

Z daru J. E. Ks. Biskupa  
Dr. Czesława Sokołowskiego

KATOLICKA ETYKA WYCHOWAWCZA



## TEGOŻ AUTORA:

PRZEWODNIK PO LITERATURZE RELIGIJNEJ dla osób pragnących pogłębić swe wykształcenie w dziedzinie wiary katolickiej. Lwów 1914 - - - - - (wyczerpane).

KRÓLEWSKIE KAPŁAŃSTWO. Studium o powołaniu i wychowaniu kapłana katolickiego - - - - - Poznań 1919.

METODA I PROGRAM NAUCZANIA TEOLOGJI MORALNEJ - - - Lublin 1922.

KATOLICKOŚĆ TOMIZMU - Lublin 1924.

PAEDAGOGIA PERENNIS (Św. Tomasz a pedagogika nowożytna). Odbitka z „Przeгляdu Teologicznego” - - - Lwów 1924.

LES MALHEURS DE LA RUSSIE. — RUSSIE ET CATHOLICISME. Etudes religieuses - - - - - Bruxelles 1924.

PEŁNIA MODLITWY. Cz. I. Poznań (w druku).

OKOŁO KULTU MOWY OJCZYSTEJ. - - - - - Warszawa (w druku).

Św. Teresa od Jezusa. DROGA DOSKOŃCZAŁOŚCI. Opracował i przedmową poprzedził O. Jacek Woroniecki O. P., Poznań 1924.

O. Jacek Woroniecki O. P.  
Profesor Uniwersytetu Lubelskiego

# KATOLICKA ETYKA WYCHOWAWCZA

*Część pierwsza*  
*analityczna*

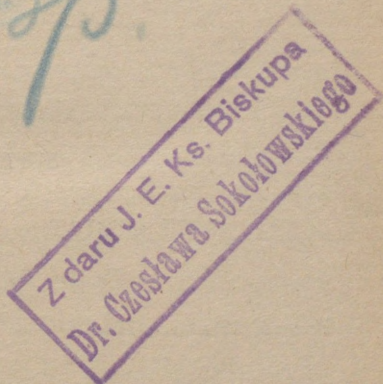


„Homo proprie est id, quod  
est secundum rationem“.

„Człowiek jest właściwie tem,  
czem go rozum czyni“.

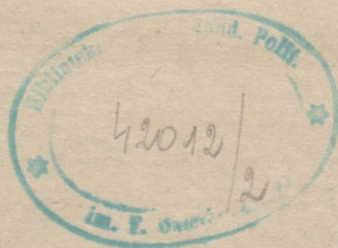
(Św. Tomasz z Akwinu,  
IIa-IIae, qu. 155, a. 1)

*H. z Bp.*



NAKLAD KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA  
POZNAŃ - WARSZAWA - WILNO - LUBLIN

1925



SUPERIORUM PERMISSU.

NIHIL OBSTAT.

*Ks. Dr. Żychliński*

Poznań, 19 marca 1924.

IMPRIMATUR.

*Ks. Meysner*  
Wikariusz Generalny.

Poznań, 20 marca 1924.

L. D. 2798/24.

*Ks. Durzyński.*

## PRZEDMOWA.

Dając mej pracy, której I-y tom puszczam dziś w świat, tytuł: „K a t o l i c k a e t y k a w y c h o w a w c z a“, chciałem tem samem z całą siłą zaznaczyć to, co stanowi jej główną myśl przewodnią, a mianowicie, nierozzerwalną łączność, jaka istnieje w doktrynie katolickiej między etyką a pedagogiką. Pedagogika jako osobna nauka, obdarzona własną jednością wewnętrzną, nie istnieje; jest ona — o ile się odnosi do wychowania — główną częścią składową etyki, a jednocześnie jej sprawdzianem i ukończeniem, i niema nic ważniejszego dla moralisty, jak mieć wciąż przed oczami tę organiczną więź, która je łączy. To też usilnem mojem staraniem było, aby przy badaniu każdego składowego czynnika etyki należycie uwydatnić wychowawczą stronę zagadnienia.

Książkę moją pisałem dla szerokiego ogółu inteligencji polskiej i dlatego z umysłu postanowiłem nie obciążać jej t. zw. aparatem naukowym w postaci notat i odsyłaczy u dołu stron, hołdując francuskiej zasadzie, że w pracach przeznaczonych dla szerokiej publiki należy baczyć, iżby rusztowanie nie przesłaniało samego budynku. Pragnąłem ułatwić licznym rzeszom tych wszystkich, którzy posiadają u nas wyższe wykształcenie, obiektywne przemyślenie podstawowych zagadnień życia moralnego w świetle nauki Kościoła katolickiego i pokierować tym dość złożonym procesem analitycznym, bez którego do głębszego zrozumienia tej najważniejszej dziedziny naszego życia na świecie dojść

## VI

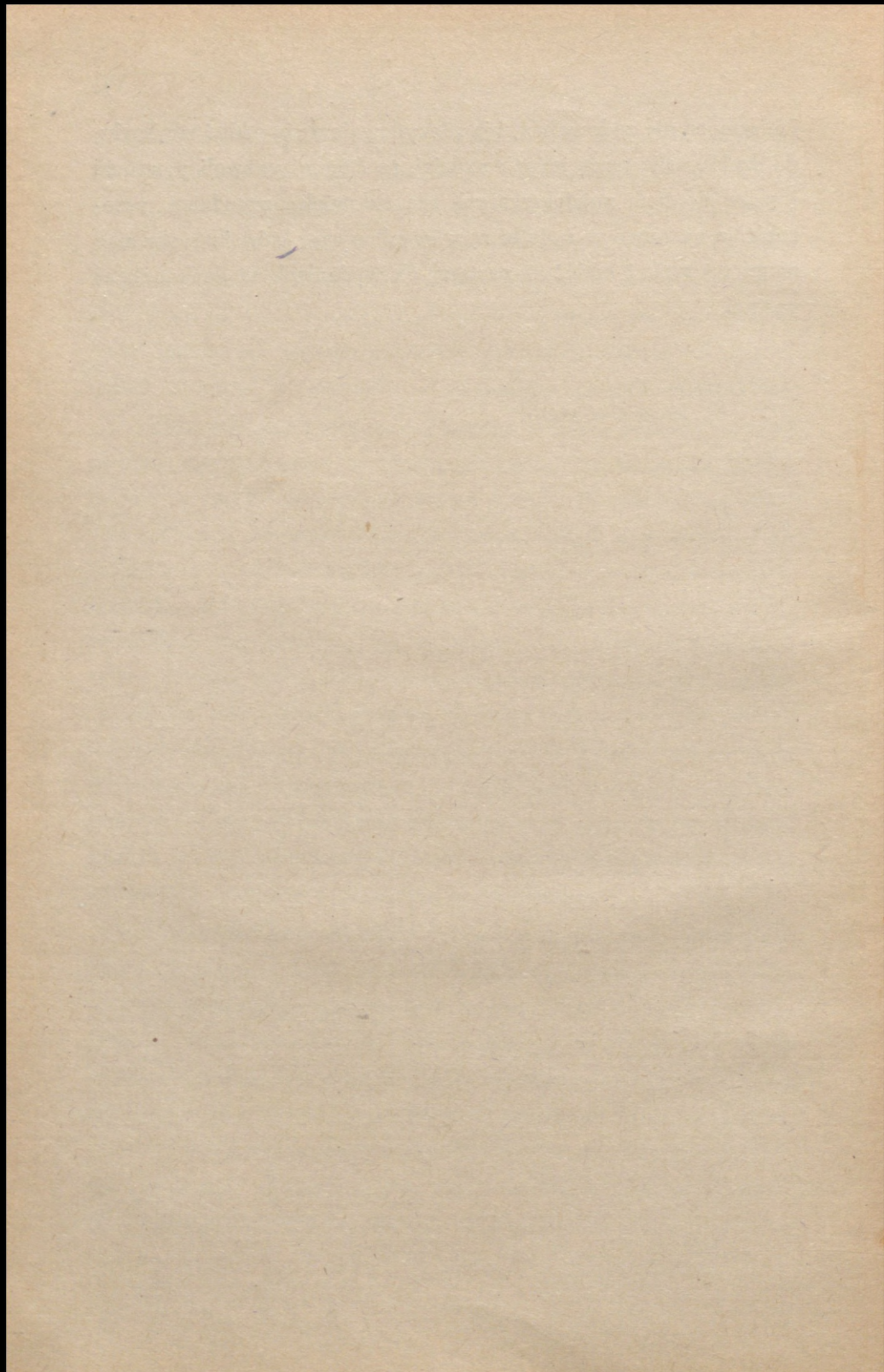
niesposób. Komu moja praca, pragnąca być zwięzłym skrótem, nie wystarczy, ten łatwo znajdzie w klasycznych dziełach etyki chrześcijańskiej głębsze i jaśniejsze rozwinięcie poruszonych tu doktryn: winien on będzie przede wszystkim sięgnąć do najgenialniejszego dzieła w tej materji t. j. do drugiej części *S u m m y T e o l o g i c z n e j* św. Tomasza z Akwinu. Niniejszy tom nie jest niczem innym, jak słabem odbiciem pierwszego działu tej drugiej części, zwanego w skróceniu: *P r i m a S e c u n d a e* (Ia — Ilae).

Z umysłu też starałem się usunąć z mego wykładu wszelki element apologetyczny w tem przekonaniu, że najlepszą apologetyką (w szerszem znaczeniu tego wyrazu) jest wcale jej nie robić i że najlepszą defensywą jest ofensywa. Myśl ma zwracała się w pierwszym rzędzie do wierzących katolików, którzy więcej potrzebują rozumnego wyjaśnienia zasad wiary i moralności chrześcijańskiej, niż dowodów ich prawdziwości. Mimochodem więc tylko, w miarę jak w toku wykładu trafiała się sposobność, wskazywałem w krótkich słowach na błędność tych lub owych doktryn niezgodnych z nauką chrześcijańską, nie tyle broniąc się od nich, ile je atakując. Sądzę jednak, że i dla ludzi stojących poza Kościołem podobne obiektywne przedstawienie tego, co ten Kościół naucza o życiu moralnem, może być znacznie ciekawszem od polemicznych rozpraw z przeciwnymi teorjami.

Opracowywanie niniejszej pierwszej analitycznej części etyki zacząłem przed sześciu laty i dziś widzę, że niejedynemu rozdział wymagałby ponownego przemyślenia, przerobienia i oddania w ściślejszej i jaśniejszej formie. Ale wiadomo, że chcąc swe dzieło wciąż przerabiać i poprawiać, póki się dlań nie znajdzie jakichś wymarzonych idealnych kształtów, można nic w życiu nie zrobić: Francuzi mają na to doskonałe powiedzenie, że lepsze jest wrogiem dobrego. To też z tym pewnym żalem, dobrze znanym wszystkim pracownikom, zmuszonym wypuścić z rąk dzieło, które

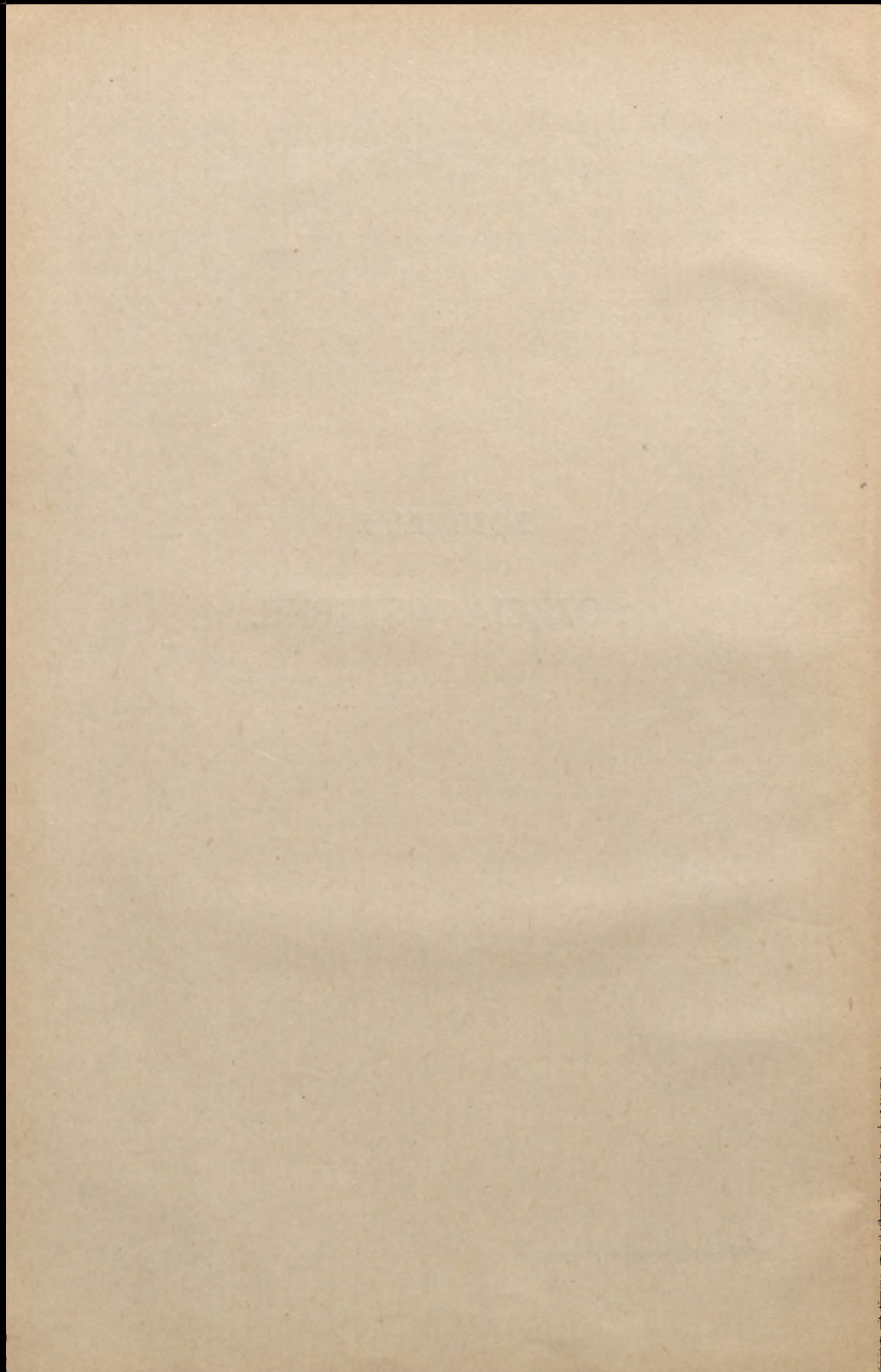
ich samych nie zadowolnia, i ja zdecydowałem się oddać mą Etykę do druku. Nie tracę jednak nadziei, że Bóg mi pozwoli powrócić jeszcze do tych najciekawszych dla człowieka zagadnień, przerobić je na nowo w świetle życzliwych uwag, które krytyka nad nimi poczyni, i oddać w następnych wydaniach w doskonalszej postaci.

