice zwyczajnego rozumu, że daleki od spekulacyjnego umysłu i filozoficznego zmysłu! Zowią Ziemięcką *filozofką*. Jest to zapewne grzecznym, przez wzgląd na płeć piękną, komplimentem. Nietylko, że nie jest ona filozofką, ale nawet *niepr zyjaciółką* filozofii, i pisząc o niej, tylko jej szkodzić może, zwłaszcza w kraju, gdzie dopiero umiejętność ta zaczyna się zawiązywać. Autorka poświęcała się długo filozofii niemieckiej, a szczególniej spekulacyi Hegla. Żal mi jej prawdziwie, bo praca jej i czas musiały być koniecznie stracone. Jak ciało kobiety nie może być ciałem szermierza Milona; jak pięść kobiety nie może być pięścią Herkulesa: *tak głowa niewieścia rozpęknie pod jedną uncyą heglowskiego mózgu!* Gdyby autorka żyła przed 100 laty i czytała Hegla, zostałaby libertynką; dziś została dewotką... Rozprawka autorki interesuje dlatego, że nam rozjaśnia psychologią i odsłania duszę kobiecą, pasującą się z męskiemi najpotężniejszemi ideami. Jestto widok kolibra, który wkrada się pod skrzydło śpiącego orła, i chcąc okazać się oryginalnym, zaczyna mu dokuczać malutkim swym dzióbkiem" (str. 18). Wykpiwając jej twierdzenie, że dumny mędrzec wtedy dopiero jest prawdziwie wzniosłym człowiekiem, kiedy we łzach pokory i religijnego zachwycenia wyrzeka się nędznych uroszczeń swej wiedzy, tak pisze Trentowski: „Pani Ziemięcka ma zupełną słuszność. Niema dla niewiasty większego szczęścia na ziemi nad gorącą modlitwę! W takich chwilach jest ona najpiękniejszą i podoba się najbardziej myślącemu mężczyźnie. Wedle duszy własnej sądzi zatem niewiasta o duszy męskiej, bo i jakże inaczej biedna ma sądzić? Oprócz tego mężczyzna, którego kocha, jest jej półbogiem. Ileż półbóg ten będzie jej miły, skoro we łzach pokory i religijnego zachwycenia

klęka z nią przed ołtarzem Boga i przystępuje do ślubu" (str. 18).

Na twierdzenie autorki, że dualizm potępiany przez idealistów był i będzie warunkiem wszelkiego głębszego myślenia, odpowiada Trentowski: „I któraż z niewiast mogłaby o tem inaczej sądzić? Wszakże Dualizm jest już dla małej panienki celem najgłębszych rozmyślań i najgorętszych życzeń" (str. 19).

Na słowa autorki: „Każdy głęboko myślący człowiek religijnym być musi, a prawdziwą filozofię zawsze lekkie tchnienie mystycyzmu owiewa", czytamy odpowiedź: „Wielka prawda! Niewiasta zowie się tak dlatego, że *nic nie wie, czyli że nie dla niej wiedza.* Dla niej jest jedynie wiara" (str. 19). Radzi jej w końcu, aby porzuciła filozofię, a rzuciła się na pole opisowe: niech maluje obyczaje warszawskie, litewskie, wielkopolskie i t. d., bo kobieta ma na takie rzeczy bystre oko i o nich sąd prawdziwy. „Autorka nasza — kończy Trentowski — to sroczka z duchem proroczym, która ujrzawszy zdaleka filozofią na boskim swym rydwanie z dyszlem ku Polsce zwróconym, zaszczebiotała do uczonej publiczności warszawskiej: Goście jadą!" Musiała Ziemięcka naprawdę umiłować filozofię, skoro nawet takie, jak Trentowskiego, artykuły nie zbiły jej z tropu, nie odebrały jej hartu i ochoty do dalszej pracy w wytkniętym kierunku. Możemy pominąć jej artykuły w Pielgrzymie i po innych pismach rozrzucone, bo jej ostatecznie skrystalizowane myśli odnajdujemy w „Zarysach filozofii katolickiej".

B) **Zarysy filozofii katolickiej.** Cel książki zaznacza autorka w tych słowach: „Wymagania wieku, charakter i przywyknienia, jakie mu nadały równie jego błędy, jak zdobyte na drodze nauk postępy, czynią koniecznym odpowiedni tym cechom wykład (prawd religijnych); wymagają pewnego uszykowania i systematycznego zarysu tych wskazań, któryby stał się niejako mostem zawieszonym nad przepaścią zwątpienia, zawsze jeszcze społeczności chrześcijańskiej grożącą, *dopóki rozum powodów wiary własną siłą nie uzna i nie wypowie.* Wskazać niejako materyały do tego mostu, nakreślić jakby plan jego w głównych rysach, to jest celem tego pisemka" (str. 7). Całość podzielona została na cztery „poglądy".

Pierwszy obejmuje świat przyrody, drugi świat rozumu i woli, trzeci świat objawiony, a czwarty świat społeczny.

Pogląd pierwszy. Autorka „Zarysów", nie zapuszczając się w żadne wywody wstępne, odrazu nam stawia przed oczy Boga żywego, a skreśliwszy kilku rysami, na czem się zasadza życie Boże, przechodzi do stosunku, w jakim Bóg pozostaje do świata. Bóg sobie najzupełniej może wystarczyć, a będąc istotą najdoskonalszą, nie może ulegać żadnej konieczności. Świat wobec tego nie jest wypływem koniecznym Boga, jak uczy panteizm, lecz zawdzięcza swe istnienie wyłącznie dobroci Boga, i dlatego nie może on nam odzwierciadlać przebogatego życia Bożego, tylko te jego strony, które Bóg chciał nam ukazać. Świat też na każdym kroku zdradza ślady swej ograniczoności i skończoności. Lecz chociaż powstał z nicości, nie jest bynajmniej „szczerym pojawem" czyli złudzeniem, tylko rzeczywistością uporządkowaną przez umysł Boży, który wyposażył rzeczy w rozmaite siły i tryby działania, a oprócz tego Bóg zachowuje te rzeczy w ich istnieniu, gdyż bez tej mocy zachowawczej rzeczy musiałyby powrócić do nicości. Porządek więc w świecie widzialny jest dziełem pomysłu Bożego, uskutecznionego poza Nim przez Jego wolę, a nie jest dziełem żyjącej w rzeczach myśli Bożej, jak chcą hegliści. Ponieważ porządek świata jest dziełem wszechwiednej myśli Bożej, obejmującej od wieków zarówno całość, jak szczegóły, zarówno stałe prawa, jak zmienne skutki gry sił, przeto możliwa jest w świecie i konieczność i dowolność: konieczność, o ile rzeczy posiadają stałe prawa działania; dowolność zaś, o ile ze zbiegu rozmaitych sił działających powstawać mogą rozmaite skutki; z drugiej strony Bóg, jako dawca praw przyrody i jako Ten, który od wieków przejrzał działanie przypadkowe sił, nie ulega sam prawom przyrody, a stąd może wkraczać dowolnie w bieg natury i wywoływać skutki, zwłaszcza z powodu modlitwy, których bez niej nie wywoływałby wcale. Autorka kładzie wielki nacisk na ową możność połączenia dowolności i przypadkowości w przyrodzie ze stałością jej praw, a to w przeciwieństwie do panteistów, podług których „przypuszczenie najmniejszej dowolności mięszałoby możliwość tej harmonii, groziłoby wstrząśnieniem, byłoby niejako nielogicznością, niemocą idei Boskiej, żyjącej w świecie"

(str. 29). Tymczasem Bóg nietylko wywołał świat z nicości, ale go i zachowuje bezustannie, o czem pogańscy myśliciele zgoła nie wiedzieli. Celem wreszcie istnienia świata jest, aby swoją pięknością i zgodą głosił chwałę Bogu, wyrażając ślady Jego doskonałości (str. 32).

W „poglądzie" drugim przystępuje autorka odrazu in medias res twierdzeniem, że dusza ludzka jest substancyą, monadą, duchową treścią, stworzoną z niczego (str. 38). W duszy należy rozróżnić jej byt czyli istnienie, jej istotę, którą jest duchowość, oraz „tryby, działacze" czyli władze, z których dwie są najważniejsze—rozum i wola; rozum szuka prawdy, wola pożąda dobra; reszta zaś władz podlega tym dwom najszlachetniejszym. Obie władze przez duszę, która jest formą ciała, są złączone z ciałem, a stąd wymagają one do swego działania pomocy ciała, które im dostarcza wrażeń. Autorka odrzuca idee wrodzone i harmonię naprzód ustanowioną Leibniza, a sposób poznawania ludzki wyjaśnia podług teoryi św. Tomasza z Akwinu, którego autorka, jak twierdzi, obrała sobie za anioła przewodnika w labiryncie dociekań filozoficznych. Rezultatem, do którego dochodzi poznanie ludzkie pod kierownictwem „trybu intelligencyi" jest słowo wewnętrzne, „które zawsze w każdym człowieku jednakowo się objawia" (str. 43). Jest to słowo iście cudowne, tak uczy autorka, bo go nie tworzą ani zmysły, ani wprawa, ani nauka, jak mniemają materyaliści, lecz jest ono dane, stworzone, zaopatrzone doskonale do właściwego sobie celu (str. 43), jest wynikiem owego światła, które oświeca każdego człowieka, na ten świat przychodzącego, o którem wspomina Pismo św. Nie wynika jednak stąd, iżbyśmy wszystko mieli widzieć w Bogu, jak chciał Malebranche, bo aczkolwiek umysł nasz widzi wszelką prawdę w prawdzie Bożej, to jednak „jest on (umysł) intelligencyą samoistną, siłą własną duszy, trybem osobowym i pięknie zaopatrzonym" (str. 44). W szczególności św. Tomasz z Akwinu kładł nacisk wielki na samodzielność umysłu ludzkiego oraz na zbadanie „przyrodzonej loiki intelligencyi", której wszelako, tak zapewnia Ziemięcka, ani stworzyć, ani rozebrać niepodobna (str. 45).

Autorka bada następnie w jakim stosunku pozostaje intelligencya do rozumu i oznacza bliżej sferę działalności rozumu,

opierając się w tej sprawie na dziele Bosueta: „Connaissance de Dieu et de soi-même". Są prawdy przez się jasne, są też tylko prawdopodobne, są wreszcie takie, które swą pewność posiadły wskutek dowodzenia, a właśnie dowodzenie jest rzeczą rozumu, który też w sobie ma „uręczenie" czyli probierz prawdy. Jego rzeczą nie jest stwarzać świat, jak uczą hegliści, lecz poznawać świat dany, świat już stworzony, a stąd jak z zasady Kartezyusza: myślę, więc jestem — wynika pewność istnienia rozumu ludzkiego, tak znów z zasady: stworzył, więc istnieje — wynika pewność, że Bóg istnieje; ze zjednoczenia tych zasad wynika puklerz najdzielniejszy przeciw sceptycyzmowi. Rozum, badając samodzielnie dzieła Boże według tej miary swego uzdolnienia, jaką mu Bóg przydzielił, widzi nietylko ład świata, ale w ładzie spostrzega Boga, twórcę ładu, a stąd może się wznieść do rozważania Boga i jego doskonałości niezależnie od tego, czy świat istnieje. Poznanie to nie jest zupełne i nie wyczerpuje istoty Boga, jest jednak dostateczne, aby rozum ujrzał konieczność porządku moralnego, ukrywającego się poza porządkiem fizycznym i doszedł w ten sposób do filozoficznej, rozumnej moralności. Tu jednak w dziedzinie moralności, jak świadczą systemy etyczne starożytności, rozum najwięcej pobłądził, wobec czego rozum sam widzi konieczność etyki wyższej, obejmującej wyraźniejsze rozkazy woli Bożej (str. 70). Rozum, o ile wyszukuje prawa moralne i ukazuje konieczność stosowania się do nich, zwie się praktycznym, a wiadomo, że Hegel bardzo pogardzał tym rozumem, choć inni filozofowie wielce go cenili. Do ich rzędu należy i autorka, która ma rozum praktyczny za „cudowną podstawę tej wspólności sądów i przekonań, która łączy ludzi i wieki, oraz za źródło tego fenomenu, który się sądem powszechnym nazywa" (str. 71); co więcej, rozum praktyczny jest prawie czemś większem od teoretycznego, bo on jedynie godzi naukę z życiem, on jest źródłem prawa przyrodzonego, które jest poglądem zdrowym na życie ludzkie i jego stosunki i to poglądem w części intuicyjnym, a w części wyrozumowanym, a stąd wyczuwającym i pojmującym zamiary Boga w życu ludzkiem na ziemi. To prawo przyrodzone jest podstawą wszelkich praw pisanych, praktycznej moralności i zasad etyki, pomimo że samo prawo przyrodzone „w swych odle-

glejszych wywodach i zawnioskowaniach nie posiada takiej jasności, takiej systematyczności jak zasady nauk" (str. 74).

Uzupełnieniem działań rozumu jest obraz działalności woli, której przedmiotem jest dobro, nie byle jakie, lecz duchowe, niezmienne, prawdziwe. Ilekroć wola od tego dobra zbacza, cierpi ona nietylko religijnie, lecz i metafizycznie, równie jak rozum, kiedy się na konieczności, na prawdzie oprzeć nie może (str. 79). Rozum ocenia różne dobra, które wola może pożądać, a przez zetknięcie się obu władz rodzi się oko moralne duszy, przewodnik życia: sumienie, którego istnienia w rodzaju ludzkim nie da się zaprzeczyć. Różnice sumień pochodzą od różnicy w poznaniach, a te znów od stopnia rozwoju rozumu. Ponieważ atoli „ten rozwój spoczywa na danych stałych, czyli na prawdach, które się mniej więcej pojawiają dla każdego człowieka, w każdem społeczeństwie — że oprócz tego dążenie woli do swego przedmiotu stanowi niezniszczalne i niezmienne jej prawo, więc i głos sumienia lubo różny co do treści, w istocie zawsze z tych samych elementów złożony, zawsze będzie jeden" (str. 84). Wobec tego, że sumienie jest wynikiem związku rozumu i woli, wynika z jednej strony możliwość doskonalenia się sumień ludzkich, podobnie jak może wzrastać logiczność myślenia w rodzaju ludzkim: z drugiej zaś strony w ograniczeniu rozumu ludzkiego i w skończoności ludzkiego chcenia trzeba upatrywać źródła najprzedniejsze ludzkiej niemocy, zła moralnego, którego to zła nie znało tylu myślicieli, zwłaszcza chrześcijańskich, którzy z tem przyrodzonem złem moralnem, mieszają religijne pojęcie grzechu i jego naturą wyjaśniają zło moralne i fizyczne. Tę niedoskonałość woli i rozumu, a więc i wynikające z nich zło moralne, przejrzał Bóg od wieków i wciągnął je w plany urządzenia świata nietylko fizykalnego ale i moralnego, urządzając i w tym ostatnim wszystko z mocą i słodyczą, naprawiając, modyfikując, uprzedzając lub zastępując skutki czynów ludzkich (str. 83). Na tem właśnie działaniu tajemnem Bóstwa w rodzie ludzkim polega historya i „dlatego też niepodobna uchwycić praw historyi, bo jej całość leży w tem, co religia działaniem Opatrzności czyli zarządem świata nazywa" (str. 92).

„**Pogląd**" trzeci zajmuje się działaniem Opatrzności, która

przychodzi z pomocą niemocnej naturze człowieka, modyfikuje skutki jego błędów i utrzymuje „posady" towarzyskiego istnienia. Owa pomoc Boża, to objawienie Boże, które jest nietylko prawdą spekulacyjną, ale i faktem najrealniejszym, czynnością zachowawczą Boga względem człowieka w porządku jego potrzeb religijnych. Religię miał pierwszy człowiek i przed swym upadkiem, bo był on stworzony odrazu w łasce Boga, który mu swem objawieniem stawił przed oczy szereg prawd, tyczących się jego przeznaczenia i stosunku do Boga (str. 105). Opisawszy na czem ten stan łaski polegał w Adamie, kreśli autorka dramat jego upadku, oraz skutki, upadkiem wywołane, aby przez to wykazać konieczność dalszego objawienia prawd ze strony Boga. Przez grzech utracił Adam rozmaite dary, które Bóg mu dodał do jego natury, nadto poniósł uszczerbek i na swej naturze, gdyż rozum okazał się mniej sposobnym do wiecznych prawd Bożych, wola skłonniejsza do złego, jak do dobrego. Bóg spieszył z pomocą, dając objawienie, które w miarę zbliżania się czasów mesyańskich coraz było pełniejsze, a najpełniejsze to, które pochodzi od Chrystusa Pana. Jednak przez objawienie prawd Bożych rozum bynajmniej nie został skazany na zagładę, tak jak ludzka natura nie została zaabsorbowana w Chrystusie Panu przez Jego Boską naturę. Rzeczą rozumu po uzyskaniu objawienia jest dążyć do lepszego zrozumienia objawienia, naukowy pogląd na religię (str. 132). Zastanawia się tedy autorka, na czem polega wpływ dodatni objawienia, na rozum człowieka. Otóż wiara wzmacnia rozum, ukazując mu prawdy, niedostępne jego zdolnościom. Lecz chociaż wiara wzbogaca rozum nowemi prawdami, to jednak stanowisko wiary, jako nie dające się wykazać rozumowo, odpowiada jedynie poznaniu praktycznemu czyli intuicyjnemu, i tem się tłomaczy, że i dziecko, i prostaczek chętnie przyjmują wiarę (str. 135). Atoli wiara na tem nie poprzestaje, tylko wpływa dodatnio na cnoty intellektualne człowieka, na jego pojętność, umiejętność i mądrość, zwłaszcza na tę ostatnią, iżby wszystko umiała odnosić do Boga, jako do źródła wszechrzeczy, oraz badać gruntownie całą treść objawienia, ku czemu najlepsza jest metoda scholastyczna (str. 157). Trzeci sposób oddziaływania wiary na rozum polega na wnikaniu rozumu w prawdy objа-

wione, ku czemu środkiem najlepszym jest rozmyślanie, w czasie którego w duszy mędrca kornego tworzy się taka pełność wiedzy, taka obfitość dowodów, taka rozległość poglądów, że on sam już nie wie, co jest wiarą, a co wiedzą w jego myśli, bo wszystko spłynęło w jedność wspaniałą (str. 140). Na tej drodze, przez rozważanie naukowe i religijne prawd bożych powstała powszechna mowa chrześcijańska, język rozszerzony po całym świecie i rozumiany przez wszystkie narody, zbliżający umysły do siebie i będący hamulcem przeciw błędnym i wstecznym dążeniom pojedynczej woli, a zarazem rękojmią ciągłego postępu. Zależnie od stopnia wniknięcia w owe prawdy powszechne religii objawionej może umysł ludzki wznosić się na rozmaite szczeble. Najgłówniejszym z tych szczebli jest umiejętność teologii spekulacyjnej, która w gruncie rzeczy jest naukowym wykładem objawienia, katolickiej wiedzy powszechnej.

Ale myśl ludzka sama nie wystarcza do wytworzenia tej nauki; potrzebne nadto są dary Ducha św., jako środek, zapomocą którego religia podnosi umysły ku sobie. Obok królowej nauk, teologii, rośnie jak powój przy dębie filozofia chrześcijańska, doprowadzająca umysł filozofa do uznania za konieczne tych wszystkich doskonałości, które teologia przypisuje Bogu, oraz do odróżnienia tego, co w objawieniu jest konieczne, od tego, co w niem jest dowolne, a w dalszym ciągu do idei dogmatu i konieczności dogmatycznego, nadprzyrodzonego prawa moralności. Aby jednak rozum w tych dociekaniach nie pobłądził, konieczną jest instytucya autorytatywnie czuwająca nad całością objawienia, potrzebny jest Kościół jako skała, o którąby się rozbijały wszystkie zapędy ludzkiej omylności (str. 150).

O wiele jest trudniejsze działanie wiary na wolę, gdyż ta ostatnia ucierpiała przez grzech Adama więcej, jak rozum. Stąd to religia musi z jednej strony przynaglać wolę do spełnienia przykazań, a z drugiej, szanując jej wolność, dawać jej w radach ewangelicznych pole do popisu. W taki sposób wyrosła i spotężniała moralność chrześcijańska, krzepiona spowiedziami, umacniana łaskami sakramentalnemi, wznosząca się ku Bogu na skrzydłach modlitwy i najgłębszej kontemplacyi, aby wywołać mogła w duszach prawdziwą miłość ku Bogu.

W końcu w „poglądzie" czwartym autorka nie zapuszcza się w rozbiór rozmaitych teoryj, wyjaśniających początek społeczeństwa, tylko staje na stanowisku biblijnem i w pierwszej parze rodzaju ludzkiego widzi podwalinę naturalną do zrzeszania się ludzi w narody i państwa. Ten, jak go autorka nazywa, tryb społeczny jest trybem przyrodzonym, opierającym się na rozumie praktycznym i poczuciu moralnem; dlatego też pomimo upadku pierwszych rodziców nie zniknął ów tryb z natury człowieka; owszem, pozostał on i rozwijał się coraz więcej. Za karę jednak przewinienia pierwszych rodziców tryb społeczny rozwijał się w jego potomstwie w sposób nienaturalny, ze szkodą wolności indywidualnej, popęd społeczny wyrodził się w pasorzyta, który pochłaniał rozwój indywidualny. Chrystus i to naprawił, uszlachetniając zapomocą pobudek nadziemskich, konieczność posłuszeństwa władzy, przykazując tej ostatniej osłonę wolności indywidualnej. To też Kościół w myśl nauki Chrystusowej rozpoczął obok walki o swobodę sumień pracę nad zniesieniem niewolnictwa, nad złagodzeniem kar i prawodawstwa. Ilekroć jednak wpływ Kościoła malał, znów hydra zwyrodniałego popędu społecznego podnosiła głowę, jednostka padała ofiarą społeczeństwa, jak się to okazało w czasie reformacyi XVI w. Religia Chrystusowa zmierza do podniesienia i uszlachetnienia popędu społecznego przez wyrobienie w duchu chrześcijańskim jednostek przez postęp w cnotach.

Autorka silnie broni twierdzenia, że postęp prawdziwy tylko przy pomocy Kościoła da się osiągnąć, do czego autorkę upoważniał w wielkiej mierze fakt, że za jej dni Kościół katolicki miał na rozmaitych polach swej działalności ludzi, którzy z gorliwością apostolską łączyli też wysokie wykształcenie ogólne.

Uwagi krytyczne. Tak się przedstawia treść „Zarysów filozofii katolickiej" Ziemięckiej. Jak się rzekło, jedni przyjęli tę książkę bardzo życzliwie, inni odnosili się do niej z wielką niechęcią. Do tych ostatnich należą: Aleksander Tyszyński, H. Struve i P. Chmielowski. Chcęc jednak wydać sprawiedliwą ocenę, trzeba nie tracić z uwagi celu, jaki sobie autorka założyła oraz środowiska, podłoża duchowego, wśród którego powstał pomysł „Zarysów". Z jednej strony po r. 1848

nastał czas silnej reakcyi, uspokojenia się umysłów rozgorączkowanych, sciągnięcia przez rządy cugli wolnomyślności. Z drugiej strony Kościół katolicki ocknął się z pewnego letargu, w który go pogrążyły jansenizm, józefinizm i burze napoleońskie. Życie jego zaczęło się objawiać tętnem silniejszem tak, że na rozmaitych polach spotykamy osobistości bardzo wybitne. Wobec tego Ziemięckiej nie szło o zwykły prozelityzm na korzyść Kościoła, ile raczej o zatrzymanie w Kościele oświeceńszych sfer, a to przez pogłębienie filozoficzne jego nauki, iżby to, co odziedziczyli po przodkach, naprawdę się stało ich własnością duchową, iżby ich wiara była nietylko materyalnie katolicką, ale wiarą z przekonania. Tem się da wyjaśnić wielka dorywczość „Zarysów" i przykro nam, że o ile idzie o filozoficzne ujęcie nauki objawionej, musimy podzielić w znacznej mierze sąd nieprzychylny krytyków Ziemięckiej. Jeżeli prawdziwie filozoficznie chciała rzecz swą i zamiar przeprowadzić, to logika radziła rozpocząć od faktu, na który Plutarch, Cyceron i Seneka zwrócili uwagę, a który nam poręczają etnologowie, mianowicie, iż religijność jest właściwością człowieka, i że nigdzie niemasz ani nie było ludu, któryby chociaż bałamutnego pojęcia nie miał o Bogu. Należało sobie tedy wyjaśnić ten fakt, wskazać jego przyczynę. Dalej trzeba było wykazać rzeczywiste istnienie Boga, i to nie apriorycznie, lecz dowodami aposteriorystycznymi i przedstawić stosunek Bóstwa do świata, a przy tej sposobności poddać krytyce panteizm szkoły Hegla. Nakreśliwszy granice, do których umysł ludzki potrafi się wznieść w swem rozumowaniu o Bogu i przedstawiwszy wielki upadek pojęć religijnych w świecie starożytnym, można było mówić o potrzebie religii objawionej, o przeznaczeniu człowieka do celów szlachetniejszych, aniżeli ich ziemia może dostarczyć i dopiero po wykazaniu faktu objawienia można było zająć się powiązaniem rozumowem i filozoficznem oświetleniem prawd objawionych i rozpatrywać je w stosunku do jednostki ludzkiej i do ich zbioru, czyli społeczności ludzkiej.

Tymczasem autorka bez żadnego umotywowania uprzedniego prawi odrazu o Bogu żywym, o naturze Jego życia, nie wyrobiwszy sobie przedtem (ani też w czytelniku) jasnego poglądu na dziedzinę, wśród której rozum ludzki ma się obracać

o własnych siłach, a odkąd, w badaniu Boga, może postępować li tylko pod wpływem światła objawienia. Gdyby była na tem polu zawiłych dociekań teologiczno-rozumowych wierną pozostała swemu przewodnikowi, św. Tomaszowi z Akwinu, nie byłaby się zgubiła w lesie rozumowań; ale widocznie suchy i zwięzły wykład Doktora anielskiego nie bardzo musiał przypadać do smaku jej niezmiernie żywej wyobraźni, a ścisłość syllogistyczna nie mogła się pogodzić z jej temperamentem ani z tym rozmachem kobiecej logiki, która nie zważa na należyte powiązanie przesłanek, lecz radaby mieć za wszelką cenę wniosek upragniony i z góry powzięty. To też autorka „Zarysów" co chwilka opuszcza św. Tomasza z Akwinu, robiąc „extra-tour'y" z Bautainem, Venturą, Fénélonem lub Güntherem. Podnieść wszelako trzeba, że czyniła ona to w myśli najlepszej, sądząc, że ma przed sobą przewodników o wypróbowanych opiniach katolickich, gdy tymczasem Kościół sam innego był zdania w tej mierze. Autorka, zamiast iść gościńcem utartym, wciąż wspina się po ścieżkach, które wiodą do błędu i na jego manowce, a nieraz jest zmuszona dziwną uprawiać ekwilibrystykę.

Tylko na ważniejsze błędy zwrócimy uwagę.

Autorka, choć mogła, nie udowadnia, że czyn stworzenia w Bogu był całkiem wolny. A jednak należało na to zwrócić uwagę czytelnika owych czasów wobec faktu, że proces dyalektyczny, mocą którego Idea bezwzględna czy takaż Jaźń lub Schellinga Absolut rozwija się w naturę widzialną, nie jest w tych systemach dowolny, swobodny, lecz konieczny. Również za czasów Ziemięckiej żyjący, a autorce znany, Victor Cousin dowodził, że skoro Bóg jest przyczyną bezwzględną, to bezwzględnie musi stwarzać. Nieodparcie tego błędu, tego determinizmu panteistycznego, było ciężkiem uchybieniem względem celu książki, tem większem, że autorka przecież ani jednem słowem nie wspomina, na czem się opiera powaga Pisma św. i dlaczego mamy wierzyć jego naukom. Jeżeli zaś stworzenie świata było ze strony Boga czynem wolnym, jak zresztą słusznie twierdzi Ziemięcka, to znów należy ten czyn pogodzić z niezmiennością Boga, bo w przeciwnym razie ciśnie się sam ten zarzut, że Bóg się zmienił, gdyż z niestwarzającego naraz stał się Stwórcą; przybył Mu

więc przymiot, którego przedtem nie posiadał. Twierdzenie autorki, że przed stworzeniem świata była w Bogu tylko Boska siła (str. 12), wskazuje, że pojmowała ona Boga za antropomorficznie, zapominając, że nie masz w Bogu nic, coby Bogiem nie było, i że nie można rzeczowo wyróżniać Bożej potęgi od Jego natury. Nietylko potęga stwórcza była w Bogu od wieków, ale i postanowienie, aby w obranym przez Niego momencie zaczął się świat urzeczywistniać.

Mówiąc o stwarzaniu z nicości, miała autorka obowiązek wyjaśnić dokładniej to pojęcie, bo ono nastręcza wiele trudności nawet szczerze wierzącym osobom; z tych trudności autorka podniosła jedną, może najmniejszą, mianowicie że świat, chociaż z nicości powstał, nie jest przecież złudzeniem. Nawet najzagorzalsi idealiści i subjektywiści mają swoje lucida intervalla, w których narówni z innymi przyznają światu przedmiotowość. Wykład znów o rozróżnieniu między istotą rzeczy czyli substancyą a jej uzdolnieniem do działania oraz aktem istnienia okazuje, że autorka nie przetrawiła należycie nauki scholastyków, odnośnie do tej sprawy; w dodatku jej twierdzenie, że nigdy nie zbadamy natury czyli istoty rzeczy, może zniechęcać do wszelkich badań nad naturą rzeczy i popchnąć do sceptycyzmu w poznawaniu. Widoczną jest w tem zapatrywaniu zawisłość od Kanta.

Odnośnie do duszy ludzkiej należało bezwarunkowo bodaj pokusić się o wywód filozoficzny jej duchowości, bo określenie istoty duszy przez samą tylko duchowość jest niedostateczne tak pod względem logicznym, jak i rzeczowym. Napomykając o sposobie poznawania ludzkiego, odrzuciła Ziemięcka idee wrodzone, z czego Aleksander Tyszyński zrobił jej ciężki zarzut, jakoby przez to oddawała usługę materyalizmowi. Słusznie jednak autorka postąpiła, bo kto przyjmuje jedną czy kilka idei wrodzonych, znajdzie się w konieczności przyjęcia, że całe nasze poznawanie jest nam wrodzone, przeciwko czemu jednak przemawiają fakta niewątpliwe. Za to autorka nie umiała sobie poradzić ani z tak zwanem słowem myślnem, ani ze stosunkiem umysłu (intelligencyi) do rozumu. To słowo myślne, które wypowiadamy w duszy na widok jakiegoś przedmiotu, np. to człowiek, to jest koń, drzewo i t. p., ma podług Ziemięckie być nam „dane, stworzone, a zaopatrzone doskonale

do właściwego sobie celu" (str. 43). Otóż autorka po pierwsze staje w sprzeczności sama z sobą, bo z jednej strony odrzuca idee wrodzone, a z drugiej uznaje za dane nam i stworzone, za niepochodzące ani od zmysłów, ani z wprawy, ani z nauki, a tem samem przyjmuje teoryę poznania Berkeley'a, a idee czyli pojęcia każe tworzyć w nas drugiej osobie Trójcy św., bo do niej to odnoszą się słowa św. Jana Ewangelisty, że Słowo Boże jest światłem, które oświeca każdego człowieka, na ten świat przychodzącego. Powtóre, jest też nieprawdą, jakoby owo słowo wewnętrzne w każdym człowieku jednakowo się objawiało, bo doświadczenie nas uczy, że nasze pojęcia mogą się udoskonalać w rozmaity sposób. Inaczej pojmie organizm człowiek nie znający się na biologii, a inaczej biolog.

Co się znów tyczy różnicy między umysłem a rozumem to scholastycy zwali „intelligencyą" rozum, o ile odkrywa i tworzy prawdy przez się oczywiste (prima principia, np. zasadę tożsamości i t. p.), a nazwę rozumu (ratio) stosowali do czynności wnioskowania... Daleką jednak od nich była myśl przyjmowania umysłu i rozumu, jako dwu różnych władz. Ten sam bowiem rozum raz bez żadnych dalszych środków spotrzega konieczność połączenia dwu pojęć w zdanie, np. $2 \times 2 = 4$, a kiedyindziej możność połączenia pojęć danych w jeden sąd ujawnia się mu zapomocą wnioskowania indukcyjnego lub dedukcyjnego. Wobec tego wprost jest fałszywe twierdzenie autorki, iż przyrodzonych praw logiki ani stworzyć, ani rozebrać nie można (str. 45). Gdyby tak było, nie byłby Arystoteles pisał swych „Analityk" ani nie powstawałyłyby dwutomowe dzieła, poświęcone analizie logiki przyrodzonej.

Nie dość też konsekwentnie przeprowadza autorka swą naukę o kryteryum prawdy. Raz bowiem każe ona za takie kryteryum poczytywać właśnie owe przyrodzono prawa logiki; kiedyindziej w rozumie ogólnym ludzi widzi sprawdzian wszelkiej prawdy, i w ten sposób lawiruje ona między kryteryum oczywistości, przyjmowanem przez scholastyków i Kartezyusza, a kryteryum powszechnej zgody, uznanem przez Lammenais'a i szkołę szkocką. Nie można się żadną miarą zgodzić z autorką, jakoby kryteryum objawienia było to samo, co wogóle kryteryum wszelkiej prawdy. Jest to możliwe tylko

odnośnie do faktu objawienia, ale nie co do treści prawd objawionych, między któremi znajdują się prawdy rozumowi ziemskiemu niedostępne. Z drugiej strony objawienie nie jest zbiorem wszelkich prawd możliwych, iżby za jego pomocą można się było upewniać o prawdziwości tych prawd. Podnieść i to wypada, że autorka kładzie nacisk za wielki na ograniczoność natury ludzkiej i w tej ograniczoności widzi zło, grzech przyrodzony. Trudno nazwać złem, co z istoty swej nie może być innem, i skoro tylko jeden Bóg może być stotą najdoskonalszą. Autorka poszła tu, może nieświadomie, za Leibnizem, który w ograniczoności natury stworzeń widział istotę zła metafizycznego.

Wreszcie usterką zasadniczą w całej pracy jest to, że autorka nie przedstawia czytelnikowi jasno, co ma właściwie sądzić o stosunku rozumu do wiary objawionej i jaka jest własna dziedzina rozumu. Autorka nie przeszła dokładnych studyów filozofii, nie wyszkoliła należycie swej logiki, nie poznała, jak się historycznie rozwijał ów stosunek filozofii do teologii, lecz ufając własnej bystrości, rozczytywała się w najrozmaitszych dziełach racyonalistów jak i tradycyonalistów, a brak przetrawienia tej kwestyi co krok się objawia niezdecydowanem przechylaniem się raz w stronę i na korzyść rozumu, raz znów w stronę wiary i kierunku tradycyonalistycznego. Nieraz zwraca się z apostrofą do tradycyonalistów, że ukrócają rozum w jego prawach, że go podają w pogardę i wielką słabość mu wyrzucają, i myślałbyś, że autorka stoi całą duszą po stronie rozumu, owszem, że go ma za sędziego wyłącznego w rzeczach wiary; mylny byłby to sąd i przedwczesny. Wystarczy przeczytać kilka stronic dalej, czasem kilka wierszy niżej, a już autorka przemawia zagorzalej od najzaciętszych tradycyonalistów. Tak np. zarzuca ona Malebranche'owi, że „zapoznaje właściwą samodzielność umysłu, a zatem i duszy człowieka" (str. 44), choć sama przyjmuje za św. Tomaszem, że „wszystko widzimy w Bogu"; zaraz jednak pospiesza ona dodać, że owo widzenie dzieje się przez udział w inteligencyi Bożej, ale dzieje się zarazem „samoistnie, siłą własną duszy, trybem osobnym i pięknie zaopatrzonym" (str. 44). Tymczasem mówiąc o Bogu, zapomina autorka na śmierć o apostrofie, danej Malebranche'owi i pisze: „Bóg ma

życie w sobie, życie wewnętrzne, którego intuicyjne niejako uznanie człowiek w umyśle swoim znajduje". Otóż tak daleko nawet Malebranche się nie posunął: nawet Rosmini lub Gioberti tak grubego błędu nie popełnili, bo twierdzili oni tylko, że idee rzeczy możemy intuicyjnie widzieć w Bogu, jako w Stwórcy tych idei, ale nie twierdzili zgoła, że mamy intuicyjne uznanie życia Bożego w sobie. Coś podobnego mogło się tylko uroić w głowie Hegla. Skąd jednak pochodzi w nas ta intuicya życia Bożego? Z pewnością nie od nas, inaczej ateizm byłby niemożliwy; a więc tylko od Boga. I oto jednym zamachem racyonalizm zabity, a autorka już nawet nie tradycyonalistką, lecz staje się ontologistką w najgorszej formie. Kiedy znów autorka mówi o potrzebie wychowania, powiada, „że instrukcya... to jakby wielka tradycyja rozumowa dla człowieka, wielka inicyacja wiedzy. Ona mu daje prawdy gotowe, wyrobione przez wieki, dostrzeżone przez genjusze, prawdy naukowe, matematyczne, metafizyczne, jak życie i wychowanie wogóle uważane, daje mu prawdy praktyczne. Społeczność tak udziela prawd, jak udziela mowy, *i człowiek nie mógłby w sobie wyrobić tych prawd, chociaż ma do tego naturalne uzdolnienie*" (str. 76). I oto za jednym zamachem autorka przekreśla swe sympatye dla rozumu, a staje na punkcie widzenia tradycyonalistycznej szkoły lowańskiej (Ubaghs. Laforêt i t. d.). A takich sprzeczności mnóstwo w tej książce. Lecz dość już tej krytyki. Nie zapominajmy, że autorka o własnych siłach przebijała się przez gęstwinę zagadnień filozoficznych i bez przewodnika wypróbowanego wspinała się po szczytach systemów filozoficznych: w dodatku podjęła się rzeczy niezmiernie trudnej, bo wymagającej znajomości gruntownej i teologii katolickiej i dziejów filozofii. Umiała ona jednak wlać w swą pracę wiele uczucia, które w niektórych miejscach nastrojone do wysokiego diapazonu, wlała wiele przekonania wewnętrznego i zapału, a okazała zdumiewające w niej oczytanie w literaturze filozoficznej. Błędy chętnie jej wybaczamy, a z wdzięcznością przyjmujemy to, co nam w swej książce dała dobrego: żywą wiarę i odwagę bronienia jej zasad.

5. Ks. Waleryan Serwatowski.

(1810 — 1891).

Prawie w tym samym duchu, jak Ziemięcka lub Kozłowski, napisał ks. Waleryan Serwatowski swój: „Pierworys systematu filozofii ze stanowiska chrześcijańskiego pojętej" (Kraków, 1852).

Urodził się on z ojca Stanisława i matki Karoliny z Tarnowskich we wsi Budzanów archidyecezyi Lwowskiej w roku 1810. Studya gimnazyalne i teologiczne ukończył we Lwowie i tam również przyjął święcenia kapłańskie w 1836, poczem został przeznaczony na wikaryusza do Czerniowiec na Bukowinie. Jednak w tym samym jeszcze roku biskup Zacharjasiewicz powołał go na profesora Pisma św. w seminaryum duchownem w Tarnowie, gdzie spełniał swe obowiązki do roku 1846. Rok to pamiętny w dziejach Polski, bo rok bratobójczej rzezi. Serwatowski, mieszkając w Tarnowie, dobrze wiedział o sprężynach, które rzeź szlachty wywołały. Osławiony starosta z Tarnowa, Breinl, jeden z owych pamiętnych Deutsch-Böhme'ów, którymi rząd austryacki zapełniał wszystkie posady rządowe w Galicyi, wróg zaciekły Polaków, i sprawca moralny rzezi w swym okręgu, miał dobrze na oku ks. Serwatowskiego, i kiedy tenże wygłosił mowę na pogrzebie księcia Eustachego Sanguszki, jenerała wojsk polskich w r. 1795, nietylko go zgromił za ową mowę, ale wprost w sposób obelżywy zwrócił się do niego ze słowami: „Du niederträchtiger Pfaffe!" Serwatowski musiał na własne oczy patrzeć na to, jak rozbestwione chłopstwo zwoziło pomordowanych i okrutnie pokaleczonych panów do cyrkułu, a gdy raz ujrzał, jak chłop pijany z widłami się rzucił na wynoszonego ze szpitala trupa, a obok gromadę chłopów, uzbrojonych w cepy i przechwalających się, że już swych panów pozabijali, nie mógł zapanować dłużej nad sobą, lecz w ognistych słowach przypomniał tej hordzie piąte i siódme przykazanie Boskie. Usłyszał to przemówienie jeden z urzędników starostwa i natychmiast doniósł o tem Breinlowi, który polecił internować Serwatow-

skiego w klasztorze Bernardynów, gdzie go trzymano do jesieni, pozbawiwszy wpierw poborów za pracę profesorską. Po licznych indagacyach odebrano mu profesurę i przeznaczono na wikaryusza do Tuchowa, a niedługo, bo w r. 1847 kazano mu się przenieść aż do Linzu w Austryi pod dozór biskupa Zieglera, który przedtem od r. 1822 — 1827 był biskupem w Tarnowie. Ponieważ kolei Północnej wówczas jeszcze nie było, więc ks. Serwatowski udał się naprzód do Wrocławia, stamtąd do Poznania, aby się tam starać o posadę. Zajął się tułaczem jenerał Chłapowski i przyjął go pod swój dach. Tutaj poznał się Serwatowski z jenerałem Dębińskim, który wyjeżdżając do Węgier dla wzięcia udziału w rewolucyi tamtejszej, napisał do niego z drogi grzeczny list pożegnalny. Na swe nieszczęście Serwatowski, który po amnestyi r. 1848 powrócił do Galicyi i otrzymał posadę wikaryusza w Nowym Sączu, pochwalił się owym listem od Dębińskiego; zadenuncyowano go, wślad za czem nastąpiło jego uwięzienie i przewiezienie do więzienia na Zamku krakowskim. Przesiedział tam 6 miesięcy, poczem biskup Tarnowski dał mu posadę wikaryusza w Zebrzydowicach przy Kalwaryi. Stamtąd postarał się Serwatowski o przyjęcie do dyecezyi krakowskiej; przeniósł się tedy do Krakowa, pełniąc kolejno obowiązki penitencyarza przy kościele Najśw. Maryi Panny, administratora parafii św. Krzyża, nareszcie od r. 1864 dziekana kolegiaty i zarazem proboszcza parafii WW. Świętych. Umarł w roku 1891 dnia 22 marca [1]). Mylnie podaje H. Struve [2]), jakoby Serwatowski był profesorem uniwersytetu.

Pisma. Ks. Serwatowski pozostawił po sobie dość bogatą spuściznę, literacką odnoszącą się głównie do egzegezy Pisma św. Należą tu: „Wykład ewangelii św. Mateusza, Marka, Łukasza i Jana" (Wiedeń, 1844—1845, 3 tomy); „Wykład dziejów apostolskich" (Wiedeń, 1846); „Wykład listu Pawła św. do Rzymian" (Wiedeń, 1846); drugie wydanie tych pism w 4 tomach

[1]) Por. „Encyklopedya kościelna" X. M. Nowodworskiego, t. XXV, (Warszawa, 1902), str. 154—157.

[2]) H. Struve: „Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce", (Warszawa, 1911), str. 345.

ukazało się w Warszawie 1860 r.; trzecie w Krakowie r. 1870; „Wykład wszystkich (następnych) listów św. Pawła" Kraków, 1850—1856, w 3 częściach. Oprócz tego wydał wiele broszur i broszurek, katechizm, objaśnienie obrzędów W. Soboty, książki do nabożeństwa i t. d.

Nas obchodzi jego „Pierworys systematu filozofii ze stanowiska chrześcijańskiego pojętej" (Kraków, 1852), i to tylko „Wstęp", w którym jest mowa o filozofii ogólnie, o jej wielkiem znaczeniu, o filozofii greckiej czysto rozumowej, a w końcu o filozofii chrześcijańskiej, jej różnicy od pogańskiej, o jej przedmiocie i podziale.

Wyjaśniwszy dosłowne znaczenie filozofii naznacza jej autor jako cel, iżby w nas obudzała zamiłowanie mądrości prawdziwej, wprowadzała nas w jej tajniki niedocieczone i głębie przepastne, uczyła nas rozmyślać, badać, dociekać przenikać przyczyny oraz skutki wszechrzeczy, pojmować myśl Bożą w różnorodnych tworach tego świata. Autor w podniosłych słowach kreśli wielkie korzyści, które płyną na nas z posiadania prawdziwej mądrości. „Ona obudza w człowieku letargicznie uśpione siły duszy jego, ona je rozwija i wydoskonala, ona go uczy poznawać wszystkie twory Boże i pojmować ich cele i przeznaczenie, ona mu wskazuje, jak ma z wszystkich tworów ziemskich i żywiołów tej planety korzystać dla dobra swego i udoskonalenia siebie i bliźnich, a przedewszystkiem ona go uczy poznawać Twórcę wszech rzeczy, i badać najmędrszą myśl jego w stworzeniu tego świata wyrażoną".

Dwojaka jest mądrość: czysto rozumowa, czyli pogańska, i mądrość ze źródeł objawionych, przez Boga płynąca. Twórcą pierwszej był naród grecki, „który chociaż był bałwochwalczym, jednakowoż szukał gorliwie mądrości, i bardzo znakomitych wydawał z pośród siebie mędrców, czyli filozofów, którzy się do oświaty i do rozwinięcia prawd żywotnych rodu ludzkiego nie mało przyczyniać usiłowali. A chociaż ich starania niezupełnie pomyślnym uwieńczone były skutkiem, jednakowoż już dla swej tak arcymozolnej pracowitości na wielką zasługują wdzięczność. Sami sobie zostawieni, nie mając żadnej od Boga nauki, nieoświeceni światłem mądrości Bożej, rozumem swoim dochodzić i domyślać się tylko mogli

żywotnych prawd rodu ludzkiego. Przeto ich mądrość na samych tylko domysłach i przypuszczeniach zasadzać się mogła".

Przeciwnie filozofia chrześcijańska na tem się zasadza, że rozbiera, rozważa, zgłębia, co Bóg wyrokował, że rozum swój na „posadzie" mądrości Bożej wykształca i wydoskonala, aby ustawy Boże do codziennego pożycia naszego i do ogólnego dobra ludzkości zastosowywać i myśl Bożą w życie ludzkości wprowadzać (str. 4). Z porównania obu gatunków filozofii wynika, że „filozofia czysto rozumowa, czyli pogańska, ograniczona jest na przyrodzone siły rozumu własnego, lub wreszcie zbiorowego rozumu ludzkości, przyswajając sobie w części to, co inni ludzie zauważyli i potomności podali. Przeciwnie filozofia chrześcijańska ma za sobą powagę słowa Bożego, i opiera się na nieskończonej i najdoskonalszej mądrości Boga, o ile się ta plemieniu ludzkiemu objawiła. Filozofia pogańska domyśla się i stawia przypuszczenia, którym pewności nie jest w stanie nadać. Przeciwnie filozofia chrześcijańska zgłębia i wyrabia w sobie to, co Bóg wyrzekł" (str. 5).

W dalszym toku autor wykłada katechizmowe prawdy w sposób nieco pogłębiony, tak jednak, że wykładu tego niepodobna nazwać filozofią choćby chrześcijańską.

ROZDZIAŁ VI.

Kierunek scholastyczny i neoscholastyczny.

1. Ks. Karol Surowiecki.

(1754—1824).

Nie tyle może filozofem w ścisłem tego słowa znaczeniu, ile raczej apologetą, potrącającym o kwestye filozoficzne, był z końcem XVIII a początkiem ubiegłego stulecia głośny ks. Karol Surowiecki.

Urodził się dnia 4 lutego 1754 r. pod Gnieznem. Nauki pobierał w szkołach poznańskich, kierowanych przez zakonników, którym Surowiecki oddaje tę pochwałę, że przestrzegali karności, pobożności i postępu w naukach. „Moi niegdy Nauczyciele, tak on pisze, pełni pobożności i życia przykładnego kapłani, zasadzali całą szkolną budowę, na gruncie boiaźni Bożey i cnoty Chrześciańskiey, stosownie do oney naydroższey Mędrca religiynego przestrogi: Initium sapientiae timor Domini. Moi Nauczyciele przed każdą lekcyą kazali mi klęknąć, ręce złożyć, wzywać pomocy Ducha Nayśw., opieki Maryi, protekcyi ŚŚ. Patronów, i sami tak robili. Moi Nauczyciele, po ukończoney lekcyi ranney prowadzili mnie codziennie do kościoła, i tam pomimo reklamacyi żywego temperamentu

musiałem z naysurowszą skromnością iak oczów, tak języka, modląc się, przyklękaiąc i całuiąc ziemię, słuchać Mszy świętey prócz tey, którą już wysłuchałem pod imieniem Prymaryi. Moi Nauczyciele przepisowali mi miesięczne Spowiedzi i Komunie; zakładali dla mnie kongregacye i wciągali mnie do listy pobożnych Sodalistów; prawili mi Ascetyczne Exorty i gorliwe Kazania. Cóż więcey? Moi Nauczyciele wymierzali wszystkie moie zaszkolne fizyczne i obyczayne kroki, ieżeli nie przez siebie, to przez swych Subalternów; oni widzieli iak się sprawuię na ulicy; oni patrzali, iak się zachowuię w stancyi, oni wiedzieli, na czem pędzę godziny; oni słyszeli z czem się wygaduię w kompanii. Do śmierci nie zapomnę batów, które mi jeden z nich odrachował za pusty żarcik, rzucony między czeladź domową" [1]).

Jako 16-letni młodzieniec, ukończywszy szkoły początkowe i kilka klas średnich, wstąpił w r. 1768 do klasztoru OO. Franciszkanów, gdzie po ukończeniu studyów zakonnych objął urząd lektora. Karol był dobrym i dla siebie bardzo surowym zakonnikiem; to też więcej od Franciszkanów pociągali go Reformaci (Franciszkanie zreformowani), i do nich też przeniósł się 1786 r. Poruczono mu obowiązki kaznodziei w Kaliszu, gdzie pracował 2 lata, a następnie przełożeni zakonu wysłali go do Warszawy. Były to czasy rozwielmożniającej się niewiary nietylko w sferach oświeceńszych świeckich, ale i wśród duchownych nie brakło jednostek, dla których mdły deizm był szczytem religii. Surowiecki, pełen gorliwości i żarliwości o czystość wiary, zaczął piorunować gwałtownie na obłędy oświaty bezbożnej, co ten pociągnęło za sobą skutek, że przełożeni jego, ulegając parciu osób wpływowych zabronili mu dalszego głoszenia kazań. Wobec tego, poza pracą w konfesyonale, pozostało mu tylko piórem bronić zasad wiary. Musiał się jednak Surowiecki liczyć z tem, że jego wystąpienia literackie mogłyby ściągnąć na głowy braci zakonnych wielkie prześladowania; to też największa część jego prac literackich ukazywała się bezimiennie, lub też z inicyałami, z któ-

[1]) Por. „Cudowny schyłek osiemnastego wieku" — ofiarowany przyjaciołom prawdy przez X. R. W. R. 1815, str. 78—79.

rych trudno odgadnąć właściwego autora. Skarży się on na ten ucisk w liście dedykacyjnym do biskupa dyecezyi Augustowskiej, ks. Ignacego Czyżewskiego, powiadając: „Czego nigdy pod iarzmem Iakobinizmu Francuzki, tego nieledwo do dzisieyszey daty doświadczał Polsko-katolicki nasz Kościół pod despotyczną Filozofizmu łożowego przemocą. Wszystko cóżkolwiek upodobało się liberalney Niedowiarków fantazyi wybluzgać przeciw Bosko-Chrystusowey Religii, publicznie i o pośród dnia wychodziło z pod Prassy: skoro zaś na Obronę teyże Religii, końcem zreputowania dzikich Sofizmów i zawstydzenia złośliwych potwarzy chciał Pisarz Chrześciański przemówić do Narodu, trzeba mu było albo w nocnych ciemnościach, albo w podziemnych lochach szukać, żebrać i przepłacać Drukarnią" [1]). Ukazywały się też jego pisma w rozmaitych miejscach, lub przynajmniej nosiły napis miast, jak Wrocław, Lwów, miasteczek jak Berdyczów, a tylko szczupła ich garstka ukazała się w Warszawie. Prace te są najczęściej odpowiedziami na zaczepki, skierowane przeciw religii lub duchowieństwu, a pochodzące z obozu ówczesnych myślicieli polskich.

I tak, kiedy granice Rzeczypospolitej gwałtownie kurczyć się poczynały, wystąpił jakiś bezimienny zbawca Ojczyzny z broszurą p. t. „Cygan cnotliwy gandziarą prawdy nieład chłoszczący" — w której doradza Stanom sejmującym, aby przystąpiły do zreformowania duchowieństwa i do zabrania majątków kościelnych. W odpowiedzi na ten brzydki paszkwil napisał Surowiecki odpowiedź: „Ksiądz z kropidłem na cygana z gandziarą" (Warszawa, lecz bez daty; prawdopodobnie r. 1792). Broszurka ta, napisana z wielkiem życiem i przystosowana tonem polemiki do tonu paszkwilanta, ostro odpiera zarzuty, przez antagonistę podniesione, i wykazuje na licznych przykładach znaczenie kulturalne kapłana katolickiego.

Obóz przeciwny nie został dłużny w odpowiedzi, bo

[1]) Por. „Tłumaczenie taiemnic nowey wiary, obiawioney Polakom przez J. Baudouin, francuza, w kilku Pisemkach, szczególniey w tytułowanym: Głębsze uważanie mesmeryzmu, dane ze strony chrześciańsko-katolickich Religiantów". W Warszawie, 1822, str. 1.

w obronie „Cygana z gandziarą prawdy" wnet się ukazały broszurki bezimienne: „Sekundant bezbronny" (Warszawa, 1792), oraz „Fajerka, pełna ognia", które znów Surowiecki zwalczał w swym „Pythonie". Kiedy mianowicie ukazała się w Warszawie na scenie r. 1789 sztuka p. t. „Saul", której autor, mianujący się Lipsko-Warszawskim djabłem, wyszydził Biblię i osoby biblijne, Surowiecki skomponował w odpowiedzi tragedyę p. t. „Python, lipsko-warszawski dyabel, kontr-tragedya na tragedyą Saul, wyjętą z Pisma św., grana przez aktorów tamtego świata w r. 1789, a w r. 1792 światu ziemskiemu obiawiona — w Warszawie". Rzecz cała obejmuje 5 aktów. Pierwszy akt przedstawia scenę w niebie, gdzie św. Michał Archanioł z niebianami skarżą się przed tronem Najwyższego na niesłychane rozpasanie obyczajowe między ludźmi, co przypisują wytężonej pracy i nadmiernym zabiegom piekła. „Tu mi jeden powiada, skarży się św. Michał, że ludzie śmieią się ze wszystkich obietnic i pogróżek Twoich. Drugi prawi, że ludzie Ciebie Boga iakimsiś niby malowanym zrobili. Trzeci donosi, że duszom swoim materyalną przywłaszczyli naturę. Insi insze tysiączne a wszystkie naybrzydsze, wszystkie naybezbożnieysze przedkładaią nowiny. I iakżeż tu nie boleć? iak nie czuć? iak nie wyrzekać? Moiey wszakże opiece i straży zleciłeś Twórco plemię Adamowey natury, tym samymże mnie poszczyciłeś Szefostwem nad tymi Reymentami, które ku ratunkowi dusz ludzkich przeznaczyła Twa dobroć" (str. 4). Po kolei przedstawiają takie same ubolewania nad stanem Kościoła przedstawiciel chóru anielskiego, proroków, wreszcie Apostołów. Wszechmocny wyjaśnia tej deputacyi Niebian, że się znajdują w błędzie, bo to nie piekło, tylko ludzie źli wywołali sami ten smutny stan niewiary ogólnej. Za karę pobuntowania Niebian każe Wszechmocny udać się św. Michałowi do Lucypera w celu przesłuchania go i ukarania, jeżeli go znajdzie winnym.

Druga tedy scena opisuje przybycie do piekieł anioła, jako zwiastuna komisyi niebieskiej pod przewodnictwem księcia Michała. Wszczyna się w piekle niesłychany rozgardyasz, odbywa się narada, jakby najgodniej przyjąć taką deputacyę, i postanowiono huknąć z gardzieli 10,000 armat Salve księciu

niebieskiemu. Kiedy konnica św. Michała już się zaczęła ukazywać, zawołał Lucyper:

„Podaycie perspektywę (patrzy). Ah! w rzeczy samey tak iest (do Ordynansa), niech zwolna ruszają się Reymenta, nam poprzedzić ie trzeba.

Asmodeusz: Przecież Wasza X-ca Mość nie póydziesz pieszo; tak nie wypada na powagę iego.

Lucyper: Prawda i to: niechże mi wyprowadzą konia. (Sam do siebie): Trzebaćby się to nayprzedniey pokazać (myśli, myśli). Hey, niech tam Woltera okulbaczą podemnie! (do Ministra): On przecie coś okazalszego nad insze moie bestye; a przytym on Mayster de stroienia dzisieyszo-modnych saltów! (do Koniuszego) Tak iest iak powiedziałem: Woltera okulbaczyć podemnie!

Beelzebub: Skoro Wasza X-ca Mość Woltera, tedy ia biorę Russa.

Lucyper: Bardzo szykownie!

Asmodeusz: A ia proszę o p. Montesquieu.

Lucyper: I to po składzie.

Beelphegor: Ia zaś o p. Mirabeau.

Lucyper: I na to zgoda. Ale czas, iuż siadaymy, Xiąże Michał się zbliża!" (str. 54, 55).

Następuje pełne „attencyi" przywitanie. Lucyper łzy roni i obciera na wspomnienie czasów koleżeństwa z św. Michałem, i każe przybywać swym kuryerom z „raportami" a to z Francyi i z Warszawy. Michał zdumiał się, że nad całym Paryżem czuwał tylko jeden dyabeł kulawy, a nad Warszawą także jeden, i to jednooki. Ale z relacyi tych wysłańców piekła przekonał się, że zupełnie nie potrzebowali posiłków, bo piekło ma w czasie panowania filozofii „deistowskiej, naturalistowskiej i ateistowskiej" Woltera i Oświeceńców polskich zupełne wakacye. Skonfudowany wraca tedy do nieba, gdzie Bóg robi mu wymówki za jego niedowierzania oraz za oczernianie szatanów niesłusznemi podejrzeniami. Na to przybywa anioł, obserwator życia warszawskiego, i opowiada ze strasznym smutkiem o pohańbieniu wielu Niebian przez pismaka („świstaka"), który się nazwał Pythonem Lipsko-Warszawskim. Wyprawia tedy Michał Archanioł owe wyśmiane

w teatrze warsawskim osobistości biblijne z nieba na ziemię pod przewodnictwem Mojżesza.

Ten Trybunał Niebian zagląda naprzód do Palestyny, ale wskutek rady św. Pawła, także zbluźnionego przez Pythona, udano się do Polski.

„Moyżesz: Co ci się zdaie? Iakimże sposobem go na nasz Sąd sprowadzimy? ta harda bestya (t. j. Python warszawski) nie usłucha pozwu.

Paweł: Ani myśl o tym: iemu pozew zasyłać, byłoby trochę gorzey, niż rzucić perłę przed wieprza.

Moyżesz: Toć jest sposób na niego: każemy porwać gwałtem, związać, skrępować i skneblować hultaja: iedno że niemasz kogo użyć do tej posługi. Nasz Xiąże Michał z wielką ochotą dałby Reymont Aniołów: ale czy przystałożby Świętym Aniołom takiego infamisa prowadzić?

Paweł: Uchoway Boże! tak nie wypada.

Moyżesz: Więc (moim zdaniem) inszey rady niema: tylko trza zasłać Mandat do piekła, żeby Lucyper które sto diabłów na usługę przypławił.

Paweł: Ah! pocóż tylu? Niech stanie z dziesięciu, będzie dosyć tymczasem: wszak ieden z nich tysiąc Lipsko-Warszawskich Pythonów strawiłby i z nogami.

Moyżesz: Niechże i tak będzie; piszę na dziesięci Mandat.

Paweł: Mnie jeszcze jedna myśl rozwinęła się w głowie; nie wiem czy trafię z nią do twoiego gustu? Zdałoby mi się nayszykowniey przenieść Akt Urzędowania naszego do Polski Pythonowey Oyczyzny, żeby tam pokutował, gdzie zgrzeszył ten szkaradny niecnota" (str. 201, 202).

Scena piąta odbywa się pod Warszawą, której Niebianie przyglądają się z wielkiem zainteresowaniem, a szczególnie Dawid, który się uczuł bardzo dotknięty kłamstwem Warszawskiego Pythona, iż jego lud nie był tak liczny, jak jedna Warszawa, lub, że był biedny, bo bajką ma być, co Pismo św. wspomina o okrętach do Ofir po złoto jeżdżących. Uspokaja go św. Paweł uwagą:

Ah! nie wiesz miły Dawidzie, jaka u Pythona perswazya. On sobie imaginuie, że to takie okręty wychodziły z Palestyny do Ophir, jakie chodzą po Wiśle z Krakowa naprzykład

do Warszawy z iabłkami i garnkami. W Polszcze się ulągł, nie bywał daley w świecie".

Stawił się wreszcie przemocą sprowadzony Python i rozpoczął się sąd bardzo surowy. Dawid, Samuel, Saul, Agag, Nahum i wszystkie inne spotwarzone przez Pythona osoby wytaczają skargi na kłamstwa i oszczerstwa Pythona, a po każdej skardze każe Mojżesz zaaplikować batów „czterdzieści bez iednego". Python smagany przykładnie, zaczyna wzywać Bożego miłosierdzia, a w końcu i pomocy świętych pańskich, na co

„Moyżesz (do Pawła): Ot co za Nabożna dusza! iakże się kruszy! do wszystkich Świętych Litanią zaczyna!

Paweł: Czy wierzyłbyś mu? Diabeł iest diabłem i będzie zawsze diabłem; niechay go tedy diabli biorą" (str. 318).

W taki to sposób oryginalny, pełen życia, rubaszności i jowialności odcinał się Surowiecki swoim przeciwnikom, jak ich zwie: „deistom, ateistom, farmazonom i oświeceńcom".

Kiedy znów ktoś bezimiennie wystąpił z krytyką powyższego utworu i napisał: „Scena ostatnia Pythona" (Warszawa, 1792), dał mu Surowiecki odprawę bardzo energiczną w broszurze: „Góra rodząca. Bajka sprawdzona w ośmnastym wieku, na schyłku onegoż wyjaśniona" w r. 1792.

Lata następne, tak nieszczęśliwe i burzliwe dla kraju, przerwały polemikę książkową. W tym czasie ks. Surowiecki spełniał różne urzędy zakonne; w Lutomiersku urząd gwardyana, w Kaliszu kaznodziei, to znów w Szczawinie był gwardyanem. Wyprosiwszy sobie uwolnienie z gwardyaństwa, został w r. 1798 obrany sekretarzem prowincyi zakonnej, a po trzech latach (1801) jej definitorem. Na czas definitorstwa przypada jego praca pedagogiczna w miasteczku Pakości, zostającem wówczas pod panowaniem pruskiem. Na prośby okolicznych mieszkańców a za pozwoleniem rządu, otworzyli w Pakości OO. Reformaci publiczną, sześcioklasową szkołę, na której czele stanął Surowiecki. Szkoła zyskała w krótkim czasie taki rozgłos, że nawet z dalszych stron przywożono dzieci, bo i gruntownie uczono, i po katolicku wychowywano. Surowiecki był prefektem szkoły tylko do roku 1805; znalazłszy bowiem odpowiedniego zastępcę na to stanowisko, sam

poświęcił się kaznodziejstwu, był w Osiecznie i Rawiczu, walcząc z masoneryą. Kiedy jednak tymczasem rozluźniła się karność w szkole w Pakości, powrócił do niej i sam jej rządy objął.

Na ten okres przypada mała książeczka: „Sąd bezstronny jednej damy filozofki" (1802); celem książeczki było obalić fałsze i potwarze, rozsiewane na Jezuitów w Polsce pod wpływem broszury francuskiej: „Du Pape et des Jésuites".

Drugie dziełko z tego okresu (r. 1805) to „Tajemnice massonii sprofanowane" (Lwów), a skierowane przeciw masonii ówczesnej. Dziełko to jest steszczeniem książki Ks. Barruela p. t. „Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme": Surowiecki później przełożył je w całości na język polski p. t. „Historya Jakobinizmu, wyjęta z dzieł ks. Barruela" (Berdyczów, 1812, 4 tomy); w trzy lata później przełożył on inną książkę tegoż autora p. t. „Historya duchowieństwa w czasie rewolucyi francuskiej" (Kraków, 1815). Kiedy wolnomyśliciele i wolnomularze zaczepiali Surowieckiego, szydząc i drwiąc z niego w ulotnych pisemkach, wydał on, aby do sfer najszerszych podać wiadomość o tajemnej a zgubnej dla religii robocie masonów w r. 1814 skróconą „Historyę Jakobinizmu" p. t. „Misya lożowego apostoła, odprawiona przez W.·. B.·. N. O.·. N. □ .·. N. R.·. Praw.: Św.: 5814" (w Berdyczowie). Jest ona ułożona w formie dyalogu czyli „rozprawy między bratem Insynuantem (Werbarzem) i Profanem (Religiantem)", a podzielona na 6 paragrafów. Insynuant nietylko broni lóż, ale pragnie też usilnie wciągnąć do nich profana. Kiedy zaś tenże zarzuca mu, że loże dążą do obalenia tronów i ołtarzy pod pozorem oświecenia mas ciemnych, odpowiada na to Werbarz: „Całym zamiarem tych przechwalebnych Korporacyów jest rozszerzenie i upowszechnienie Światła... Nazbyt jest ślepy, ktoby nie widział, że Świat po większey części leży w grubych ciemnościach. Są ludzie, którzy rozum puściwszy odłogiem, prawie na podobieństwo bydląt rządzą się cielesnymi zmysłami. Są drudzy, którzy temuż rozumowi zakreśliwszy arbitralne granice, klubią go i przytłumiaią, nie pozwalaiąc rozszerzyć sfery naturalnego działania. Na takie upodlenie swego rodu, gdy było niepodobna prawdziwym Mędrcom okiem oboiętnem spoglądać, utworzyli więc Towarzystwa

Uczonych, którzyby nakształt Zakonników usunięci od zgiełku światowego za klauzury lożowe, naradzali się cichaczem i połączonemi siłami swych geniuszów pracuiąc na powszechne dobro, rozrzucali po świecie Światła prawdziwego promienie" (st. 32). Na to odpowiada Profan: „Wiem od dawności, że oświecenie ciemnego Świata iest hasłem wszystkich oddziałów sekretnego braterstwa, równie iak publiczney zgrai Ferneyskiego Sofisty. Naczytałem się w książkach, nasłuchałem w deklamacyach, napatrzyłem w lożowych emblemach tonów, figur i reprezentacyów tego wielkiego przedsięwzięcia naszych Maystrów burzycielów starego, a budowników nowego Świata. Nietylko Słońce, Xiężyc, Iutrzenka z Konstellacyami niebieskiego Zwierzeńca, które łyszczą się na ścianach ich Izydyiskich, Eleuzyiskich, Memphyiskich świątyń, ale też cały Katechizm wraz z Rytuałem, chcę mówić zagadnienia i Ceremonie, których tak w przyimowaniu Aspirantów, iak w professowaniu Nowicyuszów i nawet w promocyi Professów używaią Wielebni, wszystko to wygaduie staremu Światu złożonemu z Profanów, że iest ciemny, głupi, ślepy i dopóty nie przeyrzy, dopóki Światło lożowe nie uderzy mu w oczy. Przyznam się WPanu, że gdybym nie znał, iż to pretendowane Światło we wszystkich względach przeciwne rozumowi, poczytałbym ie za coś wyższego, przynaymiey nad moie partykularne poięcie. Przebiegaiąc ia wszystkie przedmioty człowieczego rozumu, i rozbieraiąc gatunki oświecenia, do których wynalazku tenże rozum usposabia natura w dzisieyszem iego stanie, nie mogę wyśledzić żadnego źródła prawdziwey Umieiętności, z którego nasze sekretne geniusze potrafiłyby wyczerpać nową i dotychczas nieznaną ziemskiemu światu lekcyą. Rzecz dość iasna, że ani Logika, ani Fizyka, ani Metafizyka, ani Matematyka, ani Teologia, ani żadna z krzewiących pod słońcem części literatury ludzkiej nie iest obiektem taiemnych Schadzek i deliberacyów, na których braciom Professom w zamiarze oświecenia ciemnego Świata, iak go nazwali, upływaią godziny" (str. 33—34).

Insynuant broni się uwagą, że przecież bracia lożowi dają jałmużny, że wielu z nich chodzi do kościoła i nawet posty zachowuje. Profan odpowiada, że moralność i miłosierdzie braci lożowych nie jest bezinteresowne, lecz tylko dla wpro-

wadzenia w błąd profanów praktykowane, a więc jest ono tylko środkiem ku wabieniu nieświadomych do lóż masońskich. A co do nabożeństw i bywania w kościele, byłoby lepiej, żeby się tam „mularze" nie pokazywali,, bo albo nie umieją się zachować w kościele, albo czynią to dla innych powodów. „Znałem, mówi profan, iednego, który zapomniawszy Pacierza, nie umiał tylko świstać leżący na dobry dzień i na dobranoc swemu Bogu Jehowah. Ażci gdy trzeba było ułowić serce nabożnej katoliczki, trafiam go zadumiony obok teyże cnotliwey Duszy z Różańcem w ręku i z świątobliwą miną ruszaiącego gębą w kościele. Więcey ieszcze: Co przedtym w W. Piątek zawiiał kiełbasę i huzarską pieczonkę na fundamencie oney lożowey maxymy: „wtenczas post kiedy niema co ieść"i to w rzeczonym przypadku dla oka swey kochanki począł za nią małpować poniedziałkowe suchoty... Przy drzwiach lożowych stawia Zakon Szyldwacha z mieczem w ręku pod imieniem strasznego brata (frère terrible) dla zbronienia profanowi przystępu ; nie mielibyśmy więc prawa odwetowego do postawienia przy naszym kościele choćby dziada z byczakiem?

Insynuant: Zawiodła mnie nadzieja... Sądziłem, że mam sprawę z Filozofem.

Profan: Ale móy instynkt sprawdził, że miałem do czynienia z Sofistą" (str. 68).

W taki to sposób zakończyła się owa „rozprawa" cięta, jędrna i dowcipna, ale miejscami zanadto... soczysta.

Wobec ogromu zła, płynącego ze strony niewiary, wobec zapoznania najpierwszych zasad religijnych, zadawał sobie niejeden to pytanie: co się to dzieje? Czyżby już koniec świata? Aby na te pytania odpowiedzieć, napisał Surowiecki obszerniejsze dzieło p. t. „Odpowiedź na zagęszczone między ludźmi pytanie: Co się dzieje i na co zabiera się pod słońcem?" (Dana przez W. P. M. W. B. 1813). W dziele tem rozbiera on znaki, które mają wyprzedzić zjawienie się Antychrysta, i widzi ich spełnienie się za swoich czasów.

W roku następnym dla pocieszenia serc stroskanych katolików, wydał on książkę „Cudowny schyłek XVIII w." czyli niesłychane widoki, które w r. 1796 i 1797 podobało się Bogu przedstawić ludzkim oczom w Rzymskich i za Rzymskich, szczególniey Nayśw. Matki Iezusowey, Obrazach. Przez X. N.

G. N. S. M. W. B. (Wrocław, 1814), a wkrótce potem do tej książki dołączył broszurę: „Przypisek do książki p. t. Cudowny Schyłek XVIII w., ofiarowany przyjaciołom prawdy przez X. R. W."

Kiedy w r. 1810 ukazała się broszurka: „O znaczeniu władzy duchowney obok świeckiey"— ogłoszona w № 48, 49, 50, 52, 53 „Gazety Korrespondenta Warszawskiego" 1817 przez P. S. (czyżby Potocki Stanisław?), w której autor dowodził wyższości władzy świeckiej nad duchowną, odpowiedział Surowiecki broszurą: „List prowincyonalnego do Warszawskiego Filozofa"—w Wilnie 1817, zbijając błędy, w tamtej broszurze zawarte, a w następnym roku ogłosił książkę: „Eklektyk zimnokrwisty Filozof Stawaiący w charakterze Pośrednika ku ukończeniu morderczey walki między dwiema zapalonemi Logikami: Perypatetykiem pod imieniem Wieyskiego Plebana, i Neoterykiem pod tytułem „Kopernikowego Rywala". Przez W. P. M. N. N. Roku 1818: książka zajmuje się odparciem tezy, że władza świecka wyższa od duchownej:

Ponieważ „oświeceńcy" chcieli nawet Żydów zaciągnąć pod swój sztandar, a wyrwać z ich serc wiarę Mojżeszową, zajął się tą sprawą Surowiecki i wydał: „Głos ludu izraelskiego" (r. 1818 — bez miejsca druku); w broszurze tej broni ani religię Mojżeszową przeciw niedowiarkom. Przedtem jeszcze, bo w r. 1816 Surowiecki przetłumaczył książkę La Harpa o: „Fanatyzmie w języku rewolucyjnym," której swoim zwyczajem nadał pikantniejszy tytuł: „Wolter między prorokami"; polemizuje tutaj szczególnie z Bentkowskim, który w swej: Historyi literatury twierdzi, że „edukacyi polskiej cios zadała nietolerancya".

Aby położyć tamę zaraźliwej oświacie francuskiej, ogłosił Surowiecki w r. 1817 w polskim przekładzie książkę ks. Barruela p. t. „Helwienki czyli Listy prowincyonalno-filozoficzne" (tom III i II Warszawa 1817, IV i V 1819 tamże; w r. 1824 wyszło już VI-te wydanie). Z powodu rozpowszechnionej książki Wolney'a p. t. „Ruiny", napisał Surowiecki: „Komentarz czyli Wykład Nowey Książki Obiawień," pisanej niegdyś w języku francuskim przez P. Wolneya, Jakobińsko-filozofskiego proroka, a przed lat kilkadziesiąt na polski p. t. „Rozwaliny — Ułożony dla ułatwienia czytelnikom poięcia na-

zbyt głębokich taiemnic i częścią wygórowanych, częścią zawikłanych sensów pochwalonego proroka". Warszawa 1820.

W dalszym ciągu, kiedy się ukazała książka: „O kobietach" — bezimiennego autora, który się nazwał mandarynem, a wyśmiewał cnoty rodu niewieściego, zaraz Surowiecki pospieszył z odpowiedzią w broszurze: „Filozofka europeyska przeciw chińskiemu mandarynowi" (Warszawa 1820), w której gorąco broni godności niewiast chrześcijańskich.

Do największego atoli oburzenia i gniewu pobudziła Surowieckiego książka Stanisława Kostki Potockiego: „Podróż do Ciemnogrodu", w której ów W. Mistrz W. polskiego Wschodu wyszydził religię katolicką, cześć oddawaną Najśw. Maryi P. w Częstochowie, wykpił i wyśmiał duchowieństwo i t. d. Ponieważ Potocki umieszczał owe artykuliki w słynnym „Świstku Warszawskim", więc Surowiecki wydał przeciw niemu broszurę p. t. „Świstak Warszawski" wyświstany czyli uwagi krytyczne nad Warszawskim romansem tytułowanym: „Podróż do Ciemnogrodu". Pod imieniem pisarza nazwanego Świstek przez Drukarską pomyłkę. W Prawdogrodzie 1821." Nie żałował Potocki czarnych barw w swym Ciemnogrodzie, stale przezywając Klasztor Jasnogórski pagodą, a zakonników bonzami; lecz też i Surowiecki nie traktował go przez rękawiczki, stale mu dając tytuł (sit venia verbo): pierdoły, a jego paszkwil nazwał: błazeńską gryzmołą.

Już podeszły w latach, nie przestawał Surowiecki śledzić ducha bieżącej literatury i ścigać niedowiarstwa. To też zaledwo się ukazała książka Baudouina p. t. „Głębsze uważanie mesmeryzmu" — apoteozująca Mesmera i jego poglądy, podająca za klucz do rozwiązania zagadki cudów, w Piśmie św. przytoczonych, wydrukować kazał Surowiecki dziełko p. t. „Tłomaczenie Tajemnic nowey Wiary, obiawione Polakom" przez J. Baudouin Francuza w kilku Pisemkach, szczególniey w tytułowanym: „Głębsze uważanie Mesmeryzmu, część Teoryi praktyczney etc., dane ze strony chrześciańsko-katolickich Religiantów. W Warszawie." Surowiecki w tem dziełku poddał, zaczynając od wytknięcia błędu logicznego w nazwie dziełka Boudouin'owego: teorya praktyczna — surowej ale i zasłużonej krytyce teoryę fluidu, który rzekomo przenika ciała ludzkie i jest sprawcą cudów.

W tymże samym roku ogłosił on w celach apologetycznych swe: „Homilie rymowane, wyiaśniaiące mistyczne sensa 2-go Psalmu Dawida, uiszczonego do literatury pod panowaniem dzisieyszego Filozofizmu, czyli bezbożniczey Oświaty. Ogłoszone Polskiey Publiczności w Roku 1822" — W psalmie tym król Dawid przepowiada w duchu proroczym spiknięcie się wrogów przeciw Bogu i Jego Pomazańcowi.

Otóż Surowiecki dołącza do każdej zwrotki tego psalmu swoje uwagi filozoficzne, moralne i religijne, aby wykazać, że co do joty spełniły się proroctwa Dawida. Pod względem literackim wiersze są srodze nieudolne, ale sam Surowiecki wyjaśnia w przedmowie, że nie kładzie zbytniej wagi na rym, tylko na sens, na rzecz samą. Tak np. w homilii IV na zwrotkę psalmu: „który mieszka w niebiesiech, naśmieje się z nich, i Pan szydzić z nich będzie", tak on pisze o Józefie II:

Był Józef 2-gi dosyć potężnym Monarchą,
Zażądziało mu się tytułów Filozofa,
Poprzyiaźnił się przeto z Ferneyskim Toparchą,
Patrzmy, iak okropna padła nań katastrofa!
Zaczął nieborak kurs od Polityki,
Nie zgruntowany pierw Reguł Logiki,
Iakaż za tym konkluzya?
Bardzo brzydka konfuzya!
Wdał się z Niebem w dysputę, biedny Idiota,
Człek bez konsekwencyi czyli wnioskowania,
Potkała go zatym haniebna szamota,
Tak iż zamiast dalszego filozofowania,
Zakończył życie w ostatniej rozpaczy.
Nie powiem więcey, Czytelnik wybaczy,
Ci co łóżko otaczali,
Otwarcicy rzecz wygadali... (str. 67).

O Napoleonie I znów taki sąd wydaje:

A o Napoleonie Francuskim co mówić?
Iak iego pychę, dumę, nadętość okryślić?
Iak nieogarnioną ambicyą wysłowić?
Proszę czy można nadeń Człowieka pomyślić,
Bądź w postępowaniu swym zuchwalszego,
Bądź w powodzeniu przytym szczęśliwszego?
Lecz, ah Nieba sprawiedliwe!
Iakże wasze śmiechy tkliwe!
Ieźli się mylę, niech iego bałwochwalcowie

Powiedzą, czemu toż o nim rezonowali?
Za niemi Gazeciarze ieszcze przydawali:
Oto Pan świata, co narodów losy
Waży na szali, i kiwa pod nosy
Wszystkim Ziemskim Potentatom,
Mocarstwom i Maiestatom!
Niech sobie ieszcze i to przypomną świstaki,
Kiedy przed tym bałwanem na twarzy padali.
A co gorsza, prawdziwe po Rusku duraki,
Gdy przed szkapą klękaiąc, one całowali.
Takich to pułgłówków pomiędzy nami
Tworzy Oświata, i zowie Mędrcami,
Gotowi świni hołdować
I za Bóstwo adorować.
Przeto też z nikogo bardziey fortona
Nie zażartowała, jak z Napoleona,
Wszak zbyt świeża pamięć Sceny,
Na wyspie świętey Heleny. (str. 69).

Oprócz pism apologetyczno-polemicznych, pozostały po Surowieckim dwie książeczki o kierunku ascetycznym, a to: „Problemata ascetyczne" (r. 1815), oraz „Antidot ascetyczny czyli niezawodne lekarstwo religiyne na umysłową truciznę pospolicie zarażaiącą a częstokroć i śmiertelnie paraliżuiącą dusze pragnące ugruntować się w chrześciańskiey cnocie, ku zapewnieniu zbawienia ogłoszony przez expacyenta... w Warszawie 1823".

Po wstępie, skierowanym przeciw „oświeceńcom" i „naturalistom", przedstawia autor warunki, od których zachowania w wielkiej mierze zawisło zbawienie człowieka. Pierwszym z nich jest poznanie „wszystkich smutków, zgryzów, zamętów, burzów i niepokoiów sumienia" (str. 17—26); drugim jest dokładne poznanie samego siebie (str. 26 — 36). Mnóstwo tu uwag trafnych, które świadczą, że autor znał psychologię ludzką nie tyle teoretycznie, ile praktycznie, nie z książek, lecz z konfesyonału i doświadczeń życia. Trzecim warunkiem jest: „rozumne wyobrażenie Stwórcy, swego Boga." „Fizyczny węzeł, pisze autor, który zklecił ią z ciałem i ciągle zatrudnia korrespondencyą organicznych raportów, raz poraz mąci rozsądek, odeymuie uwagę, nie dopuszcza reflexyi: i tak zdurzona Dusza przedstawia sobie Stwórcę w żywych kolorach nikczem-

nego stworzenia. Nie dosięgaiąc tego Stwórcę oczami, imaginuie go gdzieś bardzo daleko od siebie. Słysząc że mieszka w Niebie, marzy się iey jakby stamtąd poglądał przez Teleskop, gdy zechce widzieć co się dzieie na Ziemi. Wiedząc z Filozofii i Religii, że przez naturę gniewa się na grzech, nienawidzi przestępcę swych Przykazań, i surowym stawa mu się Mścicielem, reprezentuie go sobie w podobieństwie onego nieużytego Pasyonata, u którego łagodność, czułość, litość, żadnego nie ma mieysca, i któren cały na to wylany, żeby mógł zdybać a iak nayprędzey zetrzeć, zgubić, zniweczyć winowaycę" (str. 37). Tymczasem rozum i wiara inaczej nam przedstawiają Boga; jest On blizko nas, skoro w Nim żyjemy i ruszamy się. Stąd „niechayże się tu reflektuią one nabożne dziwaki, z których iednym się zdaie, że nie obaczą Boga, ieżeli oczów nie wyniosą ku niebu; drugim się widzi, że ich Modlitwa uchybi skutku, ieźli się z nią nie udadzą na to lub owe mieysce, i w takiey lub owakiey nie będą iey odbywali posturze, kierunku twarzy, rąk ułożeniu.... innym się roi, że ich Bóg nie dosłyszy, ieżeli do Niego z cicha, bez głośnego wzdychania i postękiwania adressuią owe prośby. Prawdziwe dziwaki i chymczyki" (str. 39). Jako dalsze warunki zbawienia autor wskazuje zgadzanie się z wolą Bożą oraz ducha modlitwy. Cała ta książeczka jest pisana w tonie o wiele spokojniejszym, aniżeli inne, a zawiera wiele myśli poważnych, trafnych porównań, świadczy o znajomości duszy naszego ludu i sfer oświeconych w owych czasach.