*Lublin, w dzień św. Augustyna  
28 sierpnia 1924 r.*



ROZDZIAŁ I.

POJĘCIA WSTĘPNE.



## § 1. STAN NAUCZANIA ETYKI W OSTATNICH WIEKACH. OGÓLNE NIEDOMAGANIA I ICH ŹRÓDŁA: INTELEKTUALIZM MORALNY I INDYWIDUALIZM.

Nauczanie etyki znajduje się od kilku wieków w stanie upadku i przesilenia. Ogromne pole moralnej działalności człowieka tak obiektywnie, a jednocześnie szczegółowo badane w starożytności i w średnich wiekach, od czasów reformacji stało się polem zaciętych walk religijnych z wielką szkodą dla postępu rzeczowych badań naukowych. Myśl filozoficzna od tej chwili zaczęła płynąć dwoma odrębnymi prądami, z których jeden pragnął nadal utrzymać organiczny związek między filozofją a teologją, podczas gdy drugi uważał za konieczne go zerwać i dać w ten sposób filozofji zupełnie niezależne stanowisko. Rozdział ten odbił się, ma się rozumieć, i w dziedzinie etyki, w której dzięki jej doniosłości życiowej doszedł może do najwyraźniejszych antytez: Etyce chrześcijańskiej, opartej na podłożu Objawienia i teologii, zaczęto coraz silniej przeciwstawiać etykę niezależną od wszelkich czynników objawionych, a czasami nawet i religijnych. Dwa te kierunki rozwijały się w ostatnich wiekach równolegle, tracąc więcej sił i czasu na wzajemne zwalczanie się, niż na dalsze twórcze rozwijanie swych systemów. To też, należy to skonstatować, ani jeden, ani drugi nie może się wykazać w okresie nowożytnym znaczniejszym pozytywnym postępem.

Co jednak jest szczególnie ciekawem, i na co nie zwrócono dotąd dostatecznej uwagi, oto że oba te prądy myśli w dziedzinie etyki cierpiały na te same niedomagania, wypływające z tych samych źródeł, z tego podłoża filozoficznego, na którym cała nowożytna kultura się rozwinęła. Zwalczając się świadomie na wielu punktach poszczególnych, nieświadomie łączyły się one od spodu pewnymi poglądami, które dopiero w okresie poreformacyjnym wysunęły się na pierwszy plan, nadając bardzo charakterystyczne zabarwienie całej nowożytnej myśli filozoficznej. W tej

to atmosferze umysłowej ostatnich wieków trzeba szukać wyjaśnienia tego uderzającego zubożenia etyki w obydwu obozach.

W kilku ostatnich dziesiątkach lat jesteśmy świadkami ogromnego zainteresowania zagadnieniami życia moralnego: dowodem tego jest zapoczątkowany w Ameryce, a następnie przeniesiony i do Europy t. zw. ruch etyczny, dowodem tego są również takie kierunki filozoficzne, wprawdzie bardzo jednostronne i nawet z gruntu błędne, jak pragmatyzm i modernizm, w których czynnikowi moralnemu przyznawana jest tak stanowcza przewaga nad czynnikiem intelektualnym. Wreszcie i rosące z dnia na dzień zainteresowanie dziedziną mistyki, teozofji i okultyzmu dowodzi aż nadto wyraźnie, że umysły współczesne są w nieustającym poszukiwaniu jakichś nowych źródeł, w których życie moralne mogłoby się odrodzić. Wszystkie te usiłowania są jak dotąd w stanie zupełnie chaotycznym, i trudno się po nich spodziewać bardzo konkretnych rezultatów: najlepsza wola inicjatorów tych wszystkich kierunków umysłowych nic nie wskóra tam, gdzie brak będzie silnych podstaw zasadniczych, lub gdzie te podstawy będą w założeniu błędne.

Tem bardziej koniecznem się staje w takich momentach dziejowych, aby zdrowa nauka o moralności chrześcijańskiej była znana w całej swojej pełni. Ona bowiem jedna może się stać tem trwałem podłożem odrodzenia moralnego społeczeństw, dając im zasady postępowania, wypróbowane doświadczeniem wiekowem. Na to jednak, aby mogła tę rolę odegrać, trzeba, aby była podawana nie w tej okrojonej i zubożonej formie, jaką przybrała w ostatnich wiekach, ale w całej pełni swej treści, siły i światła. Tylko w tej swjej odwiecznej postaci, ze swemi tradycyjnemi a tak potężnemi metodami badań, i ze swą nadzwyczajną żywotnością i praktycznością życiową, zdolna ona będzie zaspokoić rozbudzone w ostatnich latach aspiracje do czegoś lepszego i wyższego w życiu.

Niesposób przeto rozpocząć wykładu etyki, nie wskazawszy przedtem w krótkim zarysie głównych niedomagań, na jakie ona w ostatnich wiekach cierpiała i które tak bardzo osłabiły jej siłę promieniowania. Będzie to tem łatwiejszem, że niedomagania te dadzą się sprowadzić do kilku, a nawet do dwóch źródeł, które silnie zanieczyściły całą umysłowość ostatnich wieków, wywierając szczególnie silny wpływ na dziedzinę etyki i nie oszczędzając

nawet etyki chrześcijańskiej. Dwoma temi źródłami są: intelektualizm moralny i indywidualizm.

Intelektualizmu moralnego nie należy mieszać z intelektualizmem jako takim, czyli metafizycznym. Ten ostatni oznacza doktrynę, która zarówno w metafizyce i psychologii, jak i w etyce nawet przyznaje pierwszeństwo i rolę kierowniczą rozumowi a nie woli: w tym sensie myśl chrześcijańska jest, ma się rozumieć, wyraźnie intelektualistyczna. Intelektualizm moralny oznacza pewną przesadę tej ogólnej zasady w zastosowaniu do dziedziny czynu. Polega ona na tem, że rozumowi nie tylko przypisuje się pierwszeństwo przed wolą, ale że całą działalność moralną sprowadza się wyłącznie do działalności rozumu z wykluczeniem działalności czynników pożądanycych, a przede wszystkim woli. Postępowanie moralne w takim pojmowaniu rzeczy nie jest niczem innym, jak pewnem myśleniem czy też rozumowaniem o tym lub owym czynie, z którego to rozumowania następnie już bezpośrednio sam czyn wypływa.

Źródłem intelektualizmu moralnego jest nowożytny spirytualizm, nie rozumiejący istotnego związku duszy z ciałem. Pomimo swej nazwy, wiemy, że nieraz prowadził on wprost do materjalizmu; w dziedzinie zaś moralnej zapoznawał zawsze w mniejszym czy też większym stopniu działalność władz pożądanycych, szczególnie woli, na korzyść łatwiejszej do obserwowania, zwłaszcza w dziedzinie umysłowej, działalności władz poznawczych. Zapominanie o władzach pożądanycych da się stwierdzić niemal u wszystkich większych filozofów nowożytnych czasów: spotyka się u nich termin wola, ale nie oznacza on odrębnej władzy albo funkcji, a tylko pewien przejaw funkcji poznawczych.

Tak więc np. Bacon twierdzi, że człowiek o tyle może, o ile wie. Zapomina on, że wiedza jest jednym warunkiem zdolności do czynu, a sprawność chcenia drugim, i że, jak nas doświadczenie uczy, można dużo wiedzieć, a nic nie móc, z braku umiejętności chcenia.

Podobnie i Descartes nie widzi w chceniu nic innego, jak tylko myślenie o przedmiocie, którego się pragnie. Dla Spinozy postępowanie moralne jest takim samym oderwanym przedmiotem badań, jak i zagadnienia przestrzeni, to też stosuje on do etyki metodę geometryczną. Leibniz, postawiwszy sobie zapytanie o motywach stworzenia świata, nie może ich znaleźć gdzie indziej, jak

w pewnym czysto intelektualnem wyrachowaniu Bożem, z wykluczeniem tego czynnika woli, jakim jest miłość. Nie czem innym, jak tym intelektualizmem moralnym Leibniza tłumaczy się też jego determinizm psychologiczny w zagadnieniu o wolności woli. To samo mamy i u Kanta: podług niego wszystko, co się odnosi do dziedziny pożądania, zanieczyszcza wartość moralną naszych czynów, które powinny wypływać z samego tylko kategorycznego rozkazu naszego rozumu z pominięciem motywów, mogących oddziaływać na pożądanie, w szczególności z pominięciem motywu szczęścia.

W dziedzinie pedagogiki Herbart sprowadził całą pracę wychowawczą do właściwego układania i utrwalania w młodych umysłach pewnych pojęć, a właściwie tylko wyobrażeń, gdyż nie różnił on w dziedzinie poznania czynników zmysłowych od umysłowych. Wreszcie bardzo ciekawą próbą ujęcia intelektualizmu moralnego w pewną systematyczną całość była doktryna współczesnego nam Alfreda Fouillé'ego, którą dał poznać w swej książce p. t. „L'évolution des idées-forces”.

W ostatnich czasach pojawiła się w tej materji silna reakcja i zaczęto z coraz większem zainteresowaniem powracać do badań nad wola: a jednak nawet u takich myślicieli jak Wund, Höffding lub inni, którzy dużo zrobili dla zwrócenia uwagi na zagadnienia woli, nie widać należytego zrozumienia tego wpływu, jaki wola wywiera na praktyczną działalność rozumu, i któremu zawdzięcza on swą moc do kierowania życiem moralnem człowieka.

Na całą dziedzinę pedagogiki wywarł intelektualizm moralny nader ujemny wpływ, nadając jej charakter jednostronny, ograniczający się wyłącznie do zagadnień wykształcenia. Wychowanie w ścisłem znaczeniu polega na zaprawianiu do czynu naszych władz pożądawczych, szczególnie samej woli, podczas gdy wykształcenie zajmuje się rozwojem władz poznawczych i systematycznym wzbogaceniem ich koniecznymi wiadomościami. Jasnem jest przeto, że gdy się zapozna rolę władz pożądawczych, wtedy cała praca pedagogiczna zwraca się wyłącznie do zadań kształcenia rozumu, a o właściwych zadaniach wychowawczych mowy być nie może: wychowanie staje się wtedy najwyżej nauczaniem prawd, odnoszących się do postępowania moralnego, co jest jednym z czynników wychowania, ale co jego zakresu wcale nie wyczerpuje.

I oto możemy zauważyć w dziedzinie pedagogiki ciekawe zjawisko: podręczniki historii pedagogiki nas uczą, że pedagogika jako osobna nauka pojawia się właściwie dopiero od czasów reformacji, tymczasem przyglądając się jej bliżej, dochodzimy przeciwnie do wniosku, że ona od tej chwili ogromnie upada, stając się właściwie tylko dydaktyką, t. j. nauką o nauczaniu, a zapoznając zupełnie właściwe zagadnienia wychowawcze. Paradoks ten tem się tłumaczy, że w starożytności i średnich wiekach nauka o wychowaniu zajmuje swe właściwe miejsce jako rozdział etyki, podobnie zresztą jak i dydaktyka jest traktowana jako rozdział psychologii stosowanej. W epoce odrodzenia zagadnienia te zostają wyodrębnione ze swych właściwych nauk i z silną przewagą dydaktyki traktowane jako osobna dziedzina wiedzy. Ma się rozumieć, że nieraz można ze względów praktycznych dwa rozdziały dwóch odrębnych nauk zbliżyć do siebie i traktować w pewnej łączności, nie należy jednak sobie wyobrażać, aby się przez to tworzyło nową jakąś naukę, mającą swą własną wewnętrzną jedność organiczną. I pedagogika przeto, obejmująca wychowanie i wykształcenie, nigdy nie będzie nauką o wewnętrznej jedności formalnej, a pozostanie zawsze tylko sztucznym połączeniem dwóch rozdziałów etyki i psychologii, wymagających każdy, aby w nim zachować jego własną metodę naukową.

Wyodrębnienie się pedagogiki w osobną naukę i to w chwili, kiedy intelektualizm moralny zaczynał szerzyć swe wpływy, było fatalnem zarówno dla etyki jak i dla samej pedagogiki. Pierwszej odbierało najważniejszy jej rozdział i pozbawiło ją tych zagadnień, które są prawdziwym probierzem praktycznej wartości moralnej najpiękniejszych oderwanych teorii etycznych. Drugą odrywało od jej macierzystego pnia i pozostawiało bez silnych analitycznych podstaw naukowych z dziedziny etyki; jednocześnie rzucało ją to na pastwę wpływów intelektualistycznych i podporządkowywało całkowicie dydaktyce i metodom psychologicznym. W tem stadium pedagogika do dziś dnia przetrwała. Pomimo wielkiego zainteresowania, jakie wywołała w ciągu dziewiętnastego wieku, nie zdołała ona uwolnić się od wpływów intelektualizmu moralnego i wciąż była chora na psychologję.