Była to już ostatnia praca Surowieckiego. Wyczerpany bezustanną, wytrwałą pracą i życiem, pełnem znojów, zasnął na zawsze dnia 28 kwietnia 1824 w Miedniewicach. Trafnie go, naszem zdaniem, scharakteryzował ks. A. Z. (zdaje się Antoni Zaremba, b. prof. w seminaryum duchownem w Płocku) w Encyklopedyi kościelnej. „Zasługi ks. Surowieckiego, pisze on, jako kapłana i obrońcy wiary były wielkie. Jego inwektywy są niekiedy zbyt ostre, ale cześcią tłumaczą się żywością jego charakteru, a nierównie więcej okolicznościami czasu; wyzywany ostrym i grubiańskim tonem szermierzy niewiary, niedziw, że częstokroć przemawiał ostro i gwałtowniej, niż na to prawa publicznego słowa pozwalają. Nikt mu je-

dnak nie może zaprzeczyć siły rozumowania i bystrości umysłowej, znajomości rzeczy i dosadności wyrażenia" [1]).

2. Ks. Andrzej Trzciński.

(1749 — 1823).

Podług notatki, łaskawie mi udzielonej przez d-ra Adama Chmiela, należy przyjąć rok urodzenia Trzcińskiego 1749. Mianowicie w „Księdze aktów zejścia na rok 1823 dla parafii Wszystkich Świętych" str. 25 (archiwum aktów d. m. Krakowa) czytamy: „Roku tysiąc ośmset dwudziestego trzeciego, dnia dziewiątego czerwca przed nami Zakrystyanem urzędnikiem stanu cywilnego parafii Wszystkich Świętych w Krakowie, stawili się: szlachetnie urodzony JPan Józef Marxen, possessor wsi Grembałów i tamże zamieszkały liczący lat czterdzieści siedm, sławetny Filip Łysikowski woźny przy sądach, liczący lat sześćdziesiąt dziewięć przy ul. Kanonnej pod liczbą 174 mieszkający i oświadczyli nam, iż przy ul. Kanonnej pod liczbą rzeczoną dnia 7 i roku bieżącego (t. j. 7 czerwca 1823) o godzinie 11-tej w nocy umarł Wielmożny J. Xiądz Andrzej Trzciński, kanonik katedralny krakowski, profesor wysłużony w tutejszym Uniwersytecie, liczący lat siedmdziesiąt cztery, rodem od Częstochowy, lecz imion rodziców niewiadomo. Poczem niniejszy akt po przeczytaniu onego, oświadczający wraz z nami podpisali: X. Stanisław Miciński, urzędnik stanu cywilnego. Józef Marxen. Filip Łysikowski." W akcie powyższym mamy wskazane trzy szczegóły ważne dla nas: a to: rok śmierci, miejsce urodzenia w przybliżeniu podane, oraz lata życia Trzcińskiego, tak, że możemy na tej podsta-

[1]) Por. Ks. M. Nowodworskiego: „Encyklopedya kościelna" t. XXVII, (Warszawa, 1904) str. 148—152. Por. Ks. M. Nowodworski: „Ksiądz Karol Surowiecki" (Warszawa, 1874).

wie przyjąć rok 1749 jako rok jego urodzenia. Również i to pewne, że należał do szlachty, a pieczętował się herbem Pobóg. Nauki uniwersyteckie pobierał w Krakowie, gdzie też został profesorem w zreformowanej przez Kołłątaja wszechnicy. W r. 1777 dnia 26 czerwca wygłosił Trzciński mowę, w której chwalił reformę dokonaną. Wysłany zagranicę, poświęcił się z zapałem naukom przyrodniczym, a bronione przez niego w Strassburgu r. 1782 trzy tezy przyniosły mu tytuł doktora medycyny. Zapoznawszy się zagranicą z gruntowniejszemi zasadami nauk przyrodniczych, aniżeli to miało miejsce w Głównej Szkole Krakowskiej, szerzył Trzciński powróciwszy do kraju, w niej zapał uczniów do doświadczeń i do kierunku doświadczalnego w filozofii, o czem świadczy jego „Dyssertacya o wzroście nauk mechanicznych i wyzwolonych" czytana w obecności króla Stanisława Augusta r. 1787 na posiedzeniu Głównej Szkoły Koronnej. W 4 lata później ukazała się nowa jego rozprawa „O wzroście świateł przez ducha obserwacyi i doświadczenia" (1791). Trzciński zachwyca się w niej nad rewolucyą francuską, nie przypuszczając, że pociągnie ona za sobą potoki krwi bratniej, obali tron i krwią królewską go obryzga, że zburzy i poniszczy ołtarze. Dlatego też pisał, że „zdarzone już rewolucye niemylną cieszą nadzieją, że skoro światło filozofii coraz się rozszerzy i ciemne narody oświeci, zrzucą z siebie jarzmo niewoli, i powiedzą tak, jak Francya: „chcemy być równi i wolni", a nieodzownie staną się wolni i równi, to jest równej praw opieki godni.... Można przeto dobrą powziąć nadzieję, że przez wzrost filozofii wspartej religią mającą za grunt miłość Boga i bliźniego, wszyscy na świecie ludzie, porozumiawszy, będą się w czasie na siebie zapatrywać jak na braci. Taki dopiero sposób myślenia może jedną powszechną sprawić wiarę. Każdy filozof będzie filozof chrześcijanin, a żaden na taki piękny tytuł nie zasłuży, tylko ten, kto mieć będzie Najwyższego Prawodawcę za wodza, a za wzór święte jego prawo". Rzeczywistość zadała straszny kłam tym marzeniom młodego profesora, który nie widział przepaści między religią

---

[1]) Por. Prof. M. Straszewski: Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym. T. I (w Krakowie 1912) str. 357—359.

katolicką a ówczesną filozofią. Patrząc na skutki rewolucyi francuskiej i na gwałt niesłychany, spełniony na jego własnej ojczyźnie, garnąć się zaczął coraz więcej w stronę wiary, której zresztą nigdy nie był nieprzyjacielem. W r. 1789, 3 maja otrzymał kanonię w katedrze krakowskiej, i był ostatnim, który miał kanonię uniwersytecką, nadawaną doktorom medycyny. Otrzymawszy w jakiś czas potem święcenia kapłańskie, był od r. 1797 kanonikiem penitencyarzem „dla chcących się spowiadać w języku gallikańskim albo Teutońskim" jak sam powiada. Nadmienia on również, że już w r. 1813 znajdował się w stanie emerytury z powodu wzroku nadwątlonego, i że sprawował obowiązki prepozyta i proboszcza kollegiały W.W. Świętych. Dokonał życia dnia 7 czerwca 1823 r. W testamencie zapisał 16250 złp. w połowie na Bank pobożny w Krakowie, w połowie zaś Bractwu miłosierdzia. Pod koniec życia miał być wielkim oryginałem, zaczem i jego sposób pisania zdaje się przemawiać.[1])

Pisma Trzcińskiego. Oprócz wspomnianych już jego rozpraw, pozostały po nim dwie nieduże książeczki, a to: „Duch xięgi natury przez Przyjaciela Nauk odcieniony" (Kraków 1813), oraz: „Pieczęć na usta lekkowiernych duchów wygotowana u Przezacnei Archikonfraternii krakk. na wskrzeszenie Yei ducha ku dobru Bliźnich i na rozkrzew Religii Boskiei przez Przyjaciela Prawdy i Ludzkości s wylewem serca Ofiarowana. W Krakowie roku zbawienia 1814."

Charakterystycznym był powód do napisania pierwszej rozprawki. Mianowicie Stanisław Kostka hr. Potocki, autor książki: Podróż do Ciemnogrodu, napisał rzecz: „O krytyce"; staje on w tej broszurze w walce klasyków z romantykami po stronie pierwszych, domagając się, aby ci, którzy chcą nabyć dobrego smaku, zwracali się, posłuszni radzie Boileau i La Harpe'a, do starożytnych pisarzy klasycznych, a kto tej rady posłucha, ten „nie obłąka się w sądach swoich, a zapewnione ich prawidła zmienią się dla niego przez długie nawy-

---

[1]) Por. Ks. M. Nowodworskiego: Encyklop. Kość. XXIX (Warszawa 1907) str. 234.

knienie w niemylne uczucie dobrego smaku" (str. 110).[1]) Otóż Trzciński, który jako przyrodnik umiał lepiej i głębiej patrzeć w naturę, aniżeli przeciętni śmiertelnicy to czynią, nie zgadzał się z Potockim na jego prawidła piękna estetycznego. Być też może, że jako przyjaciel profesora Ks. Jarońskiego, zapoznał się już był z dziełem Chateaubrianda, z rozprawą Szaniawskiego: System Christianizmu, a tem samem i z nowym kierunkiem w literaturze, z romantyzmem, budzącym się do życia, a który tak wysoko cenił objawy piękna w naturze; dość, że w Gazecie krakowskiej r. 1811 № 47 (str. 560) umieścił swe uwagi o broszurze Potockiego. Między innemi powiada on: „Skądże, proszę, owa szanowna starożytności, która wrodzonych o rzeczach wyobrażeń nie miała, sama ową wielkość i smak czerpała? Czyliż nie z rozwagi natury? Nie byłaż ta pierwsza i starsza, niż tamta? Tak jest; nim umiała ona (literatura klasyczna) pisać, umiała wprzód postrzegać piękną naturę, w niej sobie zasmakować i z niej samej wzory czerpać. Homer, Lukretius, Wirgili i inni byli uczniami natury. Choćby Cicero nie zostawił po sobie, jak tylko złote dzieło o powinnościach, to samo jedno wydałoby go i wydaje na oko pilnym dostrzegaczem i niepospolitym filozofem. Tak jest, sama natura jest wielką księgą otwartą, w której każdy czytać może, kto się jej, jak filozof uczy."

Potocki natychmiast pospieszył z odpowiedzią na uwagi Trzcińskiego, i zakończył swój artykuł słowami: „Mniemam, że nasz Filozof fizyczny z większą pilnością wertuie księgę Natury, jak Słownik Knapskiego". Aby się gruntownie rozprawić z Potockim i swój pogląd na badanie przyrody obszerniej wyłożyć, napisał Trzciński dziełko p. t. „Spór literacki z powodu rozprawy J. W. Stanisława hr. Potockiego Senatora Wojewody". Nim atoli dziełko w druku się ukazało, wpierw ogłosił Trzciński rozprawkę „Duch księgi natury odcieniony"; rozprawkę przypisał ówczesnemu Gubernatorowi krakowskiemu.

„Ogromna to jest, pisze on, i cudotworna księga. Zawie-

---

[1]) Por. Dr. Maryan Szyjkowski: Génie du Christianisme a prądy umysłowe w Polsce porozbiorowej (Lwów 1908) str. 95.

ra ona w sobie wszystkie państwa natury, które królestwami zowią szkoły. Słowem: ziemię i niebo obejmuje" (str. 6).

Przedstawia on też te królestwa, aby dać poznać ład piękny i porządek, które wśród nich panują. Naprzód mówi o systemie słonecznym i dowodzi, „iż słońce to obraz niewidzialnego wszech rzeczy Sprawcy i pewne dobroczynności Jego zwierciadło, co z początkiem płodzącym łączy początek oświecający" (str. 12). W układzie planetarnym „ciała niebieskie przez pospolite wszystkim a w tymże samym czasie przez szczególne każdemu z nich prawo, w przedziwnej jedności i równowadze swoje odprawują obroty" (str. 13). Jak ziemia, tak każde inne ciało obiega około słońca „drogą krzywawą"; nadto ziemię oblewa zewsząd powietrze, a jak w powietrzu, tak po wszystkich ciałach, w skład ziemi wchodzących „pomiernie się rozlewa najsubtelniejszy płyn ogienny, którego niewyczerpanem źródłem widzi się być słońce" (str. 14). Filozof „wnika coraz głębiej w łono ziemi i wydobywa z niej rozmaite kopalnie, które tam przez foremną w około układność jednorodniejszych cząstek swoich wzrastają... gruntuje on ocean, wymierza okręg powietrzny, i jak w tym tak w owym, co pływa i lata, liczy i różni. Między krociami gatunków jestestw rozróżnia martwe od żywych, a dalej to, co żyje i rośnie, od tego, co czuje i z miejsca na miejsce przenosi się, to jest: wyznacza źwierzę, roślinę i kopalnię" (str. 19). „Ile zatem gwiazd na niebie, ile na ziemi i w ziemi kształtnych istności, w Oceanie ryb i źwierzów morskich, ile w powietrzni ptaków, ile w najozdobniejszem okryciu powierzchni ziemi rozliczności, ile na polach zbóż i ziół, w łąkach i ogrodach traw i kwiatów, ile na koniec w piórach ptasich na kształt tęcz kolorów, tyle mamy najpiękniejszych do rozwiiania i rozważania kart w tei wielkiei Xiędze Natury" (str. 21).

Od natury martwej przechodzi nasz filozof do natury żywej, aby ukazać jej cuda zdumiewające. Pomija wiele rzeczy, godnych uwagi, jak np. krążenie „humorów" w jestestwach żywych, aby się zbytnio nie rozpraszać, ale nie może pominąć milczeniem „nieograniczoney przychylności ku płodowi w niedźwiedziu samicy, która w tym punkcie do dzikiei kobiety podobna, posuwa miłość macierzeńską aż do karmienia mlekiem dzieci po ich śmierci" (str. 22). Opisuje przytem, jak

to nad Rudawą przyglądał się z wielkiem zajęciem kłopotom kwoki, na której krzyki i ruchy niespokojne nie zważały kaczęta, przez nią wysiedziane. „W oka mgnieniu przednia straż trzodki ślepo się na wodę rzuca; matka na młodych wyrodkach zawiedziona, coraz prędzej i głośniej płaczliwym iakoś piskiem nierostropny niby płod do siebie wabi, potem przestraszona widokiem reszty, na wodę się obcei puszczaiącei, pierze na sobie poieżywszy gniewliwie kracze, niespokoina kręci się około brzegu, dalei włazi sama w wodę, postępuie w niei, póki brodzić może, podlatuie na wysepkę, obraca się na wszystkie strony, kiedy iedne kaczęta nurzaią się, drugie po wodzie igraią, inne w niei żeru szukaią, wreście tak strapiona przelatuie na prawy brzeg rzeki, i dotąd nie przestaie się miotać, póki rozmaitym głosem nie przynęci na łono gromadki zmoczonei, ociężałei i ledwie się pod nią tulić mogącei, aby w krótce oschła i znowu ią podobnie dręczyła. Nadto zdaie się Natura odeimować dzikość źwierzom i samym nawet poczwarom. I tak lwica liże i karmi swoie lwiątka, tigris, wąż i krokodil sąż mniei przywiązane do swoich płodów, iak kokoszka i sama nawet kobieta? Instinkt źwierzów odmienia się, ale czułość ich iest w wszystkich prawie gatunkach równa tak dalece, że w skórze niedźwiedzia znaidziesz serce gołębia" (str. 25). Następnie autor zwraca uwagę na wielkie bogactwo w odmianach głosów zwierząt, a mówiąc o śpiewie ptaków, kreśli wrażenia, jakich doznawał słuchając w ogrodzie pewnego dworu nad Dunajcem śpiewu słowika: „Kiedy w porze wiosennei bywa ziemiokres cokolwiek ieszcze nafarbowanym, ale cień pada na ziemię, w ów czas taina wybiia godzina. Natura oświeconem ieszcze w owej chwili resztą iasności dziennei podniebieniem, iest na wschodzie xiężyca podobna do starożytnego kościoła, którego świątynie okrywa noc cicha, kiedy zaokrąglony po nad chmurami wierzch iego błyszczy się ogniami iskrzącei się ieszcze światłości. W owei to godzinie gdy wszystko uśpione a czuwa samo człowieka ucho, brzmieć poczyna Himnami Nieśmiertelnemu pierwszy śpiewak stworzenia słowik. Zaraz on świetniejącemi radości wykrzykami w naiprzyjemnieisze uderza odgłosy. Skacze z grubego na cienki, z słodkiego na mocny ton, robi małe pauzy, iest częścią powolny, częścią żywy. Ledwieby tu pióro Mu-

sikanto Filozowa zdoliło odcienić przedziwne całego wyśpiewu i same wytwory prostoty i słodkiei melancholii. Co zaś zdaie się wiarę przewyższać iest to, że kiedy ptaszynie tei okrucieństwo wykole oczy, głos iei staie się ieszcze melodiinieiszym, i że w takim ślepoty stanie utrzymuie śpiewaniem życie ten Homer ptaków, a straciwszy światło zwykł naipięknieisze arie składać. Zdaie się, że w nieszczęściu iakaś ukryta tkwi harmonia, bo wszyscy poniekąd nieszczęśliwi są napłakawszy się do śpiewania skłonni. Ma roskoszna albo nieszczęsna noc na przemian słowika i sowę. Jedno śpiewa dla xiężyca, zefirów, chrościn i kochanków, drugie dla wiatrów, ciemności, starych lasów i umarłych (str. 30)".

Także instynkt ptaków zasługuje na uwagę, gdyż jest on nieraz tak pewny, że dla rolnika stanowi podkład do jego kalendarza. „Kiedy Astrolog obcinaiąc albo przedłużaiąc pory roku rozciągał zimę aż po darniach wiosny, rolnik nie bał się, aby go Astronom, który przychodził z nieba, miał kiedy zawodzić. Wiedział on że słowik nie weźmie miesiąca przymrozków za miesiąc roż i na zimowem dnia s nocą zrównaniu nie da się słyszeć s pieniem wiosny. Tak wszystkie starunki, gry i roskosze polnego człowieka były nie w kalendarzu niepewnym mędrca, lecz na niemylnym południku Tego, który zodiak i ekliptykę zatoczył, nie zatartemi głoskami zapisane. Dawni przeto Naturalistowie i rymotworcowie daią nam w pełnych prostoty pismach uczuwać iak miła była rachuba przez kroniki Natury, i iaką na życie rozlewała roskosz" (str. 35).

Następnie ukazuje autor przedziwne urządzenia w celu rozmnażania się życia u roślin i zwierząt, zastanawia się nad pięknością kwiatów i ich symbolicznem znaczeniem, nad sposobami rozmieszczenia żywych jestestw, nad wyzyskiwaniem przez nie każdej piędzi ziemi, która im może służyć za podłoże do rozwoju. Przechodzi potem do dzieł rozumnych człowieka, okazuje celowość budowy ciała ludzkiego, zachwyca się z Galenem budową ręki, wspomina o uszlachetnieniu jego popędów i porywów, słowem „człowiek wyciska, z czego może piątą, że tak powiem, istotę prawd na wzór pracowitei pszczoły, która z dogodnych sobie rzeczy wyciąga albo miod miłej korzyści, alboli też wosk, któryby się zdał na oświecenie" (str. 55). A jak człowiek umie czytać w naturze, tak

wzajem pory i stany natury odbijają się na jego życiu, że „w krótkim przeciągu ów człowiek, który względaiąc na dzienny bieg życia iego i licząc okrągło, był 20 latach iak paw, w 30 iak lew, w 40 iak wielbląd, w 50 iak wąż, w 60 iak czuiny stróż domu, w 70 iak małpa, która s dziećmi igrać lubi, w 80-tym roku życia obraca się, w tych skazionych i coraz dalei od pierwiastkowego stanu odstępuiących wiekach, co do materialności w żywioły, z których powstał" (str. 58). To też „iak z obfitego źródła wynikaią strumienie, tak z xięgi Natury biorą początek wszystkie umieiętności i nauki. Z niei powstaie naprzód Historia naturalna, która zawiera w sobie Zoologię, Botanikę i Mineralogią, a tem samem rolnictwo, ogrodnictwo i chimia. Potem Fisyka ogólna albo raczei Metafisyka ciał, Fisyka żywiołów, Fisyologia to iest: Fisyka ciała ludzkiego, która się żywą anatomią zowie: Nauka zdrowia, Fisyka astronomicka, Kosmografia, Geografia, Chronologia, Historia ogólna, Prawo natury i narodow, Filosofia moralna i Teologia naturalna, które są pokarmem dusz mocnych... Teologia naturalna robi człowieka (co iest naiważniejszym punktem) wyznawcą i czcicielem Naiwyższego Jestestwa, Sprawcy całei Natury. Sam Ocean był Platonowi dostatecznym na uznanie Boga dowodem.... Ale nie więcei ocean, iak świat cały iest świadkiem niezmierności Tworcy wszech rzeczy. Iest on naipierwszym i naiświetnieiszym Bóstwa tego kościołem, którego ołtarze są cuda natury, a dzwony są pioruny i oraz głośne świadki potęgi niebieskiei. Religiiny także Filozof, zapuszczaiąc zmysł w bezdenne przepaści światów, dozierа w przestrzeniach wieczności, że sam Bóg od wieków świetnieie i świetnieć będzie, iak cudotworny wszechmocności Jego promień, który po nocy dzień przynosi i czas nam wymierza" (str. 61, 62).

Uwaga. Trzciński rozwinął w swej: księdze natury — często przez filozofów i teologów używany dowód Bożego istnienia. Znany on był Arystotolesowi, Cyceronowi, Senece, później Ojcowie Kościoła, jak św. Augustyn, Jan z Damasku i t. d. często się tym dowodem posługiwali; znacznie go pogłębili św. Tomasz z Akwinu i Albertj W., to samo arabscy uczeni XII i XIII w., wreszcie teologowie wieku XVII i XVIII tak katoliccy, jak głównie protestanccy, nie tylko z porządku celowego w całym świecie, ale z budowy rąk, a nawet nogi

człowieka, z jego postawy prostej i t. d. wywodzili konieczność istnienia Boga. Reakcyą przeciw dowodzeniu z celowości istnienia Boga była krytyka Kantowa dowodu fizyko-teologicznego, na mocy której Kant doszedł do wniosku, iż z porządku w świecie istniejącego można co najwyżej wnioskować, że istnieje jakiś mądry Budowniczy świata, a nie wymaga ten porządek, aby koniecznie istniało pasterstwo najdoskonalsze, czyli Bóg. Oczywiście Kant się myli, stając w półdrogi; mimowoli bowiem nasuwa się dalsze pytanie, skąd się wziął ów Budowniczy świata?

Trzciński nie zajmuje się wcale zarzutami Kanta, nigdzie nawet jego imienia nie przytacza. Być więc może, że nie była mu znana filozofia Kanta, w co dość trudno uwierzyć, gdyż sam bawił w Niemczech już po ukazaniu się „Krytyki czystego rozumu," a do tego żył w przyjaźni z Jarońskim, wielbicielem Kanta: ale i to możliwe, że pisał w sposób popularny nie troszcząc się, jako przyrodnik, zbyt wiele o dyalektykę filozoficzną. Za tem przemawiałaby ta okoliczność, iż mało się zajmuje filozoficznem pogłębieniem swych wnioskowań, ale pisze raczej jako miłośnik przyrody i jej znawca, opisuje rzeczy sobie znane i przez siebie zauważane. Rozprawę jego pochwalili gorąco współcześni mu profesorowie Szkoły Głównej Koronnej: Ks. Feliks Jaroński, i doktór obojga praw oraz teologii, ks. Bonifacy Garycki, a tylko inny kolega jego z uniwersytetu, podpisany inicyałami: Fil. D-r., bardzo szorstko o niej napisał: „Cały ten dorywczo odcieniony Duch Xięgi Natury, w entuzyazmie poetycznym napisany, nie zawierający w sobie nic szczególnego ani nowego, przeczytałem—korzyści z tego pisma wypływać maiących nie poznaię". Przytacza ten sąd nieprzychylny sam Trzciński, na końcu swej książeczki, a przy tej sposobności odsłania jego autora w osobie ks. Szczęsnego Słotwińskiego, zwyczajnego profesora prawa natury i umiejętności politycznej. Trzciński, oburzony takim sądem, odpowiada swemu krytykowi, że się nie zna na całej tej sprawie, gdyż „ani uczniem, a mniei ieszcze badaczem, a naimniei iest namiętnym miłośnikiem natury," i „że jako ślepy nie sądzi o farbach, tak głuchy nie słucha głosu natury".

Druga rozprawka przedstawia wartość o wiele mniejszą od pierwszej. Myśl jej zasadnicza jest ta, że inaczej nie mo-

żna zrozumieć skłonności do złego, jaka jest właściwą naturze ludzkiej, jeżeli się nie przyjmie grzechu pierworodnego, oraz że skutki grzechu pierworodnego tylko Syn Boży mógł zgładzić, przyjmując naturę ludzką i poddając się męce i śmierci. Aby uzasadnić te dwa twierdzenia, powołuje się na podania ludów o upadku pierwszych rodziców i na przekonania niektórych filozofów, religię zaś chrześcijańską ma za najdoskonalszą, bo zakłada ona stolicę „mniej w głowie, a więcej w sercu" (str. 23). Dlatego też pisze dalej: „Tak iest. Religia iest samą iedną Filozofią człowieka światłego, iest samą iedną mądrością Ludu. Dla tego drugiego iest ona nieomylną przewodniczką niewiadomości, iest samą iedną niewinności stróżką, samą iedną słabego, biednego i nieszczęśliwego pocieszycielką. Dla tamtego zaś pierwszego ofiaruie ona wymiary wszelkich głębokości od Ambrosego, Abeillarda i Kartesego, aż do Leibniza, Newtona, Paskala, Roussa, i ona sama przez nich na wszystkie uczucia duszy odpowiadała. Słowem: *Filozof religiiny i Teolog o 7-miu darach Ducha św. są zaiste dwa ciała, ale iedna poniekąd dusza i zawsze się w istotnych zawodach na iedno zgodzą.* Kiedy sławny Kardinal Richelieu Sorbonę i Akademię Francuską założył, spodziewał się, że tak on Religię i Filosofię, iak Jowisz przeznaczenie Hektora i Ajaxa na złotych w równowadze ważkach postawił. Zgotował on przez to chwałę swoiego—ale oraz i katastrofę 18-go wieku" (str. 23).

Po czem autor rozprawia się z niektórymi zarzutami przeciw wierze skierowanymi, a jej boskość w tem upatruje, iż kto się poważa przeczyć jednej prawdzie, musi odrzucić wszystkie inne prawdy chrześcijańskie. Na zarzut, że przecież żyjemy w wieku światła (t. j. w oświeconym), że więc nikt nie jest obowiązany brać obrazków mamiących za dowody przekonywujące, że zatem, jeżeli nie widzimy duszy, to jej też przyjmować nie potrzebujemy, odpowiada Trzciński: „Przyznanię, że nie można iei tak iasno wykazać, iak się wykarnią prawdy geometrickie, ani ią też widzieć tak materialnem i niedoskonałem okiem, iakiem iest nasze, ale daie się ona wewnętrznym uczuwać pomysłem, tak dalece: iż iakiego dowodu przedtem używał Descartes, rzeczywiste pokazuiąc bycie osoby swoiei: cogito, ergo sum, takiego samego użyć można na pokazanie iestności duszy: cogitat, ergo est" (str. 31).

Mógłby jednak pomyśleć ktoś, że religię wymyślono dla podparcia moralności. Takim daje Trzciński odprawę, mówiąc: „Niektórzy Filozofowie mniemali, że religia iest wynaleziona dla poparcia moralności; nie postrzegli się oni, iż brali skutek za przyczynę. Nie wypływa religia z moralności, ale moralność rodzi się z religii, bo iak iest pewna, że moralność nie może mieć swego początku w człowieku fisycznym, to iest w materii prostej, która siłom martwości, ciężkości i innym, iako ciało podlega; tak iest pewna, że kiedy ludzie tracą wyobrażenie Boga, i nie maią Go w pamięci, rzucaią się w wszelkie niecnoty na przekorę ostrych praw i katowni. Krótko powiem: wschodzi słońce, iest światło, iest Bóg w myśli, iest Religia w sercu, iest moralność w czynach. Inaczei, ieśli się w Boga wierzy, a robi się przeciwko iego woli, iest się praktickim ateuszem" (str. 33—34).

Uwaga. Jest to, jak widzimy, broszurka apologetyczno-polemiczna, skierowana przeciw „lekko-wiernym", albo, jak ich zwie, przeciw: Lunatikom i Sceptikom; chociaż zaś niebrak w niej myśli poważnych, głębszych, to jednak całość jest raczej naszkicowana, aniżeli systematycznie przeprowadzona. Godny jest jednak uwagi ustęp, odnoszący się do stosunku filozofii z teologią. Trzciński nie tylko nie żąda dla nich rozłąki, chociaż mu nie było tajne, jaki udział wzięła filozofia w przygotowaniu strasznej rewolucyi francuskiej, lecz owszem pragnie on usilnie, aby obie te umiejętności szły ręka w rękę, aby były dwoma ciałami, ożywionemi przez jedną duszę, i dlatego jest przekonany, że w rzeczach zasadniczych zawsze zgoda między niemi będzie istniała. Nie jestto wyłącznie pogląd samego Trzcińskiego, ale pogląd wspólny wszystkim scholastykom. Również i to zaznaczyć należy, że śladem romantyków uważa on religię za rzecz, która się mniej tyczy rozumu, a więcej serca, gdy tymczasem obie te strony duszy ludzkiej harmonijnie z sobą zgadzać się powinny, gdy idzie o religię.

3. Ks. Stanisław Chołoniewski.

(1792 — 1846).

Smutny był pod względem religijnym stan duszy obywatelstwa Podolskiego i Wołyńskiego w pierwszych początkach ubiegłego stulecia. „Nie zupełnie jeszcze wymarłe tradycye saskich czasów, tak pisze Ks. Jan Badeni, złączyły się z resztkami niedawno modnego wolteryanizmu, a przyzwawszy jeszcze na pomoc raczej wspomnienia i pewne tkliwe uczucia, niż rzeczywistą dawną polską pobożność, wytworzyły w bardzo wielu umysłach i sercach prawdziwy chaos, obraz z lekka powleczony wprawdzie ogólnym pokostem religii i odziedziczonego po przodkach przywiązania do wiary, ale którego pojedyncze części wzajemnie się ze sobą kłóciły, ciągnąc na przemiany swego nieopierającego się właściciela to do Sasa, to do lasa. Nieraz ten sam, co rano bardzo pobożnie Mszy św. słuchał, a pacierza za nic w świecie by nie opuścił, bo mu tak matka nieboszczka nakazała, wieczorem gorszył się z katolickich dogmatów, które znał raczej z Woltera niż z katechizmu, prawił niesłychane cuda o potędze i wolności rozumu, filantropii, postępie, konieczności rozwodów, jedne katolickie dogmata przyjmował, drugie samowładnie napoczekaniu odrzucał, i nie zdając sobie nawet z tego sprawy, mając się wciąż za dobrego katolika, tworzył sobie raz poraz, wedle chwilowej fantazyi i humoru, nową religię z najróżnorodniejszych strzępków coraz niefortunniej i niekształtniej zlepianą. Przywiązania do religii w ogóle nie brakowało, było go może w tym czasie więcej, aniżeli przed trzydziestu lub czterdziestu laty, ale brakowało zwłaszcza znajomości fundamentalnych podstaw wiary. Duchowieństwo, którego obowiązkiem było znajomość tę rozszerzać, samo zbyt mało w ogóle było wykształcone, przedewszystkiem zbyt nikłą posiadało broń do wojowania z francuskimi i niemieckimi „filozofami" a raczej niedowiarkami, z których polscy prowincyonalni „filozofowie" całą swą mądrość czerpali, aby mogło skutecznie stanąć do zapasów i rozszerzyć konieczny a zbawienny wpływ

na wyższe, rzekomo czy istotnie bardziej oświecone sfery społeczne. Panowie i szlachta chętnie wprawdzie widzieli księdza między sobą, ale nieraz przyzwyczaili się nań patrzeć wyłącznie jako na miłego towarzysza do zabawy i pogawędki; poważniejszych kwestyj w tych pogawędkach dotykano rzadko, a i wtedy ksiądz, jeżeli ze znajomością rzeczy nie łączył potrzebnej ciętości i niezależności, łatwo wychodził nie obronną ręką, cofał się, tłumaczył i w końcu, nieraz nie bez szkody dla sprawy, dawał za wygraną" [1]).

W takich warunkach działalność duszpasterska i literacka kapłana, mającego wysokie wykształcenie ogólne, teologiczne i filozoficzne, jakie posiadał Ks. Stanisław Chołoniewski, który nadto miał niezależność majątkową, związki z najznaczniejszymi rodami, cięty a pewnym odcieniem staropolskiej jowialności nacechowany dowcip i gorliwość iście apostolską o sprawę Bożą, była prawdziwie opatrznościowem zrządzeniem, była deszczem ożywczym po długiej posusze na niwie religijnej.

Stanisław Myszka Chołoniewski przyszedł na świat dnia 23 marca 1791 r. w miasteczku Janowie, które było własnością jego rodziców: Rafała, miecznika koronnego oraz starosty Dubieckiego i Lityńskiego, i Katarzyny Rzyszczewskiej. Stanisław był jeszcze w Polsce, kiedy straszny wypadek wydarł mu matkę, dopiero 25 lat liczącą; ogień na kominku rozpalony zajął białą jej suknię i nieszczęśliwa żywcem spłonęła, wzywając w tej okropnej, ostatniej chwili błogosławieństwa Bożego nad swemi dziećmi: Emilią, Jędrzejem, Cecylią i Stanisławem, i polecając je opiece Najświętszej Panny, do której obrazu wyciągała przepalone ręce.[2]) Opieką macierzyńską otoczyła małego Stasia rezydentka zamku Janowskiego, Scholastyka Budziszewska, kobieta pobożna, zaradna, starająca się więcej o dobro miecznika, aniżeli o swoje własne. Kiedy zaś Stanisław podrósł, poruczono kierunek nad jego naukami by-

---

[1]) P. Ks. Jan Badeni T. J.: Ksiądz Stanisław Chołoniewski. Kraków 1889 str. 224—225.

[2]) Szczegóły życiorysu są zaczerpnięte z książki ks. Badaniego j. w. str. 5, 30 i t. d.

łemu rektorowi szkół winnickich po reformie Kołłątaja, Janowi Witwickiemu, ojcu znanego poety i pisarza Stefana Witwickiego. Nauki uniwersyteckie Stanisław pobierał w Wilnie, uczęszczając głównie na wykłady prawa, poczem na jakiś czas zaciągnął się do wojska, wystawiwszy swoim kosztem chorągiew, której został porucznikiem. Jednak już w r. 1810 powrócił do Janowa, nie wiedząc, co z sobą począć, ani jaki wybrać zawód, w którymby mógł oddać ojczyźnie i swoim najlepsze usługi. Wówczas to szwagier jego a mąż Emilii Chołoniewskiej, Mikołaj Grocholski, wojewodzic bracławski, poddał mu myśl, aby wstąpił do służby dyplomatycznej w Petersburgu, zostającej wówczas pod kierownictwem hr. Capo d'Istria. W nadziei, że na tem miejscu będzie mógł oddać niejedną usługę swemu społeczeństwu, zgodził się Chołoniewski na projekt, a po licznych staraniach, dzięki poparciu osób wpływowych, został przyjęty do służby i uzyskał tytuł szambelana cesarskiego. Wszelkie atoli próby, aby go przydzielono do ambasady pruskiej lub w Paryżu, spełzły na niczem. W czasie pobytu w Petersburgu zapisał się Stanisław wraz ze swym szwagrem Mikołajem Grocholskim do loży: „Les amis réunis", zwabiony nie tyle tajemniczością obrzędów wolnomularskich, ile raczej szumnymi frazesami o wolności, postępie, i celach humanitarnych zebrań masońskich. Bawiło go, że mógł przed nazwiskiem swojem lub swych znajomych położyć trójkącik lub trzy punkty i podpisywać się przybranem tajemniczo w loży nazwiskiem: Petrus das Kind. Kiedy jednak Redemptorysta Ks. Fryderyk Ludwik Zacharyasz Werner zwrócił mu uwagę na właściwe cele masonii, opuścił on czemprędzej jej szeregi. Chołoniewski niezbyt długo bawił w Petersburgu raz dlatego, że atmosfera, w której żyć mu przyszło, nie przypadała mu do smaku, a powtóre z powodów familijnych. Ojciec bowiem jego zapadać zaczął coraz silniej na zdrowiu i wreszcie zasnął na zawsze dnia 23 września 1819 r. Młody dyplomata zajął się uregulowaniem stosunków majątkowych i podziałem spadku między rodzeństwo, poczem przez pewien czas oddał się zajęciom gospodarczym. Widok szczerej pobożności ludu, rozmowy z Jezuitą O. Calebottem, a nadewszystko przykład siostry Cecylii, bardzo przez niego miłowanej, która wstąpiła w Wilnie do Zgromadzenia Sióstr Wizytek, wpłynęły na

Chołoniewskiego w ten sposób, że i on zaczął w stanie duchownym upatrywać cel swego życia i swej pracy dla Boga i bliźnich. Po różnych przejściach zawitał on w r. 1827 na studya teologiczne do Rzymu, a aczkolwiek książę Grzegorz Gagaryn, ambasador rosyjski w Rzymie, żądał od niego, iżby przed porzuceniem munduru szambelana carskiego a przywdzianiem sutanny poczekał na zezwolenie z Petersburga, Chołoniewski, nie oglądając się więcej na świat, poprosił o przyjęcie do Academia Ecclesiastica, gdzie po przebyciu studyów uzyskał stopień doktora teologii, przyjąwszy przedtem święcenie kapłańskie. W Rzymie wszedł w stosunki zażyłej przyjaźni z bawiącymi tamże Adamem Mickiewiczem i Henrykiem Rzewuskim. Choć stały przed nim otworem najwyższe dostojeństwa kościelne, nie pozostał Chołoniewski w Rzymie, ale pospieszył do nieszczęśliwej ziemi ojczystej, aby tu jako kapłan dodawać otuchy, zagrzewać złamane serca, zlewać balsam ukojenia, uprawiać zachwaszczoną niwę życia religijnego. Jego gorliwość apostolska, płomienne kazania i konferencye religijne zwróciły na niego uwagę biskupów: ks. Maćkiewicza z Kamieńca i łucko-żytomierskiego Michała Piwnickiego, z których każdy rad byłby go mieć w swej dyecezyi. Ostatecznie przyjął X. Chołoniewski urząd kaznodziei katedralnego w Kamieńcu i godność dziekana tamtejszej kapituły, a kiedy w r. 1842 umarł biskup Ks. Maćkiewicz kapituła wraz z wielu innymi usilnie, acz bezowocnie starali się o to, aby Chołoniewski po nim objął rządy dyecezyi. Sterany pracą, zapragnął Chołoniewski wypoczynku i pokrzepienia sił na kuracyi w Gräfenbergu; jednak odmówiono mu paszportu na wyjazd za granicę. Wówczas Chołoniewski zrezygnował z godności wikaryusza kapitulnego, opuścił Kamieniec, a dnia 3-go września 1846 zakończył w rodzinnym Janowie swą pielgrzymkę ziemską.

Pisma Chołoniewskiego. Na arenę piśmienniczą wystąpił Chołoniewski dopiero w r. 1842, chociaż już przed tem dał poznać swe poglądy w artykule: „O wpływie racyonalizmu na tegoczesną literaturę i kunszta" — ogłoszonym w czasopiśmie: Pielgrzym Eleonory Ziemięckiej. W tym atoli r. 1842 wpadł mu w rękę numer Atheneum, w którym redaktor czasopisma J. I. Kraszewski skreślił zasady i cele wydawnictwa, oraz pomieścił prośbę, aby zdolne pióra nie odmawiały mu swego

współpracownictwa. Po naradzie z przyjaciółmi posłał Chołoniewski do Gródka na Wołyniu, gdzie przebywał Kraszewski, rękopis swej pracy wraz z listem nader serdecznym do wydawcy Atheneum. Tym rękopisem była najlepsza praca Chołoniewskiego p. t. *Sen w Podhorcach*. Praca ukazała się w całości w Atheneum, a niedługo potem wyszła osobno (Wilno 1842 Druk Glücksberga). Nadto pomieścił Chołoniewski w Atheneum kilka rozprawek, jak np. *Kilka słów o polemice chrześciańskiej w przedmiotach moralno-filozoficznych, Dary księże* (obrazek powieściowy), *Ułamki korespondencyi Józefa de Maistre'a z Janem Potockim, podczaszym koronnym*. Osobno ukazały się: *Dwa wieczory u pani Starościny Olbromskiej* (Wilno 1843); *Artykuł nadesłany. Obrazy z galeryi życia mego* (Lipsk 1846, II wyd. przez ks. Jana Badeniego T. J. p. t. Obrazy z Galeryi życia mego, we Lwowie 1890); *Odpowiedzi na dwa pytania: co znaczy słowo: postęp ludzkości w duchu nauki Chrystusowej? Jak zabezpieczyć sobie zbawienie w stanie małżeńskim?* z dodatkiem legendy wschodniej: „Słowik i róża" (Wilno 1874. Nakład i druk Teofila Glücksberga). Oprócz tego wyszły w r. 1851 (Lipsk) 2 tomy jego pism pośmiertnych, zawierające: Parafrazę hymnu Magnificat. Poezye. Wyjątki z dziennika życia mego. Notaty zmarłego przyjaciela szkolnego. Wody Krzeszowickie. Memoranda albo żywot Stęplowskiego. Soliloquia imć pana Baltazara Radwańskiego, byłego rotmistrza kawaleryi narodowej. Wieczory i przechadzki rzymskie. Nadto 2 tomy jego *Kazań* wydał ks. J. Badeni (Kraków 1888, Nakład J. K. Żupańskiego i K. J. Heumanna); wreszcie Dr. Antoni J. wydał we Lwowie 1886 jego: *Opis podróży kijowskiej odbytej 1840 r.*[1])

Pozostawiając innym ocenę pism kaznodziejskich ks. Chołoniewskiego, zajmijmy się przedstawieniem jego dorobku na polu filozofii.

Ks. Chołoniewski nie uprawiał filozofii zawodowo; atoli,

---

[1]) Por. artykuł o Chołoniewskim Antoniego Stanisława Olechnowicza w Nowej Bibliotece uniwersalnej arcydzieł literatury europejskiej. (Kraków 1888). Rok II Zesz. III. str. 1 — 8. Nadto: Nekrolog w Tygodn. Petersbur. r. 1846 str. 469 — 470.

jak to słusznie zaznaczył J. Kraszewski, Sen w Podhorcach „ma wysoką wartość filozoficznej rozprawy, a cały wdzięk najpiękniejszej poezyi-powieści". Autor przedstawia we formie sennego widziadła, które miał mieć w starym zamku w Podhorcach, walkę, jaka się toczy w duszy młodego, bo 22 letniego hrabiego Zygmunta, potomka Ossolińskich, między tradycyą narodowego sumienia i pięknej przeszłości magnata polskiego z jednej strony, a duchem kultury niemieckiej i niemieckiej filozofii z drugiej strony. Sumienie i poczucie narodowe jest przedstawione w tym przedziwnym dyalogu przez hetmana Koniecpolskiego i Jerzego Ossolińskiego; nowa zaś kultura i pogląd na świat są przedstawione za pomocą rad, których Zygmuntowi udziela Mefistofeles. Młody ten magnat, już przepojony czcią dla poglądów Zachodu, siedzi przy biurku w pogoni za myślą oryginalną do wielkiego jakiegoś dramatu, który zamierza napisać. Wzrok jego pada na galeryę obrazów, wśród których obok już wymienionych Koniecpolskiego i Ossolińskiego znajdował się portret Chmielnickiego. Ten właśnie wróg Polski wydaje się Zygmuntowi materyałem najodpowiedniejszym na bohatera wielkiego eposu narodowego. Budzi się jednak reakcya ze strony sumienia, starzy hetmani tłumaczą mu, czem właściwie jest geniusz na świecie i jakie jego zadania. Na to wpada kuzyn Zygmunta, Mycielski, przebrany za Mefistę w stroju hiszpańskim, i nakłania Zygmunta, aby poszedł na bal do wojewodziny, gdzie zastanie Zofię, zamężną kuzynkę Mycielskiego ku której Zygmunt, nie bacząc na dziewiąty punkt dekalogu, pałał wielką miłością. Między kuzynami wszczyna się szermierka słowna, w której Mycielski nie szczędzi ostrych uwag Zygmuntowi za jego kult zagranicy, i za to, że mu kazał na bal przebrać się za Mefistę hiszpańskiego, chociaż polski djabeł miał oddawna swój własny kostyum. Główna atoli walka toczyć się zaczęła między sumieniem a podszeptami złego ducha na tle miłości ku Zofii. Złe sumienie, reprezentowane przez Mefistofelesa, który nagle się zjawił po wyjściu Mycielskiego, rozpala coraz silniej żądzę zmysłową ku Zofii, ku wielkiemu smutkowi dobrego sumienia. Pod wpływem rad Mefistofela zrywa Zygmunt medalik N. Maryi Panny, włożony mu na szyję przez Mycielskiego. Zrzucenie medalika było oznaką zrzucenia jarz-

ma religii z jej dogmatami i zakazami. Dobre sumienie, pod wpływem rozpętanych namiętności złych, przycichło; Ossoliński i Koniecpolski zaczynają wraz z ojcem Chołoniewskiego, który się do nich dołączył, modlić się o światło dla Zygmunta w jego walce; Zygmunt zaczął się opamiętywać i nadstawiać ucha radom Ossolińskiego, czyli dobrego sumienia. Jednak to cofanie się w stronę hetmana szło bardzo powolnie; Zygmunt wpada na pomysł, czyby się nie dało pogodzić Ossolińskiego z Mefistofelem. Ten ostatni bardzo skorym do zgody się okazuje; ale nie tak łatwo pozyskać do zgody sumienie, które nie zna żartów, gdzie idzie o walkę z szatanem. Na to woła zgorszony Zygmunt: „Zawsze szatan, piekło, dyabeł, czart! Czyż nie można znaleść w naszym języku, który tak doskonale posiadasz, szanowny Panie, przyjemniejszych wyrazów i alegoryj do oddania wyobrażeń, jakie mylnie, lecz w dobrej wierze możesz mieć o charakterze p. Mefistofila?.... Ta jest, zda mi się (słowa Zygmunta), najgłówniejsza przyczyna nieporozumienia między panami moimi, że p. Mefistofil uważa etykę, życie moralne, trochę za lekko, po wolterowsku i niedość poetycznie, zawsze tylko śmieszną w niej stronę upatruje; ale z drugiej strony pan dobrodziej (t. j. Ossoliński) zanadto może puszczasz się w egzaltacyę religijną. W p. Mefistofila systematie przemaga duch ironii, nieco złośliwy i egotyczny, a jegomość dobrodziej zbyt się może poddajesz metafizyce i melancholii jeremiaszowej. Ne quid nimis—już dobry smak trafnego Horacego za prawidło uznał. Jakby to więc pięknie było, powtarzam, jaka nieoceniona korzyść dla powszechnej oświaty, gdyby tak wysokie dwa umysły, tak zacni mężowie mogli wejść z sobą w bliższe stosunki, i udzielić jeden drugiemu to, co każdemu z osobna zbywa. (Z zapałem) Jakie to potężne, dobroczynne światło rozpromieniłoby się ze wspólnego ogniska tak wielkich dwóch geniuszów."

Mefisto, niemający nic do stracenia a do zyskania bardzo wiele, chętnie pochwycił taką sposobność. „Ja, powiada on, od początku świata, dniem i nocą nad niczem innem nie pracuję, jeno nad konkordancyą rozdwojonego ducha ludzkiego, ażeby się on pozbył owej szkodliwej tęsknoty za rzeczami niewidzialnemi, za jakiemś szczęściem urojonem, nadziemskiem (prawdziwe gruszki na wierzbie), co odrywa go tylko od rze-

czywistej, dotykalnej pomyślności, którą ma pod ręką. Pracuję, żeby w człowieku i sumienie się uspokoiło, i ludziom było wesoło na świecie. Wszakże to dzieło jest godne prawdziwych przyjaciół i dobroczyńców ludzkości. A przecież, wieleż ja to wycierpiałem prześladowań za tą moją krwawą pracę, i za tę walkę zaciętą ze zgubnymi przesądami. Ale taki był i będzie zawsze los poświęcających się dla narodów; zawsze płytka zawiść gminu powstaje z zawziętością przeciw wspaniałym przedsięwzięciom, bluźni to, czego pojąć nie jest w stanie. Wszakże cechą prawdziwej cnoty jest statek, a wielkie przeciwności podwajają siły wielkich serc. Z tem wszystkiem nie przeczę, że pragnąłbym pomocy, czynnego współdziałania w pięknym zawodzie (tu obrócił mowę do sumienia czyli do Ossolińskiego, i rzekł sentymentalnym głosem). Szanowny Mężu! połączmy nasze usiłowania..."

A na to sumienie, ze świętym gniewem powstawszy, krzyknęło: „Bodajeś na wieki przepadł, czyli raczej wrócił tam, skądeś na zgubę tego młodzieńca wyleciał. Vade post me Satana! Mnie się z tobą godzić? i łącznie z tobą działać? jest to samo, co samobójstwo popełnić". Pod blaskiem niebiańskim, bijącym z czoła Ossolińskiego, usunął się Mefisto w najciemniejszy zakątek, ale nie przestał szeptać Zygmuntowi: „Zygmuncie! póki silnym aktem rozumu i woli nie zniszczysz na zawsze tej mary twych dziecinnych przesądów, tego sennego przywidzenia chorowitej duszy — póty nigdy nie odzyskasz czerstwości ducha, nie przyjdziesz do samopoznania, nie ujrzysz wielkiego celu, do którego jesteś powołanym. Całe twoje życie nieszczęśliwe będzie snem zmysłowym fanatyzmu, i nigdy nie użyjesz skarbów twego serca i umysłu". Taki podszept przypadł do smaku Zygmuntowi, bo oddawna już nosił się z zamiarem podziękowania Ossolińskiemu za jego rady mentorskie. W uniesieniu tedy pychy swego rozumu rozkazuje Zygmunt odejść Mefistofelowi, jako bliżej stojącemu, aby okazać, że duch jego jest panem samowładnym wszystkich tworów umysłowych; a podobna kolej byłaby spotkała i Ossolińskiego. W tej jednak chwili uniesienia pychą rozumu popada Zygmunt w paroksyzm nerwowości, z czego korzysta Mefisto, i przybiegłszy do jego łoża szepcze do niego: „Dobrze, młody przyjacielu! ja sam pomogę do zwycięstwa twego

rozumu i serca, tylko to, co w nich jest tobie samemu na wpół ukrytem, to ja na jaw dobędę i przed oczy postawię." Poczem dotknął się jego serca wyrzekając słowa zaklęcia: „arde cor!", oraz głowy, szepcząc; „intumesce spiritus!"

Tymczasem obaj hetmani rzucili się na kolana i wraz z ojcem Chołoniewskiego zaczęli z wielką żarliwością odmamiać psalm 50: „Miserere mei Deus". Spostrzegłszy to Mefistofel, zwrócił się do nich w te szydercze słowa się odzywając: „Teraz do psałtryki się bierzecie, panowie quondam hetmani! bo już zabrakło siły i oręża. Taki był wasz tryb i za życia. Przy czerstwych siłach gnębiliście kraj cały i biedną szlachtę dumą i poswarkiem, a na starość, kiedy ręka skrzepła do oręża zemsty, krew zimna ścisnęła serce, gruby fanatyzm do reszty przyćmił odrobinę rozumu waszego; nuże śpiewać antyfony po bernardyńskich, dominikańskich, bazyliańskich chórach. Rozpraszaliście krocie wyssane z krwią kmiotków na fundacye ciemnych murów klasztornych dla dania przytułku ciemniejszym od nich mnichom. Kościoły ogromne stawialiście jedynie dla upstrzenia ich głupimi herbami waszymi i zarzucenia ich nagrobkami, na którychby i po zgonie pycha wasza bezpiecznie mogła spoczywać. Do takiego stopnia pycha ta doszła, żeście nawet swobody królom waszym ujęli w tem, w czem najlichszy nędzarz ma ją w sobie zostawioną. Narzucaliście ich sercu ohydne związki, skoro one sprzyjały waszym intrygom, a bunty chcieliście podnosić, kiedy jeden z nich mężnie oświadczył, iż winien poczciwie wiary dotrzymać poprzysiężonej chociaż niewieście nieurodzonej na tronie. A teraz patrzcie, za to wasze potomki dowoli co rok małżonki zmieniają, bierze ją jeden od drugiego, a przytem mają rozum, płacą tak dobrze, że te wszystkie traktacye, na któreby przed wiekiem cała Polska jeden krzyk zgrozy wydała, odbywają się teraz cichutko, ridentibus Angelis, przy zachowaniu jak najściślejszej wszystkich formalności praw Boskich i ludzkich, e sempre bene. Widzicie więc, że to są prawdziwe postępy wieku — miasto klepać łacinę króla Dawida, której sami nie rozumiecie, wolelibyście mnie podziękować, bo jest za co." Zamilkli na te słowa hetmani; za to tem gorętszy rozległ się szept modlitwy Urbana VIII: „Przed oczy Twoje, Panie, winy nasze składamy". Młodzieniec zwolna zaczął do siebie przychodzić, a z tą chwilą

cała jego świadomość skupiła się około obrazu ukazującej mu się Zofii. Mefisto podszeptywać mu zaczął, jak ma postąpić, iżby przy formalnem zachowaniu wszystkich praw Boskich i kościelnych mógł wejść z Zofią w ważne związki małżeńskie. Tymczasem Mefisto sam wpadł w pułapkę, którą nastawił na Zygmunta, bo ten ostatni, rozegzaltowany miłością ku Zofii, nie chce nic takiego uczynić, coby dobre jej imię miało wystawić na szwank wobec świata; im więc bardziej na niego nacierał Mefisto, tem więcej Zygmunt się cofał, aż nareszcie Ossoliński zawołał gromkim głosem do kusiciela: „Deus te percutiat Satanas", a na to zaklęcie przepadł z brzaskiem Mefisto oraz zesłane przez niego widziadła w duszy Zygmunta. Młodzieniec padł jak martwy, a w tej chwili groźnej sumienie wystąpiło w roli pocieszyciela, kojącego rany, wlewającego pociechę w duszę Zygmunta, który przyszedłszy do siebie, jasno już widział, że prawdziwym jego przyjacielem było sumienie, a nie Mefisto ze swem rezonowaniem i płodami wyobraźni.

Pisał więc Chołoniewski, jak się z tego streszczenia okazuje, o rzeczy bardzo poważnej, bo o wiecznym dramacie walki żądz z sumieniem, swojskiej i katolickiej tradycyi z nowoczesnym postępem bez Boga, miłości ojczyzny z pragnieniami kultury kosmopolitycznej, a pisał w formie poetycznej, przytem zdradzał wielką znajomość tajników duszy ludzkiej, tak, że nie nużył ani nudził a nauczał prawd głębokich. To też J. I. Kraszewski napisał natychmiast do autora po otrzymaniu rękopisu te słowa: „Nie wiem, jak mam dziękować, żeś J. W. hrabia mnie pierwszemu dozwolił (przed innymi czytelnikami) przyjemności przeczytania Snu w Podhorcach i polecił wprowadzenie na świat tak pięknego utworu. Dawno i bardzo dawno żadne pismo nowe takiego na mnie wrażenia nie uczyniło. Dziwiłem się sztuce, z jaką tą przecudną powieść osnułeś J. W. Pan, z jaką ją wykończyłeś, a radował mnie cel tak piękny, główna myśl tak poważna, tak strojna. I pomyślałem znowu, com niedawno napisał w Studyach, że w tego rodzaju utworze jeden J. W. Pan mogłeś się ustrzedz zarzutu mieszania rzeczy najświętszych i najpoważniejszych z najlżejszemi i najbardziej świeckiemi, bo trzeba było tak być pewnym siebie i panem najdrobniejszych szczegółów, aby

śmiało zlać w jedną całość nauki kanclerza i drwinkowanie szatana.... Nie przeczytałem Snu, ale pochłonąłem, bo mnie tak ten Zygmunt zajął, żem go do ostatniej chwili próby opuścić nie mógł. Jakiś urok szczególny rozlałeś J. W. Pan na tę swoją kreacyę; a co najwięcej podziwiam, to połączenie tyla nauki z taką żywością imaginacyi zupełnie młodzieńczej, imaginacyi w całej swej sile i potędze. Potem, cóż to za charaktery! — szatana i sumienia; co za myśl cudna upostaciowania ich. Jestem pewny, że na wszystkich zrobi Sen takie wrażenie, jak na mnie, *głębokie i silne*, bo pomyślanym jest głęboko i silnym wydany na świat; szczęśliwym, kto takie sny mieć może."[1])

Jeszcze w gorętszych może słowach wyraził się współczesny Chołoniewskiemu krytyk, Michał Grabowski. „Pod względem wzniosłości filozoficznej, religijnej i moralnej, pisał Grabowski, żaden znany mi nasz utwór do tego równać się nie może. Nazwawszy swój obraz Snem, autor wystawił nam w postaciach widomych ten stanowczy a bardzo rzetelny dramat, który u każdego z nas toczy się między nieprzyjacielem zbawienia naszego a stróżem naszym i naszego sumienia; przypomniał nam mądry dogmat naszej religii i pokazał niebezpieczeństwo dzisiejszego stanu dusz, obłąkanych mniemanem światłem i nauką wieku. Taka, zda mi się, jest osnowna myśl tej pięknej kompozycyi, głębokiej i gruntownej co do pomysłu, a odziewającej go plastycznymi kształtami śmiałej, bogatej i wielce poetyckiej imaginacyi. Doprawdy strona, że powiem, zewnętrzna tego Snu jest malarska i poetycka jak rzadko bywa; w wewnętrznej zaś treści okazano z największym skutkiem wzniosłość i zacność dawnych religijnych zasad, a miałkość i niebezpieczeństwo niniejszych opinijek.... Co zaś do innych zalet, toku powieści, stylu, języka, powiemy, że jest w tem coś tak *polskiego*, co tylko w Rysiu i gdzieindziej u autora Pamiątek starego szlachcica znamy."[2]) Bez przesady

---

[1]) Por. studyum Dr. Antoniego J.: „Józef Ignacy Kraszewski i ks. St Chołoniewski" w Przewodniku naukowym i literackim r. 1878. List Kraszewskiego z datą: Gródek 3 marca 1842. Por. ks. J. Badeni T. J. dz. w. prz. str. 287 i 288.

[2]) Por. Tygodnik Petersburski 1842 str. 349.

można powiedzieć, że utwór ten i dziś, po latach 70, nic nie utracił ze swej świeżości i aktualności.

Do tej samej myśli, do walki opinii katolickiej z wciskającymi się przez prasę i naukowe książki poglądami modnej filozofii racyonalistycznej i niereligijnej, powrócił Chołoniewski w innym utworze: „Dwa wieczory Pani Starościny Olbromskiej" (Wilno 1843); utwór to jednak o wiele od poprzedniego słabszy, a tak przepełniony allegorycznem przedstawieniem, że niekażdy czytelnik może odnieść zeń korzyść prawdziwą.

Słynne: „Odpowiedzi" Chołoniewskiego zawierają w sobie niezmiernie wiele materyału filozoficznego, a dają głęboko pomyślany i jednolicie przeprowadzony pogląd historyozoficzny na dzieje ludzkości, rozpatrywane pod kątem prawdziwego postępu.

Autor chce w swych „Odpowiedziach" uporać się z dwoma zarzutami, pochodzącymi z dwóch różnych i przeciwnych obozów: postępowego i katolickiego, a które to zarzuty są dziwnie zgodne w twierdzeniu, że wiara chrześcijańska nie jest zdolna do dalszego postępu. Obóz katolicki wskazuje na trzy pierwsze wieki istnienia wiary Chrystusowej wśród ludzkości i jedynie owe wieki ma za stan idealny tejże wiary; po nich już tylko chylenie się powolne do upadku i zmurszałość taka, że kiedy Chrystus Pan przyjdzie po raz drugi na świat, nie znajdzie już prawie żadnej wiary, co zresztą i prorocy mieli przepowiedzieć. Przeciwnie postępowcy utrzymują, że Kościół miał swe piękne czasy, że spełnił on misyę nauczyciela ludzkości wśród ludów barbarzyńskich, ale swą nauką nie zdołał do tego stopnia przeniknąć ludzkości, aby utworzyć lud prawdziwie Chrystusowy. W każdym prawie narodzie są jednostki służące w sposób mniej lub więcej doskonały Chrystusowi; ale nigdzie niemasz ludu, państwa, narodu, któryby w całości swej trzymał się dokładnie zasad życia według Ewangelii.

Aby rozwiązać te trudności, autor rozpoczyna swój wywód od rozdziału, poświęconego znaczeniu i potędze niektórych słów. Są między ludźmi w obiegu słowa czcze, puste, obojętne, szkodliwe lub pożyteczne; nie o takich jednak mowa tutaj. Są bowiem i takie słowa, na które składa się wiek cały, wiek rodzący wielkie przygody, rzucający słowa, które

skupiają wszystkie duchy spokrewnione, słowa, nieraz całą ludzkością wstrząsające. Takie słowa, to hasła wieków. Wiek XIX ma także swe hasło, a jest niem: postęp. Tymczasem z wyrazami, choćby one były hasłami wieków, ma się rzecz podobnie, jak w państwie tureckiem, gdzie legiony janczarów szły w boje śmiertelne za padyszacha, nigdy nie widziawszy swego władcy. Należy się tedy przyjrzeć takim hasłom bojowym bliżej i dokładniej.

Postępować znaczy zbliżać się ku jakiemuś celowi, albo też od niego się oddalać. Może więc być postęp prawdziwy, a może być wsteczny. Jeżeli postęp ma znaczyć zbliżanie się do celu, to trzeba się zapytać, co jest celem ostatecznym człowieka? Cała filozofia pogańska nie umiała tego celu oznaczyć dokładnie. Uczyniła to dopiero religia objawiona, naznaczając ów cel bardzo wysoko, bo aż w Bogu. Posuwanie się tedy ku Bogu, to postęp rzetelny, oddalanie się od Boga, to postęp wsteczny. Autor przechodzi więc kolejno pytanie, na czem polega postęp prawdziwy jednostek ludzkich poczynając od Adama, a następnie postęp całej ludzkości. Kreśli tedy nad wyraz barwnie dzieje ludzkości za czasów patryarchów, następnie ludu żydowskiego, który dla całej starożytności był wielkim misyonarzem i kaznodzieją prawdziwej religii i prawdziwego postępu. Lud ten przechodził niemal przez wszystkie formy rządu: „Był on teokratyczny pod Mojżeszem i Jozuem, oligarchiczny pod sędziami, gminowładny przy obiorze Saula na królestwo, monarchicznie umiarkowanym pod królami szczepu Dawidowego; albowiem każdy z nich przy wstąpieniu na tron musiał przed wielkim kapłanem zaprzysięgać zachowanie ustawy Bożej, w księgach świętych zawartej, która była, mówiąc po teraźniejszemu, „charta magna" tego ludu; jakby dla okazania już wtedy światu, iż formy polityczne, w których późniejsze czasy upatrywały palladium pomyślności ludów, nie są źródłem, lecz tylko objawieniem czasowem życia narodowego już posiadanego, które jedynie w stosunkach swoich z duchem Bożym ma swoje pierwsze zawiązki. A jako pod temi wszystkiemi zewnętrznemi formami duch narodu, prawdą Bożą żyjący, stosownie do czasów i potrzeb swych, pięknie się rozwijać może, tak przeciwnie kształty polityki ziemskiej, niewyrastające z serca i ducha ludów, po-

zbawione więc idei narodowej, pomimo świetnego swego pozoru, są tylko łapką nastawioną dobrodusznej gminności przez chciwych władzy warchołów. Jakoż tak silną okazała się organizacya społeczna ludu Izraelskiego, na pozór tak małoznacznego, pośród potężnych mocarstw Assyryi, Persyi i Egiptu, iż luboć przez nie został kilkakrotnie ujarzmiony, w niewoli Babilońskiej niemal pochłonięty, z rzędu narodów przez 70 lat zgórą wygluzowany, wewnętrznemi niesnaski szarpany, przechował jednak w sercu swojem płomień święty, znajomość prawdziwego Boga i wszystkie zbawcze podania cywilizacyi" (str. 53). Zwolna znikał w Izraelu duch Mojżeszowy, Izrael stawał się coraz mniej oporny zarazie sekt wschodnio-helleńskiej filozofii, natarczywie wkraczających do Syońskich murów. „Tak świeccy, jak i duchowni naczelnicy narodu dopuścili się występku właściwego wszystkim pogańskim władcom świata. Uczynili sobie z religii przodków narzędzia polityczne, a w obietnicach Pańskich, danych swemu ludowi, doczesne jeno cele ziemskiej władzy i pomyślności upatrywali. Nie mając w sobie siły do postępu, Izrael postradał swój charakter missyonarski, i nie mógł w postępie innym przewodniczyć" (str. 54).

Dalsze dzieje postępu, tak prawdziwego jak wstecznego, ujmuje Chołoniewski w 5 wielkich momentów dziejowych. Moment I, to pochłonienie pierwotnej cywilizacyi patryarchalnej, rozwiniętej w narodzie Izraelskim, przez poganizm wszechwładnie nad światem panujący w osobie Augusta Cezara. Moment II obejmuje upadek państwa rzymskiego pod nawałem ludów północnych. Moment III, to rozprzężenie państwa Karola W. przez niezgody rodu jego i napływy nowe hord północnych. Moment IV obejmuje okres upadku państwa bizantyjskiego przez oręż Saracenów. W końcu moment V przedstawia zburzenie cesarstwa niemieckiego, tak zw. świętego państwa rzymskiego i całego systematu politycznego na Zachodzie przez walki religijne XVI wieku. Chołoniewski daje krótkie, trafne poglądy na ducha i myśli przewodnie epok poszczególnych, wykazuje, że chociaż pod wpływem ducha ludzkiego, pragnącego zrzucić z siebie jarzmo prawa Chrystusowego, ludzkość kilkakrotnie wstecznie postępowała, jednak

dziwnem zrządzeniem Opatrzności po każdym takim upadku rodzaj ludzki wspinał się na wyższe szczeble rozwoju. Weźmy dla przykładu na uwagę epokę ostatnią. Postęp jej wsteczny Chołoniewski scharakteryzował w tych krótkich, za to trafnych rysach: „Najgłówniejszemi z tych nieszczęsnych przygód były: rozwód wielu ludów krwią Chrystusową odkupionych z Kościołem Jego świętym, rozwód wiedzy z wiarą, rozwód filozoficznych, przyrodzonych, politycznych nauk i kunsztów z wielką ideą Chrystyanizmu, rozwód serca i rozumu człowieczego z sercem i rozumem Bożym, słowem wielki rozwód znacznej części rodziny Adamowej z jej Stwórcą, uroczysta niejako protestacya przeciwko wspaniałemu związkowi, który ich wprzód kojarzył" (str. 97). Chociaż zaś w tym okresie powątpiewania powszechnego, szyderstwa z religii a ubóstwiania rozumu ludzkiego, trzy wielkie zjawiska objawiły niemoc prawie śmiertelną społeczeństwa europejskiego, a mianowicie wojna 30 letnia, pierwsza wielka rewolucya francuska, a wreszcie olbrzymie podboje, dokonywane przez Napoleona, umiała Opatrzność i w tej epoce poprowadzić ludzkość ku postępowi rzetelnemu, przez trzy wielkie, zbawcze fakta powszechnego znaczenia: przez prawdziwą reformacyę społeczeństwa chrześcijańskiego, uskutecznioną przez sobór Trydencki, przez wspaniałe rozwinięcie idei chrześcijańskiej na polu filozofii i nauk przyrodniczych pod wpływem walk z protestantyzmem, wreszcie przez rozszerzenie niebywałe światła Ewangelii na Indye wschodnie i zachodnie.

W końcu autor rozwiązuje zarzut, podniesiony przez arcykonserwatywnych katolików, jakby Kościół wogóle nie był zdolny do postępu. Rozwiązuje go zaś przypominając słowa św. Augustyna: „Kto ciebie stworzył bez ciebie, nie może ciebie zbawić bez ciebie." Bóg daje naukę niezmienną, ale człowieka rzeczą jest udoskonalać życie podług nauki Bożej. Im więcej będzie życie jednostek i społeczeństw urządzone podług tej nauki, tem więcej będzie prawdziwego postępu. Nauka Chrystusowa jest słońcem, a „człowiek jest wolą i rozumem obdarzoną istotą; w mocy jego jest przystąpić lub oddalić się do słońca, lub zawrzeć przed niem powieki; takowe kroki są już działaniem człowieka w historyi, bądź go poje-

dyńczo, bądź w społeczeństwie uważać będziem, i pod tym dopiero względem ukazuje się wsteczna lub postępowa dążność ludzkości."

Niemniej i w „Obrazach galeryi życia" swego pomieścił autor wiele trafnych uwag filozoficznych, ubranych dość często w formę ciętej i zajmującej satyry. W porównaniu jednak ze „Snem w Podhorcach" i z „Odpowiedziami" przedstawiają Obrazy mniejszą wartość, choć niezaprzeczenie rzucają dużo światła na ówczesne stosunki obyczajowe i kulturalne.

Styl Chołoniewskiego jest piękny, potoczysty i barwny, z rzadka upstrzony frazesami francuskimi, włoskimi lub łacińskimi a nawet angielskimi. Pod względem zaś rzeczowym tak Sen w Podhorcach, jak i Odpowiedzi stanowią piękny i pożądany przyczynek do naszej literatury filozoficznej, i wiele argumentów Chołoniewskiego można i dziś użyć z wielkim pożytkiem. Przebija z tych prac duch gorącej wiary, przekonania silne o jej wartości nieocenionej, umiłowanie swojszczyzny, łączenie umiejętne dorobku wiedzy z niezmienną w swej treści wiarą Chrystusową, wielkie oczytanie i znajomość literatury wszechświatowej, a nadewszystko wielka pogoda ducha. Tem więcej też żałować wypada, że nasi historycy literatury tak jakoś są niełaskawi na ks. Chołoniewskiego. Stanisław Tarnowski w swojej 6 tomowej: Historyi literatury polskiej tylko raz wymienia autora Snu w Podhorcach[1]); prof. Brückner wylicza wprawdzie Chołoniewskiego w spisie nazwisk autorów, podaje tam nawet stronicę, na której w tekście ma być wzmianka o pracach tego pisarza[2]), ale na wskazanej stronicy napróżnobyś szukał bodaj kronikarskiej notatki o Chołoniewskim. Jeden tylko Piotr Chmielowski[3]) poświęca mu kilka słów uznania z okazyi jego spotkania się z Mickiewiczem w Rzymie. „Przytem zbliżył się (Mickiewicz) do ludzi, słynących nauką teologiczną i pobożnością; z 40 letnim Stanisławem Chołoniewskim, człowiekiem żyjącym ascetycznie, ale też gruntownie wykształ-

---

[1]) T. IV str. 413.

[2]) Wydanie r. 1903 str. 222.

[3]) Piotr Chmielewski: Historya literatury polskiej t. IV str. 55.

conym, znającym owoczesny ruch filozoficzny, często prowadził rozmowy i wyznawał, że im zawdzięczał nowy widok świata, ludzi i nauk."

4. Arcyb.-Metrop. Ks. Ignacy Hołowiński.

(1800 — 1855).

Hołowiński Ignacy, herbu Kostrowiec, urodził się w Owruczu z rodziców: Piotra, potomka podupadłej szlachty ruskiej, i Dominiki z Łęskich. Data jego urodzenia nie jest ustalona: jedni idąc w tem za ks. Iwaszkiewiczem, kaznodzieją pogrzebowym Hołowińskiego, przyjmują rok 1800 dnia 24 września; inni podają rok 1807, a nawet 1810 jako rok jego urodzenia. Ojciec jego doznał wielu zmiennych kolei życia, był bowiem ekonomem, to handlu próbował, lecz ze skutkiem niepomyślnym; przez jakiś czas zarządzał dobrami owruckiemi Bazylianów, a w końcu osiadł we wsi Wiacowie, i w młodym wieku życia dokonał, osierocając żonę z ośmiorgiem dzieci bez żadnych środków utrzymania. Nie upadła jednak na duchu godna współczucia, ale i szacunku mężna matka, lecz podjęła utrzymywania u siebie uczniów na stancyi, i pełna hartu duszy wychowywała swe dzieci. Z takiej szkoły twardej wyniósł Hołowiński wiarę silną, energię życiową i poczucie wysokie obowiązku.

Wykształcenie początkowe odebrał on w szkole w Międzyrzeczu, poczem został przyjęty do seminaryum duchownego w Łucku, skąd w niedługi czas wysłano go do akademii wileńskiej, którą ukończył w r. 1831 ze stopniem magistra teologii. Wyświęcony na kapłana, rozpoczął swą działalność jako kapelan szkoły szlacheckiej w Żytomierzu, poczem w lat kilka nadano mu kanonię w Żytomierzu, i mianowano profesorem religii oraz kapelanem uniwersytetu w Kijowie. Tutaj Hołowiński znalazł się w ognisku życia umysłowego Wołynia.

Podola i Ukrainy, a niedługo stał się sam duszą zebrań literackich i obywatelskich. Ówczesny gubernator Kijowa Bibikow zwrócił oko na księdza Hołowińskiego, zapraszał go na obiady i herbaty, a jako kurator uniwersytetu lubił przychodzić na jego wykłady, gdzie w ławce wraz ze studentami przesiadywał czasem godzinę, choć może nie wszystko rozumiał z wykładu, odbywanego w języku polskim. Ta właśnie znajomość zażyła z gubernatorem, jak z jednej strony stała się przyczyną powołania Hołowińskiego na stanowisko rektora duchownej akademii w Petersburgu, tak z drugiej była źródłem podejrzeń i posądzań Hołowińskiego o zbytnie sprzyjanie rządowi i zaprzedawanie interesów Kościoła. Kiedy później niczem nie można było wykazać słuszności tych podejrzeń, rzuciły języki oszczercze na jego pamięć zarzut wallenrodyzmu.

W r. 1839 został uniwersytet kijowski zamknięty. Hołowiński skorzystał z tego faktu smutnego, aby urzeczywistnić dawno żywiony zamiar podróży do Ziemi św.: opisał on tę podróż w dziele 5-cio tomowem: „Pielgrzymka do Ziemi św., odprawiona przez ks. Hołowińskiego". Wilno 1841. W tymże czasie postanowił Mikołaj I przenieść akademię duchowną z Wilna do Petersburga i polecił w tym celu ministrowi oświaty wyszukać kandydata odpowiedniego na rektora tej uczelni duchownej. Ministrem oświaty był wówczas hr. Perowskij, a nie Błudow, jak myślnie podał arcbp. Feliński w swym „Pamiętniku", a za nim Piotr Chmielowski w życiorysie Hołowińskiego, pomieszczonym w Wielkiej Encyklopedyi ilustrowanej. Błudów, uwieńczony wawrzynami za udział w zdradzie Siemaszki, został powołany do Rady Państwa z końcem 1840, a tekę objął po nim w 1841 Lew, a niedługo potem Perowskij. Otrzymawszy od cesarza polecenie wspomniane, zwrócił się Perowskij do jenerał-gubernatorów: wileńskiego, witebskiego, i kijowskiego z zapytaniem, czy znają i mają w swych prowincjach kapłana katolickiego, któryby posiadał wyższe wykształcenie, naukę, dobrą sławę pod względem obyczajów, wyprobowaną wierność dla tronu i państwa, powagę między swoimi, ale któryby nie był fanatykiem w przekonaniach religijnych. Wybór padł na Hołowińskiego, popartego silnie przez Bibikowa. W przejeździe przez Mohylew do Petersburga pokazał Hoło-

wiński marszałkowi gubernialnemu Hołyńskiemu reskrypt ministeryalny, brzmiący: „Najjaśniejszy Pan mianował Pana rektorem Akademii przeniesionej z Wilna do Petersburga, i pokładając w Panu zaufanie stawia dwa warunki, które masz spełnić: wychować młodzież duchowną w mocnych zasadach Wiary katolickiej i niewzruszonej wierności dla tronu i państwa". Hołowiński przez cały czas swego pobytu w Petersburgu dokładał starań, aby spełnić włożone na niego warunki, twardo stojąc przy zasadach i nauce Kościoła z jednej strony, z drugiej unikając wszystkiego, coby położenie Polaków i Kościoła w Polsce mogło pogorszyć. Czynił on dla Kościoła i swych rodaków niezmiernie wiele dobrego, ale czynił to cicho, bez rozgłosu. To właśnie nie podobało się wielu ludziom; zwano go więc sfinksem, nawet miana zdrajcy narodu nie szczędzili mu ci, podług których patryotyzm tylko w sposób hałaśliwy objawiać się powinien i inni wreszcie przed rządem go oczerniali, a przykro to powiedzieć, że w rzędzie tych denuncyantów byli dla karyery wyświęceni kapłani: prałat mohylewski ks. Kossowski, prałat wileński i były rektor Akademii ks. Fijałkowski oraz prałat Kamieniecki ks. Wiktor Markiewicz. Młody rektor starał się przedewszystkiem o to, aby powierzonych swej pieczy lewitów wychować na dobrych kapłanów i prawdziwych sług Kościoła; w tym celu pomału usuwał z ich rąk podręczniki, przesiąkłe duchem Febroniusza, a wprowadzone przez Fijałkowskiego do akademii wileńskiej. Drugą jego troską była naprawa opłakanych stosunków w Kościele katolickim na ziemiach Polskich; dyecezye były w przeważnej części pozbawione biskupów, a parafiami zarządzali księża administratorzy zamiast proboszczów, rząd bowiem przed obsadzeniem probostwa zwracał się po opinię nie tylko do władz politycznych, ale i do przedstawicieli cerkwi, którzy prawie z reguły rozstrzygali sprawę zwrotem utartym: wrednyj prawosławiu. W porę też przyszła w pomoc Hołowińskiemu znajomość z dyrektorem departamentu w ministerstwie oświaty—Waleryanem Skrypicynem oraz poważanie, jakiem się cieszył u ministra Perowskij'ego a nawet Mikołaja I, który wybitnych dostojników, tak swoich jak zagranicznych, nieraz posyłał do Akademii, aby oglądali zakład bogato urządzony i wielbili monarchę za jego wspaniałomyślność i życzliwość dla

obcych wyznań. Szczególnie atoli Skrypicyn okazywał rektorowi Akademii szczerą życzliwość i należał do najbliższego koła jego przyjaciół, przychodząc prawie co niedzielę na nabożeństwo do kaplicy zakładowej. W trzecim roku swego rektoratu dostał ks. Hołowiński polecenie, aby wraz ze Skrypicynem ułożyli punkta ugodowe do konkordatu; oczywiście Hołowiński starał się uzyskać jak najwięcej, a Skrypicyn nie bardzo się opierał, zgadzając się nawet na to, żeby w małżeństwach mieszanych połowa potomstwa wyznawała wiarę katolicką, jak było do r. 1831; wszelako przewaga głosów w rządzie odrzuciła ten wniosek, zatrzymano atoli sądy duchowne na wyraźne życzenie Mikołaja I. Konkordat podpisany został dopiero w r. 1848 i dyecezye otrzymały wskutek zabiegów Hołowińskiego prawych pasterzy. Sam Hołowiński został sufraganem-koadjutorem metropolity Kazimierza Dmochowskiego, z prawem następstwa, odniósłszy zwycięstwo nad zabiegami Kossowskiego i Fijałkowskiego, którego listy z donosami sam Skrypicyn wręczył Hołowińskiemu. Metropolita zakończył życie 11 stycznia 1851, przyczem zaszła niemiła dla Skrypicyna sprawa. Mianowicie rząd pragnął przyjść w posiadanie papierów metropolity; wykonanie tej sprawy polecił Skrypicyn prokuratorowi Kollegium Akademii, niemcowi Krumbmuellerowi. Gdy tylko metropoliwa zamknął powieki, a duchowieństwo u łoża zgromadzone odmawiało modlitwy, wówczas Krumbmueller w sposób bardzo niezgrabny sięgnął ręką pod poduszkę nieboszczyka, ale w tej chwili usłyszał, że zadzwoniły kluczyki w ręku Hołowińskiego, który wydobywał je z kieszeni i mówił: „czego pan szukasz, nie znajdziesz". Wszyscy obecni przerwali modlitwę i wybuchli głośnym śmiechem mimowolnym na widok Krumbmuellera, który osłupiał ze wstydu. Wówczas Hołowiński obrócił się do przeora Dominikanów z prośbą, aby dał odczytać testament Krumbmuellerowi, czem osłodził nieco gorzką pigułkę. Pogniewał się jednak bardzo o to wszystko Skrypicyn i minister, który Hołowińskiego przedstawił wobec Mikołaja I jako samozwańca i zuchwalca, który przywłaszcza sobie władzę arcybiskupią, na rząd zgoła się nie oglądając. Hołowińskiemu groziła deportacya, od której go jedynie osobista życzliwość Mikołaja I uchroniła, a uspokojenia zupełnego podjął się wreszcie sam Skrypicyn, któremu pochlebiło, że

Hołowiński przybył do niego w dzień imieniu w celu złożenia mu życzeń. Bez przeszkody dalszej objął Hołowiński rządy metropolitalne uzyskawszy od Piusa IX palliusz arcybiskupi w listopadzie 1851. Nawet jako arcybiskup nie przesłał on wykładać homiletyki w akademii, a wykłady te wyszły drukiem po jego śmierci (p. t. „Homiletyka". Kraków 1859) i wraz z jego: „Kazaniami niedzielnemi i świątecznemi" (I w. Kraków 1857) stanowią cenny przyczynek do dziejów kaznodziejstwa w Polsce.

W lutym r. 1855 zapadł ks. Arcybiskup na zdrowiu, wyjechał nawet na wieś dla wypoczynku i poratowania zdrowia; atoli po powrocie jego z Petersburga znikała coraz więcej nadzieja utrzymania go przy życiu. Blizki już śmierci rzekł do biskupa Kalina: „Ja umieram — Ty broń Kościoła"; zasnął na zawsze 19 października 1855, i został pochowany w podziemiach kościoła na cmentarzu wyborskim.[1])

Hołowiński, znany w literaturze pod pseudonimem: Kefalińskiego (od hołowa-Κεφαλή) lub Żegoty Kostrowca, zapoznał się wcześnie z przedstawicielami literatury, jak z Michałem Grabowskim, z hr. Henrykiem Rzewuskim, J. I. Kraszewskim, Tytusem Szczeniowskim, Konstantym Świdzińskim i Aleksandrem Przezdzieckim; sam też dał upust żyłce literackiej tłumacząc niektóre dramaty Szekspira i canzony Petrarki, a prace te ukazywały się w czasopiśmie: Rusałka r. 1842 (str. 85—98) z podpisem Kefalińskiego. Jako rektor akademii w Petersburgu był współpracownikiem Tygodnika Petersburskiego, i tu pomieścił w r. 1842 rozprawkę: „O metodzie filozofii"; zamierzał on nadto napisać traktat: „O życiu wiecznem", skierowany przeciw Bron. Trentowskiemu, którego pragnął zyskać Kościołowi miłością, jak o tem świadczy list do Eleon. Ziemięckiej z 29 sierp. 1842. Hołowiński nie napisał jednak traktatu, bo zwolna zaczął uważać Trentowskiego za straconego

[1]) Por. art. Piotra Chmielowskiego o Hołowińskim w Wielkiej Encyklopedyi powszechnej ilustrowanej. Warszawa. 1901 t. XXIX str. 273 — 276; Przegląd powszechny r. 1905: Nowy komentarz do charakterystyki Hołowińskiego str. 234 — 247, 412 — 424, t. LXXXVIII str. 84 — 98, 203—217; artykuł ten jest osnuty na tle pamiętników ks. Owsianego, o których pisał ks. Dr. Jan Fijałek w Gazecie narodowej w numerze gwiazdkowym 1905.

dla wiary katolickiej, a cieszył się tylko, że jego pisma niemieckie mało są znane w Polsce. Kiedy jednak Trentowski zaczął pisać po polsku, umieścił Hołowiński w Tygod. Petersb. w r. 1846 artykuł: „O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacyi naszej", w ostrym tonie skierowany przeciw Trentowskiemu.

Treść i rozbiór rozpraw filozoficznych.

Rozprawka „O metodzie filozoficznej" jest streszczeniem książki Teatyna O. Joachima Ventury p. t.: „De methodo philosophandi". Hołowiński oświadcza na wstępie, że podejmuje się streszczenia tej książki z tego powodu, że wydana nie we Francyi ani w Niemczech, tylko we Włoszech, jest mało komu znana, a powtóre dlatego, że dla rozprawiających o stosunku religii do filozofii nie może być rzeczą obojętną poznać metodę, zapomocą której pisarze chrześcijańscy przez kilkanaście wieków utrzymywali w zgodzie i jedności filozofię z nauką wiary. Wprawdzie ich metoda, zdaniem Hołowińskiego, w całej swej rozciągłości, ze „szczegółowym sposobem dowodzenia, wnioskowania, opisania lub próżnych dociekań" w obecnych czasach utrzymać się nie da, ale jej zasada główna i wszystko obejmująca nie tylko może zmartwychwstać w nowej, i do wieku przystosowanej szacie, ale wobec pomnożenia się wiadomości naszych dojść nawet do większego wzrostu i siły. Wyszukanie metody należytej jest z tego powodu rzeczą niezbędną dla filozofii, bo ta ostatnia stanowi teoryę wszystkich nauk, i od niej też zależy sposób ogólny pojmowania stanu naszego życia. Nadto w skład filozofii wchodzi mnóstwo prawd i zasad, które się łączą ścisłym węzłem z wiarą, jak np. roztrząsania o Bogu, Jego przymiotach, o stanie i początku duszy, o powinnościach, prawach natury, i o wielu rzeczach innych, należących do religii, a które to prawdy św. Tomasz z Akwinu nazwał: przesłankami wiary (praeambula fidei). Wprawdzie filozofia nie wpływa na powstanie wiary nadprzyrodzonej w duszy człowieka; mimo to niemożna twierdzić, iżby sposób przewrotny rozumowania i poj-

mowania nie miał przynieść uszczerbku wierze. „Myślącemu bowiem człowiekowi niezmiernie przykrą i ciężką jest rzeczą widzieć wewnętrzną walkę zasad i nauki zupełnie sobie sprzecznych. Jakoż z postępem czasu dwa wypływają stąd nadużycia: albo umysł przejęty Religią wyrzeka się całkiem filozofii, uważając ją za rzecz próżną, pełną banialuki, lecz nadewszystko za rzecz niebezpieczną i zbrodniczą, a tak zgadza się abdykować sam rozum dla zachowania nieskażonej wiary; albo, co się zdarza pospolicie, widząc dla siebie dostępniejsze przekonanie w Filozofii, jak w Religii, i czując przez same namiętności pociąg do tych zasad, odstępuje chętnie od Religii dla trzymania się Filozofii"[1]).

Metoda obejmuje: 1-o) przedmiot właściwy każdej nauce; 2-o) cel, do którego dąży badanie; 3-o) punkt oparcia się czyli pewnik, służący za probierczy kamień prawd poznanych; 4-o) główną zasadę, z której pochodzą wszystkie inne prawdy. Nie jest więc metoda dla filozofowania rzeczą podrzędną, skoro filozofia do tego stopnia opiera się na metodzie, że wielu bierze te dwa wyrazy: filozofia i metoda za wyrazy jednoznaczące.

Otóż co do 1-o) przedmiotu filozofii, scholastycy dzielili go na trzy części, stawiając co do każdej z nich zasadę niewzruszoną, że rzecz każda ma być roztrząsana właściwymi dowodami. Odpowiednio do tego założenia rozstrzygać ma o rzeczach Boskich: powaga, o ludziach: rozum powszechny, o cielesnych: postrzeganie. Scholastycy przyjmowali nadto drugą zasadę, mianowicie: że jednej części mądrości albo wiedzy ludzkiej należy przyznać zwierzchnictwo nad innemi częściami, a to berło wręczali oni nauce objawionej, bo sam rozum żąda, aby nie rzeczy Boskie ulegały ludzkim, lecz ludzkie Boskim. Jednak ta władza najwyższa nie tłumiła władz właściwych każdej innej umiejętności, bo jak świadczy przedstawiciel tej szkoły, św. Tomasz z Akwinu, nie do teologii należy udowadniać zasady i teorye innych nauk, lecz tylko je sądzić. Ponieważ tedy wszystkie zasady i teorye, wierze

[1]) Por. Tygodnik Petersburski. Gazeta urzędowa Królestwa Polskiego, Rok 13. Petersburg 1842. str. 504 nastp.

przeciwne, były wyrugowane z całego świata naukowego, przeto od takiej metody nie mogła religia doznać żadnego uszczerbku.

Z gruntu zmienił się ten stan rzeczy, kiedy Bakon i inni empirycy, porzuciwszy wszelki wzgląd na rzeczy Boskie, zaczęli rozprawiać o wszystkiem za pomocą dwóch sposobów: syntetycznego lub analitycznego. Taka metoda doprowadziła wprawdzie nauki do samodzielności, ale też i do rozbratu z teologią, którą w ich rzędzie na ostatniem miejscu podawano, bo za pomocą zmysłów nie dało się wykazać doświadczalnie ani nieśmiertelności duszy, ani wolnej woli, ani Istoty bez końca i początku, a przeciwnie tem wyżej stawiano naukę, im łatwiej jej przedmiot mógł być uzasadniony powyższą metodą. Wtedy już nie rzeczy wierze przeciwne były fałszywe, ale naodwrót wszystkie prawdy i postanowienia wiary, niezgodne z doświadczeniami fizycznemi, uchodzić musiały za baśnie ludzi przesądnych tak, że mitologia zaczęła mieć poszanowanie większe, jak teologia chrześcijańska. Ten przewrót rzeczy odbił się i na stosunkach społecznych, bo jak nauki zdetronizowały teologię, tak też podkopano i prawa władzy, a wszystkie jej przywileje przeniesiono na lud, przy którym się większa siła fizyczna znajduje; lud obwołano królem, a najwyższą władzę prawną poddano pod sąd pospólstwa.

2-o) Co do celu filozofii, dawna szkoła, jako zwolenniczka zgody wiary z filozofią, nie tyle dbała o wynalezienie prawdy, ile raczej o wyłuszczenie i udowodnienie prawdy wiadowej. Chciała ona uzbroić naukę wiary orszakiem prawd przyrodzonych, a tajemnice chrześcijańskie osłonić od wszelkich sprzeczności, oraz otoczyć takiem poszanowaniem, żeby sam rozum schylił czoło przed tem, co przechodzi jego pojęcie. Tymczasem filozofia nowsza chce wszystkie prawdy sama wynaleść, a w tem przebija się i zarozumiałość wielka, i chęć niewyraźna ubliżenia religii chrześcijańskiej, która przecież jest matką życia, nauczycielką i przewodniczką prawdy. „Cel znalezienia prawdy musi koniecznie wlewać przekonanie, że filozofia jest drogą pewną, bezpieczną i najlepszą do tego poszukiwania; a jak tylko przypuścimy, że oprócz wiary jest inna droga do wynalezienia prawd wszystkich, jak się zgodzimy, że do wszystkiego jest zdolna i wystarczająca filozofia,

ponieważ wszelką prawdę z ukrytej głębi w naturze dobywa, i w niejaki sposób stwarza na nowo, natychmiast za tem mniemaniem w ścisłym związku następuje Naturalizm. Darmo się bronią, że to poszukiwanie nie sięga do Objawienia, a tylko ogranicza się szrankami samej natury, bo wyjąwszy odkrycia w rzeczach fizycznych, gdzie działają właściwem narzędziem postrzegania, nic zresztą niema do wynalezienia w naturalnej filozofii". (Tygod. Petersb. str. 502 b.).

3-o. Co do pewnika filozofii, myśliciele chrześcijańscy uwzględniając ten pewnik wiary, że to tylko jest prawdą w rzeczach wiary, co zawsze, co wszędzie i co od wszystkich uważa się za prawdę poczytali „powszechny sąd i powszechną jawność" za pewnik fundamentalny w rzeczach filozofii. W rzeczywistości dzisiaj mało się zwraca uwagi na to, że co innego filozofia autora, a co innego jego metoda. Wszak Platon posiada w swym systemie wiele prawd, z powodu których Ojcowie Kościoła nazywali go Mojżeszem zgreczonym; a jednak metoda jego, popierająca rozum prywatny i prywatne przekonanie do tego stopnia jest niebezpieczna, że ci sami Ojcowie Kościoła zwali jego filozofię warsztatem wszelkich herezyi, a jego patryarchą kacerzów. Przeciwnie filozofia Arystotelesa, chociaż zawiera nie jeden błąd w nauce o Bogu, duszy i świecie, przecież była ceniona wysoko przez myślicieli chrześcijańskich, „bo głównem jest postanowieniem jego filozofii, że to jest jawne, co się potwierdza u wszystkich" (Ibid. str. 502). Kiedy atoli w Religii reformacya przeniosła sąd prywatny nad sąd Kościoła, wówczas i we filozofii Kartezyusz wprowadził „jawność prywatną" w miejsce „jawności powszechnej", w ślad za czem ustanowiono cechy prawdy i krytyczne prawidła, zapomocą których można wszystko odkryć i o wszystkiem sądzić. Metoda takiej filozofii zasadza się na pysze, bo na przenoszeniu prywatnego zdania nad powszechne, a wobec tego musiała ona sprowadzić skutki najzgubniejsze w porządku politycznym i religijnym.

W końcu 4-o. Co do głównej zasady, a której inne prawdy wypływają we filozofii, dawna szkoła upatrywała ją w tem założeniu, że „co się z dwóch lub więcej pierwiastków połączy istotnie, staje się jednem rzeczywiście". Scholastycy zastosowali tę zasadę przedewszystkiem do dziedziny poznawa-

nia, stanowiąc rzeczywistą jedność z ludzkiego pojęcia i poznanej prawdy; następnie co do ciał przyjmowali oni złożenie z materyi i formy. „Jak niema ciała bez formy, tak niema Rozumu przed poznaniem prawdy; jak materya i forma, choć są różne rzeczy, jednak po swojem połączeniu stanowią złożenie fizyczne, rzeczywiście i substancyalnie jedność, t. j. Ciało, tak pojęcie i prawda, choć są różne rzeczy, jednak za połączeniem się formują rzeczywiście i substancyalnie jedno umysłowe złożenie, t. j. Rozum" (Ibid. str. 504).

Taka metoda musiała doprowadzić do rozmaitych wniosków. I tak z teoryi poznania „pojęcie bez połączenia się z prawdą czyli przed wstąpieniem ze stanu możności w stan działania, nic nie odkrywa i nic nie działa. Jak materya formy, tak pojęcie prawdy samo przez się nie wynajduje i nie stwarza, ale ją przejmuje: stąd prawda nie jest odkryta przez pojęcie, ale mu podana." Stąd to scholastycy nie robili poszukiwań o początku wyobrażeń, mowy, o stosunkach między prawdą i pojęciem, bo wierzyli, że jak z jednej pary ludzkiej powstał cały rodzaj ludzki, tak „z jednego umysłowego małżeństwa, zawartego między pojęciem Adama a prawdą przez Boga udzieloną, wzięły początek wszystkie wyobrażenia, zasady, poznawania, sztuki i nauki." W dalszym ciągu scholastycy stosowali swą zasadę do stosunków rodziny i społeczności, poczytując małżeństwo za „jedno złożenie towarzysko-prywatne," a w państwie za takież złożenie związek panującego z poddanymi.

Wreszcie w stosunku do wiary stanowiły według nich „umiejętności boskie i ludzkie jedno naukowe złożenie, czyli mądrość chrześcijańskich narodów; stąd o żadnych nie rozprawiano stosunkach między temi umiejętnościami, bo nie uważały się za rzeczy oddzielne, ale za jedną całość i działanie, czyli postęp naukowy nie przypisywano wyłącznie Teologii lub Filozofii, lecz razem wziętym naukom boskim i ludzkim, czyli Filozofii, kierowanej przez Teologię" (Ibid. str. 505). Filozofię tedy scholastyczną niesłusznie i nierozważnie potępiono i nazwano „głupstwem, śmiesznemi zaciekami nad fraszką i czczą gadaniną, zbrojną w niezrozumiałe i dziwaczne słowa, jak Ecceitas, Tuturitio i t. p.," gdy tymczasem „była

ona tylko najobszerniejszą parafrazą jednej, dziwnie wspaniałej idei o jedności rzeczywistego złożenia, za pomocą której wszystko objęła w świecie widzialnym i umysłomym, i dziwnie uporządkowała w prostym a gruntownym wykładzie".

Nie posiadając książki Ventury nie możemy ocenić, o ile Hołowiński, który podpisał artykuł pseudonimem Ż. Kostrowica, wiernie oddał myśli autora, a o ile wyraził swe własne zapatrywania. Nadmienić trzeba, że Ventura należał do obozu Tradycyonalistów, i tem się wyjaśnia ów nacisk w artykule na „jawność powszechną" jako na kryteryum wszelkiej prawdy, oraz wyprowadzanie wszystkich nauk i sztuk z rozumu Adama obdarzonego objawieniem od Boga danem. Także i co do stosunku teologii do filozofii stanął Hołowiński na ciasnem stanowisku, aczkolwiek wynika ono konsekwentnie ze założenia, że tylko zgoda powszechna jest czynnikiem rozstrzygającym o prawdzie; łatwiej bowiem o zgodę powszechną w kościele, aniżeli wśród tylu, zacięcie się zwalczających obozów filozoficznych. Wreszcie stosunek prawdy i pojęcia jest dość bałamutnie przedstawiony. Nie dla tego przecież rozum staje się rozumem, że ma pojęcie, lecz przeciwnie dla tego pojęcia są możliwe w rozumie, ponieważ rozum może je tworzyć; nie pojęcia więc wytwarzają rozum, lecz rzecz ma się na odwrót.

Za to rozprawa: „O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacyi naszej" jest w całem słowa znaczeniu poważna tak rozmiarami, bo obejmuje 25 artykułów po 2 i 3 karty o dwóch kolumnach, jak i co do znaczenia myśli, w niej poruszonych. Hołowiński zamierzył sobie poddać analizie dokładnej wpływ filozofii tak zw. bezpośredniej (czyli tej, która duchowi ludzkiemu przyznaje bezwzględną swobodę twórczą bez oglądania się ani na rzeczywistość daną, ani tem mniej na treść religii objawionej) na literaturę i na religię w społeczeństwie polskiem. Ponieważ przedstawicielem głównym tej filozofii u nas był Trentowski, więc polemika kieruje się przeciwko niemu.

Na wstępie rozprawy Hołowiński zbija zarzut, dość często powtarzany, jakoby religia była powodem upadku literatury, a w szczególności jakoby Jezuici przyczynili się do ze-

psucia smaku literackiego w narodzie, iż po złotym wieku literatury za Zygmuntów nastąpił z ich winy okres nieszczęsny makaronizmu i płytkie naśladownictwo obcych.

Na to autor odpowiada, że literatura wieku XV dlatego była tak wspaniałą i jędrną, bo wypłynęła ze szpiku i kości narodu zdrowego, wskutek czego nawet to, co od innych braliśmy, umieliśmy ująć we formy swojskie. To też literatura ta, jako odbicie przeszłości narodowej, jej córka rodzona, posiada czarującą prostotę, rzewną pobożność, naukę gruntowną, jakąś energię i jędrność myśli oraz języka jako odbicie mężnego, rządnego i niezepsutego społeczeństwa. Pisarze ówcześni o tyle się doczekali wziętości powszechnej, o ile byli wyrazem przekonań ogółu, głęboko na owe czasy religijnego; a przeciwnie „nowinkarze", choć ich prace literackie nie były pozbawione wartości, jak Rybińskiego, Modrzewskiego, Glicznera, Grzegorza z Żarnowca, Czechowicza, Bazylika i Reya, poszli w zapomnienie w narodzie i tylko garstce literatów byli znani. A nie tylko religia sama, lecz i rozwój nauki wogóle wpływał na rozkwit literatury. „Staliśmy, pisze autor, wówczas mniej więcej na równi ukształcenia innych narodów Europejskich. Mieliśmy nie tylko znakomitych mówców, ale i w ścisłych naukach nie zbywało nam na mężach Europejskiej sławy, jak Kopernik, Hoziusz, Kromer i inni, a szczególniej mężowie stanu byli najgruntowniej uczeni, jak Zamojski, Tomicki, Karnkowski, Maciejowski, Padniewski, a krakowska Akademia tak słynęła nauką, że nawet ściągała do siebie uczniów z zagranicy."[1])

Wystąpienie reformacyi na widownię naszych dziejów nie wpłynęło na obniżenie smaku i nie ono wywołało upadek. Wielu bowiem z „Reformatów" posiadało naukę wysoką, a Rey wcale się nie nadawał na groźnego katolicyzmu przeciwnika. Tem mniej można winić o to Jezuitów, którzy przecież nie z zewnątrz, nie od obcych przychodzili, tylko z łona społeczeństwa przybierali swych braci; gdy społeczeństwo było zdrowe, to i oni wydali Skargę i Wujka; gdy organizm narodu był nadwyrężony, spotykamy i u nich przedstawicieli złego

[1]) Por. Tygod. Petersb. 1846 str. 127.

smaku. Ogniwem wieku Zygmuntów a makaronizmów był raczej dominikanin Birkowski, mąż ogromnej nauki, silnej i porywającej wymowy, wzór doskonały życia zakonnego, obozowy opowiadacz słowa Bożego; jego to poczęto naśladować, jego kazania powtarzano w tysiącach kościołów. Dalszymi czynnikami upadku była polemika z innowiercami, odbywająca się w języku łacińskim, zwłaszcza odkąd innowiercy stracili nadzieję pozyskania ludu dla swych celów. Niemało też na makaronizm wpłynęła elekcyjność królów, gdyż ci nie znając języka swych poddanych, posługiwali się łaciną z dostojnikami narodu, wskutek czego mowa ojczysta ustępowała z wyższych towarzystw; wobec zaś bezrządu ogólnego mało kto się troszczył o szkoły, podczas gdy dawniej Zygmunt Stary, syn jego i magnaci troszczyli się o postęp oświaty, i ludzi uczeńszych chętnie do swego boku dopuszczali i nagradzali. Wreszcie wojny ustawiczne, a przedewszystkiem lenistwo braci szlachty i jej niechęć do pióra a porywczość do korda, popisywanie się na sejmikach okruchami łaciny, to wszystko nie mogło się przyczynić do rozwoju piśmiennictwa ojczystego. „Literatura, powiada autor, jest to dziecko, jeżeli nie potęgi i sławy, to przynajmniej porządku i pokoju, a u nas wtenczas i jednego i drugiego nie było; stąd i piśmiennictwo ówczesne najlepiej przedstawia swoje społeczeństwo, bo tak jest zagmatwane fraszkami, tak pełne konceptów i napuszystości, tak oddycha nieładem i brakiem ciągu myśli, tak się oddaje próżnym sporom i panegirykom, pełnym śmiesznych pochlebstw, jak było i w społeczeństwie" (Tygod. Petersb. 1846 str. 131).

Wobec tego, że literatura opiera się na nauce, a ta na ciągłej i żmudnej pracy, do której wstręt zawsze był mniej więcej rozpowszechniony w narodzie, byłoby niesprawiedliwem czynić tylko Kościół katolicki odpowiedzialnym za upadek literatury. Nie było kościoła wśród Arabów, Turków, Persów, Chińczyków, Greków, Rzymian, a narody te posiadały wspaniałe piśmiennictwo; nawzajem kiedy kwitnęli Kamoens, Lopez de Vega, Kalderon, Cervantes, kwitnęła też Hiszpania katolicka i światu zdawała się zagrażać jej potęga. „Jeżeli więc społeczeństwo połączy się przynajmniej religią naturalną i prawem naturalnem, jeżeli porządek, wykonanie praw i obrona

całości pilnie w niem przestrzegane będą, jeśli nadewszystko praca mądrze kierowana rozwinie przemysł i udoskonali wszystkie gałęzie bytu i władzy, wtedy bezwątpienia musi to społeczeństwo być silne i kwitnące, wtedy rozwinie własną cywilizacyę, a ta musi odkwitnąć w literaturze. Ale gdybyśmy wprost od Boga mieli objawione najżywotniejsze prawdy, i najmocniej w nie wierzyli, nic by nie było bez przyłożenia rąk naszych do koniecznych warunków cywilizacyi" (str. 132b). „Kto więc zapragnie być prawdziwie pożytecznym swemu piśmiennictwu, musi, ile w jego siłach, poznajomić się ze wszelkim postępem ludzkiego rozumu w jakimbądź byłby kierunku. To bowiem nie tylko rozszerzy jego widnokrąg, ale jeszcze lepiej da mu poznać pierwiastki własnego społeczeństwa. Przez porównanie bowiem różnych przedmiotów wyjaśnia się nasze wyobrażenie: gdyby nie było dnia, nie pojmowalibyśmy nocy i nawzajem. Stąd jednak nie idzie, abyśmy cudze pierwiastki poprostu zabierali i przenosili do siebie, bo kraść wszędzie i zawsze jest rzeczą szkodliwą społeczeństwu, wszyscy bowiem poznają, że to nie nasza odzież i cudza suknia nigdy do kroju nie przystanie. Trzeba więc i znać, i w to, co poznamy, wlać ducha własnego nie indywidualnie, ale powszechnie, jeśli chcemy utworzyć coś narodowego" (str. 133b.).

Otóż między objawami umysłowości ludzkiej istnieją dwa kierunki, zwalczające się od początku samego; jeden z nich opiera się głównie na Bogu, drugi na samym człowieku. Pierwszy etap tej walki widzimy w raju, a później powtarza się on bezustannie, i jak nas zapewnia Apokalipsa, ciągnąć się ona będzie do skończenia wieków. Walka toczy się o to, czy duch, czy ciało ma przemagać, a „w ciągu tych znojnych zapasów Rozum i Wiara, jako dwie córki jednego i tego samego Bóstwa, są w zgodzie największej między sobą; ale w kierunku drugim, t. j. ludzkim, czyli bezpośrednim, nigdy pogodzić się nie mogą, jak ogień z wodą i dla tej to przyczyny Rozum musi być ze swej natury całkiem absolutnej powadze przeciwny, słowem musi walczyć z kierunkiem religijnym" (str. 157a). Walka ta nie pochodzi ze strony Wiary, gdyż uznaje ona w rozumie cenny dar Boga; ale wszczął ją rozum, który nie chce dać się skrępować cudzą powagą, lecz przeciwnie sobie chce przywłaszczyć twórczość nieskończoną. Jeżeli kmiotek

zbiera okruszyny chleba, bo są darem Bożym, to tem więcej religia chrześcijańska umie cenić sam rozum. „Chrześcijanin prawdziwy ceni i poważa ten najpiękniejszy dar ziemski, to światło natury, to cudowne tchnienie Boże, jako chlubę swoją, jako obraz i podobieństwo najwyższej istoty duchownej; czuje on w nim moc i zdolność wynalezienia prawdziwych zasad wiary naturalnej i praw naturalnych, czuje, że cały świat widzialny jest poddany jego badaniu, i że to badanie przyczynia się najwięcej do coraz większego rozwikłania cywilizacyi" (str. 157 b). Ale wiara nie może przyznać rozumowi przymiotów, których on nie posiada, bo one są wyłącznie własnością Boga. Że wiara ma słuszność, wystarczy przyjrzeć się nieco bliżej ograniczeniu rozumu w dziedzinie prawd fizycznych i umysłowych.

I tak, co do rzeczy widzialnych rozum chwyta co najwyżej ich stronę zjawiskową: „odkrywamy, powiada autor, własności w nich ukryte, wrażamy w pamięć ich kształt i złożenie, wiemy o przemianach wynikających czy ze sposobu długości trwania, czy z wpływu innych przedmiotów; a te rozmaite fenomena w ostatnich swoich przyczynach niewidzialne i niedocieczone, chociaż nam przez doświadczenie są najlepiej znajome, nigdy jednak nie są wytłumaczone rzeczywiście; w podobnych bowiem razach staramy się wyjaśnić rzecz ogólnikiem, niemającym w sobie rozwiązania trudności" (str. 158a). Niemniej twórczość rozumu posiada swe szranki, gdyż może on dawać tylko plan do zrobienia czegoś z materyi, lecz twórczości bezwzględnej nie posiada. Jeszcze więcej wychodzą na jaw niedostatki rozumu, jeżeli historycznie śledzimy jego dorobek na polu prawd, należących do teologii naturalnej. Autor wykazuje szeroko na przykładach filozofów greckich i rzymskich, że nawet w rzeczach najniezbędniejszych, w kwestyach najdonioślejszych, bo tyczących się istnienia Boga, nieśmiertelności dusz ludzkich, obowiązków wzajemnych między ludźmi, rozum ludzki nie zdołał wywiązać się z zadania, do którego jednak posiada uzdolnienie fizyczne od swego Stwórcy, chociaż bowiem myśliciele poszczególni znali niektóre prawdy religii naturalnej, jednak nie wszystkie poznali, a i co do tych, które wykryli, istniały między nimi spory tak gorszące, że nawet Hobbes zmuszony był powiedzieć, iż gdyby

ludzie mieli w tem interes choćby najmniejszy, zaprzeczyliby zasady Euklidesa, a również Cyceron ze zgorszeniem powiedział, iż niemasz takiej niedorzeczności, którejby nie wypowiedział który z filozofów. Wobec faktu tedy, że „prawdy odnoszące się do religii naturalnej, są niezbędne każdemu człowiekowi, i że mogły być odkryte tylko przez bardzo nie wielu długą i mozolną pracą, i to z przymieszaniem błędów, bez pewności stanowczej i siły wprowadzenia tych zasad w praktykę głównie potrzebną: przeto musi wypływać wniosek jasny i niezbity, że nawet w tych rzeczach, co są w sobie dostępne rozumowi, jest potrzebne objawienie Boże, któreby swoją powagą zniosło wszelką wątpliwość, i raz na zawsze prawdy niezmienne, naturalne, oswobodziło od wszelkich przesądów i namiętności, co dotąd to światło Boże w sercu ludzkiem tłumiły" (str. 163a).

A to przekonanie o nieudolności rozumu ludzkiego, iżby miał odkryć wszystkie prawdy religii naturalnej, oraz o potrzebie, iżby Bóg swem oświeceniem przyszedł w pomoc człowiekowi, jest tak powszechne, że ludy, pozbawione objawienia prawdziwego, czepiają się nawet fałszywych objawień i zabobonów. Jeżeli tedy dzisiejsi filozofowie „bezpośredni" z pogardą się odwracają od religii objawionej, to zdradzają się, że chcą oni dalej prowadzić i snuć przędzę myśli filozoficznej od punktu, na którym ją zostawili mędrcy pogańscy. Ci ostatni byli o wiele więcej szczerzy od dzisiejszych, więcej też miłowali prawdę, aniżeli konsekwentność swych wywodów, a stąd, jeżeli wynik ich dociekania był w sprzeczności ze zdaniem powszechnie uznawanem, woleli oni poświęcić „następność swej filozofii", aniżeli postąpić przeciw powszechnemu ludów przekonaniu. „Przeciwnie nowsi, powiada autor, oparci na jednej i tej samej zasadzie, jak i dawniejsi, są bez porównania logiczniejsi i systematyczniejsi, ściślejsi w swoich wnioskowaniach i rozumowaniach, stąd ich forma jest wzorem doskonałości" (str. 164a). Rzecz atoli jasna, że taka konsekwentność jest mieczem obosiecznym, bo wystarcza wówczas w założeniu przyjąć fałsz na ziarnko grochu, aby w ostatecznym wyniku ziarnko zmieniło się w olbrzymią górę fałszu.

Religia objawiona bynajmniej nie lekceważy rozumu, ale nie może mu też przypisywać boskich własności. „Rozum,

powiada Hołowiński, to winna latorośl, z siebie giętka i słaba, i przeto bez podpory musi się rozścielać po ziemi, więdnąć, czernieć, żółknąć, grona wydaje tylko trącące ziemią, w części nadgniłe; ale jeżeli się ujmie wiekowego platanu, nie tylko nie traci swej czerstwości i siły wrodzonej, lecz owszem rozwija swą żywotność w całej pełni, bujniej się i piękniej zieleni, a śmiała i pewna w podporze, sięga nawet samego szczytu drzewa, choćby było najwyższe, i ozdabia je swą wdzięczną koroną. W tem splataniu się z drzewem nie traci bynajmniej samodzielności swojej, owszem czystsze, piękniejsze i dojrzalsze wydaje własne owoce" (str. 165 a). Jeżeli zaś prawda nie może się sprzeciwiać prawdzie, to filozofia w rzeczach religii przyrodzonej musi się oglądać na treść religii objawionej, jeśli przez zbytnią ufność nie chce zejść na manowce. „W takim pojęciu rzeczy, pisze autor, prawdziwa wiara musi mieścić w sobie jedynie prawdziwą filozofię, bo inaczej nie byłaby Bożem objawieniem, ale wymysłem ludzkim. Właściwie przeto różni się filozofia od religii tylko metodą, czyli sposobem przedstawiania, i tem jeszcze, że obiera za przedmiot nie tylko prawdy moralne i dogmatyczne, lecz sięga do wszelkiego rodzaju wiedzy człowieka. W samym nawet wykładzie teologicznym prawd objawionych rozum jest wielkiego znaczenia, bez niego bowiem niema rewelacyi, bo jak można cokolwiek objawić zwierzętom pozbawionym rozumu? Objawienie prawdziwe opiera się zawsze na religii naturalnej a ta na rozumie. Stąd do niego należy wyjaśnić możność, potrzebę i rzeczywiste istnienie Boskiego objawienia, wykazać kryteria albo cechy, po których moglibyśmy prawdziwą rewelacyę odróżnić od fałszywej, a razem ważność i świętość obowiązku poddania się rzeczywistemu objawieniu; wyświecić prawdy, podpadające pod jego poznanie, ale zatarte, wątpliwe i stracone, które objawienie przywróciło zbłąkanej ludzkości. Filozofia przeto chrześcijańska jest to najmilsza i najpotężniejsza córka wiary: jest to wyższe zgłębienie prawd posiadanych.... Pewna, bo oparta na prawdach objawienia i rozumu, zastawia się ona o wiarę i wyśledza zawikłane fałsze i błędy a razem przy świetle Bożem wyszukuje prawdy w różnych kierunkach wiadomości i wszystko układa w najlogiczniejszą całość. Jak pszczoła ze wszelkich kwiatów zbiera słodycz,

tak ona zapuszcza się najgłębiej w naturę ludzką i całego widzialnego świata, aby stamtąd wydobyć prawdy, a tem samem dowody niebite dla Boskiej Chrystusa wiary. Religia bowiem, jako niezbędnie wszystkim do zbawienia potrzebna, musi najgłębsze rzeczy w prostych na pozór i treściwych zdaniach ukrywać, aby uczeni i nieuczeni mogli je wiedzieć i spełniać. Filozofia, ożywiona wiarą, odsłania wedle sił pozwolonych te głębie niezbadane mądrości bożej, i stara się ten duch dziwny i wzniosły przelać w całą cywilizacyę chrześcijańską. Ona, jako pierworodna córka wiary, dzierży samowładne berło nad wszelkiemi umiejętnościami, wytyka im drogę, zakreśla im nieprzestępne szranki i wlewa religijne, wzniosłe i samodzielne tchnienie; same sztuki wyzwolone, nawet kunszta, przemysł i wszelką czynność ziemską ożywia i nadaje im swoją barwę. A tak wszystko na ziemi pod świętym promieniem swej rodzicielki uduchownia, i w dziwnej harmonii tworzy najwspanialszy i najsamodzielniejszy systemat jednolitej całości, w której duch boski i ludzki bez wyniszczenia się wzajemnego dążą ku prawdziwemu szczęściu, czyli w której Wiara i Rozum wspólnie pracują na rzeczywiste dobro całego człowieczeństwa" (Ibid. str. 165b i 166a).

Pozwoliliśmy sobie przytoczyć ten ustęp, bo po mistrzowsku oddaje on pogląd Kościoła katolickiego na stosunek filozofii do teologii, pogląd, który ostatecznie na soborze watykańskim w IV rozdz. konstytucyi „Dei Filius"[1]) znalazł swój wyraz dogmatyczny. Hołowiński dalekim jest od tego kierunku skrajnego, jaki przedstawiają w tym względzie Ziemięcka Eleonora, Jakubowicz i Kozłowski; przyznaje on rozumowi pełne prawa mu przynależne, oddaje mu berło niepodzielne w dziedzinie umiejętności, nie pali go na ołtarzu wiary; ale z drugiej strony nie tajno mu, jak słabym się on okazał co do prawd, należących do dziedziny religii naturalnej, na której dopiero fundamentach może się opierać religia objawiona. Niemniej to, na co za swoich dni zmuszony był patrzeć, nie pozwoliło mu oddać rozumowi ludzkiemu czci boskiej, i dlate-

[1]) Por. Denzinger: Enchiridion symbolorum et definitionum. Wiceburgi 1895 n. 1644, 1645, 1646.

go wykazuje, że rozum, trzymając się świateł wiary, może oddać szczęściu ludzkiemu, kulturze społeczeństwa usługi nieocenione; ale gdy wzgardzi granicami przyrodzonemi, gdy się poczyta za rozum bezwzględny, wówczas zaczyna wydawać światła błędne, które mogą sprowadzić ludzkość na bezdroża. A właśnie stąd pochodzi nienawiść filozofii bezpośredniej czyli niechrześcijańskiej do religii objawionej, że ta ostatnia nie pochlebia rozumowi, że go przywołuje raz poraz do porządku i nie pozwala mu się wdzierać autokratycznie w dziedzinę wiary objawionej. Taka filozofia, choćby zrazu kierowała się najlepszemi pobudkami i najczystsze żywiła intencye, wcześniej jednak lub później, konsekwentnie się rozwijając, musi wystąpić jako przeciwniczka religii objawionej. Nic to nie znaczy, że tego rodzaju filozof odezwie się czasem z wyrazami sympatyi dla religii, lub ze szacunkiem o niej wspomni, ba, że nawet do kościoła uczęszcza, gdyż wiadomo, że i pogańscy filozofowie nie wierzyli w mitologię, a jednak jej obrzędy spełniali. Choćby filozof, powiada Hołowiński, żył w mortyfikacyach, niczego to nie dowodzi, bo zasady jego, pozywające treść wiary od Boga objawionej przed forum jego rozumu, są przeciwne wierze objawionej: jego filozofia koniecznie chce stać się teologią. Jestto gra niedorzeczna w ciuciubabkę, jeżeli wyznawcy religii chrześcijańskiej, nie chcąc uchodzić za obskurantów, chwalą półgębkiem „filozofię bezpośrednią," choć ta wywraca i niweczy zasady ich wiary; a nawzajem stronnicy nowej filozofii, nie chcąc uchodzić za bezbożnych, a może też dla większej swobody w rozwinięciu swych zasad, odzywają się ni stąd ni zowąd z uwielbieniem dla wiary Chrystusowej. „Trzeba więc zgryść orzech i powiedzieć najszczerszą prawdę, że Religia chrześcijańska i Filozofia bezpośrednia, czyli wszystko z siebie wyłącznie snująca, są dwa odwieczne wrogi, nigdy niepogodzone i ustawnie walczące z sobą o śmierć lub życie" (str. 167a).

Skoro już musi być walka, niechże ona będzie uczciwą i otwartą, niech przeciwnicy nie przemycają dóbr przeciwnika pod jego banderą. Tak właśnie czynią zwolennicy filozofii bezpośredniej, którzy pod hasłami chrześcijańskiemi podają czytelnikom swoje nauki, błędami zatrute. Dążą oni do naturalizmu, ale czynią to o wiele mniej szczerze, aniżeli filozo-

owie wieku XVIII wraz z Jakobinami. Gdyby bowiem mieli nieco szczerości, musieliby przyznać, że rozum nie może zastąpić religii, a ich zasady moralne, pozbawione sankcyi Bóstwa, nikogo nie mogą pociągnąć pod swe panowanie. Ich rozum chełpi się bezgraniczną twórczością, ale w rzeczywistości niczego on nie zbudował, bo jego zadaniem raczej burzenie, krytyka tego, co już zbudowane, a jeżeli zaś jest pomocny w czemś ludzkości, to dla tego, że się opiera na wzgardzonem i deptanem myśleniu ogółu, na powszechnem przekonaniu ludzi. Zresztą rzecz to znana, że filozofia zwykła unikać tłumów ludzkich a zamykać się w ciasnem gronie swych ulubieńców.

Mimo te braki niezmierne, ma filozofia bezpośrednia (autor zwie ją także: przeczącą) i swe dobre strony. Opierając się na samym tylko rozumie, musiała ona tę pierwszorzędną podporę swego istnienia należycie zbadać i wyszkolić. „Jak w alchemii zadanie wynalezienia kamienia filozoficznego było całkiem niepodobne, a znowu w astrologii odkrycie wpływu gwiazd na losy człowieka i wyczytanie z nich przyszłości było próżnem marzeniem, jednak zajęcie się szczere tymi przedmiotami zrodziło arcyważną naukę chemii i wydoskonaliło astronomię, tak filozofia bezpośrednia, lubo nigdy nie odkryje natury początku wszech rzeczy, i nie odsłoni tajemnic bożych bez pomocy bezpośredniej Boga, jednak ukształci i ukształca władzę myślenia, rozwija wszystkie jego siły, rozszerza z każdą chwilą widnokrąg ziemski, słowem podnosi naukowość w rzeczach dostępnych rozumowi, a tem samem najwięcej przyczynia się do cywilizacyi" (str 201a). Z drugiej strony kierunek, zapoczątkowany przez reformacyę, a polegający na odrzuceniu wszelkiej powagi, zmuszał filozofię bezpośrednią, do zajęcia się światem; każda bowiem filozofia dąży do pierwszej przyczyny, więc też i w empiryzmie i materyalizmie duch ludzki zwracać się musiał całą swą mocą ku naturze, chciał poznaniem natury i jej praw usprawiedliwić swe dążenia naturalistyczne i ukoić niepokój swój, co do swej przyszłości i co do najgłębszych zagadnień ludzkości. W ślad zaś za tem dążeniem nastąpił rozwój nadzwyczajny nauk przyrodniczych, i to nie tylko pod względem teoretycznym, lecz i praktycznym, bo każdą zdobytą teoretycznie wiadomość stosowano

jak najspieszniej do praktyki. Rezultaty, jak widzimy, w obu kierunkach filozofii bezpośredniej są różne, bo tam rozwój nauk intellektualnych, tutaj nauk przyrodniczych; różne też i punkta wyjścia tych kierunków, a jednak w obu wypadkach ludzkość odniosła korzyść, oba kierunki oznaczają postęp. Niedarmo przyrównano symbolicznie filozofię do węża; kto go chce zjeść bez szkody dla swego życia, musi odciąć jego głowę i ogon. Tak i to, co filozofia bezpośrednia daje ludzkości, to ów środek węża, czyli ów postęp rzeczywisty, tak co do zbadania rozumu i jego sił, jak i co do poznania dokładniejszego natury widzialnej; lecz głowa i ogon, to znaczy punkt wyjścia i rezultaty ostateczne tej filozofii trzeba odcinać jako szkodliwe zdrowiu społeczeństwa.

Tymczasem u nas w Polsce inaczej się stało: nie wybierano tego, co we filozofii bezpośredniej stanowi jej środek, jej dodatnią stronę, ale brano się do węża od jego ogona. Autor pisze: „Kiedy duch ludzki w kierunku materyalnym zrywał rzeczywiste owoce przez rozszerzenie naukowości i podniesienie bujnej cywilizacyi, kiedy starał się z olbrzymią pracą wszystko widzialne zbadać, ocenić, i na własną korzyść obrócić, wtedy spaliśmy twardym snem i nie korzystaliśmy z postępu ludzkości w tych rzeczach, których żadna religia nie tylko nie zabrania, ale owszem zaleca. Kiedy zaś ocknęliśmy się, jakiż był ruch umysłowy? Oto w jakiejś fatalnej ociężałości zmieniliśmy tylko powagę Boską na powagę ludzką, to jest trzymaliśmy się dawnego principium tylko tam, gdzie ono nie mogło mieć miejsca. Zamiast bowiem obrócenia sił na badanie, doświadczenie i wnioskowanie spostrzeżeń, zamiast zgłębienia tego, co nas otacza, rzuciliśmy się do uwielbiania próżnego nowych mędrców i na ich powagę gotowi byli przysięgać..... Darmobyś u nas w tej epoce szukał naukowości, albo nawet praktycznego podniesiena kunsztów i przemysłu, owszem postrzegasz wszystko w niemowlęctwie, i gdzieniegdzie tylko słyszysz jakieś bąkania, niezręcznie podrzeźniające wielkich mężów zagranicznych, i to jeszcze najczęściej w tem, co mieli najgorszego.... Rzucili się odrazu do filozofii ówczesnej, bo nie lubimy prac pośrednich przygotowawczych, a w takim stanie przy braku doświadczenia i samodzielnego badania potrzeba było wierzyć za słowo mistrzów, bo jakże samym do-

konać tego, do czego całkiem nie byliśmy usposobieni? Stąd nawet rzadko kto pojmował własne słowa, ale bez żadnego przeświadczenia powtarzano słyszane lub czytane zdanie, jedynie przez modę lub wewnętrzną i ciemną skłonność, pochodzącą ze skażenia serca. Nie znajdziesz tam nic tylko Bakonów, Loków, ale nawet Kondylaków; nie szukaj, jak było dawniej, Koperników, Hoziuszów, Kochanowskich i Skargów. Gdzie u nas tacy badacze i uczeni jak Newton, Linneusz, Buffon, Robertson, Hume, Gibbon, Euler, Lagrange, Laplace, Réaumur, Franklin, Torricelli i Smith, Davy, Lavoisier i tysiące innych, który przynajmniej dążność materyalną okupili rzeczywistymi pożytkami... Jak Wolter wyszydził wieki średnie, bo ich nie pojmował, więc i dla nas musiało być niezbędną koniecznością opluć całą przeszłość swoją i przedstawić ją jako największe głupstwo z małymi wyjątkami, i tym sposobem zatraciliśmy byli w sobie pojęcie naszej historyi i związek z naszą przeszłością" (str. 202b).

A jak rozumowano u nas z całym zapałem wedle powagi mistrzów Bayle'a, Diderota, Holbacha, Woltera i Vollneya, choć na Zachodzie już dawno o tych wielkościach zapomniano, tak i drugi kierunek, racyonalistyczny, zjawił się u nas nagle, bez żadnego przygotowania. Na Zachodzie ten kierunek myślenia zwolna się wykształcał po przez etapy myślenia Kartezyusza, Malebranche'a, Spinozy, Kanta, aż dosięgnął swych szczytów u Fichtego, Schellinga i Hegla. U nas płomień tej filozofii zjawił się nagle, bez przygotowania go odpowiednią ewolucyą myślenia, a w dodatku przyjęto to tylko, co ten kierunek ma w sobie złego. „Jak w kierunku materyalizmu grubego, powiada autor, tak i dziś pochwycili samą tylko łupinę bez owoców, samo ostateczne rozwinięcie, samą teoryą ubóstwienia logicznego czyli filozoficznego rozumu, t. j. rzecz najmniej ważną i bez najmniejszej pracy mogącą się przyjąć. Pod hasłem samodzielności opuszcza się wszelką naukowość, co w Niemczech główną rzecz stanowi, ale każdy, nawet całkiem nieświadomi, porywają się do rozwikłania w sobie Bóswa.... I to jeszcze nie dla rozwinięcia własnego ukształcenia, własnej naukowości, ale tylko dla wyuczenia się formy rozumowania nam obcej, dla poznania samych teoryi i terminów, które stanowią naukę systematu, ale nie samej

filozofii. Postępujemy tedy całkiem wsteczną drogą, jak wszystkie ukształcone narody; te bowiem przez wypracownie właściwej sobie cywilizacyi przychodzą do teoryi tego, co się u nich wyrobiło, my na odwrót bierzemy teorye obce, czyli filozofię z góry, i dopiero z niej chcemy wyprowadzić właściwą nam cywilizacyę, co jest według wszelkiej loiki niepodobieństwem. Filozofia prawdziwa nie jest to w pojęciu wyższem jakaś nauka odrębna, którejby można było się wyuczyć bez poprzednich wiadomości, jak np. języka francuskiego, ale jest to kwiat cywilizacyi: na czemże tedy ten kwiat oprze się tam, gdzie brak naukowości i szczegółowego poznania tego, co nas otacza? Filozofia jest to umiejętność rozumowa, co wypływa z rozwinięcia ścisłych nauk i z logicznego uogólnienia wiadomości nabytych w materyalnym i duchowym świecie: jakże wypłynie tedy samodzielnie, kiedy niema z czego wypływać? Filozofia jest to przejrzenie się wszelkiej wiedzy w sobie: jakże przyprowadzisz do samopoznania to, co jeszcze się u nas nie urodziło? W takiem położeniu same tylko szkody muszą wypływać, bo droga przejścia umysłu tak co do materyi, jak i co do ducha jest zupełnie u nas opuszczona, a tylko ostateczne wypadki, odnoszące się z musu do pierwszej przyczyny, t. j. do religii, co w kierunku ludzkim muszą być błędne, zostały pochwytane ze zgubnym i próżniaczym zapałem. Co tylko jest sławnem za granicą, to już bez najmniejszego sądu pochwalany jako rzecz dobrą; chwytamy przeto najniedorzeczniejsze wypadki, wypieramy się rozsądku, jak szatana na chrzcie, byleby tylko samym nie pracować. Rwą się nieledwie wszyscy do filozofii, ale w tym porywie nie postrzegamy miłości prawdy, ani nawet jakiejkolwiek filozofii, bo jeśliby ta ośmieliła się przeciwrzeczyć życzeniom ich serca i głowy, toby ją, choćby najgłębsza była, przerzucili przez nogę" (str. 215a 215b).

Najsmutniejszym zaś objawem tego hołdowania filozofii niezdrowej, to przedewszystkiem wielkie mniemanie o sobie ze strony tych, którzy pewną ilość wyrazów filozoficznych zdołali sobie przyswoić; tacy mieszają się do wszystkiego, o wszystkiem chcą wyrokować bez apelacji od ich wyroku, a niczego przedtem nie nauczywszy się gruntownie, jednak radziby wszystkim naukom dyktować prawidła. Najgorzej na

tem wychodzi teologia; ludzie, którzy jej na oczy nie widzieli, poddają krytyce jej prawdy, i narzucają jej swe dogmata. Gdy zaś teolog staje w obronie prawd swej nauki, natychmiast bywa zakrzyczany i obsypany gradem obelg, bo obelga nieraz uchodzi za argument. W ślad zaś za tą pyszałkowatością rozumu błyskotliwego idzie lekceważenie właściwych nauk. Filozofia niemiecka nie zjawiła się nagle, jak Minerwa z głowy Jowisza, ale złożyły się na nią wieki umysłowości niemieckiej i gruntowna praca naukowa wielu pokoleń; w szczególności zaś niemiecka filozofia bezpośrednia jest wykwitem negacyi wszelkiego pierwiastka powagi, a która to negacya jest charakterystyczną dla protestantyzmu.

Tymczasem „obejrzyjmy się, pisze autor, tylko bez uprzedzenia na stan ścisłych nauk w naszem społeczeństwie, a smutek będzie wymowną odpowiedzią i bodźcem do uprawy tego, co jest zupełnie zaniedbane. Patrzmy na stan naszego xięgarstwa, a to najlepiej nam wykaże usposobienie naukowe naszego społeczeństwa. Niechaj kto u nas napisze tylko bez kwiatków poezyi i lekkości belletrycznej dzieło matematyczne, fizyczne, astronomiczne, medyczne, a rzecz niezawodna, że musi własnym kosztem drukować, bo żaden drukarz nie podejmie się nakładu na podobne dzieło. Wyraźna potrzeba wiadomości historycznych, religijnych i prawnych nie jest dostateczną do upowszechnienia jeśli nie w kupieniu, to w czytaniu dzieł ścisłych w tym rodzaju. Sama nawet filozofia, chociaż ma całą modę za sobą, nie ulega wyjątkowi w tym względzie, tylko pod warunkiem, że musi być lekką, praktyczną, obrazową, czyli więcej poezyą jak filozofią, więcej polityką czasową, jak badaniem mądrości.... Lubimy o wszystkiem samorodnie rozprawiać, a poznać z gruntu niczego nie pragniemy. Sama nawet belletrystyka chromym krokiem postępuje i ledwo dysze, bo czytelnictwo jeszcze nie stało się niezbędną naszą potrzebą i expens na xiążki zawsze jeszcze należy do nieprzewidzianych wyderkafów, przynajmniej w dość niemałej części naszego społeczeństwa. W takiem położeniu jak myśleć o jakiejkolwiek filozofii, kiedy raczej potrzebaby było obudzić w nas miłość naukowości i gruntowną znajomość rzeczy swoich. Wtedy dopiero może się i filozofia naturalnie

pojawić, i nie będzie to zagraniczna roślina, albo kwiatek zerwany i przywiązany sztucznie do naszego drzewa, ale rzeczywiście będzie krajową mądrością, i skutkiem własnej pracy i własnych wyrobów umysłu, nie zaś jaką obcą nowością" (str. 216b).

Jak widzimy, Hołowiński wydaje sąd ostry o społeczeństwie polskiem swoich czasów; czy to jednak sąd sprawiedliwy? Najlepszą odpowiedzią będzie stwierdzić, iż po latach sześćdziesięciu pięciu prof. Struve [1]) również zarzuca naszemu społeczeństwu „zamiłowanie obcych nowinek", a oprócz tego zauważyć się daje ta sama płytkość w mnóstwie przerażającem umysłów, ten sam brak zamiłowania pracy poważnej, sumiennej a gruntownej, ta sama chełpliwość i przywłaszczanie sobie prawa wyrokowania bez apelacyi o problemach najzawilszych, bez ich zgłębienia należytego, wreszcie z niewielką różnicą panują dziś jeszcze podobne stosunki wydawnicze i księgarskie, i ten sam wstręt do czytania rzeczy poważniejszych a gonienie za literaturą w rodzaju „Dziejów grzechu" Żeromskiego. Hołowiński nie tylko kochał gorąco ojczyznę, ale dobrze też umiał obserwować wady niepoprawne swych ziomków.

W dalszym ciągu swej rozprawy wyznaje autor, że śledził z niepokojem rosnącym objawy owego przeszczepiania filozofii niemieckiej na grunt polski i katolicki, i dopiero kiedy widział, że dłużej milczeć mu nie wypada, wystąpił przeciw najznaczniejszemu przedstawicielowi filozofii bezpośredniej u nas, przeciw Trentowskiemu. To też reszta rozprawy zajmuje się wyłącznie Trentowskim, któremu Hołowiński przeciwstawia „Filozofię chrześcijańską" F. Kozłowskiego. O tej polemice Hołow. z Trentowskim wydał Piotr Chmielowski w życiorysie Hołowińskiego sąd następujący: „Pisał ją namiętnie, roztrząsał nietylko pomysły Trentowskiego, ale jego stosunki domowe i charakter, nie tylko dowodził prawd wiary, ale gromił zarozumiałość i pychę filozofa, nie tylko zbijał jego twierdze-

[1]) Por. Prof. H. Struve: Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce Wyd. II Warszawa 1911 str. 533.

nia, lecz je zohydzał jako niemoralne, niereligijne i nienarodowe. Nie był wyrozumiałym, jak to sam radził w dyalogu „Wieczór na wsi" w Pielgrzymie [1])."

Dyalog, o którym Chmielewski wspomina, zajmuje się wyłożeniem w sposób przystępny stosunku wiary do rozumu, i nie mamy powodu zajmować się obszerniej jego treścią. Co do sądu p. Chmielowskiego, wypadł on, naszem zdaniem, za surowo dla Hołowińskiego. Chmielowski nie uwzględnił we wyroku tych momentów, które skłoniły Hołowińskiego, iż wystąpił bezwzględnie autorowi „Chowanny". Hołowińskiego zrazić musiał sposób, w jaki Trentowski płaszczy się przed Niemcami. „Na całej kuli ziemskiej, pisze Trentowski [2]), jeden tylko dziś istnieje naród, co się wzbija jaśniejąc filozoficznem wykształceniem, i uprawia z pożytecznym owocem umiejętność rzeczywistą.... Tu książe w najściślejszem tego słowa znaczeniu jest zastępcą Boga, bo cała jego istota w ludzkości i miłości. *Samo jego imię już dla nieszczęścia brzmi nadzieją i pociechą.* Jego łaskawość przechodzi wszelkie opisanie..... ...Ministrowie tu są na obraz i podobieństwo swego księcia, nie przestali być ludźmi, jak to się dzieje zbyt często. Otacza ich przeto różany obłok miłości ludów". Chełpi się też Trentowski, że pojął żonę niemkę, przyrzeka, że „ojczystą mową jego dzieci będzie język niemiecki, że obraca się ustawicznie w żywiole niemieckim, że „we śnie i na jawie myśli po niemiecku", że, Niemcy są teraz jego jaźnią". A jednak tych samych Niemców w niedługi czas obrzucał przezwiskami wstrętnemi.

Jednak płaszczenie się wobec Niemców i wstrętne wkupywanie się w ich łaski nie były jedyną pobudką ostrej i niemiłosiernej krytyki; Hołowińskiego jeszcze więcej oburzała niesłychana nieszczerość Trentowskiego, który pod banderą terminologii chrześcijańskiej przemycał zatruty towar doktryn panteistycznych. Bóg jest w jego systemie naturą, Chrystus Pan, to każdy człowiek światły, a w pierwszym rzędzie wy-

---

[1]) Por. Wielka Encyklop. powsz. ilustr. Warszawa 1901 t. XXIX str. 276. Dyalog znajduje się w „Pielgrzymie" r. 1842 t. III str. 287—308.

[2]) W dziele: Vorstudien zur Wissenschaft der Natur. Leipzig 1840.

znawca panteistycznej różno-jedni Trentowskiego, ten poprostu, kto sobie zdołał uświadomić, iż w jego rozumie dopiero Bóstwo dochodzi do samowiedzy. Tak samo przedrzeźniał on sakramenta św., a w cyniczny i gminny sposób szkalował Kościół katolicki i jego kapłanów. Hołowiński widział tedy w swym przeciwniku nie myśliciela szczerego, który w poszukiwaniu prawdy uległ błędowi i przez fale myślenia został zaniesiony w odmęty panteizmu, ale zwykłego sekciarza, który gwoli wolnomularstwu obrzucał błotem rzeczy milionom serc święte. Mimo to Hołowiński przyznaje Trentowskiemu, co mu sprawiedliwość przyznać nakazywała. Charakteryzując swego przeciwnika tak Hołowiński o nim pisze: „Śmiały do nec plus ultra, obdarzony ogromnym talentem poetyckim, jakąś bujnością i energią, jakiemś młodzieńczem nietroszczeniem się o nic, dość głębokiem wpiciem się w systemata tej mądrości, ale bez ducha prawdziwie badawczego, a jeszcze wychowany w Reformie, i od dzieciństwa przepojony wstrętem ku naszemu Kościołowi, nie miał żadnego hamulca, i najotwarciej rzucił się w tę propagandę filozoficzną". (Tyg. Petersb. 1846 str. 220). Na str. 574b znów pisze o nim: „Jużeśmy przedstawili zasady filozofii uniwersalnej i można było widzieć wielką płytkość i nadzwyczajne ubóstwo myśli. Jakoż nigdzie w P. Trentowskim nie postrzegamy filozofa, ale namiętnego poetę, co idee bierze za obrazy i za ładne porównania; u niego każde zdanie brzmi lirizmem, ale pod tą czarującą szatą liryczności niedomacasz się prawdy.... jest to brylant świetny, po którego rozbiorze chemicznym tylko węgiel zostaje".

Kto tak odważał dobre i złe strony swego przeciwnika, ten może z goryczą i boleścią go zwalczał, ale z pewnością nie powodował się niską pobudką pognębienia go ku zadowoleniu swej własnej pychy autorskiej. Pod koniec rozprawy swojej wyraża Hołowiński wielką obawę, co do przyszłości religii katolickiej w Polsce, przez zrzeszenie się falangi zwolenników Trentowskiego; jeżeli atoli nie doszło do tego, jeżeli filozofia Trentowskiego przebrzmiała dość prędko u nas, nie wyrządzając szkód znaczniejszych wierze, to niemała w tem jest zasługa Hołowińskiego. Wprawdzie i Feliks Kozłowski napisał krytykę filozofii Trentowskiego, i to pełną erudycyi, oraz wielkiej znajomości problemów filozofii niemieckiej; atoli

książka jego, napisana sucho, pedantycznie i zawile nie mogła być dla Trentowskiego tak szkodliwą, jak rozprawa Hołowińskiego, napisana językiem pięknym, pełna myśli wielkich, oparta na gruntownej znajowości rzeczy, a niemająca w sobie nużącej uczoności niemieckiej, jaka cechuje książkę Kozłowskiego. Krytykę tą pism Trentowskiego należy poczytać za jedną z najlepszych, które w tej materyi ukazały się w naszej literaturze, a że ona tak mało jest znana w kołach naszych filozofów i literatów, pochodzi to naszem zdaniem stąd, że ukazała się w Tygodniku Petersburskim, który służył za organ do umieszczania najrozmaitszych rozporządzeń rządowych, tyczących się Królestwa Polskiego. Wogóle Hołowiński znany jest w literaturze głównie z powodu zasług na polu kaznodziejstwa i z przepięknie opisanej podróży do Ziemi św. Tymczasem i w kierunku filozoficznym okazał się myślicielem niepospolitym. Podnieść należy usilne jego dążenie, iżby filozofia nie była pustą zabawką, snuciem bezużytecznem myśli, frazeologią i blichtrem naukowości, ale żeby się wspierała na gruntownej naukowości, z której ma wyrastać i być jej kwiatem umysłowym. Kładzie on nacisk niemniejszy na to, żeby filozofia polska wyrastała z podłoża rzeczywiście polskiego, żeby była wyrazem swojskiej kultury umysłowej, a nie kwiatem zagranicznym na polskiej grzędzie sztucznie osadzonym. Jeden atoli błąd wytknąć należy w jego poglądach, a to przecenianie zgody powszechnej jako probierza prawdy. Widocznie rozczytywanie się w pismach Ventury, tradycyonalisty, pozostawiło ślad trwały w umyśle metropolity mohylowskiego. Nie potrzebujemy rozwodzić się nad tem, jak małą wartość posiada to kryteryum prawdy; dość przypomnieć mocne przekonanie uczonych średniowiecza, że antypody są niemożliwe, lub sąd ogółu, że słońce krąży około ziemi.

Za to podnieść należy, że Hołowiński, wielki zwolennik zgody rozumu z wiarą, przedstawił linie wytyczne ich zgody w sposób tak umiarkowany, jak żaden inny z naszych myślicieli, którzy się tym problemem zajmowali. Rozprawa ta ks. Hołowińskiego godna jest przedruku i rozpowszechnienia w naszem społeczeństwie.

5. Ks. Piotr Semenenko.

(1814 — 1886).

Obok Bogdana Jańskiego i Adama Celińskiego († 8 grudnia 1837 r.) był Semenenko jednym z tej trójcy, która rzuciła pierwsze podwaliny pod późniejsze Zgromadzenie O.O. Zmartwychwstańców, których Semenenko po dwakroć był generałem.

Semenenko ujrzał światło dzienne dnia 29 czerwca 1814 r. w dzień Apostołów św. Piotra i Pawła. Dziwnem Opatrzności zrządzeniem otrzymał on chrzest w kościele katolickim, a nie w schyzmatyckim, gdzie na ówczas pop schyzmatycki był nieobecny. Na chrzcie św. otrzymał imię Piotra. Dziad jego był szlachcicem polskim ruskiego pochodzenia i mieszkał w Białorusi, ojciec zaś Piotra urodził się niedaleko Smoleńska, i w szóstym roku życia utracił oboje rodziców. Wychowaniem jego zajęła się cesarzowa Katarzyna; była to bowiem chwila, kiedy rząd rosyjski używał wszelkich środków, aby sobie pozyskać obywatelstwo zabranych prowincyj. Z rozkazu tedy carowej umieszczono sierotę w korpusie paziów, gdzie go też wychowano w prawosławiu i w zwyczajach rosyjskich, chociaż dziad Piotra był najprawdopodobniej katolikiem. Ukończywszy szkołę paziów został ojciec Piotra oficerem przybocznej gwardyi cesarskiej, gdzie atoli w ciągu kilku lat przepuścił cały majątek, po ojcu odziedziczony. Wtenczas szukając jakiegoś sposobu do życia, wystarał się o posadę w urzędzie granicznym nad Narwią i Bugiem w okolicy Tykocina, jak przypuszcza Piotr Semenenko, w Krypnie, położonem między Tykocinem a Krzyszynem. Później otrzymał ojciec Piotra inną posadę w Pińsku, i tam się przeniósł z rodziną wyjąwszy Piotrusia, którego oddał na wychowanie do dziadka ze strony matki. Dziadek ten był polakiem wyznania kalwińskiego.

W 8 roku życia (1822) Piotruś zaczął uczęszczać do szkół ks. ks. Misyonarzy w Tykocinie, gdzie bez wiedzy dziadka przyjął pierwszą komunię św. w dzień Niepokalanego Poczę-

cia N. M. P. w kościele katolickim. Nieszczęście chciało, że jakaś sąsiadka, zgoła nie wiedząc o tem, iż dziadkowie Piotrusia są kalwinami, opowiedziała jego babce, z jakiem to budującem nabożeństwem jej wnuczek przystępował do Stołu Pańskiego. Wywołało to wielką katastrofę. Babka bowiem wpadła w szalony gniew na Piotrusia, zbiła go okropnie tak, że Piotruś zrozpaczony uciekł z domu, iż go ledwo odszukano. Nie dość, że go skazano na post o chlebie i wodzie, jeszcze w dodatku babka oskarżyła go przed ojcem, żądając, aby go sobie zabrał. Biedny chłopczyna drżał ze strachu przed ojcem, lecz ten uspokoił go powiadając: „haraszo zdiełał" (dobrześ zrobił). Ojciec oddał go do szkół w Białymstoku, poczem w roku 1829 a w 15 życia Piotr ukończył gimnazyum w Krożach.

Już na ławach gimnazyalnych zdradzał Piotr wielki pociąg do pióra, gdyż jeszcze jako drugoklasista opisał prozą, naśladując Krasickiego, Wojnę wilków z niedźwiedziami, a w Krożach wydawał wspólnie z Wiktorem Sidorowiczem dzienniczek naukowy. W następnym roku (1830) Piotr rozpoczął nauki uniwersyteckie w Wilnie, ale już w rok później, kiedy tam przybyły wojska z Królestwa, wstąpił do bateryi artyleryi pieszej, ledwo zdolny do podawania nabojów, tak mało był fizycznie rozwinięty. Po klęskach wojsk polskich wszedł on z korpusem Gielguda i Chłapowskiego do Prus, gdzie ulegając wpływom pewnego oficera a ucznia uniwersytetu warszawskiego, oraz przez rozczytywanie się w pismach niemieckich mocno zachwiał się w wierze, a utracił ją prawie do szczętu we Francyi, w czasie życia koszarowego w Besançon oraz w Chateauroux. Wiersze jego, w tych czasach pisane, tchną smutkiem i uczuciem zemsty. Wydalony przez prefekta z Chateauroux udał się Semenenko do Paryża, gdzie się dostał do redakcyi „Postępu", rewolucyjnego pisma polskiego, i do Towarzystwa Demokratycznego polskiego, założonego przez Adama Gurowskiego. Oprócz tego Semenenko pisywał w gazecie francuskiej „Tribune", a na rocznicy powstania listopadowego wystąpił z arcygwałtowną mową przeciw szlachcie polskiej; należał również do związku tajnego Węglarzy francuskich. Ścigany przez policyę francuską, przenosił się Semenenko przez 2 lata z domu do domu doznając biedy nie-

słychanej tak, że żył tylko chlebem z serem lub posilając się jabłkiem. Kiedy wreszcie w emigracyi zaczęto mu przymawiać, że jego ojciec jest rosyaninem, a nawet o szpiegostwo go posądzano, kiedy jego druh szkolny Zienkowicz nim wzgardził i nawet na pojedynek wyzwał, nadszedł moment, w którym spokojne i ciepłe słowo Jańskiego zrobiło swoje, skłoniło tę biedną duszę do wejścia w siebie i do zrzucenia jarzma grzechów w św. spowiedzi. Na drugi dzień po spowiedzi św., odbytej 21 stycznia 1835 r. udał się Semenenko do prefekta policyi oświadczając, że policya nie potrzebuje go już tropić, gdyż się nawrócił zupełnie i odbył spowiedź św.; następnie wydał list otwarty przepraszając wszystkich za dane zgorszenie i nawołując do powrotu do Chrystusa. W kilka miesięcy później (13 czerwca 1835) zawiązano między emigrantami polskimi w Paryżu Bractwo Służby Narodowej. Semenenko atoli usilnie pragnął wstąpić do Benedyktynów w Solesmes tak, że wiele było trzeba zachodów, aby go odwieść od tego zamiaru. Jański umieścił go tedy zrazu w Collège St. Stanislas, a następnie wysłał go do Rzymu, gdzie Piotr rozpoczął studya teologiczne, i ukończył je w r. 1841 ze stopniem doktora teologii; w tymże czasie przyjął on święcenia kapłańskie. Kiedy Towiański zaczął w Paryżu szerzyć wpływ zgubny między emigrantami i nawet Mickiewicza pozyskał, wezwano Semenenkę do Paryża dla zwalczania tego wpływu; tutaj, po śmierci Jańskiego, obrany został w r. 1842 pierwszym przełożonym powstającego Zgromadzenia Zmartwychwstańców, a powtórnie przyjął urząd generała w r. 1873, i sprawował go aż do śmierci, która nastąpiła 18 lutego 1886 w Paryżu, zwłoki zaś przewieziono do Rzymu.

Pisma Semenenki. Semenenko jeszcze w czasie studyów teologicznych dał się poznać, jako człowiek nadzwyczaj uzdolniony, o umyśle bystrym, badawczym, a przytem głębokim, który póty nie spocznie, póki rzeczy danej nie obejmie wszechstronnie, póki do jej istoty nie dotrze. Zwrócił on na siebie uwagę sfer watykańskich broszurą: „Towiański et sa doctrine" (Paris 1850) tak, że Pius IX zamianował go konsultorem kongregacyi Indeksu, a nie długo potem powołano go do kongregacyi Inkwizycyi, której prezydyum należy do samego papieża. Referaty Semenenki były zawsze gruntowne i rzecz wy-

czerpujące tak, że Pius IX przeczytawszy jeden z nich, rzekł: „Wiedziałem o tem, że O. Semenenko jest mądry; alem nie przypuszczał, aby był mądrym do tego stopnia". Semenenko bowiem nie poprzestawał na suchem przedstawieniu i streszczeniu stanu rzeczy, ale rozważał kwestyę daną wielostronnie, uprzedzał zarzuty i zaraz je rozwiązywał, a że nadto w zupełności władał językami: niemieckim, francuskim, włoskim, ruskim, polskim, staro-słowiańskim, nie wyjmując języków klasycznych, więc nie dziw, że i kongregacya Rozkrzewienia wiary często zasięgała jego zdania. Spełniał on też i misye poufne, jak np. do Mgra Ségura, aby mu wytłumaczyć, dlaczego umieszczono na indeksie jedno jego dziełko: jeździł także do Paryża dla poratowania spraw finansowych Delegacyi konstantynopolitańskiej. Niemniej papież Leon XIII wysoko cenił Semenenkę, i gdyby nie względy polityczne, byłby go kreował kardynałem. Staraniem Semenenki przystąpił Pius IX do utworzenia osobnego kollegium polskiego dla kandydatów stanu duchownego z całej Polski; obok tego, jako generał, dbał i nadzwyczaj się troszczył Semenenko o wzrost Zgromadzenia Zmartwychwstańców, a nadto, o ile czasu starczyło, chętnie się imał pióra wzbogacając piśmiennictwa polskiego rozprawami głęboko pomyślanemi, już to z dziedziny filozofii, już też teologii, a nawet językoznawstwa. Pozostało też po nim wiele materyału, dotąd jeszcze niewydanego.

Swoje poglądy teologiczno-filozoficzne Semenenko wyłożył w książce: „Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary". We Lwowie 1885, w: „Ojcze nasz". Kraków 1896; nadto O. Paweł Smolikowski, b. generał Zgromadzenia, a zasłużony autor: „Historyi Zgrom. Zmartwychwstania Pańskiego" (Kraków 1892—1896, 4 tomy), wydał: „Mistykę, ułożoną podług nauk konferencyjnych ks. Piotra Semenenki" 1896 [1]). Oprócz prac co dopiero wspomnianych należą do spuścizny duchowej Semenenk

[1]) Życiorys został osnuty na podstawie książki ks. Pawła Smolikowskiego C. R.: Historya Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. (W Krakowie 1892 — 1896) t. I str. 59 n., t. III str. 169 n., oraz na podstawie artykułu ks. Mich. Nowodworskiego w Encyklop. kościel. t. XXV (1902) str. 8—12.

mowy, drukowane oddzielnie, jak np. O miłości kraju (1864). Na pogrzebie kapitana Onufrego (27 listopada 1868), Na cześć św. Cyryla i Metodego, Kazanie o stolikach wirujących, drukowane w Przeglądzie poznańskim, oraz broszury: Prawda o Kościele Bożym (Paryż 1843), Nauka o magnetyzmie (Paryż 1860), Jan Pociej i jego dzieła (Paryż 1853), O cerkwi ruskiej (Paryż 1843), Quid Papa et quid episcopi (Romae 1870), Panégiryque de St. Cyrille et de St. Methode (Paris 1885); do językoznawczych studyów należy rozprawka: Obraz słowa polskiego i jego odmian (Poznań 1852).

Poglądy filozoficzne Semenenki. Nas zajmują przedewszystkiem poglądy filozoficzne Semenenki. Jak świadczy O. Smolikowski, Semenenko miał zamiar napisać książkę, i przedstawić swe poglądy filozoficzne w sposób zaokrąglony; niestety, nadmiar zajęć nie pozwoliło mu zamiaru uskutecznić. Wobec tego można powziąć wiadomość o jego poglądach filozoficznych z rozprawy jego p. t. „Biesiady filozoficzne", pomieszczonej w Przeglądzie poznańskim;[1]) nadto w „Credo" znajdują się wywody filozoficzne o Bogu (str. 33 — 53), o Bogu w Jego samoistności (33—71), o stworzeniu z niczego (91—171), o stworzeniu świata (171 — 195), o stworzeniu człowieka (195—221), o wolnej woli człowieka (221 — 239). O. Smolikowski przedstawił na podstawie zapisków Semenenki i Biesiad filozoficznych jego poglądy filozoficzne w Przeglądzie Kościelnym,[2]) poczem wydał osobno broszurę: „De philosophia excolenda ac perficienda Patris Petri Semenenko C. R." (Romae 1905); ze strony miłośników filozofii polskiej należy się O. Smolikowskiemu prawdziwa wdzięczność za te prace.

Semenenko był na ogół zwolennikiem filozofii scholastycznej, ale nie był jej bezwzględnym wielbicielem. Obdarzony umysłem bystrym, nawykły myśleć samodzielnie, umiał Semenenko oddzielić dobre strony tego systemu filozoficznego od jego braków i niedostatków; pierwsze radził zatrzymać

---

[1]) Por. Przegląd poznański t. XXVII (1859) str. 113 — 147; t. XXVII (1759) str. 41—75, 257—309: t. XXX (1860) str. 137—205; t. XXXI (1861) str. 132 — 184; t. XXXIII (1862) str. 1 — 23.

[2]) Por. Przegląd kościelny (Poznań) r. 1904 str. 106 — 117, 200 — 209, 258 — 265, 339 — 357.

i dalej na nich budować. Wszelako zmiany, które chciał poczynić w budowie scholastycznej średnich wieków, idą bardzo daleko. Okazuje się to najlepiej na polu metafizyki i teoryi poznania, a właśnie tym kwestyom są poświęcone „Biesiady filozoficzne". Semenenko nadał „Biesiadom" formę dyalogu jako sposób uroczysty wyłożenia swych poglądów, a może i dlatego, aby przez zarzuty, czynione ze strony osób dyalogu, łatwiej było można było włożyć i wyświetlić myśl zasadniczą. Semenenko nadmienia, że jego poglądy są w gruncie rzeczy poglądami Jańskiego, i jego też wprowadza jako główną osobę w dyalogach.

U Jańskiego, tak Semenenko przedstawia tok dysput filozoficznych, zebrali się dwaj jego przyjacie: Ludwik i Sobiesław, którzy wszczęli żywą dyskusyę na temat zgodności wiary z filozofią, z okazyi utworzenia nowej religii przez zwolenników Saint-Simona, a do których niegdyś sam Jański należał. Ludwik, przedstawiciel filozofii, dowodzi, że niemożliwą jest wiara obok filozofii, bo „rozumu życiem jest wiedza, to jest same widzenie swojego przedmiotu; religii przeciwnie żywiołem jest ciemność, jest mrok, owe półświatła i półcienia, co jeszcze pokrywają rozum, póki przedmiotu swego jasno obaczy." Na to Sobiesław mu tłumaczy, że rozum nie jest jeszcze całym człowiekiem, bo pozostaje wola i uczucie; pod szatą mytów i symbolów kryje się pokarm dla uczucia, dla wyobraźni, a nadto religia wcześniej się zjawiła od filozofii, i z tym faktem należy się liczyć.

Ludwik nie myśli się uznać za zwyciężonego, lecz analizując znaczenie faktów dla naszego doświadczenia dochodzi do wniosku, że fakta mają dla nas o tyle wartość, o ile się nadają do naszych teoryi. „Filozof, powiada on, opiera się na rozumie, opiera się na myśli, opiera się na istocie rzeczy, jak jest przez myśl pojętą; z tej konieczności wyprowadza wszystko, a wszystko z góry; podług tej konieczności układa wszystko, a układa z góry. Dopiero jak cała budowa myśli już będzie ułożona, wszystkie części do całości zastosowane, i foremny utworzy się systemat, pełen ładu i harmonii, dopiero wtedy z tym systemem już gotowym obraca się do faktów, i wszystkie fakta do tego systematu przymierza, przystosowywa; które do niego wchodzą, te przyjmuje, te dla niego są prawdziwe;

które znów nie podchodzą pod jego systemat, te odrzuca, odrzuca bez miłosierdzia, ale zarazem i bez żalu, bo wie z góry, że kiedy do jego systematu nie przypadają, już tem samem muszą być fałszywe" [1]). Fakta trzeba prostować, naginać do ducha systemu filozoficznego, a gdy fakt jest zanadto oporny, trzeba go odrzucić, bo salus systematis lex suprema est.

Cały ten wywód jest w gruncie rzeczy tylko drastycznem przedstawieniem historyozofii Hegla i jego zwolenników. Nie żałuje też Sobiesław ostrej satyry na wywód Ludwika, poczem dyskusyę o religii przerywa Bogdan (t. j. Jański, a właściwie Semenenko) uwagą, że jeżeli się chce rozstrzygnąć pytanie, czy religia jest wytworem rozumu, to naprzód trzeba wiedzieć, „jaki jest wogóle stosunek rozumu do prawdy, prawdy do rozumu, czy prawda i rozum są dwie rzeczy odrębne i osobne, czy też są jedną i tą samą rzeczą, czy rozum istnieje kiedy sam w sobie bez prawdy, jako czysta władza i czysta możebność przyjęcia prawdy, a prawda ze swej strony istnieje także sama w sobie jako rzecz, jako treść mogąca się udzielić; alboli też przeciwnie, czy ani rozum, ani prawda osobno nie istnieją, i zawsze, gdzie prawda, tam rozum, ale zarazem: gdzie rozum, tam i prawda?"

Chcąc na te pytania odpowiedzieć, trzeba wpierw osobno rozważyć, co to jest rozum, a co prawda. Rozpoczyna się tedy poszukiwanie określenia rozumu. Ludwik odpowiada, że „rozum jest to, co myśli." Pokazuje się atoli, że to zła definicya, bo nie rozum myśli, ale człowiek zapomocą rozumu; inaczej człowiek byłby tylko rozumem; a zatem „rozum jest tem, czem się myśli". Lecz jeżeli rozum jest tem, czem się myśli, to rozum nie jest tem samem, co myśl, a co i w niemowlętach jest widoczne, bo mają one rozum, ale myśli nie posiadają; lepsza więc będzie definicya rozumu, że „rozum jest to władza myślenia." Tem samem atoli pytanie o stosunku rozumu do prawdy trzeba poprzedzić innem, mianowicie w jakim stosunku pozostaje myśl do prawdy, gdyż myśl jest łącznikiem między prawdą a rozumem; „rozum bowiem

[1]) Por. Biesiady j. w. t. XXVII str. 128.

jest jakoby podstawa i grunt, a myśl jest jakoby tamtego obrobienie i uprawienie; rozum jako tworzymo, a myśl jako utwór; rozumu jako treść i jestestwo, a myśl jako jego postać i forma" [1]); czyli krótko można powiedzieć, że stosunek rozumu do myśli jest taki, jak jestestwa jakiejś rzeczy do jej formy, a formy do jestestwa.

Atoli w rozumie mogą być myśli dwojakiego gatunku: jedne przypadkowe, obojętne, które mogą w nim być lub nie być (np. myśl o wielorybie, delfinie i t. p.), a inne konieczne, istotne, bez których rozum byłby coprawda władzą myślenia, ale nie byłby rozumem „w rzeczy i w czynie," a przeciwnie, posiadając myśl jako swoją formę istotną, już żadnej innej myśli nie potrzebuje do tego, aby był rozumem. Cóż więc jest tą myślą istotną dla rozumu? „Myśl istotna jest ta, która się w każdej innej myśli powtarza.... i bez której żadna inna myśl być nie będzie mogła",[2]) a tem samem musi ona być pierwszą myślą rozumu. Cóż więc ma nią być? Możnaby w dwojaki sposób wykryć myśl istotną rozumu: albo historycznie, śledząc rozwój rozumu w jego dziejach początkowych, albo filozoficznie przez odrzucenie ze wszystkich myśli tego, co nie stanowi ich dna, ich istoty niespożytej i nietykalnej. Ta druga droga jest pewniejsza, bo wyprowadzać teoryę z faktów jest rzeczą trudną, omylną i niebezpieczną, gdyż nierzadko nowy fakt może obalić teoryę. Drogą pierwszą postępując odkrył Rosmini, że najpierwszą myślą rozumu ludzkiego jest byt; Hegel natomiast za takąż myśl podał myśl czystego bytu i utożsamionego z nim nicestwa oraz stawania się, na co jednak nie można się zgodzić, bo u Hegla myśl istotna nie byłaby pojedyńczą, lecz mnogą, a w dodatku zawierałaby w sobie sprzeczność. Otóż abstrakcyjnie analizując myślenie nie trudno spostrzedz, że jak stosunek myśli do rozumu jest stosunkiem formy do jestestwa, tak i we wszystkich innych myślach ten sam odkrywamy stosunek, że forma należy do jestestwa, że jestestwo i forma jego są jedno. W tej myśli istotnej lub w tej formule myślenia są zawarte „trzy momenta, mówiąc

---

[1]) Biesiady j. w. t. XXVII str. 137.