W mniejszym może stopniu odbił się intelektualizm moralny na rozwoju etyki chrześcijańskiej i na jej nauczaniu w ostatnich wiekach, choć i tu jego wpływy pozostawiły do dziś dnia silne

ślady, bardzo wyraźnie paraliżując jej zdolność oddziaływania na sumienia. Proces ten tutaj poszedł zupełnie innemi drogami, i choć pewne wpływy doktryn filozoficznych dałyby się niewątpliwie stwierdzić, to główną odpowiedzialność za to obniżenie nauczania teologii moralnej ponoszą ogólne warunki życia chrześcijańskiego, które powoli i niepostrzeżenie wysunęły na pierwszy plan w nauczaniu moralności chrześcijańskiej bardziej intelektualistyczne metody. Po wspaniałym rozkwicie teologii moralnej a z nią i pedagogiki, t. j. nauki o wychowaniu, w średnich wiekach, zainteresowanie temi zagadnieniami zaczyna w okresie odrodzenia widocznie się zmniejszać, nie bez związku, ma się rozumieć, z ogólnym upadkiem życia chrześcijańskiego. Uwaga moralistów zaczyna się coraz wyłącziej zwracać się do zagadnień czysto praktycznych, które, rozstrzygane metodami prawniczymi raczej niż teologicznymi, stają się przedmiotem jakby osobnego odgałęzienia teologii moralnej, zwanego kazuistyką. Konieczna, jako praktyczne dopełnienie teoretycznej wiedzy moralnej, kazuistyka powoli opanowuje niemal całą dziedzinę teologii moralnej i sprawia, że moralisci katoliccy ostatnich wieków coraz mniej się zajmują badaniami analitycznymi, tak ważnymi dla wychowania chrześcijańskiego, a ograniczają się do dyskutowania, które uczynki są dozwolone, a które nie. Z tego punktu widzenia zagadnienie woli, jej udziału w postępowaniu moralnym i jej usposobień, nie posiada wielkiego znaczenia, całe więc zadanie kazuistyki ześrodkowuje się na badaniu z punktu widzenia intelektualnego stopnia dopuszczalności moralnej tych lub owych czynów.

W pierwszym, najbujniejszym okresie swego rozwoju kazuistyka, wyzwoliwszy się ze ścisłego kontaktu z teologią, wydała fatalne rezultaty, uwiecznione nie bez przesady przez Pascala w jego „Lettres Provinciales“. Kościół musiał parokrotnie głos podnosić, aby napiętnować błędne nauki, głoszone przez kazuistów, a zgorzenie, wywołane dyskusjami w tej sprawie, do dziś dnia nie zostało zapomniane. Winna tu była przedewszystkiem jednostronna metoda, która uniemożliwiała pełne zrozumienie podstawowych zagadnień życia moralnego, i która w ciągu ostatnich wieków silnie paraliżowała rozwój teologii moralnej. Długi czas cała niemal uwaga moralistów katolickich zwrócona była na zagadnienie systemów moralnych, w czym bardzo wyraźnie przejawiał się nieświadomy wpływ intelektualizmu moralnego. Podsta-

wową bowiem myślą systemów moralnych jest dążenie do kierowania postępowaniem na zasadzie czysto intelektualnej oceny wartości moralnej czynów z zupełnym zapoznaniem tak ważnego i decydującego czynnika, jakim jest wola i jej usposobienia.

Jednostronne metody kazuistyczne miały jeszcze te złe następstwa, że odwróciły na dłuższy czas uwagę moralistów od zagadnień wychowawczych i zmniejszyły przez to uzdolnienie duchowieństwa do prac wychowania chrześcijańskiego: przesuwały one punkt ciężkości badań moralnych na stronę negatywną, na grzechy, nie zajmując się niemal wcale dobrem, cnotą i doskonałością chrześcijańską. W ostatnich czasach i w dziedzinie teologii moralnej przejawiał się wyraźny zwrot do zagadnień pozytywnych i do twórczej pracy wychowawczej, niestety jednak, jak dotąd, nie pomyślano o tem, aby poddać dokładnej rewizji same metody nauczania i powrócić do starych tradycji w tej dziedzinie. Zagadnienia wychowawcze są traktowane w teologii moralnej jako dodatek, któremu pragnie się coraz więcej miejsca w nauczaniu przeznaczyć, ale którego organicznego związku z całością nie rozumie się jeszcze w całej pełni.

Drugą, bardzo charakterystyczną cechą etyki ostatnich wieków jest jej indywidualizm. Znajdujemy go zarówno w etyce niezależnej jak i w etyce chrześcijańskiej, które obie, aczkolwiek w nierównej mierze, uległy wpływom antyspołecznych tendencji nowożytnych czasów. Zaczyn indywidualizmu, mający swój początek w reformacji, z dziedziny religji wkrótce przeszedł i do wszystkich innych dziedzin życia ludzkiego, rwąc więzy społeczne, łączące ludzi w jeden żywy organizm moralny. W rewolucji francuskiej proces ten doszedł do najwyższego rozwoju i do najbardziej krańcowych konsekwencji, co z konieczności musiało wywołać odwruch w przeciwnym kierunku: to też cały dziewiętnasty wiek jest widowiskiem reakcji społecznej, zrazu jednostronnej i połowicznej, a nawet nieraz rewolucyjnej w swych przejawach, a jednak koniecznej w swych istotnych założeniach i dalekiej dziś nawet jeszcze od pełnego urzeczywistnienia swych dążeń.

I oto w sprawie miejsca, jakie winny zajmować w etyce zagadnienia życia społecznego, znajdujemy się wobec podobnego paradoksu, jak i ten, z którym spotkaliśmy się w sprawie pedagogiki: tu także niejednemu się zdaje, że etyka społeczna jest zdobyczą ostatnich wieków, czemś nowem, nad czem się dawne wieki nie

zastanawiały. W samej rzeczy w stosunku do etyki czasów nowożytnych, które tę stronę społeczną życia ludzkiego tak bardzo zaniedbały, większe uwzględnianie moralnych wartości życia społecznego jest niewątpliwym postępem. A jednak etyka społeczna dziewiętnastego wieku daleką jest od tego głębokiego zrozumienia podstawowych zagadnień życia i moralności społecznej, która nas uderza u myślicieli starożytnych i średniowiecznych. Zapewne, że zagadnienia te nie są tam wyodrębnione w tym stopniu, jak to się dziś robi, i to sprawia, że nie każdy umie je tam znaleźć. Dawni moralisci nie wyodrębniali tak silnie socjologii od etyki, oni nie traktowali jej jako jakiegoś dodatku czy też uzupełnienia etyki indywidualnej, ale widzieli w niej jedno z istotnych zagadnień etyki, organicznie związane z całym życiem moralnym. Dla nich etyka społeczna nie była tylko rozdziałem etyki indywidualnej, ale raczej ramami, obejmującymi całe indywidualne życie człowieka: w ich pojmowaniu sprawy prędyj możnaby uważać etykę indywidualną za część czy też za rozdział etyki społecznej. Względy praktyczne nieraz mogły skłonić do osobnego rozważania zagadnień życia społecznego i indywidualnego, i sam Arystoteles to uczynił, rozdzielając etykę od polityki: a jednak nikt może nie wykazał z tą ścisłością co on, organicznego związku etyki i życia społecznego i tych społecznych cech, jakie osobiste życie moralne każdej jednostki posiada.

Indywidualizm etyki nowożytnej zaciążył bardzo silnie i na doktrynach pedagogicznych ostatnich wieków, co nietrudno zrozumieć, gdy się weźmie pod uwagę jego związek z intelektualizmem moralnym. Rozwój intelektualny, i, co za tem idzie, proces kształcenia ma dużo bardziej charakter indywidualny, niż rozwój moralny i proces wychowania: w rozwoju intelektualnym oddziaływanie jednostki na jednostkę przez nauczanie odgrywa pierwszorzędną rolę, podczas gdy w procesie moralnym bez porównania większe znaczenie ma oddziaływanie społeczne grupy, w której się dana jednostka obraca. Prosta jest więc rzeczą, że intelektualizm moralny torował drogę do indywidualizmu i że, zastąpiwszy wychowanie nauczaniem, doprowadził do tego, że rola czynników społecznych w wychowaniu musiała być coraz bardziej zaniedbana. Z konieczności łączyło się z tem i zapoznawanie celów społecznych wychowania. U niektórych pedagogów, jak n. p. u Rousseau'a, tendencje antyspołeczne przejawiały się bardzo wy-

rażnie: one to natchnęły swym duchem cały kierunek liberalny w pedagogice dziewiętnastego wieku, który tak stanowczo występował przeciw wszelkiego rodzaju ograniczeniom indywidualnej wolności wychowanków ze strony wychowujących ich grup społecznych. U innych nie było to może tak wyraźne, ale zapoznanie społecznych celów wychowania i niedoceniaenie w niem wpływu czynników społecznych panuje w całej pedagogice nowożytnego okresu dziejów: wystarczy wymienić tak nadzwyczaj rozpowszechnioną w dziewiętnastym wieku książkę Smiles'a: „Self-help“ (Samopomoc), aby sobie uprzytomnić tę ogromną ilość krańcowego indywidualizmu, jaką ona wpoila w umysły społeczeństw ostatniej doby.

W etyce chrześcijańskiej indywidualizm nigdy nie doszedł do tak krańcowych przejawów: przeciwnie teoretycznie był on zawsze zwalczany i organiczny związek etyki z socjologją nie został nigdy zupełnie stracony z oczu. A jednak intelektualizm metody kazuistycznej i jej charakter negatywny, zwracający dużo więcej uwagi na grzechy niż na cnoty, nie mógł i tutaj nie wyrzucić swego wpływu. I u moralistów katolickich ostatnich wieków można zauważyć pewne zapoznanie czynników społecznych w etyce, a jeżeli w ubiegłym stuleciu nastąpiła pod tym względem poważna zmiana, to jednak zagadnienia społeczne wciąż jeszcze bywają traktowane tylko jako uzupełnienie etyki indywidualnej.

Zubożenie etyki w nowożytnej dobie dziejowej jest więc faktem oczywistym. Okrojona z dwóch najważniejszych swych dziedzin, wychowawczej i społecznej, ograniczała się ona przeważnie w ostatnim okresie swego rozwoju do dyskusji o normach postępowania moralnego w granicach indywidualnych, nie stawiała sobie natomiast nigdy pytania, co robić, aby ludzie regularnie stosowali się do tak lub owak ustalonych norm moralności.

W naszym wykładzie etyki będziemy się starali uwolnić od tych niedomagań, któreśmy wyżej wskazali i które tak silnie wpłynęły na zastój rozwoju nauk moralnych. Za przedmiot etyki uważamy nietylko same czynniki życia moralnego i normy postępowania, ale całe życie moralne człowieka w pełni jego rozwoju i ze wszystkimi jego przejawami czy to indywidualnymi czy też społecznymi. Zagadnień społecznych nie będziemy wyodrębniali z całości etyki, ale przeciwnie, traktować je będziemy jako jej podłoże, na którym dopiero indywidualne zagadnienia moralne mogą

być należycie wyjaśnione. Podobnie i w wychowaniu wyznaczmy centralne miejsce, oświetlając z jego punktu widzenia wszystkie części etyki i widząc w niem jeden z cenniejszych sprawdzianów wartości moralnej wszelkich oderwanych teoryj etycznych.

## § 2. PRZEDMIOT, METODA I PODZIAŁ ETYKI.

Przedmiotem etyki jest moralna działalność człowieka, t. zn. te wszystkie jego czynności, które popełnia świadomie i dobrowolnie i za które jest odpowiedzialny. Analiza czynów ludzkich, której cała pierwsza część Etyki będzie poświęcona, da nam dostatecznie poznać te cechy charakterystyczne, które odróżniają czynności moralne człowieka od czynności nie mających charakteru moralnego. Tu niech wystarczy narazie podkreślenie tych dwu cech: świadomości i dobrowolności, bez których o moralności i odpowiedzialności naszych czynów mowy być nie może. Naturalnie cechy te należy brać w najszerszem zrozumieniu, tak iż za czyny o charakterze moralnym będziemy uważali i takie postęпки, które w samej chwili ich popełnienia będą bardzo mało świadome i dobrowolne, albo nawet nieraz i wcale niemi nie będą, o ile będą one świadomym i dobrowolnym rezultatem poprzednio popełnionych czynów świadomych i dobrowolnych, i o ile, jako takie, mogły i powinny były być przewidziane.

Te więc tylko czynniki działalności ludzkiej zajmują nas w etyce, które mają bezpośredni lub pośredni związek z kierowaną przez rozum wolą i od niej w pewnej mierze pochodzą. Nie będziemy się więc zajmowali tem, na czem polega dobre lub złe rozumowanie, gospodarowanie albo granie na fortepianie, o ile te czynności są przedmiotem właściwych nauk, jak logiki, ekonomji i muzyki i o ile zależą na właściwem wyćwiczeniu odnośnych władz psychicznych. Możemy jednak i w etyce rozważać te czynności z punktu widzenia ich stosunku do woli i tego użytku, jaki wola z nich robi w dążeniu do swych moralnych celów.

Dłużej wypadnie nam się zatrzymać w rozdziale wstępnym nad zagadnieniem metody w etyce, gdyż jej charakter naukowy nieraz bywał podawany w wątpliwość. Bardzo subiektywny charakter tej dziedziny, którą się etyka zajmuje, sprawiał, iż niejednemu się wydawało niemożliwem ująć tak nieuchwytną materję

jak czyn ludzki, to, „co powinno być“, w karby ściślej metody naukowej: stąd zrodziła się skłonność, aby za część ściśle naukową etyki uważać tylko etnologję, t. j. naukę o obyczajach moralnych ludzkości, zajmującą się tem, co jest, a nie stawiającą sobie pytania, „co być powinno“. Natomiast badaniom tego, „co powinno być“, odmawiano charakteru naukowego, pozostawiając całą tę dziedzinę praktyce, na którą Nauka (ta przez duże N) zwykła zgóry i z pewną pogardą patrzeć. Stanowisko to zajmował w ostatnich czasach pozytywizm i było ono logicznem następstwem jego materializmu i wypływającej z niego negacji wolnej woli ludzkiej.