[2]) Biesiady j. w. str. 138.

po staremu, albo inaczej trzy chwile, trzy względy, lub też nareszcie po prostu trzy części, wchodzące do tej formuły; naprzód jest forma, potem jestestwo, a na ostatek jedność. A zatem pierwsza myśl ma trzy punkta, na których się opiera, a tem samem na trzy strony, pod któremi się może pokazać.... Pierwsze tedy stanowisko myśli jest forma. Myśl wtedy od formy idzie do jestestwa, przechodząc przez jedność, i tym sposobem wzgląd formy, zapomocą drugiego względu jedności, łączy z trzecim względem, który jest jestestwa samego. W tem działaniu myśli wzgląd jedności nabiera znaczenia przyłączenia, dodania formy do jestestwa, które że jest trwałem, nazwiemy je: należeniem. Podług tego sposobu można ułożyć oną formułę ogólną pod tą szczególną postacią: że każda forma należy do swego jestestwa, co znów, bo w filozofii idzie o ostatnią ścisłość, może się krócej a absolutnie tak wyrazić: Forma należy do jestestwa....

„Drugie stanowisko myśli jest odwrotne; tem stanowiskiem jest jestestwo.... Myśl tedy postawiwszy się na tem drugiem stanowisku idzie od jestestwa do formy, przechodząc również przez jedność, i tym sposobem do względu jestestwa zapomocą drugiego względu jedności przydaje trzeci wzgląd, który jest formy. W tem działaniu wzgląd jedności nabiera znaczenia przybierania przez jestestwo formy, które że jest istotnem i trwałem, nazwiemy *iszczeniem* od słowa: *iszczę* lub *ziszczam*. Tu jest drugi sposób myślenia od jestestwa do formy. I znowu podług niego można i trzeba stosownie ułożyć formułę oną pierwszą, która ten szczególny sposób myślenia pierwszej myśli wyrazi też pod szczególną postacią, to jest pod tą, że: każde jestestwo iści swoją formę, czyli znowu krócej i absolutnie: Jestestwo iści formę.....

„Trzecie nareszcie stanowisko myśli jest środkowe; tem stanowiskiem jest jedność sama.... Myśl na tem stanowisku, po odbyciu już ruchu od dołu do góry, to jest od formy do jestestwa, i napowrót od góry do dołu, to jest od jestestwa do formy, kiedy już między niemi nastąpi zupełne zrównanie, i dokona się myślna jedność, myśl właśnie w tej jedności spocznie, i tym sposobem wzgląd formy i wzgląd jestestwa połączone już uważa w tym względzie jasności.... Podług tego sposobu można znowu i trzeba oną pierwszą formułę

ogólną szczególnym sposobem wyrazić, ale tu ten szczególny sposób będzie taki sam, jak i tamten ogólny. Obszerniej rzecz biorąc powie się: każde jestestwo i jego forma, i każda forma ze swojem jestestwem są jedno, a krótko i absolutnie: Jestestwo i forma są jedno." [1])

Punkt to, jak widzimy, zasadniczy w teoryi Semenenki, i dla tego stosuje on go zarówno w dziedzinie istnienia czyli w porządku ontologicznym (ὄν - byt), jak i w dziedzinie poznawania czyli w porządku logicznym, dowodząc przynależności i jedności trzech składników formuły, że jestestwo i jego forma są jedno.

Zacznijmy od uzasadnienia tej formuły w dziedzinie prawdy ontologicznej. Wszak na początku dyskusyi o to szło, jaki jest stosunek rozumu do prawdy; a skoro wykryte zostało prawo, rządzące myśleniem ludzkiem, więc z kolei rzeczy należy wykryć, jakie prawo rządzi w dziedzinie bytu.

Co to jest prawda? „Prawda jest to, co jest, jeśli jest tak, jak ma być".[2]) W tem określeniu prawdy zawierają się dwa twierdzenia; jedno główne („prawda jest to, co jest"), i poboczne, wyrażające zależność („jeśli jest tak, jak ma być"). W pierwszem twierdzeniu „prawda" jest na miejscu jestestwa, „jest" jest na miejscu należenia; „to, co jest" jest na miejscu formy i znaczy formę jakiejś rzeczy. Wyrażenie więc tamto czyli zdanie główne można ująć i w ten sposób, że „prawda jest to forma rzeczy," W drugiem twierdzeniu słówko „tak" oznacza formę zewnętrzną rzeczy; „jest" oznacza należenie do jestestwa, a „jak ma być" jest wyrazem samego jestestwa. Definicyę więc prawdy można wyrazić inaczej w ten sposób, że „prawda jest to forma rzeczy, jeśli forma jest taka, jakie jej jestestwo". Czy tę definicyę prawdy potwierdza rzeczywistość? Popatrzmy na ziarnko lub pestkę. Znajduje się w nich jestestwo całe drzewa, bo gdyby w nich nie było, skądżeby potem drzewo wyszło? Za to niema w nich całkowitej formy drzewa, więc o ile idzie o drzewo, niema w ziarnku lub pestce takiej formy, jaka być powinna; ta forma jednak

---

[1]) Biesiady filozoficzne j. w. t. XXVII str. 143. 144.

[2]) Biesiady filozoficzne j. w. t. XXVIII str. 52. 54.

zjawia się powoli, i każde stadyum rozwoju pestki zbliża urzeczywistnienie pełnej formy drzewa. W tym więc wypadku „jestestwo iści swą formę", przyczem słowo „iści" ma oba znaczenia: i jednorazowości, i następstwa, a tem samem i formuła równie przystosować się może do istot, które odrazu iszczą formę i zawsze ją jednakowo iszczą, jak do istot, które ją iszczą w pewnem następstwie. Tak np. powiedzieć mogę, że jestestwo dyamentu „iści" swoją formę, jak podobnież mogę powiedzieć, że jestestwo drzewa lub zwierzęcia iści swoją formę. Wobec tego, że drzewo wtedy mamy, kiedy pestka ziści formę drzewa, trzeba powiedzieć, że pestka nie jest drzewem prawdziwem, bo nie ma w sobie prawdy drzewa; a przeciwnie kiedy się pestka cała wykształci w drzewo, dopiero wtedy to drzewo posiada swoją prawdę, czyli jest prawdziwem drzewem. Zatem i tutaj prawda jest wtedy, kiedy forma jest równa z jestestwem, a jestestwo z formą, czyli że prawda zależy na tem, aby forma i jestestwo były jedno.

A jak się sprawdza określenie prawdy względem rzeczy pod zmysły podpadających, tak i względem istot „nadfizycznych" musi ono znaleść swe zastosowanie. W rzeczywistości, gdy np. weźmiemy na uwagę rozum ludzki, to i tutaj forma jego objawia się przez twierdzenie, pochodzące od innego rozumu. Wprawdzie byłoby właściwiej powiedzieć, że formą rozumu (umysłu) jest wiedza; wszelako nie moglibyśmy wiedzy poznać, gdyby się nam nie objawiła przez jakieś twierdzenie z zewnątrz pochodzące; przez to znów powstaje możność dwojakiego stosunku: 1-o) między istotą rozumną a jej wiedzą; 2-o) między wiedzą a jej zatwierdzeniem. Atoli oprócz prawdy wewnętrznej, polegającej na zgodności wiedzy, twierdzenia z rozumem, jest jeszcze prawda zewnętrzna, która jest zrównaniem między wiedzą a twierdzeniem, czyli kiedy takie jest twierdzenie, jaka jest wiedza. Niemniej w Bogu jest prawda wewnętrzna i zewnętrzna. W człowieku prawda jest „zrównaniem między jego wiedzą w czynie, a zdolnością jego wiedzenia, czyli inaczej między formą jego rozumu (myśl i wiedza), a jestestwem jego rozumu (władza i zdolność myślenia i wiedzenia)". Natomiast w Bogu rzecz ma się nieco inaczej, bo kiedy Bóg myśli, to myśli o Sobie, o innych zaś rzeczach myśli przez odróżnienie ich od Siebie. Wskutek tego w Bogu

prawda wewnętrzna ze względu na to, że Jego rozum jest samą pełnią wszystkiego, co się wiedzieć może, i sam z Siebie rodzi formę swoją czyli wiedzę, która wszystko wie, na tem polega, że „Jego wiedza jako forma Jego rozumu jest równa Jego wiedności, że tak rzekę, to jest jestestwu Jego rozumu, i to zrównanie jest jednorazowe, zawżdy obecne, odwieczne i wiekuiste, bez początku i końca".[1])

Co do prawdy zewnętrznej polega ona w człowieku na zrównaniu jego wiedzy z jego twierdzeniem; natomiast prawda zewnętrzna odnośnie do Boga objawia się w stosunku do stworzeń albo jako urzeczywistnienie myśli Bożej o stworzeniu, czyli jako stworzenie jakiegoś bytu, albo też jako objawienie myśli Bożej stworzeniom rozumnym. W jednym zaś i w drugim razie istnieje doskonałe zrównanie między wiedzą Bożą a jej zatwierdzeniem. Jest ono wprost widoczne co do rzeczy, które pod wolną wolę nie podpadają, jak np. kruszce, gazy i t. d. Inaczej ma się sprawa z temi rzeczami, które choćby zdaleka od wolnej woli zależą. Tamte zawsze jednakowo się mają, te ostatnie tylko wedle stopnia swej zależności mogą się oddalać lub niedochodzić do wiecznego i zupełnego odbijania myśli Bożej w sobie. Tyczy się to przedewszystkiem istot żywych, które przez szczeble rozwijania się dochodzą do ostatniego stopnia swej doskonałości, i nie odrazu wyrażają ten stopień ostatni, który w myśli Bożej jest ich wzorem, i w którym Bóg je widzi wiekuiście. Jeżeli taka istota wskutek działania wolnej woli na nią dozna przeszkody w swym rozwoju, nie może wówczas odbijać wiernie myśli Bożej w tym świecie. Idea Boża o istocie przez Niego stworzonej jest złożona jako zatwierdzenie, jako wymaganie w jestestwie tej istoty, a istota ma na nie dać odpowiedź w formie, do której przyjdzie; niezrównanie tej formy z ideą nazywamy złem; jest to stan niepełności, braku, jakiegoś rozerwania formy, która być powinna. Nie ulega więc wątpliwości, że prawda każdej istoty jest zrównaniem nie tylko jej jestestwa, ale i jej formy z ideą o niej Bożą, lub krócej: prawda rzeczy jest to jej forma, jeżeli odpowiada idei Bożej.

---

[1]) Biesiady filozoficzne j. w. t. XXVIII str. 58.

Otóż jak prawda ontologiczna jest zgodnością rzeczy z ideą jej w Bogu, i jak każda rzecz posiada swe jestestwo, formę mu odpowiadającą i ich zjednoczenie, tak myśl nasza, poznanie rzeczy powinno odźwierciadlać w sobie te trzy momenty lub względy. W rzeczywistości myśl nasza chwyta każdą rzecz pod owymi trzema względami. „Kiedy się na rzecz patrzy pierwszym rzutem oka i myśli, wtedy widzi się naprzód forma, *jakakolwiek ona jest*, czy całkowita, czy jeszcze nie całkowita, niedoskonała jeszcze lub już doskonała. Wtedy wnioskujemy na jestestwo, i tu służy pierwsza formuła: Forma należy do jestestwa. Kiedy ten wniosek jest uczyniony, wtedy umysł przemyśliwa tę samą rzecz odwrotnie, i z jestestwa wychodząc, sądzi podług tej drugiej formuły: Jestestwo iści formę, sądzi, mówię, czy ta forma już jest cała ziszczona, czy też nie jeszcze. Nareszcie kiedy już widzi lub sądzi formę całą ziszczoną, wtedy tworzy sobie ostatni wzgląd tej rzeczy, ostatnią i zupełną myśl o niej, podług tej ostatniej także formuły: Forma i jestestwo, jestestwo i forma są jedno".[1])

Gdzieindziej Semenenko tak swą myśl wypowiada: „Człowiek widzi naprzód formę rzeczy; jestestwa nie tylko naprzód nie widzi, ale nigdy nie widzi; on tylko wnosi na jestestwo, a wnosi właśnie tem światłem, które się objawia w formule logicznej, która mu daje widzieć, że forma należy do jestestwa. Tem światłem, mówię, wnosi koniecznie z formy widzianej na jestestwo niewidziane, i ten wniosek, takie odniesienie konieczne, jest to, co stanowi właśnie myślenie ludzkie".[2]) „Wprawdzie pospolite mówienie zdaje się innym torem postępować. Mówimy np. człowiek jest istota żyjąca, rozumna, śmiertelna. Zaczynamy od jestestwa i idziemy do formy. Ale to pozornie tylko tak czynimy, rzeczywiście zaś inaczej się dzieje, i w tem samem naszem mówieniu odwrotny jest porządek myślenia naszego. Ten wyraz: człowiek — jest to, co w powyższem naszem powiedzeniu chcemy opisać, a zatem to, co jest nieznane. Opisujemy go tedy przez to, co nam jest znane, a tem jest forma jego, to jest: istota żyjąca, ro-

[1]) Biesiady filozoficzne j. w. t. XXVIII str. 54.
[2]) Biesiady filozoficzne j. w. t. XXVIII str. 44

zumna, śmiertelna. Tak, jak gdybym mówił: istota, która w formie swojej jest istotą żyjącą, rozumną, śmiertelną, ta istota w jestestwie swojem jest człowiekiem, nazywa się człowiek. A zatem od formy idziemy do jestestwa, od poznania pierwszej do wniosku na drugie, a nie odwrotnie, to jest nie od jestestwa do formy, choć nawet tok mowy tak się często układa".[1]) Właśnie na tem polega różnica między poznaniem u ludzi a u zwierząt, że zwierzę widzi tylko formę zewnętrzną rzeczy wraz z jej działaniem zewnętrznem na jego zmysły, a o jestestwie nic nie wie, nie pojmuje związku przyczynowego między jestestwem a formą jego; natomiast człowiek widzi tylko formę, a o jestestwie, choć go nie widzi, wie przez wniosek nieomylny, gdyż musi daną formę pomyśleć jako należącą, jako ziszczoną przez dane jestestwo [2]).

Lecz w takim razie rozum nasz poznawałby właściwie tylko formy rzeczy, ale jestestw, które te formy ziszczają, nigdyby nie poznawał. Mogłaby tedy być mowa co najwyżej o stosunku myśli do formy rzeczy poznawanej, ale nie do rzeczy samej.

Trudność to niepoślednia. Ocenia ją też Semenenko należycie. „Łatwiej, pisze on, starym było przepłynąć między Scyllą a Charybdą, aniżeli nam od tylu już wieków przejść zdrowo i bez szwanku między temi dwiema przepaściami. Tu rozum, a tam prawda; tu myśl, a tam rzecz; tu idea, a tam byt: wierutne przepaście, z których albo jedna albo druga pochłaniała dotąd filozofię, a z nią razem i samże rozum i samąż prawdę. I filozofia nie przepłynęła dotychczas tej cieśniny zabójczej. Dotychczas rzuca wszystko albo w przepaść rozumu, albo w przepaść rzeczywistości, dotychczas albo zabija rozum na korzyść rzeczywistości, albo rzeczywistość pali żywcem na ołtarzu rozumu".[3])

Jakżeż tedy filozofia łączy rozum z rzeczą poznawaną? Czy niema żadnego pomostu między niemi? Jest, odpowiada nowsza filozofia; tym pomostem jest idea rzeczy. Wszystko

---

[1]) Biesiady filozoficzne j. w. str. 45.
[2]) Biesiady filozoficzne j. w. str. 48.
[3]) Biesiady filozoficzne w Przeglądzie poznańskim t. XXVIII str. 63.

zależy od tego, jak tę ideę pojmować należy. „Dwa są szeregi odpowiadających, i dwie ich różne od siebie odpowiedzi. Jedna odpowiedź, poczciwa niegdyś, choć się potem w co innego przedzierzgnęła, odpowiedź dziś już podstarzała nieco, ale która aż do pojawienia się szkoły szkockiej powszechnie była dawana i przyjmowana, jest ta, *iż Idea jest to wyobrażenie rzeczy,* jej *przedstawienie w umyśle,* jej *obraz.* Druga odpowiedź, która przez Szkotów wniesiona, przez Niemców potem zagrabiona, gwałtownie w krótkim czasie filozofię opanowała, jest ta, iż idea nie jest tylko wyobrażeniem o rzeczy, ale że, *idea jest rzecz sama,* że idea i rzecz, jak myśl i byt, są jedno i to samo.... ....Jeżeli atoli idea jest tylko wyobrażenie, tylko obraz rzeczy, tedy cała moja wiedza jest tylko w obrazach, tedy wiem wprawdzie doskonale o obrazkach, jakie są w myśli mojej; ale któż mi zaręczy, że tym obrazom odpowiada jakakolwiek rzeczywistość?... Lecz jeżeli z drugiej strony idea jest rzeczą samą, wtedy idea wychodzi z siebie, ze stanu czystej idei, staje się rzeczą, a stawszy się rzeczą, już nie stanie się napowrót ideą samą w sobie, ale jest jedno i to samo, co rzecz; jeżeli będę szukał idei osobnej od rzeczy, próżno jej szukać będę, idei prawdziwej w samej sobie niema, wszystkie idee prawdziwe są rzeczami, i innej prawdy nie mają; prawdziwych idei poza rzeczami niema i być nie może"[1]).

A sam Semenenko jakież ogniwo pośrednie radby widzieć między myślą a rzeczą? Owem ogniwem jest: *forma rzeczy w rozumie.* „Każda mianowicie forma rzeczy ma dwie strony: jedną zewnętrzną, przez którą się innym objawia, drugą wewnętrzną, przez którą należy do jestestwa. Ze strony wewnętrznej forma tak jest sprawiona, że się wiąże i łączy ze swojem jestestwem; ze strony znowu zewnętrznej tej jest natury, że się łączy i sprzęga z władzą myślenia, na jaką natrafi. Z tego wypływa podwójny stan formy i dwojakie jej mienie się: z jednej strony jest w jestestwie swojem, i stanowi *rzecz*; z drugiej strony jest w umyśle ją pojmującym, i stanowi *ideę*.... Z tych właśnie powodów.... unikamy naprzód ostateczność idealistów, którzy z idei robią obraz rzeczy. Idea

[1]) Biesiady filozoficzne j. w. str. 65.

pewno i jak najpewniej nie jest obrazem rzeczy, bo jeżeliby była obrazem, wtenczas wpadlibyśmy w czystą wsobność myślenia, a w zupełny sceptycyzm przedsobny. Wszystkie zarzuty, czynione tym filozofom, chociaż faktycznie może niekiedy wątpliwe, logicznie jednak są najprawdziwsze.... Ale na szczęście idea nie jest obrazem rzeczy, *idea jest samąż formą rzeczy*, chociaż ze swej strony zewnętrznej, tą samą formą, która tkwi i w rzeczy samej, a którą my chwytamy umysłem naszym; więc co innego trzymamy myślą, aniżeli czczy obraz rzeczy, trzymamy owszem przez samą, przez jej formę istotną i od niej nierozłączną. Ztąd wypływa wszelka pewność o rzeczy, i z gruntu wykorzenimy pozór nawet skeptycyzmu. Unikamy następnie drugiej ostateczności, tej mówię, w którą wpadają ci, co ideę uważają za rzecz samą. Idea jest tylko formą rzeczy, i to w rozumie, i to tylko zewnętrzną; do tego, aby była rzeczą, brakuje jej jestestwa do formy należnego; to jej jestestwo jest poza rozumem w rzeczy samej, więc w rozumie go niema i nigdy być nie może, więc nie jest i nigdy nie może być rzeczą. Ztąd wypływa, że idea istnieje osobno w rozumie, bo tam jako forma myślna tylko łączy się z jestestwem myślnem rozumu, i istnieje przeto tylko myślnym sposobem: jako myśl, jako idea".[1])

Pozostało jeszcze jedno pytanie, mianowicie w jaki sposób rozum poznaje sam siebie? Czy na on już wrodzoną ideę siebie, czyli formę wiedzy o sobie, czy też zwolna ją urzeczywistnia? Odpowiada na to Semenenko usty Jańskiego: „Jeśli to prawda, że idea jest forma rzeczy w rozumie, tedy dla tego idea jest ideą, że z jednej strony forma ona rzeczy ma swoje jestestwo, jest formą *czegoś*, z drugiej strony rozum jako forma swoja własna, a posiadająca swą ideę, ma także swoje jestestwo, jest także coś. Gdyby tedy rozum miał sam o sobie ideę (bo to jest wiedza siebie), nie przez wpływ innych form i odróżnianie siebie od nich a ich od siebie, lecz przez własne widzenie siebie samego, tedy rozum jako forma musiałby widzieć swoje własne jestestwo; owoż my jestestwa nie możemy widzieć jak tylko pod jakąś formą; a więc tedy

---

[1]) Biesiady filozoficzne—w Przeglądzie poznańskim t. XXVIII str. 66 i 67.

rozum, jako forma, musiałby widzieć swoje jestestwo pod inną formą, byłaby forma patrząca i forma widzenia, co już koniecznie przypuszcza dwie formy w rozumie. Ale nie na tem koniec. Forma widziana, z tego cośmy powiedzieli, aby być czemś, aby być widzianą, musiałaby mieć swoje jestestwo, któremby było samo jestestwo rozumu. Lecz tem samem prawem i koniecznością forma widząca musiałaby także mieć swoje jestestwo, czy to samo, co pierwej, czy inne; bo naprzód inaczej widzieć, nawet byćby na chwilę nie mogła; a potem nie miałaby do czego odnieść swego widzenia, komu go udzielić. Patrz tedy, coby wtedy było z rozumem? Byłaby naprzód pierwsza forma, forma widziana, a z nią jestestwo; byłaby potem druga forma, forma widząca, a z nią także jej jestestwo, czy to samo co pierwej, czy inne. A ponieważ obie formy każda ze swojem jestestwem są natury rozumnej, stąd konieczne następstwo, że to są dwie osobne osoby. Mówić tedy, że rozum jakiej istoty sam siebie widzi, nie przez odróżnianie się od innych istot, ale bezpośrednio, bez żadnego wpływu z zewnątrz, jest to twierdzić, że w tej istocie są dwie osoby".[1])

W myśl tedy Semenenki pewna troistość byłaby podstawą zarówno czynności myślnej, jak i istnienia rzeczy. W porządku bowiem logicznym „zakon myślenia, jak pisze O. Smolikowski, wyrazi się wtedy formułą: Forma należy do jestestwa. Racyą, dla której myśl nasza według tego zakonu myśli, jest Zasada Własnego (Proprii). Gdy bowiem mówimy, że forma należy do jestestwa, to dla tego, że rozumiemy, iż coś nie jest samem w sobie, ale należy do czegoś innego, że jedna rzecz należy do drugiej, jest jej własnem (własnością), jej się przypisuje (attributum seu Proprium); mamy tedy pojęcie należenia, czyli własnego. Zasada ta jest nam wrodzona i jest pierwszą zasadą.

„Idąc dalej, ponieważ znaleźliśmy jestestwo patrząc na formę jego, ta musi być tem samem skutkiem jego. W pojęciu tedy, że forma należy do jestestwa, znachodzi się i to drugie, że: jestestwo wydaje formę. A znachodzi się dlatego

[1]) Biesiady filozoficzne w Przeglądzie poznańskim, t. XXVIII str. 70.

znowu, „że rozumiemy, iż coś jest przyczyną czegoś; mamy więc w sobie drugą zasadę wrodzoną: Zasadę Przyczyny. „Trzecim zakonem dla ks. Semenenki jest zrównoważenie obu ruchów myślnych: z formy do jestestwa idącego, i z jestestwa do formy, i zawyrokowanie, że forma i jestestwo są jedno.... Trzecią zasadą jest tedy Zasada tożsamości. Te wszystkie trzy zasady łączą się w jednej, wyższej, zasadniczej. Tą zasadą jest Zasada absolutna, bezwzględna Bytu. Jest to pojęcie, w którem pojmujemy i myślimy, że coś jest. Podług niej myśl myśli, że to co jest, jest, i tym sposobem daje zakon bezwzględny" [1]).

Odnośnie znów do dziedziny metafizycznej tak O. Smolikowski przedstawia zapatrywania Semenenki: „Wszelka istota i istniejąca lub nawet możliwa przypuszcza koniecznie przynajmniej dwa pierwiastki istnienia.... Tymi pierwiastkami powszechnie przyjętymi są: substancya i przypadłość. Substancya istnika stworzonego nie może istnieć bez przypadłości, ani przypadłość nie może istnieć bez substancyi. Otóż z tej wzajemnej zależności między substancyą a przypadłością wynika troisty stosunek całkiem wewnętrzny, a konieczny w każdej istocie, która istnieje, lub którą przypuszczamy, że istnieć może.

1-o. Stosunek przypadłości do substancyi. Nazywa się on tkwieniem (inhaesio), bo przypadłość tkwi w substancyi, i pod tym warunkiem tylko istnieje; inaczej nie istniałaby. Tkwienie jest tedy stosunkiem istotnym.

2-o. Stosunek substancyi do przypadłości. Nazywa się on podmiotowością (subjectio), bo substancya służy przypadłości jako podmiot tkwienia. Być podmiotem tkwienia jest koniecznym warunkiem istnienia substancyi w rzeczy (esse in actu). Jest to więc także stosunek istotny.

3-o. Stosunek środkowy, który wypływa z dwóch pierwszych, pobocznych i krańcowych. Jest to stan zjednoczenia i równowagi tak tkwienia jak i podmiotowości, w którym to stanie substancya i przypadłość przenikają się wzajemnie, sta-

---

[1]) Por. O Smolikowski: System filozoficzny X. Piotra Semenenki — w Przeglądzie kościelnym (Poznań 1904) str. 201.

ją się jednem i dają w rezultacie jednolitą istotę istniejącą. Ten stosunek nazywa się utożsamieniem (identitas)"[1]). Krótko mówiąc, Semenenko przyjmuje w rzeczach trzy składniki: jestestwo, jego forma, w końcu siła, która łączy jedno z drugiem. Co do siły przyjmował Semenenko jedną siłę powszechną, której rozgałęzieniami są siły indywidualne w stworzeniach[2]).

Jak się z powyższego przedstawienia okazuje, poglądy filozoficzne Semenenki odbiegają w niejednym punkcie od zasad scholastycznych, a przynajmniej modyfikują te zasady dość silnie. Czy zawsze na lepsze? Nie ze wszystkiem. Zwróćmy uwagę tylko na niektóre punkty.

Odnośnie do teoryi poznania mamy w myśl poglądów Semenenki naprzód poznawać formę rzeczy. Otóż bezprzecznie nie chwytamy umysłem odrazu istoty rzeczy, lecz musimy do niej dochodzić poprzez jej własności, przymioty, słowem: poprzez jej formę. W tem Semenenko ma zupełną racyę. Idzie tylko o to, czy w teoryi Semenenki jest umożliwione poznanie swej istoty, czyli jestestwa, stanowiącego jedność ze swoją formą. Semenenko się zastrzega, że istoty rzeczy nigdy nie poznajemy, ale mamy się jej tylko domyślać przez wnioskowanie, że skoro forma jest, to musi być i istota do tej formy należąca. Z drugiej strony poznanie formy nie jest jeszcze poznaniem jestestwa, bo znów podług Semenenki, jestestwo i forma jego są wprawdzie czemś jednem, ale nie są tem samem. Czyż w tem przedstawieniu nie powraca teorya Locka i Kanta? Wszak podług pierwszego poznajemy tylko przypadłości rzeczy, a substancyę pojmujemy jako coś, czego trzeba się domyślać jako kitu, spajającego przypadłości. Podług Kanta znowu jest istota rzeczy, „Ding an sich", a Semenenkowe jestestwo całkiem przed nami ukryte, substancya jest tylko czystem pojęciem apriorycznem. Wobec tego w myśl teoryi Semenenki możliwa byłaby wiedza tylko o formach, ale nigdy o substancyi. Do tego też zmierza jego definicya prawdy, że jest to forma rzeczy, byleby forma była taka, ja-

---

[1]) O. Smolikowski j. w. str. 350.

[2]) O. Smolikowski j. w. str. 350 i 351.

kie jest jestestwo. Definicya ta odnosić się może tylko do prawdziwości rzeczy, czyli jest definicyą prawdy ontologicznej, i to w tem jej znaczeniu ciaśniejszem, podług którego prawdą jest to, co się zgadza ze swoją ideą. Można bowiem prawdę ontologiczną określić obszerniej jako poznawalność rzeczy według tego, czem ona jest. Natomiast definicya prawdy, podana przez Semenenkę, nie nadaje się do prawdy logicznej, skoro mamy poznawać tylko formę rzeczy, a nie rzecz samą. Zapomniał bowiem Semenenko roztrząsnąć, o ile wiernie chwytamy naszymi zmysłami formę rzeczy, istniejącą przedmiotowo. Nie potrzeba wykazywać, że różne czynniki mogą wpływać na wynik naszego poznania. Słońce np. i księżyc przedstawiają się naszemu poznaniu jako krążki płaskie, choć są ciałami sferycznemi; daltonista nie widzi barw niektórych, lub widzi przedmioty w innych barwach, aniżeli w rzeczywistości; inaczej wyglądają przedmioty oświecone światłem magnezyowem, a inaczej w świetle słonecznem i t. d. Co nam wobec tego może zaręczyć, że forma, którą mamy w rozumie, jest tą samą formą, która jest w rzeczy? Czy niema tu ukrytej cichaczem Leibnizowej: harmonia praestabilita? Nie było więc powodu dostatecznego do porzucania owej teoryi, podług której rzeczy poznajemy zapomocą ich obrazów, wytworzonych w nas przez działanie tych rzeczy na nasze zmysły. Zresztą, jeżeli się nie mylimy, Semenenko podstawił tylko wyraz: forma w miejsce obrazu, nie zmieniając samej rzeczy. Ma on jednak słuszność odrzucając obraz rzeczy jako to, co mamy poznawać. Wszelako i to nie powinno było ujść jego uwagi, że scholastycy, jak św. Tomasz z Akwinu, Albert W., Duns. Szkot., św. Bonawentura i t. d. nigdy nie nauczali, że poznajemy obraz rzeczy, a nie rzeczy same; owszem kładli oni wielki nacisk na to, że obrazy są tem, przez co poznajemy same rzeczy.

Również nie można się zgodzić na to, jakoby prawem myśli najpierwszem miały być owe trzy, przez Semenenkę przyjęte zasady, gdyż nie ulega wątpliwości, że cokolwiek poznajemy, poznajemy to w pierwszym rzędzie jako coś, co jest, jako byt, a dopiero następnie przychodzą dalsze refleksye nad naturą zauważonego lub pomyślanego bytu, a więc że w by-

cie można wyróżnić jego istotę od formy jej bytowania, lub rozważać stosunek jestestwa do formy. Także co do znaczenia zasad: tożsamości, przyczynowości i inherencyi, tylko zasada tożsamości może uchodzić za logicznie pierwszą w porównaniu z dwiema innemi. Wprzód bowiem muszę pomyśleć byt identyczny z sobą samym, a dopiero następnie mogę się pytać, skąd się ten byt wziął, kto go sprawił, oraz jakie ma cechy czyli swoją formę, lub czy forma może istnieć samoistnie, czy przeciwnie, istnieć może tylko przez to, że tkwi w danem jestestwie?

W porządku metafizycznym nie można się zgodzić na to, aby między substancyę a przypadłość wsuwano trzeci człon samodzielny: siłę. Jeżeli siła niema być bytem substancyalnym, to może być tylko przypadłością, a wówczas nie można tworzyć dla niej osobnej kategoryi. W tym wypadku, t. j. w razie przyjęcia siły jako członu trzeciego, wsuniętego między jestestwo a jego formę, zachodzi obawa uzasadniona rozbicia jedności metafizycznej jestestwa; siła bowiem miałaby swoje jestestwo i swoją formę, a zatem i swoje istnienie; to samo trzebaby powiedzieć o jestestwie oraz jego przypadłościach czyli formie, i wówczas mamy zamiast jednej w sobie substancyi zlepek trzech różnych jestestw. Ostrożniej postąpił św. Tomasz z Akwinu w tej sprawie nauczając, że przypadłości, do których także i siła należy, nie posiadają swego własnego istnienia, wyodrębnionego od istnienia substancyi, w której tkwią, lecz istnieją istnieniem substancyi.

W końcu co do istnienia jednej powszechnej siły, której wszystkie inne siły byłyby tylko rozgałęzieniami, jest możliwe, że przebija się w tem wpływ teoryi, głoszonych około owego czasu przez papieskiego astronoma Jezuitę O. Angelo Secchi; dzisiaj ten pogląd uległ dość znacznym zmianom.

Swoją Teodyceę wyłożył Semenenko w książce: „Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary". (Lwów 1885). Rozprawia on tam o naszem poznaniu Boga przez rozum czysty i przez wiarę objawioną; zastanawia się nad istotą Bożą i Jej przymiotami, wreszcie nad stosunkiem Boga do świata, przyczem poddaje krytyce panteizm i jego formy oraz błędy dualizmu, przyjmującego obok Boga niestworzoną materyę odwieczną,

poczem pozytywnie dowodzi, że świat został z nicości stworzony przez Boga. Rozważania te ujęte zostały we formę konferencyj duchownych.

Wiele myśli filozoficznych można znaleść w książce: „Ojcze nasz". (W Krakowie 1896). Przy sposobności rozbioru siedmiu próśb tej modlitwy autor wyłuszcza znaczenie zła tak pod względem metafizycznym jak i moralnym; bada stosunek Boga do człowieka, cel człowieka najwyższy jak i bliższy, polegający na walce z własnemi namiętnościami i t. d.

W r. 1896 wydał O. Smolikowski: Mistykę ks. Piotra Semenenki. Semenenko nie oddziela mistyki od ascetyki, a obydwom naznacza ten sam cel, mianowicie dążenie do jak najściślejszego zjednoczenia się z Bogiem. „Zadaniem mistyki jako nauki, powiada on, jest przedstawić drogę do tego celu wiodącą. Jej ostatnim kresem jest wprawdzie Bóg, ale się ona nie targa na odsłonienie praktyczne i dotykalne Jego łona; ona to zostawia Bogu samemu; ona tylko człowiekowi pokazuje drogę, jak dojść do tego, aby się Bóg mógł podobnie jemu odsłonić, a człowiek był w stanie wejść do tej tajemnicy" (str. 8). Punktem wyjścia dla mistyki jest poznanie człowieka. Tu właśnie okazał się Semenenko mistrzem niezrównanym; sięgnął on tak głęboko w tajniki duszy ludzkiej, tak umie analizować przeróżne strony pragnień, zachcianek, pokus, słowem całego serca ludzkiego, tak odsłania nędzę moralną człowieka, że wcale nie łatwą byłoby rzeczą prześcignąć go w tym względzie. A nie tylko duszę indywidualną umiał Semenenko odzwierciadlać według jej natury rzeczywistej; czyni on to samo z duszą zbiorową społeczeństwa polskiego, wykazując wadliwość wychowania, które dozwala rozwijać się marzycielstwu, a nie zwraca myślenia ku rzeczywistości, wskutek czego społeczeństwo polskie żyje więcej sercem, z którem wyobraźnia ma ściślejsze pokrewieństwo, aniżeli rozumem[1]).

Książka: „Towiański et sa doctrine jugés par l'enseignement de l'Eglise" (Paris 1850), oraz: „Kazanie do różnowierców między nami — miane 4 października 1857" (Poznań 1858) zaj-

[1]) Por. artykuł O. Smolikowskiego p. t. System ascetyczny X. Semenenki w Przeglądzie kościelnym (Poznań 1903), zeszyt lipcowy str. 1—19.

mują się Towiańskim i jego błędami. Semenenko przechodzi punkt po punkcie naukę katolicką i zestawia z nią punkta nauki Towiańskiego sprzeczne z tamtymi, i wykazuje, że nauka Towiańskiego nie jest bynajmniej, jak on sam twierdził, wyższem wyrozumieniem Ewangelii i dalszym rozwojem nauki Kościoła, tylko pozostaje z tą nauką w oczywistej sprzeczności.

Poglądy historyozoficzne Semenenko wyraził w dwóch rozprawach. Jedna z nich p. t. „Historiozofia. Ogólny rzut oka na całe dzieje", ukazała się w Przeglądzie poznańskim [1]): druga p. t. „Wyższy pogląd na historyę Polski. (Myśl Boża w jej dziejach)" — była drukowana w Krakowie 1892.

Świat zarówno zmysłowy jak i duchowy, pisze Semenenko, został stworzony przez Boga z tą atoli różnicą, że świat zmysłowy stanął na proste słowo Stwórcy, bez żadnego ze swej strony współudziału, a świat duchowy musi się sam przyczyniać do swego stworzenia i ostatecznego utworzenia. Wobec tego „dzieje są stwarzaniem spólnem Bożem i człowieczem, albo iszczonem w człowieku, albo niszczonem, i wydającem w ten sposób dwa dzieła: jedno żywota, a drugie śmierci, będące w ustawicznej z sobą walce, a potem w wiecznem rozłączeniu". Celem i końcem, ku któremu tak jednostki ludzkie, jak i ludzkość cała powinna zmierzać, jest Jerusalem niebieskie czyli niebo. „Ten ostatni koniec, powiada Semenenko, jest pierwszą przyczyną i powodem dziejów; dla tego zamiaru swego i dla jego osiągnięcia Bóg dzieje rozpoczął, ciągnie je dalej i prowadzi do końca. Samo istnienie przeciwnego dzieła i rozwijanie się świata wiecznego zamieszania i śmierci, ma ku temu samemu służyć, to jest, aby tamto dzieło uczynić doskonalszem, wspanialszem, Boga godniejszem".

Wielu pisarzy, jak niegdyś Vico, później Voltaire, Turgot, Condorcet, Herder, Lessing, Saint-Simon, Schelling, Hegel, Cousin i t. d. pojmując ludzkość panteistycznie, bronili zdania, że ludzkość postępuje bezustannie naprzód w swym rozwoju. Jest to twierdzenie z gruntu fałszywe, bo o postępie może wtedy być mowa, kiedy się zna dobrze cel, ku któremu ma-

---

[1]) Przegląd poznański r. 1863 t. XXXV str. 365 — 394; t. XXXVI str. 265 — 309.

my się posuwać; tego celu niemasz w panteistycznem pojmowaniu dziejów, zatem i o postępie ciągłym nie może być mowy. W rzeczywistości jest w ludzkości postęp, ale nie jednostronny, tylko podwójny, bo jest postęp złego, a po nim postęp dobrego, oraz podwójne upadanie: upadanie dobrego pod nawałem złego, i upadek zła pod parciem dobrego. W jakimże tedy porządku i w jakim celu odbywały się i odbywają dzieje ludzkości?

Na to odpowiada Semenenko, że ten porządek nie może być inny, tylko ten, podług którego się odbyło stworzenie świata widzialnego, gdyż jedna jest myśl Boża we wszystkich Jego dziełach, i drugiej odmiennej Bóg niema i mieć nie może. Tą bowiem myślą Bożą istotną jest Jego własna istota, a stąd każda Jego myśl na zewnątrz objawiona jest tylko obrazem i podobieństwem tej myśli wewnętrznej. Stworzenie świata zmysłowego ziściło, chociaż w sposób niedoskonały, myśl Bożą; za to świat duchowy wciąż zmierzać powinien do tego, aby ziścić jak najdoskonalej myśl Bożą, wyrazić w sobie i na sobie doskonały obraz i podobieństwo swego Stwórcy i Boga. Wobec tego dzieje świata duchowego powinny się rozwijać i rozwijają się według porządku, w jakim następowało stworzenie świata. Sześć zatem dni biblijnych wyraża tyleż okresów odmiennych historyi ludzkiej, a jak po 6-ciu dniach nastąpiło wraz ze stworzeniem człowieka odpocznienie w dziele stworzenia, tak po 6 okresach dziejów nastąpi okres siódmy, okres pokoju i tryumfu. Weźmy dla przykładu okres pierwszy dziejów. Odpowiada on pierwszemu dniowi stworzenia, a który według księgi Rodzajów obejmuje stworzenie materyi nieukształtowanej oraz światła. Owa ziemia czcza i pusta (tohu vabohu), są to, powiada Semenenko, atomy puste, pyłki czcze, niestanowiące jeszcze molekuł, a więc nieułożone jeszcze w ciała. Na to potrzeba siły, a jest nią światło albo pierwiastek ognia lub powszechna siła, którą nazywać zwykliśmy atrakcyą molekularną, powinowactwem chemicznem, światłem, cieplikiem, elektrycznością, magnetyzmem, odem i t. d. Otóż i dusza ludzka po swem stworzeniu była jako ziemia czcza i pusta, żadnego w niej światła, żadnego życia, póki do niej Bóg nie przemówił; a jak ziemia jeszcze nie była uformowana, a tylko istniały luźne atomy, tak i w duszy były złożone za-

rody, jakby ziarnka wszystkich idei, wszystkich uczuć moralnych, wszystkich zamiarów i uczynków, z których może się utworzyć świat duchowny i moralny: słowem dzieje ducha ludzkiego. Światłem duchowem dla człowieka było objawienie Boże, którego najpełniejszym wyrazem było przykazanie, bo z niem zjawiła się siła, stwarzająca świat moralny: rozpoczęły się dzieje.

W taki to sposób osądza Semenenko dzieje ludzkości podług myśli zasadniczych w opisie dni stworzenia. Nie da się atoli zaprzeczyć, że charakterystyka niektórych epok pozostawia wiele do życzenia, a punkt wyjścia całkiem dowolny.

W związku bardzo ścisłym z rozprawą o historyozofii ogólnych dziejów ludzkości pozostaje druga rozprawa: „Wyższy pogląd na historyę Polski", gdyż ta ostatnia przez swoją historyę wchodziła w związek z pewnymi okresami dziejów ludzkości w Europie. Autor rozpoczyna swą rzecz od rozróżnienia dwóch, wzgl. trzech pojęć: plemienia, narodu i państwa. Wprawdzie i plemię i naród mogą się wywodzić od jednego pnia, od jakiegoś wspólnego rodzica; ta jednak między plemieniem a narodem istnieje różnica, że podług Semenenki „plemię może pozostać jako ciało bez myśli i bez ducha, nie mające wyższego celu ani zakonu, dających życie i rządzących jego życiem"; natomiast „jeżeli plemię jakie ma myśl przewodniczącą jego życiu, ma ducha, który ją pojmuje, a stąd i cel i zakon swego życia społecznego i historycznego, takie plemię staje się narodem". Również państwo a naród nie są to pojęcia identyczne, bo „państwo może liczyć wiele plemion podbitych, słuchających jednej władzy, czy ta władza ma myśl wyższą, czyli też jej nie ma, czy te plemiona zlały się w jedno, czy też stoją osobno". Przeciwnie „naród jest zwykle jednem plemieniem, a jeżeli ich spotkało się kilka, tedy zlały się w jedno" (str. 10). Ten ostatni wypadek, zdaniem Semenenki, zaszedł i co do Polski, którą stanowili Polanie nad Wisłą i Polanie nad Dnieprem; nad Wisłą nazywali się oni Polacy, nad Dnieprem Rusini; „są to jednak dwa odrębne szczepy jednego plemienia".

Faktem, który zadecydował o dalszym rozwoju Polski, było przyjęcie Chrześcijaństwa i oddanie, wzorem innych narodów, jej w lenno Stolicy apostolskiej przez Bolesława Chro-

brego; w ten bowiem sposób Polska dostała się w krąg okresu piątego ogólnych dziejów, a których teatrem była Francya, Hiszpania, Anglia, Włochy i Niemcy. Tak się rzecz miała pod względem czasu. Pod względem przestrzeni Polska zajęła miejsce skrajne, stanęła u brzegu z jednej strony między Chrześcijaństwem całem, a z drugiej między barbarzyństwem. Było to miejsce prawdziwie opatrzne, bo wpłynęło na cele powołania Polski. Tych celów było kilka: po pierwsze była ona powołana, aby się stała narodem chrześcijańskim; po drugie umieszczona w środku Słowiańszczyzny, została powołaną, aby stworzyć niejako Bogu i Kościołowi świat słowiański; po trzecie, miała ona, przyłączając siły słowiańskie do sił działających dawniej w historyi, dopomagać ze swej strony do zaprowadzenia na ziemi, o ile być może, doskonałego społeczeństwa chrześcijańskiego, a tem samem i do tryumfu Kościoła.

Obok tego powołania głównego miała Polska i powołanie ściślejsze, wynikające z jej położenia w czasie i w miejscu historycznem, a to obronę Chrześcijaństwa przed Mongołami i Tatarami, przed schyzmą i przed muzułmaństwem, słowem miała ona być w najpiękniejszem słowa znaczeniu *rycerzem chrześcijańskim*. Jej rycerstwo powinno się zwać: *Wiarą*, a król: *królem prawowiernym* (rex fidelis); wreszcie powinna była zostać łącznikiem między Kościołem wschodnim a zachodnim. Taka jest myśl Boża co do Polski; a jeżeli Polska słabo się wywiązywała ze swych zadań, jeżeli im często uchybiała, to jest to jej winą i grzechem, ale nie zmienia to myśli Bożej ani prawdy historycznej.

Autor przechodzi następnie epoki opatrzne historyi Polski, a to epokę I (w. X — XIII), epokę II (w. XIV — XVI), oraz III (w. XVII — XIX). Dźwignią czynów historycznych Polski w pierwszej i drugiej epoce była Wiara i Nadzieja. W epoce I obietnica dóbr wyższych, nieskazitelnych, wiecznych i tych dóbr nadzieja opanowała owe serca proste, i dała im dość mocy, aby się wyrzec fałszywych dóbr tego świata, pożądania cudzej własności. W II epoce podobnym czynnikiem była wiara wyższa, a pod jej wpływem Polska została katolicką, samowiednie i rozmyślnie katolicką. W epoce III miała się rozwinąć miłość, a w ślad za nią prawdziwa równość i jedność braterska, doprowadzenie wszystkich do równych

swobód, równych korzyści, i to nie przez prawo żelaznej ręki demokratycznej, ale przez zakon chrześcijański. Należało tedy znieść z jednej strony niewolę chłopską, z drugiej pokonać Moskwę, aby następnie urządzić swe stosunki w duchu miłości. Tego niestety Polska nie zrozumiała. „Niewola chłopska coraz stawała się uciążliwszą i głośniej wołającą o sprawiedliwość do nieba. Tem samem coraz większa przeszkoda, aby Polska dopełniła swego ostatniego posłannictwa" (str. 64). Wtedy to Bóg zesłał chłostę w postaci Szwedów, którzy za słabi byli, aby ostatecznie kraj i naród zgładzić, ale dość silni, aby skarcić i nauczyć rozumu Polskę. Bóg osiągnął swój zamiar: Jan Kazimierz ślubuje uroczyście we Lwowskiej katedrze przywrócić sprawiedliwość oraz rozciągnąć nad kmiotkami dłoń ojcowską i braterską. Znów nie trwały owe śluby zbyt długo, Polska ich nie dopełniła. Nie skorzystała ona także z momentu dziejowego, jaki jej Chrystus zgotował, gdy hetman wielki koronny przyprowadzał carów w niewolę wziętych, a z nimi Moskwę całą, przed stopy króla, otoczonego majestatem senatu i narodu całego (str. 68). Sądząc po warunkach, jakie Polska przyjmowała dla Władysława, mającego zostać carem, okazuje się, że Polska sprzeniewierzyła się swemu posłannictwu, nie szło jej już o chwałę Bożą, jak za Batorego, ale o własny, ludzki interes, a ten grzech zemścił się na Polsce, iż właśnie od Moskwy została pokonana. Przedtem jednak Bóg ją upomniał przez bunty kozackie, ale już Polska straciła zmysł swój dla sprawy Bożej, już Boże upomnienie było bezskuteczne. Przypomniała ona sobie swą misyę za Sobieskiego, ale był to wysiłek jej ostatni, po którym, legła w moralnem rozprężeniu i bezwładności, w duchowem uśpieniu i letargu, w zmysłowem czasowaniu się i pozwalaniu sobie wszystkiego" (str. 79).

Nadszedł wiek XVIII. Królowie Sasi otworzyli drzwi Polski na oścież dla Piotra W., w społeczeństwo wślizgnął się i rozwielmożnił duch rozpusty; na dworze królewskim, jak we Francyi, rządzą kobiety, nastaje okres rozwodów nieprawnych, a duch niewiary zapuszczał coraz szersze kręgi obejmując nie tylko świeckich, lecz i duchownych. Byłby on się szerzył dalej, gdyby Bóg nie był spuścił swej kary uprzedzającej i ratującej. Pod wpływem francuskich teoryj zapanowało sobko-

stwo, sejmy nie dochodziły do skutku, a możnowładcy, którzy niechętnie się zjawiali na dworze swego króla, gięli swe karki i czoła przed dworem moskiewskim, bo spełniać się zaczęło przysłowie: „quos Deus perdere vult, dementat". Nie wszystko jednak było złe i zepsute, rdzeń narodu, niższa szlachta i lud posiadały jeszcze wiarę i obyczaj chrześcijański; należało ratować tę część zdrową. Bóg ją też uratować postanowił zsyłając śmierć polityczną na Polskę. Przed skonaniem politycznem dał jej Bóg moment, w którym weszła w siebie, rozejrzała się po swych dziejach, chciała nawrócić do swych zadań historycznych w konstytucyi 3-go maja, „lecz ona już mimo to być nie miała. Taki wyrok Boży. I Bóg tylko przez tą ostatnią łaskę daje jej łaskę dobrej śmierci. Tym sposobem Polska ma śmierć szczęśliwą. Po długiem konaniu, w chwili jasnego widzenia przedśmiertnego Polska przygotowała się do śmierci: uznała winę, uczyniła akt skruchy, przyrzekła poprawę, zapisała restytucyę, i kiedy oprawcy przyszli dać jej ostatnie pchnięcie, po chrześcijańsku Bogu ducha oddała. I dlatego zmartwychwstanie" (str. 96). Lecz do tego zmartwychwstania musi się ona przygotować przez przejęcie się do szpiku i kości zasadami wiary katolickiej.—

Bije z tej rozprawy, jak widzimy, potężna miłość ojczyzny, ogrzewa jeszcze większą miłością Boga. Semenenko, w którym odezwała się polska dusza jego dziada, radby widzieć tę Polskę wielką, radby ją mieć filarem Kościoła, widzi jej cele wielkie i rolę, którą mogła była odegrać w dziejach Europy i Kościoła, ale też tem więcej boleje nad zaślepieniem i klęską tego narodu. Bez obwijania też rzeczy w bawełnę wyrzuca on grzechy opuszczenia nawet Jezuitom i Pijarom, nie lęka się tykać imion wielkich w narodzie i powiedzieć prawdy tym, którzy jako możniejsi i czoło narodu najwięcej zawinili w nieszczęściach Polski. Tylko wielka miłość Polski, i tylko gorliwość iście apostolska mogły mu podyktować myśli jego płomienne.

Pozostała nam do omówienia rozprawka o Averroësie [1]). Jestto krytyka książki Ernesta Renana: „Averroës et l-o Aver-

[1]) Por. Przegląd poznański (1860) t. XXX str. 509—526.

roisme, essai historique". Paris 1852. Renan nie umie ocenić znaczenia Averroësa i jego szkoły dla dogmatów chrześcijańskich, lecz pisze rozprawę o nim dlatego, że jak się wyraża, „pod pewnym względem ważniejsza jest wiedzieć, co umysł ludzki myślał o pewnem zagadnieniu, niż mieć samemu o niem jakiekolwiek zdanie". Atoli chociaż Renan tylko dla prostej ciekawości napisał książkę o Averroësie, można z niej odnieść korzyść niemałą, aczkolwiek nie tę, którą Renan chciał swych czytelników uraczyć. Averroës nie tylko był szkodliwy, co Renan podnosi, ale był też i wielce użyteczny dla Chrześcijaństwa, a tego Renan nie umie ocenić i tych zasług wskazać. Inaczej go zrozumiał malarz Traini, który około r. 1340 wymalował obraz dla kościoła dominikańskiego św. Katarzyny w Pizie. W pośrodku obrazu wystaje w mocnych rozmiarach głowa św. Tomasza jako przedstawiciela wiedzy chrześcijańskiej. W górze Bóg, źródło światła, otoczony Serafinami, spuszcza promienie na Mojżesza, na Ewangelistów, na św. Pawła, zawieszonych wśród obłoków. Wszystkie te promienie odbijają się na czole św. Tomasza, który oprócz tego odbiera trzy promienie bezpośrednio od Boga. Z obu stron anielskiego Doktora widzieć się dają Platon i Arystoteles, trzymający księgi w ręku, a od każdego płynie nić złota do oblicza św. Tomasza. On zaś, na przystolu swem siedzący, trzyma na kolanach swe dzieła, od których wychodzą inne promienie oświecające jego następców, u stóp jego zgromadzonych, Wyżej ponad swemi księgami trzyma on w ręku Pismo św. otwarte na tym wierszu: Veritatem meditabitur guttur meum, et labia me detestabuntur impium! I oto — ten bezbożnik, to Averroës! Leży on pod stopami św Tomasza, w dumnem rozmyślaniu, daremnie sili się podnieść opierając się na łokciu, wściekłość i przekleństwo usiadły mu na ustach, istny bezbożnik! Przy nim jego wielki komentarz leży otwarty, ale obliczem do ziemi, przeszyty promieniem mścicielem, wychodzącym od św. Tomasza. Otóż Renan, który ten obraz opisał, przeszedł mimo niego, nie umiejąc odgadnąć jego znaczenia. Malarz głębiej sięgnął w rzecz, i dlatego na obrazie pomieścił Averroësa. Był on na obrazie potrzebny ze swym komentarzem do Arystotelesa, bo ów komentarz zawierał cenne wskazówki dla mistrzów chrześcijańskich, w jaki sposób,

oparłszy się na Arystotelesie, należy pogłębić i usystemizować naukę chrześcijańską, a stąd Averroës przy dogmatyzowaniu tej nauki oddawał walną przysługę myślicielom chrześcijańskim. Tego znaczenia opatrznościowego Averroësa nie umiał Renan odgadnąć, choć uczynił to jego mistrz historyk filozofii Henryk Ritter w swem dziele: „Geschichte der Philosophie" VII T. str. 85. Za to Renan należycie przedstawił wpływ ujemny, jaki Averroës swą nauką o jednym wspólnym umyśle czynnym wywarł na scholastyków.

Zaznacza tedy Semenenko pokrótce błędy nauki averroistycznej w dziedzinie poznawania, w metafizyce i etyce, przyczem często prostuje fałszywe przedstawienie rzeczy ze strony Renana. Rozprawa ma jako całość rozkład jasny i przejrzysty, sąd trafny o dobrych i złych stronach filozofii Platona i Arystotelesa; szkoda tylko, że terminologia filozoficzna dużo pozostawia do życzenia, niemniej język nie jest tak piękny, jak w Biesiadach filozoficznych.

W końcu stolikom wirującym poświęcił Semenenko dwa listy obszerne do pewnej Polki [1]) oraz dwie nauki o magii [2]), w których dowodzi, że o ile zjawiska stolików wirujących, piszących, skaczących, dających odpowiedzi rozumne, polegają na prawdzie, nie można ich przypisać komu innemu, tylko złemu duchowi. Uczeni radziby wprawdzie bronić djabła przed djabłem, ale im się to w tym wypadku nie udaje, gdyż sam djabeł swemi sprawkami za nadto silnie się zdradza i zatwierdza swe istnienie.

Jak z całego tego przedstawienia wynika, rozwinął Semenenko, aczkolwiek tak bardzo zajęty sprawami doniosłemi czy to dla całego Kościoła i narodu polskiego, czy w szczególności dla swego Zgromadzenia, żywą i bardzo płodną działalność literacką. Nie naszą rzeczą oceniać wartość jego zasług na polu kaznodziejstwa lub w dziedzinie kierownictwa dusz. Co się zaś tyczy dorobku na polu filozofii, już same Biesiady filozoficzne powinny Semenence zapewnić trwałe imię na kartach jej dziejów u nas. Rzecz to bowiem ujęta

---

[1]) Przegląd poznański t. XIX (1854) str. 440—451.

[2]) Przegląd poznański t. XXIII (1857) str. 423—447.

i w piękną formę, i pełna myśli głębokich, a poruszająca zagadnienia najdonioślejsze dla filozofii, bo stosunek naszego rozumu do prawdy, naszego poznania do świata widzialnego. Chociaż zaś nie ze wszystkiem mogliśmy się zgodzić na wyniki, do których doszedł ów szlachetny myśliciel, „gente Ruthenus, natione Polonus" w niczem to nie mniejsza unaszej wysokiej czci, dla jego niezwykłej umysłowości.

---

6. O. Stefan Pawlicki.

Ur. 1839 r.

Społeczeństwo polskie po nieszczęściach 1863 r. zwróciło się niemal odruchowo do Boga, wylewając w Jego kościołach jęki swej duszy zbolałej. Nie trwało to jednak zbyt długo, bo wnet nastało otrzeźwienie, zaczęto się liczyć z ciężką rzeczywistością i potrzebami życia. Padło hasło, że najpilniejszą troską i potrzebą narodu jest rozwój i podniesienie dobrobytu, i hasło to gorączkowo w czyn wprowadzano, z nędznych mieścin powyrastały krocie mieszkańców liczące centra przemysłu. Nie potrzeba zaś dowodzić, że w pogoni za dobrami ziemskiemi ludzie tracą z oka pogląd idealniejszy na cele i zadania swego życie, a myśl nierada przenosi się w krainy zaświatowe, nie lubi wzmianki o życiu przyszłem. To też materyalizm i pozytywizm znajdowały dla siebie, zwłaszcza na bruku warszawskim i w centrach rodzącego się przemysłu, grunt dla siebie podatny. Do tego materyalizm Büchnera, Vogta, Moleschotta i plejady ich zwolenników, a tak samo i pozytywizm, występował z wielką pewnością siebie; nie było dla niego żadnych tajemnic ani na ziemi ani w niebie; wszystko wyjaśniał przy pomocy garstki prostych pojęć; zdejmował z serc ludzkich ciężar obaw i niepokojów przekreślając w imię najnowszych zdobyczy naukowych wiarę w Boga i życie zagrobowe. Nie dziw przeto, że podbijał sobie rzesze zwolenników

między jednostkami, które nie myślą samodzielnie, o tem chętniej się popisują tanio nabytą uczonością. Walka z takim prądem była poniekąd trudniejsza, jak z panteizmem, bo ten ostatni ani niezbyt przypadł do smaku umysłowości polskiej, ani też jego zwalczanie nie wymagało szczegółowych studyów przyrodniczych. Materyaliści i pozytywiści wciąż powoływali się na zdobycze nauk przyrodniczych, zamykając faktami usta tym, którzyby może i radzi byli zabrać głos w tej sprawie i stanąć w obronie zagrożonych wierzeń religijnych, ale nieznając gruntownie nauk przyrodniczych, które materyalizm z pozytywizmem przywłaszczał sobie na wyłączny pożytek, musieli stać bezradnie z założonemi rękami i przypatrywać się spustoszeniom w duszach klas oświeceńszych.

Wśród takich to warunków przyszło działać Pawlickiemu. Wykształcony gruntownie nie tylko w filozofii, lecz i w teologii, zeszedł Pawlicki na teren walki przeciwników, śmiało podjął rękawicę, rzuconą przez materyalizm dawnym ideałom wiary, i niemiłosiernie odsłaniał brak naukowości u tych właśnie, którzy rzekomo w imię nauki chcieli obalać najszczytniejsze ideały ludzkości. Zżymano się na niego, głośno się dziwiono, że przy swej wielkiej nauce tak mało chce iść z duchem czasu; lecz właśnie to zżymanie się przeciwników świadczy najlepiej, jaką miarę przykładano do prac tego autora.

Stefan Zacharyasz Pawlicki urodził się z ojca Józefa i Wilhelminy z Denków w Gdańsku 2-go września 1839 r. Nauki gimnazyalne pobierał w Ostrowie w Księstwie Poznańskiem, dokąd się przenieśli jego rodzice. Ukończywszy nauki gimnazyalne w r. 1858, udał się na uniwersytet we Wrocławiu, gdzie z wielkim zapałem oddawał się studyom filologicznym i filozoficznym. Otrzymawszy miejsce nauczyciela domowego u hr. Rogera Raczyńskiego, odbywał z jego synem podróże od 1862 — 1865 r. po Włoszech, Francyi i Niemczech, i dopiero po powrocie do Wrocławia uzyskał stopień doktora filozofii. W roku następnym przeniósł się Pawlicki (1866) do Warszawy, gdzie przez 2 lata (1866 — 1868) jako docent wykładał filozofię w Głównej szkole Warszawskiej. Docenturę uzyskał na podstawie rozprawy: O szkole Eleatów. Bywał on w Warszawie na zebraniach u Eleonory Ziemięckiej. Idąc za głosem powołania do służby Bożej, porzucił dotychczasowe stanowisko

i wstąpił w Rzymie do Zgromadzenia księży Zmartwychwstańców. Przez 4 lata uczęszczał na wykłady teologiczne i filozoficzne w Collegium Romanum, poczem w r. 1872 przyjął święcenie kapłańskie, a po dwu latach (1874) uzyskał tamże stopień doktora św. teologii. W Rzymie przebywał aż do r. 1882, pełniąc obowiązki prorektora w papieskiem Collegio Polacco na Via Maroniti. Jakiem zaś cieszył się poważaniem w sferach rzymskich, świadczy najlepiej fakt, że został czynnym członkiem naukowego towarzystwa Arcadia, a nadto należał do trzech innych akademii, a to: Dell'Immacolata Concezione, Tiberina, di Religione cattolica, oraz do stowarzyszenia dei cultori di christiana Archeologia i do papieskiej Akademii archeologicznej; w końcu powołano go na konsultora kongregacyi Indeksu i poruczono mu bardzo trudne referaty.

Kiedy odnawiano świeżemi siłami naukowemi mocno przedtem podupadły i zaopuszczony wydział teologiczny na uniwersytecie Jagiellońskim, zwrócono się do głośnego już ze swych prac ks. Pawlickiego, prosząc go, aby przyjął obowiązki profesora nowo utworzonej, i to pierwszej w Austryi, katedry dogmatyki fundamentalnej i filozofii chrześcijańskiej. Uzyskawszy zezwolenie ze strony swych przełożonych, pospieszył ks. Pawlicki do Krakowa i rozpoczął wykłady w półroczu zimowem 1882/3 r. Podczas gdy na wykłady teologiczne, miewane po łacinie, uczęszczali sami tylko słuchacze teologii, to na wykładach filozoficznych gromadziła się bardzo licznie młodzież także z innych wydziałów, gdyż ks. Pawlicki umiał wykładać zajmująco tak pod względem treści jak i formy. Już w roku następnym zamianowano go zwyczajnym profesorem, choć samą katedrę utworzono jako nadzwyczajną. W dwa lata później został członkiem korespondentem wydziału historyczno-filozoficznego Krakowskiej Akademii Umiejętności, a w r. 1891 członkiem zwyczajnym. W r. 1893 powołał go wydział filozoficzny uniwersytetu Jagiellońskiego na swą drugą katedrę filozofii, a w r. 1905/6 sprawował urząd rektora uniwersytetu. Obowiązki profesorskie pełnił aż do końca półrocza letniego 1909/10 r., poczem ze względu na istniejącą w Austryi ustawę, która naznacza ukończony rok 70-ty życia jako kres służby państwowej, przeszedł w stan spoczynku, lecz nie przestał miewać dobrowolnie wykładów

filozofii, aczkolwiek w mniejszej liczbie godzin. Niech nam wolno będzie mieć nadzieję, że Opatrzność pozwoli mu wzbogacić naszą literaturę filozoficzną dalszymi tomami rozpoczętej przez niego Historyi filozofii.

Pisma. Nader bogaty jest plon literackiej działalności ks. Pawlickiego. Wspomnieć możemy tylko o pracach ważniejszych, bo wiele artykułów jego pióra znajduje się porozrzucanych po rozmaitych czasopismach. Publikacyę swych pism rozpoczął od rozprawy doktorskiej p. t. De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione (Vratislaviae 1865 str. 80 in 8-o). Z czasów pobytu w Warszawie pochodzą: Szkoła Eleatów (Bibliot. Warszaw. 1866 str. 46); O metodzie w filozofii (Gazeta Warsz. 1867 № 269—275); Wiktor Cousin (Bibl. Warsz. 1867 str. 19); Abelard i Heloiza (Bibl. Warsz. 1867 str. 75n); Wyprawa filozofów (w Wykazie odczytów Głów. Szkoły Warsz. na półrocze letnie 1867 str. 22); Spółczesna Abisynia (Bibl. Warsz. 1867 str. 20n); Obrona Xantyppy (w Kronice Rodzinnej 1867 str. 8n).

Na okres pobytu w Rzymie przypadają: Materyalizm wobec nauki (Odbitka z Przeglądu polskiego. W Krakowie 1870 str. 135); Mózg i dusza (Przegląd lwowski 1873, w odbitce: Kraków 1874 str. 122); Studyja nad Darwinizmem (wyd. II Kraków 1875 str. 106); Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii (W Krakowie 1878 str. 81 in 4-o); Le origini del christianesimo (w czasop. La Rassegna italiana 1883 str. 120; ta praca ukazała się i w polskim języku p. t. O początkach chrześcijaństwa — w Krakowie 1884, a następnie rozszerzona w j. niemieckim: Der Ursprung des Christentums — Mainz 1885 str. 254).

W okresie działalności profesorskiej ukazały się prace: Historya filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa (T. I. Kraków 1890, t. II. 1893); Studya nad pozytywizmem (kilka artykułów w Przeglądzie polskim 1886 r.); artykuł o Giordano Bruno (Przegląd polski); o filozofii Fouillée'go (Przegl. polski 1893); Żywot i dzieła Ernesta Renana (w Krakowie 1896 str. 479 2-gie wyd. w Warszawie „Bibl. dz. chrześc. 2 t. 1905).

Ponieważ pisma czysto filozoficzne nie wchodzą w zakres naszej pracy, musimy ich ocenę, jak i ocenę całego dorobku dla filozofii ze strony tego zasłużonego autora pozosta-

wić innym, a naszą rzeczą zająć się temi rozprawami, które mają związek z religią.

Stosunek filozofii do teologii. Jak się zapatruje nasz filozof na wzajemny stosunek filozofii i teologii, rozumu i wiary? Odpowiada on na to pytanie na str. 41 swej rozprawy: „Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii". Czytamy tam: „Trzeciem źródłem wiedzy bezpośredniej jest Objawienie czyli słowo Boże. Na niem opiera się odrębna, wspaniała nauka, chrześcijańska teologia. Nie wchodzi ona w zakres naszej rozprawy, która jedynie przyrodzoną zajmuje się wiedzą. Teologia wymaga od uczniów swoich wiary i łask nadprzyrodzonych, filozofia jedynie zdrowego rozsądku. Pierwsza przeznaczona dla chrześcijan, druga dla wiernych i niewiernych. Pierwsza przeważnie wykłada prawdy, których rozum ludzki własnem światłem odkryć nie potrafi; druga wszystko, co rozum sam ze siebie wiedzieć może. W pierwszych wiekach naszej ery często Chrześcijaństwo nazywano: „nową filozofią, ewangeliczną filozofią, wyższą filozofią lub też filozofowaniem przez wiarę". Zob. o tem Petaviusza Dogm. theol. proleg. c. 1 i osobną rozprawę Dietelmaira: De religione christiana philosophiae nomine a veteribus compellata. Altonae 1740. Zwyczaj ten, zgodny zresztą z duchem greckiego języka, ztąd powstał, że starożytni nie odróżniali teologii i obu wyrazami tę samą rzecz odznaczali. W średnich wiekach, aczkolwiek w praktyce ciągle dwie nauki mieszano ze sobą, gdyż scholastyka nie jest ani teologią, ani filozofią, lecz syntezą obu, jednakże w zasadzie odróżniano drugą od pierwszej znaną definicyą: „poznanie ostatnich przyczyn lub zasad rozumem przyrodzonym". X. Morawski w znakomitem dziele „Filozofia i jej zadanie" str. 29 odrzuca dodatek „rozumem przyrodzonym" jako zbyteczny i niewłaściwy, na co jednak nie zgodzą się ani filozofowie, ani teologowie, z wyjątkiem przesadnych racyonalistów i mistyków. Nie trzeba być bardziej scholastykiem od samych scholastyków. Powiada, że filozofia dostatecznie tem się różni od teologii, że opiera się na znaniu wewnętrznych przyczyn i powodów rzeczy, a druga na powadze Boga. Ten argument szanownego autora byłby dobry, gdyby poleganie na powadze Bożej wykluczało „znanie wewnętrznych przyczyn". Atoli teologia niemniejszą od filozofii ma

pretensyę do „znania wewnętrznych przyczyn", a rzeczywiście tem się od siebie różnią, że pierwsza na obcej opiera się powadze, druga na własnej. Ale obcą powagą także w historyi i naukach przyrodniczych posługujemy się; dla odróżnienia więc powagi Boskiej od ludzkiej, scholastycy słusznie wymyślili dodatek: „lumine naturali".

Niewątpliwą jest rzeczą, że w polemice tej ks. Morawskiego z ks. Pawlickim należy stanąć po stronie drugiego. Żałować jednak należy, że autor z kwestyą tak niezmiernie ważną, jaką jest stosunek rozumu do wiary objawionej, tak po macoszemu się obszedł. Nie da się ona rozciąć jak węzeł gordyjski jednym zamachem: tu prawdy rozumem samym nabyte—tam prawdy objawione, boć między prawdami objawionemi znajdują się i takie, które są dostępne rozumowemu badaniu i są nawet przesłankami wiary (praeambula fidei); a te znów prawdy, które przechodzą uzdolnienie przyrodzone rozumu, muszą być przez tenże rozum uznane i przyjęte. Wobec tego nasuwa się nieuniknione pytanie, jak się ma rozum zachować właśnie wobec tych prawd drugich, jaka jego rola względem nich, czy czysto bierna, czy też ma on sobie zdawać z nich sprawę, i w jakim stopniu?

Materyalizm wobec nauki. Cel tej rozprawy gruntownej wyłuszczył autor na str. 14 powiadając: „Dopóki jakiś p. Löwental, lub p. Büchner w to lub owo nie wierzy, rzecz to sama w sobie bardzo obojętna; ale gdy niewiarę swoją wygłasza w imię nauki, sprawa zupełnie odmienny charakter przybiera, bo już nie chodzi o przekonanie kilku mało znanych pisarzy, lecz o ważne, nawet o żywotne pytanie, czy nauka w jakiejkolwiek swojej gałęzi doszła do rezultatów, sprzeciwiających się wierze ludów." Po mistrzowsku kreśli autor ścisły związek materyalizmu wieku ubiegłego z panteizmem Hegla. „Dopóki, pisze on, system metafizyczny obraca się wyłącznie w dziedzinie pojęć oderwanych, można za pomocą zgrabnej dyalektyki od biedy, mniej więcej wszystkie fakta dziejów, wszystkie objawy dotykalnego świata wytłumaczyć, tak dziwna jest elastyczność metafizycznych formułek. Dopiero gdy pojęcia abstrakcyjne przełożymy na pełniejsze, konkretne, myśl prawdziwa i doniosłość systemu odsłania się dla wszystkich. Tak stało się z systemem Hegla. Dopóki za życia mi-

strza rozprawiano o zagadkach świata i początku wszechrzeczny w formułkach ciemnych, oderwanych, łudzono się nadzieją, że ta najnowsza i niby najwyższa synteza niemieckiego ducha dokładną jest formułą Chrześcijańskiej myśli... Dopiero po śmierci mistrza, gdy ochłonięto nieco z tej gorącej czci, z jaką uwielbiano każde jego słowo, czczość i nagość szkoły odsłoniły się nielitościwie... Zapaleńsze grupy żartowały sobie z uczonej mgły dyalektycznych formułek, a najgłówniejszy z nich Feuerbach, przywódca heglowskiej demagogii, nazwał osła Balaama mędrszym od głębokich niemieckich filozofów.

Hegel tak świat cały zasnuł pajęczyną antitez i syllogizmów, że Feuerbach i jego zwolennicy, jak zuchwałe bąki przebiwszy się na wolne powietrze, już więcej słyszeć nie chcieli o dyalektycznem przerabianiu pojęć. Zamiast wdawać się w subtelne metafizyczne rozbiory, obejmuje Feuerbach świat widzialny, dotykalny obu ramionami, wołając: „oto Bóg prawdziwy". Używanie życia ma on za jedno z używaniem Boga, a rozkosz zmysłów za to samo, co prawdziwa religia".

Drugą przyczynę rozwielmożnienia się materyalizmu w Niemczech upatruje autor „w nieprzyjaznym stosunku, w jakim najznakomitsi ówcześni naturaliści stanęli nie do Chrześcijaństwa, ani do filozofii wogóle, lecz do niemieckich idealistów, mianowicie do Schellinga i Hegla" (str. 8). Filozofia panowała z początkiem XIX w. samowładnie, a naukom przyrodniczym wyznaczyła skromną rolę służebnicy. Sami zaś filozofowie, jak Hegel, Fichte, Schelling „właściwie nic nie umieli dobrze, mimo wielkiego obczytania, bo nie pracowali na kształt dawnych filozofów w specjalnej jakiejś gałęzi nauk. Zaczem poszło, że często odkrycia nauk przyrodniczych do swego sposobu widzenia rzeczy naciągając, prawdziwe ich znaczenie dowolnie wykrzywiali. Przeciw takiemu wtrącaniu się dyletantów i to jeszcze nieosobliwych do wiedzy natury, wszyscy sławniejsi naturaliści energicznie protestowali, dowodząc słusznie, że nie można stanowić o prawach przyrody bez znajomości chemii i fizyki" (str. 9). Lecz podczas gdy faktyczni badacze przyrody, zajęci w swych pracowniach i zatopieni w zgłębianiu tajników przyrody zgoła, się nie troszczyli o odpowiedzi ogólne na pytania, które najbardziej dręczą umysły ludzkie, jak pytanie o naturze duszy, istnieniu Boga, życiu

przyszłem, a których to odpowiedzi żąda ludzkość od nauki, znaleźli się inni, ich uczniowie, którzy ich wyręczyć postanowili. Mniej oni wprawdzie od swych mistrzów byli uczeni, ale za to od nich śmielsi, a mszcząc się za pogardę, z jaką na nich spoglądała niegdyś filozofia, odsądzili ją nawzajem od wszelkiego głosu: „Purpurę królowej nauk włożyli na własne barki, a samozwańczą ręką porwali jej złote berło. Nie źle im się wiedzie. Przed tłumami udawają królów, a korzystając z wziętości, jakiej dostąpiły nauki ścisłe za rzeczywiste usługi w pomnożeniu dobrobytu i podnoszeniu oświaty, mają wszędzie przystęp ułatwiony" (str. 10).

Autor przechodzi następnie do rozbioru głównych dogmatów materyalizmu oraz ich podstaw, a czyni to z nadzwyczajnym spokojem, jak przystało na męża prawdziwej nauki; czasem tylko przeplata on swój wykład delikatną ironią, która tem głębiej dotyka, im bardziej niewinną się przedstawia.

W pierwszym rzędzie (rozdz. II) zadaje sobie pytanie, czy materya jest wieczną, jak twierdzą materyaliści? Opierając się na wywodach Clausiusa i teoryi termodynamicznej ciepła, wykazuje autor, że skoro ruch w świecie ma mieć koniec, to i początek mieć musiał, poczem tak streszcza swój wywód: „Materyaliści powiadają, niby w imieniu nauki, że materya nie ma początku, że od wieków jest w ruchu, i że na zawsze nią pozostanie. Nauki ścisłe przeciwnie nic nie orzekają o początku materyi, wziętej w sobie, ponieważ jej początek nie może być przedmiotem naukowej obserwacyi. Nauka zna tylko materyę w ruchu i o niej twierdzi z wszelką pewnością, że sama sobie tego ruchu nadać nie mogła; co zaś do przyszłości ruchu, twierdzą znakomite powagi naukowe, że dojdzie do jakiegoś minimum, gdzie przestanie być ruchem, bo tego wymagają prawa, rządzące materyą. Stąd wniosek konieczny, że ten ruch musiał zacząć się kiedyś" (str. 30).

Rozdział III zajmuje się kwestyą samorodztwa, którego materyaliści bronią wszelkiemi siłami, chcąc uniknąć wdania się Stwórcy przy powstaniu pierwszego życia na ziemi. Autor wykazuje gruntowną znajomość odnośnych faktów i literatury, i przeciwstawia gołosłownym twierdzeniom materyalistów sądy ówczesnych przedstawicieli nauki, jak Liebig, Claude Bernard, Pasteur i inni.

Rozdz. IV zajmuje się Darwinem i jego hypotezą. Autor z wielką bezstronnością streszcza główne myśli księgi Darwina: „O pochodzeniu gatunków," zaznacza, co w tej hypotezie jest dobrego i co można z wdzięcznością przyjąć, ale nie waha się też śmiało wytknąć braków, jakie się w niej znajdują, i dochodzi do wniosku, że materyaliści z tej strony nie mogą się spodziewać pomocy.

Rozdz. VI oświetla zabiegi materyalistów, aby z hypotezy Darwina wyciągnąć korzyść dla swych celów. Autor, który dotychczas starannie unikał powoływania się na powagę Bożą, tutaj kreśli pokrótce dwa dowody Bożego istnienia, a to kosmologiczny i teleologiczny, poczem rozbiera dowody materyalistów, jakoby świat był wystarczającą sobie całością, i na przykładzie budowy oka objaśnia, w jakie niedorzeczności wikłają się materyaliści odmawiając osobnej celowości tworzącym się organizmom. „Jakże inaczej było dawniej, powiada autor, jak odmienny obraz przedstawiają owi geniusze, którzy matematykę i nauki przyrodzone opromienili niezrównanym blaskiem! Warto posłuchać, z jaką czcią, z jakiem zdumieniem mówią oni o zamiarach i potędze Najwyższego. Warto przeczytać gorące słowa entuzyazmu, który unosi Keplera w chwili, gdy odkrył prawa niebios wiekopomne, z jakąż to on miłością wyrywa się do Tego, od którego pochodzi każde dobre natchnienie! A tym samym torem szli Newton, Paskal, Leibniz. Prawdziwie wielcy umysłem i sercem, wyznawali oni z prostotą (że tu użyję słów Leibniza), „że my biedni ludzie jesteśmy niczem wobec bożej nieskończoności i że przedwiecznej Mądrości jest przywilejem troszczyć się nawet o to, co jest nieskończenie małe".... Teraz na miejsce owych mężów pracy i modlitwy, stają szarlatani bez zasad, bez nauki, bez dobrej wiary, bez godności. Złotą księgę objawienia zarzucili błotem i szydząc z tego, przed czem wielcy mistrzowie schylali czoła pokorne, z efronteryą, godną mówców ulicznych, prawią o ukrytych zamiarach materyi, o misternem powstawaniu istot z odwiecznego łona materyi, o idei, która rozwój światów popycha do postępu w nieskończoność, i tym podobne słowa i słowa, puste a brzmiące! Szalbierze, wy sami się śmiejecie z tej idei tak mądrej i wszechwiednej" (str. 80).

Jednym z bardzo ważnych dogmatów materyalistycznych

jest to, że człowiek nie posiada duszy substancyalnej i duchowej. Rozprawia się autor z tym dogmatem w VI rozdz. i przeciwstawia twierdzeniu materyalistów słowa ludzi prawdziwie naukowych, poczem wykazuje, że materyaliści nie potrafią żadnymi ruchami mechanicznymi wyjaśnić samowiedzy człowieka, ani pamięci, i pokpiewa niemiłosiernie z roli, jaką materyaliści naznaczali fosforowi, jako przyczynie sprawczej myślenia ludzkiego.

Przedmiotem rozdz. VII jest człowiek, lecz nie indywidualny, tylko zbiorowy, człowiek w historyi. Przy tej sposobności, autor surowo krytykuje poglądy Bukla na rozwój dziejów ludzkości, i poucza, jak w rzyczywistości ów rozwój się odbywał, i okazuje na kilku przykładach, do czego prowadzi postęp, nieoparty na niezmiennych prawach moralności. „Twierdzenie materyalistów, jakoby wiedza sama dawała szczęście zupełne jednostkom, nie może się ostać wobec faktów. A z niem upada cała teorya socyalizmu, opierająca się w gruncie na błędnej zasadzie Bukla. Wyzwolenie z pod religii, nad którem tak usilnie pracują, okazało się zgubnem dla jednostek, zabójczem dla społeczeństw. Człowiek bez religii przestaje być istotą moralną, abdykuje poprostu z człowieczeństwa. Za tem śmierć idzie i zguba zupełna. Bo człowiekowi nie wolno być zwierzęciem; ile razy być niem usiłował, ulegał następstwom tej zbrodni. Natura potworów nie cierpi, ni fizycznych, ni moralnych" (str. 124), W ostatnim (VIII) rozdziale autor zbiera pokrótce swe wywody, przypomina, do czego właściwie dąży materyalizm, ostro gani polskiego tłumacza książki Büchnera za to, iż powypuszczał różne ustępy, w których Büchner bez ogródki wskazał cele istotne materyalizmu; autor przyznaje materyalizmowi tę zasługę, że budzi ludzi pobożnych z gnuśności i kwietyzmu, zmuszając ich do walki; wreszcie kończy ową rozprawę słowami: „Na dwa obozy ludzkość rozdziela się coraz więcej, i choć to wielom może być niemiło, każdy będzie zmuszony wybór uczynić, i do jednego z nich przystąpić. Czasy neutralności minęły bezpowrotnie. Dziś ani publicznej ani prywatnej nie zaradzi potrzebie, kto tylko przy własnem, domowem chce się zamknąć ognisku; dziś nic nie zaważy ten, kto chce ważyć z osobna i z drugimi łączyć się wzdryga — i nic nie obroni — ani ojczyzny, ani rodziny, ani

majątku, ani nawet własnego nie ustrzeże spokoju, kto nie będzie miał odwagi strzedz i bronić, razem z innymi, wiary i Kościoła. Bo wszystko podminowane, wszystko się chwieje i wszystko musi grozić ruiną tam, gdzie ludność poczyna wątpić o istnieniu Boga i o nieśmiertelności duszy" (str. 135).

Jeżeli słowa powyższe autora, pełne prawdy i słuszności, były potrzebne w chwili, gdy materyalizm dopiero szerzyć się poczynał, są one o wiele więcej na czasie dzisiaj, kiedy nam przychodzi spożywać owoce zasiewu materyalistycznego w naukach, polityce i urządzeniu społecznem. Rozprawa autora, gdyby tylko zmienić przytaczane w niej nazwiska i zastąpić je imionami dzisiejszych przedstawicieli monizmu materyalistycznego, jako też i mężów rzetelnej nauki, nie tylko nie byłaby przestarzałą, ale w swych częściach zasadniczych, śmiało opierać się może i na przyszłość zębowi czasu.

Mózg i dusza (Kraków 1874). Rozprawka pod tym tytułem jest odbitką z artykułów, pomieszczonych w Przeglądzie lwowskim r. 1873. Przyrównawszy czasy panowania materyalizmu do epoki sofistów greckich i encyklopedystów francuskich, przechodzi autor do obalenia dogmatu materyalistów, jakoby dusza nie była substancyą samoistną i duchową. W tym celu autor przedstawia związek myślenia z czynnościami mózgu, jako tego narodu, który w myśli nauki materyalistów ma wytwarzać myślenie. Jeżeli myśl dowodzi autor, ma być tylko prostą wydzieliną mózgowej substancyi, wówczas doskonałość myślenia powinnaby zostawać w stosunku prostym do wielkości mózgu. Jednak tak nie jest, bo fakta stwierdzają, że ani od ilości bezwzględnej mózgu, ani od ilości zwojów na jego powierzchni nie zależy doskonałość myślenia; nie jest też prawdą, że u starców wskutek zmniejszenia i kurczenia się mózgu myślenie jest mniej dzielne, jak w wieku męskim, bo wiek starców zna historya, którzy mimo swe 80 i więcej lat zachowali całą czerstwość myślenia. Objawy znów patologiczne mózgu tego jednego tylko dowodzą, że dusza połączona z ciałem, potrzebuje do swego działania normalnego zdrowego mózgu, ale nie dowodzą zgoła, że sam mózg jest duszą, bo na podstawie takiej logiki materyalistów możnaby dowodzić, iż skoro można wyłamywać ząb po zębie w kole jakiejś maszyny parowej, przez co ruch maszyny staje się nieregu-

larny, a w końcu całkiem ustaje, to w maszynie nie może być pary, bo co to za para, którą można kawałkami odłamywać wraz z zębami koła (str. 35). Zresztą nawet na to niema zgody między uczonymi, jaka jest rola fizyologiczna mózgu i móżdżku, czemu nie można się dziwić tak dalece, skoro Hufeland i Aberkromby wiele zebrali przykładów osób z mózgiem bardzo uszkodzonym, które to jednak osoby myślały całkiem prawidłowo (str. 45), a przeciwnie mózgi znanych waryatów nie okazywały żadnych zmian anatomicznych. Wprost zaś śmieszne jest twierdzenie materyalistów, jakoby jakość myślenia zawisła od jakości pokarmów spożytych. Następnie autor bada związek wrażeń z wyobrażeniami i wskazuje, że te ostatnie nie są prostą przemianą energii drażnienia nerwów, zwłaszcza, że i pamięć przeczy takiemu twierdzeniu. Jej też analizie autor poświęca dłuższy i trafny wywód.

Uporawszy się do str. 71 z dowodem ujemnym, wykazuje autor w dalszej części rozprawy duchowość duszy sposobem pozytywnym. Zastanawia się więc nad związkiem wyobrażenia z pojęciem, udowadnia, że pojęcia nie można utożsamiać z wyobrażeniem; zatrzymuje się nieco dłużej nad istotą sądu jako czynności psychicznej, nad rozwagą i samowiedzą, a wreszcie na objawach woli i religijności wykazuje, że „muszą one mieć odpowiednią sobie przyczynę, i że ta przyczyna musi koniecznie być jestestwem duchowem, od ciała różnem, odrębnem i niezawisłem" (str. 117).

Wiele i w tej rozprawce posiada wartość niezależnie od czasu, lecz niektóre części wymagają przerobienia, jeżeli mają być zastosowane do obecnego stanu badań naukowych. Nadmienić trzeba, że rozprawka ta nie jest tylko czysto psychologicznym traktacikiem, ale ma cel filozoficzno-religijny na względzie.

Studya nad Darwinizmem. Broszura ta obejmuje trzy artykuły, drukowane w Przeglądzie lwowskim r. 1873 i 1874. Pierwszy z nich p. t. Ostatnie słowo Darwina — przedstawia pokrótce myśl zasadniczą nauki Darwina, że wszystkie gatunki tworzyły się zwolna pod wpływem przemian, wywołanych w organizmach roślinnych i zwierzęcych walką o byt oraz przez dobór naturalny. Powodem zajęcia się sprawą przemiany gatunków było, że Darwin w I wydaniu swej książki:

O pochodzeniu gatunków pozostawił nietknięte pytanie o pochodzeniu człowieka oraz o początku życia; owszem, ten ostatni przypisywał on nie dwuznacznie Stwórcy. Lecz ulegając wpływom Bronna, a głównie Haeckla, wydał Darwin w r. 1871 dzieło: „Descent of man" (O pochodzeniu człowieka), w którem naucza, że człowiek powstał ze zwierząt. Otóż nasz autor po wyłożeniu zasadniczych punktów hypotezy o doborze naturalnym zaznacza, że hypoteza posiada kilka braków zasadniczych. Przedewszystkiem Darwin nie nadał pojęciom rodzaju i gatunku ściśle określonych znaczeń, jakie miały u dawniejszych autorów, piszących po łacinie swe rozprawy naukowe: z braku ustalonego znaczenia powyższych pojęć nieraz niewiadomo, czy Darwin miał na myśli rodzaje, czy gatunki, czy też rasy i odmiany. Dalej zarzuca autor darwinistom, że nie mówią naukowo przypisując naturze troskanie się rozumne i celowe o jestestwa, w czem jest tylko pułapka na nieoględnego czytelnika, który wobec wielkiego rozumu natury łatwo może poczytać ideę Stwórcy za całkiem zbyteczną. Tyczy się to również wyrażeń: walka o byt, dobór naturalny i t. p., które w książce Darwina przedstawiają się jako hypostazy. Autor, powołując się na Buffona, którego wyżej stawia jak Darwina (str. 29) wskazuje na wielką zdolność reprodukcyi w obrębie rodzaju danego jako główną cechę przynależności do danego rodzaju, poczem dochodzi do wniosku, że rodzaje są stałe, przez Stwórcę oznaczone, a pod względem naszego poznawania są podstawą niezmienną naszych pojęć rodzajowych. W końcu autor zadaje sobie pytanie (str. 41), czy darwinizm daje się pogodzić z Chrześcijaństwem, i odpowiada bezwzględnie przecząco.

Są w tym artykule rzeczy dobre, uwagi całkiem trafne, ale są też i zdania, które w naszych dniach muszą uledz zmianie. Niektóre wywody są dzisiaj przestarzałe, inne wymagają koniecznych uzupełnień.

Za to drugi artykuł: Człowiek i małpa — nic nie stracił przez czas na swej wartości. Opierając się na orzeczeniach anatomów, fizyologów i antropologów, którzy żyli przed laty 40, wykazuje autor wiele różnic zasadniczych w budowie anatomicznej małp a człowieka, smagając przytem biczem ciętego dowcipu i uzasadnionej ironii logikę materyalistów. Na str. 75

daje autor streszczenie swych wywodów: „1-o Małpa anatomiczną budową ciała różni się nieskończenie od człowieka. Na to zgadzają się Vogt, Virchow, Darwin, Huxley i wszyscy inni. 2-o Fizyologowie uważają za niepodobne wszelkie pokrewieństwo małpy z człowiekiem, gdyż dwie te istoty rozwijają się według praw różnych, w odmiennych zupełnie warunkach. 3-o Dotychczasowe badania geologów i naturalistów dowodzą, że żadnych pośrednich kształtów, wypełniających przepaść między człowiekiem a małpą, niemasz i nie było". Nadmienić tu musimy, że drugi punkt z tych trzech twierdzeń silnie dzisiaj negują Uhlenhut, Friedenthal i inni, którzy na podstawie chemicznej tożsamości krwi niektórych małp z krwią człowieka przyjmują w literalnem znaczeniu pokrewieństwo człowieka z niektóremi małpami.

Z poprzedniemi rozprawkami jest logicznie związana trzecia: Człowieka miejsce w zoologii. Autor występuje przeciwko podstawie klasyfikacyjnej Linneusza, który za cechy, wyróżniające człowieka od małp podaje to, że człowiek jest homo diurnus a małpa homo nocturnus; odrzuca następnie podział, mocą którego małpa i człowiek bywają zaliczone do jednej wspólnej rodziny w gromadzie zwierząt ssących, poczem stawia twierdzenie, że za podstawę podziału należało obrać cechę najwięcej charakterystyczną, a tą jest niewątpliwie rozum u człowieka. Ponieważ zaś Darwin bronił zdania, że myślenie jest dziełem rozwoju stopniowego w świecie zwierzęcym, którego koroną jest człowiek, więc autor zbija gruntownie to twierdzenie i wykazuje, że między zmyślnością zwierząt a myśleniem człowieka istnieje różnica jakościowa, a nie tylko różnica stopnia. Również mowa, jako naturalny wypływ myślenia, nie da się wyprowadzić z krzyków i tak zwanej mowy zwierząt, jak Darwin dowodził. Na str. 100 dochodzi wreszcie autor do takiej konkluzyi: „Gdy teraz zbierzemy w jedno dotychczasowe uwagi, pokaże się, że myślenie i połączona z niem mowa stanowią zasadniczą różnicę między człowiekiem a zwierzęciem, a różnica ta nie jest w ilości, lecz w zupełnie odmiennej jakości. Jest zatem w człowieku coś, co jest główną, najważniejszą nawet jego własnością, a czego zwierzę nie posiada ani śladu; jest coś, czego nawet podobieństwa nie odkryto w żadnej innej istocie, prócz u człowieka. Dwie istoty,

różniące się tak w swojej wewnętrznej naturze, nie mogą więc żadnym sposobem być ze sobą spokrewnione, i nie mogą w klasyfikacyi historyi naturalnej należeć do jednego działu. Jeżeli w tej nauce minerał został oddzielony od rośliny, dlatego że roślina ma organizm, którego nie ma minerał; jeżeli roślina została oddzielona od zwierzęcia, bo zwierzę ma czucie i ruch samoistny, którego nie ma roślina, słuszna, żeby i człowiek był raz na zawsze oddzielony od zwierzęcia, bo zwierzę nie ma myślenia i nie ma mowy. Nie to bowiem, co jest wspólne, służy do postawienia głównych działów klasyfikacyi, ale to właśnie, co jedną grupę stworzeń od drugich stanowczo odróżnia, a śmiesznością jest szukać różnicy w drobnych i małoznacznych szczegółach u istot, u których różnica cech najgłówniejszych sama bije w oczy".

Trudno nie przyznać temu żądaniu autora zupełnej słuszności. Atoli wytknięcie przyrodnikom niekonsekwencyi w podziale zoologicznym, jak i to, że autor nazwał Darwina dobrym morfologiem i zoologiem, ale lichym myślicielem, oburzyło naszych domorosłych darwinistów wielce na autora.

Początki Chrześcijaństwa. Powstanie swe zawdzięcza książka pod tym tytułem okoliczności, iż profesor językoznawstwa w liberalnym uniwersytecie rzymskim wystąpił z twierdzeniem, że religia chrześcijańska jest tylko niedokładnem naśladownictwem buddyzmu. Wówczas towarzystwo: Academia di religione cattolica zwróciło się do autora, aby w kilku wykładach gruntownie wyświetlił początki Chrześcijaństwa i odparł niedorzeczne teorye owego profesora. Wykłady te, jak się już nadmieniło, odpowiednio opracowane ukazały się w języku włoskim, polskim, a najobszerniej w niemieckim. Z tego też wydania podajemy treść książki.

W rozdziale I autor przedstawia rozmaite próby racyonalistów, aby wyjaśnić powstanie chrześcijaństwa z wykluczeniem wszelkiego czynnika nadprzyrodzonego. Autor ujmuje te próby w sześć różnym twierdzeń.

I. Podług Renana i Hartmanna Chrystus Pan nie przyniósł z sobą żadnej nowej nauki, tylko nauczał tego, co głosił 8 wieków przedtem prorok Izajasz; Chrześcijaństwo więc ani pod względem swej części dogmatycznej, ani etycznej, która ma pochodzić z talmudu, nie przyniosło żadnej nowej idei na

świat, bo jego Założyciel podszył się pod naukę proroków. Autor nie wdaje się w długą polemikę, prosi tylko zwolenników powyższego przypuszczenia o odpowiedź na jedno pytanie, mianowicie czemu Żydzi pałali taką nienawiścią szaloną przeciw Chrześcijaństwu, skoro ono jest tylko nauką ich proroków? Wykazawszy, że talmud powstał później od Ewangelij, tem samem obalił twierdzenie niektórych rabinów, że etyka chrześcijańska z talmudu wzięła początek.

II. Ernest Bunsen wystąpił kilkakrotnie z twierdzeniem, że Chrześcijaństwo wzięło początek z religii Zoroastra, w której dogmata zasadnicze Chrześcijaństwa od dawna się zawierają, jak np. jedność Boga, odwieczne słowo, Syn Boży, grzech pierworodny, wcielenie Słowa Bożego oraz zbawienie rodzaju ludzkiego. Na podstawie analizy nauki Zoroastra wykazuje autor różnicę niebotyczną między wierzeniami starych Persów a chrześcijan.

III. Wielbiciel Bunsena, Emil Burnouf, chce kolebkę Chrześcijaństwa mieć aż w Indyach a to z powodu kultu bożka ognia (Agni), którą to nazwę żywo przypomina fakt, że Chrystus chętnie się nazywał barankiem (Agnus). Autor krótko się sprawia z tem przypuszczeniem, odmawiając mu nawet pozoru naukowości.

IV. Burnouf znalazł ucznia pojętnego w osobie Ludwika Jacolliota, który w 15 tomach swych: „Études indianistes"— chciał wykazać, że kult Chrystusa jest w gruncie rzeczy kultem nadgangesowego Christny. Autor na podstawie fachowej literatury odsłania, że Jacolliot z powietrza zaczerpnął wieść o kulcie Christny, bo żadna księga hinduska nie zna takiego bóstwa, a tak samo rozszerzenie się owego rzekomego kultu na Syryę i Palestynę, są to rzeczy z palca wyssane, jak to dobitnie wyświetlił Albrecht Weber.

V. Autor poddaje surowej krytyce przypuszczenie Schopenhauera i Hartmanna, jakoby buddyzm miał dostarczyć cegiełek swej nauki do budowy Chrześcijaństwa. Podług Hartmanna buddyzm ma być nawet wyższą formą religii, jak Chrześcijaństwo, bo nie przyjmuje Boga osobowego, a pod względem moralnym jego wyższość jest widoczna w tem, że nie przyjmuje indywidualnej nieśmiertelności dusz. Autor, wspar-

ty na źródłach prawdziwie naukowych, wykazuje, że buddyzm nie jest właściwie religią, tylko systemem filozoficznym, którego ideałem jest zupełny kwietyzm z nadzieją nicości po śmierci, poczem przeciwstawia nauce buddyzmu naukę chrześcijańską, i dochodzi do wniosku, że tylko sekciarska zaciekłość może, wbrew logice, wbrew historyi, utożsamiać rzeczy tak się różniące, jak buddyzm i Chrześcijaństwo.

VI. Po filozofach i archeologach pokusił się profesor chemii i fizyologii w Nowym Jorku, W. Draper, wykazać, że pierwszych początków Chrześcijaństwa trzeba szukać w Egipcie. Niegdyś miały istnieć trzy formy Chrześcijaństwa: żydowska, gnostyczna i afrykańska; po upadku dwóch pierwszych przeprowadziła matka cesarza Konstantyna W., przy współudziale dam pałacowych, że wierzenia starych Egipcyan połączono z filozofią Platona, i taki to synkretyzm pogaństwa i platonizmu istnieje do dziś pod nazwą katolicyzmu. Autor krótko zbywa te uczone wywody profesora chemii, powiadając: „Nie mogę przy najlepszej woli widzieć w tych wypadkach Nowojorskiego profesora nic innego, tylko humbug amerykański, a jeżeli w ten sam sposób wykłada chemię i fizyologię, stanowiące jego przedmiot, to nie można mieć dość współczucia dla jego słuchaczów" (str. 52).

Wreszcie po VI-te rozprawia się autor z opinią, jako Chrześcijaństwo było wypływem naturalnym cywilizacyi grecko-rzymskiej.

Oczyściwszy sobie z chwastów racyonalistycznych grunt pod dalsze badania, przystępuje autor w II rozdz. do pozytywnych dowodów autentyczności Ewangelii, z których czerpiemy wiadomości pierwszorzędnej wagi o powstaniu religii chrześcijańskiej. Powołuje się w tym celu na rękopisy, sięgające conajmniej IV wieku, i wykazuje że Ewangelie odnośnie do swych rękopisów są w położeniu stokroć szczęśliwszem od rękopisów któregokolwiek pisarza starożytnego. Przychodzi następnie do dowodu, czerpanego z pism św. Ireneusza, którego znaczenie stawia we właściwem świetle, rozbiera świadectwa św. Justyna, Tertulliana, aktów męczenników scyllitańskich w Numidyi, Teofila antyocheńskiego, Tacyana, Klemensa rzymskiego, i wykazuje, na jak kruchych podstawach

opiera się twierdzenie racyonalistów (Bauera, Straussa, Renana i t. d.), jakoby Ewangelie dopiero z końcem II wieku naszej ery powstały.

W r. III powołuje się autor na świadectwo poganina Celsusa i heretyków z II w., przytem kreśli sylwetki Marcyona, Valentinusa, Bazylidesa, słusznie zaznaczając, że dotychczas zamało korzystano z pism apokryficznych dla celów autentyczności ksiąg kanonicznych N. Zakonu.

Roz. IV. Po dowodach zewnętrznych autentyczności Ewangelij autor rozbiera dowody wewnętrzne. Porusza on przy tej sposobności mnóstwo szczegółów chronologicznych, ekonomicznych, socyalnych, religijno-społecznych z urządzeń żydowskich, greckich i rzymskich, a czyni to w sposób lekki, barwny, nienużący a prawdziwie pouczający, iż sama ta część mogłaby stanowić dla siebie piękną całość.

Pod koniec rozdziału autor zajmuje się zarzutem racyonalistów, zwłaszcza Renana, że Ewangelie nie mogą uchodzić za poważne źródło historyczne, gdyż pełno w nich cudowności. Autor potępia takie stanowisko jako aprioryczne, niehistoryczne i nienaukowe, a w dalszym ciągu zajmuje się pytaniem, czy cuda wogóle są możliwe. Dwa są rodzaje, powiada on, przeciwników, nieuznających możliwości cudów; z jednej strony czynią to materyaliści, z drugiej deiści; pierwszym się wydaje, że gdyby najmniejszy cud się spełnił, musiałoby zniknąć nasze przekonanie o stałości prawo natury; drudzy mają cuda za pewne ubliżenie doskonałościom Bożym, gdyż Bóg, działając cuda, okazywałby tem samem, że świat został źle urządzony, skoro wymaga interwencyi ponownej Boga.

Odnośnie do materyalistów autor rozróżnia ogólność praw natury, od ich konieczności. Że prawa natury są ogólne, nikt ze zdrowymi zmysłami w to nie wątpi. Nie wynika jednak stąd, iżby te prawa miały być konieczne, skoro bez żadnej sprzeczności da się pomyśleć inny porządek świata z innemi prawami. Obawa, że przez cud zostałby naruszony porządek świata, pochodzi w znacznej mierze z błędnych lub niedokładnych określeń cudu, pochodzących jeszcze z w. XVIII. Wówczas określano cud albo jako czyn prawom natury przeciwny, albo przynajmniej jako zawieszenie praw natury. Tym definicyom autor przeciwstawia określenie poprawniejsze cudu

jako czynu, sprawionego przez Boga, w sposób, przechodzący siły całej natury stworzonej. Zazwyczaj cudem, dziwem, ludzie zwykle nazywają czyn jakiś, którego przyczyna jest im nieznana. W tem znaczeniu początek świata, powstanie życia na ziemi i t. d. słusznie za cuda mogą uchodzić. Wszelako to znaczenie cudu jest za obszerne; właściwy cud mamy wówczas, gdy Bóg z pominięciem sił przyrodzonych wywołuje jakiś skutek, jak np. uzdrowienie chorego bez użycia stosownych lekarstw, lub też spełnia czyn, którego siły przyrody bezwzględnie nie mogą spełnić, jak np. przywrócenie życia zmarłemu. Skoro zaś człowiek może oddziaływać na siły przyrody, zmieniać w wielu razach zwykły ich sposób działania, choć przez to nie znika ogólność ich praw, to nie widać racyi, dla której Bóg nie mógłby tego czynić, który owe siły stworzył. Tylko wraz z zaprzeczeniem istnienia Boga dałaby się usunąć możliwość cudów; a jeżeli materyaliści chcą zaprzeczać Boga, powinni wpierw dać wyjaśnienie rozumne, skąd powstał świat i porządek w nim widoczny.

Przeciwko deistom autor słusznie nadmienia, że właśnie przez swe działanie ponad siły natury Bóg objawia w sposób najwyraźniejszy dla nas Swe istnienie i władzę nad światem, i dlatego cuda nie tylko są możliwe, ale wprost konieczne, zwłaszcza ze strony tych, którzy występują w roli posłańców Bożych i w imię Boga ogłaszają ludziom pewne prawdy. Ten wypadek zaszedł odnośnie i do Chrystusa Pana, wskutek czego od Jego wystąpienia nie da się odłączyć działania nadprzyrodzonego, jak to trafnie wypowiedział Dante (Parad. XXIV 106), że jeżeli świat uwierzył Chrystusowi bez cudów, to był to cud, z którym sto innych nie może iść w porównanie:

Se il mondo si rivolse al Christianesimo
Diss'io, senza miracoli, quest'uno
È tal, che li altri non sono centesmo.

W roz. V autor polemizuje z Renanem i Straussem, którzy nie uznawali autentyczności czwartej Ewangelii i Apokalipsy św. Jana, oraz wykazuje wielką doniosłość tych dwóch źródeł, aby poznać początki chrześcijaństwa i jego naukę.

W końcu w roz. VI. autor rozbiera wartość hypotezy,

postawioną przez protestancką szkołę tybingską o istnieniu dwóch kościołów: Piotrowego i Pawłowego w pierwszym momencie powstania Chrześcijaństwa, poczem oba kościoły stopić się miały w jeden kościół powszechny. Autor daje rys metody naukowej w szkole tybingskiej; ponieważ zaś ta metoda pochodzi z historyozofii Hegla, więc autor daje krótki, ale jasny szkic metody dyalektycznej Hegla. Następnie przechodzi twierdzenie za twierdzeniem wspomnianej szkoły i po kolei w puch je rozbija, dołączając przy końcu dowody historyczne pobytu św. Piotra w Rzymie.

Uwaga. Studyum to zaszczyt przynosi autorowi, a wdzięczność należy mu się od nas za to, że przez nie dał tak chlubne pojęcie zagranicy o polskiej nauce. Studyum bowiem to przyjęły katolickie sfery w Niemczech i we Włoszech z wielkiem uznaniem. Kiedy piszący te słowa zasiadł w Wiedeńskim uniwersytecie do rygorozum, otrzymał pierwsze pytanie: „czy kandydat zna dokładnie pracę polskiego uczonego Pawlickiego o Początkach chrześcijaństwa?", i około problemów w tem studyum poruszonych odbywało się całe rygorozum. Podnieść zaś trzeba, że autor miał zadanie wcale nie łatwe do spełnienia w swem studyum o początkach Chrześcijaństwa, bo bardzo łatwo można było przesadzić w nagromadzeniu szczegółów, i przez to uczynić czytanie książki ciężkiem, lub też mógłby przez pobieżne przedstawienie zagadnień poruszonych nie oświetlić ich w sposób dostatecznie przekonywujący. Autor umiał uniknąć i jednego i drugiego szkopułu tak, że pomimo swej wybitnie naukowej szaty książka jego nie odstręcza czytelnika, lecz przeciwnie z powodu jasnego przedstawienia rzeczy i języka potoczystego pociąga go swą treścią i poucza. Dodać jednak musimy, że i ta praca ks. Pawlickiego wymaga na nasze dni uzupełnień dość znacznych, zwłaszcza w swej części wstępnej. Od jej bowiem ukazania się zjawiły się inne, niemniej fałszywe hypotezy o powstaniu Chrześcijaństwa, jak te, które autor smagał swą krytyką; a także w sprawie autentyczności ksiąg św. N. Zakonu musiałoby się uwzględnić nowsze błędy, szczególnie ze szkoły Harnacka pochodzące.

Żywot i dzieła Ernesta Renana. Za daleko by nas to zaprowadziło, gdybyśmy chcieli szczegółowo zdawać sprawę z treści tej książki, poświęconej głównie obronie autentyczno-

ści Pisma św. N. i St. Zakonu, a zawierającej także mnóstwo uwag religijno-filozoficznych. Autor kreśli barwnie lata dziecięce i młodzieńcze Renana, jego studya filozoficzne i teologiczne, rozbrat powolny z wiarą katolicką i przejście do ateizmu zupełnego, studya dyalektów semickich, podróż do Arabii i Palestyny; następnie zajmuje się publikacyami Renana, do których należą: „Życie Jezusa", „Apostołowie", „Św. Paweł", „Antychryst", „Historya narodu żydowskiego" i t. d., a wszędzie autor zdradza gruntowną znajomość przedmiotu, rozległą znajomość literatury biblicystycznej, a przytem posiada dar krytykowania, jaki nie często się zdarza spotkać. Ks. Pawlicki bowiem nie rzuca się gwałtownie na opinie przeciwne lub błędne, tem mniej na ich autora, ale z wielkim spokojem i po literacku wykazuje punkt po punkcie, w czem przeciwnik nie ma słuszności zaraz podając racyę, dla których zdania zaczepionego dłużej bronić nie można.

Z budującą bezstronnością i przedmiotowością otwarcie zawsze zaznacza, co dobrego znajduje się w pracy przeciwnika, a choć wobec Renana był zmuszony nieraz surowiej wystąpić i potępić tak jego poglądy, jak i metodę, przecież ani razu nie przekroczył miary literackiej, nie uniósł się zbytnio, nie złorzeczył mu trzymając się złotej rady: fortiter in re, suaviter in modo. Lecz ponoś każdy najlepiej zrobi sam czytając książkę. Ks. Pawlickiego o Renanie. Uwag zaś naszych o tym zasłużonym polskim uczonym nie możemy lepiej zakończyć jak powtarzając słowa, które o nim napisał Stanisław hr. Tarnowski: „Ks. Pawlicki jest jednym z najtęższych, i na nasz sąd najskuteczniejszych obrońców Chrześcijaństwa, a w szczególności katolicyzmu. To jego przekonanie i stanowisko wprawiało w zły humor przeciwników. Nie mogą mu odmówić rozumu ani nauki, więc mają mu za złe, że służy innej sprawie jak oni, mają to za rodzaj defekyi. Są jeszcze ludzie, którzy nie mogą pojąć, że człowiek rozumny wierzy, a kiedy to widzą, myślą że albo zgłupiał, albo z jakiegokolwiek interesu udaje. Ks. Pawlicki przez to jest jednym z najdzielniejszych obrońców Chrześcijaństwa, że doskonale i zwycięzko zbija jego przeciwników. On nikogo nie atakuje, nie potępia: on tylko spokojnie, rzeczowo wykazuje słabe strony, nielogiczność, naukowe sprzeczności, bezpodstawność nauki

czy pozytywistów, czy materyalistów, czy panteistów, czy deistów; a czyni to z takim zasobem wiedzy, z tak nieprzepartą ścisłością dowodzenia, z takim darem przekonywania, że w umyśle czytelnika zachwiana jest sama podstawa tych systemów" [1]).

7. Ks. Maryan Ignacy Morawski. T. J.

(1845 — 1901).

Cieszy nas to wielce, że w ramach niniejszej naszej pracy możemy pomieścić obok Ks. Stefana Pawlickiego obraz działalności naukowej drugiego naszego mistrza na Wszechnicy Jagiellońskiej, ks. Maryana Morawskiego.

Maryan Ignacy Morawski ujrzał światło dzienne dnia 15 sierpnia 1845 w Gräfenbergu, gdzie wówczas bawili na kuracyi jego rodzice: Wojciech i Marya Grocholska, córka Mikołaja hr. Grocholskiego, gubernatora Kamienieckiego. Przez swą matkę był Maryan spokrewniony z ks. Chołoniewskim, gdyż siostra tego ostatniego była babką Maryana. Rodzice postanowili dać swemu synowi wykształcenie jak najlepsze, a oparte na gruncie wiary katolickiej. Oddali go oni do szkół jezuickich w Metzu, gdzie Maryan ukończył całe 8-mio klasowe lyceum ze świetnym postępem, zdał egzamin na bakałarza i rozpoczął studyum filozofii, do której czuł pociąg nadzwyczajny. Czas większych wakacyj spędzał on kolejno to w Strzyżawce na Podolu u swego dziadka, to znów w Oporowie w Księstwie Poznańskiem u swej babki. Kiedy w r. 1863 wybuchło powstanie, chciał Maryan czemprędzej opuścić konwikt i pospieszyć w szeregi walczących. Od tego kroku powstrzymał go jednak surowy zakaz ojca, który, choć sam nie-

[1]) Por. St. Tarnowski: Historya literatury polskiej t. VI (W Krakowie 907) str. 279.

gdyś brał udział w walkach 1830—1831 roku, obecnie nie pozwolił na to synowi, bo w ruchu tym widział on tylko nowe nieszczęście i nową klęskę narodową.

W tymże roku 1863 uczuł Maryan głos powołania do życia zakonnego, i dnia 5 grudnia wstąpił do Jezuitów. Nowicyat i studya filozoficzne odbył on w Starejwsi w Galicyi, poczem na studya teologiczne przeniósł się do Krakowa, gdzie w r. 1870 otrzymał święcenia kapłańskie. Rzewna to była uroczystość, jego pierwsza msza św., bo rolę dyakona spełniał przy młodym celebransie jego własny ojciec, który po stracie żony w r. 1854 wstąpił do Jezuitów, gdzie wszystkich budował swą gorliwością i duchem apostolskim. Przełożeni Ks. Maryana widocznie mieli pełne zaufanie do niego, skoro wkrótce po jego wyświęceniu powierzyli mu urząd mistrza nowicyuszów, a obok tego polecili mu wykładać filozofię od r. 1873—1879. Pięknie też świadczy o jego gorliwości apostolskiej fakt, że kiedy w r. 1871 po wojnie francusko-pruskiej wezwała go jego ciotka, szarytka Marya Ludwika Łubieńska, do pielęgnowania chorych na tyfus plamisty i ospę czarną jeńców wojennych, nie zawahał się ani chwili ze swą posługą duchowną, i przez 6 tygodni, nie licząc się z niebezpieczeństwem zakażenia, udzielał pociech religijnych nieraz bardzo narzekając, iż nie umie po turecku i arabsku, aby móc do chrztu św. przygotować biednych muzułmanów. W r. 1880 złożył ks. Maryan ostatnie śluby zakonne, a w 6 lat później został powołany na katedrę dogmatyki szczegółowej w uniwersytecie Jagiellońskim. Do dziś, jako jeden z pierwszych jego słuchaczów, mam żywo w pamięci postać naszego kochanego profesora. Wątły, nadzwyczaj żywy i ruchliwy w czasie wykładu, zachwycał nas polotem, filozoficznem pogłębieniem poruszanych zagadnień, swobodą nadzwyczajną, z jaką do nas się zbliżał, życzliwością i miłością, jaką każdego z nas darzył. Miał zrazu nie mało kłopotów z nami, i my z nim, bo swe wykłady ujmował w formę scholastycznych dedukcyj, do czego nie mieliśmy odpowiedniego przygotowania. Nie zrażał się jednak nasz profesor tymi brakami, lecz jak mógł, tak im zaradzał, pracował wytrwale nad ich usunięciem tak, że po przełamaniu pierwszych trudności czerpaliśmy pełnemi usty z czary jego wiedzy. Nieraz też musieliśmy biegać za

naszym profesorem, bo w zapędzie swych myśli wybiegał z sali wykładowej na ulicę bez nakrycia głowy.

Obowiązki profesorskie, liczne publikacye naukowe, a nadewszystko obowiązki redaktora „Przeglądu powszechnego", który ks. Morawski pragnął i umiał utrzymać na wysokim poziomie, wyczerpały zwolna i tak już nie bardzo w zasób sił fizycznych bogaty jego organizm. To też w r. 1898 ku wielkiemu żalowi wydziału teologicznego ustąpił on z zajmowanej katedry, aby się w zupełności oddać swemu dziełu o: „Obcowaniu świętych"; niestety, nie było mu danem go dokończyć; śmierć przecięła dnia 6 maja 1901 r. przedwcześnie pasmo pracowitych jego dni. [1])

Pisma ks. Morawskiego. Na spuściznę duchową Morawskiego złożyły się, oprócz wielu artykułów, pomieszczonych już to w Przeglądzie lwowskim, w Tygodniku soborowym, wydawanym przez Ks. Goliana w Krakowie, podczas soboru Watykańskiego, już też wreszcie w Przeglądzie powszechnym, następujące prace: 1-o Filozofia i jej zadanie (Lwów 1877, wyd. III Kraków 1899). 2-o Celowość w naturze. Studyum przyrodniczo-filozoficzne. (Kraków I. 1887, III. 1901). 3-o Podstawy etyki i prawa (I Kraków 1891, III 1908), 4-o Wieczory nad Lemanem (Kraków 1896); to ostatnie dzieło zostało przetłumaczone na język niemiecki p. t. Abende am Genfer See. Grundzüge einer einheitlichen Weltauschanung. Von P. Marian Morawski S. J. Übertr. von Jakob Overmans. S. J. (V Aufl. 1911 XVIII u. 258); 5-o Obcowanie świętych: dokończył to dzieło ks. St. Kobyłecki T. J.

O Morawskim pisali: ks. Stanisław Kobyłecki T. J.: ks. Maryan Morawski, Wspomnienie pośmiertne. Odbicie z Przeglądu powszechnego. (W Krakowie 1901); H. Struve: Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce. wyd. II. Warszawa 1911 str. 481—487; J. Bilewicz: kilka uwag nastręczonych dziełem ks. Maryana Morawskiego: Filozofia i jej zadanie. 1884; Aleksander Tyszyński: Pisma krytyczne. t. II str. 639—665 (Kra-

[1]) Por. ks. Stanisław Kobyłecki T. J.: ks. Maryan Morawski: Wspomnienie pośmiertne. Odbicie z Przeglądu powszechnego 1901.

ków—Petersburg 1904); Stan. Tarnowski: Historya literatury polskiej (w Krakowie 1907) t. VI str. 274—277.

1. Filozofia i jej zadanie. Całość obejmuje 15 rozdziałów, które po krótce streścimy. We wstępie bada autor przyczyny upadku filozofii za swoich dni, i wskazuje jako źródła tego upadku: „wykluczenie filozofii ze szkół lub zredukowanie jej na nędzną i drobiazgową propedeutykę", dalej rozwój nauk przyrodniczych, rozwielmożnienie się materyalizmu, któremu wszelki idealizm zawadza. Ponosi jednak i sama filozofia winę upadku swego znaczenia, gdyż stanęła ona w opozycyi do zdrowego rozsądku; powtóre jej przedstawiciele posiadają mowę ciemną, frazeologię zawikłaną i sztuczną; po trzecie sama filozofia pomogła do zwycięstwa materyalizmowi, raz przez swą zawiść, to znów przez utożsamienie myśli z bytem, materyi z duchem, a w końcu ogłosiła człowiekiem istotą niezawisłą i niepodległą, choć dawno św. Augustyn powiedział, że póty ciało podlega duchowi, póki człowiek podlega Bogu; nareszcie filozofia czasów ostatnich stała się w wysokim stopniu bezbożną.

Nie należy atoli potępiać samej filozofii, tylko tych, którzy jej imienia nadużywają, filozofia bowiem sama przez się nie jest przeciwniczką religii; do tego błędem byłoby przypuszczać, że filozofia już całkowicie spełniła swój zawód i dziś już jest wcale niepotrzebna. Wszystkie wieki uznawały potrzebę filozofii, a także i w naszych czasach ma ona wiele zadań do spełnienia. Trzeba tylko wobec najrozmaitszych mniemań o celu i zadaniach filozofii dokładnie wytknąć jej cele, bo wtedy tylko filozofia okaże się nie tylko potrzebną, ale wprost niezbędną. Cel zaś filozofii najłatwiej jest wykryć, przebiegając dotychczasowe dzieje myśli filozoficznej, o ile się ona ujawniła w trzech kierunkach: idealistycznym, materyalistycznym i scholastycznym.

Rozdział I zajmuje się ogólnie pojęciem filozofii. Autor; przytoczywszy rozmaite opinie o jej istocie, daje w końcu takie jej określenie: „zgłębianie więc ostatnich, czyli pod innym względem pierwszych przyczyn wszechrzeczy jest przedmiotem jednej najogólniejszej i najwyższej umiejętności, podstawy wszystkich innych, a tą umiejętnością jest filozofia"

(str. 26 wyd. II Lwów 1881). „Filozofia tedy ma być podstawą całej wiedzy teoretycznej człowieka, a oraz (w porządku przyrodzonym) kierownicą całej jego praktyki czyli moralnego dążenia" (str. 29). W kierunku teoretycznym ma ona rozwiązać najwyższe zagadnienia, od których wszystkie inne gałęzie wiedzy ludzkiej zawisły, uchwycić tych wszystkich zagadnień wnętrzny związek, wszystko do prawdziwej sprowadzić jedności; w kierunku praktycznym do niej należy wskazać umiejętnie najwyższy cel człowieka, wyprowadzić i uzasadnić podstawy i prawidła moralności, określić zasady ludzkiego społeczeństwa.

Rozdział II ma napis: Pogląd na dzieje filozofii — prawo jej historycznego rozwoju. Dzieje filozofii mogą na pozór kształtować się najrozmaiciej. Gdy jednak dobrze przyjrzymy się tym dziejom, okaże się, że można je ująć w pewne prawa, byle tylko tych praw nie szukano śladem Hegla w formułkach apriorycznych. Prawa te bowiem rozwoju filozofii są oparte na naturze podmiotu poznającego, t. j. człowieka. Raz tu biorą górę zmysły, a wtedy człowiek nie wznosi się ponad wyobraźnię, a rezultatem takich badań jest kierunek empirystyczny, kończący się materyalizmem; raz znów rozum może się rozpanoszyć sądząc, że sam sobie może wystarczyć, i że tylko idea jest bytem, a wówczas rezultatem będzie idealizm przemieniający się najczęściej w panteizm. Wreszcie możliwa jest synteza praw zmysłów i praw rozumu, a ta prowadzi do dualizmu, do idealnej jedności w mnogości rzeczowej. Otóż aczkolwiek podstawą rozwoju tak dziejów wogóle, jak dziejów filozofii w szczególności jest wola jednostek, to jednak przez wzgląd na źródła poznawania w człowieku wyżej wymienione można wśród burzliwego oceanu myśli ludzkiej odkryć trzy wskazane rysy czyli prawa biegu myśli. Aby to prawo uzasadnić, autor kreśli dzieje empiryzmu od Talesa do Comte'a, i idealizmu od Pytagorasa do Hegla. Wśród tych kierunków skrajnych zajmują jednak najważniejsze miejsce ci myśliciele, którzy łączyli oba kierunki, a więc Sokrates, Platon, Arystoteles, Ojcowie apologeci, św. Augustyn, później scholastycy, Bakon, Kartezyusz i t. d.

Rozdziały: III, IV, V i VI-ty są poświęcone, wyłożeniu podstaw i ocenie skutków filozofii transcendentalnej. Skutka-

mi tymi w dziedzinie religijnej są racyonalizm trauscendentalny, pantieizm i ateizm; w dziedzinie moralności Kantowa autonomia, a więc etyka od religii niezależna, oraz własna apoteoza Hegla; w dziedzinie politycznej nauka Hegla o wszechmocy państwa; wobec zaś tych rezultatów nie można „ochrzcić" Hegla, czyli z jego systemu nie można wysnuć prawdziwego Chrześcijaństwa.

Aleksander Tyszyński w swem sprawozdaniu o książce ks. Morawskiego bierze mu za złe, że wydał sąd tak ujemny o dorobku filozofii transcendentalnej, odsądzając jej przywódców nawet od Chrześcijaństwa. Sam Tyszyński nawet Hegla miał za prawego chrześcijanina. Nie może jednak być dwóch zdań, że słuszność jest po stronie Ks. Morawskiego.

W rozdziale VII, VIII i IX-tym autor zajmuje się drugim kierunkiem skrajnym myśli filozoficznej:—empiryzmem. Dwojaki jest empiryzm w dziedzinie filozofii: jeden, który się łączy z idealizmem; drugi, który wyłącznie na doniesieniach zmysłów polega. Tym drugim szczegółowo autor się zajmuje kreśląc różne jego formy od sensualizmu Locka aż do filozofii Hartmanna, poczem rozprawia się gruntownie z głównemi twierdzeniami materyalizmu.

Z rozdziałem X poczyna się wykład trzeciego kierunku, pośredniego między idealizmem a empiryzmem, a zaznaczającego się najlepiej i najwyraźniej w scholastyce. Autor przedstawia początki tego kierunku za dni Sokratesa, szkicuje jego dzieje za czasów Ojców, w wiekach średnich, słynnych ze swych Summ teologicznych i komentarzy. Przy tej sposobności smaga on biczem ironii historyków polskich literatury: Wiszniewskiego, Wójcickiego, Bartoszewicza za to, że „nie mieli odwagi wejść sami do wnętrza gotyckiego gmachu Scholastyki," a tylko pragnęli swych czytelników poprowadzić po „schodach wąziutkich, zewnątrz przyczepionych, między poważnych mędrców w biretach i czarnych togach z ogromnym pod pachą foliantem, nad którym kwiat życia strawili" (str. 239). Autor nie lękał się tych foliantów, lecz dobrze się z nimi zapoznawszy, podaje treść owych Summ Alberta W. i św. Tomasza z Akwinu porównywując je z Encyklopedyą nauk Hegla (rozd. XI), a następnie ze wspaniałymi tumami gotyckimi.

W rozdziale XII autor opisuj czasy upadku scholastyki i wskazuje przyczyny tego fakt., omawia wskrzeszenie scholastyki w neo-scholastyce, z.:naczając punkta ich wspólne, obok różnicy w metodach po:zukiwania prawdy. Mianowicie neo-scholastycy wyłamali się z pod jarzma Arystotelesa, które niegdyś tak bardzo ciężyło na starej scholastyce; następnie porzucili jako szkodliwy system pisanie komentarzów, a za to dążą do ujmowania filozofii w całokształt systematyczny. Inna różnica, to stworzona przez nowszych logika materyalna lub krytyka poznania, która wyświetla podwaliny i granice pewności w poznawaniu ludzkiem. W łonie neo-scholastyki uwydatniły się dwa prądy: jedni chcą trzymać się ściśle św. Tomasza i Arystotelesa; drudzy pragną zużytkować nowsze zdobycze wiedzy na pożytek filozofii. Zarzuca zaś autor neoscholastykom, zwłaszcza włoskim, iż zamało uwzględniają dzisiejsze teorye filozoficzne; dalej, że neoscholastycy nie dbają o powiązanie organiczne różnych części filozofii. Są to jednak braki, które nie znoszą zasadniczej wartości kierunku scholastycznego, a właśnie ten kierunek jest nie tylko względnie, ale i bezwzględnie najlepszy (str. 318). Pomimo swej wartości scholastyka nie cieszy się wziętością w świecie naukowym, co autor przypisuje wielu przyczynom, jak uprzedzeniu, skargom i narzekaniom oraz szyderstwom — czterech wieków ubiegłych, które cały stos niechęci nagromadziły na imię scholastyki; dalej zasklepieniu się jej zwolenników w tradycyjnem kółku myśli, wreszcie hasłu sekularyzacyi wiedzy, podczas gdy scholastyka pozostaje z religią na zażyłej stopie; także gonienie za senzacyjnością, nowością i oryginalnością choćby niedorzecznych w sobie pomysłów, wszystko to podkupuje znaczenie scholastyki, o której się powiada, że odgrzewa mrzonki średniowieczne.

Uwaga. Jak się z powyższego przedstawienia rzeczy okazuje, wzniósł się Ks. Morawski na wysoki stopień bezstronności w swym sądzie o scholastyce tak starszej, jak nowej. Z uznaniem podnosi ten szczegół prof. Struve [1]), zwłaszcza że autor nie wahał się wytknąć słabych stron i filozofii

[1]) Por. H. Struve, Historya logiki w Polsce j. w. str. 483.

św. Tomasza z Akwinu; dodaje atoli prof. Struve: „Zauważmy jednak, że było to pisane przed rokiem 1879". Co to znaczy? Rok 1879, to rok ukazania się sławnej encykliki „Aecterni Partis" z 4-go sierpnia, w której papież Leon XIII uczynił kierunek scholastyczny i studyum filozofii św. Tomasza obowiązkowemi w uczelniach katolickich. Daje więc prof. Struve swem zastrzeżeniem do poznania, iż ks. Morawskiemu wolno było mieć swój sąd o wartości scholastyki, ale tylko do r. 1879. Widocznie jednak prof. Struve nie czytał owej encykliki, bo nie wie, że sam papież starannie odróżnia co dobrego się znajduje w dziełach św. Tomasza od tego, co na nasze czasy już się nie nadaje. Nawet tedy po encyklice wspomnianej nie potrzebował ks. Morawski w niczem prostować swego sądu o scholastyce.

W rozdziale XIII autor daje pogląd na układ systematyczny i powiązanie części szczegółowych filozofii, na przedmioty materyalne tych części, ich podziały, wreszcie na punkt oparcia całego gmachu filozofii. Punkt ten, albo raczej kamień węgielny całego systemu filozofii autor upatruje „w trójnogu" prawd, a to: 1-o we fakcie empirycznym, który Karteryusz wyraził formułą: „myślę, więc jestem"; 2-o w zasadzie oderwanej Fichtego A jest A, która jest pierwszą w porządku prawd idealnych, a inaczej wyrażona zwie się zasadą sprzeczności; 3-o w pewniku, który u Kartezyan zwie się: valeur de l'idée claire et distincte, u Tongiorgiego udolnością rozumu do poznania prawdy, u Balmesa zasadą oczywistości. Z tych pewników pierwszy osadza podmiot wiedzy (ja jestem), drugi utwierdza przedmiot (prawdę konieczną), trzeci stanowi łącznię obojga (str. 335).

Rozdział XIV zajmuje się rozbiorem i znaczeniem rozmaitych metod (metoda dyalogowa, wykładowa, dyalektyczna), przyczem autor zwraca uwagę na wielkie korzyści dyalektyki i dysput w kwestyach filozoficznych, a w szczególności podnosi znaczenie formy syllogistycznej w dysputach i w wykładzie, i przeciwstawia tej metodzie dziś używany sposób odczytywania na wykładzie skryptów profesora, wskutek czego profesorowie przestają być nauczycielami, stając się prelegentami, uczniowie zaś stają się słuchaczami.

Stosunek rozumu do wiary. W rozdziale XV, ostatnim

swej książki, zajmuje się autor stosunkiem rozumu do wiary objawionej, filozofii do teologii.

Wiara wogólności, powiada autor, jest uznaniem czegoś za prawdę na słowo innej osoby. Z istoty tedy swej różni się wiara od wiedzy, bo w wierze uznajemy coś za prawdę dla powagi świadka, czyli dla zewnętrznego powodu; natomiast w wiedzy sami poznać musimy związek wewętrzny między podmiotem a orzeczeniem danego twierdzenia lub sądu. Świadectwo może się odnosić albo do faktów (historyczne), albo do prawd i twierdzeń (dogmatyczne). Jedno i drugie jest potrzebne, lecz tego drugiego świadectwa trzeba używać z wielką roztropnością. Byłoby błędnem odrzucać śladem Kartezyusza wszelką powagę w nauce, ale niemniej szkodliwem dla nauki jak i dla filozofii byłoby opieranie się wyłącznie na obcej powadze, bo ta może mieć głos tylko doradczy, nie zaś stanowczy.

Tak się ma sprawa z powagą ludzką.

Inaczej się przedstawia stosunek wiedzy do wiary nadprzyrodzonej. Tutaj bowiem rozum widzi całkiem oczywiście, że Bóg się nie myli, i nie kłamie; nie chcieć więc wierzyć Bogu, gdy On coś objawia, znaczy postępować wbrew oczywistemu z siebie wymaganiu rozumu. Idzie o to, skąd wiemy, że Bóg coś objawił? O tem donosi nam rozum, bo objawienie dane ze strony Boga jest faktem historycznym, i to faktem, „który stoi wśród dziejów ludzkości jako najwidoczniejszy ze wszystkich faktów dziejowych, otoczony blaskiem proroctw, niezaprzeczalnych cudów, nadludzkich działalności, niepojętych przestworzeń społeczeństw, wiekowych walk z wszelkiemi potęgami materyalnemi i duchownemi, niespożytej, niepokonalnej, niestarzejącej się nigdy żywotności" (str. 395). Rozum, uznawszy ten fakt, a wiedząc, że Bóg się nie myli i nie oszukuje, wnioskuje, że to, co ta nauka zawiera, jest prawdą nieomylną, a to właśnie jest wiarą, bo uznaniem czegoś za prawdę dla powagi Boga nauczającego. Przy tym akcie swoim rozum doznaje oświecenia ze strony łaski Bożej, które jednak nie przyćmiewa światła zewnętrznego powodów rozumowych do wierzenia, lecz raczej je uwydatnia, a stąd wiara, aczkolwiek nadprzyrodzona ze względu na owo oświecenie Boże, jest w gruncie rzeczy logicznym wnioskiem z dwóch przesła-

nek: 1) Bóg tak naucza, i 2) Bóg jest nieomylnym (str. 395). Różnica tedy zasadnicza między aktem wiary nadprzyrodzonym, a aktem wiedzy na tem się zasadza, że przy akcie wiary rozum opiera się na powadze Boga objawiającego, a przy akcie wiedzy wnika rozum w racyę danego twierdzenia.

Nie tyle jednak w sporze o stosunek rozumu do wiary idzie o akty podmiotowe, ile raczej o ich treść przedmiotową. Wiara bowiem i filozofia często się schodzą na tem samem polu, dotykają tych samych kwestyj: jakiż stosunek ma być w takich razach?

Trzy są możliwe rozwiązania tego stosunku: albo uznać powagę rozumu a potępić wiarę, albo na odwrót dać wierze posłuch a porzucić rozum, albo wreszcie mimo niezgody przedmiotowej uznać po obu stronach prawdę. Faktycznie każdy z tych kierunków miał lub ma swych obrońców. Do tych, którzy odmawiają rozumowi wszelkiego znaczenia w dziedzinie prawd wiary należą, oprócz Tertuliana, głównie przewódcy reformacyi średniowiecznej: Luter, Kalwin, Socyn, z katolików biskup Daniel Huet, Ludwik Bautain i tradycyonaliści. Rzecz jasna, że ten kierunek całkowicie zapoznaje naturę rozumu, paląc go na ołtarzu wiary.

Nie lepszy jest i drugi kierunek, poświęcający zupełnie wiarę na korzyść rozumu. Tak czynili filozofowie pogańscy pierwszych wieków ery chrześcijańskiej (Celsus. Porfiryusz, Hierokles), Gnostycy, Manichejczycy, filozofowie arabscy, Żydzi z reguły odnośnie do wiary katolickiej, niektórzy scholastycy, racyonaliści protestanccy i zwolennicy filozofii Kanta, którzy rozmaite umiejętności wciągnęli i wciągają do walki z wiarą objawioną. Ten kierunek doczekał się jednak kary stąd, skąd najmniej się jej spodziewał, mianowicie ze strony samychże umiejętności, które w miarę swego postępu obalały jedno po drugiem twierdzenie, rzucane rzekomo w imię prawdy naukowej na dziedziniec teologii nadprzyrodzonej. A chociaż te zarzuty zrobiły wiele złego w duszach, to jednak z drugiej strony przyczyniły się, wbrew swym zamiarom, do tego, iż cały szereg wybitnych uczonych powstał w obronie wiary.

Trzeci kierunek, uznający za prawdziwe dwa zdania sprzeczne, zbyt obraża rozum i prawdę, ażeby go można bro-

nić. Mimo to próby takiego rozwiązania trudności zdarzały się w w. XIII, XVI, u Baylego i Jakóba Froshhammera. Autor silnie piętnuje ten kierunek, zwłaszcza że ma on i w Polsce wielu wyznawców nietyle w teoryi, ile raczej w praktyce życiowej. „Ten w filozofii jest Heglistą; twierdzi z Heglem, że Bóg jest nieosobowym, ogółem, żywostanem i t. p., a w życiu prywatnem chce być katolikiem, przed krzyżem się żegna, a na Wielkanoc dzieci do spowiedzi wyprawia. Ów na katedrze jest Darwinistą, utrzymuje mordicus, że człowiek od małpy pochodzi, że teorya kreacyanizmu jest hypotezą niezgodną z umiejętnością — a jednak w kościele, zmówiwszy Ojcze nasz i Zdrowaś, dodaje też: Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego Stworzyciela nieba i ziemi. Inny czytał: „Życie Jezusa" przez Renana, i znajduje, że Renan ma najzupełniej racyę, ale dawnym obyczajem przed Matką Boską Częstochowską wieczną lampkę pali" (str. 404).

Następnie przytacza autor dekret soboru watykańskiego o stosunku wiary do rozumu. Sobór pociągnął jasno granicę między wiarą a wiedzą tak pod względem podmiotowym jak i przedmiotowym, gdyż oprócz prawd, które rozum może sam przez się wyszukać, podaje nam objawienie i takie prawdy do wierzenia, których rozum ani wynaleść, ani ich też wyrozumieć nie może sam z siebie. Nie może zaś istnieć sprzeczność rzeczywista między prawdami objawionemi, a poznanemi drogą rozumowego badania, gdyż „ten sam Bóg, który tajemnice objawia i wiarę wlewa, obdarzył także ducha ludzkiego światłem rozumu; ani zaś Bóg samemu sobie zaprzeczać, ani prawda prawdzie sprzeciwiać się nie może. Próżny zaś takiej sprzeczności pozór pochodzi głównie stąd, że albo dogmata wiary inaczej, jak w myśl Kościoła, pojęto lub wyłożono, albo domniemane wymysły za pewniki rozumu brano." Oprócz tego sobór i dodatnio określa rolę rozumu wobec wiary, mianowicie jego rzeczą jest badać podstawy wiary oraz rozwijać umiejętność rzeczy boskich, o ile rozum jest oświecony światłem wiary; z drugiej strony wiara uwalnia rozum od wielu błędów i pozwala mu poznawać niejedno, czegoby sam z siebie nie mógł wiedzieć. Rozwija tedy autor dokładniej, na czem polega praca rozumu nad podstawami wiary; rozum mianowicie powinien wykazać istnienie Boga i Jego doskonałości,

oraz udowodnić fakt, że nastąpiło objawienie ze strony Boga. Rzecz przy tem jasna, że innych dowodów wymaga prostaczek, a inne są potrzebne dla wykształconych, którym rozmaite nauki przychodzą w tym względzie z pomocą. Rozwój umiejętności Bożej polega na ugrupowaniu prawd objawionych i wysnuwaniu z nich wniosków odpowiednich, w czem mistrzynią pozostanie na zawsze scholastyka. Nie ulega też wątpliwości, że wiara objawiona uwolniła rozum ludzki od wielu błędów w pojmowaniu Boga, sposobu Jego czci, obowiązków człowieka względem siebie i bliźnich. Wreszcie wiara strzeże rozum przed błędami, bo jej dogmata są rodzajem drogowskazów w jego poszukiwaniach. Kto np. chce dowodzić filozoficznie nieśmiertelności duszy, nie będzie się opierał na orzeczeniach soborów, lecz z tych orzeczeń przekona się on, jakie wyniki dochodzeń czysto rozumowych byłyby fałszywe. Nawet te dogmata, które zawierają tajemnice, nie są bez pożytku dla rozumu, bo poznane w tej mierze, w jakiej je człowiek może poznać na ziemi, zdolne są oświetlić wiele pytań, które się odnoszą do natury człowieka i jego przeznaczenia ostatniego.

Wobec tego filozofia nie może podnosić buntu przeciw wierze, nie może przeczyć temu, co wiara twierdzi; powtóre powinna ona torować drogę wierze, zbijając rozumowo fałszywe systemy i teorye dogmatowi przeciwne; wreszcie nie powinna ona tracić z uwagi drogowskazów wiary, lecz powinna postępować w kierunku przez nie wskazanym, bo inaczej łatwo może zejść na bezdroża. Żadną zaś miarą nie można przyjąć rady Froshhammera, aby filozofia nie oglądała się na powagę dogmatu, a jeżeli pobłądzi, sama powinna się wydobywać z błędu bez pomocy religii, bo taka rada w gruncie rzeczy utożsamia błąd z prawdą.

Uwaga. To są podług Ks. Morawskiego zasadnicze wytyczne wzajemnego stosunku wiedzy i wiary. Porównywując jego wywody z tem, co ks. Hołowiński napisał w tej mierze, widzi się, że ks. Hołowiński był nieco hojniejszy dla rozumu. Ma ks. Morawski słuszność żądając, iżby filozofia nie podnosiła buntu przeciw wierze; ale czy nie zawiele on żąda od niej, iżby cała jej uwaga była skierowana tylko na potrzeby dogmatów, na służenie im, na walkę z przeciwnemi im opi-

niami rozumu? Tego ani sobór watykański, ani też najlepsi przedstawiciele scholastyki nie żądali. Bardzo trafnie powiada znawca wytrawny scholastyki średniowiecznej, prof. M. Wulf z Lowanium: „Nikt w średnich wiekach nie śmie sprzeciwiać się dogmatowi; wszyscy mają to uroszczenie, żeby się do niego stosować. Najmędrsi z pośród nich: Bonawentura, Tomasz z Akwinu, Duns Szkot zakazują rozumowi sprzeciwiać się dogmatowi, „non determinare contra fidem", ale nie wkładają na niego obowiązku, aby go udowadniał. Postawić twierdzenie, że świat jest wieczny, znaczyłoby sprzeciwiać się pierwszemu wierszowi Genezy. Tomasz z Akwinu strzeże się też tego: lecz nie udowadnia on też konieczności początku w czasie, i sam z pośród współczesnych sobie scholastyków broni tej własnej nauki, że pojęcie odwiecznego stworzenia nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności. Nie poszli jednak inni za tą mądrą wskazówką. Abelard lub Lullus chcą ująć w syllogizmy całą treść Objawienia: Roger Bacon miesza filozofię z apologetyką" [1]). Otóż i nasz autor zanadto skazuje filozofię na rolę apologetyczną względem wiary, a zaniechał naznaczyć pozytywnie, co stanowi jej przedmiot właściwy.

Powtóre, nie możemy się też zgodzić z autorem, jakoby fakt objawienia miał być oczywisty. Autor nie rozróżnił pewności od oczywistości. Nie wszystko, co jest pewne, jest też oczywiste. Fakt objawienia da się wykazać ponad wszelką rozumną wątpliwość, ale mimo to oczywistym nazwać go nie można, bo inaczej nie byłaby możliwa taka rozmaitość zdań o początkach Chrześcijaństwa, a powtóre sama wiara nie byłaby aktem wolnym, tylko koniecznym, koniecznym wynikiem dwu oczywistych przesłanek: Bóg jest nieomylny—i Bóg dał objawienie. Gdyby tak się rzecz miała, jak ją autor przedstawia, mianowicie, że akt wiary jest konieczną konkluzyą dwu oczywistych z siebie przestanek, nie byłaby potrzebna łaska, oświecająca rozum w badaniu powodów wierzenia, ani też pobudzanie woli przez łaskę Bożą, iżby akt wierzenia mógł nastąpić w człowieku. Nie potrzebujemy przecież spe-

[1]) Por. artykuł ks. Wulfa: Civilisation et philosophie—w Revue néoscolastique 1912 mai str. 164.

cyalnej pomocy do nabrania przekonania, iż skoro wszyscy ludzie są śmiertelni, a X jest człowiekiem, to musi on być śmiertelny. Łaska Boska mogłaby być potrzebna co najwyżej na to, aby ów konieczny z siebie akt wiary podnieść na wyżyny aktu nadprzyrodzonego (czyli jako gratia elevans), ale żadną miarą nie mogłaby tego aktu uczynić dobrowolnym.

2. Celowość w naturze. Autor wypowiedział cel swego studyum filozoficzno-przyrodniczego słowy Anaksagorasa: „Umysł wszystko ustroił", których użył za motto. Jest to w gruncie rzeczy szeroko i gruntownie rozwinięty dowód fiziko-teleologiczny Bożego istnienia. Pierwszą kwestyą, którą należało wyświetlić, to pojęcie celu. Skąd człowiek posiada to pojęcie? Przez analizę własnego działania, bo postanowiwszy sobie coś osiągnąć, szuka środków, któreby mu pozwoliło osiągnąć rzecz zamierzoną. Przyglądając się zaś dziełom natury, widzi w nich przystosowanie środków do danych celów; wnioskuje tedy analogicznie, iż i tutaj przystosowanie środków do celu musi posiadać swą przyczynę, z czego umysł wprost dochodzi do pojęcia przyczynowości celowej, która na tem się zasadza, że cel przed swem urzeczywistnieniem musi być idealnie pojęty na to, aby mógł wpływać na dobór środków dla jego urzeczywistnienia. Można tedy wnioskować i naodwrót, że tam, gdzie cel już jest urzeczywistniony, musi być lub musiał być jakiś umysł, który owo celowe zespolenie pojął a następnie urzeczywistnił.

Idzie więc o to, czy w przyrodzie są dane przedmiotowe, któreby pozwalały na wniosek, że celowe urządzenia w przyrodzie były lub są zamierzone. Autor przechodzi tedy do faktów, aby z ich natury wykazać celowość z góry im daną. Co do świata nieograniczonego, przeczą niektórzy uczeni jego celowości, lecz niesłusznie, bo zapominają o celowości odnośnej, t. j. wyrażającej wzgląd na istoty wyższe lub dobro całej ekonomii świata. „Świat mineralny, pisze autor, nie posiada tej pierwszej, t. j. wnętrznej celowości, na którą jedynie zwracają uwagę pomienieni badacze; nie widać w nim istoty, coby dla siebie była zbudowaną i dla siebie pracowała, nie znać indywidualności" (str. 30). Może atoli autor byłby nieco zmienił swój sąd, gdyby był wejrzał w budowę kryształów lub zwrócił swą uwagę na prawa powinowactwa che-

micznego; byłby się wówczas przekonał, że i w świecie nieorganicznym dość miejsca dla celowości wnętrznej, i że na niej dopiero opiera się celowość względna, odnośna.

W dalszych ustępach opisuje autor, w czem się przebija celowość odnośna, a to: w urządzeniu ziemi, przyczem trzeba było zadośćuczynić warunkom najrozmaitszym, jeżeli ziemia miała się stać przytułkiem żywych jestestw. W świecie roślinnym już występuje celowość wsobna, bo indywidua tu należące żyją dla siebie, budują swe narządy dla siebie, a choć każdy narząd w roślinie spełnia czynność osobną, to jednak te czynności są racyonalnie zastosowane do dobra całej rośliny. Autor omawia czynności roślin i wykazuje ich wartość dla świata zwierzęcego. „Świat roślinny tak jest zbudowany, że jest wielkim domem o milionowych izbach i gankach dla przytułku i ochrony zwierząt oraz kuchnią dla przyrządzania im pokarmu, i wentylatorem dla oczyszczania im powietrza, nawet apteką dla leczenia ich chorób" (str. 47). Im wyżej się wznosimy w hierarchii jestest, tem widoczniejsza jest celowość wsobna. To też w świecie zwierzęcym spotykamy całe bogactwa urządzeń najrozmaitszych, któreby umożliwiły zwierzęciu życie świadome. Tu należą w pierwszym rzędzie narządy czucia najzupełniej celowo, urządzone do spełniania właściwych im zadań; tyczy się to zwłaszcza oka, którego celowej budowie autor poświęca wzmiankę szczegółową; dalej, narządy umożliwiające zwierzęciu ruch samodzielny; narządy przeznaczone do odżywiania organizmu, oddychania i t. d. Dla badacza duszy zwierzęcej otwiera się pole nader obszerne do zbierania objawów celowego spełniania różnych czynności przez zwierzęta, a rzecz tem dziwniejsza, iż właśnie u najmniejszych żyjątek, w których samodzielność jednostek prawie żadnej nie odgrywa roli zdaniem entomologów, objawia się najbardziej celowość w ich instynktach, np. u błonkówek, pszczół i t. p. Rozmaitość gatuków w świecie roślinnym i zwierzęcym również nie jest bezcelowa. Naprzód nie ulega wątpliwości, że wyższe typy życia mogą się zjawiać, gdy im to ułatwią typy niższe; tak np. wzrost wielu roślin byłby niemożliwy, gdyby mchy, porosty i t. d. nie przygotowały dla nich próchnicy. Powtóre jedne gatunki są pożyteczne dla drugich z wielu względów, bo nieraz roślina służy roślinie,

czasem roślina zwierzęciu, to znów zwierzę roślinie, jak np. owady przy zapylaniu się wielu roślin. Trzymają też jedne gatunki w ryzach drugie i nie pozwalają im się zbytnio rozmnażać; a wreszcie „natura chciała wypełnić ile możności tętnem życia całą tę kulę ziemską, którą dla życia zbudowała" (str. 70). Temu celowi zdaje się stawać na przeszkodzie walka o byt. Tak jednak nie jest, bo „to pożeranie jednych zwierząt przez drugie nie jest prawdziwą walką, bo niema w niej hazardów; wojska te nie odnoszą ani zwycięstwa, ani klęsk, tylko prawidłowo jedne gatunki biorą z drugich swe pożywienie; klęska zaś gatunku zjadanego, byłaby zarazem zgubą zwycięzcy" (str. 72). Zresztą naturze zależy na tem, iżby przy tych samych warunkach miejsca i czasu jak najwięcej istot mogło się docisnąć do uczty życia; chociaż więc natura obdarza życiem i takie twory, które niebawem dla wyższych celów poświęci, nie jest ona dla nich okrutnicą, lecz przeciwnie miłośnicą życia i dobra żyjących. (str. 73). Nie zewszystkiem można się pisać na te wywody, i autor powinien był swoją myśl nieco obszerniej rozwinąć, bo w tej formie, jak ją wyraził, zakrawa ona na prosty paradoks.

Skonstatowawszy istnienie celowości przedmiotowej, należy się zapytać o jej przyczynę. Na to materyalizm wszystkich czasów odpowiada, że ta celowość jest prostym wynikiem sił przyrody, nie jest zaś zamierzoną. Autor rozprawia się szczegółowo z tą nauką wykazując, że ani przypadek, ani konieczność mechaniczna, ani też prawa materyi nie są owymi czynnikami, któreby potrafiły wyjaśnić istniejącą w przyrodzie celowość. „Podziwiamy mądrość natury nie dla tego, że jest w niej to lub owo prawo: ciężkości lub spójności, bo pojmujemy przecież, że te prawa mogłyby być bezładnie i niecelowo użyte, ale dlatego, że natura racyonalnie tych praw używa, że środki do celów stosowane naprzód gotuje, że wybiera najkrótszą drogę, że przeprowadza plan jednolity" (str. 88). Nieraz nie umiemy się dopatrzeć celu, nieraz znów rzecz wydaje się nam niecelową; nie świadczy to jednak o braku celowości przedmiotowej, bo wystarcza nam stwierdzić tylko jedną rzecz celową, aby mieć prawo pytać się o jej przyczynę rozumną.

Tej właśnie przyczyny chcą uniknąć ewolucyoniści.

Przypuszczają oni, że gdy powiążą zjawiska w łańcuch nieprzerwany przyczynowości z drobnych przyczyn, uchylą przez to pierwszą przyczynę, a z nią i celowość świata. Tymczasem prześlepiają oni fakt, że im bardziej zmniejszają poszczególne interwencye Stwórcy, tem więcej potęgują Jego mądrość w całości świata, tak jak bardziej zjawia się potrzeba rozumnej przyczyny przy maszynie, któraby wytwarzała nie tylko kółka do zegarków, ale i całe zegarki. Niemoc ewolucyi przy wytłumaczeniu celowości w świecie organizmów najlepiej się objawia w doborze hypotez, które ową celowość mają uczynić prawdopodobną. Autor przechodzi kolejno wartość walki o byt, doboru naturalnego, dziedziczności i innych czynników, którymi ewolucyoniści się posługują, aby wyjaśnić celowość w organizmach zwierząt i roślin.

Ale nie jest też celowość świata dziełem jakiejś duszy świata, lub samej natury, jako rozumnego z siebie jestestwa, jak przypuszczają panteiści, gdyż dzieła natury okazują celowość sztuczną, narzuconą im; zupełnie tak samo jak dzieła rąk ludzkich, które spełniają swój cel, póki się znajdują w ściśle określonych warunkach swego działania, a ze zmianą tych warunków przepada też i ich celowość, bo się same nie potrafią przystosować do swych warunków zmienionych. Jeżeli w samej naturze jest rozum, powinienby na miejscu zaradzić złemu i zmieniać działalność swych towarów. Zresztą jest to niedorzeczność, przypuszczać, że w naturze jest rozum, ale siebie nieświadomy, jak tego nauczali Hegel, Schopenhauer lub Hartmann. Na przykładach nęka (sphex), wardzanki (Bembex) i misierki, którym entomolog Fabre zmieniał warunki działania, aby wypróbować ich samodzielność, wykazuje autor, że w naturze jest celowość, ale rzeczowa, nie zaś samowiedna i wsobna (str. 143).

W rozdziale VI autor broni poglądu autropocentrycznego w celowości, czyli że cały świat jest dla człowieka, co go prowadzi do bronienia hypotezy o zamieszkiwaniu innych ciał niebieskich przez jestestwa rozumne. Lecz choćby nawet inne ciała niebieskie nie były zamieszkane, jeszcze świat miałby cel, a mianowicie: „świat jest na to, żeby służył ciału i życiu doczesnemu człowieka, i jest na to, żeby kształcił jego umysł i opowiadał mu wielkie imię Stwórcy" (str. 184). To też

ludzie po wszystkie czasy, o ile śledzić możemy dzieje jej najdawniejsze, zawsze czerpała mocne przekonanie o istnieniu Boga z celowości w świecie istniejącej.

Czy jednak słusznie tak ludzkość sądziła? Czy dowód teleologiczny może się ostać wobec krytyki? Najzupełniej. Skoro bowiem można wykazać, że jest w świecie celowość, i że ta celowość nie jest wynikiem ślepych sił przyrody, ani jakiegoś niekończącego się szeregu drobnych przyczyn, ani wreszcie dziełem wsobnego rozumu natury, to z tych przesłanek konieczny wypływa wniosek, że celowość faktyczna świata jest jedynie dziełem Boga. Poczem autor polemizuje zwycięsko z krytyką tego dowodu przez Kanta, i wykazuje, że w tej krytyce zawiera się sofizmat i mylne przypuszczenie faktu; mianowicie sofizmat zawiera się w żądaniu, aby pojęcie Boga było całkowicie określone, a suppozycya mylna w tem się zawiera twierdzeniu Kanta, iż zwolennicy tego dowodu zawsze się posuwali dalej, aniżeli pozwalają przesłanki, co jednak nie jest zgodne z prawdą.

Człowiek nie jest celem bezwzględnym świata, bo i człowiek ma swój cel, i to odnośnie do Boga, którego wraz z naturą nierozumną i za nią powinien uwielbiać, tak, że celem ostatecznym świata jest tylko Bóg, Jego chwała zewnętrzna. „Niższe stworzenia, niezdolne znać Boga, nie dosięgają bezpośrednio do tego celu chwalenia Boga (gloria formalis); ale ponieważ wszystkie zmierzają do człowieka i jako środki dla niego są chciane od Boga, więc stanowią poniekąd materyał chwały Bożej (gloria obiectiva), i pośrednio do tegoż celu najwyższego się odnoszą" (str. 234).

W ostatnim rozdziale autor rozpatruje stosunek wzajemny świata fizycznego i moralnego, Opatrzności do stałych praw przyrody i nader trafnie wykazuje możliwość cudów. „Przyroda, tak kończy autor, z której dziś robią pogankę, jest także przecież swoim sposobem naturaliter christiana. Dajcie jej mówić, co ona chce, a od zjawisk i praw zaprowadzi was do celowości, od celowości do mądrości twórczej, a od mądrości do miłości Boga, i ostatniem słowem nauki, niemniej jak końcem zakonu — będzie miłość" (str. 251).

W wydaniu III-ciem spotykamy obszerny dodatek autora (od str. 255—316), zawierający ocenę książki Adama Mahr-

burga: „Teorya celowości ze stanowiska naukowego. Kraków 1888" i polemikę z tymże oraz z prof. Skórskim. Szczególnie krytyka książki Mahrburga może się znakomicie przyczynić do lepszego zrozumienia istoty celowości. Porównywując zaś to studyum ks. Morawskiego z takąż pracą ks. Trzcińskiego, dopiero się widzi, ile pracy włożył pierwszy w swe dziełko, i o ile wyżej stoi to ostatnie od pracy Trzcińskiego. Rzecz to bowiem gruntownie obmyślana, stojąca na poziomie nauki nowoczesnej, a mimo to napisana tak lekko i tak pięknym stylem, że się ją czyta z niesłabnącem do końca zajęciem. Jeżeli nie przewyższa ona książki Janeta: „Les causes finales", to z pewnością godnie obok niej może zająć miejsce.

3. Podstawy etyki i prawa. Zupełnie innym problemem z pogranicza filozofii i teologii zajmuje się autor w rozprawie co dopiero wymienionej. Niestety, śmierć przedwczesna nie pozwoliła mu i tej kwestyi wszechstronnie wykończyć. Zamiarem bowiem jego było, jak czytamy we wstępie rozprawy, opracować nie tylko podstawy etyki indywidualnej, lecz rozwinąć także poglądy na etykę społeczną, dać pojęcie państwa, jego pochodzenia, zakresu i zadania jego władzy, oznaczyć jego stosunek do kościoła, szkoły i wychowania, wzajemne stosunki państw, stosunek państwa do narodowości i jej praw przyrodzonych, prawo własności i t. p. W tej części pierwszej uzasadnia autor filozoficznie wolność woli, jako podstawy moralności i odpowiedzialności za czyny, przechodzi następnie do dwu najważniejszych pobudek działania ludzkiego: przyjemności i powinności, odpiera etykę ewolucyonistyczną, poczem bada cel dążności moralnej, wyłuszcza stosunek prawa przyrodniczego bo sumienia, podnosi znaczenie obowiązku i daje pojęcia prawa.

Ponieważ bez wolnej woli niemasz odpowiedzialności ani też prawdziwej moralności, więc autor główny nacisk położył na udowodnienie wolnej woli. „Dziś spopularyzowany materyalizm rozszerzył opinię, że sprawa wolnej woli nieodzownie przegrana. W historyi jednak myśli ludzkiej ta sprawa inaczej się przedstawia. Spór o wolną wolę toczy się wprawdzie od wieków; zaprzeczyli jej w starożytności Stoicy, w czasach nowożytnych Spinoza i inni panteiści, którzy za nim poszli. Wszelako najwięksi filozofowie, prawie wszyscy ją

zatwierdzili" (str. 2). Niemniej ogół ludzki trwał niezachwianie w przekonaniu, że człowiek posiada wolną wolę, gdyż ta kwestya nie jest czysto spekulatywna tylko, lecz żywotna i praktyczna, bo ściśle związana z postępowaniem człowieka i z całą sferą moralności.

W poprzek staje temu przekonaniu determinizm, którego dwa gatunki autor wyróżnia: fizyczny i logiczny. Pierwszy poczytuje człowieka za bardzo subtelną maszynę, za mechanizm, w którym zupełnie brak miejsca dla wolnej determinacyi woli. Dowodu zwycięskiego przeciw temu determinizmowi dostarcza nam własna świadomość. O wiele głębiej sięgają racye determinizmu logicznego. Człowiek może podług tej teoryi wybierać tylko to, co mu się jako dobro przedstawiło, a więc nie może wybierać bez pobudek. Tem samem wola musi iść za większem dobrem. Tak się rzeczy mają w teoryi. W praktyce niewątpliwie człowiek nie wybiera niczego bez odpowiedniej pobudki, ale jest nieprawdą, jakoby zawsze miał iść tylko za silniejszą pobudką i większem dobrem, bo w takim razie nie mógłby człowiek wybrać z dwu równych bułek żadnej. W dalszym ciągu autor odpiera zarzuty, podnoszone przeciw wolnej woli, już to w imię zasady stałej ilości energii, już to na podstawie faktów hypnotycznych i statystyki moralności.

Odnośnie do zasady stałości energii zarzut uderza w wiatrak, bo wola nie stwarza nowej energii, tylko korzysta z tej, jaka jest w ciele nagromadzona. Hypnotyzm bezprzecznie umniejsza wolność decyzyi, ale według zeznań licznych osób hypnotyzowanych bynajmniej jej nie usuwa całkowicie, zresztą jest to stan w każdym razie nienormalny, który zatem nie może rozstrzygać o zachowaniu się woli w warunkach swobodnych i normalnych wyboru. Wreszcie statystyki moralności nie można brać na seryo, bo niema się tu do czynienia z rzeczywistem prawem fizykalnem, tylko z objawami, które ulegają zmianom najrozmaitszym.

Rozprawiwszy się z zarzutami, wykazuje autor pozytywnie wolność woli, powołując się na świadectwo świadomości naszej, na fakt istnienia moralności i poczucia obowiązku, oraz na cel ostateczny człowieka, którym jest szczęśliwość, przedstawiająca się rozmaitym ludziom pod rozmaitą formą.

Charakter człowieka nie tylko się nie sprzeciwia wolności woli, lecz owszem jest jej objawem.

Lecz choć wola jest wolna, nie wybiera ona bez żadnych pobudek. Te ostatnie można ująć w dwie kategorye: rozkoszy i powinności. Odkąd filozofia zaczęła zajmować się etyką, zawsze się o to spierano, czy szczęśliwość, czy też powinność ma być pobudką etycznego postępowania. Starożytni, nie mając dobrego pojęcia o życiu zagrobowem, nie mogła temu sporowi położyć końca. Stąd raz przeważały teorye hedonistyczne, epikurajskie, raz znów brała górę etyka stoicka ze swą zasadą; cnota dla cnoty. Te trudności rozwiązało Chrześcijaństwo, godząc obie pobudki przez ukazanie szczęśliwości nadziemskiej jako nagrody za spełnianie na ziemi powinności.

Spory starożytne odżyły, gdy z jednej strony Kant postawił zasadę etyki autonomicznej, a z drugiej empiryzm zaczął bronić etyki utylitarystycznej (Bentham, Spencer, Mill i t. d.). Autor daje należytą odprawę obu kierunkom, poczem poddaje zasłużonej krytyce etykę, opartą na teoryi ewolucyi. Muszą jednak w etyce niezależnej być luki, braki i błędy, bo to etyka połowiczna, oderwana od swego pnia, od religii. Cel człowieka sięga dalej, aniżeli wartość dóbr doczesnych i szczęśliwość czysto ziemska, celu bowiem tego w Bogu szukać należy. Zdążać zaś do takiego celu wysokiego nie moglibyśmy, gdybyśmy nie mieli światła, ukazującego nam drogę do owego celu, gdybyśmy nie znali praw, których trzymać się mamy w ziemskiej naszej wędrówce. Tem prawem, to głos sumienia, który znów jest wyrazem prawa przyrodzonego. „Zakon przyrodzony jest to poprostu naturalny porządek rzeczy, o ile wymaga od człowieka odpowiedniego postępowania" (str. 142); „wynika on z porządku rzeczy w sposób konieczny, i sam Bóg, tworząc takie a nie inne istoty, nie mógł chcieć innego prawa. Nie dlatego np. kłamstwo i mężobójstwo są złe, że Bóg zakazał kłamać i zabijać, lecz odwrotnie, dlatego Bóg zakazał kłamstwa i zabójstwa, że te czyny są złe, a racya ich złości leży w samej ich istocie: z istoty swej są niezgodne z porządkiem" (str. 146). Ponieważ zaś cały ten porządek od Boga bierze początek, więc też i prawo przyrodzone moralności jest istotnie zakonem Bożym, jak to dawno już

nauczali Cyceron i Platon. Czynnikiem, zapomocą którego owo prawo moralności poznajemy, jest rozum każdego z nas, bo on ocenia stosunki rzeczy i widzi, co być powinno; sumienie zaś jest „dalszą funkcyą rozumu, zastosowującą ogólne zasady moralne do pojedynczych czynów człowieka" (str. 151).

Ogniwem, które łączy prawo z czynem moralnym, jest obowiązek; jest on niejako wypadkową dwu sił: dobra należytego czyli takiego, które być powinno, i dobra przyjemnego, a wiążących wolę z prawem: pierwsza stanowi samą istotę obowiązku, druga dopełnienie i sankcyę. Ale jedna i druga o tyle są zdolne wiązać wolę ludzką, o ile się do wspólnego, najwyższego celu odnoszą (str. 162).

Obowiązkowi odpowiada prawo; skoro bowiem jestem obowiązany postępować względem drugich sprawiedliwie, tem samem mam prawo wymagać sprawiedliwości od drugich. Wobec tego muszą istnieć prawa przyrodzone, jak istnieją obowiązki przyrodzone, a upadają teorye, głoszące, że jedynie państwo lub siła jest jedynem źródłem wszelkiego prawa. Ten zaś zakon przyrodzony odnosi się nie tylko do wewnętrznej sfery życia, jak sądził Kant, ale określa on także wielorakie stosunki praktyczne między ludźmi. W teoryi natomiast, że prawo wynika tylko z władzy państwowej, prawo byłoby dziełem dowolnem człowieka. (str. 198).