Pogląd ten jest najzupełniej nieuzasadniony. Każde zjawisko, czy ono jest poza nami, czy też w nas, czy jest jakąś rzeczą, czy naszą własną czynnością, może być przez nasz umysł badane, i skoro badanie to jest prowadzone wedle zasad logiki i skoro nas doprowadza do poznania istotnych cech danego zjawiska, niema żadnej racji odmawiać mu charakteru naukowego. I działalność więc moralna człowieka może być przedmiotem systematycznych badań tak, jak każde inne zjawisko na świecie, i gdy takie badanie doprowadza do poznania obiektywnych praw, rządzących tą dziedziną, to i ono także zasługuje na miano nauki.

Ma się rozumieć, że sposób, w jaki każda nauka dochodzi do poznania właściwego sobie przedmiotu, jest najściślej od samego przedmiotu zależny. Inaczej się bada gwiazdy na niebie, a inaczej drobnoustroje na dnie morza; i śmiesznem jest, gdy specjaliści jednej gałęzi wiedzy pragną narzucić metody swej nauki wszystkim innym naukom. Poza ogólnemi normami logiki, będącemi wspólnem podłożem metodycznym wszystkich nauk, każda nauka ma swe własne metody postępowania i o nich decyduje sam jej przedmiot.

Otóż łatwo dostrzec, że między przedmiotami naszej wiedzy czynności stanowią osobną kategorię, różniącą się bardzo charakterystycznie od tego wszystkiego, co nie jest naszym czynem, co z nas nie wypływa, co jest poza nami i od nas nie zależy. Stąd też i cała nasza wiedza rozpada się na dwie wielkie dziedziny: teoretyczną, obejmującą to wszystko, co nie jest naszą czynnością, i praktyczną, obejmującą przeciwnie wszystko, co wchodzi w zakres naszej działalności. Dwie te dziedziny na wielu punktach różnią się metodami, t. j. sposobami dochodzenia do swych celów; a jednak nie można powiedzieć, że w dziedzinie praktycznej nie

może być prawdziwej nauki dlatego tylko, że wymaga ona innych metod, niż te, którymi się posługują nauki teoretyczne.

Trzeba przyznać, że niemało przyczyniło się do tego nieporozumienia zaniedbanie ze strony etyki metod właściwych naukom praktycznym, i zbyt wyłączone posługiwanie się w ostatnich wiekach czysto intelektualistycznymi metodami nauk teoretycznych. I tu też indywidualizm moralny zaznaczył bardzo wyraźnie swój wpływ i wywołał pomieszanie pojęć, które jest zupełnie zrozumiałe, gdy się weźmie pod uwagę, że zagadnienie metody nauk praktycznych już samo przez się jest dość złożone. Nauki moralne muszą się opierać na silnem podłożu teoretycznym, to też muszą one umieć operować metodami teoretycznymi; nie może im to jednak wystarczyć, koniecznem jest w nich także należyte opanowanie metod praktycznych, które ze swej strony nie są też tak bardzo proste, lecz posiadają pewne dość charakterystyczne odrębności, tak iż i między nimi potrzeba jeszcze odróżniać dwa różne stanowiska umysłu.

Chcąc więc dać dokładnie zrozumieć dość trudne zagadnienie metody nauk moralnych, koniecznem jest ściśle rozróżnić kilka odrębnych stanowisk, jakie umysł jest w stanie zająć wobec przedmiotu, który jest czynnością. Załączony schemat ułatwi nam zanalizowanie metody nauk praktycznych.

Stanowiska rozumu	Przedmiot	Metoda	Cel	Pewność
1. Wiedza teoretyczna	Czynność niedostępna dla podmiotu	Analityczna	Wiedzieć	Metafizyczna
2. Wiedza praktyczno-teoretyczna	Czynność dostępna dla podmiotu	"	"	"
3. Wiedza praktyczna habitualna	"	Syntezyczna	"	Żadna (pewność możliwa, probabilizm).
4. Wiedza praktyczna aktualna	"	"	Dziać	Moralna

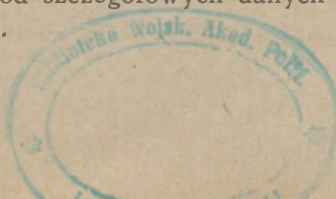
Gdy czynność, którą badamy, jest dla nas zupełnie niedostępna, tak iż wykonana przez nas być nie może, wiedza, jaką o niej możemy osiąść, niczem się nie różni od wiedzy innych przedmiotów, które czynnościami nie są. Metoda, którą w tych wypadkach rozum stosuje, jest analityczna, t. j. rozkładająca zło-

żone zjawisko na jego składowe czynniki, celem procesu rozumowego jest poznanie czyli wiedza samego zjawiska, a pewność, do której rozum dojść tu może w wielu razach, będzie metafizyczna, t. j. wynikająca z wewnętrznej oczywistości konieczności danej prawdy. Jest to pierwsze stanowisko rozumu, wiedza czysto teoretyczna: zajmujemy je np. badając, co to jest stworzyć coś z niczego: stworzyć z niczego jest czynnością, ale zupełnie dla nas niedostępną.

Niewiele czem różni się drugie stanowisko rozumu. Ma ono za przedmiot czynność, która jest dla nas dostępna i może być przez nas wykonana, ale rozum bada ją metodą analityczną, mającą na celu dać poznanie danego zjawiska, a nie wykonanie samej czynności; i tu dochodzenie w wielu razach może nas doprowadzić do pewności metafizycznej. Wiedza praktyczno-teoretyczna różni się więc od czysto teoretycznej jedynie przedmiotem, z czego jednak wypływa, że wiadomości praktyczno - teoretyczne, zdobyte na drugim stanowisku, mogą być zastosowane w praktyce, skoro dotyczą działalności, która jest w naszej mocy: wiadomości natomiast zdobyte na pierwszym stanowisku, czysto teoretycznym, w czyn wcielone być nie mogą.

Oba powyższe stanowiska należą do dziedziny teoretycznej i, aczkolwiek konieczne, nie mogą zupełnie człowiekowi wystarczyć. Rezultatem bowiem wiedzy teoretycznej są wiadomości ogólne i oderwane, działalność natomiast praktyczna, która musi być przez rozum kierowana, rozwija się w warunkach konkretnych i szczegółowych: człowiek musi więc mieć także i wiedzę praktyczną, szczegółową, i ażeby do niej dojść, musi zastosować zupełnie inną metodę niż ta, którą się posługiwał w badaniach teoretycznych, — mianowicie metodę syntetyczną.

Podczas gdy badając jakąś czyni oś metodą analityczną, rozkładało się ją na jej składowe części nato, aby poznać istotne cechy każdej z nich, teraz zapomocą metody syntetycznej chodzi o poznanie, jak z tych poszczególnych części składa się całość. Wiedza więc praktyczna winna dać umiejętność formowania poszczególnych konkretnych aktów z tych ogólnych danych, któreśmy przedtem drogą teoretyczną zdobyli: idzie ona od wiadomości ogólnych do szczegółowych, podczas gdy wiedza teoretyczna przeciwnie szła od szczegółowych danych do poznania ich ogólnych składników.



Ale i w tym procesie wiedzy praktycznej rozum może zajmować dwa odrębne stanowiska, różniące się dość charakterystycznymi cechami. Może on składać lub też formować w sobie pewne poszczególne czynności nato, aby je natychmiast wykonać, albo też może je zarysować, nakreślać niejako wewnętrznie w umyśle nie nato, aby je natychmiast wykonać, ale aby się nauczyć jak je wykonywać na wypadek, gdy trafi się potemu okazja.

W tym ostatnim wypadku będziemy mieli 3-e stanowisko rozumu, które oznaczamy nazwą wiedzy praktycznej habitualnej — t. z. zmierzającej do dania pewnej umiejętności (h a b i t u s), a nie zmierzającej wprost do czynu (a c t u s). Przedmiotem jej jest czynność nam dostępna; metoda jest już syntetyczna, składająca, właściwa naukom praktycznym, cel natomiast ma jeszcze w sobie coś teoretycznego, cały bowiem proces jest skierowany do nabrania pewnej szczegółowej wiedzy, a nie do bezpośredniego pokierowania czynem. Ten napół praktyczny a napół teoretyczny charakter wiedzy praktycznej habitualnej sprawia, że do trwałej pewności dojść ona nie może; musi się ona kontentować większym lub też mniejszym stopniem możliwości, że ten lub ów czyn w tych lub innych warunkach może być dopuszczalny lub nie. Pewność metafizyczna jest możliwa do uzyskania tylko w dziedzinie wiedzy teoretycznej, prowadzi nas ona bowiem do poznania koniecznych i niezmiennych składników badanych zjawisk: w dziedzinie praktycznej jest to niemożliwe, wiedza bowiem praktyczna przeciwnie obraca się około rzeczy niekoniecznych i ulegających ciągłym zmianom: — trwała i oczywista pewność jest tu niemożliwa do uzyskania. Jest dla nas z całą oczywistością pewnem, że gdziekolwiek spotkamy trójkąt, suma jego kątów będzie się równać dwóm prostym: inaczej rzecz się ma np. z czwartym przykazaniem Bożem, — teoretyczne uzasadnienie jego jest dla nas pewne z całą oczywistością, ale gdy chodzi o praktyczne zastosowanie, to o absolutnej pewności mowy być nie może. Wiemy dobrze, że w ogromnej większości wypadków dzieci winny słuchać rodziców, ale wiemy także, że bywają wypadki, kiedy przeciwnie nie sposób jest tego od nich wymagać.

Inaczej zupełnie przedstawia się 4-e stanowisko rozumu, zajmowane przezeń wtedy, kiedy ma on bezpośrednio pokierować jakąś czynnością. Wiedza praktyczna aktualna, z którą mamy na tem stanowisku do czynienia, nie ma już w sobie żadnych cech teore-

tycznych, jest bowiem skierowana nie do nabrania umiejętności, ale do wykonania czynu (a c t u s). Metoda jej jest syntetyczna, cel — bezpośrednio, natychmiastowe wykonanie danej czynności.

Ten czysto praktyczny proces naszego rozumu może dojść do trwałej pewności, która, jakśmy to widzieli, jest niedostępna wiedzy praktycznej habitualnej; nie będzie to jednak pewność metafizyczna, wynikająca z wewnętrznej oczywistości przedmiotu, ale pewność moralna, będąca rezultatem wpływu woli na praktyczny sąd rozumu. Jak to bowiem poniżej (§ 17) zobaczymy, w kierowaniu praktyczną działalnością człowieka rozum ulega ciągłemu wpływowi woli i jej to impulsom zawdzięcza on tę pewność i stanowczość swych decyzji, do której własnym swym wysiłkiem w dziedzinie rzeczy szczegółowych, niekoniecznych i zmiennych w żaden sposób dojść nie może. Na 3-em stanowisku rozumu, na którym mamy do czynienia z wiedzą praktyczną habitualną, o pewności moralnej nie może być mowy, a to dlatego, że prowadzi ona do poznania, a nie do czynu, że przeto nie wciąga woli do akcji. Bez impulsu woli, rozum w dziedzinie praktycznej do stałego sądu dojść nie może, tem bardziej, że na tem 3-em stanowisku sądy rozumu muszą mieć pewną ogólną, teoretyczną jakby jeszcze wartość, a w zmiennej dziedzinie czynu do żadnej ogólnej pewności dojść nie możemy.

Widzimy więc, że zagadnienie stosunku rozumu do czynności, którą ma poznać i pokierować, jest dużo bardziej złożone, niż się to w pierwszej chwili wydaje. Jeżeli 1-e stanowisko rozumu właściwie etyki nie obchodzi, wobec tego, że zajmuje się ona tylko czynnościami dostępnymi dla człowieka, to pozostałe trzy muszą w niej być wszystkie systematycznie uwzględnione: niedostateczne rozróżnianie ich między sobą, lub zapoznawanie jednego na korzyść innych, pociąga za sobą fatalne dla etyki konsekwencje i staje się źródłem wielu jej niedomagań.

Koniecznym jest więc oprzeć etykę na gruntownych teoretycznych podstawach, zdobytych metodą analityczną i dających dokładną znajomość tych wszystkich czynników, które w życiu moralnym biorą udział. Bez tego teoretycznego podłoża nietylko niesposób będzie nieraz uzasadnić i obronić wielu praktycznych wskazań moralnych, ale całe kierowanie życiem moralnym będzie się odbywać na ślepo, bez zrozumienia jego własnych organicznych praw. Każda nauka praktyczna musi się opierać na pewnych te-

oretycznych danych, jeżeli chce mieć rozumne podstawy, a nie być tylko zbiorem wiadomości zdobytych drogą doświadczenia, pomacku i nie dających się niczem uzasadnić.

W etyce ostatnich wieków brak systematycznego podłoża analitycznego dawał się bardzo silnie odczuwać, szczególnie w dziedzinie wychowania. Odbijało się to bardzo wyraźnie i na dziedzinie etyki praktycznej habitualnej, w której synteza, nieoprowadzona analiza, nie mogła wydać trwałych pod względem naukowym rezultatów. Brak teoretycznego i analitycznego punktu widzenia można zauważyć zarówno w etyce chrześcijańskiej ostatnich wieków jak i w etyce niezależnej wielu kierunków, szczególnie w etyce pozytywistycznej, która zasadniczo wykluczała teoretyczne dochodzenia w dziedzinie moralności.