Uwaga. Tak więc autor dotrzymał tego, po przyrzekał w tytule swej rozprawy, bo rzeczywiście dał podstawy etyki i prawa. Nie jest to wprawdzie rzecz wyczerpująca swój przedmiot; autor nie zapuszczał się zbytnio w szczegóły, nie dał wiernego obrazu ruchu etycznego; za to dał pogląd przejrzysty zagadnień, związanych z podstawami wszelkiej moralności. W czasach, kiedy na podłożu filozofii panteistycznej a nieco później pozytywistycznej wyrastać i szerzyć się poczynał prawdziwy kult antropolatryczny, nie widzący poza altruizmem i troską o dobro bliźnich żadnych innych obowiązków, kiedy z drugiej strony przypadkowe większości w parlamentach mają roztrzygać o tem, co godziwe, dobrze zrobił autor, przypominając bodaj naszemu społeczeństwu inne źródło, nieodmienne i niechwiejne moralności, i wskazując ludzkości cele wyższe, aniżeli czysto ziemskie. Szkoda tylko, iż nie pogłębił kwestyi o normę moralności, która dla życia moral-

nego jest tem, czem kompas dla żeglarza. Lecz ponoś najwięcej ubolewać należy nad tem, że autorowi nie było dane dokończyć drugiej części zagadnień o podstawach moralności, rozwinąć pojęć odnoszących się do etyki społecznej. Prawdziwa jednak wdzięczność należy się autorowi za to, że gruntownie przedstawił i uzasadnił naukę o wolnej woli; najlepszy to, o ile wiemy, polski wywód w tym względzie.

4. Wieczory nad Lemanem. Całość obejmuje 7 wieczorów czyli pogadanek, gdyż autor nadał swej rozprawie formę żywszą, dyalogową. Pierwszy wieczór jest poświęcony dowodowi o potrzebie religii. Wielu mniema, że z religią ma się już ku końcowi, że już całkowicie zanika. Jest to sąd nader powierzchowny, bo gdy uważniej obserwujemy zjawiska społeczne, zauważymy nawet pewien zwrot ku religii i jej ideałom. Dzieje się to nietylko wśród Niemców, którzy są narodem myślicieli, ale nawet we Francyi i w Rosyi raz poraz żywiej się odzywa tęsknota za czemś idealniejszem, lepszem, świętszem; pęty materyalizmu, ujmujące wszystko w prawa rzekomo naukowe, ciężą ludziom, są dla ich pragnień za ciasne. Nie może być inaczej, skoro żadne społeczeństwo nie może się ostać bez religii, a nawet socyalizm, choćby zburzył cały porządek dotychczasowy, nie obejdzie się bez jakiejś religii raz dlatego, że niepodobna wykorzenić z natury ludzkiej pędu ku temu, co jest nieskończone, a powtóre, społeczeństwo podkopujące podwaliny religii samo siebie burzy. W naturze ludzkiej ów pęd ku nieskończoności, ku Absolutowi, objawia się zarówno w sztuce, w niemym zachwycie na widok rzeczy idealnie pięknej, jak i w pragnieniach serca. Serce gra wprawdzie rolę wybitną w uczuciach religijnych, ale bynajmniej nie jednyą, a chociaż między pragnieniami serca a dążeniami rozumu nieraz istnieje rozdźwięk, to jednak religie, nieoparte na świetle rozumu, wyradzają się w fanatyzm lub ulegają wpływom zanadto wielkim wyobraźni. Zresztą jak sztuka lub moralność mogą zawieść do Absolutu, tak i rozum czyni to samo śledząc prawdę oraz jej przyczyny. „Cóż to jest ten pęd do badania dalszych i dalszych przyczyn i celów, który przebija się w umyśle ludzkim prawie od dzieciństwa?.. Można powiedzieć, że cała historya filozofii, która jest historyą rozumu ludzkiego, jest dowodem nieprzepartej dążności tego

rozumu do Absolutu, bo cała filozofia, krom bardzo nielicznych skrajnych oscylacyj, była wiecznem Absolutu smakiem. Przychodzę więc do wniosku, że ta wrodzona człowiekowi religijność.... jest nie tylko w sercu, ale i w rozumie, w całym człowieku" (str. 17). Rzecz atoli jasna, że tylko Bóg mógł pouczyć człowieka, na czem polega prawdziwa religia tak, że religia objawiona była moralnie konieczną dla rodzaju ludzkiego.

Drugi wieczór poświęcono stosunkowi nauk do religii. Tutaj autor wyłuszcza swój pogląd na stosunek nauk tak przyrodniczych jak historycznych do religii, a czyni to poniekąd jaśniej, jak w swej książce: „Filozofia i jej zadanie", bo dokładniej określa sfery, w których nauki i wiara swobodnie mogą się poruszać. Mianowicie na zarzut jednego z uczestników dyalogu, iż z dwóch światopoglądów, religijnego i naukowego — obejmuje ten drugi dziedziny coraz rozleglejsze, wypierając z nich wiarę, wskutek czego musi nadejść czas, kiedy wyłącznie nauka obejmie całą funkcyonalność duszy ludzkiej i zastąpi we wszystkiem wiarę, odpowiada autor usty Deville'a, że do tego nigdy nie przyjdzie, bo zadaniem nauk jest badać rzeczywistość fizyczną, dotykalną, a poza tą sferą istnieje dość miejsca dla metafizyki i religii. Stąd też nauka nie może występować li tylko w imię nauki przeciw religii, a wszelkie wycieczki przeciw religii ze strony przedstawicieli nauki pochodzą z apriorycznych hypotez, którym oni hołdują i do nauki je wnoszą. W szczególności idea ewolucyi, która dzisiaj tak opanowała umysły, z natury swej, może prowadzić umysły ku Bogu, bo to, co się ma rozwijać prospektywnie, ku przyszłości i według planu oznaczonego, wymaga swej przyczyny rozumnej, którą odnośnie do całego świata tylko Bóg być może. Tak samo i w dziedzinie nauk historycznych dość istnieje miejsca dla zasady przyczynowości i dla pojęć religijnych. „Nauki historyczne mogą z całą swobodą badać wypadki dziejowe, mogą je tłumaczyć jako wyniki poprzednich warunków i dochodzić praw, podług których dzieje ludzkości się toczą i rozwijają cywilizacye. To wszystko bynajmniej nie znosi tego, iż z punktu widzenia wyższego od nauki, te same fakta przedstawią się jako zamierzone i kierowane przez Boską opatrzność. Opatrzność nie na tem polega, jak

sobie to wielu naiwnie przedstawia, jakoby Stwórca ustawicznie poprawiał maszynę świata sprowadzając raz deszcz, raz znów pogodę, nie według praw natury, ale stosownie do próśb ludzkich, jakie dzień w dzień przed Jego tron dochodzą. Bóg przecież odwiecznie miał wszystko, co chciał zrobić, i wszystkie motywa, które chciał uwzględnić, razem wiadome i obecne. W akcie inicyalnym, którym zakładał tak prawo natury jak i rozwoju ludzkości, przewidywał wszystkie ich następstwa aż do włosku, który z naszej głowy spada, i chciał tych następstw. W ten sposób wszystko, co się dzieje w świecie, dzieje się temi prawami natury i prawami historyi, których nauka docieka, a zarazem dzieje się opatrznościowo jako zamierzone od Boga (str. 32). Tak się też da wyjaśnić i skuteczność modlitw ludzkich oraz cuda, które bynajmniej nie są przerwami praw natury, lecz czynami, których spełnienie Bóg od wieków zamierzył dla rozmaitych powodów i celów. Wreszcie na pytanie, jaką filozofią trzeba obrać odpowiada autor słowy Secrétana, że należy z góry odrzucić wszelką filozofię, prowadzącą do negacyi moralności, i to nie dla tego, że system dany jest zły, lecz dla tego że fałszywy, bo jest niedorzecznością przyjmować sprzeczność między prawdą a dobrem, i obowiązek moralny jest tak dobrze niezachwianym pewnikiem, jak same prawa myślenia, na których rozum buduje umiejętności. Wobec takiego sprawdzianu należy wybierać te systemy, które uznają Boga osobowego, wolną wolę, odpowiedzialność człowieka i różnicę istotną między złem a dobrem (str. 37).

Stokroć jednak większy istnieje rozdźwięk między Bożą dobrocią i złem, które istnieje w świecie, jak między wiarą a naukami. To też wieczór trzeci zajmuje się istotą zła i racyą jego bytu. Wielu patrzy na zło niewłaściwie; wszędzie je chcą widzieć, i dlatego też wszędzie je widzą, przez co dochodzą do tego wniosku pesymistycznego, jakoby było więcej zła na ziemi, jak dobra, co znów prowadzi ich w dalszym ciągu albo do ateizmu, albo do przyjęcia drugiego pierwiastka, jakiegoś zła uosobionego. Tymczasem zło, skoro jest tylko brakiem danej doskonałości w rzeczy, nie może sięgać dalej, aniżeli samo dobro, którego zło jest pasorzytem, więc i suma zła nie może być większa, jak suma dobra na świecie. Ci,

którzy w świecie roślinnym lub zwierzęcym same tylko zło widzą, same cierpienia, przeoczają rozmyślnie tą sumę dobra, uciech, przyjemności, która jest obficie w obydwóch królestwach rozlana. Cóżby to zresztą było za zwierzę, któremuby głód nie przypominał organicznej potrzeby karmienia się, ani zmęczenie potrzeby wypoczynku, któregoby ból nie ostrzegał o zranieniu ciała? Takie zwierzę wyczerpałoby w krótkim czasie cały zasób swych sił żywotnych. Do tego czucie nie jest w świecie zwierzęcym tak wydoskonalone, jak w człowieku, a stąd wiele wrażeń, które silnie działają na człowieka, nie wywierają znaczniejszego wpływu na zwierzęta; wszak nieraz można widzieć owada na wpół zgryzionego w żuchwach swego wroga, albo przekłutego szpilką, a mimo to z apetytem spożywającego pochwycony pokarm. Nie znają też zwierzęta cierpień moralnych, o wiele gorszych od fizycznych.

Cierpią i ludzie, cierpią bezsprzecznie wiele, ale czy zawsze niewinnie? Krzywdy i występki między ludźmi są własnowolne; choroby także najczęściej są zasłużone pod wpływem nadużyć w jedzeniu i piciu, a jeżeli klimat zabójczy staje się przyczyną chorób, znów wina spada na ludzi, że się osiedlają w takich miejscach nie opanowawszy wpierw natury w sposób odpowiedni. Istnieje ubóstwo, ale i ono w znacznej mierze zawinione, choć nie zawsze przez jednostki, bo częściej przez ogół, który stosunków nie układa racyonalnie. Zresztą „aby zrozumieć wielką kwestyę zła, trzeba najprzód sprowadzić zło do właściwych rozmiarów, zwolnić się od przesad wyobraźni, która w tym przedmiocie łatwo się gorączkuje. A potem trzeba zło postawić w właściwem jego miejscu w wszechświecie, i na tyle się odsadzić, aby módz okiem duszy objąć całość bożego dzieła" (str. 51). Życie nasze ziemskie, rozważane wyłącznie samo dla siebie i jako całość, byłoby nader nędzne a cierpienia w niem i bezcelowe i niegodne dobroci Bożej. Lecz w rzeczywistości jest ono przygotowaniem tylko, czasem próby, doskonalenia się indywidualnego w cnotach, a także czasem ekspiacyi za winy własne, co znów bez cierpień i rozmaitych udręczeń nie jest możliwe. To też bezsprzecznie tylko w świetle naszego celu nadprzyrodzonego można wyrozumieć racyę naszych cierpień na ziemi.

Konsekwentnie więc zeszła rozmowa w czwartym wieczorze na religię objawioną, a w szczególności na chrześcijańską. Punktem wyjścia jest zarzut, że Chrystyanizm jest koniecznym stopniem rozwoju świadomości religijnej w ludziach, którego to rozwoju szczeblem najniższym jest fetyszyzm, a najwyższym Chrześcijaństwo. Tymczasem takie pojmowanie Chrystyanizmu jest i płytkie i nie liczy się z faktami rzeczywistymi; Chrystyanizm nie jest religią wśród innych, lecz religią jedynie prawdziwą. Przedewszystkiem owo wznoszenie się świadomości religijnej ludów od fetyszyzmu ku politeizmowi i monoteizmowi opiera się na hypotezie apriorycznej; najdawniejsze bowiem dokumenta myśli ludzkiej stwierdzają, że odwrotnie ów pochód się odbywał, że od monoteizmu spadała ludzkość do coraz niższych i szpetniejszych form religijnych wierzeń. Powtóre, twierdzenie, że Chrystyanizm jest zlepkiem rozmaitych religij, bo prawie wszystko, czem się on chlubi, odnajdujemy w innych religiach, nie może się ostać wobec krytyki. Rzekome podobieństwa wydają się takiemi tylko zdaleka widziane, a znikają w świetle prawdy; natomiast różnice między Chrystyanizmem a innemi religiami są tak wielkie, że każą nam uznać Chrystyanizm bezwarunkowo za religię objawioną od Boga. Różnice te wychodzą na jaw, czy to zechcemy porównać czas względny powstania ksiąg świętych w innych religiach a w Chrystyanizmie, czy sposób rozszerzania się tego ostatniego, mimo największe przeszkody, czy wreszcie uwzględnić zechcemy skutki w dziedzinie moralnego udoskonalenia się ludzkości przez Chrystyanizm a inne religie. Budda zamiast wyrugować innych bogów, sam się stał jednym z nich; mahometanizm wszędzie paktuje z namiętnościami, a tylko Chrystyanizm szedł przez świat przebojem, żądając największych poświęceń od swych zwolenników, a nawet ofiary życia w razie potrzeby. Przytem posiadał on zawsze siłę ekpanzywną, gdy tymczasem pustka śmierci i zastoju zalegała tam, gdzie panował koran, lub gdzie postawiono posążki Buddy z podwiniętemi nogami. Jeden też tylko Chrystyanizm, jak z jednej strony tylko on może zaspokić całkowicie serce ludzkie i aspiracye umysłowo-religijne, tak z drugiej znów on tylko jeden zasługuje prawdziwie na nazwę religii powszech-

nej po wsze czasy i miejsca. W tych rysach dał autor prawdziwe zasady filozofii chrystyanizmu.

Następuje w wieczorze piątym charakterystyka Chrystusa Pana, jako założyciela religii od Niego nazwanej. Dotąd napróżno się silono oddać charakter Chrystusa Pana czy to pędzlem, czy piórem po literacku, czy naukowo przez analizę psychologiczną, czy wreszcie, jak spróbował Renouvier, zapomocą wszystkich zasobów dzisiejszego myślenia krytycznego. Próby takie muszą spełznąć na niczem, bo naprawdę „wpada się w same sprzeczności i zadania niewykonalne, kiedy się Chrystusa chce pojąć, skreślić, opisać, wytłumaczyć jak prostego człowieka. Ale kiedy się tego założenia z góry nie stawia, i próbuje się pojmować Chrystusa w myśl Chrystyanizmu, za wcielenie Bóstwa, za doskonałość absolutną, objawiającą się w zdrobniałej postaci człowieka—wtedy żadnej niema antynomii i wszystko się jasno i racyonalnie tłumaczy. Ograniczenie jest nieodzownem piętnem stworzenia. Każdy człowiek w pewnej tylko części, w pewnym kierunku zdoła potencyalność natury ludzkiej urzeczywistnić. Każdy więc człowiek musi mieć pewne duchowe rysy wysunięte, inne cofnięte, i to stanowi znamię jego indywidualności. Każdy człowiek musi być człowiekiem swej epoki, swego narodu, bo jego indywidualność nie bierze się z niczego, ale z warunków czasu i miejsca... żaden zatem człowiek nie może być uniwersalnym ideałem ludzkości.... Wszelako jeśli Bóg, doskonałość absolutna, wciela się i objawia w postaci ludzkiej, to łatwo zrozumiemy, że w tym człowieku musi się okazać wszelka doskonałość, jakiej natura ludzka absolutnie jest zdolna, i że ten człowiek musi być wszechstronnym i wiecznym ludzkości ideałem. Temu człowiekowi z którejkolwiek strony się przypatrzymy, zawsze nam się wyda, że to jest jego najwybitniejsza strona: bo on właśnie wszechstronnym musi być ideałem. Ten człowiek nie może mieć istotnej ewolucyi ni postępu, bo on pełnię swej wiedzy z góry od Bóstwa przynosi, nie czerpie jej z otoczenia. I dlatego też niema w swej umysłowości, w swych uczuciach ograniczeń, znamionujących narody lub epoki. I dlatego też ludziom wszechczasów i wszech narodów jest równie blizki: każdy w nim widzi i czuje swój ideał" (str.

93, 94). Stąd też ani pędzel, ani pióro, przywykłe charakteryzować indywidualności ludzkie przez ich ograniczenia, nie potrafią dobrze skopiować Chrystusa Pana, a również nie jest On i nie może być skomponowany przez Ewangelistów, bo po charakterystyce łatwo byłoby odkryć ich fałsz. Gdyby naprawdę byli chcieli to uczynić, byliby nam Go przedstawili albo jako rabina, albo stoika, ale nigdy takim i z takimi szczegółami, jakim jest w Ewangeliach, nigdy zaś im, Żydom, nie byłoby wpadło na myśl podawać tworu swej wyobraźni za Boga wcielonego. Następuje po mistrzowsku pomyślany wykład o Bóstwie i cudach Chrystusa Pana.

Cechy Kościoła katolickiego i jego różnice z protestantyzmem stanowią przedmiot szóstej pogadanki. Znów tu mamy roztrząśnięte zarzuty najczęściej przeciw katolicyzmowi podnoszone i powtarzane, a odparte tak, że tylko zła wola mogłaby nie uznać prawdy w odpowiedziach zawartej. Zbija tedy autor najpierw zarzut, jakoby protestantyzm był czynnikiem pomyślności, rozwoju, a katolicyzm sprowadzał za sobą upadek i zastój, jak się to okazuje na ludach romańskich. Takie kryteryzmu jest nadzwyczaj fałszywe, bo wówczas trzebaby i mahometanizm uznać za religię boską, gdyż w wiekach VIII—XI żywił się Zachód dorobkami kultury arabskiej. Zanik życia religijnego w szczepach romańskich pochodzi stąd, że wcześniej przebiegły one cykl cywilizacyi, a dziś bynajmniej nie stanęły jeszcze u swego szczytu; do tego ich rządy gnębią kościół, podczas gdy u protestantów wiara tuli się pod płaszcz władzy, bo bez niej rozleciałaby się w strzępy. Jeżeli protestantyzm chełpi się wiarą, to zapomina, że bardzo on skatoliczał w ciągu wieków, przyjmując wiele urządzeń od katolików, a także i naukę przesadną swych założycieli bardzo zmienił.

Zarzuca się kościołowi katolickiemu, że sobie przypisuje nieomylność, a nie widzi się, że w praktyce to samo czynią uczeni i rządy protestanckie, bo bez powagi nie ostoi się żadne społeczeństwo; przez to zaś, że w katolicyzmie są stałe i niezmienne dogmata, zyskuje się to, iż się wie przynajmniej, kto jest katolikiem, a kto nim być przestał, co w protestantyzmie jest niemożliwe do rozstrzygnięcia. Powiada się, że kościół od Cezarów nabył żądzy panowania, że się przekształ-

cił w monarchię, a zapomina się o tem, iż żaden założyciel jakiejś instytucyi nie wyposaża jej tak licho, po ludzku rzeczy biorąc, jak Chrystus Pan wyposażył swój kościół: „z kilkunastu pierwszych lepszych ludzi utworzył embryon hierarchii, dał im wiązkę nauk i kilka rytów, i z tem ich posłał świat opanować" (str. 134). Tak mógł był postąpić tylko ten, który ponad czasem stojąc, dał swej instytucyi moc rośnięcia i rozwijania się w jedną wszechludzką monarchię duchowną. Ci, którzy w kościele widzą samo tylko zło, zapominają, że kościół jest złożony z dwóch pierwiastków: ludzkiego i boskiego; tamten wnosi do kościoła swe wady i niedostatki, ten drugi krzepi, jednoczy i odradza organizm kościoła. Stąd to owe wielkie postaci czy papieży, czy Świętych, którzy wyrastają ponad swe otoczenie, a są światłem, które oświeca błędy i prostuje ścieżki ludzkości.

Na zarzut, że katolik nie znosi się wprost z Bogiem, jak protestant, ale potrzebuje pośrednictwa kapłanów, Świętych, Bogarodzicy, odpowiada autor, że wiara, jeżeli ma być dla wszystkich, nie może być abstrakcyą, lecz musi mieć swe obrazy widome, widome sługi, swe obrzędy, a ich potrzebę najlepiej odczuwają sami protestanci, gdy im przychodzi nawracać ludy dzikie, które się nie mogą wznieść na wyżyny wiary, oderwanej od symbolów widzialnych.

Wreszcie tylko w katolicyzmie objawia się świętość, cudami stwierdzana, a tego żadna inna religia nie posiada, o ile nie posługuje się cudami zmyślonymi. Te właśnie cechy zawsze pociągały i pociągają ku kościołowi szlachetniejsze umysły, gdy tymczasem odpadają od niego tylko liche plewy.

Ostatnia wreszcie, VII-a pogadanka przedstawia zajmująco różnice między katolickim kościołem a schysmatykami wschodnimi. Te ostatni chełpią się pięknością swych obrzędów i stałością form, podczas gdy kościół katolicki nie posiada ani obrzędów tak wspaniałych, ani sumy dogmatów raz na zawsze ustalonej, bo wciąż coś nowego dodaje do skarbca wiary. Kto tak sądzi, sądzi rzecz z jej pozorów. Zapewne, w obrzędach zachodniego kościoła niemasz tej okazałości zewnętrznej, jaką spostrzegamy we wschodnim; jednak lepiej w jego obrzędach, budowlach, sztuce przebija jedna myśl, w rozmaitych formach wyrażana, aniżeli w bizantyńskim, sko-

stniałym stylu. Co się zaś tyczy stałości dogmatów, to nie tylko nie świadczy ona o prawdziwem życiu, lecz raczej o zastoju, świadczy o tem, że Duch św. opuścił to ciało, oderwane jak gałąź od pnia. Kościół wschodni nie może się rozwijać o własnej sile, a nie bardzo ufając w obecność Ducha św. w swym organizmie, trzyma się oburącz tych form, jakie niegdyś wspólnie z zachodnim kościołem posiadał. Życie objawia się przez ruch, a ten widzimy tylko w kościele zachodnim. Na pierwszych bowiem 8-miu soborach nie został bynajmniej cały zasób nauki Chrystusowej wyjaśniony; wyjaśnienie takie odbywa się w miarę potrzeb. To też kościół zachodni gromadzi raz poraz swe sobory, potępia błędy, ujmuje prawdy religijne w jasne formuły, stanowi przepisy liturgiczne lub odnoszące się do karności kościoła, a przytem rozwija się stale, co jest właśnie oznaką jego żywotności, gdy tymczasem kościół wschodni dawno przestał robić nowe zdobycze i nowe zyskiwać ludy. Ta różnica da się wytłumaczyć faktem, że w kościele zachodnim jest źródło jedności i życia kościelnego w papiestwie, czego nie posiada kościół wschodni. Ci nareszcie, którzy się chełpią, że mają kościoły narodowe, nie zdają sobie snać z tego sprawy, że przez to odsądzają się od kościoła prawdziwego, a ten jest powszechny odnośnie do czasu i przestrzeni. Kościół katolicki bynajmniej nie lekceważy uczuć narodowych, lecz je uszlachetnia i do wyższej jedności zaprzęga. Stąd jedyna deska zbawienia znajduje się naprawdę tylko w kościele katolickim.

Oto są główne myśli tej jedynej w naszej literaturze religijno-filozoficznej rodzimej apologii Chrześcijaństwa. Ks. Morawski nie zamierzał pisać dzieła obszernego, objuczonego całym balastem uczoności, jak np. dzieło Schanza lub Hettingera, bo takich książek nasza publiczność nie lubi i nie czyta; wybrał on za to z całego materyału tylko najważniejsze kwestye, i przedstawił je w sposób piękny, pociągający, literacko wykończony. Kwestya istnienia zła i jego stosunku do Dobra nieskończonego jest przedstawiona tak, że do wywodów autora już bardzo niewiele dałoby się dodać. Zrestą którąkolwiek kwestyą zajął się autor, każdą starał się przedstawić jasno, ujmował ją w ramy wyraziste tak, aby można było za-

pamiętać ją sobie jak najdłużej. Nie lękał się zarzutów i nie usuwał ich sobie z drogi, ale śmiało podejmował z nimi walkę, z zapałem krusząc swą kopię w obronie prawdy; z drugiej strony nie wahał się powiedzieć prawdy tam, gdzie ją trzeba było powiedzieć, nie osłaniał, nie usprawiedliwiał tego, co złem jest i na naganę zasługuje, wszędzie łacząc wielką erudycyę z prawdziwie filozoficznem ujęciem omawianej sprawy, a wypowiadał swe myśli w odświętnej szacie języka. Ks. Morawski legł przedwcześnie w grobie, strawiony gorączką pracy. To też możnaby na jego grobie wyryć słowa Bedy angielskiego: Aut siribere, aut docere, aut legere dulce habui.

---

8. Ks. Władysław Michał Dębicki.

(1853 — 1911).

Władysław Michał Dębicki urodził się w r. 1853 w Smardzewie pod Zgierzem. Nauki średnie rozpoczął w byłem progimnazyum w Łęczycy, a następnie ukończył je w gimnazyum w Piotrkowie. Wstąpiwszy na uniwersytet Warszawski oddał się z wielkim zapałem studyom historycznym i filologicznym, i ukończył wydział filozoficzny ze stopniem kandydata nauk historyczno-filologicznych, przyczem otrzymał złoty medal za rozprawę konkursową o greckim historyku Filochorze, drukowaną w Warszawie 1877 r. Mianowany nauczycielem języków starożytnych w gimnazyum III-ciem w Warszawie, pracował na tem stanowisku do r. 1885 z wielkim dla uczniów pożytkiem. Wiedziony atoli powołaniem do stanu duchownego, wstąpił w 32 roku życia do seminaryum metropolitalnego w Warszawie, a wyświęcony na kapłana, wykładał naukę religii w prywatnych zakładach naukowych oraz w II-iem gimnazyum w Warszawie (do r. 1899), a oprócz tego pełnił obowiązki wikaryusza w parafii Narodzenia N. Maryi Panny na Lesznie, nieco później przy katedrze św. Jana. Choroba piersiowa, nękająca go od szeregu lat, zmusiła go do porzucenia

zajęć katechety, następnie wytrąciła mu pióro z ręki, a w końcu sprowadziła zgon przedwczesny utalentowanego pisarza i pełnego gorliwości o chwałę Bożą kapłana. Zmarł 8 marca 1911 ku ogólnemu żalowi społeczeństwa polsko-katolickiego.[1])

Pisma. Pracę literacką rozpoczął Ks. Dębicki jeszcze na ławie uniwersyteckiej, pomieszczając różne artykuły zrazu w Kronice Rodzinnej, później szereg prac na łamach Przeglądu katolickiego, Kuryera Warszawskiego, Kłosów, Tygodnika ilustrowanego. Osobno ukazały się rozprawy i książki: 1-o O zasadniczych różnicach psychicznych między człowiekiem a zwierzęciem (I wyd. 1876, II. 1887 Warszawa); 2-o Myśl i słowo, logika i gramatyka (I wyd. Warszawa 1876, II. 1887); 3-o Biesiada u milionera za czasów Nerona według Satyrykonu Petroniusza Arbitra (Warszawa 1879); 4-o Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa (Warszawa I 1883, II. 1897); 5-o Bezwyznaniowość, jej przyczyny i skutki (Warszawa I 1885, II. 1886); 6-o Postęp, szczęście i przewroty społeczne (Warszawa I. 1885, II. 1888); 7-o Wielkie bankructwo umysłowe; rzecz o nowoczesnym skrajnym skeptycyzmie naukowo-filozoficznym, z dodaniem studyum: koniec wieku XIX pod względem umysłowym (Warszawa 1895); 8-o Przyszłość Chin; groźne wnioski z przesłanek lekceważonych. (Warszawa 1898); 9-o Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu (Warszawa 1896); 10-o Studya i szkice religijno-filozoficzne. Serya I i II (Warszawa 1901).

Nieśmiertelność człowieka. Z powyższego wykazu prac możemy uwzględnić te tylko, które, z naszym tematem są w związku. Tu przedewszystkiem należy książka o tytule wyżej zaznaczonym.

We wstępie kreśli autor obraz swych walk wewnętrznych, które w młodym wieku przechodził, kiedy się zaczął zastanawiać poważnie nad celem swego życia. Z walk tych i burz wyszedł cało, z umocnionem przekonaniem, że nie wszystko się kończy z chwilą złożenia zwłok do zimnego grobu. Następnie przedstawia dosadnio skutki materyalisty-

---

[1]) Por. Przegląd katolicki. Rok XLIX № 112 z 18 marca 1911 str. 205 — 206.

cznego poglądu na życie ludzkie i przeciwstawia temu poglądowi cele i zadania etyki, opartej o wiarę w życie zagrobowe.

Jak każde dowodzenie musi ostatecznie opierać się na jakimś pewniku, tak i dowód nieśmiertelności człowieka ma za podstawę niezbity pewnik, iż to, co jest czemś, nie staje się niczem. Pewnik ten jest inną formą zasady: wynik niczego jest niczem; „na podstawie zaś tego postulatu zostało wykrytem powszechne prawo zachowania, lub jak inni chcą, równoważności, korrelacyi, zamienności, czyli nieśmiertelności siły" (str. 28). Wyszukawszy sobie kamień węgielny dla swych wywodów, autor zadaje sobie pytanie, w jakim stosunku pozostaje dusza do ciała, i pytanie to rozwiązuje w myśl animizmu przesadnego. Mianowicie dusza posiada 1-o zdolność morfologiczną, gdyż buduje sobie i utrzymuje życie w ciele; 2-o zdolność percepcyi, która przekształca ruch cząsteczkowy eteru i molekuł nerwowych w świadome wrażenia barwy, smaku, zapachu i t. d.; 3-o samowiedzę, czyli intelligencyę i wolę. W celu uzasadnienia tych twierdzeń autor powołuje się na celowe wykształcanie się narządów w czasie rozwoju zarodka ludzkiego, na fakt oddziaływania stanów ciała na stany duszy i na odwrót, na poczucie swej tożsamości w każdej osobie, chociaż ciało ludzkie ustawicznym podlega przemianom, wreszcie na jedność systemu nerwowego w człowieku. Co krok przytem autor powołuje się na liczne powagi ze świata przyrodników i odpiera twierdzenia materyalistów. Znamienny jest np. argument, w którym autor chce wykazać materyalistom konieczność duchowego pierwiastka w człowieku: „Że negacya duchowego pierwiastku w człowieku jest objawem choroby, uznaćby winien każdy materyalista po bardzo krótkim namyśle, gdyby na tym punkcie był w stanie myśleć przedmiotowo. Taki wniosek wypływa wprost z zasad materyalizmu. Jeżeli bowiem, jak twierdzi ta doktryna, myśl jest wydzieliną mózgu, podobnie jak mocz jest wydzieliną nerek a żółć wątroby „tedy myśl ta: „dusza jest istotą osobną i samodzielną (do pewnego stopnia)" należy do wydzielin normalnych, gdyż ją wydziela przynajmniej 9/10 mózgów całej ludzkości. Przeciwnie zaś negacya tej myśli czyli twierdzenie: „dusza nie jest istotą osobną i samodzielną", lecz „jest tylko zbiorem funkcyj mózgowych substancyj", jako wydzie-

lina czy funkcya szczupłej stosunkowo liczby mózgów materyalistowskich, jest wydzieliną czyli funkcyą nienormalną a zatem chorobliwą" (str. 41). Pozwolimy sobie wyrazić powątpiewanie, czy za pomocą takich argumentów *ad hominem* da się naprawdę osiągnąć rezultat dodatni. Podług autora „fakta nieubłagane, niczem zaćmić się niedające fakta zmuszają bezstronnego antropologa do uznania, że rozwojem i wzrostem organizmu ludzkiego kieruje bezwiedna, instynktowa siła, która prócz tej własności posiada nadto różne drzemiące przymioty, jako to: samowiedzę, pamięć, popędy i zdolności rozliczne. Wszystkie przymioty tej siły potrzebują jedynie bodźca, potrzebują odpowiednich warunków, aby się przebudzić, ujawnić i rozwinąć mogły" (str. 65).

Udowodniwszy, że „treść człowieka stanowi jeden stały pierwiastek, dusza, będąca wspólną przyczyną zjawisk cielesnych (bezwiednych) i duchowych (świadomych)," zajmuje się autor w rozdz. III kwestyą nieśmiertelności. Dusza ludzka jest nieśmiertelną, i to w znaczeniu nieśmiertelności osobowej, gdyż jak w naturze nic nie ginie, tylko się przeobraża, tak „żaden umysł trzeźwy, krytyczny, przedmiotowy, nie może przypuścić, by też na chwilę, że człowiek, co hetmani reszcie ziemskiego stworzenia i ujarzmia potęgi natury,... co cierpi najwięcej, bo najświadomiej, że, mówię, człowiek tylko wyjęty jest z pod tego wszechprawa" (str. 92). Żaden atom nie przestaje być sobą, choć zmieniają się warunki i sposoby jego działalności; nie może też więc i atom duchowy się zaprzepaścić, choć przez śmierć ciała będzie uniemożliwione duszy ujawnianie jej przymiotów. Uniemożliwienie to może być tylko czasowe, bo skoro dusza przez ciało ujawnia swe działanie, a dusza nie ginie, przeto „nauki przyrodnicze mają wszelkie prawo zaprzeczać nieśmiertelności w tym sensie, t. j. trwania samowiedzy odosobnionej, izolowanej, bez wszelkiej cielesności"; musi zatem nastąpić ponowne złączenie duszy z ciałem, odrodzenie się ciała (str. 97).

Za tym postulatem przemawia fizyka, bo według niej żadna siła nie ginie i własności swych nie traci nigdy, gdyż to, co jest czemś, nie staje się niczem: przemawia za nim i fizyologia, bo według niej dusza jest pierwiastkiem tworzącym ciało, a ktoby chciał twierdzić, że dusza buduje ciało tylko

do czasu jego śmierci, musiałby udowodnić, że są w naturze możliwe pierwiastki, które przez jakiś cios tracą swe przymioty raz na zawsze (str. 99). Śmierć więc to tylko sen czasowy, przedłużony, po którym, jak po omdleniu, wraca zupełna świadomość, gdyż i w ciele żywem dusza nie przez cząstki ciała zmienne posiada świadomość, lecz przez swą substancyę duchową, a tak samo i z pamięcią się ma sprawa. Bez takiej substancyi duchowej człowiek „jest bałwanem lepionym co dni kilkadziesiąt z coraz to nowej gliny, manekinem, popychanym w tę lub ową stronę wyłącznie przez siły fizyczne, bryłą, złożoną z wołowiny, cielęciny, kapusty, rzepy, chleba, kartofli i innych pokarmów" (str. 129). Fakt pamięci, fakt tożsamości naszych osób, możność odbierania natchnień, uzdolnienia wrodzone: wszystko to głośno woła, że w człowieku jest coś więcej, niż zbiór kilkunastu pierwiastków, jest dusza niezniszczalna, bo to, co jest czemś, nie może stać się niczem. Sama przyroda potwierdza licznymi przykładami, że jest możliwe takie przeobrażenie człowieka. Wszak gąsienica motyla przechodzi różne formy swego rozwoju wciąż zostając tym samym osobnikiem. Zapewne, nie jest to dowód nieśmiertelności człowieka, ale w każdym razie wolno na tych przeobrażeniach motyla uwydatnić możliwość przemian człowieka. Motyl umiera, i dlatego nie jest on dowodem, tylko symbolem nieśmiertelności człowieka (str. 168).

Cóż się jednak dzieje z duszą ludzką po jej rozłączeniu się z ciałem? Odpowiada na to autor hypotezą psychopannychyi (od wyrazów greckich; psyche — dusza, i nyks — noc). Mianowicie śmierć „należy uważać nie za akt jednochwilowy, lecz za trwający przez czas pewien proces chemiczno-biologiczny, polegający na rozkładzie jednego ciała a utworzeniu drugiego przez duszę ludzką. Ta ostatnia jest bytem odrębnym, i stałym, a więc niezniszczalnym nigdy, nawet pod brzemieniem najsilniejszych ciosów, w płomieniach najgorętszego ognia, w męczarniach chorób najcięższych. Taka sama dusza jest też, jakby powiedział Arystoteles, entelechcią ciała, t. j. pierwiastkiem przyrody, który skupia w pewną stałą formę atomy materyi, utrzymuje je w ciągłej przemianie i ruchu, skutkiem czego urabia swój organizm cielesny, i wydaje z siebie zjawiska, zwane świadomością i samowiedzą. Dusza musi

istnieć, bo jest niezniszczalną, musi sobie utworzyć organizm cielesny, przebudzić się i żyć samowiednie, bo do tego jest przeznaczona, bo to należy do najistotniejszych, nieodłącznych, integralnych jej powinności w naturze. Szczegółów tego przyszłego przebudzenia naszej nieszczalnej duszy nie rozumiemy dziś, to prawda,... a jednak uznajemy je w rysach ogólnych, uznajemy w zasadzie" (str. 183—184). Tę myśl autor uzasadnia zapomocą licznych cytacyj z Pisma św. Ojców i różnych powag. W końcu zaręcza autor, że i dusze zwierząt są nieśmiertelne.

Uwaga. Taka jest treść książki: Nieśmiertelność człowieka. Ani chwilki wątpić w to nie można, owszem, głośno trzeba to podnieść, że autor miał chęci jak najlepsze. Przeszedłszy sam burzę niewiary, pragnął podać innym deskę ratunku, aby się w danym razie na niej ratowali przed falami wątpień lub niedowiarstwa na brzeg bezpieczny nauki chrześcijańskiej. Czy jednak ta deska dość silna, aby mogła ocalić rozbitka? Zapewne, tonący chwyta się nawet brzytwy; lecz i to pewne, że brzytwą mógłby się srodze pokaleczyć. Taką brzytwą są dowody autora, na których oparł nieśmiertelność człowieka. Ich kamieniem węgielnym jest rzekomy pewnik, że to, co jest czemś, nie staje się niczem. Autor uzyskał ten pewnik przez logiczne odwrócenie sądu: ex nihilo nihil, co przetłumaczył: wynik niczego jest niczem, co jednak nie ze wszystkiem odpowiada formułce łacińskiej. Łacińska formuła wyraźnie zaznacza, że z nicości nic nie może wyniknąć, że z niebytu nie zrodzi się żaden byt; tymczasem autor w swem tłumaczeniu polskiem pojmuje nicość jako przyczynę sprawczą, gdy łacińska formuła ma na uwadze tylko brak materyalnej przyczyny; słuszność więc po stronie łacińskiej formuły, bo nicości nie można przypisywać działania, sprawiania czegoś. Lecz to rzecz najmniejsza w tej sprawie. Idzie tu raczej o wartość owej zasady, że to, co jest czemś, nie staje się niczem. Nikt nie przeczy, że póki rzecz dana jest, to jest czemś, więc równocześnie nie może być niczem. Ale można się przecież zapytać, czy rzecz, która trwała czas jakiś jako byt, nie może przestać istnieć? Główka kapusty jest, jest nawet sobą przez cały czas, póki jest główką kapusty; nawet gdy już ugotowana leży na półmisku, jeszcze będzie główką

kapusty. Czy jest nią i wtedy, gdy została zjedzona a jej cząstki weszły w budowę organizmu człowieka? Tego chyba nikt nie zechce utrzymywać. Cząstki jej nie zostały unicestwione, to prawda, ale sama główka jako główka kapusty przestała raz na zawsze istnieć. Jeżeli więc autorowi szło o udowodnienie tylko takiej nieśmiertelności człowieka, jaka jest udziałem cząstek, które niegdyś tworzyły główkę kapusty, to szkoda było tylu zachodów, bo żaden materyalista nie przeczy, że cząstki ciała ludzkiego nawet po śmierci człowieka nie bywają unicestwiane. Jeżeli zaś autorowi szło o udowodnienie nieśmiertelności człowieka jako człowieka, to powinien był poszukać innych argumentów, aniżeli pewnika, że to, co jest czemś, nie staje się niczem, gdyż właśnie o to idzie, czy człowiek przez śmierć nie staje się niczem, w tem przynajmniej znaczeniu, że przepada jako człowiek, a pozostają tylko atomy jego ciała niedające się unicestwić przez siły przyrody. Zasada tożsamości, którą autor wezwał na pomoc, tyle tylko mówi, że póki rzecz istnieje, jest sobą, ale zgoła nam nie mówi, czy rzecz długo, czy krótko, czy na zawsze ma istnieć. Rozumowanie więc autora opiera się na sofizmacie petiti principii.

Nie lepszy drugi dowód zapożyczony od Stahla z XVIII w., mianowicie, że dusza sama sobie buduje ciało. Choćby to nawet było prawdą, wynikałoby stąd to jedynie, że je buduje, utrzymuje, ożywia, ale tylko do śmierci, aż do chwili opuszczenia ciała; ale gdzież dowód na to, że go buduje nawet wtenczas, gdy cząstki zwłok się rozkładają? Nie można też już dzisiaj wobec zdobyczy nowszej biologii stać na punkcie widzenia Ern. Stahla z w. XVIII i utrzymywać, że sama dusza lepi sobie ciało. Taka hypoteza nie może się ostać ani wobec faktów, ani wobec krytyki.

Już lepsze są dowody z ciągłości naszej świadomości i jaźni, z samowiedzy i pamięci, ale znów przemawiają one na korzyść duszy, a tylko ubocznie na korzyść nieśmiertelności człowieka jako całości.

To wreszcie, co autor popisał o psychopannichii, o stanie bezwiednego budowania sobie ciała przez duszę, nie może się ostać ani wobec rozumu, ani tem mniej wobec nauki katolickiego Kościoła. Wielka szkoda, że autor pogłębiwszy swe

wiadomości przez studya teologiczne, nie przerobił w drugiem wydaniu swej książki, którą napisał jeszcze jako świecki profesor gimnazyalny. Jako dodatnią stronę książki trzeba podnieść wielką ilość cytacyj z rozmaitych autorów.

Wielkie bankructwo umysłowe. Broszura ta przedstawia rezultaty, do których materyalizm i idealizm doprowodziły w naukach. W tym celu autor kreśli w 8 rozdziałach dzieje rozwoju myśli nowoczesnej od Kartezyusza jako ojca metody wątpienia a kończąc na dobie nam współczesnej. W tej galeryi osób spotykamy wszystkie osobistości wybitniejsze czy to na polu filozofii, czy nauk ścisłych z obozu materyalistów lub idealistów, poczem dochodzi do wniosku: „Zbankrutowała tedy i zwaryowała niezależna, harda, liberalna, a raczej jak bicz dziadowski rozpuszczona myśl ludzka. Gdyby nawet nie było innych dowodów, że zarówno punkt wyjścia, jak i kierunek tej myśli są fałszywe, już sam fakt jej tragicznego upadku wystarczyćby winien do przekonania o tem ludzi bezstronnych. Rozpoczęła filozofia wolnomyślna od wątpienia o wszystkiem, a skończyła również na zwątpieniu o wszystkiem." (str. 102). W r. X znajdujemy krótką, lecz energiczną odprawę, daną Draperowi za jego napaść na Kościół katolicki w książce: „Dzieje stosunku wiary do rozumu," poczem autor daje radę, „aby przemądrzała uczoność nowoczesna, pomnąc na przestrogę św. Pawła: sapere ad sobrietatem — starała się odzyskać stracony zdrowy rozsądek i bojaźń Bożą, będącą początkiem prawdziwej mądrości, trzeba aby społeczeństwa powróciły szczerze do zasad Ewangelii" (str. 126). W dodatku: koniec wieku XIX pod względem umysłowym — napróżno szukaliśmy jakiejś syntezy prądów umysłowych, za to autor dał przegląd dziejów nowoczesnego spirytyzmu.

Studya i szkice religijno-filozoficzne — to zbiór artykułów o najrozmaitszych przedmiotach. W seryi I są artykuły: Buddyzm i Chrystyanizm. Waryacko-zbójecka filozofia (Fr. Nietsche); Zola i Wolter, Rozkład wewnętrzny protestantyzmu w Niemczech nowoczesnych; Stygmaty i hypnotyzm, z powodu faktów w Kergaër; Nawrócenie Dr. Coppée; „Tyara i korona", powieść historyczna T. J. Choińskiego. Serya II zawiera artykuły: Pozytywista Emil Littré; Religia i samobójstwo; Katolicka pogarda świata; Hysterya i świętość; Sa-

mobójstwo dzieci i małoletnich w Paryżu; Misye w kraju złota i lodu; Ascetyzm liberalny; Neochrystyanizm; Buddyzm w Paryżu; Renan jako nihilista i cynik; Albert Stöckl; Anioł upadły: Lammenais w oświetleniu najnowszem.

Ks. Wład. Michał Dębicki był pracownikiem niezmordowanym; ożywiony wiarą gorącą, z niej czerpał zapał do walki z błędami, które drzwiami i oknami do naszej biednej ojczyzny się przeciskają; pisarz utalentowany, cięty w polemice, z błędem nie paktował, z przeciwnikami nie wdawał się w rokowania, i rzeczy nie lękał się nazywać po imieniu. Przytem skrzętnie zbierał z rozmaitych dziedzin umysłowości ludzkiej wzory i przykłady, służące ku zbudowaniu innych.

ROZDZIAŁ VII.

Kierunek mistyczny.

1. Andrzej Towiański.

(1799 — 1878).

Stanisław Falkowski, emigrant z r. 1831, opowiada, że podczas uczty, wydanej w grudniu 1840 r. w Paryżu na cześć Mickiewicza przez znakomitszych członków emigracyi, podniósł się Mickiewicz w duchu, miał widzenie, i w natchnionej improwizacyi wyrzekł z nadziemską pewnością, że blizki już jest czas przyjścia Sługi Bożego, że widzi go zbliżającego się ku emigrantom, że przez niego Chrystus zatryumfuje na świecie, bo słowa jego i czyny będą wzorem i prawem dla świata. Proroctwo to wstrząsnęło do głębi obecnymi, i rozniosło się po całej tułającej się na bruku paryskim emigracyi.[1]) Niedługo też dał czekać na siebie ów mąż, który wśród biednych, skołatanych tylu nieszczęściami emigrantów naszych miał wywrzeć wpływ tak wielki, a na zawsze zamrozić źródło natchnienia u naszego wieszcza narodowego.

Andrzej Towiański urodził się w nocy z 1 na 2 stycznia 1799 r. w Autoszwińciu, majątku rodzinnym, położonym o kilka mil od Wilna. Lata dziecinne, jak sam później wspominał, spędził w atmosferze ciepłej, religijnej, co nie pozostało

[1]) Por. Pisma Andrzeja Towiańskiego (Turyn 1882). t. I str. 24.

bez wpływu na dalszy rozwój i kierunek jego uczuć. Wcześnie bardzo nawiedziło go nieszczęście, choroba oczu, która skłaniała wrażliwego chłopczynę do zamykania się w sobie i szukania pociechy wewnętrznej w modlitwach gorących i częstem wznoszeniu ducha ku Bogu. Kiedy w 9 roku jego życia paliła się stodoła ojcowska, chłopiec miast pomagać według swych sił przy gaszeniu ognia, pobiegł w nocy do Janiszek, gdzie, jak opowiadał, w gorącej modlitwie u drzwi kościoła doznał wielkiego pocieszenia. Modlił się zaś tem skwapliwiej, że chciał okupić bliżej nieokreślone przez niego zbrodnie, jakie ciężyły na miejscu jego urodzenia. „Do brzemienia przeciwności naznaczonych mi, tak on opowiada o sobie, należało samo miejsce urodzenia mojego, które było miejscem wielu popełnionych niegdyś zbrodni, stąd siedliskiem duchów ciemnych, pokutujących, i powinnością moją było oczyścić to miejsce".[1])

Ów zaś pociąg do mistycyzmu do halucynacyjnego zatapiania się we własnych wyobrażeniach sprawiał, że Towiański nie czuł zbyt wielkiego smaku w naukach i w kształceniu swego myślenia, w doskonaleniu rozumu lub w gromadzeniu wiadomości naukowych. „Nigdy, są jego słowa, nie dozwolił mi Bóg przeczytać w całości ani jednej książki. Usiłowałem pojmować to, o czem mówili nauczyciele, lecz nic zgoła nie rozumiałem, i to było dla mnie przyczyną wielkiego zmartwienia. Ale jak tylko podniosłem ducha mego do Boga, błagając Go, aby mi dał poznać i spełnić wolę swoją, wszystko stawało mi się jasnem: wiedziałem wszystko, co mi było potrzebnem, poczułem, iż jest sposób do poznania rzeczy daleko wyższy od sposobów ziemskich: spółka ze światem wyższym na drodze wskazanej nam przez Chrystusa Pana".[2])

Nie bez wpływu pozostały wypadki 1812 r. na jego umysł wrażliwy, tak nimb, jaki otaczał Napoleona I, jak i pogrom jego późniejszy; wrażenia te, odebrane w 13 wiośnie życia silnie musiały się zapisać i nurtować w jego duszy, skoro

[1]) Pisma Andrzeja Towiańskiego j. w. t. I str. 139.

[2]) Por. Tankred Canonico: Andrzej Towiański. Tłumaczenie z włoskiego. (Turyn 1897) str. 5.

później Napoleona poczytywał za poprzednika nowej epoki chrześcijańskiej, i skoro nie omieszkał zwierzyć się później jenerałowi Janowi Skrzyneckiemu, „iż od młodości miał to przekonanie, że od osi do osi światem wstrząśnie.” Pomimo wzroku osłabionego ukończył Towiański nauki gimnazyalne w Wilnie, poczem na tamtejszym uniwersytecie uczęszczał na prawa, a wobec tego mija się z prawdą twierdzenie Andrzeja Baumfelda[1]), jakoby Towiański poza podniesieniem ducha do Boga „już na innej drodze wiedzy nie szukał.” Przecież za samo podnoszenie ducha do Boga i za staranie nieustanne o związek z najwyższą Istotą nie byłby Towiański otrzymał do spełnienia obowiązków rejenta w wileńskim sądzie powiatowym, ani nie byłby później powołany na urząd asesora przy głównym sądzie w Wilnie. Na obu tych stanowiskach miał Towiański sposobność zetknąć się bliżej z życiem i poznać jego strony smutne, a te spostrzeżenia podziałały na niego przygnębiająco, bo widział w nich rozdźwięk wielki między ideałem chrześcijanina, a tem, co w rzeczywistości spotkał. O ile tedy mógł, starał się przychodzić z pomocą biednym, oszukiwanym lub nędzarzom moralnym, których odwiedzał w kaźniach, niejednego z nich sprowadzając swemi perswazyami spokojnemi na drogę cnoty. Razu pewnego rozgrywała się w sądzie wileńskim sprawa pewnej wdowy, której rodzina chciała wydrzeć majątek, dochodzący 650,000 złp. Na nieszczęście Towiański złożony był chorobą; dowiedziawszy się atoli o niebezpieczeństwie grożącem owej wdowie, wezwał lekarza i zaklinał go, aby mu za wszelką cenę umożliwił udanie się do sądu w dzień rozprawy. Kiedy mu lekarz odrzekł, że mogłoby się to stać, ale za cenę niesłychanego bólu, bo trzeba będzie wypalać ranę żelazem rozpalonem, zgodził się na to Towiański z wielką ochotą, i stanąwszy na czas w sądzie uchronił wdowę od grabieży ze strony jej powinowatych i krewnych. Owym lekarzem był Ferdynand Gutt, który później siostrę Towiańskiego pojął za żonę i był najgorliwszym wyznawcą doktryn swego szwagra.

---

[1]) Por. Andrzej Baumfeld: Andrzej Towiański i Towianizm. (W Krakowie 1908) str. 23.

Takie jednak postępowanie sędziego ściągnęło na niego sporo niechęci; znano go też powszechnie dziwakiem i oryginałem. Kiedy ojciec zmuszał go do zawarcia związków małżeńskich z jakąś księżniczką, odrzekł mu, że chętnie spełni jego życzenie, ale pod warunkiem, że panna zgodzi się z nim w prawdzie, którą jej przedstawi. Pojechał tedy do panny w konkury, i spytał się jej, czy pochwala postępek swej ciotki, która biednemu chłopcu kazała stać o głodzie na mrozie i w dodatku z niczem go odprawiła. Panna, jak było do przewidzenia, oburzyła się na takiego konkurenta, który też więcej do niej nie powrócił.

Będąc pobożnym od dziecka, zwracał się Towiański w swych udręczeniach moralnych do rozmaitych spowiedników o światło i radę, lecz nie znalazł na tej drodze należytego uspokojenia; owszem powziął wielką niechęć do kapłanów i stale ich odtąd nazywał urzędnikami kościoła, a do spowiedzi udał się dopiero w 20 lat później, bo w r. 1841 w Paryżu, jak przypuszcza prof. Zdziechowski,[1]) w tym celu, żeby sobie pozyskać Mickiewicza w dzień ogłoszenia tak zw. Sprawy. Odwróciwszy się od kapłanów katolickich, zaczął Towiański szukać rozwiązania dręczących go zagadnień o duszy ludzkiej i stosunkach ludzkich w pismach, zajmujących się magnetyzmem, spirytyzmem, wogóle okkultyzmem, a kiedy i to studyum nie wróciło mu spokoju pożądanego, zwracał się do rozmaitych ludzi uczonych, między innymi i do Śniadeckich. Jedni odpowiadali mu, tak pisze Towiański, suchą doktryną; drudzy poczytali tę potrzebę jego duszy za chorobę z przyczyn fizycznych pochodzącą, za marzenie, za chorobę nerwów i t. d., co znów stawało się dla niego źródłem nowych cierpień. Towiański zaczął się czuć „w niewłaściwem położeniu na ziemi"[2]), porzucił zajmowaną posadę po ukończeniu powstania listopadowego, w którem ani sam nie wziął udziału, ani swym blizkim czynić tego nie pozwolić i nie ra-

---

[1]) Por. M. Zdziechowski: Mesyaniści i Słowianofile. (Kraków 1888 str. 127n.

[2]) Por. Dr. Jan Mazurkiewicz: Andrzej Towiański. Studyum psychologiczne. (Warszawa) 1902 str. 47n.

dził, gdyż utratę wolności politycznej uważał za słuszną karę za winy Polski, a jej zbawienie upatrywał w zupełnem odrodzeniu moralnem tak Polski jak Rosyi. Że jednak los ojczyzny leżał mu na sercu, i że bolał nad jej nieszczęściami, świadczy o tem fakt, iż w tymże roku pospieszył do Petersburga, aby w imię zasad ewangelicznych wpływać na Rosyan i skłonić ich do litości[1]). Niewiele jednak wskórał; to też opuścił Petersburg a udał się w podróż za granicę, i między innemi bawił jakiś czas u wód czeskich, gdzie miał sposobność zetknąć się z jenerałem Skrzyneckim. Na ten okres przypada także jego pobyt w jakimś zakładzie leczniczym w Wiedniu dla cierpiących na rozstrój nerwów, o czem sam Towiański wspomina jako o okresie pełnym dla niego boleści i walk wewnętrznych.

W r. 1837 powrócił Towiański do kraju i objął zarząd majątku po śmierci swego ojca. Nadarzała się mu przez to najlepsza sposobność, aby w stosunku do włościan wprowadzić w czyn zasady moralne miłości bliźniego i przewodnictwa chrześcijańskiego nad ludem jego pieczy powierzonym. Towiański zaczął swe rządy od zniesienia pańszczyzny, a przez ojcowskie zbliżenie się do ludu doprowadził do tego, że znikły ze wsi pijaństwo, bijatyki i kradzieże, a nawet najgorszy złodziej Filipczuk tak się przywiązał do swego dziedzica, że był jego prawą ręką przy stawianiu kaplicy dla włościan z Autoszwińca, a później przy pomniku dla Napoleona I. Sąsiedzi mieli Towiańskiego za niespełna rozumu; nie zrażał się on jednak ich uwagami cierpkiemi, lecz postanowił przenieść swój tryb postępowania i na włości sąsiadów. Raz dano znać Towiańskiemu, że ekonom w sąsiedniej wsi bardzo się znęca nad ludem; pospieszył tedy do owej wioski i zastał w jednej chacie chłopa Zuszczuka, którego ekonom schłostał do krwi za to, że niedość szybko rąbał drwa w nocy; Łuszczuk, okryty ranami, leżał w nieopalonej izbie przy 25° mrozu. Towiański, zdjęty litością, wezwał swego szwagra lekarza Gutta, który zajął się Łuszczukiem, a gdy ten wyzdrowiał, darował mu

[1]) Por. Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. T. IV. (Warszawa 1908) str. 464n.

Towiański oraz kilku innym chłopom po kożuchu, które nabył po rekrutach. Tym czynem ujął sobie Towiański do tego stopnia włościan owej wioski, że chętnie sami do niego po radę przychodzili i wielką cześć mu okazywali. Wspominając o tych czasach w 30 lat później, tak mówił Towiański: „Razu jednego kobiety z mojej wsi, pracując w polu, mówią między sobą: „Nasz pan to chyba czarodziej, pogadał tylko z Łuszczukiem, i cóż to za człowiek zrobił się z niego! wyprostował się, odmłodniał, wypiękniał, aż miło spojrzeć na niego". Dowiedziawszy się o tem od Karoliny (swej żony), która będąc w polu, taką rozmowę słyszała, uradowałem się niezmiernie, i zawołałem: „to rzecz wielka! to znak, który mi Bóg daje na spełnienie powołania mojego dla ludu polskiego"[1]).

Tak to dojrzał zamiar, w duszy jego prawdopodobnie oddawna żywiony, aby na szerszej arenie wystąpić z posłannictwem Bożem, do którego, jak mniemał, Bóg wprost go powołuje. Kiedy w dodatku wieść go doszła, że Francuzi sprowadzają z wyspy św. Heleny zwłoki swego wielkiego cesarza, postanowił Towiański już nie zwlekać dłużej z wykonaniem swego zamiaru, lecz pożegnawszy się z ludem, któremu na pamiątkę zostawił szereg uwag spisanych, zostawiwszy nawet żonę i dzieci w Antoszwińcu, pospieszył na Zachód: W swej Biesiadzie wręcz on oświadcza, że to z objawienia woli Bożej porzucił gniazdo rodzinne, aby nad Sekwaną powitać zwłoki poprzednika nowej epoki chrześcijańskiej. Po drodze wstąpił Towiański do Poznania, gdzie męczennikowi za sprawę Kościoła ks. arbpowi Duninowi wyłożył cel swej wędrówki do Paryża. Arcybiskup przyjął go bardzo życzliwie, odprawił mszę św. na jego intencyę, pobłogosławił go na drogę i dał mu kilka cennych pamiątek, wzamian za co Towiański ofiarował Duninowi swego konia, na którym z Litwy przyjechał. Z Poznania pośpieszył Towiański zwiedzić miejsca wsławione bitwami Napoleona, jak Friedland, Eylau, Bautzen, Drezno, Lipsk i t. d. poczem ruszył do Paryża i stanął tam 15 grudnia 1840 r. w chwili, kiedy przywożono zwłoki Napoleona. Po tych uroczystościach udał się Towiański do Brukseli, gdzie

---

[1]) Por. Andrzej Towiański. Tłómacz. z włoskiego. (Turyn 1897) str. 8.

się spotkał ze Skrzyneckim, i usiłował go pozyskać dla swej misyi jako mającego wielkie znaczenie wśród emigrantów. „Na polach Waterloo, tak pisze Tankred Canonico, miał z nim ważną rozmowę, w której streściwszy to, co już wielokrotnie przedtem wyjaśniał, otworzył przed nim wzniosły i obszerny horyzont, ukazał stopniowy postęp sprawy Zbawiciela w ciągu wieków, myśl Bożą w sprawie tej na epokę obecną, i wezwał go do przyjęcia w spełnieniu tej myśli, udziału naznaczonego pierwszym powołanym sługom sprawy Bożej. Tym sposobem duch nowych czasów począł objawiać się na temże miejscu, gdzie ramię Boże złamało Napoleona".

Zwiedziwszy jeszcze Anglię i Irlandyę, wrócił Towiański pod koniec maja 1841 r. do Paryża, a pozyskawszy z emigrantów Goreckiego, Sobańskiego i Mickiewicza, rozpoczął szerzyć swe idee; w kilka miesięcy później, t. j. 27 września 1841 po nabożeństwie w Notre Dame, w czasie którego Towiański i Mickiewicz przystępowali do Stołu Pańskiego, wygłosił Towiański za pozwoleniem proboszcza pełne silnych zwrotów przemówienia do emigrantów polskich, zaproszonych na tę uroczystą chwilę przez Mickiewicza. W przemówieniu tem zaznaczył Towiański, że nie przychodzi z żadną nauką nową, tylko otrzymawszy polecenie „z wyżej" zapowiada, „że przybliżyło się Królestwo Boże i jawniej wspierać będzie w człowieku czystą cząstkę Bożą, tę iskrę ognia Chrystusowego przez wieki gaszoną, uciskaną, prześladowaną"; przychodzi on, „aby zapowiedzieć ten czas Jubileuszu Pańskiego, w którym łatwiej jest człowiekowi dostąpić Łaski Bożej i z pomocą jej wyzwolić się z niewoli, odrodzić się i żyć po chrześcijańsku"; „przychodzę do Was, mówił on, abym Wam przedstawił, ułatwił i w spółce z Wami spełniał ważne w tem dziele powołanie nasze, do którego podobało się Bogu w dziesięcioletniej rekolekcyi na obcej ziemi przygotować was jako synów narodu wysoko chrześcijańskiego". Uroczyste nabożeństwo, widok wieszcza narodu wspólnie przystępującego z Towiańskim do komunii św. stare mury świątyni, wspomnienie tułaczki i dziesięcioletniego złudzenia, zapowiedź nowych, lepszych czasów i nadzieja powrotu na ojczyste zagony, postać wreszcie tego kaznodziei świeckiego — wszystko to wy-

warło na słuchaczach wrażenie tak potężne, że jak podaje E. Januszkiewicz, wielu z nich wychodziło z świątyni z oczyma łez pełnemi. Pisze Tankred Canonico,[1]) że „kształtna głowa (Towiańskiego) przypominała głowę Napoleona I, ale miała cechę większego uduchowienia; wysokie a łagodnie zaokrąglające się sklepienie jej było zupełnie z włosów ogołocone i tylko mały kosmyk napoleoński z lekka ocieniał szerokie i pogodne czoło. Przez oczy niebieskawo sine przeglądała dusza jasna i czysta a tak głęboka, jak niezmierzona przestrzeń, której granic ogarnąć niepodobna. W wyrazie twarzy, obok wielkiej pokory i rzewności przebijała się niezwykła energia; a zaiste zadziwiającą była nadzwyczajna szybkość, z jaką ten wyraz twarzy, zachowując zawsze ten sam charakter, zmieniał się stosownie do przedmiotu, o którym mówiono; każde bowiem słowo tego człowieka z żywego czucia rzeczy o której mówił, pochodziło, a to czucie przenikało całe jego jestestwo, było nim samym. Postawa, wszystkie ruchy jego tchnęły niewymowną prostotą, miłością, pokojem, a zarazem wolnością, męztwem, naturalną powagą, pochodzącą z mocy wewnętrznej i właściwej mu podniosłości. Ubiór jego zawsze ten sam, skromny a poważny, z kołnierzem u surduta podchodzącym pod brodę, przypominając uniform marszałków pierwszego cesarstwa, przyczyniał się jeszcze bardziej do jego jakby żołnierskiego wyglądu".

Największe atoli wrażenie zrobił Towiański na Mickiewiczu, który w listach do Bohdana Zalewskiego i do Ignacego Domeyki nie znajduje dość słów trafnych, aby wypowiedzieć swe uwielbienie dla mistrza. „Powiem po ziemsku, pisze Mickiewicz do Domeyki, że to jest w mojem przekonaniu największy filozof, mędrzec i polityk wieku naszego. Od chwili, kiedy z nim spotkałem się, dla mnie emigracya już skończona, tak pełen jestem nadziei, że Bóg wkrótce i dziwną sprawą nas podźwignie... Bóg wywróci porządek dawnej Europy, a nowy Polskę zagwarantuje... Przybył tu z Litwy człowiek, którego ja uważam za proroka, który jest składem dziwnych

[1]) Por. Tankred Canonico dr. w. prz. str. 312.

tajemnic Bożych, i ma wiele mocy, bo żonę moją, która była ciężko chora, zaraz modlitwą uzdrowił. On tedy przepowiada nam przyszłość wielką, a naprzód wojnę wielką i mającą rychło nastąpić. Z czasów mnie naznaczonych wnoszę, że nim do Europy przybędziesz, już się wypadki zaczną, i chorągiew nasza będzie powiewać w marszu do Polski... Origo eius autem divina! Jestto posłaniec z ramienia Bożego"[1]).

Rzeczywiście spełniły się słowa Mickiewicza, nastała zaraz wojna, ale nie europejska, tylko wojna policyi i rządu francuskiego z Towiańskim, któremu 18 lipca 1842 r. doręczono rozkaz opuszczenia granic Francyi. Towiański wyjechał do Ostendy i Brukseli, następnie do Frankfurtu, gdzie głowie Rotszyldów przekazał „dopominek Boży do Izraela", poczem podążył do Rzymu, aby u papieża Grzegorza XVI starać się o poparcie głoszonej „sprawy Bożej." Atoli rząd papieski, przedtem już powiadomiony o nauce Towiańskiego, nie dopuścił go do audencyi u papieża, i rozkazał mu wynosić się w przeciągu 24 godzin z granic posiadłości Ojca św. Towiański poddał się rozkazowi, ale odróżniając rząd papieski od papieża, napisał do tego ostatniego list z Ronciglione, a doręczenia listu podjął się żyd konwertyta, nazwiskiem Ram. W liście przedstawia Towiański w krótkich słowach swoją przeszłość, misyę wśród wygnańców polskich, surowość rządu francuskiego, który go z granic Francyi od rodaków wydalił; to samo uczynił rząd papieski; jednak Towiański ma rozkaz Boży do stolicy apostolskiej, a „od chwili, jak pismo to jest złożone u nóg Twoich, rachunek Twój (t. j. Papieża) stoi przed Bogiem. Wypełniły się czasy, wola Boża spełnioną zostanie, człowiek nieposłuszny miłości posłusznym się stanie sile Bożej i Słowo Boże żyć i tryumfować będzie na ziemi". W końcu pisma swego Towiański wzywa Boga na świadka, że to On, a nie kto inny rozkazał mu zwrócić się do papieża [2]).

---

[1]) Por. Kilka aktów i dokumentów odnoszących się do działalności Andrzeja Towiańskiego. Cz. I. (Rzym 1898) str. 6, 8, 9, 14.

[2]) Por. Tan. Canonico: dr. w. prz. str. 30.

Wypędzony z Francyi i z państwa papieskiego, schronił się Towiański na gościnną ziemię Szwajcarów, i tu przebywał w rozmaitych miastach, jak Einsiedeln, Zürich, Bazylea, nie przestając głosić swego posłannictwa przed wielu osobami, które z różnych stron Europy do niego się zgłaszały. Kiedy 24 lutego 1848 r. Towiański przechadzał się po ogródku, przyległym do domu, w którym mieszkał, naraz wydał wielki krzyk; jeden z przyjaciół, przerażony krzykiem, zapytał się go, co się mu takiego stało? Na to odrzekł Towiański: „Coś ważnego stało się w Paryżu". Niedługo też nadeszła wiadomość o wybuchu rewolucyi, a kiedy uciekł król Ludwik Filip, wówczas przyjaciele Towiańskiego wezwali go, aby wracał do Paryża. Towiański przybył tam w maju 1848 r., ale już 11 lipca tegoż roku aresztowano go i osadzono w więzieniu wraz ze szwagrem Guttem. Przeznaczony na deportacyę jako niebezpieczny agitator, uniknął swego losu tylko dzięki żonie Mickiewicza, która skorzystała ze znajomości swej z matką jenerała Cavaignac'a i tak umiała przemawiać energicznie do jenerała, iż polecił uwolnić Towiańskiego, który z Paryża podążył do Avinionu, gdzie się przygotowywał do złożenia swej czołobitności papieżowi Piusowi IX; kiedy jednak papież wskutek rewolucyi schronił się aż do Gaëty, wówczas Towiański skierował swe kroki ku Szwajcaryi, gdzie po krótkim pobycie w Birmingen około Bazylei, osiadł na stałe w Zurychu. Tutaj odwiedzało go mnóstwo zwolenników, a dla każdego Towiański starał się znaleść radę, stosownie do jego położenia i potrzeb duszy. Żył tutaj w małem kółku rodziny i uczniów na wzór pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Stąd też pisywał on swe odezwy w „sprawie Bożej" do Napoleona III, Mikołaja I, Aleksandra II, Wiktora Emanuela, Piusa IX, do Ludwika Filipa i innych. W ten sposób spędził lat 30, nie zrażając się niepowodzeniami, zadowalając się przeświadczeniem, że spełnił „wolę Bożą". W tym czasie powołał Bóg do Siebie Fryderyka Gutta, szwagra a przytem druha od serca, a wkrótce potem na zawsze opuściła Towiańskiego jego małżonka Karolina. Zwolna upadał i on na siłach wciąż jednak troszcząc się o rozwój „sprawy Bożej," a nawet w przeddzień swej śmierci prosił córkę swoją, aby się modliła o po-

wodzenie sprawy Bożej. Towiański zmarł w 79 roku swego życia 13 maja 1878 r. przyjąwszy wpierw ostatnie pociechy religijne z rąk miejscowego proboszcza[1]).

Nauka Towiańskiego. Czas atoli odpowiedzieć na pytanie, z jakiem to słowem, z jaką nauką przybył Towiański do nieszczęsnych rozbitków naszych na obcej ziemi? Co to jest owa „sprawa Boża", którą im głosił z takim zapałem, i dla której pragnął zjednywać zarówno maluczkich, jak wielkich, nawet głowy koronowane? Wszak właśnie z powodu tej „sprawy Bożej" wyrzucono go po dwakroć z granic Francyi, dla niej osadzono go w więzieniu, dla niej nie dopuszczono go do widzenia się z papieżami Grzegorzem XVI i Piusem IX, dla niej wreszcie zniósł on z wielkim spokojem konfiskatę swego znacznego majątku przez rząd rosyjski.

Być może, iż jeszcze nie nadszedł czas, aby już dziś można było przedstawić naukę Towiańskiego w zupełności. Z jednej bowiem strony nie mamy pewności, czy ogłoszone przez K. Baykowskiego i Stanisł. Falkowskiego w Turynie 1882 trzy tomy Pism Andrzeja Towiańskiego faktycznie stanowią całą jego spuściznę duchową; z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że Towiański nie wszystko wszystkim głosił, ale miał kółko osób zaufanych, wobec których śmielej swą naukę rozwijał, natomiast bywał ostrożniejszy wobec osób mniej sobie znanych i oddanych. Do takiego podziału nauki na ezoteryczną i exoteryczną skłoniła Towiańskiego przygoda nieprzyjemna z rękopisem „Biesiady". Mianowicie kiedy w Brukseli spotkał się z jenerałem Skrzyneckim, wręczył mu po wielu rozmowach uprzednich dnia 17 stycznia 1841 r. szkic swej nauki, zatytułowany: Biesiada. Skrzynecki rozważywszy dobrze co słyszał, i co w Biesiadzie wyczytał, doszedł do przekonania, że Towiański głosi naukę niezgodną z tem, czego naucza Kościół Katolicki, a zwłaszcza, że odmawia on Bóstwo Chrystusowi Panu, i dlatego odsunął się zupełnie od Towiańskiego, a manuskrypt Biesiady dostał się do rąk ks. Aleksandra Jełowickiego, zmartwychwstańca, poczem został ogłoszony drukiem w książce O. Semenenki: „Towiański et

[1]) Por. Tankred Canonico dz. w. prz. str. 350

sa doctrine" (Paris 1850). W książce tej przełożył Semenenko Biesiadę na język łaciński i francuski, przyczem punkt po punkcie wykazywał błędy w nauce Towiańskiego i ostro je piętnował. Towiański zrozumiał, jak bardzo zaszkodziło jego działalności to przedwczesne odsłonięcie przed całym światem jego nauki; to też później sam kazał wydać Biesiadę, lecz przejrzał jej tekst i w wielu miejscach go zmienił. Otóż w liście do Karola Różyckiego (dnia 25 lutego 1860) Towiański wyraźnie rozróżnia dwa sposoby swego nauczania. „Są w Biesiadzie, powiada on, prawdy należące do poczętej już z woli Bożej epoki chrześcijańskiej wyższej, a rozwinięte i wyjaśnione w późniejszych pismach Sprawy Świętej; ale są też tam i takie prawdy, które przechodzą granice epoki tej, bo odchylają zasłonę tajemnic ewangelicznych więcej, niż to jest naznaczone na tę epokę. Takie prawdy podawać i wyjaśniać dla wszystkich nie jest powinnością tego, kto powołany jest służyć człowiekowi w tej tylko epoce chrześcijańskiej. Ale kiedy prawdy takie ogłoszone zostały pomimo mnie, nie mogłem bez narażenia Sprawy Bożej na większą jeszcze szkodę, przejrzeć te tylko części pisma, które należą do epoki tej, a pominąć te, które przechodzą granice jej... Chrystus powiedział: „Mamci wam jeszcze wiele mówić, ale teraz znieść nie możecie... A jeśli chcecie przyjąć, tenci jest Eliasz, który miał przyjść. Kto ma uszy ku słuchaniu, niechaj słucha... Kto to może pojąć, niech pojmuje". A człowiek zwyczajnie odrzuca siłę niebieską, chrześcijańską, która sama tylko daje możność znaczenia, pojmowania i przyjmowania światła niebieskiego, i chce siłą ziemską to światło pojmować i przyjmować"[1]). Ostatnie słowa, jak z kontekstu wynika, są skierowane głównie przeciw O. Semenence, któremu Towiański odmawia, jako człowiekowi posiadającemu tylko ziemskie światło, możności zrozumienia swej nauki.

W braku tedy innych źródeł oprzeć się musimy na owych 3 tomach Pism Andrzeja Towiańskiego oraz na Biesiadzie według tekstu podanego przez O. Semenenkę.

Przedewszystkiem co to jest „sprawa Boża" w rozumie-

---

[1]) Pisma Andrzeja Towiańskiego. T. I str. 21.

niu Towiańskiego i jego zwolenników? To pytanie jest w ścisłej łączności z tem, co Towiański sam o sobie mniemał i głosił. W ustępie powyżej przytoczonym Towiański nie bez celu przytoczył tekst Pisma św. o Eliaszu, bo i on sam miał się za wysłańca Bożego, za proroka, głoszącego nadejście i rozpoczęcie się nowej ery chrześcijańskiej. Opierając się na tem, co św. Jan Ewangielista w r. VIII i XVI swej Apokalipsy mówi o 7 aniołach zstępujących na ziemię, nauczał Towiański, że cała ludzkość ma przejść 7 epok, i że dopiero po VII-mej epoce, czyli po ukazaniu się VII-go anioła nastanie okres wiecznego szczęścia, zakwitnie nowe Jeruzalem. Dotąd, t. j. do zjawienia się Towiańskiego, upłynęła dopiero pierwsza epoka, a Chrystus Pan był pierwszym z owych siedmiu aniołów, którzy kolejno mają się ukazywać na ziemi. Nie potrzeba dodawać, że za drugiego wysłańca niebios Towiański właśnie siebie poczytywał. Jasno się to okazuje ze słów Biesiady, jak i z wyjaśnień, które dał swemu synowi. W Biesiadzie pisze on: „Ach! nikt dotąd nie pomyślał, aby Bóg po spełnionych dwóch tysiącach księżycowych, niebieskich roków tak silne zrobił upomnienie się o marnotrawiący się dar Łaski i Miłosierdzia swego, dla ziemi przez Jezusa Chrystusa zesłanego—że po tem upomnieniu się nowa Łaska i Miłosierdzie zleje się a wskutek rozjaśnionej Atmosfery Ziemskiej, wskutek tuż za Łaską lejących się światłych kolumn temże prawem gatunkowem, i Berło i kierunki Ziemi Światła Kolumn trzymać będzie. Przez Proroka widziany (t. j. przez Mickiewicza), Mąż trudem trudów Ducha miłością ludów w liczbie błogosławionej 44 (t. j. Towiański), już odebrał Rozkaz Najwyższy, i tego Upomnienia się i tego przeprowadzenia Nowej Łaski, a wskutek i siłą Jej odebrania Berła duchowi ciemności Ziemi—Połowie 19 wieku zachowałeś o Panie ten zaszczyt, to uweselenie, to zjawienie nieznane Globowi: „Władza przy światłej kolumnie a ztąd panowanie światła prawdy, miłości"[1]).

W rozmowie zaś ze swym synem Adamem, tak mu To-

---

[1]) Por. Semenenko: Towiański et sa doctrine. (Paris 1850). Dodatek str. XXIV — XXV. Pisma Andrz. Towiańskiego. T. I. str. 10 (tutaj już tekst poprawiony i zmieniony).

wiański objaśniał swą rolę w dziejach Chrześcijaństwa na ziemi: „Od początku, nim pierwszy człowiek był stworzony, spoczęła myśl Boża na człowieku, i tę myśl, tę wolę swoją Bóg objawiał człowiekowi w kolei wieków przez sługi swoje: przez patryarchów, Mojżesza, proroków i t. d., którzy częściami tę myśl, tę wolę Bożą, to przeznaczenie człowieka podawali jemu. Kiedy zaś wypełniły się czasy dla człowieka, Bóg, dla objawienia całkowicie tej myśli, tej woli swojej, zesłał na ziemię Syna swojego, siedzącego na prawicy Ojca i w jedności z Ojcem rządzącego światem, całym ogromem stworzonym. Chrystus Pan przyniósł na świat Myśl, Wolę, Słowo Boże, ucieleśnił je, spełnił, i spełnione okazał zmysłom, rozumowi człowieka, aby człowiek wedle wzoru danego toż uczynił w wiekach przyszłości swojej. Tak zakreśloną została do końca operacya człowieka na ziemi, zakreślony został całkowity postęp jego, naznaczony stopień wielkiej drogi Bożej, do którego on coraz postępując, udoskonalając się, dojść powinien na ziemi, w tejto wielkiej pracowni, w tej, że się tak wyrażę, fabryce Bożej, która od początku aż do końca świata czynną być nie przestaje. Rzecz naturalna i jasna, że tak wielki czyn człowieka jak spełnienie myśli Bożej, czyn potrzebujący wielu wieków, nie może być spełniony w ciągu lat kilku, kilkunastu, kilkudziesięciu nareszcie życia człowieka na ziemi. Bóg rozłożył na 7 epok spełnienie Myśli, Słowa swojego, jak to mamy objawione w Apokalipsie... Na każdą epokę naznaczony jest sługa Chrystusa, jak np. na każdą klasę osobny pomocnik dyrektora szkoły, jak do każdej sali fabrycznej osobny dozorca”[1]).

Teraz już można zrozumieć, na czem polega „sprawa Boża”. Oto „sługa Chrystusa (t. j. Towiański) w epoce teraźniejszej podaje człowiekowi dopominek Boży o to, że Myśl, Wola Boża, Słowo Boże nie spełniało się dotąd przez człowieka, ukazuje manowce, na których człowiek oddalił się od drogi chrześcijańskiej naznaczonej mu Słowem Bożem, ukazuje ścieżkę, która wyprowadzając najprościej z manowców tych, wprowadzić go może na prawdziwą drogę”[1]).

---

[1]) Pisma t. I str. 50.
[2]) Pisma t. I str. 51.

Nie należy atoli zapominać o tem, że skromną rolę prostego sługi Chrystusowego przybrał Towiański dopiero wówczas, kiedy z jednej strony zerwał z nim stanowczo Skrzynecki, zarzucając mu, że się ma za równorzędnego Chrystusowi Panu wysłannika niebios, za jednego ze siedmiu aniołów, z drugiej zaś kiedy O.O. Zmartwychwstańcy, jak to świadczy Mickiewicz, zaczęli z ambony w kościele św. Rocha w Paryżu publicznie piętnować szerzącą się wśród emigracyi herezyę. Jakoż w pierwotnym tekscie Biesiady rola, jaką sobie Towiański przypisywał, o wiele wspanialej się przedstawia na tle wyrażonych tamże poglądów. Godzi się więc poznać owe poglądy, przez Towiańskiego nieprzeznaczone do wiadomości ogółu, tylko przeznaczone dla wybranych jednostek.

Wyraziwszy na wstępie Biesiady wielką swą radość z powodu zaciągnięcia nowego „brata" do koła „służby świętej," tak dalej Towiański wyjaśnia „wielkie i święte tajemnice, jakie Bóg z łaski i miłosierdzia Swego objawić mu raczył".

„Wyobraźmy, powiada on, Człowieka jako ostatnią pochwę, ostatni punkt widzialny, przez który Zastępy Duchów niewidzialnych działają. Te zastępy są nader różne, bo duch człowieka, co mówię, każdego Tworu, musi z niemi do pewnej, Wyrokiem Najwyższego przepisanej harmonii ułożyć się. Nieprzejrzane chmury duchów zalegają Glob ziemski, które zwyczajnie w tym stanie ducha bez pokrywy, bez organizacyi, to jest bez życia podług ziemi odbywają pokutę, dalej urabiając się i czekając, póki Wola wyższa nie wprowadzi na nowo tego Życia Ziemskiego, a co jest śmiercią dla ducha, bo zniszczeniem jego władz, cech, siły — Albo jak wyższe Duchy, Duchy święte, które przebywszy już ziemską pielgrzymkę podług praw Miłości, nie mogą już dla swej Wysokości w żadnem sklepieniu ziemskiem przebywać, i od tego gatunku operacyi są wolne—przeciągają tylko dalszą Operacyą w stanie Ducha, w stanie Wolności—i życia.

„Ziemia jest padołem, bo same niższe Duchy, ztąd pokusy zalegają Jej powierzchnię, ale Bóg przez zesłanie Jezusa Chrystusa z górnych swych Przybytków pokonał, rozproszył w pewnej części Złe ziemskie, bo Jezus Chrystus otworzył drogę do Nieba, pokonał Piekło to jest niskie duchy zalegające ziemię i podług swej natury nią rządzące — a to przez

zasianie Światła Bożego nauką swoją najświętszą, życiem, przykładem, a nadewszystko tem świętem Boskiem Tchnieniem, które puścił na niewielu do tego zaszczytu przygotowanych. To światło boskie skoro oświeciło wnętrza Ludzi, wnet stosownie do prawa gatunkowego, prawa najświętszej Harmonii przez Boga najmocniej bronionego, kolumny niskich Duchów przez swą pochwę, przez swój punkt ziemski działające musiały ustąpić, a Duchy wyższe prawem Harmonii niebieskiej, Ich miejsce zająć—kolumny więc czyściejsze według stopnia tej jasności przez Jezusa Chrystusa przyniesionej, na wielu punktach stanęły, Berło Piekłu wydartem zostało, a Najświętsza Panna, narzędzie ważne w sprawie Miłości Pana, głowę węża starła.

„Kiedy znów przez sfałszowanie światła Jezusa Chrystusa, albo przez zgaszenie jego zupełne, przez nieżywienie ognia Bożego w sercach, znów kolumny ciemne mocą tegoż prawa ziemię zaległy, Bóg postanowił z swego niegasnącego nigdy Miłosierdzia, aby nie tylko światło Jezusa Chrystusa oczyszczone i rozżarzone zostało, lecz aby tak się natężyło, iżby Gwiazda żarząca się (t. j. Towiański) ze światła zapaliła się—aby ogień Miłości Boskiej, Ogień Nowego Zakonu, uweselił posępną ziemię—aby więcej Berła, więcej Władzy piekło (nie miało), bo ćmy złych duchów, te ciemne kolumny, na mocy tegoż Prawa, przed Gwiazdą pierzchać muszą, a czyste Duchy do światła Bożego spuszczają że... Po wstrząśnieniu ogólnem po rozpoczęciu się Sprawy,[1]) potęga złego ustępując przed światłem żarzącem się zmniejszy się — po Bitwie Entuzyazm Miłości Boskiej do tak wysokiego dojdzie stopnia, że zło na czas ustąpi posłuszne prawu gatunkowemu. A Mąż Sprawą kierujący (t. j. Towiański) powinien duszę mieć tak czystą i gorejącą, aby siłą swej światłej kolumny, wskutek zasługi Jego pracy wewnętrznej ciągłej, spuszczającej się, mógł, całe wysilenie złego odpierając, zwyciężyć, sprawę postawić—a na Jego punkt jako najważniejszy piekło całą swą potęgę wywrze—pokusy z wychodzącym duchem coraz więcej na Męża Przeznaczenia nacierać będą: Słowa objawienia - musi On ten

[1]) t. j. po wystąpieniu Towiańskiego z misyą.

stan świętości wytrzymywać ciągiem, bo złe wnetby się przez ciemną kolumnę wdarło. — I to wytrzymanie jest krzyżem nowego Zakonu, jest męczeństwem Ducha...

„Zakony wszystkie przyszłe zależeć będą od coraz większego rozpalenia miłości dla Boga w sercach ludzkich — a ztąd podług prawa niebieskiej Harmonii coraz obszerniejszego spuszczania atmosfery duchów coraz Wyższych — to jest Łaski Nieba — tak że za 7-go Posłańca Boskiego Ziemia Niebem się stanie—taka będzie miłość Boga, a ztąd uświęcenie się ludzi, które tylko ta miłość sprawiać może. Każdy Glob temu prawu ulega.

„Pamiętajmy, że poświęcenie się nasze nie tylko Ziemi, ale i Niebu służy—bo Duchy święte, te wielkie Herubiny, dla których nie tylko materya Ziemi, ciała, ale i świat Duchów nadziemski dla Ich wysokości jest za mały, te wielkie Herubiny nie rozpaliwszy ognia Boskiej Miłości na ziemi, a to przez nasze serca na to przeznaczone, ztąd nie wywzajemniwszy się Bogu za służbę swoją, za swoje podniesienie, nie mogą ziemi opuścić. Ztąd tych wielkich Herubinów pomoc będzie nadzwyczajna... A po dopełnionej Sprawie otworzy się ten najwspanialszy Chór, w obliczu Boga, Wielkich Świętych opuszczających Glob ziemski. Jeden Jezus Chrystus jako Ojciec ziemi zupełnie nie opuszcza ziemi — Jako Pień najświętszy Boskiego Drzewa na ziemi, czuwać będzie nad swemi Siedmiu Gałązkami — Jest On Pniem na wielu Globach — Ojcowstwo Jego jest wielkie, obszerne—Jak wszystkie w czasie swoim gałęzie zazielenieją, wtenczas podług słów Objawienia, Obłok z Siedmiu Duchów pod Naczelnictwem Ojca swego, tego Pnia drzewa Boskiego, zleją się do łona Ojca powszechnego, i to drzewo szczególne przyłączy się do drzewa ogólnego Miłości—...

„Jezus Chrystus jest naszą Obroną jako Ojciec i źródło wszelkiej światłości dla Ziemi od Boga opuszczonej, a w tej Sprawie jest pierwszym po Bogu działaczem. — Dalej idą te Wielkie Herubiny, te święte zastępy Duchów — a My tej kolumny ostatni stopień z Najwyższej Woli stanowimy — stanowimy nadewszystko otwór ów, przez który siła niewidzialna Boska widzialniczna się Ziemi objawi — a Ty o Duchu Na-

poleona szczególniejszym przywilejem jesteś przedostatnim w tej świętej kolumnie...

„Od stworzenia świata kolumny światła nie jaśniały na ziemi, jak zajaśnieją wskutek czystego Entuzyazmu dla Boga wśród Bitwy i po Bitwie. Złe, poznawszy tak wielką siłę, ustąpi i wtenczas się podług Woli Boskiej ułoży. I Chrystus odkupił ród ludzki, bo świętością Swoją sprowadził światłą Kolumnę i tą grube ciemności ziemi rozpędził... Ale nigdy jeszcze dotąd Światła kolumna Berła Ziemi nie miała; jeszcze Światło Jezusa Chrystusa pasując się z przewyższającemi ciemnościami, nie stanęło jeszcze na tym punkcie potęgi i siły. Krzywdzone, gaszone, fałszowane dla dogodności niestety, dla Dumy za narzędzie używane, czyste Światło Jezusa Chrystusa gdzieniegdzie sposobem żebraczym w pokorze i skrusze exystowało—Władza, Kierunki ogólne przy ciemnych duchach były—Ci swemi kolumnami ciemnemi władały ziemią—a Duch duchów Ziemi swobodnie po swojej obszernej Dziedzinie przebiegał...

„Ziemia między innymi Globami niższa, to jest przeznaczona do urabiania niższych duchów tej smutnej kolei ulega—w każdej fabryce muszą być Sale, wydziały, do niższej operacyi przeznaczone—Mistrz dzieła patrząc na to obrabianie początkowe z surowego, cieszy się w Duszy widokiem ostatniego wyrobu — bo On jeden tylko widzi jak ta kolej jest konieczną, jest na drodze postępu Jego wyrobów — i wśród brudów niższej operacyi pęd, miłość do wykończonego dzieła Jego mechaniki jest taż sama, i to jest cechą Mistrza. Komu brudy niższej operacyi nie są miłe przez miłość ostatniego wyrobu, ten mistrzem nie jest. Kto żołnierza nie kocha, z żołnierzem nie żyje, nie łączy się w jednej sprawie, za którą walczy, ten Wodzem nie jest. Bóg podług pewnych praw sprawiedliwości rządzi się i tych nie przestępuje. Konstytucya dana Globowi przez wieki nietknięta"[1]).

Pozwoliłem sobie przytoczyć dosłownie, nawet z zacho-

---

[1]) Por. Semenenko: Towiański et sa doctrine j. w. Dodatek str. III — XXXIX. Pisma. t. I. str. 1 — 19.

waniem pisowni, ten przydługi ustęp z Biesiady, bo najlepiej on nas poucza, jak się zapatrywał Towiański na swą rolę w dziele doskonalenia się duchów z niższych szczebli, aż póki się nie staną jaśniejącemi kolumnami, godnemi stawać w obliczu Przedwiecznego.

Skąd jednak Towiański wziął cały ten pogląd metafizyczny i soteriologiczny? Ponieważ nie wiemy dokładnie, z kim przestawał po swem odwróceniu się od duchowieństwa katolickiego, czyli jak ich zwał: od urzędników Kościoła, ani też co czytał, więc jedynie na tekście Biesiady się opierając można z dość znacznem prawdopodobieństwem wskazać owe cegiełki, których Towiański użył do swego światopoglądu.

Przedewszystkiem przedstawianie sobie Boga jako słońca, z którego płyną kolumny duchów, coraz mniej doskonałych, ażeby oczyściwszy się po za Bogiem, na rozmaitych globach, wzbijały się napowrót ku Bogu — to myśl żywcem wzięta z kabbalistów, do których znów doszła ona od nowoplatońskich myślicieli Proklusa i Plotyna. Z dziejów filozofii wiadomo, że już Philo, uczony żyd aleksandryjski († 93 po Chr.), nazywał Stwórcę widzialnego świata nie inaczej, tylko światłem (φῶς); On jest praświatłem i wzorem wszelkiego światła, jest słońcem duchowem (νοητὸς ἥλιος), prawzorem wszelkiego blasku (ἀρχήτυπος αὐγή); On nosi światło (φωσφόρος θεός), bo z Niego wypływają niezliczone promienie, będące w gruncie rzeczy Jego siłami, Jego prawdą, sprawiedliwością i t. d., a które na wzór powłoki świetlanej otaczają Jego majestat. Niemniej znany z Aktów apostolskich Szymon Magus pojmował nieskończoną siłę Bożą jako ogień niewidzialny, z którego atoli pochodzi ogień i światło oczom widzialne. Dla Doketów światłem jest niewidzialny świat eonów; w tem to świetle zawierają się idee wszystkich jestestw żywych i stamtąd promieniują one do chaosu czyli do materyi tego świata widzialnego. Podług Gnostyków stoi na czele świata duchowego najwyższe, niezgłębione Bóstwo (βυθός), a naprzeciw Niego jako ostatni człon emanacyi znajduje się materya lub próżnia (κένωμα); przez emanacyę wypływają z Boga niezliczone szeregi duchów (αἰῶνες) czyli eonów, które tem mniej są doskonałe, im więcej są od Bóstwa oddalone; najniższe ich szeregi zostały połączone z materyą i dały początek rodzajowi

ludzkiemu, a w celu właśnie ich uwolnienia zesłał Bóg potężnego eona, zwanego Chrystusem; odkupienie, dokonane przez Chrystusa, na tem się miało zasadzać, że przypomniał on owym eonem, w ciałach ludzkich uwięzionym, ich wysokie, boskie pochodzenie. Podobnie przedstawiał sobie Plotyn, że najwyższe Jestestwo jest punktem środkowym w świecie świetlanym; ów punkt środkowy jest otoczony kołem świetlanem, które z tamtego wypłynęło; to drugie koło stanowi boski Nus (Rozum) i jest stoczone trzeciem kołem świetlanem, jednak o wiele mniej jasnem; jest to dusza światła, z której wypływają koła coraz mniej jasne i mniejsze, aż do materyi, która zgoła nie posiada światła własnego, lecz musi być oświecana z zewnątrz, jeżeli się ma stać widzialną.

Te spekulacye gnostyczno-nowoplatońskie ciągną się za pośrednictwem uczonych arabskich w wieki średnie, jak się to okazuje z ksiąg: „Sohar" i „Jezirah"[1]) oraz z pism kabbalistycznych Jana Reuchlina (1455 — 1522), Korneliusza Agrippy z Nettesheim (1457—1535).[2]) Nie mylił się więc Görres, autor 5 tomowego dzieła: „Die Mystik", zarzucając Towiańskiemu, że odgrzebał z pyłu zapomnienia błędy Gnostyków z drugiego stulecia naszej ery. Mógł zaś był Towiański poznać owe spekulacye teozoficzne bądź za pośrednictwem Żydów, do których, jak utrzymywał O. Semenenko, zwracał się po światło w swych walkach religijnych, bądź też przez rozczytywanie się w pismach Jakóba Boehme'a (1575—1624) i Swedenborga (1688 — 1772),[3]) który również pojmuje Boga jako słońce, jako ośrodek światła.

Także i ta myśl, że duchy mają obowiązek udoskonalać się na globach, aby mogły, jak owe postacie anielskie w śnie

---

[1]) Por. A. Franck: Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer. Übers. von Ad. Jellinek (Leipzig 1844) str. 135n.; J. Winter und Aug. Wünsche: Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Bd. III. Die poëtische, kabbalistische, historische und neuzeitliche Literatur. (Trier 1896) str. 219 — 286.

[2]) Por. Clemens Bauemker: Witelo Ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrh. (Münster 1908) str. 366n.

[3]) Swedenborg był synem Jespera Swedberga i Sary Behm; uzyskał od króla szlachectwo z przydomkiem: von Swedenborg.

patryarchy Jakóba, wznosić się po drabinie oczyszczeń aż ku Bogu w kolumnach coraz jaśniejszych, nie jest obcą Swedenborgowi, który ją i do dusz ludzkich, rozłączonych z ciałami, zastosował. Miejsce oczyszczenia takich dusz zwie Swedenborg Hadesem, i często tam w duchu zaglądał, aby się posprzeczać z duszami Lutra i Melanchtona za ich naukę fałszywą o usprawiedliwieniu człowieka. Co więcej, Swedenborg kładł niemniej silny nacisk od Towiańskiego na potrzebę zdobywania sobie nieba przez ludzi własną pracą; z tego powodu odrzucał on naukę protestantów o usprawiedliwianiu ludzi jedynie zewnętrznie a to przez policzenie im zasług Chrystusa Pana; również odrzucał on naukę Kalwina o przeznaczeniu, a za to wymagał, żeby człowiek przez ofiarę upodobań egoistycznych, przez walkę codzienną z namiętnościami stał się sposobnym do wejścia w krainę światła, gdzie Bóg króluje. Jednakowo też biadają Swedenborg i Towiański na zepsucie świata, na zaprzepaszczenie w nim owoców trudu i nauk Chrystusa Pana: stąd obaj mają się za powołanych do głoszenia nowej, lepszej, doskonalszej epoki, obaj Bogiem się świadczą, że to On wezwał ich bezpośrednio do budowy nowego Jeruzalem, nowej społeczności wiernych.

Jest również rzeczą charakterystyczną, iż Towiański pojpojmuje człowieka, jego wolną wolę, oraz wpływ czynników pozaświatowych na decyzye ludzkie w ten sam niemal sposób, jak Swedenborg. Wszak podług tego ostatniego człowiek ma być w gruncie rzeczy duchem, zamkniętym w ciele, otoczonym przez szeregi aniołów, którzy mu dopomagają w procesie oczyszczania się na ziemi; owo doskonalenie się, umożliwiające powrót do świata duchów, odbywa się na rozmaitych miejscach, które Swedenborg zwie: loca instructionis.[1]) Człowiek, wystawiony na wpływ dobrych i złych duchów, może się wahać, którym z nich ma dać posłuch; z tą jednak chwilą, kiedy się roztrzygnął na korzyść dobrych duchów, ustępuje z jego duszy ciemność, usuwa się cień gniewu Bożego, a wlewa się światło Boże.

---

[1]) Por. D-r. Albert Hauck: Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche XIX Bd. (Leipzig 1907) str. 177—196.

A czyż inaczej pojmuje Towiański naturę człowieka? „Człowiek, pisze on, jest narzędziem widzialnem, przez które czyni niewidzialna kraina ducha, zamieszkała przez niezliczone gromady różnej natury duchów. Wedle dobrej lub złej woli człowieka, wedle tego, czy on spełnia lub nie spełnia przeznaczenie swoje, myśl Bożą na nim spoczywającą, łączą się z człowiekiem i czynią przez niego duchy dobre lub złe, wyższe lub niższe, spełniające w tym względzie powszechne, całym ogromem Bożym rządzące prawo harmonii i spółki. Wszelka przeto myśl, mowa i uczynek człowieka nie jest owocem samego tylko człowieka, ale jest w wielkiej części owocem duchów działających przez niego. Wszakże człowiek odpowiedzialnym jest za wszelki owoc wydany przez niego, za wszelki czyn swój wewnętrzny i zewnętrzny, lubo nie przez niego tylko samego spełniony; osiąga on bowiem zasługę lub staje się winnym przed Bogiem w tem, że połączył się z dobrym lub złym duchem, że był posłuszny Łasce Bożej lub pokusom."

A czemże jest człowiek sam podług Towiańskiego? „Siła i życie, odpowiada Towiański, jest w samym tylko duchu, a ta siła i to życie jest tem większe i czynniejsze, im duch jest wyższy i czystszy. Nie Mikołaj to, ale jeden duch niższy rządzący nim, całą Rosyą wstrząsa i cały świat niepokoi... Ale wszelki duch schodząc na ziemię przez przyjęcie ciała, tej powłoki ziemskiej, traci siłę i życie, które miał w krainie ducha, i o tyle tylko może być silnym i żyjącym, może wiele i potężnie czynić, o ile jest wspierany przez krainę ducha, to jest przez duchy wolne od więzów ciała, duchy dobre lub złe, które łączą się z człowiekiem wedle stanu duszy jego, wedle stopnia i gatunku woli jego... Chrystus Pan, który schodząc z nieba na ziemię, stając się Słowem wcielonem, Sam dla dania wzoru człowiekowi, poddał się powyższemu prawu — podał człowiekowi, to jest duchowi uwięzionemu w ciele, w materyi, prawdziwą drogę odzyskania straconego przez urodzenie się na ziemi skarbu światła, siły, życia i wolność ducha"[1]).

To też ze śmiercią bynajmniej nie przerywa się nagle

---

[1]) Pisma T. I str. 2, 3

związek dusz ze sprawami, szczególnie przez nie w czasie ziemskiej pielgrzymki umiłowanemi. „Zlitował się Bóg, powiada Towiański o Napoleonie, nie odjął myśli swojej z ducha tęskniącego za spełnieniem się jej i dozwolił duchowi spełniać przerwaną misyę. I dziś, po dopuszczonej przerwie, duch Napoleona, oczyszczony pokutą, spełnia z tamtego świata misyą swoją, idzie i prowadzi po drodze chrześcijańskiej, wiernie służy i wzywa do służenia Chrystusowi Panu i Sprawie Jego"[1]). „Napoleon I, poprzednik epoki tej, wiele dziś czyni w Sprawie Bożej dla świata, bo na wyspie św. Heleny pokutował i uczynił coś dla Boga. Kościuszko też w nagrodę tego, co w duszy swej przed Bogiem spełnił w Solurze, a przez co rozpoczął życie naznaczone dla Polaka w epoce tej chrześcijańskiej wyższej, wiele dziś czyni dla Polski i dla świata"[1]).

Co dziwniejsze, podług Towiańskiego niekoniecznie cały duch musi przebywać w człowieku, nieraz wystarcza jego zaród. W rozmowie z synem tak go poucza: „Zaród jest to gatunek ducha; dobry lub zły zaród, jest to dobry lub zły duch. Mówi się zaś zaród dlatego, że zwyczajnie cząstka tylko ducha jest w ciele, a dopiero w miarę okoliczności i w miarę usiłowania człowieka ta cząstka przybiera, duch wstępuje do ciała, ożywia, zasila ciało"[2]). Jednak i tak się może zdarzyć według nauki Towiańskiego, że w człowieku nawet dwa duchy naraz się mogą znajdować. „Zdarzało się, nauczał on, że kiedy urzędnik kościoła powtarzając co inni sformułowali lub polecili mu, potępiał prawdę, którą mu przedstawiałem, i do potępienia jej wzywał mnie w imię Chrystusa i Kościoła, w tymże czasie — czułem i widziałem to okiem ducha mojego — duch urzędnika,[3]) pomimo woli jego, w poruszaniach chrześcijańskich, wolnych, niezależnych od praw świata, czcił i łączył się z tą prawdą. Z czego smucił się urzędnik, z tego duch jego radował się, a zasmuciłby się, pewny tego jestem, jeślibym, posłuszny wezwaniu jego, odrzucił prawdę i przez to popełnił grzech zaparcia się Chrystusa i Kościo-

---

[1]) Pisma T. I str. 15.

[2]) Pisma T. I str. 66.

[3]) Zdaje się, że Towiański ma na myśli swą rozmowę z O. Semenenką.

ła"[1]). Otóż i to hallucynacyjne zwidywanie duchów ma Towiański wspólne ze Swedenborgiem. Ten ostatni opowiadał często o sobie, że prowadził spory z Lutrem, Melanchtonem, nawet z Pawłem św. w sprawie usprawiedliwienia człowieka, a za co wyśmiał go Kant w swej rozprawce: „Träume eines Geistersehers" (1766), w której go porównywa z Tirezyaszem, pozbawionym wzroku przez Junonę na to, aby mógł posiadać dar jasnowidzenia; podobnie i Swedenborg otrzymał dar widzenia duchów kosztem jednak tego rozumu, który jest potrzebny do poznawania rzeczy tego świata.

Atoli Towiański prześcignął Swedenborga przez to, że przyjął nie tylko preegzystencyę dusz, lecz i metempsychozę i metasomatozę. Z jednej bowiem strony tłumaczy on nieszczęścia fizyczne ludzi pokutą za grzechy w dawniejszem życiu popełnione, z drugiej wprost naucza, że i w zwierzętach duchy mogą przebywać i faktycznie przebywają. Tak np. w rozmowie z Julianem N., Grzegorzem K. i Antonim F. powiedział: „Nieraz w ubogiej chałupie zobaczysz jak dziecko wynędzniałe, schorzałe, okryte łachmanami, zaledwie na świat przyszło, już cierpi, kurczy się i dręczy; w cierpieniu, w szarpaniu się kąsa matkę i t. d.; wszelka niedola zewnętrzna i wewnętrzna otacza je. A dlaczegóż dziecko to rodzi się już pod taką mocą złego, i wśród takich przeciwności, kiedy inne wśród dostatków, zdrowe, swobodne doznaje dobrodziejstw Łaski, która jest nad niem? Być może, duch ten podnosił się kiedyś przeciwko Bogu, a dziś tą ciężką niedolą już od kolebki expiuje pychę swoją, ciężki grzech swój pierworodny, dopóki go w cierpieniach nie zetrze i nie zwycięży"[2]). Kiedy znów Władysław B. radził się Towiańskiego, jak ma pojmować swój stosunek do zwierząt, powiedział mu tenże, że w nowej tej epoce powinniśmy szanować i za braci naszych poczytywać zwierzęta, „którym chyba to jedno mamy poczytać za winę, że Twórca dał im inną od naszej organizacyę, że inną suknią pokrył ducha ich, suknią właściwą już to młodszemu wiekowi, już to pokucie ich, temu strąceniu na stopień

[1]) Pisma T. II str. 13.
[2]) Pisma T. I str. 118.

niższy, dopuszczanemu wskutek rachunków ich... Nie wie człowiek, że te sądy Boże, strącające stworzenia na stopnie niższe świata tego, a objawione w Piśmie św. co do Nabuchodonozora, powtarzają się na milionach punktów; straszne te sądy są zakryte przed okiem człowieka"[1]).

Jak się z dotychczasowego przedstawienia rzeczy okazuje, aż się jeży od błędów i sprzeczności cała metafizyka Towiańskiego. Szkoda byłoby czasu na polemikę z człowiekiem, dla którego logika zwykłych śmiertelników nie posiada najmniejszego znaczenia.

Natomiast w etyce Towiańskiego znajduje się myśl bardzo sympatyczna i zdrowa, aczkolwiek nieoryginalna i na błędnych oparta podstawach metafizycznych. Jest to myśl ustawicznego doskonalenia się moralnego. Drogą jedyną według Towiańskiego do wznoszenia się na wyższe szczeble w świecie duchów jest potrójna ofiara: ofiara ducha, ofiara ciała i ofiara czynu. Na ten punkt, na urabianie się wewnętrzne przez umartwienie swego „ja" kładł Towiański największą wagę; zalecał on to we wszystkich swych „posługach" duchowych, po które z rozmaitych stron do niego się zwracano: w tem doskonaleniu się upatrywał on postęp prawdziwy „Sprawy Bożej" i za jej pomocą spodziewał się przywrócenia wolności Polsce, bo sądził, że po przyjęciu Sprawy Bożej, po uduchowieniu się rodzaju ludzkiego, zniknie sam z siebie wszelki ucisk między ludźmi. Z tego właśnie powodu był on przeciwnikiem orężnych rozpraw Polski z Rosyą, a chociaż bolał nad nieszczęściami Polski w r. 1863, jednak ani sam nie wziął udziału w ruchu zbrojnym, ani też nie pozwalał swym znajomym w nim uczestniczyć, a same owe nieszczęścia podawał jako karę niebios za to, że odrzucano Sprawę Bożą. Jasno te myśli wyłuszczył Towiański w rozmowie z synem Adamem. „Człowiek mówił on, jest to duch, który z woli Bożej został uwięziony w ciele, w materyi, to jest w ziemi, aby zwyciężył przeciwności krępujące go, i żył wolny na ziemi, aby duch, to jest wyższe żyło w niższem w wolności swej... Sili się duch człowieka, aby wydobyć się, wyzwolić się z nizko-

[1]) Pisma T. I str: 293.

ści, w której jest osadzony, bo czuje, że taki byt nie jest bytem jego naturalnym, że ten świat nie jest ojczyzną jego; a to silenie się ducha dla wyzwolenia się z ciała oraz dla zwyciężenia ciała i dalszych przeciwności więżących ducha, ta praca podnosi ducha, podnosi zarazem ciało, przez to zbliża ciało do wysokości ducha, co jest głównem zadaniem chrześcijanina... Cóż to jest żyć w ofierze ducha? Oto np. wstając z rana, czujesz się rozproszonym, suchym, cierpkim, bez miłości, czucia i t. p.; pracuj więc i sil się w sobie, skupiaj się, podnoś i strój ducha twojego do tonu, który Chrystus okazał w całem życiu swojem... A tak pomodliwszy się rano, popracowawszy szczerze w duchu i naprawiwszy, co tam zepsuło się, przechodzi do ofiary ciała: wprowadzaj ducha twojego do ciała, przenikaj, ożywiaj ciało tym tonem, temi uczuciami, tem życiem, które obudziłeś w duchu twoim, a następnie w tem połączeniu... bierz się do życia, do prac, do zatrudnień twoich, to jest duchem twoim tak przygotowanym i żyjącym w ciele przyj na ciało, bo żyć jest to przeć duchem na ciało. ...Kiedy już... wprowadziłeś ducha do ciała, kiedy zostałeś chrześcijaninem żyjącym, przeciągaj dalej ofiarę twoją, przechodź do trzeciej jej części, do ofiary czynu: składaj na ziemi owoce ruchu, życia tak ducha jako i ciała twojego. Owoce te składać możesz na wszystkich drogach życia twojego. Cały świat, wszelki na świecie stan, powołanie człowieka, jest to pole do składania owoców ofiary ducha i ciała"[1]).

Jednak w tej pracy nad własnem udoskonaleniem moralnem, w tem dążeniu do wyrażania swem życiem pierwowzoru, jakim jest Chrystus, wcale nie jest potrzebna pomoc widzialnego Kościoła Chrystusowego na ziemi. Można bowiem, zdaniem Towiańskiego, należeć do swego niewidzialnego Kościoła Chrystusowego, utworzonego ze spółki dusz prawdziwie chrześcijańskich, czyli praktykujących wspomnianą ofiarę troistą, choćby ktoś nie chciał słuchać przedstawicieli widzialnego na ziemi Kościoła Chrystusowego. I tę myśl zaczerpnął Towiański od Swedenborga, który również głosił, że jest powołany od Boga do naprawy istniejącego Kościoła i do budowy

[1]) Pisma T. I str. 53 — 59.

nowej społeczności wiernych, z powodu której to nauki wnieśli przedstawiciele szwedzkiego kościoła protestanckiego w r. 1769 oskarżenie do rady państwa na Swedenborga tak, że dopiero sam król uwolnił go od kary. Owo zaś rozróżnienie kościołów: widzialnego i niewidzialnego było dla Towiańskiego wynikiem nieuznania jego misyi przez przedstawicieli Kościoła katolickiego. Towiański nie chciał zrywać jawnie z Kościołem, nie chciał występować w roli heretyka, bo rola odnowiciela i poprawiciela tego, co Chrystus uczynił, była dla niego korzystniejszą, gdyż mu umożliwiała apostołowanie wśród katolickich emigrantów polskich. To też lawirował on bezustannie między koniecznością słuchania Kościoła Chrystusowego a możnością nieposłuszeństwa dla jego przedstawicieli, w czem szedł on dawno przez Wieloffa, Hussa i Lutra utartymi śladami. Zresztą widzialny Kościół katolicki jest podług Towiańskiego tylko jednym z wielu innych kościołów jako społeczności potrzebnych dla dusz, które na różnych szczeblach doskonałości mogą się znajdować. „Na wielkiej drodze Bożej, powiada Towiański w liście do narodu włoskiego, prowadzącej od najniższości do najwyższości, mieszczą się niezliczone niższe i wyższe szczeble; są to coraz wyższe królestwa, kościoły, te zgromadzenia, te spółki połączone jednością stanowiska i operacyi, przez które przechodzą, ztąd zostające pod jednem prawem, pod jednemiż siłami"[1]).

Poprostu Towiański nie chciał tego wyrażenia powiedzieć, że Kościoła wtenczas słuchać należy, jeżeli Kościół stanie po stronie Towiańskiego; niewątpliwie jednak ta myśl przebija się w słowach następnych: „Kiedy urząd Kościoła, będąc sam w kościele (pojętym w duchu Towiańskiego), kieruje w duchu Chrystusa sumieniem podwładnych i podaje im prawdę, chrześcijanin korzy się przed kościołem objawiającym się przez urząd swój, który w tym razie jest dla niego urzędem z Łaski Bożej... Ale kiedy urząd Kościoła, nie będąc sam w kościele (t. j. w kościele Towiańskiego), rządzi sumieniem podwładnych w duchu przeciwnym Chrystusowi i podaje im fałsz, złe — chrześcijanin, odnosząc wszystko do Boga,

[1]) Pisma T. II str. 27.

korzy się przed tą karą Bożą,... ale jako wolny chrześcijanin nie miłuje i nie czci tego fałszu, tego złego, które przez urząd objawia się... Takiem nieposłuszeństwem oddaje chrześcijanin Bogu, co jest Boskiego, oddaje i poddaje Bogu ducha swojego, a urzędowi oddaje co jest ziemskiego, co jest cesarskiego, bo tu urząd rozdzielił się z Bogiem, tu Boskie i cesarskie stanęły na dwóch przeciwnych sobie liniach"[1]).

Skoro tedy należenie całą duszą, a nie tylko ciałem, do Kościoła katolickiego nie jest rzeczą niezbędną, aby mimo to być w połączeniu z Chrystusem i należeć do społeczności idealnego kościoła, to konsekwentnie twierdził Towiański, iż dla zbawienia duszy jest rzeczą całkiem obojętną, do jakiego wyznania chrześcijańskiego ktoś należy. Kiedy obywatel Jerzy K. skarżył się przed nim, iż rząd rosyjski po r. 1863 zabrał się do niszczenia kościołów katolickich i do gnębienia duchowieństwa katolickiego, pocieszył go Towiański, że się to dzieje z dopuszczenia i woli Bożej, „w tem bowiem obaleniu religii katolickiej Polak widzi zwyczajnie tylko zamach rządu na zniszczenie do ostatka narodowości polskiej w samem źródle, w istocie jej". Zdaniem Towiańskiego źródła tych prześladowań należy szukać gdzieindziej. „Kiedy człowiek w XIX wieku chrześcijańskim bierze księdza za Chrystusa, kościół budowany za Kościół Chrystusowy, formy i obrządki chrześcijańskie za samo Chrześcijaństwo, kiedy te środki dane mu dla podnoszenia się do istoty chrześcijańskiej, poczytuje za istotę i cel swój, i w nich duszą swą spoczywa, Bóg odbiera człowiekowi te środki, odbiera księży i kościoły budowane wraz z formami i obrządkami, aby człowiek wzniósł duszę do samego Chrystusa"[2]). Był zaś Towiański tak przekonany, że tylko on głosi prawdziwy Kościół Chrystusowy, że się nie wahał w liście do Piusa IX namawiać go, iżby porzucił stary Kościół, a uczynił się głową nowego. Wyrzuciwszy na wstępie listu papieżowi, że wzgardził Łaską, to jest nie przyjął Towiańskiego i jego „Sprawy", tak do niego przemawia; „Naprawiajcie, Ojcze św., przeszłość waszą: czego nie spełniliście

[1]) Pisma T. II str. 35, 36; T. I str. 163.
[2]) Pisma T. II str. 171; T. II str. 167.

w czasie naznaczonym i z pomocą naznaczoną, spełniajcie to w obecnem tak utrudnionem położeniu waszem; rozszczepcie się w duchu z Kościołem obecnym, zajmijcie w Kościele Chrystusa (t. j, w Kościele Towiańskiego) stopień naznaczony wam, i poświęćcie się na służbą kościołowi temu ...Taką usługę naznaczyła mi wola Boża oddać Świętości Waszej"[1]). Tymczasem Pius IX nie tylko się nie „rozszczepił" z Kościołem katolickim, lecz przeciwnie zanosiło się wczasie soboru watykańskiego na to, że zostanie uznany nieomylnym nauczycielem Kościoła katolickiego. To też Towiański w rozmowie z „braćmi", mianej 23 stycznia 1870 r., wylał wszystką swą żółć, powiadając: „Kiedy ludzkość coraz więcej cierpi z tego, że Łaska nie wspiera i nie prowadzi Ojca św., że wskutek odparcia Łaski naznaczonej dla niego w tych czasach kierunkowych, coraz więcej oddala się od wysokiego stanowiska swego i staje się coraz więcej omylnym, złe oddala człowieka od uznania, że to jest kara Boża, a następnie oddala od pokuty, w której jedynie może człowiek zasłużyć przed Bogiem na przewodnika pełnego Łaski i nieomylnego przez Łaskę... Przyznawanie bezwarunkowe człowiekowi nieomylności jest owocem niepokory, niemiłości i niebojaźni Bożej... jest to zniewaga królestwa niebieskiego, jest to grzech przeciwko Duchowi świętemu tak dla uznających nieomylność, jako i dla przyzwalających na uznanie siebie za nieomylnych"[2]).

Uwaga. Tak się przedstawiają w zarysie główne myśli doktryny Towiańskiego. Prawdziwa to mieszanina prawdy i fałszu, mieszanina nauki ewangelicznej ze stekiem błędów gnostyckich, nowoplatońskich, kabbalistycznych, metempsychozy i preegzystencyi dusz, panpsychizmu wreszcie obok błędów Lutra, Kalwina i Swedenborga, że mimowoli zapytać się trzeba: a gdzież też zapodzieli swój rozum ci, którzy Towiańskiego za posłańca niebios poczytali? W pewnej części wyjaśnił nam tę zagadkę Stanisław Falkowski) kreśląc w przejmujących słowach to podłoże psychiczne emigrantów, na któ-

[1]) Pisma T. II str. 192, 193.
[2]) Pisma T. I str. 22 — 24.

re Towiański miał rzucać ziarna swej nauki. Dusze emigrantów, to były dusze naprawdę chore, bo przez 10 lat wygnania przeżuwały dzień w dzień te same boleści, te same smutki, gryzione rozpaczą, szarpane wzajemnemi kłótniami, zawodowo uprawiające konspiracye bezsilne, a pojone jadem nienawiści do Kościoła, jadem, obficie płynącym z lóż francuskich i tajnych kuźni rewolucyjnych, a w dodatku bez promyka nadziei i co dzień trawione tęsknotą za widokiem ojczystego nieba. Naraz zjawia się wśród nich postać wyniosła, zjawia się człowiek szczerze pobożny, bezinteresowny, niedbający o swe potrzeby doczesne, owiany urokiem tajemniczości, w mniemaniu wieszcza ubóstwianego, istny cudotwórca i rzeczywisty wysłannik niebios. Ten mąż rzuca w ich dusze chore słowo pociechy wskazuje cel życia, niesie nadzieję zmartwychwstania ojczyzny, przyrzeka zaprowadzić ich w strony ojczyste, gdzie wśród swoich złożą kości strudzone, jako wolni synowie wolnej Matki, przemawia z siłą i powagą, jak przystało na tego, który ma posłannictwo „z wyżej". Czyż można bezwzględnie potępiać tych rozbitków, że jak tonący brzytwy, tak oni uchwycili się oburącz deski zbawienia, którą im podawał rzekomy „Mąż Przeznaczenia", głoszący w imię Boże nadejście nowej epoki, epoki miłości doskonałej, gdzie przez odrodzenie dusz ustać ma wszelkie prześladowanie, wszelki uścisk, a zapanuje prawdziwe braterstwo i sprawiedliwość ewangeliczna? Zapewne, stanem moralnym, patologicznym dusz naszych emigrantów da się wyjaśnić bardzo wiele, a przedewszystkiem ów entuzyazm, z jakim przyjęto szlachcica z Autoszwinc na bruku paryskim; lecz czy da się ze wszystkiem usprawiedliwić ich wiara ślepa w naukę niedorzeczną, którą im głosił? Nie przeczymy, że emigranci byli to żołnierze, a nie teologowie; ale i o tem zapominać nie można, że nie byli to ludzie z gminu, że byli to żołnierze, stanowiący kwiat narodu, że wielu z nich zasiadało przed tem na ławach uniwersyteckich, i że w młodości uczono ich podstawowych prawd wiary katolickiej. Niepojęte to, ale bardzo bolesne. Zawsze niestety bywali ludzie, którzy, w razie jakiejś niemocy, wolą się zwracać do znachorów, jak do prawdziwych lekarzy. Takim znachorem w dziedzinie spraw duszy był To-

wiański, a jego rozgłos i dzieje Towianizmu z pewnością nie stanowią promiennej karty w dziejach naszej kultury religijnej.

---

2. Wincenty Lutosławski.

ur. 1863.

Na pograniczu dwóch wieków, przeszłego i bieżącego, spotykamy męża, który sobie zamierzył pracować nad wychowaniem narodowem Polski w duchu ideałów Towiańskiego i dawnych związków filareckich. Tym mężem jest Wincenty Lutosławski, a chociaż większa część jego działalności, miejmy tę nadzieję, przypadnie na wiek bieżący, musimy ją przedstawić już teraz, bo główne jego poglądy filozoficzne, religijne, narodowo wychowawcze znalazły swój wyraz w pracach, drukowanych w w. XIX.

Lutosławski przyszedł na świat jako najstarszy syn Franciszka i Maryi ze Szczygielskich w Warszawie dnia 6 czerwca 1863. Wychowywał się w rodzinnym majątku w Drozdowie pod Łomżą do końca r. 1876, poczem uczęszczał do gimnazyum niemieckiego w Mitawie do r. 1881. Ukończywszy nauki gimnazyalne, zapisał się na wydział chemiczny politechniki w Rydze; po trzech jednak półroczach przeniósł się na uniwersytet w Dorpacie, gdzie w r. 1885 otrzymał stopień kandydata chemii na wydziale fizyko-matematycznym, a w r. 1886 stopień kandydata filozofii na wydziale historyczno-filologicznym, w roku zaś następnym stopień magistra filozofii. Nauczycielami jego byli Oskar Rumpe, Wilhelm Ostwald, Gustaw Bunge, Artur von Oettingen, Baudouin de Courtenay, Gustaw Teichmüller i inni. Studya dorpackie przerwał w r. 1883/4 w celu zwiedzenia Szwajcaryi, Włoch, Francyi, Niemiec i Austryi, a potem znów w r. 1885/6 odbywał studya romańskie pod kierunkiem Gastona Paris w École des Hautes Études w Paryżu, skąd podążył do Anglii, Włoch, Hiszpanii

i Portugalii. Bawiąc w Hiszpanii zapoznał się z poetką hiszpańską Zofią Casanova, którą też w r. 1887 poślubił. W roku następnym pracował w Moskwie w muzeum Rumiancowa nad niewydanymi rękopisami Giordano Bruno; z Moskwy udał się do Londynu, gdzie w British Museum pracował nad przygotowaniem wykładów o psychologii, logice i nowszej filozofii, które miał na uniwersytecie w Kazaniu (1890—1893). Nie znajdując wielkiego zamiłowania w publicznem nauczaniu, opuścił Kazań i udał się w dłuższą podróż do Anglii, Hiszpanii, Portugalii i Stanów Zjednoczonych, poczem znów przebywał dłuższy czas w Hiszpanii, poświęcając się studyom nad Platonem. W październiku 1898 r. otrzymał w Helsingforsie stopień licencyata i doktora filozofii za rozprawę: „Über die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung" (Helsingfors 1898). W następnym roku ulegając namowom swych przyjaciół, zwłaszcza przemysłowca Stanisława Szczepanowskiego i Kazimierza Odrzywolskiego, przeniósł się do Krakowa, i wniósł podanie do wydziału filozoficznego w uniwersytecie Jagiellońskim o dopuszczenie do habilitacyi. Uzyskawszy docenturę, rozpoczął wykładać w półroczu zimowem 1900, to jest w roku 500 letniego jubileuszu uniwersytetu krakowskiego. Wykłady, miewane w duchu wychowania narodowego, ściągały nader licznie młodzież uniwersytecką.

W tym czasie zaszła w duszy Lutosławskiego zmiana nader doniosła, bo po 20 latach rozłąki z Kościołem, odbył 12 listopada 1900 spowiedź św., pojednał się z Kościołem, i z większym odtąd zapałem począł głosić potrzebę wychowania w duchu narodowym i religijnym. Dnia 15 stycznia 1901 r. ministerstwo oświaty w Wiedniu zawiesiło, na wniosek wydziału filozoficznego, dalsze wykłady Lutosławskiego, który przeniósł się z wykładami swymi to do Lozanny, do Genewy i do Londynu. W r. 1902 założył stowarzyszenie: Eleuteryę, a w r. 1903 związek: Eleusis, którego zadaniem ma być oddziaływanie na członków w duchu etycznym, przez złożenie ślubów poczwórnej wstrzemięźliwości: od napojów alkoholicznych, palenia tytoniu, gry w karty i od nieobyczajności. Na wiosnę r. 1906 wykładał on kurs literatury polskiej w uniwersytecie w Londynie, potem latem robił doświadczenia psychofizyczne w Bre-

tanii i Pireneach, a przez zimę 1906/7 prowadził w Krakowie pierwsze kursa robotnicze w uniwersytecie ludowym imienia Adama Mickiewicza. Kursa te, polegające na nowej metodzie wychowawczej, opartej na ćwiczeniach psychofizycznych Hindusów, t. zw. joga, stały się wzorem dla późniejszych kursów robotniczych, prowadzonych przez Elsów w Krakowie. W r. 1906 otrzymał Lutosławski zaproszenie do wykładania w Lowell Instytute w Bostonie, a wygłosiwszy tam 8 odczytów o historyi Polski porozbiorowej, udał się do stanu Texas dla odwiedzenia Częstochowy amerykańskiej i sąsiadujących z nią kolonii polskich. Następnie spędzając zimę 1907/8 w Kalifornii miał tam wykłady o Polsce i o psychologii woli, a wracając stamtąd wygłaszał swe odczyty po rozmaitych uniwersytetach amerykańskich, nadto w Stanach Zjednoczonych miewał wiele wykładów dla rodaków, i zakładał między nimi liczne bractwa wstrzemięźliwości i Towarzystwo 3 Maja w Chicago, Tow. Ducha narodowego w Detroit i t. p. Od jesieni r. 1908 osiadł Lutosławski w Warszawie.[1])

Pisma Lutosławskiego. Wobec życia tak ruchliwego i prawdziwej manii podróżowania należy podziwiać iście mrówczą pracowitość Lutosławskiego, której dał dowody w szeregu artykułów, artykulików, umieszczanych w najrozmaitszych czasopismach krajowych i zagranicznych, oraz w wielkiej ilości broszur, rozpraw i książek, z których przynajmniej ważniejsze godzi się przytoczyć.

1) Das Gesetz der Beschleunigung der Esterbildung. Beiträge zur chemischen Dynamik (Halle 1885); za tę pracę otrzymał autor stopień kandydata chemii w Dorpacie. 2-o) Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Macchiavelli (Breslau 1888); rozprawa ta stanowi początek jego badań nad Platonem, i za nią to uzyskał stopień magistra filozofii. 3-o) O logice Platona. Część I (Kraków 1891). 4-o) O logice Platona. Część II (Warszawa 1892). 5-o) O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona (Kraków 1896). 6-o) The Origin and Growth of Plato's Logia (London 1897).

---

[1]) Por. jego autobiografię w książce: Rozwój potęgi woli. Warszawa 1909 str. 192; jego: Wykłady Jagiellońskie t. I. Kraków 1901 str. XXn.; nadto: Wielka Encyklopedya ilustrowana. Warszawa 1909 t. 43 str. 918.

7-o) Principes de stylométrie (Paris 1898); 8-o) Tevria della stilometria (Roma 1898); 8-o) Über die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschaung (Leipzig 1899). 11-o) Platon jako twórca idealizmu (Warszawa 1899). 12-o) Bańki mydlane (o Przybyszewskim) Kraków 1899. 13-o) Źródła pesymizmu (o wychowaniu w szkołach państwowych— Kraków 1899). 14-o) Z dziedziny myśli (Kraków 1900). 15-o) Wykłady Jagiellońskie t. I. Program wychowania narodowego. (Kraków 1901). 16-o) Wykłady Jagiellońskie t. II. (Poprzednicy Platona. Kraków 1902). 17-o) Un grand initiateur Adam Mickiewicz (Genéve 1902). 18-o) Wychowanie narodowe. (Kraków 1902). 19-o) Wszechnica Mickiewicza (Morges 1902). 20-o) Z dziejów wstrzemięźliwości (Kraków 1902). 21-o) Eleusis. Czasopismo Elsów. t. I (Kraków 1903). 22-o) Juliusza Słowackiego Genezis z Ducha (Kraków 1903). 23-o) Logika ogólna (Kraków 1906). 24-o) The Polish nation. (Berkeley Univ. of California 1908). 25-o) Losy jaźni u Słowackiego (Kraków 1909). 26-o) Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia (Warszawa 1909). 27-o) Nieśmiertelność duszy i wolność woli (Warszawa 1909). 28-o) Darwin i Słowacki (Warszawa 1909). 29-o) Religia w życiu narodowem (Warszawa 1909). 30-o Początki greckiej filozofii (Warszawa 1910). 31-o) Seelenmacht Abriss einer zeitgemässen Weltanschaung. (Leipzig 1899).

O Lutosławskim pisali: ks. Stanisław Kobyłecki T. J.: Filozofia wolnych dusz w Przeglądzie powszechnym. Kraków 1900 t. 65 str. 1, 184, 410; 1901 t. 66. str. 215. Ks. Jan Urban T. J. Katolicyzm Eleuzyński w Przegl. powsz. r. 1910. (Jako odbitka w wydaniu: Broszury z chwili obecnej. Zeszyt XXVIII. Kraków 1910). O kierunku działalności narodowo-wychowawczej pisał D-r. Antoni Mikulski; Polska literatura psychopatyczna (Lwów 1908); Ks. D-r Karol Szczeklik: O najnowszym mistycyzmie polskim w Dwutygodniku katechetycznym w Tarnowie (1908. № 11 i 12).

A. Poglądy filozofiezne Lutosławsk'ego.

Nauka o duszy ludzkiej. Lutosławski wyłożył swój pogląd na istotę duszy ludzkiej, człowieka, świata, Boga i na

stosunek wzajemny dusz do siebie oraz świata do Boga w swej rozprawie: Über die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung; powtórzył go następnie w książce: Z dziedziny myśli (studya filozoficzne 1888—1889 (Kraków 1900 — str. 97 — 132); rozwinął go obszerniej w dziele: Seelenmacht, a w niektórych punktach zmienił go w książeczce: Nieśmiertelność duszy i wolność woli (Warszawa 1909).

1. Powstanie pojęcia duszy. Zmysłowe doświadczenie w odniesieniu do ludzi zawsze nam przedstawia tylko poszczególne osoby, jako podmioty działające. Do pojęcia takiej osoby np. Piotra, należy nie tylko ciało, ale wszystko to co na równi z ciałem służy mu za środek działania. Gdy więc ręka Piotra ściska rękę Pawła, mówimy, że to Piotr czyni; nie przypisujemy mówienia gardłu, językowi i ustom Piotra, tylko znów samemu Piotrowi. „W ten sposób każdą część ciała utożsamiamy z osobą Piotra"[1]). Kiedy Piotr z broni palnej zabija Pawła, znów nie kuli przypisujemy zabicie Pawła, tylko Piotrowi; nikt też nie powie, że widział takie a takie ubranie na Piotrze, tylko ubranie owo wejdzie do pojęcia lub wyobrażenia Piotra. Im lepiej Piotra poznajemy, tem więcej się rozszerza zakres wrażeń do niego się odnoszących. „Jego żona, córka, nawet daleki jego krewny stanowią jego rodzinę—a cała ta rodzina pod wieloma względami jest takiem narzędziem, jak jego ręka lub buty (sic!)"[2]). Również majątek Piotra ruchomy i nieruchomy jest cechą doniosłą, bo znów z tego powodu ludzie przypisują Piotrowi rozmaite przymioty i skutki. Mówimy też o Piotrze, że ma zasługi lub winy, honor, zaufanie, kredyt, które w odpowiedni sposób stają się środkami jego działania.

Każdy znajomy Piotra ma o nim jakieś wyobrażenie, a każde takie wyobrażenie jest siłą (sic!)[3]), którą Piotr rozporządza, albo z którą walczyć musi; inny np. jest wpływ Piotra jako ministra, a inny jako członka opozycyi.

---

[1]) Z dziedziny myśli j. w. str. 98.
[2]) Tamże str. 99.
[3]) Tamże str. 99.

Zbierając te wszystkie cechy, zauważyć możemy, że chociaż należą one do Piotra, to jednak żadna z nich nie jest dla niego niezbędna, bo można ogołocić Piotra po kolei ze wszystkich tych cech. Mogłoby się tylko zdawać, jakoby ciało Piotra należało nierozerwalnie do jego osoby. Tymczasem gdy Piotr straci rękę, nie przestaje być tą samą osobą. „W ten sposób i inne części ciała nie są niezbędne, a choć co do niektórych, jak np. głowy, doświadczenie uczy, że bez nich wszelkie widoczne czynności Piotra ustają — to jednak i głowa Piotra nie jest Piotrem" (Z dziedziny myśli str. 100). To samo da się powiedzieć o sercu, wnętrznościach i t. d.; wszystko to są części pewne, które do Piotra należą, ale nie są nim samym. Ciało nie jest ściślej i bliżej związane z czyjąkolwiek jaźnią, niż pewne przedmioty zewnętrzne. Biegły jeździec np. stanowi z koniem jedną całość, wszystkie ruchy konia tak zależą od jeźdźca, jak ruchy jego rąk własnych; każdy ruch konia odbija się na jeźdźcu tak, jakby były jego własne. Strzelba dla doskonałego strzelca, wędka dla rybaka, fortepian dla artysty „są istotnie częściami ich ciała w znacznie wyższym stopniu, niż np. ich włosy lub paznokcie. Strzelec dotyka kulą odległego celu również łatwo, jak ręką dotyka blizkiej ściany, pisarz końcem pióra równie łatwo włada, jak mówca językiem" (Z dziedz. myśli str. 101). Analiza tych przykładów wykazuje, że jak pióro nie jest pisarzem, tak i ciało Piotra nie jest Piotrem. To też nawet najpierwotniejsza mitologia ludowa odróżnia Piotra od jego ciała i nazywa istotę Piotra jego duszą, czyli jaźnią. Nie jest to wyrażenie ścisłe, bo poprawnie powinno ono brzmieć: „Piotr jest duszą, która ma ciało, jak i inne posiadłości Piotra" (str. 101).

2. Określenie duszy ludzkiej. Wychodząc z popularnego założenia, że ciało nie stanowi całej osoby człowieka, i że poza ciałem ukrywa się coś innego, co jest przyczyną ruchów ciała, doszedłby filozof do cielesnego wyobrażenia duszy, gdyby nie miał innej drogi do poznania jej istoty. Tą drogą jest badanie własnej świadomości. Dopóki mowa o świecie zewnętrznym i jego zjawiskach, znika w naszych sądach ślad podmiotowego udziału sądzącej osoby, i mówimy np. kamień spada, miasto twierdzić, że grupa moich wrażeń, zwana kamieniem, zmienia stosunek do otoczenia w ten sposób, który

nazywam spadaniem. Takie więc sądy, pozornie przedmiotowe, są tylko skróconem wyrażeniem pewnych zmian w samym podmiocie. Można dowieść, że cały zasób naszej wiedzy przyrodniczej da się ostatecznie sprowadzić do wrażeń, zależnych od wewnętrznej jaźni, na którą działa świat zewnętrzny przez zmysły. Fizyologia bada wprawdzie warunki powstawania wrażeń, ale niewątpliwie nie samo oko widzi, bo gdy nasza uwaga gdzieindziej zwrócona, nie będziemy wiedzieć o tem, co się na siatkówce odbiło. Najpospolitsze złudzenia optyczne polegają na wpływie bądź oczekiwania, bądź odwróconej uwagi, bądź innych niezmysłowych badań. Siatkówka ma jedno miejsce niewrażliwe, a mimo to obrazy widzianych rzeczy nie mają ani plamy ani dziury. Co więcej, człowiek może widzieć takie rzeczy, które nie odbiły się wcale na siatkówce, jak się to dzieje przy halucynacyach tak mimowolnych, jak poddanych lub we śnie. Niektóre sny nasze niczem się nie różnią od rzeczywistości. Przedewszystkiem zaś „halucynacye telepatyczne jasno dowodzą, że zmysły nasze nie są niezbędnym warunkiem zmysłowych wrażeń, tylko narzędziami pośredniczącemi przy powstaniu pewnej części tych wrażeń. Jeżeli przy zamkniętych lub otwartych oczach nagle przestaje na mnie działać bezpośrednie otoczenie, a jednocześnie spostrzegam wypadek zachodzący w znacznej odległości, o wiele dalej niż sięga wzrok przypisywany oczom ludzkim, to mam niezbity dowód, że to nie oczy ani nerwy widzą, tylko ja sam" (Z dziedz. myśli str. 106). Takie halucynacye telepatyczne są przedmiotem licznych badań i są poparte „wiarogodnemi świadectwami". Zresztą wystarczy zwrócić uwagę z jednej strony na sny i zmysłowe złudzenia, z drugiej na niemożność wskazania miejsca uświadomienia wrażeń zmysłowych bądź w mózgu, bądź w nerwach, aby się przekonać, że organizm fizyologiczny nie stanowi wystarczającej i zupełnej ich przyczyny, i że żadna część ciała nie może być utożsamiona z naszem ja. Skoro zaś owo ja tkwi na spodzie wszystkich moich wrażeń, więc nie mogę dla jego określenia używać wyobrażeń zaczerpniętych z wrażeń zmysłowych, bo istnieją wcześniej od nich i znam siebie lepiej, niż to co jest poza mną, lub swoje wrażenia. Wszystkie przedmioty poza mną stają się dla mnie zrozumiałe do-

piero przez moje wrażenia zmysłowe. Jeżeli się znów zważy, że fizyka wszystkie moje wrażenia sprowadza do ruchu w czasie i w przestrzeni, to niemateryalność mego ja jeszcze jaśniej się okaże. Ruch bowiem, czas i przestrzeń, są tylko pojęciami mojej myśli, ja mogę dla innych przedstawiać się jako przedmiot poruszany, zaś dla siebie jestem istotą tworzącą czas, przestrzeń i ruch. Skoro wszystkie przymioty materyalne mają znaczenie tylko dzięki temu, że jakaś dusza je pojmuje i wyobraża, to samej duszy nie można określać zapomocą cech fizycznych, tem więcej, że istota myśląca, czująca, pragnąca i świadoma zna siebie samą tylko zapomocą własnej swej myśli i zupełnie inaczej, niż zna wszystkie inne przymioty. Taką istotę nazywamy duszą i możemy ją określić jako to, co myśli, czuje, pragnie. Wszelka wątpliwość o istnieniu duszy upada, jeśli przez duszę rozumiewy to samo, co każdy ma na myśli, gdy wymawia wyraz: ja. Jednak nie każda dusza jest świadoma siebie jako ja, co się okazuje na dzieciach i w stanach patologicznych, połączonych z utratą świadomości, a stąd pojęcie duszy jest szersze, jak pojęcie mego ja. Mimo to można określić wszystkie zasadnicze własności duszy zastanawiając się nad własną jaźnią. Jestem dziś tym samym, co wczoraj, pamiętam swoją przeszłość, odpowiadam za czyny popełnione, dotrzymuję obietnic danych, a ta ciągłość mego życia sięga również w przyszłość i stanowi nieśmiertelność duszy. Na tej też tożsamości opiera się odpowiedzialność, bo gdybym nie był wciąż tym samym, nie zasługiwałbym dziś na kary za wczorajsze grzechy, ani też nie poczuwałbym się do spełnienia obietnic danych wczoraj. To, co dziś jest we mnie innem niż wczoraj, nie jest mną, tylko mojem, np. myśli uczucia i t. p.; wszystkie te stany nie stanowią mojej osoby, nie są mną, gdyż nie jestem sumą różnych części, tylko prostą, niepodzielną istotą. Gdy łączę dwa pojęcia tworząc sąd, czynię to jedną myślą. Ostatecznie tedy dusza jest jedną w ścisłem tego słowa znaczeniu, to jest prostą i niezłożoną, przez co różni się od ciała i jego części, i jest substancyalnym bytem (Z dziedziny myśli str. 103).

3. Władze duszy a świadomość. Wszystkie, tak zwane władze duszy, jak rozum, wyobraźnia, pamięć, uczucie, wola są abstrakcyami, nie zaś narzędziami duszy. Rozum jest po-

prostu uosobieniem rozumowania jako czynności duszy; więc ilekroć używam wyrazu rozum, to pojmuję przezeń całą duszę niepodzielną, tę samą, która, o ile czuje, nazywa się uczuciem, a o ile pragnie, nazywa się wolą. Nazwy władz są tylko wyrazem klasyfikacyi faktów psychicznych, mających jedną cechę wspólną: świadomość, bo bez świadomości nie mielibyśmy żadnego źródła wiedzy o duszy. Pozory nieświadomego życia psychicznego wynikają z tak zwanego automatyzmu psychicznego, który polega na tem, że czynności często powtarzane i z początku świadomie kierowane przez duszę, następnie się odbywają bez udziału świadomości, jak np. nakręcanie zegarka przy rozbieraniu się. Ale trudno jest dowieść, że w tych nieświadomych czynnościach dusza ma jakikolwiek udział, a wobec tego nie można przypisywać duszy czynności nieświadomych, bo wspomniany automatyzm jest raczej fizyologicznym automatyzmem, powstającym pod wpływem działania duszy, a inne nieświadome czynności można wytłumaczyć niedokładnością pamięci. (Z dziedziny myśli str. 112).

4. Istnienie innych dusz i wzajemne ich stosunki. Mogłoby się zdawać, że skoro sam jestem duszą, to i inni ludzie są duszami. Taki jednak wniosek nie byłby ścisły, bo poza mną znam tylko ciała i odróżniam je zapomocą ich ruchów, „chociaż nie jestem w możności spostrzegać ruchów ani tem mniej ich przyczyn" (Seelenmacht str. 46). Spostrzegając np. jakieś ciało, spostrzegam w gruncie rzeczy tylko szereg jakościowo różnych zmian barwnych i odczuwam szereg wrażeń mięśniowych, o ile chcę zatrzymać przedmiot poruszany w polu mego widzenia. Doświadczenia z ślepo narodzonymi wykazują, że nasze spostrzeżenia zmysłowe nie dają nam wcale określeń kształtu i wielkości przedmiotów, tylko zawierają w sobie wrażenia jakościowo różnych barw; a jeśli raz się pojęło, że wszystkie wrażenia dostarczają nam tylko stosunków jakościowych, i że ich uporządkowanie zapomocą linii, płaszczyzny i ciała jest tylko naszem dziełem, wówczas łatwo przyjdzie wyrozumieć, że „przestrzeń nie jest niczem innem, tylko najprostszym systemem klasyfikacyjnym naszych wrażeń" (Seelenmacht str. 47). Pomimo tego charakteru subjektywnego przestrzeni i ruchów są nasze wyobrażenia tego ro-

dzaju, że opisują one zjawiska materyalne i wskutek tego umożliwiają nam ich uprzedmiotowianie. W większej jeszcze mierze tyczy się to ruchów wykonywanych przez narządy naszego ciała pod wpływem naszej woli. Jednak ta droga nie prowadzi nas do wykazania, że przedmiotowo istnieją inne jaźnie. Ruchy bowiem innych ciał podobne do naszych niekoniecznie muszą mieć takie same przyczyny, gdyż te same skutki mogą powstawać dla rozmaitych przyczyn: tak np. mogłaby jakaś maszyna wydawać głosy ludzkie. Tak samo ciała poruszające się około mnie niekoniecznie muszą posiadać swoje własne dusze, lecz mogłyby być poruszane przez jedną wspólną duszę świata, lub też moje wrażenia, odnoszące się do innych ciał ludzkich, mogłyby rodzić się we mnie tak samo, jak obrazy w czasie snu. Wszak nieraz trudno odróżnić sen od rzeczywistości. Jakiekolwiek zresztą obraliśmy doświadczenia zmysłowe, mające nam dowieść istnienia innych dusz ludzkich, zawsze to doświadczenie da się sprowadzić do rodzaju jakiegoś wrażenia podmiotowego.

Jakiż więc mamy sposób, aby się przekonać o istnieniu innych dusz? Tylko ten jeden, będący założeniem wszelkiej metafizyki, że dusze oddziaływują na dusze (Seelenmacht str. 52). Najzwyklejszym środkiem tego oddziaływania duszy na duszę jest mowa, wskutek czego nieraz ją utożsamiamy z myśleniem. O wiele jednak ważniejszym od mowy środkiem jest otrzymywanie we śnie o osobach nieobecnych lub innych przedmiotach; to bowiem, o czem śnimy, nie zawsze jest powtórzeniem tego, cośmy za dnia przeżyli. Wszak istnieją sny, wśród których doznane wrażenia, np. latania w powietrzu, wspinania się na szczyty wież lub nagich, wysokich skał, nie mogą pochodzić z doświadczenia dziennego. Nieraz też śnimy o miejscach, osobach nigdy przez nas niewidzianych, o których jednak później się dowiadujemy lub je poznajemy. Są to sny telepatyczne, budzące swą wzmianką niedowierzanie o ich możliwości. Lecz dość łatwo można wykazać możliwość telepatyi, bo wystarczy, aby dwie osoby znalazły się w osobnych pokojach, a jedna z nich pomyślała sobie z pewną siłą jakąś cyfrę z 9-ciu pierwszych liczb: wówczas bowiem w drugiej osobie zbudzi się większe zajęcie dla liczby obranej przez osobę w drugim pokoju. Zrazu nie wydają takie

próby zbyt świetnych wyników, ale zwolna można doprowadzić do niewątpliwych dowodów oddziaływania jednej duszy na drugą; jeżeli na 100 prób zdarzy się bodaj 11 pomyślnych, wówczas osoba, z którą robiono próby, jest dobrem medyum telepatycznem (Seelenmacht str. 57). Inny sposób polega na tem, iżby piszący zamknął swe oczy, uciszył gwar swych myśli, i oddał biernie swe pióro czy ołówek pod wpływ niewidzialnego ducha. „Niektórzy utrzymują, że tą drogą odebrali wiadomości nie tylko od żywych, ale i od umarłych czynników" (sic! Seelenmacht. 58). Nie mamy najmniejszego powodu niedowierzać podobnym świadectwom, gdy tylko ustalona została możliwość telepatyi. Przyjęcie zaś telepatyi wiedzie do konsekwencyi daleko posuniętych. Przedewszystkiem wynika stąd, że możemy mieć nie tylko zmysłowe, ale i duchowe doświadczenie, a wiele przykładów dowodzi, że tą właśnie drogą nabywamy rozmaite wiadomości. Tak np. poeta, tworzący jakiś dramat, może przejrzeć prawdę historyczną, którą dopiero późniejsze badania historyków zdołają wykazać. Wielka znajomość ludzkich czynów i ich pobudek, jaką wykazują niektórzy znakomici pisarze, nie tyle pochodzi z ich doświadczeń na jawie, ile raczej ma swe źródło w ich snach (Seelenmacht 59). Niebrak też przykładów telepatyi zbiorowej. Tak np. wszyscy weterani Napoleona I wyznawali, że dość im było widzieć cesarza, a nowa siła i zapał wojenny w nich wstępowały. W wojsku Napoleona może znajdował się niejeden zdolniejszy strategik, lepszy mówca, głębszy psycholog, a jednak żaden z nich nie wywierał takiego wpływu na żołnierzy, jak sam cesarz. Wrażliwość zaś na suggestyę jest telepatyą, i nie tylko zależy od stopnia bierności tych, którzy jej ulegają, ile raczej od mocy ducha tych, których na innych działają. Tak np. mówca znakomity działa nie tyle treścią swej mowy na tłumy, ile siłą swego przekonania, które się udziela telepatycznie jego słuchaczom; kładzie on poprostu swą duszę w słowa, wyrażające jego życzenia. Podobnie ma się rzecz w sztuce lekarskiej. Nawet intuitywne hypotezy, zawdzięczają telepatyi swe powstanie, bo „żadne prawo ogólne natury nie zrodziło się wyłącznie indukcyjnie na podstawie istniejących obserwacyj" (Seelenmacht 61). Może być, że ten i ów zapatruje się sceptycznie na znaczenie telepatyi

w życiu naukowem, ale w rzeczywistości telepatya dla tej części rodzaju ludzkiego, która się nie zasklepia w tem, co już posiadła, ale się naprzód posuwa, jest tak samo potrzebna, jak wzrok i słuch (Seelenmacht 62); hypoteza ta bowiem najlepiej nam wyjaśnia rodzenie się nagłe, niespodziane wielkich pomysłów w rozmaitych dziedzinach życia ludzkiego.

Nie trzeba tylko przypuszczać, że oddziaływanie duchów wyższych na nasze dusze zawiera jakąś actionem in distans, „gdyż nie istnieje żadne oddalenie między duszą a duszą, skoro przestrzeń tylko w duszach istnieje" (Seelenmacht 62). Tą więc tylko drogą, drogą odczuwania działania innych dusz na naszą, dochodzimy do intuitywnej pewności, niezależnej od zmysłowego spostrzeżenia, iż istnieją inne dusze. Niekiedy te wpływy, natchnienia bywają odnoszone wprost do Boga jako ich sprawcy. Tymczasem „dzieła ludzkiego natchnienia, jakkolwiek się nam mogą wydawać doskonałe, nie są godne osobistego udziału istoty najdoskonalszej czyli Boga; wystarczy przypuścić, że są natchnione przez jedną z istot o wiele doskonalszych, niż ludzie" (Z dziedziny myśli 115). Poeta lub artysta, tworząc dzieła nadludzkiej doskonałości, przypisuje często źródło swej twórczości natchnieniu, czyli wpływowi doskonalszej istoty na duszę. Natomiast filozof badający rzeczywistość, odróżniający fałsz od prawdy, jest świadomą przyczyną swoich myśli i rzadko przyzna wpływ jakiegoś natchnienia. Ufa on własnemu rozumowi i nie zadowalnia się żadnem objawieniem nadprzyrodzonem; to też dusza filozofa jest ze wszystkich na ziemi znanych istot najwięcej samodzielną, niezależną, najwyższym wzorem duszy ludzkiej. (Z dziedziny myśli 115).

5. Stosunek duszy do ciała. Chociaż ciało jest bezpośredniem narzędziem duszy, zachowuje jednak względem niej pewną samodzielność i nieraz stawia jej opór. Działanie duszy na ciało nie różni się istotnie od działania duszy na duszę; jest ono również wzajemnem, przyczem jednak trzeba uwzględnić to, że ciało nie jest substancyą prostą, jak dusza, tylko sumą wielu monad. Stąd wynika, że może istnieć różnica między atomami bezpośrednio podległymi duszy, a tymi, na które ona działa pośrednio zapomocą pierwszych. Za to nie istnieje żadna konieczność osadzania duszy w jednym tyl-

ko punkcie, bo jej działanie na jeden atom wcale nie jest więcej zrozumiałe, jak na kilka lub na wszystkie atomy ciała: wszystkie też próby wyszukania takiego punktu spełzły na niczem. Mózg, jako organ materyalny, oprócz pośrednictwa we wrażeniach zmysłowych, umożliwia także i ruchy ciała, a między tymi ruchami wielką rolę odgrywają te, które są potrzebne dla mówienia. Myśl, uczucie, wymagają z natury swej istoty prostej, niezłożonej, świadomej, więc też mózg sam ani myśleć, ani czuć nie może. Wpływ ciała na duszę uwydatnia się szczególnie w starości. Widok ludzi starych, zdziecinniałych, wzbudza obawy, że jeżeli zgrzybiałość ciała tak się odbija na ich umysłowości, to utrata ciała pociąga zanik świadomości. Przeciwko temu świadczą liczne przykłady starców o schorzałem ciele a zawsze czynnym duchu. Szczególniej ludzie umysłowo pracujący, myśliciele i uczeni, nader często dowodzą niezależności myślenia od stanu ciała. Porównanie starców z dziećmi opiera się na bardzo powierzchownej obserwacyi. Starzec w tem tylko jest podobny do dziecka, że nie zajmują go sprawy, które najgoręcej obchodzą ludzi w sile wieku. Umysł starca nie cofa się wstecz, tylko zmienia przedmiot swych zajęć zgodnie ze zbliżającem się uwolnieniem z więzów ciała. Mniej dba on o to wszystko, co go z ziemią wiąże, a widząc jak otoczenie mało rozumie jego głębsze myśli, nie robi wysiłków, aby ich innym udzielać, obojętnieje na pozór, w istocie zaś zajmuje się sprawami innego świata.

Związek duszy z ciałem, jakkolwiek bywa uciążliwy w chorobach lub w wieku podeszłym, zawsze powinien być poczytywany za dobrowolny, bo w każdej chwili posiadamy środki, aby zniszczyć oporne ciało i odzyskać wolność dla duszy. Czyn taki, jeśli ma mieć charakter postępku zupełnie celowego, a nie bezmyślnej ucieczki z pośród uciążliwych okoliczności, wymaga uprzedniego wyrzeczenia się upodobania do wszelkich doczesnych dóbr i przyjemności.

Większa część chorób umysłowych polega na chorobie nerwów lub mózgu, zatem ciała, i stanowią też przedmiot psychiatryi. Lecz dla psychologa waryat jest człowiekiem, którego ciało przestało zależeć od jego duszy. Stare uprzedzenie każe wprawdzie uznawać tożsamość osoby na zasadzie

tożsamości ciała, ale kto jasno pojmuje różnicę między ciałem a duszą, ten nie da się w błąd wprowadzić i dla uznania tożsamości osoby będzie żądał ciągłości świadomości. Waryat jest kierowany siłami, których naturę okazuje nam baczna obserwacya. Są to siły zasadniczo różne od duszy, która pierwotnie owem ciałem kierowała.

Tak samo należy wyjaśnić tak zwaną zmianę osobowości, często zauważoną przez nowszych psychologów. To jednak spostrzegamy dwie lub więcej dusz, które obejmują władzę nad tem samem ciałem. Osoba A staje się nagle osobą B, która nic nie wie o życiu osoby A, ma często inny charakter, inne gusta i wykształcenie. Potem znowu B staje się A, i ten nowy A prowadzi życie dalej przerwane, nie podejrzywając wcale epoki, w której jego ciałem posługiwała się osoba B. Otóż psycholog bezstronny, dobrze pojmujący różnicę między ciałem a duszą, nie może krępować się tożsamością ciała i uznawać dwóch całkiem różnych osób za jedną, ale musi sobie wytłumaczyć mniemaną zmianę osobowości jako kolizyę panowania dwu lub więcej dusz różnych nad jednem ciałem[1]).

6. Pochodzenie, rozwój i przeznaczenie duszy ludzkiej. Odnośnie do pochodzenia duszy i sposobu jej połączenia z ciałem dawno mniemali filozofowie, że jeśli dusza jest substancyą, a czas jest jej tylko wyrobem, to ona początku w czasie mieć nie może. Takiemu poglądowi hołdowali nawet ci, którzy Boga mieli za stworzyciela dusz, a to na zasadzie, że Bóg jako istota wieczna, może być wieczną przyczyną wiecznych istot. Jeśli atoli staniemy na gruncie ścisłego rozumowania, to przy braku wszelkich środków, aby udowodnić zupełną zależność między najdoskonalszą duszą czyli Bogiem, a innemi duszami, musimy uznać istnienie dusz bez początku i końca, nieuwarunkowane żadnym aktem twórczym doskonalszej istoty. Wieczne istnienie mnóstwa dusz nie jest trudniejsze do zrozumienia, aniżeli istnienie jednej duszy doskonałej, tworzącej inne. Nawet poprzestając na pierwszem przypuszcze-

---

[1]) Por. Seelenmacht str. 22, 44; Z dziedziny myśli str. 119—124; Nieśmiertelność duszy i wolność woli str. 142 — 154.

niu, mamy o jedną trudność mniej do wyjaśnienia, bo uwalniamy się od tłumaczenia tajemniczego aktu tworzenia wiecznych istot. Czemuż w takim razie nie pamiętamy naszego życia przedcielesnego? Równem prawem można się zapytać, czemu nie przypominamy sobie pierwszych miesięcy istnienia ziemskiego, chociaż już napewno wtedy istnieliśmy. Otóż zapomieliśmy ówczesnych wrażeń, bo za mało zmian w sobie posiadały, a do tego za często się powtarzały, iżby je można było w szczegółach zapamiętać. Zresztą „pamięć nie jest niezbędnym warunkiem świadomości i pomija wiele doświadczeń w każdej epoce naszego życia. Nie pamiętamy nawet wszystkich szczegółów dnia wczorajszego, i to raczej mogłoby nas dziwić, niż to, żeśmy zapomnieli tak wiele odleglejszych doświadczeń"[1]). Nasze istnienie przedcielesne mogło było posiadać jeszcze mniej zmian, jak nasze lata dziecinne, i już to jedno mogłoby wyjaśnić brak świadomości naszej o chwilach przed wiekami przeżywanych. Na zwierzętach mamy przykład, że można posiadać życie obywając się bez pamięci, skoro proste kojarzenie wyobrażeń dostatecznie wyjaśnia zjawiska, fałszywie przez nas ich pamięci przypisywane. Sami przecież doznajemy takich wypadków, w których samo spostrzeżenie jakiegoś przedmiotu wywołuje zapomniane kojarzenia wyobrażeń nie budząc jeszcze pamięci. Nieświadomość tedy naszych stanów z życia przedcielesnego nie jest dowodem, żeśmy przedtem nie żyli. Normalnym naszym stosunkiem względem przeszłości jest zapominanie, a pamiętanie jest wyjątkiem[2]). Nasze przedcielesne istnienie mogło było mieć tak mało wspólności z naszem życiem dzisiejszem, że trzebaby się całkiem oderwać od obecnego życia, aby sobie tamte chwile przypomnieć. I dziś jeszcze znajduje się wielu takich, którzy podzielają wiarę w reinkarnacyę, a jeżeli nie wszyscy przypominają sobie dawne chwile, może to pochodzi stąd, że wrażenia życia obecnego są za silne w porównaniu z dawnemi przeżyciami. Przemawia za tem fakt, na który Platon zwrócił uwagę, mianowicie wielka łatwość w poznawaniu stosunków między po-

[1]) Z dziedziny myśli. str. 125; Seelenmacht str. 154.

[2]) Seelenmacht str. 156.

jęciami prostemi; te osoby nie nabywają wiedzy na nowo, tylko sobie ją przypominają. Właśnie owe różnice wielkie w uzdolnieniu dusz względem przedmiotów wiedzy domagają się istnienia przedcielesnego; obecne bowiem dary umysłowe zawisły od intenzywności dawnego życia. Jeżeli dzieci tych samych rodziców, pobierające tę samą naukę od tych samych nauczycieli tak wielkie różnice okazują w swych uzdolnieniach, to obecne ich warunki nie wystarczają do wyjaśnienia ich różnic; za to doskonale to wyjaśnia teorya reinkarnacyi. Mógł był taki myśliciel, jak Platon, przyjmować preegzystencyę dusz, i nawet przypominał sobie swe wcielenia dawniejsze, to nie potrzebujemy znów tak bardzo się wstydzić teoryi reinkarnacyi i preegzystencyi dusz.

Każdy z nas przychodzi dobrowolnie do jakiegoś zarodka, przygotowanego przez danych rodziców, a przychodzimy w celu dalszego doskonalenia się przez życie ziemskie. Jeżeli zaś wielu zapomina o tem celu pierwszorzędnym, należy to położyć na karb żywości wyobrażeń i wrażeń w życiu obecnem. Wszak nieraz się zdarza, że przychodzimy do kogoś w celu oznaczonym a pod wpływem żywej rozmowy z przyjaciółmi zapominamy o celu naszej wizyty. Kto ma za sobą przeszłość nieskończenie długą, dla takiego pobyt 70, 80 lat na ziemi jest igraszką, jest pewną rozmową z otoczeniem. Po Platonie bronił tej nauki Orygines, później Leibniz i Schopenhauer, ale ją zdyskredytowali Leroux, spirytyści i teozofowie. Jednak nawet spirytyści i teozofowie zasługują na większy szacunek, jak materyaliści i ci wszyscy, którzy odrzucają nieśmiertelność dusz. Skoro wierzą oni w istnienie atomów, choć ich nigdy nie widzieli, powinni tem więcej wierzyć w istnienie dusz, o których daleko więcej wiedzą, jak o atomach [1]).

Przeznaczeniem duszy jest wzrastać w doskonałość, na tem polegającą, iżby coraz więcej rozszerzała sferę swego działania. Tutaj nie mamy władzy zupełnej nad naszem ciałem, i często musimy walczyć z niem wskutek oporu, jaki nam stawia. Jednak ciało to służy nam jako narzędzie prawie

---

[1]) Seelenmacht str. 163. Genezis z Ducha j. w. str. 90.

wszystkich naszych działań, co wzbudza przypuszczenie, że gdy je zużyjemy, zbudujemy inne, doskonalsze, tak samo jak się doskonalą narzędzia przez człowieka używane. Doskonalszego, niż ludzkie, ciała na ziemi nie znamy, więc trzeba przypuścić, że dusza opuściwszy zużyte ciało, gdzieindziej może znaleść doskonalsze ciało. Ostatecznego celu tych wędrówek nie możemy pojąć na obecnym szczeblu naszego rozwoju. Jednym z najbliższych celów jest doskonała wiedza przeszłości i teraźniejszości, która może wielce ułatwić określenie przyszłości i postanowień co do kierunku dalszych wysiłków [1]).

7. Nieśmiertelność dusz. Kto jasno pojmuje istnienie własnej jaźni jako naczelnej siły, trzymającej ciało w jedności i budującej to ciało, począwszy od pierwszego połączenia komórek rozrodczych, ten będzie miał pewność, że rozkład ciała nie uszkodzi jaźni, która je zbudowała, i która kolejno wiele ciał może budować. Cały zakres nauk przyrodniczych prowadzi nas do przyjęcia atomów jako ostatecznych pierwiastków wszelkiego ruchu w przestrzeni, a gdy je raz za takie uznano, przyznano im tem samem niezniszczalność. A jednak atom jest tylko wyobrażeniem jaźni, i cała niezniszczalność atomu tem więcej należy się jaźni, gdyż nic w świecie nie istnieje bez jaźni, a gdyby jaźnie przestały istnieć, byłby wszelki byt zakwestyonowany[1]). Tymczasem tysiące ludzi wierzą w istnienie atomów bez żadnego dowodu, a nie uznają niezniszczalnego istnienia własnych jaźni, chociaż żaden przedmiot nie istnieje tak pewnie, jak własna jaźń nasza, od której wszelkie wyobrażenia o innych przedmiotach zależą, i która stanowi dla nas jedyny przykład wiarogodny rzeczywistego bytu. Z istnienia zaś rzeczywistego naszej jaźni wynika, że nie może ona przestać istnieć. Jednak tylko ten pojmie w całej pełni siłę tego rozumowania, kto sam dojdzie do poczucia bezpośredniego swej nieśmiertelności i niezniszczalności [2]). Takie właśnie przekonanie o swej nieśmiertelności wywiera wpływ nadzwyczajny na całe życie ludzkie, i jeżeli

---

[1]) Nieśmiertelność duszy i wolność woli j. w. str. 173.

[2]) Tamże str. 176.

według czegoś możnaby podzielić ludzi gruntownie, to właśnie podług tego, czy żyją zgodnie z wiarą w swą nieśmiertelność, czy też jej nie uznają. Z filozofów najlepiej Platon umiał ocenić wpływ dobroczynny tej wiary na wszystkie sprawy życia ludzkiego. Śmierć nie zmieni mego życia wewnętrznego; pozostaną mi moje uczucia, myśli i pragnienia, a nadto porzuciwszy ciało *przypomnę sobie wszystkie wcielenia poprzednie,* pozostanie mi nawet możność porządkowania wyobrażeń przestrzennie, bo przestrzeń we mnie istnieje; w końcu i wrażenia będziemy mogli odbierać przy pomocy subtelnego ciała, które Paracelsus nazwał ciałem astralnem, gdyż w niem może dusza odwiedzać inne planety, gdy tymczasem w obecnem ciele może tylko na ziemi przebywać. Nieda się wprawdzie udowodnić naukowo istnienia ciała astralnego, ale tak samo ma się rzecz z istnieniem atomów matematycznych. Takie ciało astralne jest potrzebne do wyjaśnienia zjawiania się duchów, który to fakt dzisiaj jest tak pewno wykazany, jak żaden inny fakt przeszłości[1]); zdaje się tedy, iż można w pewnych warunkch widzieć ciało astralne. Lecz ostatecznie wiara w istnienie ciała astralnego lub ukazywanie się duchów w niczem nie wpływa na nasze wyobrażenia o życiu przyszłem. Pozostaje nam zawsze ta pewność, że i po śmierci będziemy mogli wpływać i oddziaływać na inne dusze i nawzajem od nich będziemy doznawali wpływu, bo jest to władza zasadnicza duszy. Będziemy zaś w tem szczęśliwem położeniu, że znikną dla nas zupełnie trudności przestrzeni, które dzisiaj dają się nam tak bardzo odczuwać. „Nie lękam się więc śmierci, tylko tęsknię za wolnością, która przez nią będzie mym udziałem, a pozostaje tutaj jedynie dlatego, że mam tutaj cele, do których potrzebuję ciała. Mój głód wiedzy będzie o wiele łatwiej zaspokojony po śmierci, niżeli obecnie. Będę mógł wędrować po całej ziemi i poznawać inne światy, oglądać najtajniejsze uczynki ludzkie, i badać dokładnie to, co mi w życiu obecnem jest nieznane. Cała księga żywota stanie mi otworem, odsłonią się pobudki ukryte mych czynów, niejeden błąd poprawię. Doświadczenie moje przekroczy gra-

[1]) Seelenmacht j. w. str. 170.

nice obecnych doświadczeń, a swobodnego obcowania z wielkimi duchami wszystkich czasów nie zeszpecą pobudki samolubne, jak to obecnie nieraz się zdarza"[1]).