Niemniej jednak od teorii z jej metodą analityczną koniecznym jest w etyce systematyczne uwzględnienie punktu widzenia praktycznego z właściwą mu metodą syntetyczną, i jeśli były w etyce kierunki, które zapoznawały doniosłość teorii, to nie brak było i takich, które ograniczały się do abstrakcyjnych dociekań nad normami postępowania moralnego, a nie pytały się zupełnie, co robić, aby ludzi do kierowania się temi normami doprowadzić. Najwybitniejszym przedstawicielem tego kierunku jest Spinoza, sprowadzający całą etykę do analitycznych badań na wzór geometrii.

Otóż w etyce, podobnie jak w każdej nauce praktycznej, trzeba osobną uwagę poświęcić tej umiejętności wykonywania poszczególnych aktów różnych kategorii, posługując się znajomością ogólnych składników działalności moralnej, zdobytą drogą analityczną. Jak medyk nie może się zadowolić teoretycznymi wykładami, ale musi je uzupełnić praktycznymi wiadomościami i umiejętnościami w prosectorjum i klinikach; jak technik, oprócz słuchania wykładów, musi pracować w laboratorium i odbywać praktyki w fabrykach, tak i moralista winien systematycznie poznać to budowanie poszczególnych czynów ze wszystkimi ich właściwościami i nabrać tą drogą pewnej sprawności w umiejętnym ich wykonywaniu. To jest właśnie dziedziną wiedzy praktycznej: najpierw praktycznej-habitualnej, w której jakby „na niby” odtworzamy w umyśle rozmaite uczynki nato, aby się nauczyć, jak je wykonywać w rzeczywistości, gdy okoliczności tego zażądają. Nazywa się to kazuistyką i jest koniecznym dopełnieniem prak-

tycznym naszej wiedzy teoretycznej. Kazuistyka może w mniejszym czy też większym stopniu zniżyć się do szczegółowego rozważania rozmaitych możliwości, mogących się w życiu człowieka zdarzyć, i można przyznać, że nieraz szła ona w tym kierunku za daleko: w pewnych granicach jest ona jednak konieczna dla poznania warunków, w których teoretyczne dane wciela się w czyn i dla nauczania się, jak należy umieć sobie radzić z rozmaitemi trudnościami, które przy tem wynikają.

Ale moralista nie może się zadowolnić przy badaniu życia moralnego kolejnym zajmowaniem tych dwóch stanowisk, 2-go teoretycznego i 3-ego praktycznego habitualnego: on winien dobrze zdawać sobie sprawę z tego, że koniecznie musi uzupełnić swą wiedzę teoretyczno-praktyczną doświadczeniem życiowym, zdobytem nie fikcyjnym rozważaniem różnych możliwości życiowych ale aktualnym urzeczywistnianiem poznanych zasad w zupełnie realnych warunkach. Widzieliśmy w powyżej przytoczonych przykładach, że zarówno medyk jak i technik muszą w dwa sposoby uzupełnić swą wiedzę teoretyczną: najpierw pewną praktyką sztuczną w prosektorjach i laboratorjach, gdzie wszystko, co będą robili, będzie miało na celu wyłącznie uzupełnienie ich wiedzy, następnie zaś już prawdziwą praktyką w realnych warunkach życiowych, w szpitalach lub fabrykach. To co tam będą robili nie będzie już miało na celu tylko uzupełnienia ich wiedzy; będą oni tam musieli rachować się na serjo z realnymi wymaganiami podejmowanej pracy. Nie „na niby“ będą oni tam leczyć tę lub ową chorobę lub fabrykować ten lub ów produkt, lecz winni będą zupełnie realnie, z całym poczuciem odpowiedzialności dane czynności wypełniać lub zarządzać, i to im da dopiero ostateczne uzupełnienie i wykończenie ich wiedzy.

Podobnie jest i z moralistą. Ostateczne uzupełnienie i wykończenie jego wiedzy daje mu sama praktyka życia, branie udziału w tych procesach moralnych, które dotąd tylko samym umysłem badał, przeżywanie w sobie głównych zagadnień moralnych i rozstrzyganie w własnym swem życiu najważniejszych trudności, które się w dziedzinie moralnej zdarzają. Wtedy dopiero jego wiedza staje się żywa, pełna, zdolna przystosowywać się do potrzeb życia i kierować niem. Ma się jednak rozumieć, że to ostateczne uzupełnienie wiedzy moralnej nie należy już do dziedziny nauczania, ale do dziedziny wychowania: nie zdobywa się go wiedzą te-

oretyczną, ani też praktyczną-habitualną ale tylko praktyczną-aktualną, która bezpośrednio kieruje życiem i dlatego też jest w ciągłym kontakcie z wolą i z jej sferą działania. Sprawność, do której tu dochodzimy, nie jest czemś czysto intelektualnym, jakąś umiejętnością naukową, podobnie do tych umiejętności, w jakich się wiedza teoretyczna lub nawet praktyczna habitualna może rozwijać i utrwalić; nie, ona jest sprawnością moralną naszego rozumu, dającą mu uzdolnienie do kierowania życiem moralnym. Sprawność ta nazywa się roztropnością i jest ostatniem uzupełnieniem wiedzy moralnej: bez niej najgłębsza znajomość etyki pozostaje czemś martwym i mało pożytecznym dla praktycznego życia, ona bowiem dopiero jest w stanie dać pewność naszym decyzjom, tę pewność moralną, do której samem tylko dociekaniem intelektualnym nigdy się nie dojdzie.

Wielkiem niedomaganiem nauczania etyki chrześcijańskiej ostatnich wieków było nierozróżnianie 3-go i 4-ego stanowiska, wypływające z ogólnego intelektualistycznego podłoża: pewność moralną możliwą dopiero tam, gdzie jest stały wpływ woli, starano się zastąpić surogatami probabilizmu w postaci rozmaitych systemów, które, pomimo, że się nawzajem zwalczały, wpływały z tego samego niezrozumienia działalności praktycznego rozumu i jego stosunku do woli i które w aktualnym kierowaniu życiem okazują się zupełnie niepotrzebne.

Podobnie więc jak 1-e stanowisko rozumu, tak i 4-e do zakresu nauczania etyki nie należy. Zapewne, że etyka winna je badać zarówno analitycznie jak i syntetycznie; można nawet powiedzieć, że jest ono głównym przedmiotem etyki, skoro wchodzi w skład każdego konkretnego czynu ludzkiego; ale sam moralista w nauczaniu etyki na tem stanowisku praktyczno-aktualnem stać nigdy nie będzie, a to dlatego, iż nauczanie etyki nie ma na celu bezpośredniego kierowania działalnością moralną, a tylko dać głębszego zrozumienia jej podstaw i zasad wraz z pewną ogólną umiejętnością stosowania ich w praktyce życia.

W samem nauczaniu etyki trzeba więc umieć kolejno zajmować 2-e i 3-e stanowisko, i różnice, które między nimi zachodzą są podstawą podziału etyki na dwie części: ogólną czyli teoretyczną o metodzie analitycznej i szczegółową czyli praktyczną o metodzie syntetycznej. Dla zwięzłości będziemy je oznaczać podług właściwych im metod — czynnika, który najcharaktery-

styczniej uwydatnia ich odrębności: pierwszą będziemy nazywali analityczną, a drugą syntetyczną. Nie znaczy to, ma się rozumieć, aby w każdej z nich nie miała wcale zastosowania i druga metoda, a tylko, że w każdej jedna metoda dominuje i nadaje całemu procesowi myśli swe charakterystyczne cechy.

Jest rzeczą nader ważną, aby te dwie części w programie etyki były oddzielone i aby odrębność właściwych metod była należycie uwydatniona. Chodzi o to, aby ten, kto się etyki uczy, dobrze sobie uświadomił, że musi się nauczyć operować dwoma metodami dosyć różnymi i że nie wolno mu, jeśli chce dojść do gruntownej znajomości dziedziny moralnej, zaniedbywać jednej na korzyść drugiej. I nasz więc wykład etyki będzie bardzo ściśle podzielony na część analityczną i część syntetyczną.

W pierwszej części w szeregu siedmiu traktatów przejdziemy wszystkie poszczególne czynniki, czy to wewnętrzne czy też zewnętrzne, na które każda nasza czynność moralna da się rozłożyć. Zaczniemy więc (roz. II) od celowości i celu czynów ludzkich, świadomość bowiem celowości jest tem, co najbardziej charakteryzuje moralne postępowanie człowieka. Następnie przejdziemy do poznania władz psychicznych, biorących udział w życiu moralnem i do zbadania sposobu ich funkcjonowania w dziedzinie praktycznej: zaczniemy (roz. III) od władz czysto duchowych, własnych naturze ludzkiej t. j. od rozumu i woli, poczem (roz. IV) zatrzymamy się i nad czynnikami niższego rzędu, duchowo-zmysłowymi, t. j. nad władzami uczuciowymi, odgrywającemi niemałą rolę w rozwoju życia moralnego.

Zbadawszy wewnętrzne czynniki działalności moralnej, wypadnie nam następnie zająć się czynnikami bardziej zewnętrznymi, które mniej lub bardziej z poza nas wpływają na nasze czyny. Najpierw (roz. V) zaczniemy od poznania prawa moralnego we wszystkich jego formach i przejawach; następnie (roz. VI) przejdziemy do zbadania stosunku, zachodzącego między czynami a prawem, na czem właściwie samo zagadnienie moralności polega. Z kolei (roz. VII) dotkniemy stosunku religji do etyki lub, innymi słowy, roli czynników nadprzyrodzonych i ich wpływów na moralność ludzką. Wreszcie zakończymy część analityczną (roz. VIII) zbadaniem ogólnych praw i zasad wychowania t. j. tego wyrobienia i wyćwiczenia, któremu nasze władze psychiczne muszą być poddane nato, aby z całą sprawnością kierować życiem ludzkim

w świetle prawa moralnego. Ostatni ten rozdział służyć nam będzie jako punkt przejścia do części drugiej syntetycznej, w której poznawać będziemy formowanie poszczególnych kategorii czynów i wychowywanie poszczególnych sprawności moralnych czyli cnót.

Szczegółowy podział tej drugiej części podamy na jej początku, kiedy ogólna nauka o wychowaniu da nam możliwość dokładniej go uzasadnić.

W pierwszej, analitycznej części etyki jednego nigdy nie trzeba będzie zapominać, mianowicie, że te wszystkie składniki życia moralnego, które będziemy osobno poznawali, nigdy w rzeczywistości nie występują osobno, ale zawsze wszystkie razem. W każdym poszczególnym czynie ludzkim jest jakiś cel, każdy jest w mniejszym czy też większym stopniu rezultatem działalności wszystkich władz psychicznych, każdy znajduje się w jakimś stosunku do prawa moralnego, do łaski i do czynników wychowawczych. Dla lepszego poznania właściwych cech każdej z tych części składowych naszych czynów wyodrębniamy ją od innych, jest to bowiem właściwością naszego rozumu, że jedynie drogą rozkładania złożonych zjawisk otaczającego nas świata na ich składowe części może on dojść do dokładnego ich poznania. Ale winniśmy się bardzo strzec, aby nie przyzwyczaić się do mniemania, że to, cośmy dla celów poznawczych rozdzielili, jest w równym stopniu rozdzielone w rzeczywistości; mogłoby to bowiem w wysokim stopniu osłabić korzyści poznania analitycznego i metody analitycznej, bez których jednak obyć się nie możemy.

### § 3. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA SYSTEMU ETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ I PORÓWNANIE GO Z INNEMI SYSTEMAMI ETYCZNYMI.

Pozostaje nam jeszcze scharakteryzować w ogólnych zarysach system etyki, który następnie rozwiemy i wykazać, na czym polega jego odrębność od wszystkich innych systemów etycznych.

Zacznijmy od zaznaczenia, że etyka nasza jest etyką katolicką, ujętą w ścisły system naukowy przez św. Tomasza z Akwinu. Katolicyzm jej nie jest jednak tylko cechą zewnętrzną, oznaczającą związek z nauką objawioną, której straż została po-

wierzoną Kościołowi katolickiemu; nie, w głębszym etymologicznym znaczeniu tego wyrazu katolicyzm etyki, jak zresztą i całej filozofji, którą Kościół katolicki uważa za swoją, oznacza pewne charakterystyczne cechy wewnętrzne, nadające całemu systemowi filozoficznej myśli chrześcijańskiej własną fizjognomję naukową i odróżniające ją tak ostro od wszystkich innych systemów filozoficznych, których tyle się przewinęło w ciągu tych dwudziestu kilku wieków filozoficznego myślenia ludzkości. W tem drugim głębszym znaczeniu katolicyzm etyki chrześcijańskiej będziemy nazywać uniwersalizmem i wnet zobaczymy, że właśnie temu charakterowi uniwersalności zawdzięcza ona i to, że nowożytna umysłowość ma tyle trudności, aby ją zrozumieć i ocenić.

Gdy się głębiej wmyśleć w system filozofji chrześcijańskiej taki, jaki się znajduje w dziełach św. Tomasza z Akwinu, nie można nie być uderzonym jedną trudnością, którą się niemal na każdym kroku spotyka: mianowicie niemożnością znalezienia dla niego miejsca w ramach rozmaitych systemów filozoficznych, w których poglądy wszystkich innych filozofów bez trudności się mieszczą. W miarę jak się coraz dokładniej poznaje poszczególne części tomizmu i lepiej obejmuje całość, staje się coraz jaśniejszem, że system ten przekracza ramy, w których zwykło się klasyfikować poszczególne systemy filozoficzne, że znajduje się do nich w stosunku czegoś całego, pełnego, do czegoś częściowego i ułamkowego, że dominuje on swym uniwersalizmem partykularne usiłowania poszczególnych umysłów w zabiegach o rozwiązanie najważniejszych zagadnień filozoficznych.

Ścisłejsze porównanie tomizmu z poszczególnymi systemami filozoficznymi doprowadza, prócz tego, do jednej bardzo ciekawej obserwacji, oto, że sprzeczności, jakie między nimi zachodzą, dotyczą zawsze raczej tego, co u poszczególnych filozofów jest negacją, jednostronnością i krańcowością — słowem okrawaniem prawdy, że natomiast to wszystko, co jest w nich pozytywnego, twierdzącego wchodzi zawsze w całokształt myśli tomistycznej i łączy się w niej harmonijnie w jedną całość z pozostałymi czynnikami, które w tamtych systemach nie znajdowały miejsca.

Rzeczywistość otaczającego nas świata jest dużo bardziej złożona niż się umysłem ludzkim w pierwszej chwili wydaje — niesłychany rozkwit nauk przyrodniczych w ostatnim wieku, jest najlepszym dowodem, jak długo ludzkość mogła ignorować działalność

czynników, które ją zewsząd otaczają. Nietylko jednak gra fizycznych sił przyrodzonych jest tak złożona i różnorodna; cała rzeczywistość niematerialna, życie psychiczne i moralne są też czemś bardziej złożonym, niż to się na pierwszy rzut oka wydaje, i przeniknąć wszystkie ich sprężyny, poznać grę wszystkich czynników i wreszcie objąć je w ich całości jest zadaniem dla umysłu ludzkiego bardzo trudnym. Nic przeto dziwnego, że tyle jest rozmaitych systemów partykularystycznych w dziedzinie filozofji, szczególnie w dziedzinie etyki, która nas tu bliżej obchodzi.

Cechą ich charakterystyczną jest właśnie ta ułamkowość i jednostronność. Z wielu danych poszczególnego zagadnienia filozoficznego, które muszą być wszystkie uwzględnione nato, aby dojść do pełnego jego rozwiązania, chwytą się jedną lub kilka, i to nieraz nie najistotniejszych, i z pominięciem reszty, nieraz nawet z ich radykalnem zaprzeczeniem, buduje się system, pociągający częściową prawdą, którą w sobie zawiera, ale niezdolny całkowicie zadowolnić umysłu.

Tem się też tłumaczy, że systemów tych jest tyle, i że, aczkolwiek wzajemnie się wykluczają i to nieraz bardzo radykalnie, jednak wszystkie mają swych zwolenników, których pociąga zawarta w nich część prawdy. Ale też jasnym jest, że żaden z nich zaspokoić umysłu nie może i że każdy umysł, pragnący poznać pełnię rzeczywistości, będzie szukał systemu, któryby dawał nie ułamkowe i jednostronne, ale integralne i wszechstronne wyjaśnienie podstawowych zagadnień filozoficznych.

Nieraz w dziejach filozofji odczuwaną była potrzeba pogodzenia sprzecznych dążeń poszczególnych systemów filozoficznych i zharmonizowania ich między sobą, ale próby te, noszące nazwę eklektycyzmu, doprowadzały tylko do sztucznych syntez, w których jednostronność tego lub owego systemu partykularystycznego zawsze przeważała. I eklektycyzm przeto, pomimo że miał lub chciał mieć pozory uniwersalizmu, żadnej harmonijnej jedności wewnętrznej nie posiadał, to też i wszystkie próby syntez eklektycznych trwałych rezultatów nie przyniosły.

Jednolity i uniwersalistyczny system myśli nie mógł powstać od góry, od sztucznego wiązania z sobą wierzchołków, on mógł powstać tylko od dołu, od korzeni, nato, aby drogą powolnego rozwoju stworzyć integralny i obdarzony bardzo harmonijną spójnością wewnętrzną całokształt filozoficznej myśli ludzkiej.

Takim systemem uniwersalistycznym jest właśnie system filozofii chrześcijańskiej albo katolickiej, już w ścisłym znaczeniu tego wyrazu. System taki mógł być tylko jeden i na rozbudowanie się potrzebował całych wieków; to też, aczkolwiek najgenjalniejszym niewątpliwie jego koryfeuszem jest św. Tomasz z Akwinu, przypisywanie go wyłącznie genjuszowi wielkiego myśliciela średniowiecznego byłoby niewątpliwie błędem. Z tego też względu nie będziemy go nadal nazywać tomizmem, gdyż tylko systemy partykularystyczne można oznaczać nazwiskiem ich twórców; system uniwersalistyczny nie może być dziełem jednego człowieka, lecz rezultatem długich wieków refleksji całego myślącego rodu ludzkiego. Ktoby sobie wyobrażał, że tak się ma Tomasz do tomizmu, jak Kartezjusz do kartezjanizmu, lub Kant do kantyzmu, zapoznawałby zupełnie doniosłą rolę wielkiego dominikanina i obniżał stanowisko, jakie on zajął w rozwoju filozoficznej myśli chrześcijańskiej.

Zapewne, że system filozofii chrześcijańskiej niezmiernie wiele zawdzięcza genjalnym zdolnościom indywidualnym św. Tomasza, a jednak dziecinnem wprost byłoby mniemać, że on sam znalazł uniwersalityczne rozwiązanie najważniejszych zagadnień filozoficznych, podczas gdy wszyscy inni myśliciele doszli tylko do ułamkowych, partykularystycznych rezultatów. Byłoby to szczególnie zapoznawać twórczą zasadę uniwersalizmu, tę jego myśl przewodnią, której zawdzięcza on cały swój rozwój, a którą św. Tomasz, idąc za Arystotelesem, tak głęboko się przejął.

Zasada ta polega na przekonaniu, że postęp myśli filozoficznej jest dużo bardziej funkcją społeczną, niż indywidualną i że to, co jednostka zrobić może w dziedzinie odkrycia prawdy, jest drobnostką, która dopiero, stając się jednym z ogniw wielkiego łańcucha myśli ludzkiej, przyczynia się do powiększenia jej skarbcza trwałym nabytkiem.

Wypływa z tej zasady konieczność bardzo ścisłego kontaktu z myślą ludzką minionych wieków i bardzo czujnego baczenia na badania współczesnych; wypływa z niej konieczność pewnych moralnych cech charakteru, dużego szacunku dla obcej myśli, której błędzenia nawet mogą nas wiele nauczyć, panowania nad pychą i próżnością, tak często mącaćcami wzrok badawczy uczonego, podporządkowywania swych widoków osobistych wymaganiom czystej wiedzy, nawet pewnego umiarkowania głodu wiedzy, która

gdy się na wszystkie strony rozprasza, nigdzie do głębszych rezultatów nie dochodzi.

Św. Tomasz bardzo ciekawie opracował te cechy moralne, jakimi się prawdziwy filozof-myśliciel powinien odznaczać (II—II, qu. 166 i 167, patrz także I. Cor. c. 8. l. 1) i sam dał nam prześlizgniętych wzór w całej swej działalności naukowej. Doskonały znawca średnich wieków Vacant, przeprowadzając paralelę między dwoma koryfeuszami myśli średniowiecznej, Tomaszem i Duns Skotem, w tem widzi główną między nimi różnicę, że pierwszy przystępuje do obcej myśli, choćby jak najdalszej od własnych poglądów, z największą życzliwością i zaczyna od tego, aby w niej odnaleźć to źdźbło prawdy, któremu zawdzięcza ona swe powodzenie i które można wcielić do skarbcza wiedzy, tymczasem drugi wprost przeciwnie, w każdej, nawet najbliższej swym poglądom myśli, szuka najpierw tego, co go od niej dzieli, co mógłby w niej skrytykować i odrzucić.

Są to najcharakterystyczniejsze cechy umysłu uniwersalistycznego i partykularystycznego, i nic może tak nie różni umysłowości średniowiecznej i starożytnej od nowożytnej, jak właśnie ta zasadnicza sprzeczność między uniwersalizmem i partykularyzmem myśli. Zapewne, że i w starożytności i w średnich wiekach nie brakło umysłów partykularystycznych, twórców ułamkowych systemów filozoficznych, ale przekonanie, że filozofowanie jest funkcją społeczną i że postęp myśli filozoficznej od wspólnej pracy zależy, dominowało i przez usta najwybitniejszych myślicieli nadawało ton całej atmosferze naukowej tamtych czasów.

Dopiero wybuch indywidualizmu XVI w. wprowadza tu radykalną zmianę, głosząc nowe zasady, na mocy których praca twórcza w dziedzinie wiedzy jest przede wszystkim funkcją indywidualną, która winna się jak najbardziej wyzwać od wpływów obcej myśli, szczególnie od myśli minionych wieków. Z dwóch prawodawców nowożytnej umysłowości Bacon twierdził, że myśliciele dawnych wieków trzeba traktować jako dzieci, które nie umieją jeszcze poważnie myśleć, Kartezjusz zaś, ze swą zasadą ogólnego wątpienia i pogardą dla historii, polecał tak się zabierać do zagadnień filozoficznych, jakby nikt przedtem nie był o nich myślał; posługiwał się on przy tem porównaniem, że i budynek stawiany przez jednego człowieka ma więcej w sobie jedności i piękna, niż taki, który kilku architektów przebudowy-

wało. Dodajmy do tego jeszcze J. J. Rousseau, który twierdził, że we wszystkich zagadnieniach spornych należy się przechylać do twierdzeń, które się przeciwstawiają ogólnie przyjętym mniemaniom, a będziemy mieli szczyt tego, do czego doszedł indywidualizm nowożytniej myśli filozoficznej.

Z tych antyspołecznych zasad, rwących łańcuch myśli ludzkiej i łamiących solidarność wysiłków filozoficznych w poszukiwaniu prawdy, wyrosła cała nowożytna umysłowość ze swemi nieznanami przedtem obyczajami i postulatami, uprzedzeniami i przesadami.

Weźmy na przykład pojęcie własności w dziedzinie pracy umysłowej, nieznanie w średnich wiekach, kiedy dobra duchowe, a w szczególności prawda, uważane były za własność wspólną, której nikomu zawłaszczać nie wolno, podobnie jak to ma miejsce ze światłem, powietrzem i wodą.

Weźmy, następnie, postulat oryginalności i niezależności w stosunku do myśli innych, który się nieraz stawia ponad postulat obiektywnej prawdy zawartej w danym systemie.

Weźmy, wreszcie, historję filozofji, pojmowaną jako osobną dyscyplinę filozoficzną, coś w rodzaju inwentaryzacji poszczególnych doktryn, bez wielkiego zastanawiania się nad stopniem ich prawdziwości. Historia dla historii, jak sztuka dla sztuki. Zapewne, że uprzedzenie Kartezjusza do historii potrwać nie mogło, i XIX w. był świadkiem wielkiego rozkwitu nauk historycznych, ale w historii filozofji panuje do dziś dnia przekonanie, że nie wolno jej zajmować się zbyt wartościową obiektywną streszczanych doktryn, bowiem jej zadaniem jest robić, niejako, przegląd systemów filozoficznych, zachowując zupełną obojętność co do ich treści.

Niesposób też pominąć i pewnych moralnych cech charakteru, towarzyszących z koniecznością partykularystycznemu nastrojowi umysłu; pewność siebie i pogarda dla innych, chęć zawłaszczenia sobie prawd odkrytych, lub przynajmniej odbicia na nich swej firmy, gniew i zazdrość na widok cudzych zdobyczy — oto zjawiska bardzo częste w świecie uczonych i ma się rozumieć bardzo szkodliwe dla postępu wiedzy.

Łatwo teraz zrozumieć, jaką prawdziwą zaporą dla poznania i właściwego ocenienia uniwersalizmu chrześcijańskiego stał się ten nowożytny partykularyzm umysłowy ze wszystkimi jego

uprzedzeniami i przesadami. Gdy się raz stanęło na punkcie widzenia partykularystycznym, w myśl którego postęp wiedzy jest przede wszystkim funkcją indywidualną, zależną od przeciwstawienia się myśli dawnych pokoleń, cały system filozofii chrześcijańskiej musiał się wydawać czemś martwym, zamkniętem w sobie, nieosobistem, nie dającym możliwości do samoistnych oryginalnych dociekań.

Tu tkwi źródło tej głębokiej sprzeczności między umysłowością chrześcijańską, która panowała w średnich wiekach, mając zresztą swe korzenie w uniwersalistycznej myśli filozoficznej greckiej, a umysłowością nowożytną tak wybitnie indywidualistyczną i partykularystyczną. To też gdy się staje wobec zadania przedstawienia tej lub innej części chrześcijańskiego systemu filozoficznego, konieczną jest rzeczą tę antytezę z całą siłą podkreślić i dopiero w jej świetle porównywać myśl chrześcijańską ze wszystkimi innymi systemami filozoficznymi.

Kto zrozumie transcendentálny charakter filozofii chrześcijańskiej, wynikający z jej uniwersalistycznego stanowiska i sprawiający, że nie mieści się ona w szufladkach wymyślonych dla klasyfikowania systemów partykularystycznych, ten łatwo zrozumie jej niezmienną wartość i pozbędzie się uprzedzeń, które panują względem niej w umysłowości nowożytnej.

Zrozumie on wtedy, że prawdziwa, oryginalna twórczość umysłowa tylko w atmosferze uniwersalizmu jest możliwa, że system filozofii chrześcijańskiej dalekim jest od ostatecznego wykończenia i że przeciwnie przedstawia on nieograniczone możliwości dalszego rozwoju we wszystkich swych gałęziach; że on jeden prowadzi, wprawdzie bardzo powoli, ale zato z całą, możliwą w tej dziedzinie pewnością, do stopniowego, coraz dokładniejszego poznania przez rodzaj ludzki rzeczywistości świata, w którym żyjemy.

Partykularystyczny ideał oryginalności najczęściej kończy się odkrywaniem Ameryki, podobnie jak w życiu codziennym ludzie poszukujący oryginalności są najbanalniejsi. Umysły prawdziwie oryginalne są te, które o tem nie myślą, które szukają prawdy a nie oryginalności, t. zn. w ostatnim rzędzie siebie. Kto dobrze pozna wyniki, do których myśl ludzka przed nim dotarła, kto z szacunkiem przyswoi sobie pozytywne rezultaty, do których inni myśliciele doszli, i nawet z ich błędów postara się

korzystać dla siebie osiągnąć, ten będzie mógł, ale dopiero wtedy, zabrać się do badania nietkniętych dotąd myślą ludzką dziedzin lub zagadnień i odkryć w nich takie prawdy, których przed nim nikt nie dojrzał.