Lecz w takim razie filozof, poznający tak znakomicie losy swoje przyszły, powinienby dążyć do tego, aby się dostać co rychlej do owych krain błogosławionych. Tak by być powinno. Atoli filozof i to poznaje, że ma na ziemi różne cele do spełnienia tak dla siebie, jak dla drugich, z którymi jest w związku, i dla tego spokojnie oczekuje momentu uwolnienia od swego ciała. Dla starców, często rozmyślających o życiu przyszłem, śmierć jest łagodnem przejściem w krainę wolności; inaczej umierają starcy do życia ziemskiego przywiązani, bo śmierć zedrze maskę z ich rojeń; dla umierających nagle, strata ciała jest w pierwszych chwilach bardzo bolesna, bo im uniemożliwia wykonanie planów zamierzonych. Jeszcze gorsza i przykrzejsza jest śmierć egoistów, troskliwych o swe dobro, bo zaraz po śmierci się dowiedzą, co inni o nich sądzili. Natomiast cieszyć się będzie mogła matka, że z poza grobu będzie mogła lepiej czuwać nad wszystkiemi dziatkami rozproszonemi. Inaczej też wyglądałyby stosunki społeczne, gdyby ludzie byli przekonani o swej nieśmiertelności [2]).

8. Metafizyka płci. W oczach większości ludzi różnica płci jest różnicą tylko fizyologiczną. Ale dla tych, co pojęli istotę Bytu, co przeniknęli okiem ducha znaczenie życia ludzkiego, dla nich tajemnica płci inaczej się przedstawia. „Jakiś marny organ ciała nie może wpływać na całe usposobienie i charakter połowy ludzkości, trzymanej w niewolnictwie dotąd — i nie od innego znów marnego też organu ciała mężczyzn zależy ich panowanie w Kościele, w państwie, w sztuce, w literaturze i nauce"[3]).

Takie rozumowanie byłoby śmiesznem i bluźnierczem, bo dusze są same z siebie bezpłciowe, a z ich różnicy uspo-

---

[1]) Seelenmacht str. 173.

[2]) Seelenmacht 174—184; Logika ogólna 50—95.

[3]) Eleusis, Czasopismo Elsów, t. I. 1903 str. 9.; Seelenmacht rozdz. VII: Seelenpaare.

sobień wynikają cielesne różnice. Mickiewicz jest większym poetą od Konopnickiej, nie dzięki kształtom zewnętrznym, lecz moc królewskiego ducha, jakim przed wcieleniem był wieszcz Adam, zbudowała ciało odpowiadające istocie ducha, a mające jako najważniejszą cechę ciężar niezwykły mózgu; w tem ciele, wynikającem z natury ducha, zarysowały się obok innych szczegółów i te, dla których nowonarodzone dziecię uznano za chłopca, a nie za dziewczynę. Trafia się jednak, że królewski duch męski przychodzi na świat w ciele kobiety i dopiero czynami swej męskości dowodzi. Zdarza się jeszcze o wiele częściej kobieca dusza, co męskie sobie ciało zbuduje i mężczyznę udając, babą przez całe życie pozostaje[1]).

Skądże tedy pochodzi różnica płci? „Aby to jasno pojąć, uprzytomnijmy sobie, że jaźń (dusza) jest istotą, która nie tylko działa na inne, lecz i przyjmuje działanie z zewnątrz. Działanie jaźni nazywamy zwykle Wolą—wrażliwość jej na działania innych jaźni bywa najczęściej określona wyrazem Miłość. Bez miłości niema woli, bez woli niema miłości. Ale czasem przeważa zasadniczo miłość w jakiej jaźni —czasem wola"[2]). Otóż zależnie od tego, czy w danej jaźni przeważa wola, chęć i moc działania (psychergia), czy przeciwnie bierność, chęc poddawania się działaniom innych jaźni, budują sobie dusze ciała rozróżnione fizyologicznie. Powszechne prawo oscylacyi, które w przyrodzie sprawia następstwo lata i zimy, w życiu człowieka fazy wesołości i smutku, jest też czynne przy wyborze płci; wśród wiekowych wahań jaźni między kobiecością a męskością nadchodzą chwile boskiej równowagi, w których płeć całkiem znika — jak u Platona, Danta, Słowackiego, Joanny d'Arc, Katarzyny Siennejskiej, Tomasza z Akwinu, Wincentego a Paulo i wielu innych Świętych kanonizowanych lub niekanonizowanych[3]).

Atoli i w obrębie danej płci istnieć mogą rozmaite typy. „W zakresie kobiecości trzeba odróżnić wiele szczebli i odmian. Ogromna większość tak zwanych kobiet zasługuje

[3]) Eleusis j. w. str. 11.
[1]) Eleusis 19 I.
[2]) Eleusis I. 19.

na miano gęsi. Hałaśliwe to a puste, pływa po płytkich wodach i fruwa nie wysoko, a tyje. Nieraz powabne na zewnątrz, gęsi ludzkie stroją się i ciągle mają na myśli pozory — żyją plotkami i są wybitnie płciowe tak, że instynktownie lgną do podobnych osobników płci drugiej, bo innego przeznaczenia nie widzą w życiu, jak płodność. Niektóre z tych gęsi z wiekiem przekształcają się na kwoki — już nie fruwają ani pływają, tylko w domu siedzą i potomstwa pilnują. Taka kwoka ludzka gdacze, gdy męża lub syna potrzeba publiczna woła i naraża go na jakie niebezpieczeństwo. Zawsze ma na myśli fizyczną wygodę, materyalne powodzenie. Choć regularnie chodzi do kościoła, to w modlitwach swych rzadko trafia do Boga — ciągle się napiera o różne osobiste korzyści.. Najwięcej kochają siebie, potem dzieci i męża. Jeśli gąska zostanie starą panną — całkiem gorzknieje i na świat narzeka — wtedy otacza się kotami, psami lub gołąbkami, aby mieć kogo pieścić lub tyranizować. Szlachetniejszy typ kobiety u nas nazywamy niewiastą, a w małżeństwie służy jej czasem przydomek matrony... Najrzadszy typ kobiety, często bywa nazywany aniołem. To są święte, co nie toną miłością w jednym człowieku, lecz kochają najsilniej wszystkich cierpiących i zapominają całkiem o sobie; czasem dochodzą do granic, poza któremi różnica płci już znika... Obok gąsek, niewiast i aniołów, istnieją inne liczne odmiany kobiety, wśród których, ze względu na ich wpływ fatalny, wyróżnić należy typy, zasługujące na nazwę Messalin i Herodjad. Messaliny pałają żądzą cielesną i niszczą zdrowie a poniżają duszę prawie każdego mężczyzny, co się do nich zbliży... Jeszcze bodaj straszniejsza odmiana, bardzo rzadka, Herodjad. To są kobiety, które wbrew naturze kobiecej nadewszystko łakną władzy... W środku między Messalinami a Herodjadami stoją rozmaitych kalibrów kokietki, grające mniej lub więcej udatnie rolę cnotliwych niewiast, udające różne zalety, aby pociągnąć ku sobie łatwowiernych mężczyzn"[1]).

„Odpowiednio do rozmaitych typów kobiet, bywają też rozmaite typy mężczyzn. Gąsce odpowiada tak zwany osioł,

[1]) Eleusis I. 29 — 32.

niewieście mąż, aniołowi król duch. Osioł stoi zwykle wyżej od gąski, niewiasta prawdziwa wznosi się nad poziom moralny męża, a król duch bywa równy aniołom"[1]).

Od czegóż zawisł dobór dusz poszczególnych? Chcąc na to odpowiedzieć, czemu „czasem osioł może pociągnąć niewiastę, gąska skusić męża", trzeba pamiętać, że człowiek składa się nie tylko z duszy, lecz i z ciała. „Ciało jest to cała hierarchia istot niższych, mających być rzodzonemi przez jaźń". „Otóż i ciało człowieka może mieć pociąg ku ciału innego człowieka, całkiem niezależnie od duszy, a czasem nawet przy antypatyi dusz. To się nazywa magnetycznym pociągiem. Jedna i ta sama kobieta pociąga magnetycznie jednych mężczyzn, a odpycha innych"[2]). Skąd pochodzi ów pociąg magnetyczny? Stąd, „że człowiek oprócz ciała materyalnego posiada wewnętrzne ciało pramateryalne czyli astralne—tak zwane dlatego, że to ciało subtelniejsze wędruje nie tylko po ziemi, ale po innych gwiazdach. To ciało astralne może być pośrednikiem między ciałem materyalnem a duszą... Otóż w pieszczocie każdej działają na siebie ciała astralne"[3]). Natomiast dusze łączą się na podstawie podobieństwa swych jakości, które wiodą do sympatyi i związanych z nią uczuć wdzięczności, szacunku, a w końcu miłości, która zrazu tylko do jednej kobiety może się odnosić, a przez udoskonalenie się i oczyszczanie obejmować może wszystkie siostrzane dusze kobiece[4]). Na najwyższych szczeblach swego wyzwolenia dusza męska nie potrzebuje nawet anioła-kobiety za towarzyszkę i źródło swych natchnień. „Jest szczebel istnienia duchowego, na którym król-duch z Bogiem bezpośrednio już obcując, nie potrzebuje nawet anioła-kobiety — spełnia sam jako Syn Boży, co mu Ojciec niebieski poruczył. Budda gdy miał zbawiać świat, opuścił żonę — a Chrystus ani Paweł św. żony nie mieli. Parzystość dusz nie jest prawem wszechświatowem całego bytu—tylko środkiem, ułatwia-

[1]) Eleusis I. 34.
[2]) Tamże 35.
[3]) Tamże 38.
[4]) Tamże 56.

jącym nam niższe szczeble ziemskiego istnienia... dla takiego wyzwolonego i odrodzonego już ducha, płciowe kształty ciała pozostają tylko symbolem ostatniej fazy duchowej, przez którą przechodził. Duch, co różnicę płciową przemógł, ukończył swe wędrówki na ziemi i dalszych tutaj wcieleń już nie będzie odbywać, tylko się wzniesie ku jaśniejszej jakiej gwieździe, aby tam łączyć się z duchami podobnymi i utrzymywać te ogniska energii, jak słońce (sic! Eleusis I. 63), co światłem owem ożywia tyle światów"[1]). Jest to stan słoneczności duchów, jak go już przedtem nazwał Słowacki. „Otóż taki duch słoneczny, gdy spełni swe powołanie na ziemi, może dobrowolnie i bez żądzy powrócić tutaj jeszcze raz, jako Zbawiciel i Messyasz—a w takim razie nie koniecznie musi wrócić zwykłą drogą namiętnego połączenia dwojga rodziców. Taki słoneczny duch może nie zechce stać się przyczyną zwiększenia ogni namiętności, trawiących świat — może zdoła wybraną przez się czystą dziewicę uczynić swą matką bez przyczynku męża? To jest tajemnica wiary w tak zwane niepokalane poczęcie, wspólna buddystom i chrześcijanom, ale dopiero w Chrześcijaństwie najwyżej rozwinięta w kulcie Matki Boskiej"[1]).

„Ciało każdego człowieka pochodzi w zarodku swym od ciał jego rodziców — ale dusza nie ma pochodzenia — jest jedną z wiecznych iskier Bóstwa, o nieskończonej przeszłości. W żywotach ubiegłych ta dusza wiele już przyjmowała ciał od różnych rodziców... W życiu ziemskiem, gdy jaźń wcielona staje się osobistością działającą w czasie i przestrzeni, wpływ ciała na duszę dobry lub zły bywa tem większy, im więcej rasowe ciało, im więcej bogate były dusze przodków. Czasem jest bardzo trudno odróżnić, co w czynach danej jednostki pochodzi od ciała, co zaś odpowiada istocie czystej jaźni. Temperament ciała wpływa ogromnie na czyny duszy —dusza czysta uwięziona w obciążonem dziedziczną nieczystością ciele—dusza męska w ciele kobiecem lub odwrotnie— wiele ma walk, o których nie wiedzą ci, których ciało duszy odpowiada"[2]).

---

[1]) Eleusis I. 65.
[2]) Eleusis I. 93.

„By osiągnąć najwyższą ludzką doskonałość, trzeba znaleść rodziców, których wszyscy prodkowie mieli doskonałe warunki fizycznego rozwoju, a przytem bogate życie psychiczne, wyciskające swe piętno na kolei ich ciał. Jeśli tacy rodzice pokochają się wielką a czystą miłością, przezwyciężają w sobie wszelką zmysłowość, oddadzą się wspólnie jakiej wielkiej sprawie i dla tej sprawy w najofiarniejszem zespoleniu wezwą pomocy większego niż oni ducha, to z takiego związku mógłby się narodzić istny Król-Duch, doskonały człowiek... O rasie nie godzi się sądzić według zewnętrznych pozorów. Wielu wielkich panów pochodzi od lokajów, a niektórzy chłopi od królów. Ktoby znał prawdziwą historję rodzin, inaczej oceniałby ludzi, niż zwykła opinia ludzka"[1]).

B. Poglądy kosmologiczne.

1. Dusza świata. Porządek i celowość ruchów ciał niebieskich wzbudziły w starożytności przypuszczenie, że i te ciała mają swe dusze. Pojęcie matematycznego porządu przyrody, poraz pierwszy zdobyte przez Pytagorasa, prowadziło do pytania, jaka siła utrzymuje zgodność zjawisk konkretnych z ogólnem prawem i czyni je od niego zależnemi? Platon pierwszy usiłował tę siłę wytłumaczyć istnieniem duszy świata, poruszającej wszystkie ciała. Pogląd ten, utrzymywany przez Stoików i Neoplatoników, dopiero przez Keplera został zachwiany, a następnie przez Galileusza i Newtona. Jednak prawidłowość przyrody, nawet jeśli ją uznamy za najwyższe prawo, domaga się jakiejś przyczyny podobnej do tego wzoru wszystkich przyczyn, z którego zaczerpnęliśmy samo pojęcie przyczynowości, mianowicie do duszy ludzkiej. Tem się tłumaczy, za teorya duszy świata jeszcze zawsze ma licznych zwolenników, choć ulega pewnemu przekształceniu. Dawniej bowiem znano tylko cząstkę wszechświata; można więc było przyjąć, że tylko jedna dusza całym światem znanym rządzi. Dzisiaj rozszerzyła się znacznie znajomość świata, więc też

[1]) Eleusis I. 99 — 101.

„dziś ci, co poza zewnętrznymi pozorami tych ciał niebieskich poszukują duszy, uznać muszą potrzebę całej hierarchii duchów. W miarę jak objawy wzajemnego wpływu dusz są lepiej poznawane, zwiększa się także zakres działań, jakie mogły przypaść w udziale takim duszom, czy duchom planetarnym lub słonecznym. Utrzymywanie jednostajnego ruchu fizycznego samych ciał niebieskich, jakoteż prawidłowego przebiegu zjawisk w ich wnętrzu lub na ich powierzchni, jeszcze nie stanowiłoby wystarczającego dla takich duchów pola działalności. Natomiast wpływ psychologiczny na dusze ludzkie, kierownictwo ich natchnieniem, sprawiedliwość historyczna upatrywana w dziejach ludzkości — jednem słowem wszystko to, co Grecy Jowiszowi, a Scholastycy Opatrzności boskiej poruczali, mogłoby łatwo być dziełem ducha ziemi, o wiele doskonalszego, niż ludzkie dusze, o wiele mniej doskonałego, niż jedyny Bóg najwyższy"[1]).

2. Dusza zwierząt. O duszy ludzkiej nikt nie wątpi, kto jest przeświadczony o istnieniu swej duszy własnej; lecz wielu nie chce uznać, że i zwierzęta mają dusze. Kartezyusz był przekonany, że zwierzęta są tylko maszynami, zgrabnie nakręconemi. La Fontaine, który był większym przyjacielem zwierząt i lepiej ich życie obserwował, wyśmiał w pięknych wierszach nieznajomość życia zwierząt u swego ziomka. Udowodnić atoli istnienie dusz zwierzęcych jest o wiele trudniej, niż u człowieka; co więcej, taki dowód bez telepatyi jest wręcz niemożliwy. Obserwatorzy życia zwierzęcego wskazują na ich uczucia, jako na dowód istnienia dusz zwierzęcych; tymczasem owe uczucia nie są czemś innem, tylko telepatyą, bo uczucia mogą się znajdować tylko w jakiejś duszy. Wyborny jeździec obchodzi się z koniem, jak ze swym przyjacielem najlepszym i inaczej postępując nie panowałby nad nim. Każdy zresztą może powtórzyć doświadczenie, które często wykonywał Towiański z miłości ku zwierzętom. Ilekroć widział konia, który upadł pod brzemieniem ciężaru i nawet mimo bicia nie mógł się podnieść z ziemi, zbliżał się on do biednego zwierzęcia, szeptał mu w ucho życzenie, iżby w nie

[1]) Z dziedziny myśli str. 129.

wstąpiła nowa siła, i zwierzę zrywało się z ziemi[1]). Koń więc ma zdolność odczuwania telepatycznego, a to jedno wystarcza do udowodnienia w nim duszy. Zresztą w ten tylko sposób da się wyjaśnić wpływ nadzwyczajny na człowieka. Wielu jest dziś pseudopedagogów, którzy zasady tresury zwierząt stosują do powierzonych im dzieci ludzkich i osiągają te same rezultaty: przyzwyczajenie do pewnych stale powracających ruchów i do biernego posłuszeństwa, które z ludzi robi automaty. Eksperymenta takie dowodzą pewnego podobieństwa i pewnych cech wspólnych między duszą ludzką a zwierzęcą. To też nie jest nieprawdopodobne przypuszczenie, że dusza zwierzęca może z czasem dojść do rozwoju ludzkiego (sic!); natomiast twierdzenie buddystów, jakoby dusza ludzka stać się miała kiedykolwiek duszą zwierzęcą, przeczy wszystkiemu, co wiemy o postępie i rozwoju świadomości[2]).

3. Dusza roślin. Najbliższy szczebel po zwierzętach zajmują rośliny w hierarchii istot żywych. Nie mamy dowodu, że posiadają one uczucia, a nawet ogrodnicy i rolnicy mniej są w tym względzie wymowni, jak myśliwi jeźdźcy odnośnie do zwierząt. Mimo to przypisujemy roślinom życie, bo widzimy, że się rozmnażają i rosną. Nie mamy wprawdzie żadnego środka, aby się dowiedzieć, czy rośliny doznają uczucia głodu i rozkoszy zmysłowej; jeżeli atoli uprzytomnimy sobie, że te uczucia stale towarzyszą odpowiednim ruchom żywienia się i rozmnażania, dojdziemy do wniosku, że i życiu roślin przewodniczy jakaś dusza. Ta możliwość wzrosła do granic wielkiego prawdopodobieństwa, jeżeli uwzględnimy, że rośliny posiadają indywidualność i że się rozwijają z zarodków. Otóż jeżeli się zważy, że na tym samym kawałku ziemi i wśród tych samych zewnętrznych warunków fizycznych wyrastają rośliny najodmienniejsze, to o ile nie chcemy przyjąć, że każda roślina jest w swym zarodku preformowana — a tego obserwacya zarodków przyjąć nie pozwala — więc tę rozmaitość form w roślinach będzie można przypisać tylko rozmaitości ich dusz. „To, co zazwyczaj mamy za roślinę, jest tylko cia-

---

[1]) Seelenmacht str. 65.

[2]) Z dziedziny myśli j. w. str. 129.

łem, owocem pracy życiowej jej duszy. Las jest wielką społecznością dusz mało rozwiniętych, tem zajętych, aby z kwasu węglowego w powietrzu i składników ziemi wyrabiać drzewo. Jest to bezwątpienia cel skromny, ale niemniej godny szacunku, jak jakakolwiek praca ludzka"[1]).

4. Dusze czyli monady w ciałach chemicznych. Wiemy już, że podług Lutosławskiego nasze ciało jest zbiorem jaźni czyli monad, mniej rozwiniętych od naszej duszy. „Byt naszej osobistości, naucza on, nie jest jedynie objawem jednej naczelnej jaźni, nam wewnętrznie znanej, jako podmiot świadomości, lecz wielu monad, które za nas (sic!) myślą i czują, gdy zachodzi pozór nieświadomego myślenia lub rozwoju uczuć"[2]). Podobne stosunki zachodzą w organizmach zwierząt i roślin. Lecz jak mamy pojmować ciała nieorgaricznе? Na to odpowiada autor: „Sięgając poniżej poziomu monad w organizmach udział mających, natrafiamy na monady organizujące kryształy, i nareszcie na monady, których pociąg i odraza stanowi o chemicznych własnościach materyi. To, co wyobrażamy sobie jako atom, jest wewnętrznie monadą, czującą wewnętrzne poruszania podobne do naszych wstrętów lub pociągów, tylko mniej może jasno uświadomione, choć za to gwałtowniejsze w swej wyłącznej sile. Monady te są bardzo stałe w swych przywiązaniach i to, co nazywamy atomem wodoru, zawsze pragnie zespolenia z atomem tlenu w trójcy z dwóch monad jednego rodzaju, a trzeciej drugiego. Co czuje wodór, gdy się pali w tlenie, jaka intenzywność wewnętrznych uczuć odpowiada tym ruchom zwiększonym, które my spostrzegamy jako podwyższenie temperatury — tego w obecnym ludzkim naszym stanie odgadnąć nie możemy... Jeśli wyobrazimy sobie nieskończony szereg szczebli świadomości, to łatwo będzie uznać istotę duchową nawet w atomie wiecznie te same ruchy powtarzającym. Gdy atom ten po długiem doświadczeniu chemicznem wchodzi w skład komórki organicznej, odbywa się w nim taka przemiana wewnętrzna, jak dla nas, gdy z niższej do wyższej szkoły przechodzimy.

---

[1]) Seelenmacht str. 68.

[2]) Logika ogólna j. w. str. 62.

Zawsze ta sama monada kolejna potem będzie ożywiać organ złożony z wielu komórek, potem różne organizmy, aż do ludzkiego ciała i dalej"[1]).

C. Poglądy teologiczne.

Zajmowaliśmy się dotychczas metafizyką Lutosławskiego odnośnie do natury dusz ludzkich, zwierzęcych, roślinnych i dusz pierwiastków chemicznych, bo bez tych poglądów nie możnaby zrozumieć nauki tego autora o Bogu oraz jego pojęć religijnych. Jeżeli zaś wywody jego dotychczasowe można było przyjmować z dobrotliwym uśmiechem, to tutaj, w nauce o Bogu, nie można się oprzeć uczuciu wielkiej przykrości na widok faktu, że nasi pisarze często lepiej wiedzą o misteryach buddyzmu, jak o prawdach katechizmowych wiary własnej, której nieraz mienią się być obrońcami. Lutosławski, jak tylu innych młodych ludzi, rzucił się z wielkim zapałem do nauk przyrodniczych i do filozofii, a nie zadał sobie najmniejszego trudu, aby poznać gruntownie zasady wiary Chrystusowej. To też jak w poznanych dotąd wywodach filozoficznych dał system, który co krok kłóci się z logiką i w strzępki się rozlatuje wskutek własnych sprzeczności, tak i w pojęciach teologicznych okazał się on bałamutnym nieukiem. Przytoczmy kilka przykładów.

1. **Istnienie i natura Boga**. Podczas gdy teologia katolicka, opierając się na prawie przyczynowości, zakreśla bardzo szerokie podstawy dla dowodów Bożego istnienia, zna Lutosławski jeden jedyny taki dowód, mianowicie: istnienie świata dusz o różnym stopniu ich doskonałości. Lecz nawet i ten dowód posiada u niego liczne usterki. Najlepiej sam czytelnik to oceni ze słów autora: „Jeżeli świat składa się z dusz nierównych, to musi być między niemi jedna najwyższa... Możnaby się jednak zapytać, czy najwyższa istota jest jedyną, czy też przeciwnie istnieje cały gatunek najwyższych istot, zwłaszcza że we wszystkich innych stopniach dusz spo-

[1]) Seelenmacht str. 116n.

tykamy mnóstwo indywiduów. Jest bardzo prawdopodobne, że istnieje wiele gatunków dusz nadludzkich; mimo to mamy niektóre powody przypuszczać, że zgodnie z podaniem religijnem tylko jedna jedyna istota najwyższa stoi na czele całego świata dusz... Jeżeli bowiem istnieje najwyższy rodzaj istot, to ich organizacya musi być o wiele doskonalsza, jak wszystkich ludzkich towarzystw, a więc też w stopniu wyższym aniżeli nasze organizacye musi on posiadać jedno tylko kierownictwo." Na zarzut, że to jest dowód, oparty jedynie na analogii z ludzkiemi urządzeniami, odpowiada autor: „Jest rzeczą rozumniejszą z góry przyznać antropomorfizm nieunikniony we wszystkich naszych wyobrażeniach religijnych, aniżeli go zaprzeczać na to, aby za chwilkę być pokonanym. Musimy albo zrezygnować z wszelkiej teologii i zadowolić się lepiej nam znanemi duszami ludzkiemi, albo musimy sobie pomyśleć Boga według naszego wzoru, jak to Mojżesz wybrał... Zastanawiając się nad dziejami tych wyobrażeń, musimy przyznać, że bogów wszystkich ludów tworzono na wzór ideałów ludzkich. Nawet Stwórca wszechmocny teologii chrześcijańskiej nie jest niczem innem, tylko uosobieniem ludzkiej pychy, papieżem i cesarzem wszechświata"[1]).

Jakiż mamy sposób poznania Bóstwa? „U wszystkich ludów, pisze autor, i po wszystkie czasy istniała garstka świadków rzekomego objawienia bezpośredniego ze strony Bóstwa. Ich otoczenie dawało im wiarę, bo po największej części osiągali oni przez swą świętość najwyższy stopień wiarogodności. Nie posiadamy wszelako żadnych środków do utożsamienia źródeł tych objawień (z Bóstwem) albo też przypisywania ich wszystkich najwyższej Istocie świata. To bowiem Jestestwo najwyższe zdaje się stać tak wysoko ponad ludzkością, że mało są prawdopodobne stosunki bezpośrednie między Niem a poszczególnymi ludźmi. Każda dusza działa przedewszystkiem na dusze sobie najbliższe, nie w znaczeniu przestrzeni, lecz na najbliższe odnośnie do prawdziwego powinowactwa lub podobieństwa dusz. Tak tedy Bóg oddziały-

[1]) Seelenmacht str. 118.

wa na nas przez wyższe duchy, a liczne świadectwa, tyczące się boskich objawień, tylko potwierdzają to przypuszczenie, że takie duchy istnieją, ale nas nie pouczają o istocie swego najwyższego kierownika. Jedyna więc metoda, aby Go zbadać i dowiedzieć się o Nim niektórych prawd, to tylko zostaje, żebyśmy się trzymali koniecznych praw myślenia i opierali się na analogii z naszemi doświadczeniami. O Bogu możemy mieć tylko ludzką wiedzę, i nie doprowadziłoby nas to wcale do wyjaśnienia Jego istoty, gdybyśmy z niektórymi teologami rozpoczęli od tego, że Go uznamy niepojętym. Tylko to, co sami pojmujemy, może wejść w krąg naszej wiedzy, a ta okoliczność zmusza nas do tego, żebyśmy jego stosunek do nas pojmowali na wzór znanych nam stosunków między duszami rozmaitych stopni"[1]).

Jakiż rezultat ostateczny tego „ludzkiego" pojmowania Boga? „Każda dusza stanowi dla siebie świat samodzielny, posiadający swe własne prawa. Ta więc wolność, której jasną świadomość posiadamy, stanowi granicę dla wpływu Bożego, i z tego powodu nie możemy owego wpływu uznać za wszechmocny. Nawet gdyby się przyjęło, że Bóg był początkowo wszechmocny, odpowiadałoby to najlepiej naszemu wyobrażeniu o Nim, jeżeli przyjmiemy, że dzieli On z nami dobrowolnie Swą władzę, zrzekając się wszechmocy, abyśmy my mogli zażywać wolności"[2]).

W dalszych uwagach dowodzi autor, że istnienie rozmaitych niedoskonałości i zła w świecie jest dowodem najlepszym, że Bóg nie jest wszechmocny, i że zło istnieje wbrew Jego woli. Wogóle mocy nieskończonej nie można pojąć, bo moc należy mierzyć według celów ściśle określonych, a więc nie może ona róść w nieskończoność[3]). Zresztą gdyby Bóg był wszechmocny, zniknęłaby całkowicie odpowiedzialność za nasze uczynki, bo nasze życie i jego chwile byłyby z góry oznaczone. Tymczasem mamy świadomość, że to my opiera-

---

[1]) Seelenmacht str. 119.
[2]) Seelenmacht str. 120.
[3]) Seelenmacht str. 129.

my się złym pobudkom, i że czynimy to całkiem wolno, zaczem niema mowy o wszechmocy Bożej[1]). Czuł jednak autor, jakie popisał niedorzeczności, i dlatego sam daje sobie rozgrzeszenie, spędzając ich winę właśnie na Bożą wszechmoc: „Jeżeli się mylimy, i Bóg jest wszechmocny wbrew całemu naszemu rozumowi, to musi On ponieść odpowiedzialność naszego błędu i przebaczyć nam naszą konkluzyę"[1]). Wierzyć się nie chce, że takie rzeczy mógł napisać człowiek, mieniący się być filozofem!

W podobny sposób autor odmawia Bogu mocy stwórczej. „Jeżeli jestem, pisze on, świadom swego istnienia niezależnego, to jest to dowodem, żem nie potrzebował być stworzonym. W przeciwnym razie na Boga spadałaby odpowiedzialność za całą moją niedoskonałość. Wszystkie dusze są niedoskonałe: cóż za cel miałoby stworzenie? Gdyby dusze były stworzone, byłby cały ich rozwój zależny od stwórcy, podobnie jak czynność jakiejś maszyny jest określona i ograniczona przez jej sprawcę. Szereg istot ku górze się wznoszących wyklucza stworzenie. Postęp bowiem z jednego stopnia na drugi zależałby albo od Stwórcy albo od stworzeń. Jeżeli to ostatnie, wówczas działalność Stwórcy byłaby ograniczona do najniedoskonalszych jestestw. Jeżeli zaś plan rozwoju całego dusz od Stwórcy pochodzi to jest rzeczą niezrozumiałą, czemu w stworzeniu pomieścił najniedoskonalsze istoty, chociaż mógł je był odrazu uczynić doskonałemi. A tak zamiar i cel stworzenia pełen jest sprzeczności. Początek wiedzie ku końcowi; Stwórca byłby zatem i burzycielem świata. To, co życiem Boga nazywamy, nie jest w gruncie rzeczy niczem innem, tylko znoszeniem dusz pojedynczych. Kto jednak mimo to podtrzymuje stworzenie, tego zbić nie możemy"[2]).

Nie można również utrzymywać, że świat miał początek, bo czas zaczął się dopiero wraz z myślącymi duchami. Nieskończona przeszłość każdej duszy nie jest bynajmniej czemś zamkniętem, jak Kant przypuszczał w swych antynomiach. Jeżeli zaś Boga mamy pojmować na wzór naszych dusz, to

---

[1]) Seelenmacht str. 121.

[2]) Seelenmacht str. 123.

musimy Mu przyznać cechę najważniejszą dusz, mianowicie możność doskonalenia się[1]). Poszczególne dusze nie tylko postępować, ale i cofać się mogą; jednak duchy wyższe nie mogą wstecznie postępować, a tem samem i wpływ Boga na świat, skoro Bóg jest najwyższą duszą, tylko wciąż rosnąć może, a nie może się zmniejszać.

Na czem ten wpływ Boga na świat zależy? Niektórzy powiadają, że jest On twórcą praw natury. Tymczasem prawo natury jest tylko formułą użytą przez myśl ludzką dla wyrażenia pewnej jednostajności w przyrodzie. Taka jednostajność atoli wcale nie jest konieczna, a tem samem prawa przyrody są tylko naszym tworem. Doskonałość, celowość i piękność dzieł przyrody również nie powinny być Bogu przypisywane, bo ludzie umieją i sztuczniejsze i piękniejsze rzeczy tworzyć, aniżeli natura; a do tego prawa natury są wynikiem ślepej konieczności, podczas gdy Bóg jest istotą wolną i rozumną[2]).

Wprawdzie moc Boża nad naturą jest o wiele wyższa od naszej, ale nie objawia się w zwykłym biegu, tylko w wyjątkowych razach, w tak zwanych cudach, które zrodziły wiarę w Opatrzność. Wszystkie ludy wierzyły i wierzą w cuda, a nauka nie ma prawa przeczyć ich możliwości, gdyż badania naukowe odnoszą się tylko do zwykłego biegu natury i polegają na uogólnieniu spostrzeżeń naszych; co więc poza tem się dzieje, nie podpada pod naukę. Wszelako nie zawsze tylko Bogu cud przypisujemy, bo i wyższe duchy są ich sprawcami. Otóż gdyby Bóg był sprawcą praw natury, byłyby cuda niemożliwe, a tem samem należałoby kłam zadać wszystkim podaniom ludów o ich istnieniu, co byłoby niedorzecznością. Wprawdzie z postępem wiedzy udało się wiele cudów wyjaśnić naukowo, lecz niektórych nawet nauka nie zdoła na swój sposób wyjaśnić. Zresztą jeżeli Bóg jest istotą wolną — to nie można Mu zaprzeczać prawa wywoływania zmian w przyrodzie, gdyż i my taką moc posiadamy.

Nie można też Bogu przypisywać wpływu na myślenie

---

[1]) Seelenmacht str. 124.

[2]) Tamże str. 128.

ludzkie. Wielu wprawdzie logików mniema, iż tylko przez wzgląd na Boga jako na źródło wspólne wszystkich prawd można osiągnąć ich przedmiotowość, bo je tam jak w zwierciadle jakiem mogą wszyscy oglądać. Atoli ponieważ i w myśleniu znajdować się może zło, „błąd, fałsz, to i na myślenie Boga nie może wpływać. Przedmiotowość prawd jedynie ze zgody dusz pochodzi, a nie z działania Bożego, gdyż w tym razie ostatnim prawdy byłyby niezmienne, gdy tymczasem sami nieraz sąd o rzeczach zmieniamy. A jak my ucząc dzieci, nie zawsze używamy ścisłych wyrażeń, tak i Bóg poucza nas czasem przez Swe objawienia, ale i to tylko za naszem przyzwoleniem oraz pod warunkiem, że te prawdy sami ponownie w sobie zrodzimy"[1]).

Pozostał jeszcze głos sumienia jako rzekomy wyraz wpływu Bożego na nas w sferze moralności. W pewnem znaczeniu może ów głos być przypisany Bogu, ale nie zawsze jest to Jego głos bezpośredni; różne też istnieją formy rządów, a w ślad za tem różne przepisy odnośnie do tego, co dozwolone, a co zakazane, wobec czego nie można moralności opierać na Bogu. *Walka między złem a dobrem jest walką niższych monad z wyższemi*[2]).

Więc Bóg wcale na nas nie działa? Z jakiegoż tytułu Bóg ma być istotą najdoskonalszą? Aby na to odpowiedzieć, trzeba, powiada nasz mądry autor, pozbawić Boga jeszcze jednego przymiotu, mianowicie nieskończoności. „Bóg nieskończony nie byłby istotą osobową, tylko martwem pojęciem wszystkich konieczności albo tak zwanych praw. Taki Bóg mógłby co najwyżej świat trzymać w kupie, ale nie rządziłby nim ani do doskonałości prowadził"[3]). Otóż osobiste stosunki Boga z duszami są wprawdzie możliwe, ale nie są ani konieczne ani nawet prawdopodobne, bo między Nim a nami istnieje mnóstwo duchów wyższych. Każda dusza działa głównie tylko na dusze sobie podobne; zatem i Bóg tylko na najwyższe duchy działa, nie dosięgając dusz tak marnych, jak nasze.

---

[1]) Seelenmacht str. 133.
[2]) Tamże str. 135.
[3]) Tamże str. 136.

Wszechobecność Boga nie jest żadnym nadzyczajnym przymiotem, skoro przysługuje wszystkim duszom jako istotom nieprzestrzennym[1]).

Opatrzność „jest to wyraz zbiorowy, obejmujący wszystkie wyższe wpływy, objawiające się w publicznem i prywatnem życiu ludzi. Ilekroć więc w historyi natrafiamy na pozór działania opatrznościowego, tam owa potęga, która była potrzebna do wywołania owego skutku, jest o wiele mniejsza od potęgi istoty najwyższej"[2]). Ludzie zazwyczaj pojmują Boga jako potężnego ducha, uczestniczącego we wszystkich ich sprawach; jest to pojęcie błędne; nie można bowiem utożsamiać Boga z wyższymi duchami, które czuwają nad duszami, jak pasterz nad trzodą. *Ludzkie modły odnoszą się tylko do tych duchów, a modlitwa do Boga nie miałaby sensu*[3]). Prawdziwy mędrzec nigdy nie będzie się naprzykrzał opatrzności z drobnostkami".

Uwaga. Tak więc odarł Lutosławski Boga z najprzedniejszych Jego przymiotów: wszechmocy, nieskończoności, wszechobecności i działania opatrznościowego, a nawet w wielkiej mierze z rozumu, a to, co jego wyobraźnia chorobliwa pozostawiła z Bóstwa, to jakiś bożek Dagon Filistynów, jakaś niedorzeczna parodya tego, co człowiek rozumny zwie Bóstwem. Smutne to nad wyraz, że myśliciel, zrodzony z rodziców chrześcijańskich, wychowany na łonie cywilizacyi chrześcijańskiej, nie umiał się w pojmowaniu Bóstwa wznieść nawet tak wysoko, jak Ksenofanes z Kolafonu (VI w. przed Chr.) lub Anaksagoras, i skreślił obraz Bóstwa, któregoby się na pewno wyparli Pimgejczycy ze środkowej Afryki. Po swem nawróceniu się przyznał Lutosławski nareszcie, że Bóg jest istotą najdoskonalszą, że jest Stwórcą i wszechmocnym, ale czyni on to w takich słowach, że nie trudno odgadnąć, iż dawne poglądy głęboko wzrosły w jego duszę. Powiada on: „Skoro zachodzą różnice doskonałości wśród istniejących dusz, jedna z nich musi być najdoskonalszą, najpotężniejszą, naj-

[1]) Seelenmacht str. 137.
[2]) Tamże str. 138.
[3]) Tamże str. 139.

rozumniejszą, i ta najwyższa istota, której istnienie uznają wszystkie religie, również jak i większość filozofów, nazywa się pospolicie Bogiem. Doskonałość Boga z punktu widzenia ludzkiego wydaje się tak wielką, że wyobraźnia ludowa, a nawet terminologia wielu teologów i filozofów nie poprzestaje na określeniu Boga, jako istoty najdoskonalszej w porównaniu z wszystkiemi istniejącemi duszami, lecz robi go wszechmocnym, wszechwiedzącym, twórcą innych dusz"[1]). Otóż wolelibyśmy usłyszeć otwarte wyznanie autora, co sam myśli o istocie Boga, aniżeli się dowiedzieć, co Mu przypisuje ludowa wyobraźnia. Lecz oto sam autor rozwiewa wszelkie wątpliwości. „Jeśli staniemy na gruncie ścisłego rozumowania, to przy braku danych, co do warunków powstawania jaźni w czasie, i wobec tego, że nawet Kościół o sposobie stworzenia duszy nic dogmatycznie jeszcze nie orzekł — skłonimy się raczej, dla zachowania duszy, jej charakteru substancyi czyli istoty rzeczywistej, do uznania jej istnienia bez początku ani końca, nie uwarunkowanego aktem twórczym doskonalszej istoty w jakiejś określonej przeszłości. To wcale nie usuwa ciągłego stosunku twórczego Boga do wszystkich dusz. Bóg w każdej chwili stwarza je na nowo, gdyż żadna nie mogłaby istnieć nawet jednej chwili bez Boga, tak jak ciało nie może żyć bez duszy"[2]). Już też ma za swoje ta biedna logika w rękach naszego filozofa! Podług niego dusze są tak doskonałe, że nie potrzebowały być stwarzane od Boga, a równocześnie są tak marnemi istotami, że aż w każdym momencie musi je Bóg na nowo stwarzać! Jest również nieprawdą, jakoby Kościół nie orzekł nic dogmatycznie o początku naszych dusz; owszem, dawno już to uczynił, bo jeszcze na soborze Lateraneńskim IV (1215) uchwalono we formie dogmatu naukę, iż Bóg stwarza dusze z nicości. Jeżeli zaś nasz filozof nie umiał pogodzić istnienia wolnej woli w ludziach z przymiotem wszechwiedzy i wszechmocy Bożej, powinien był zaglądnąć do pism teologicznych, a byłby się przekonał, że jego dylemmat: albo Bóg nie jest wszechmocny, jeżeli wo-

---

[1]) Nieśmiertelność duszy i wolność woli j. w. str. 132.

[2]) Tamże str. 155.

la ludzka jest wolna—albo wola ludzka nie jest wolna, jeżeli Bóg ma być wszechmocnym—nie wyczerpuje wszystkich możliwości. Ale nasz filozof całkiem rozmyślnie odmówił Bogu wszechmocy, bo w przeciwnym razie świat dusz nie miałby tej samowolnej możności wcielania się, ile razy zechce dusza, i gdzie zechce. Nie wspomniał też ani słówkiem o przymiocie sprawiedliwości w Bogu, bo taki przymiot czyniłby niemożliwą naukę o preegzystentyi i dowolnej reinkarnacyi dusz ludzkich. Tak to „abyssus abyssum invocat", jedna niedorzeczność logicznie pociąga za sobą drugę i cały ich łańcuch, jak w filozofii Lutosławskiego. Gdyby Leibniz mógł wstać z grobu, to przyjrzawszy się, jak polski myśliciel wypaczył mu i ztrawerstował naukę a monadach, napewno drugi raz położyłby się z żalu do grobu.

2. Nauka o wcielenie Syna Bożego. Podług nauki Kościoła katolickiego została Najśw. Marya Panna w pierwszym momencie Swego poczęcia wyjęta, dla przewidzianych od Boga zasług Jej Syna Odkupiciela, z pod grzechu pierworodnego, i z tego powodu Kościół głosi Ją niepokalanie poczętą. Nasz filozof słyszał coś o tem niepokalanem poczęciu, ale nie znając katechizmu, zwie Bogarodzicę dla tego niepokalanie poczętą, bo partenogenetycznie zrodziła Chrystusa Pana. Lecz mniejsza o to pomieszanie pojęć, choć go nie powinno być w pismach filozofa, przeznaczonych dla przeważnie katolickiej publiczności. Gorsze to, że wcieleniu Syna Bożego autor odejmuje wszelki charakter nadprzyrodzony. Archanioł, zwiastujący N. Maryi Pannie przyszłe Jej macierzyństwo, wyraźnie podług Ewangelii zaznacza, że się to stanie za sprawą Ducha św. Tymczasem podług naszego filozofa takie dzieworództwa nie są bynajmniej czemś cudownem, coby aż wdania się Boga wymagało; wystarczy, jeżeli się stanie zadość warunkom, naznaczonym przez filozofa. Te znów warunki nie są, w jego teoryi, czemś niemożliwem. „Ale dla tego—poucza on—trzebaby warunków nadzwyczajnie rzadkich: słonecznego ducha, co postanowi się wcielić dla zbawienia bliźnich, bez żadnej własnej potrzeby ani rozkoszy — i przeczystej dziewicy, go-

[1]) Eleusis I. 69, 70.

dnej zostać jego matką. Nim taki fakt stał się możliwym po raz pierwszy na ziemi, duchy lotniejsze miały liczne tej możliwości przeczucia, jak opowiada nasz Słowacki w Królu-Duchu. Podanie o złotym deszczu, co zapłodnił Danae, było przeczuciem niepokalanego poczęcia — a wzniesienie Eliasza do nieba było przeczuciem wniebowstąpienia Chrystusa i Wniebowzięcia Matki Boskiej. Bo niepokalanem poczęciu, czyli „świętemu bez krwi urodzeniu" odpowiada dla ducha słonecznego „wniebostąpienie bez mogiły"[1]). Niech próbuje, kto może, odkryć i wyśledzić owe ścieżyny, po których lotna wyobraźnia naszego filozofa potrafiła skojarzyć wcielenie Syna Bożego w łonie Niepokalanej Dziewicy z jazdą Eliasza na wozie ognistym, lub też ów „złoty deszcz" Jowisza z działaniem tajemnem Ducha św. Lecz idźmy dalej.

3. Nauka o sakramentach św. Autor nigdzie nie powiedział wyraźnie, ile przyjmuje sakramentów św., a tylko mówi o pięciu: o pokucie, o sakr. Ołtarza, o małżeństwie, kapłaństwie, i o sakramencie rycerstwa polskiego.

Odnośnie do dwu pierwszych sakramentów należy się Lutosławskiemu prawdziwa wdzięczność za silną zachętę do korzystania z nich przez wszystkich ludzi dobrej woli. Tylko przyklasnąć jego słowom: „Kto zwalcza sakramenta? Kto je ośmiesza? Zarozumiali pyszałkowie, co nigdy związku z Najwyższą Istotą nie zaznali—hałaśliwi i ambitni gardłacze, co chcieliby głosem swym zalać wszystkie rynki — rozpustnicy, co wolą ukryć swe sprawki, niż pokutować za grzechy — ciaśni fanatycy rozumu, co nie znają natchnienia — ciaśni pełniciele obowiązków przez rozum uznanych, co nie znają wolności ducha stwarzanej przez miłość, i wszystko czynią dlatego, że muszą. Czy mamy na takie portrety zważać, bracia moi w Chrystusie, rycerze Rzptej? N:e — my czyńmy swoje, a oni niech krzyczą, łają i śmieją się. Bądźmy rycerzami i wychowujmy na rycerzy jednostki wybrane z pośród ludu, aż cały polski lud uszlachcimy i stworzymy nieprzeparty hufiec rycerzy Sprawy bojowników za wolność nie tylko naszą,

---

[1]) Eleusis I. 69, 70.

lecz i wrogów naszych"[1]). Wiele również pięknych myśli znaleść można w jego zachęcie do: Pokuty narodowej[2]). Znów atoli w tych trafnych nieraz uwagach znajdują się pojęcia bałamutne i fałszywe.

I tak, podług autora nie Chrystus Pan, tylko Kościół ustanowił sakramenta św. „Sakramenta wszystkie ustanowił Kościół powszechny"[3]). Powtóre, autor kładzie nadzwyczaj małą wagę na skuteczność przedmiotową sakramentów, a za to rzecz tak przedstawia, jak gdyby skuteczność sakramentów zależała wyłącznie od przygotowania dusz samych, co znów nie jest zgodne z nauką Kościoła katolickiego, tylko z protestancką. Tak np. wyraźnie on oświadcza, że „moc ich (t. j. sakramentów) pochodzi z wiary"[4]). Patrzcie, celem, do którego mają wieść sakramenta, nie tyle jest świętość indywidualna, ile raczej narodowa, która potrafi cuda działać i cudownie oswobodzi Polskę z rąk jej zaborców. „Zaprawdę powiadam ci, pisze on, gdyby cały naród jednego dnia cudownym sposobem, danym przez Kościół, otrząsnął się z grzechów i przestał grzeszyć nadal, to wnetby się wszelkiej przemocy materyalnej pozbył takiemi drogami, o jakich się nie nie śniło politykom naszym... Ale zostańmy świętymi, a większe plagi dotkną wrogów naszych, niż te, które Mojżesz na Egipcyan nasyłał, i wyzwolenie narodu naszego z pod jarzma trzech wrogich a na pozór potężnych państw większym cudem będzie, niż przejście Żydów przez morze Czerwone... ...Wróg nie mógłby dostać od nas podatków. Gdyby rozpoczął egzekucję, dziwne i nadprzyrodzoneby przeszkody znalazł. Świętych Bóg nie opuszcza: bramy więzienia otworzą mu aniołowie, ogień go nie spali, woda nie utopi, stryczek nie zadusi, kula nie zabije[5])". Oburącz, zaiste, trzeba się o taką świętość starać, bo starania te sowicie się opłacą!

Poczwarte, podług autora kapłanem może być nie tylko

[1]) Eleusis I str. 244.
[2]) Tamże II str. 21n.
[3]) Tamże I str. 240.
[4]) Tamże I str. 241, II str. 47.
[5]) Tamże II str. 36, 40, 49, 65.

mężczyzna, lecz i kobieta, choć inaczej uczy Kościół katolicki. „Gdy tylu mężczyzn opuszcza Kościół, bo nie może go pojąć, kobiety pozostają wierne Chrystusowi. Choć rozumem nie pojmują dogmatów, sercem lgną do Zbawiciela. Gdy kobieta w chrześcijańskim Kościele pozyska prawo kapłaństwa, które miała we wszystkich dawniejszych obrządkach, ustanie ten straszny rozdźwięk między nauką Kościoła a życiem duchowieństwa, który dziś odstręcza tylu poważnych ludzi od katolicyzmu"[1]). Opisując, jakie to błogie skutki w świecie wywołała działalność Elsów, tak nasz autor woła: „Doprawdy gdy Elsy przeniknęli do seminarii duchownych i swoim wpływem wynieśli kleryków na prawdziwe sługi Boże, całkiem nowy typ kapłanów zaczął się pojawiać. Ilość prawdziwie świętych, mężów bożych, co bezinteresownie służyli Kościołowi, zapominając o sobie, a myśląc jedynie o potrzebach bliźnich—zaczęła wzrastać... Gdy nareszcie Els został wybrany papieżem pod nazwą Piusa XIV, nastąpiła wielka reforma Kościoła... Elsy dzięki swym wszechświatowym stosunkom przeprowadzili równomierny wybór kardynałów bez przewagi Włochów, która Kościół tak przygniatała — im też należy zawdzięczać usunięcie formalistyki wszelkiej z zarządu Kościołem, uproszczenie obrządków — a nareszcie ów wielki czyn Piusa XIV: dopuszczanie kobiety do sprawowania kapłańskich obowiązków"[2]).

Po piąte, autor pobłądził w nauce o sakramencie małżeństwa. W książce: „Seelenmacht" w rozdz. VII dowodzi on, że między pary kochające się nikt nie ma prawa się mieszać, ani państwo, ani Kościół. „Byłoby rzeczą śmieszną, takie czułe połączenie dwu najbliższych sobie dusz, czynić zawisłem od innych ludzkich stosunków: żądać poręki od państwa i Kościoła dla naszych najgłębszych i najsilniejszych uczuć. Prawdziwi kochankowie nie mają wątpliwości o swej wierności wzajemnej. Jeżeliby zaś ich uczucia mogły kiedyś uledz zmianie, na cóżby się zdało zewnętrznie ich spajać? Ani państwo, ani Kościół, ani społeczeństwo nie mają żadnej korzyści

[1]) Eleusis I str. 167.
[2]) Tamże I str. 255.

z tego, aby podtrzymywać pozory, którym rzeczywistość nie odpowiada" (str. 189). Po swem nawróceniu autor potępił swą naukę pierwotną o wolnej miłości i o rozwodach; tyle jednak w tem odwołaniu poczynił zastrzeżeń, że w gruncie rzeczy nic nie zostało odwołane. „Niegdyś, tak on uczy, kościelny związek małżeński był rzeczą dobrą dla ludzi o grubych namiętnościach; dziś małżeństwo katolickie pozostaje doskonałem dla dwóch gatunków ludzi dosyć niepodobnych do siebie. Dla prostych pracowników, którym subtelniejsze porywy duszy ku duszy są obce, a na grę namiętności ciężkie życie nie zostawia czasu — małżeństwo nierozerwalne, wierna i roztropna żona są istnem błogosławieństwem dla najszlachetniejszych, najidealniejszych kochanków... surowość katolickiego ślubu nie jest przeszkodą, choć nie czują oni potrzeby uroczystych przysiąg wobec księdza lub urzędnika państwowego. Natomiast dla ludzi, co utracili wiarę, a nie znaleźli wymarzonej kochanki, i mają czas na doznawanie licznych wrażeń od osób innej płci, małżeństwo jest ciężarem nie do zniesienia, i najlepiej zrobiliby nie żeniąc się. Jeżeli zaś ktoś ożenił się i przysiągł wierność kobiecie, z którą w zgodzie żyć nie może, to najszlachetniej uczyni dotrzymując przysięgi i poczytując ten związek za ciężką próbę, która ma ducha oczyścić i podnieść, wyzwalając go z więzów namiętności ziemskich... Przysięga obowiązuje. Lecz przysięgamy wobec Boga i Bóg sam głosem sumienia może nas zwolnić od przysięgi lekkomyślnie obiecującej to, co gwałci najświętsze prawa natury naszej jaźni"[1]). „Ale czy mamy potępić tych, co do tego ideału (tj. bezzmysłowego małżeństwa) nie dorośli? Czy mamy się oburzać na tych, co się rozwodzą, lub zawierają związki czasowe bez sakramentalnego poświęcenia? Kto wszystko zrozumie, ten wszystko wybaczy, jak Chrystus wybaczył Magdalenie... kto nie grzeszy, obejdzie się bez sakramentu pokuty: czysta dziewica obchodzi się bez sakramentu małżeństwa, jeśli ukochała męża, co jej wiary nie dzieli... Ale dwoje ludzi, co się wzajemnie kochają i śmiało postanawiają do siebie należeć, nie troszcząc się o ludzkie opinie, postępu-

[1]) Eleusis I 108 — 126.

ją szlachetniej, niż ci hipokryci, co nie mając wiary, grają komedję ślubu kościelnego, nie śmią postąpić zgodnie z własnem przekonaniem. Każda para ludzi łącząca się w zupełnej niezależności od opinii, przyczynia się do wywalczenia rzeczywistej swobody sumienia: sakrament małżeństwa powinien być łaską, nie obowiązkiem"[1]).

W końcu najciekawsze jest, że Lutosławski ustanowił całkiem nowy, nigdy przedtem nieznany sakrament rycerstwa dla Sprawy narodowej. „Podobnie jak sakrament kapłaństwa, uczy autor, świeckiego sługę Kościoła obdarza łaską potrzebną do stanu kapłańskiego — podobnie jak sakrament małżeństwa parę upojonych szczęściem a namiętnych kochanków cudowną łaskę przekształca na chrześcijańskich małżonków... tak samo narodowy sakrament szlachectwa ściąga łaskę nadprzyrodzoną (sic!), by przyjętego do równi szlacheckiej rycerza uchronić od pokus, narażających go na infamię... Uroczysta chwila, w której w imieniu królowej Polski zasługi te są publicznie uznane przez jednego z przedstawicieli nieobecnego króla, wobec dwóch świadków stanu rycerskiego — taka chwila jest równie święta, jak ślub dwojga kochanków lub ślub zakonny. Nowy rycerz, co bezwzględną wierność ślubuje Rzeczypospolitej, odczuje w tak uroczystej chwili wewnętrzne przeistoczenie, które mu pozwoli ślubu dotrzymać, jeśli tylko zechce"[2]). „Zapytacie, dla czego tak rzadko trafia się prawdziwy szlachcic, choć tylu nosi miano szlachty? A czy sądzicie, że często się trafia prawdziwy kapłan wśród kleru? A może myślicie, że wśród tych, co w kościołach ślubem małżeńskim się łączyli, wielu jest prawdziwych małżonków?... Niebo się raduje, jeśli choć jeden na tysiąc z tych, co się spowiadają, uczyni spowiedź tak szczerą, dozna skruchy tak zupełnej, aby sakramentalna moc odpuszczenia grzechów nań działać mogła. Oby choć jeden na tysiąc tych, co się na księży święcą, zasłużył na prawdziwą łaskę kapłanowi potrzebną! Więc nie dziwcie się, że sakrament szlachectwa, jak inne sakramenty, często bywa niegodnie przyjmowanym. Cała wina i skutki

---

[1]) Eleusis I 108 — 126).

[2]) Tamże I str. 240.

tego grzechu spadają na tych, co w sposób niegodny do świętości przystępują"[1]). W końcu jednak oświadcza autor, że tylko niewłaściwie używa nazwy sakramentu o szlachectwie, „gdyż wyraz ten lepiej niż jakikolwiek inny wyraża olbrzymią doniosłość, jaką przypisujemy ciągłemu wyborowi z ludu jednostek wybitnych, w celu formalnego równouprawnienia ich z najwyższą warstwą narodu". Ale dlaczegóż takiemu równouprawnieniu ma towarzyszyć aż nadprzyrodzona łaska?

4. Wiara i rozum. Pogląd autora na stosunek rozumu do wiary również wiele zostawia do życzenia. W książce: „Seelemacht" zatytułował on pierwszy rozdział: „Glauben und Wissen; lecz napróżnobyśmy tutaj szukali wykładu rzeczowego o tem, czem jest wiara, czem się zajmuje rozum i wiedza i czy możliwą jest rzeczą pomieścić w tym samym rozumie wiedzę i wiarę. W miejsce tego wszystkiego spotykamy gołosłowne, w dodatku bałamutne i nieprawdziwe twierdzenie, że „wiedza i wiara nie są przeciwieństwami wzajem się wykluczającemi, póki się nie dojdzie w kierunku naukowym lub religijnym do ostatecznej nietolerancyi". Zatem w imię miłej zgody powinien Kościół i teologia katolicka tolerować błąd i nie nazywać błędu błędem. Lecz idźmy dalej. Autor powiada, że kto umie odróżniać swe osobiste zapatrywania od przedmiotowo ważnych stosunków, ten przyzna, że „żadna wiedza nie prowadzi do wniosków ogólnie przeczących, a więc że też żaden człowiek naukowy nie ma prawa twierdzić imieniem nauki, iż coś nie jest lub że nie może być."

Zatem i tego twierdzić nie wolno, że 2×2 nigdy nie będzie $= 5$? Jednak autorowi potrzebne takie negatywne kryteryum na to, aby uratować możliwość wiary, choćby rozum nie wiedzieć jak protestował przeciw wierze „Skoro bowiem jakiś świadek powołuje się na nadprzyrodzone, osobiste objawienie, przekraczające ogólne i zwykłe doświadczenie, nie możemy mu w imię nauki zadać kłamu," bo „nauka ma za przedmiot tylko ogólne, albo najczęściej, lub wreszcie liczniejsze doświadczenia, a nie to, co jest czysto osobiste i indywidualne, co się raz zjawia w jakiejś świadomości jednostkowej

[1]) Eleusis I 241, 243

i nie może być powtórnie zbadane"[1]). Wszyscy więc, którzy od Buddy, Zoroastra, a kończąc na Boehmie, Swedenborgu, Towiańskim i rosyjskich Chłystach lub Duchoborcach zaręczali, iż Bóg z nimi rozmawiał, zasługują na zupełną wiarę i nauce nie wolno zadawać im kłam! Znakomite to kryteryum dla wszlkiego kalibru oszustów religijnych szkoda tylko, że z uszczerbkiem rozumu i logiki postawione! Dodaje autor: „Ponieważ wszystkie religie na takich rzekomych (angeblich) objawieniach polegają, to niemasz logicznej sprzeczności między wiedzą a wiarą"[2]).

Tym samym tematem zajął się autor w broszurze: „Religja w życiu narodowem" (Warszawa 1909). Zaznaczywszy, że ludzie mogą z rozmaitych źródeł czerpać wiedzę, dochodzi autor w swych wywodach do wniosku, że o wiele więcej dowiadujemy się drogą wiary, jak zapomocą osobistych rozumowań i doświadczeń. Co więcej, zdaniem autora, ludzie posiadający wiarę religijną, są w lepszem położeniu od tych, którzy w rzeczach naukowych opierają się na powadze. „Ta wiara naukowa jest nawet daleko częściej ślepą wiarą, niż wiara religijna, bo z punktu widzenia i według przekonania człowieka religijnego może on prawdy swej religii samodzielnie sprawdzać na zasadzie własnych, osobistych objawień, które osiąga skupieniem i modlitwą, więc w przyjęciu tych prawd nie jest tak zupełnie zależnym od autorytetu swych religijnych przewodników i mistrzów; stwierdzenie zaś całkiem samodzielne dogmatu nauki wymaga podróży, bibliotek i laboratoryów"[3]). Te słowa dostatecznie objaśniają myśl autora, co on rozumie przez religię. Cała mianowicie treść doświadczeń wewnętrznych w odniesieniu do Bóstwa—to jest religia. Autor wprawdzie się zastrzega, że przyjmuje wiarę objawioną przez Chrystusa Pana, ale pod jednym warunkiem, że treść tej wiary zostanie przez niego rozumowo zgłębiona. Zaznacza to kilkakrotnie w swych pismach. Otóż to jest protestancki i mo-

---

[1]) Seelenmacht j. w. str. 2.
[2]) Tamże str. 2.
[3]) Religja w życiu narodowem (Warszawa 1909) str. 7.

dernistyczny sposób pojmowania wiary. Lecz nie mogło być dla autora inaczej, bo dla niego „wiara jest przekonaniem, którego przesłanek w zupełności nie obejmujemy świadomością"[1]). Gdzieindziej znów tak wiarę określa: „Wiarą w najogólniejszem tego słowa znaczeniu nazywamy zdolność tworzenia lub przyjmowania przekonań, bez ich uzasadnienia rozumowego"[2]). Każdy widzi, że jest to określenie łatwowierności, ale nie wiary rozumnej. Oczywiście wiedza z tak pojętą wiarą nie potrzebuje żyć w rozterce, bo nie może ona dotrzeć do owych głębin ciemnych jaźni, gdzie się rodzą przeczucia i intuicyjne, rozumowo nieuzasadnione przekonania ślepej wiary. „Wiedza, powiada autor, nigdy nie będzie mogła ogarnąć wszystkich przedmiotów wiary dla kilku ważnych powodów, z których każdy sam byłby decydującym. Przedewszystkiem w miarę jak wiedza postępuje i uzasadnia pewne dogmaty wiary, doganiając rozumowaniem zdobycze, najprzód ujrzane przez wierzącą intuicyę, wiara też nie próżnuje i nowe sobie pole otwiera, nowe przedmioty zyskuje. Wiara wyprzedza każdy postęp wiedzy, bo na to, aby w jakiejkolwiek nauce coś odkryć, potrzeba hypotez, a hypoteza każda jest jasnowidzeniem wiary. Hypoteza—to prawda jeszcze nie dowiedziona, jeszcze nie wyrozumowana, tylko intuicyą przeczuta. Gdy hypoteza zostanie sprawdzoną i wyrośnie na teoryę naukową, objaśniającą pewne związki rzeczywistości przyrodniczej lub historycznej, wnet stają się potrzebne dalsze hypotezy, a tych dostarcza nam twórcza wiara"[3]). Porównywując ten ustęp z poprzednio przytoczonym, okazuje się, że definicya wiary rozpływa się w uściech autora w jakieś bezkształtne nieuchwytne cienie. Wyobraźnia twórcza, wnioskowanie na analogii oparte, przyjmowanie przyczyn tymczasowych dla wyjaśnienia pewnej grupy zjawisk czy szczegółów spostrzeżonych—wszystko to ma być wiara, która raz ma pozostawać w zgodzie z rozumem, raz znów go wyprzedza, urządzając przed nim harce na

[1]) Religja w życiu narodowem str. 7.
[2]) Tamże str. 11.
[3]) Tamże str. 8.

wzór błędnych ogników, mamiących nieobacznego wędrowca. Wobec tego autor nie mógł wytworzyć sobie jasnego poglądu na stosunek rozumu i wiary.

5. Nauka o ciele i duszy Kościoła. Wyłożywszy, na swój sposób, rzecz o stosunku wiary i rozumu, zadaje sobie autor pytanie, czem się różni wiara katolicka od innych wyznań chrześcijańskich i od innych wielkich społeczności religijnych, i odpowiada, że różnicy zasadniczej trzeba upatrywać w tem, iż „wszystkie sekty i Kościoły są wyłączne, obiecują zbawienie wieczne i zadowolenie doczesne tylko swoim wyznawcom"[1]). Natomiast Kościół katolicki z natury swej, jako powszechny, otwiera na oścież swe bramy wszystkim. „Ideałem Kościoła katolickiego czyli powszechnego była od początku śmiała nadzieja zjednoczenia wszystkich ludzi dobrej woli na całej ziemi, połączenia ich jednością wiary i niewidzialnymi węzłami przynależności ze społeczeństwem, sięgającem daleko poza ziemię, aż do najwyższych szczebli duchowego istnienia... Katolicy mają w swych wierzeniach jeden szczególny pogląd, mocą którego zaliczają do swego Kościoła wielu protestantów, mahometan, buddystów, a nawet pogan, i to nawet takich, którymi te wyznania mogą się najsłuszniej chlubić... Według wiary katolickiej do *ciała* Kościoła należą wszyscy ci, co formalnie przez chrzest zostali do niego przyjęci i przyznają się choćby do zewnętrznej z Kościołem jedności. Ale do *duszy* Kościoła należą wszyscy ludzie dobrej woli na ziemi — jeśli nie mieli dostatecznie jasnych i przekonywujących osobiście informacyj, by przystąpić do ciała Kościoła. I wszyscy ci utajeni członkowie Kościoła według wiary katolickiej dostąpią w przyszłym żywocie tegoż wiecznego zbawienia, które jest najwyższym celem, dostępnym dla najlepszych członków ciała Kościoła o tyle, o ile umrą w stanie łaski. Więc gdy inne sekty są towarzystwami ludzi i za takie się mają, jeden Kościół katolicki uważa się za społeczeństwo duchowe, wcale nieograniczone do ziemi, ani na tej ziemi do tych, co płacą składki kościelne lub wogóle chodzą do kościoła. Pogląd ten jest naturalną konsekwencyą wiary w nadprzyrodzone wcie-

[1]) Religia w życiu narodowem str. 19.

lenie Chrystusa... Hasło: „Extra Ecclesiam non est salus" często bywa tłumaczone przez niewierzących w ten sposób, jakoby znaczyło: Ci, co na księży katolickich nie łożą, zbawieni być nie mogą. Satyryczny poeta włoski wyraża to w rymie: „Curia romana non petit ovem sine lana". Ale taka interpretacya owego hasła jest prostem oszczerstwem. Znaczy ono zupełnie coś innego. Ecclesia oznacza tu *duszę* Kościoła; a to, że poza duszą Kościoła niema zbawienia, da się wyrazić w ten sposób, że „wszystkie te najlepsze duchy wszechświata, którego według sprawiedliwości i miłosierdzia Bożego przez działanie łaski zbawienia dostąpią, należą do Kościoła katolickiego, choćby o tem wcale nie wiedziały"[1]). Znów z tej nauki się okazuje, że autor słyszał dzwonienie, ale nie wie, w którym kościele dzwoniono. Nawet tego nie wie, kogo nazywamy poganinem, skoro buddystów odróżnia od pogan. Zwrócić i na to musimy uwagę, że twierdzenie: extra Ecclesiam non est salus = poza Kościołem niemasz zbawienia — nie jest tylko prostem hasłem, lecz dogmatem Kościoła katolickiego, sprzecznym z latytudynazystyczną nauką autora. Jest rzeczą pochwały godną, iż autor ma dobre serce, które chce objąć całą ludzkość i całą ją zbawić, ale niechże się to nie dzieje kosztem utożsamienia owego serca z nauką Kościoła, i kosztem prawdy. Mianowicie w dwojakiem znaczeniu mówią teologowie o ciele i duszy Kościoła: raz w tem, że przez duszę Kościoła katolickiego rozumieją władzę duchowną, odróżniając ją od tych, którzy tej władzy podlegają. Podług drugiego znaczenia duszę Kościoła stanowi wewnętrzne życie święte w duszach katolików, płynące ze zdrojów sakramentalnych, wobec czego przez ciało należy zrozumieć wszystkich członków, o ile stanowią widzialny na ziemi Kościół Chrystusowy, a więc zarówno tych, którzy w kościele dzierżą władzą duchowną, jak i wiernych, którzy tej władzy podlegają. Zatem ani w jednem, ani w drugiem znaczeniu nie należą do Kościoła buddyści, mahometanie i wogóle nikt, kto przez przyjęcie chrztu św. nie stał się członkiem Kościoła. Z pytaniem, kto jest katolikiem, pomieszał autor inne, mianowicie czy ci wszyscy, którzy są po-

[1]) Religia w życiu narodowem str. 20 — 22.

za Kościołem katolickim muszą być potępieni na wieki. Odnośnie do tego drugiego pytania stawiają teologowie rozmaite przypuszczenia, co do sposobu zbawienia dusz, które nie należą do Kościoła katolickiego, a jednak wiodą żywot czysty, nienaganny i umierają w skrusze doskonałej. Otóż tu niektórzy teologowie mniemają, iż takie dusze, byle miały szczerą i silną chęć jąć się tych środków, które Bóg dla ich zbawienia ustanowił, można zaliczyć do duszy Kościoła, bo z jednej strony przypuszcza się w nich miłość szczerą ku Bogu, z drugiej zaś przez swą chęć użycia środków, przez Boga dla zbawienia rodzaju ludzkiego naznaczonych, okazują ubocznie gotowość wstąpienia do Kościoła katolickiego, byle o jego istnieniu i konieczności do zbawienia byli dostatecznie powiadomieni. Żadnemu jednak teologowi nie wpadło na myśl zaliczać między katolików tych, którzy poza Kościołem zostając, mogą dostąpić zbawienia wiecznego.

6. O kulcie Świętych. Autor zadaje sobie pytanie, dlaczego relikwie Świętych działają cuda, i taką daje odpowiedź: „Aby to wytłumaczyć, zastanówmy się nad fizycznem prawem przemiany i równoważników energii. Ruch czyni ciepło, ciepło można przemienić na światło, elektryczność lub ruch fizyczny. Wszystkie te stany materyi są wzajemnie zamienne. Energia ducha nie ma wprawdzie fizycznych równoważników i usuwa się z pod ilościowej oceny. Ale jeśli zważyć, że wszelka materja jest tylko zewnętrznym pozorem i objawem siły, której istota do jaźni podobna, to nie będzie się dziwić, że stany jaźni mogą oddziałać na te niższe monady, które nazywane bywają materyą organiczną. Miłość nie zmienia składu chemicznego szat kochanka, lecz może wywołać *w tych szatach jakąś zmianę,* usuwającą się z pod chemicznej analizy, *a jednak najzupełniej realną i trwałą.* Ten stan materyi, wywołany przez miłość, będzie miał swoje działanie odwrotne na dusze, których ciała z przenikniętą miłosnem tchnieniem materyą się zetkną. Ściany, w których długo mieszkał Święty— pobudzają do modlitwy. Kamienne łoża Alhambry usposabiają wrażliwe dusze lubieżnie, bo były świadkiem częstej rozpusty. Włosy kochanej osoby działają nieraz prawie jak dotknięcie jej żywej ręki, choćby dawno już odcięte od głowy. Relikwie Świętych wzbudzają wiarę, którą sami Święci byli ożywie-

ni"[1]). Mniemamy, że nie potrzebujemy innych dowodów na to, aby autora powyższych słów zaliczyć do mistyków.

7. **Asceza.** a) O modlitwie. „Złe myśli nasycają ciało złemi żądzami — czyste uczucia wyzwalają je od zmysłowości. Tem się tłumaczy znaczenie różańca, zalecanego przez Kościół. Wydaje się na pozór dziwnem powtarzanie wielokrotne tych samych modlitw. Oczywiście, ludzie co ducha do Boga wznieść własną siłą umieją, nie potrzebują różańca. Lecz ci, co nie przywykli do skupienia myśli ani do samotwórczego ruchu uczuć religijnych, znajdują w tych dziś niby zastygłych formach modlitwy, kiedyś z żywej a wielkiej duszy płynącej, w wyrazach Chrystusa i Matki Boskiej — zaklętą siłę czarowną, co ich do Boga zbliża. Każde odmówienie takiej modlitwy, *choćby nawet bez całkowitego uświadomienia jej treści*, ma swój skutek na przebieg wewnętrznego życia nabożnych — a przynajmniej tamuje bieg myśli złych i szkodliwych. Święte słowa działają nawet na otoczenie martwe — za każdym razem gdy ktoś wyrzeknie nawet bezmyślnie: „Niech będzie pochwalony" — podnosi tym czynem w jakiejś nieuchwytnej mierze ogólny poziom ludzkości na ziemi — a kwindecyliony takich drobnych czynów obrządkowych mogą spowodować lub przynajmniej przygotować jakiś czyn istotnie twórczy"[2]). Trudno o większe wypaczenie istoty modlitwy!

b) Posty. „Rzecz dziwna, że ci, co wiele mówią o naśladowaniu Chrystusa pod różnymi względami, rzadko kładą nacisk na to, co łatwo każdyby mógł naśladować bez nadzwyczajnego wysiłku, mianowicie na post bezwzględny czterdziestodniowy. Wprawdzie Kościół zaleca na pamiątkę tego postu bezwzględnego także rodzaj postu względnego corocznie, lecz ten post kościelny ma się tak do Chrystusowego postu, jak szkło lub węgiel do djamentu. Dyspensy różne jeszcze osłabiły znaczenie tego postu kościelnego a uznanie ryby za postną potrawę pozbawia go wszelkiego fizyologicznego znaczenia. Chrystus nie pościł co roku, lecz raz w życiu, i to

---

[1]) Eleusis I 88 — 90.
[2]) Eleusis I 90, 91.

dla osiągnięcia pewnego celu określonego, mianowicie pewnego stopnia światła i siły"[1]).

c) Ćwiczenia ascetyczne. „Gdy Europejczyk pragnie poznać przeszłość swej rasy, bada dostępne zmysłom dokumenty i pomniki, wyciąga wnioski i buduje prawdopodobny obraz wypadków minionych na wzór i podobieństwo wypadków mu znanych z doświadczenia zewnętrznego. Tymczasem Hindus zupełnie inaczej ten cel osiąga. Zapytuje się on, czy nie istnieje taki stan wizyi wewnętrznej, w którymby można przeszłość tak oglądać, jak widzi się teraźniejszość — z rozszerzeniem horyzontu na całą ziemię i inne światy? I zamiast badać materyalne szczątki przeszłości, woli się skupić w duchu—aż całą przeszłość ujrzy subjektywnie, aż zapadnie w taki szczególny stan ducha, w którym na każde pytanie znajdujemy we własnej świadomości odpowiedź. Tego rodzaju ekstazy osiąga się głównie przez stosowne ćwiczenia. U nas są znane oderwane przykłady takich widzeń, osiągniętych nie zapomocą systematycznej pracy, lecz dzięki niewiadomym okolicznościom. Tak np. Katarzyna z Emmerich opisała szczegóły nieznane życia Chrystusa, i późniejsze archeologiczne badania potwierdziły te szczegóły, których owa zakonnica żadną zwykłą drogą poznać nie mogła. To, co u nas było zdumiewającym wyjątkiem, dla Hindusów jest celem rozwoju duchowego. Podobnie w badaniu przyrody postępują oni zupełnie inną drogą, niż my. W Europie za pomocą wielu narzędzi i obliczeń badamy zjawiska, zwykłym zmysłom dostępne, i tworzymy hypotezy, pozwalające nam odtworzyć idealny przebieg ruchów, które te zjawiska spowodowały. Hindus szuka wytłumaczenia zjawisk we wrażeniach innego rzędu, i spostrzega w przyrodzie po za zjawiskami, dostępnemi zwykłym zmysłom, cała świat ciał astralnych, których ruchy są dla niego wytłumaczeniem życia fizyologicznego"[2]). Opisuje tedy autor szczegółowo, jak chodzić, jak oddychać, odżywiać się i t. p., aby taki stan jasnowidzenia można było osiągnąć. Wywody autora mówią same za siebie, i nie potrzebujemy nic do nich dodawać.

---

[1]) Eleusis II 105 nastp.

[2]) Eleusis III 182 — 184.

8. Kościół a patryotyzm. W każdym podręczniku etyki katolickiej można znaleźć jasno wyłożone zasady, tyczące się naszych obowiązków względem ojczyzny. To pewne, że Kościół nie tylko nie potępia miłości ojczyzny, lecz nawet bardzo gorąco ją poleca, jako cnotę chrześcijańską. Lecz jak przy wszystkich cnotach można zboczyć od właściwej miary już to na prawo, już też na lewo, albo nie dociągając do miary należytej, już też ją przesadzając, tak podobnie ma się rzecz z miłością ojczyzny. P. Lutosławski jako spadkobierca duchowy idei mesyanistycznych Towiańskiego i Mickiewicza, nadaje swej miłości dla Polski zabarwienie wprost marzycielskie, przeznaczając Polsce rolę odnowicielki i przodowniczki całego rodzaju ludzkiego. „Wszystkie siły oddać Rzplitej — to ideał polskiego rycerza. Ani nauka, ani sztuka, ani Kościół, ani żaden cel ludzkości go nie odwiedzie od tego jedynego celu głównego: przyjąć udział w stworzeniu doskonałego narodu, co rozkwitałby nauką, sztuką, religijnem życiem i przodował ludzkości, służąc jej za wzór Mesyasza. We wszystkiem co przedsięweźmie polski rycerz, widzi przyczynki do tej wiernej służby ukochanej Rtej duchów polskich. Jeśli bada coś naukowo, to zastanawia się, jaka metoda badania najzgodniejszą jest z polskim duchem wolności i miłości, co w wolności swej od wszelkiej tradycyi niezależny, a miłością swe wszelkie dane tradycyi i prac poprzedników syntetycznie wyzyskać potrafi. Jeśli tworzy jako artysta, to czuje w sobie polskie powołanie do tej najwyższej sztuki, co nie jest naśladowaniem życia, lecz czynem twórczym, nowych form niebywałych objawieniem. Jeżeli tworzy rodzinę, czyni to w myśli o przyszłych obrońcach Sprawy i dobiera nie sobie najwdzięczniejszą kochankę — lecz dzieciom przyszłym najczulszą matkę... Przez Polskę dla ludzkości pracuje, przez Polskę Boga czuje, a nawet w najbezwzględniejszej ofiarze życia swego wyższym powołaniom, zastrzega sobie wobec Boga samego, że Polakiem jest, będzie i pozostanie"[1]). Wskrzeszając wśród swych adeptów myśli Towiańskiego o sprawie, pragnie Lutosławski osiągnąć ową Polskę idealną, ów prawzór wszystkich narodów,

---

[1]) Eleusis I 238; Eleusis III 22; Ludzkość odrodzona. (Warszawa 1910) str. 8n.

przez towarzystwa abstynenckie, przez hartowanie woli zapomocą ćwiczeń psychofizycznych na modłę hinduskiej jogi[1]).

Uwaga. Dusza ludzka zamieniona w jaźń, odwieczna i niestworzona, ciało jak gromada niższych od duszy jaźni pod przewodnictwem duszy — jaźni — możność rządzenia naszem ciałem przez kilka obcych nam dusz — stosunek dusz oparty na telepatyi — ciała niebieskie kierowane przez szczegółowe dusze — ciała zwierząt i roślin jako kompleksy mało rozwiniętych dusz — siły ciał chemicznych jako wyraz telepatycznego działania monad, z których owe ciało złożone — Bóg wreszcie pozbawiony Swych najprzedniejszych przymiotów — a wszystko to wyłożone w formie, wyzywającej co krok logikę — oto dorobek filozofii p. Lutosławskiego. W dodatku autor nie zadał sobie trudu, aby dokładnie poznać treść wiary katolickiej, której dogmata chce wyjaśnić i poprawiać. Ale jest w niej i rys dodatni: ów pęd idealistyczny, pociąganie innych ku górze, ku temu, co wznioślejsze, bronienie uczuć religijnych i praktyk przeciw niedowiarstwu i materyalistycznemu pojmowaniu zasad życia, wreszcie wielka miłość ojczyzny. Pozwolimy sobie wyrazić nadzieję, że autor pogłębi swe wiadomości teologiczne i usunie w ponownych wydaniach swych pism bodaj najbardziej krzyczące błędy, i że nie pozwoli górować swej wyobraźni w tych wywodach, gdzie powinno niepodzielnie panować myślenie logicznie rozsnuwane podług praw swoich.

KONIEC.

[1]) Por. Rozwój potęgi woli. (Warszawa 1909).

Spis rzeczy.

Str.

ROZDZIAŁ IV.

Kierunek filozofii Schellinga 1
1. Floryan Bochwic 1
2. Józef Gołuchowski. 21

ROZDZIAŁ V.

Kierunek filozofii tradycyonalistycznej 72
1. Maksymilian Jakubowicz 72
2. Józef Żochowski 88
3. Ks. Feliks Kozłowski. 92
4. Eleonora Ziemięcka 108
5. Ks. Waleryan Serwatowski 131

ROZDZIAL VI.

Kierunek scholastyczny i neoscholastyczny. 135
1. Ks. Karol Surowiecki 135
2. Ks. Andrzej Trzciński. 150
3. Ks. Stanisław Chołoniewski 161
4. Ks. Ignacy Hołoniewski 177
5. O. Piotr Semenenko 205
6. O. Stefan Pawlicki. 235
7. O. Maryan Morawski 256
8. Ks. Władysław Michał Dębicki 287

ROZDZIAŁ VII.

Kierunek mistyczny 296
1. Andrzej Towiański. 296
2. Wincenty Lutosławski 326

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit.
im. F. Dzierżyńskiego

62009/
2