Jasnym jest, że Kościół w poszukiwaniu systemu filozoficznego, któryby mógł mu posłużyć za przyrodzony podkład do ujęcia w system nadprzyrodzonych prawd wiary, nie mógł się zatrzymać na żadnym systemie partykularystycznym tego lub owego filozofa, ale że jedynie system myśli, głoszący wyraźnie zasadę uniwersalizmu, mógł pozyskać na stałe jego uznanie.

Nie czemu innemu, przeto, jak swemu głębokiemu uniwersalizmowi zawdzięcza filozofja Arystotelesa, rozwinięta i zharmonizowana z prawdami wiary przez wielkich myślicieli średniowiecznych, bł. Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, że Kościół katolicki uznał ją za swoją na zawsze.

Wszystko, cośmy o całości filozofji chrześcijańskiej powiedzieli, odnosi się całkowicie i do jej części, która się zajmuje dziedziną postępowania moralnego człowieka t. zn. i do etyki. Etyka chrześcijańska nosi na sobie także charakter wybitnie uniwersalistyczny i jeśli w ostatnich czasach stracono tę jej cechę z oczu, próbując nieraz pomieścić ją w tej lub owej kategorii partykularystycznych systemów etyki, to tem ważniejsze jest dzisiaj uwolnić ją z tych więzów i wykazać jej transcendentalsność w stosunku do poszczególnych systemów etycznych.

Wykład nasz czynić to będzie niemal na każdym kroku. W każdym rozdziale spotkamy się z partykularystycznymi, a więc ułamkowymi rozwiązaniami podstawowych zagadnień etyki i będzie naszym zadaniem pokazać, jak etyka chrześcijańska nad nimi góruje, jak jej rozwiązania obejmują wszystko, co jest pozytywnego i twórczego w wykluczających się nawzajem systemach partykularystycznych, a jak natomiast odrzuca ich negacje, ich uprzedzenia i wyłączości. Zobaczymy to zarówno w antytezie między etyką szczęścia, a etyką obowiązku, jak w antytezie determinizmu i indeterminizmu, sentymentalizmu i stoicyzmu, heteronomizmu i autonomizmu, naturalizmu i fideizmu i wielu, wielu innych. Wobec ułamkowego charakteru tych partykularystycznych rozwiązań, stanowisko etyki chrześcijańskiej uderza pełnią i głębokością, z jaką obejmuje wszystkie czynniki życia moralnego.

Jasnym się staje wtedy, że, jeśli nowożytni teoretycy moralności nie są w stanie jej ocenić w całej jej pełni, to życie praktyczne jest całkowicie za nią i ono to sprawia, że przetrwała dotąd, pomimo uprzedzeń, jakimi ją otoczono, i przetrwa na zawsze.

Jasnym się staje również, że nazwa etyki katolickiej, którą jej nadajemy, nie oznacza tylko cechy zewnętrznej — formalnej przynależności do nauki Kościoła, ale że dotyka najistotniejszego rysu własnej jej budowy wewnętrznej, jej charakteru uniwersalistycznego.

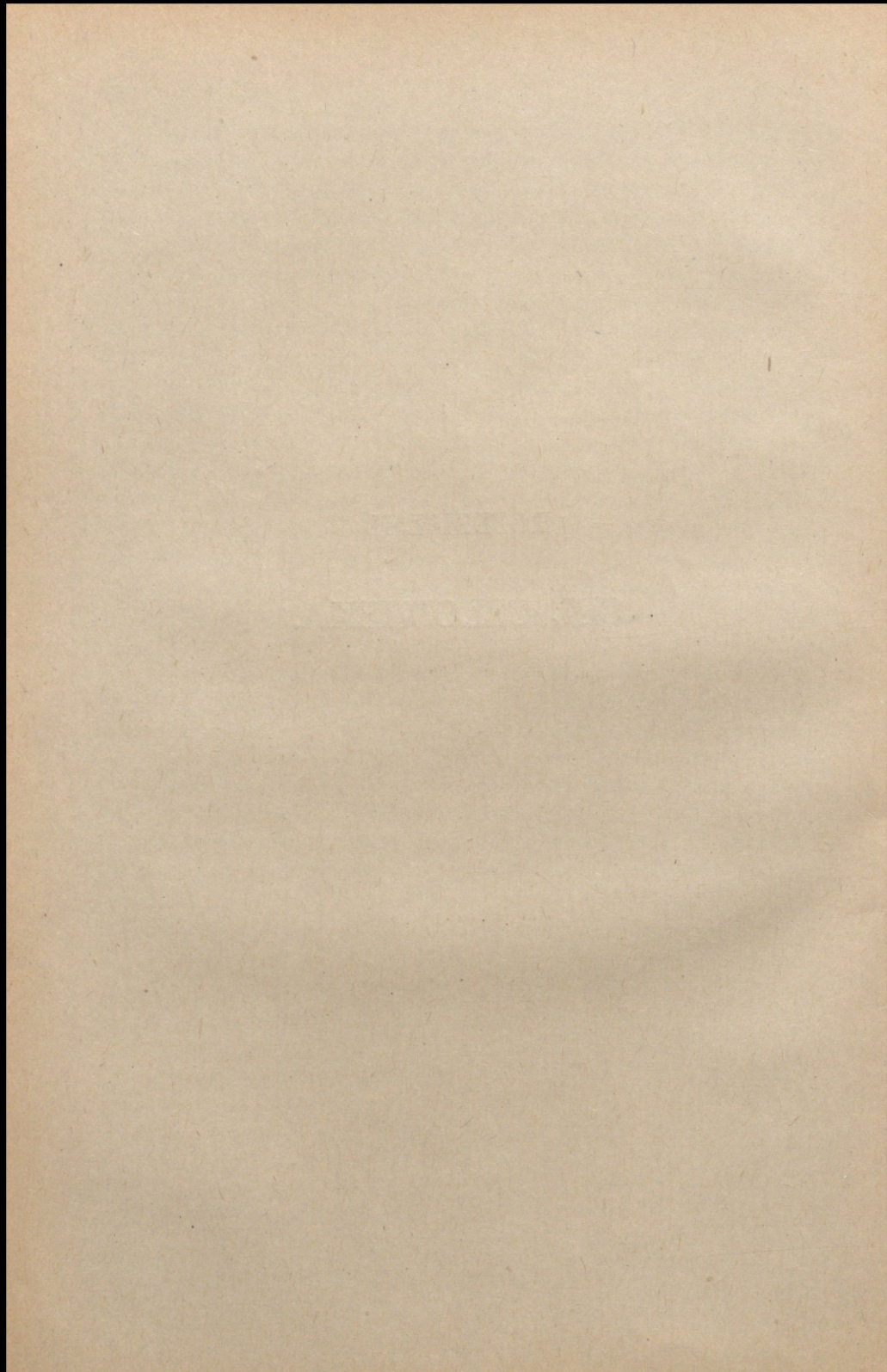
W syntezie tej obejmującej całość moralnej działalności człowieka uwzględnione będą zarówno czynniki przyrodzone, dostępne przyrodnym siłom rozumu i przeto będące przedmiotem filozoficznych dociekań, jak i czynniki nadprzyrodzone, zawarte w objawieniu chrześcijańskim. Te ostatnie, aczkolwiek same przez się przyrodzonymi siłami naszego umysłu nie mogłyby być odkryte, jednak, gdy już zostały objawione, mogą być przez nasz rozum badane i wraz z czynnikami życia przyrodzonego w jedną harmonijną całość ujęte. Jest to jednak już zadaniem nie filozofji, a teologii.

Rozdzielać je i badać w zupełnym oderwaniu jedne od drugich byłoby to rozrywać harmonijną ich jedność; moralności przyrodzonej odbierałoby się przez to jej ostateczne uzupełnienie i ukoronowanie, podczas gdy moralność nadprzyrodzoną pozbawiałoby się jej podstaw w samej naturze człowieka. Dużo odpowiedniejszym jest traktować całą moralność chrześcijańską jako jedną całość organicznie z sobą związaną, zaznaczając jednak w toku wykładu, które jej czynniki należą do porządku przyrodzonego i są jeszcze przedmiotem filozoficznych badań, a które wkraczają już w dziedzinę nadprzyrodzoną i należą do zakresu teologii.

---

ROZDZIAŁ II.

CEL CZŁOWIEKA.



#### § 4. CELOWOŚĆ CZYNÓW LUDZKICH. PRAGNIENIE SZCZĘŚCIA POBUDKĄ CAŁEJ DZIAŁALNOŚCI CZŁOWIEKA.

1. Nietylko w życiu człowieka, ale i w działalności otaczającej nas przyrody obserwujemy nieraz zdarzenia, które nazywamy przypadkowemi; mają one wtedy miejsce, gdy końcowy rezultat nie jest wynikiem zwykłego przebiegu danego procesu, ale powstaje pod wpływem jakichś pobocznych czynników, których wpływu nie dało się przewidzieć. Zdarzenia takie są jednak wyjątkami; w ogromnej większości wypadków ostateczny rezultat przebiegu jakiegoś zjawiska da się już naprzód przewidzieć, do niego bowiem cały proces od początku zmierza. Ten rezultat każdego procesu, nadający mu, nim jeszcze został urzeczywistniony, jego kierunek, nazywamy celem. Tak np. gdy pociąg dojeżdża do miejsca przeznaczenia mówimy, że jesteśmy u celu podróży, że dopełniliśmy zamierzonego celu; gdy natomiast ulegnie po drodze nieszczęściu, rozbijając się o jakąś przeszkodę, mówimy, że do celu nie dotarł, bo go spotkał wypadek. Pierwszy wynik był przewidziany i zamierzony, drugi ani zamierzony, ani przewidziany, lecz spowodowany wmieszczeniem się obcych czynników.

Celowość spotykamy na świecie na każdym kroku. Ona jest głównym przedmiotem naszych badań, i nie sądzimy, abyśmy jakąś rzecz poznali, nim poznamy jej działalność i te ostateczne rezultaty czyli cele, którym ona służy. Gdy zobaczymy jakiś nieznan nam przyrząd, pytamy się zaraz: do czego też on może służyć; gdy poznamy nową roślinę lub nowe zwierzę, zadajemy sobie pytanie, jaki jest ostateczny rozkwit, do którego, jako do swego celu, zmierza. Każdą działalnością, każdym rozwojem a przeto i każdą istotą podległą rozwojowi rządzi cel, któremu ona służy, i nie można poznać natury żadnego stworzenia, nie poznawszy jej celu.

W życiu człowieka prawo celowości nabiera szczególnego znaczenia. Oto bowiem człowiek jest jedyną istotą, zdolną zrozumieć cel, do którego dąży, i świadomie kierować doń swymi czynami. Istoty odeń niższe wrodzone im siły popychają do ich celów w sposób nieraz zupełnie ślepy; nawet zwierzęta, choć cel, do którego dążą, odbija się niejako w ich władzach poznawczych, nie są zdolne do tej refleksji, któraby im pokazała, że to, do czego dążą, jest ich celem, lecz działają pod wpływem wrodzonych skłonności wewnętrznych, które nazywamy instynktami.

Jedynie człowiek ma świadomą celowość w swej działalności, tak, iż może sobie stawiać cele dla swych czynów, zmieniać je, przesuwać i odrzucać, zastanawiać się nad niemi i nawet dyskutować o nich z innymi. Ta zdolność do refleksji nad własnymi czynami i wypływająca z niej świadomość wewnętrznej ich celowości jest najwybitniejszą cechą charakterystyczną działalności ludzkiej; na niej opiera się odpowiedzialność, jaką ponosimy za nasze postępowanie moralne. Ludzi niezdolnych do celowej działalności uważamy za chorych umysłowo i przestajemy ich czynić odpowiedzialnymi za ich czyny.

Każda nasza czynność ma zatem swój cel; jest on tem, co pierwsze przychodzi nam na myśl, nim zaczniemy coś robić, pierwszym w dziedzinie zamiarów; jest on jednak z drugiej strony ostatniem w dziedzinie wykonania, bo działalność nasza dopiero wtedy się kończy, gdy dochodzimy do tego, cośmy założyli, jako jej cel. Cel więc przez cały czas wywiera na naszą czynność swój wpływ, jest on tem, co ją zaczyna i co ją zakończy. Gdy np. wybieramy się gdzieś w podróż, dajmy na to do Krakowa, najpierw staje nam na myśli Kraków, a potem dopiero zastanawiamy się nad tem wszystkiem, co trzeba będzie zrobić, aby się tam dostać. Przeprowadzenie jednak naszego zamiaru będzie wymagało, abyśmy najpierw wykonali to, co jest koniecznym środkiem do dopięcia celu, jako to: spakowali się, pojechali na dworzec, kupili bilet i t. d. Osiągnięcie celu t. j. przyjazd do Krakowa jest w tym całym procesie momentem ostatnim, kończącym całe przedsięwzięcie. To, co pierwsze zostało zamierzone, ostatnie dopiero doczekało się urzeczywistnienia.

Stąd wypływa, że nic tak dobitnie nie charakteryzuje naszych czynów i nie odróżnia ich nawzajem, jak cele, które je wywołują. Celem bowiem jest zawsze jakieś dobro, które człowieka

pociąga, czy to jakaś rzecz, którą pragnie osiąść lub zrobić, czy jakiś stan przyjemny, który chce w sobie wywołać lub nieprzyjemny, który pragnie usunąć. Poszczególne dobra, które jako cele pobudzają nas do czynów, jednocześnie nadają naszej działalności pewne odrębne cechy i są podstawą tej nieskończonej różnorodności naszych czynów. Inaczej trzeba zabrać się do pracy, gdy się chce obiad ugotować, inaczej, gdy się chce książkę napisać. Zależnie od tego, czy ten, czy ów cel sobie obiorę, będę musiał mieć działalność tak lub inaczej rozwinąć. Cel jest więc tem, co każdej czynności ludzkiej nadaje jej właściwą cechę, jej charakterystyczną barwę.

2. Ale cele naszych uczynków nieraz są między sobą ściśle powiązane tak, iż tworzą jakby nieprzerwany łańcuch. Gdy jakiegoś dobra bezpośrednio nie możemy osiągnąć, obmyślamy środki, któreby nas doń doprowadziły, i środki te stają się dla nas celami pośrednimi, zapomocą których, jak po stopniach, wspinamy się do tego celu, który pierwszy wzbudził nasze pożądanie i popchnął nas do działalności. Cel ten jest tu główną pobudką, bez niego nie zapragnęlibyśmy nieraz tamtych, pośrednich celów; on też nadaje każdemu łańcuchowi naszych czynów swą charakterystyczną cechę.

Najlepszym przykładem takich łańcuchów, składających się z podporządkowanych sobie celów, są poszczególne zawody, które ludzie obierają. Zależnie od dokonanego wyboru trzeba sobie całe życie należycie zorganizować, nabrać odpowiedniego uzdolnienia do odnośnej pracy, znaleźć sobie do niej dogodny warsztat i t. d. Celem ostatecznym jest tu sam zawód, któremu podporządkowują się jako cele pośrednie te środki, zapomocą których nabywa się koniecznego doń przygotowania. Środki te są bardzo rozmaite, bo i bardzo rozmaite są zawody ludzkie i nieraz zupełnie odrębnego potrzebują przygotowania. Inaczej winien się przysposabiać do swego zawodu kapłan, inaczej oficer, inaczej nauczyciel.

Z konieczności nasuwa nam się wobec tego pytanie, czy cała nasza moralna działalność nie jest takim jednym łańcuchem, wiążącym w jedno wszystkie poszczególne cele, za którym się w życiu uganiamy, i podporządkowującym je jakiemuś jednemu celowi całego życia. Zagadnienie to nie przestało nigdy zajmować umysłów ludzkich, i gdy wolne od uprzedzeń szukały nań odpowiedzi, zawsze musiały dojść do wniosku, że taki jeden cel być musi.

Bo doprawdy, gdy się przyjrzymy poszczególnym choćby największym przedsięwzięciom naszego życia, takim np. jak wielka podróż, wybór zawodu, założenie rodziny przez związek małżeński, przedsiębiorstwo przemysłowe i t. p., łatwo się przekonamy, że cel, który im przyświeca, nie ma charakteru celu zupełnie ostatecznego. Względem całego szeregu poszczególnych czynności, za pomocą których osiągamy pośrednie cele, podporządkowane głównemu celowi całego przedsięwzięcia, ma on charakter pewnego zakończenia naszej działalności, a więc celu ostatecznego i nieraz długie lata może nam przyświecać i pobudzać do rozmaitych czynności i poszczególnych przedsięwzięć. A jednak rozważony sam w sobie nie zakończy on całkowicie całej naszej działalności, ale ma też charakter czegoś pośredniego, pewnego środka, za pomocą którego chcemy osiągnąć coś innego, jeszcze wyższego i jeszcze ogólniejszego. I gdy zapytamy, czego właściwie człowiek szuka w tych wszystkich wielkich przedsięwzięciach życiowych, co pragnie za pomocą nich uzyskać, to z konieczności przyjdzie nam na myśl jedna odpowiedź: szczęścia. Pragnienie szczęścia jest tą nigdy nie przestającą działać sprężyną całej naszej działalności, a przez szczęście rozumiemy zaspokojenie wszystkich naszych potrzeb, pragnień i aspiracji, tak, iżby nam nic nie brakowało, co by mogło nam ból, przykrość lub choćby niezadowolenie sprawić.

Jak często się ludziom zdarza, że, dopiąwszy jakiegoś celu, do którego całe lata i to może kosztem dużych wysiłków dążyli, natrafiają na zawód; liczyli na to, że znajdą u kresu tyłu zabiegów ogromne jakieś zadowolenie, które całkowicie ich zaspokoi, tymczasem przekonywają się, że czegoś im jeszcze brak, że są aspiracje w ich duszy, które nie zostały wypełnione, że dalej jeszcze trzeba szukać zaspokojenia tego głodu szczęścia, który jest najgłębszą pobudką wszystkich naszych przedsięwzięć życiowych. Jak często zdarza się to młodym wobec jakiejś zabawy, o której dawno marzyli: gdy przyjdzie upragniona godzina, spotyka ich rozczarowanie i mówią sobie, że to jednak nie to, czego się spodziewali.

Możemy zresztą i z innego punktu widzenia dojść do tego wniosku, że całe życie ludzkie jest takim łańcuchem środków i celów podporządkowanych jednemu celowi ostatecznemu. Oto widzimy, że celowość jest podstawowym prawem ustroju tego

świata i choć wiedza nasza nie sięga tak daleko, abyśmy mogli cel każdego stworzenia z całą ścisłością określić, to jednak daje nam tyle dowodów celowości stworzeń Bożych, że musimy uznać, że i te, których dostatecznie nie znamy, również cel swój mają. Widzimy istniejące między nimi jakby pewne stopniowanie, na mocy którego niższe i mniej doskonałe istoty podporządkowują się wyższym i bardziej doskonałym i w służeniu im znajdują swój cel. Całość zaś służy człowiekowi, który wszystkich stworzeń używa, jakby był ich ostatecznym celem.

I czyżby to najdoskonalsze stworzenie, jakim jest człowiek, miało być bez celu i nie otrzymało od Boga żadnego szczególnego zadania, czyżby ono rzeczywiście miało być ostatecznym celem świata, który Bóg przecież tylko dla siebie, dla swej chwały stworzył? To jest zupełnie niemożliwe! „Wszystko sam dla siebie działał Pan” (Przyp. XVI, 4) mówi Pismo św. o celu twórczej działalności Bożej. I człowiek więc musi mieć w całokształcie zadań, jakie Bóg na świat włożył, jakąś rolę do odegrania i on musi mieć swój poszczególny cel, wyższy od celów innych stworzeń, ale wyznaczający mu jednak wśród nich właściwe stanowisko i łączący go z nimi w jeden łańcuch.

Że tak jest w samej rzeczy, tego dowodem to głębokie pragnienie szczęścia, które jest pobudką wszystkich naszych czynów. Jak strasznie upośledzone byłoby nasze stanowisko na świecie, gdybyśmy mogli zaspokajać to pragnienie tylko częściowo, zapomocą tych przejściowych dóbr, które są celami naszych poszczególnych czynności codziennych, a nie mieli jednego wielkiego celu całego życia, będącego jakimś wielkiem dobrem, zdolnym za jednym razem dać nam całkowite szczęście!

3. Cel taki mieć musimy, a iżby znaleźć to dobro, które nim jest, musimy pójść śladem instynktu, który Bóg włożył w dusze nasze w postaci pragnienia szczęścia; ono nam najlepiej pomoże odróżnić to prawdziwe i całkowite dobro od dóbr częściowych, nie będących w stanie naszego głodu szczęścia zaspokoić. Jasnym jest, że dobro to będzie musiało różnym warunkom odpowiadać. 1) Najpierw koniecznym jest, aby było ono celem prawdziwie ostatecznym, a więc dobrem, którebyśmy pożąдали dla niego samego, nie odnosząc go już do żadnego celu wyższego. 2) Następnie, aby było dobrem doskonałym, całkowicie zaspokajającym wszystkie aspi-

racje duszy. 3) Potem, aby wykluczało wszelkie zło, a więc i możliwość utracenia go zczasem. 4) Wreszcie, aby odpowiadało wszystkim ludziom i było możliwe do osiągnięcia dla wszystkich.

Zobaczmy, które z dóbr dostępnych dla człowieka odpowiada tym warunkom.

## § 5. BÓG CELEM CZŁOWIEKA I ŹRÓDŁEM SZCZĘŚCIA WIECZNEGO.

1. Przejdźmy pokolei to wszystko, czego człowiek w tem życiu pożąda i co sobie za cel swych zabiegów stawia, a zobaczmy, czy jest między niemi jakieś dobro zdolne mu dać całkowite szczęście. Zaczniemy od dóbr najniższych i stopniowo przejdziemy do takich, które same przez się więcej wartości przedstawiają. Niema między niemi ani jednego, z któregooby ludzie nie spróbowali, czy to w teorji czy w praktyce uczynić sobie celu ostatecznego swego życia.

Najniższe w hierarchji dóbr są dobra materialne: bogactwa, posiadłości, pieniądze, słowem: Złoty cielec. Wielu ludzi jedynie za niemi ugania się w życiu, ale szczęścia dać one nie mogą, bo są tylko środkami do zdobycia innych dóbr, któreby nasze potrzeby zaspokajały. Coś co tak wybitnie ma charakter środka, nie może być celem ostatecznym. Kto zaś jak skąpiec czyni z bogactw cel tak, iż, zebrawszy je, nie chce ich używać na swe potrzeby i umiera z głodu na worku pełnym złota, ten słusznie uchodzi wśród nas za manjaka, ulegającego zboczeniom umysłowym i moralnym pod wpływem wybujałej namiętności.

Wyższe już nieco są te dobra, których człowiek poszukuje w zaspokojeniu różnych potrzeb ciała, są one bowiem bardziej wewnętrzne w porównaniu z dobrami zewnętrznymi. Bóg, Stwórca naszej natury, połączył z działalnością naszych władz organicznych różne stany przyjemności, zadowolenia i rozkoszy nato, abyśmy pewne funkcje życiowe regularnie wykonywali, i oto dlatego mają one szczególną moc pociągania nas do siebie. Że nie mogą one jednak być celem ostatecznym życia i źródłem prawdziwego szczęścia, jest jasnym; krótkotrwałe, przemijające, niezdolne zaspokoić wyższych aspiracyj duszy, przeradzają się łatwo w ból i cierpienie, gdy ich nadużywać. To też epikurejczycy, którzy

w rozkoszy upatrywali cel i szczęście człowieka, polecali używać ich umiarkowanie, a tem samym już potępiali swe własne stanowisko, konieczność bowiem miarkowania rozkoszy nie może się obyć bez przykrości. Niejednej przyjemności trzeba sobie odmówić z obawy, aby jej nadużycie nie przerodziło się w cierpienie, a to nie da się pogodzić z całkowitem szczęściem.

Większą jeszcze wartość mają radości związane z naszym życiem duchowem. Są one bardzo rozmaite, jako to: zadowolenie z posiadania władzy, zaszczytów i sławy, następnie radości, jakie daje wiedza i wreszcie cnota. I one jednak nie mogą być ostatecznym celem człowieka i nie są w stanie dać mu szczęścia doskonałego, są bowiem zmienne, przemijające i niepozabawione wielu przykrych i uciążliwych stron; niektóre z nich są niedostępne dla wszystkich, jak nauka, do której nie wszyscy mogą dojść i której w całej pełni nikt nie może osiąść, jak władza, zaszczyty i sława, których cała istota polega na tem, że się je ma w odróżnieniu od innych, którzy ich nie mają. Nawet cnota, którą stoicy za cel życia postawili, aczkolwiek dostępna dla wszystkich i z celem ostatecznym najściślej związana, jest jednak przedewszystkiem środkiem doń prowadzącym. Łączą się z nią z konieczności silne nieraz walki wewnętrzne, wyrzeczenia, zaparcia się siebie, niepozabawione cierpienia i bólu i jako takie niezgodne z pojęciem doskonałości szczęścia. W miarę zresztą jak człowiek postępuje w cnocie, coraz jaśniej widzi, że nie może on sam być dla siebie celem; cnoty, które nabywa, coraz bardziej go popychają do tego podporządkowania się celom wyższym od niego i do szukania w tem dążeniu do nich swego szczęścia.

Wreszcie nieraz wysuwa się jako cel człowieka dobro ogółu lub szczęście innych, ale to jest tylko odsuwaniem zagadnienia, boć ten ogół składa się z ludzi, jeżeli więc ich szczęście ma być celem każdej jednostki, to najpierw trzeba rozstrzygnąć na czem to szczęście polega. Zresztą szczęście innych nie może być celem każdej jednostki z wykluczeniem jej własnego szczęścia, wtedy bowiem nikt nie mógłby być szczęśliwy. Trzeba więc najpierw określić, na czem polega to szczęście, którego dostarczenie innym ma każdemu dać szczęście.

2. Widzimy tedy, że żadne z tych dóbr, które są pobudkami naszych czynów w życiu codziennem, nie może być naszym celem

ostatecznym, bo żadne nie odpowiada warunkom dobra, którego posiadanie mogłoby nam dać prawdziwe, całkowite i trwałe szczęście. Zrozumiały to nieraz wielkie umysły ludzkie i taki Plato już doszedł do wniosku, że cel ten nie może być doczesny t. j. dający się w tem życiu urzeczywistnić, ale że go trzeba szukać po śmierci w życiu zagrobowem. Ani on jednak, ani Arystoteles, który to zagadnienie jasno widział, ani żaden inny filozof okresu przedchrześcijańskiego, nie był w stanie dać jasnej na to odpowiedzi. Myśl ludzka krążyła zdaleka koło prawdziwego rozwiązania; domyślała się ona niejako, zapewne wsparta przechowanemi w odwiecznych tradycjach ludzkości odgłosami pierwotnego objawienia, że szukać go należy w Bogu, ale do ścisłego wskazania celu wznieść się nie mogła.

Siły nasze umysłowe, osłabione przez grzech pierworodny, nie były w stanie dojść do ostatecznego rozwiązania zagadki naszego przeznaczenia, nawet w jego przyrodzonych granicach, tem bardziej nie mogły one nawet domyślić się istnienia celu nadprzyrodzonego, do jakiego Bogu podobało się nas podnieść, dając nam siebie samego dla zaspokojenia naszego głodu szczęścia. Stąd już w Starym Testamencie mamy zapowiedziane przez usta proroka Izajasza (LXIV. 4.), że: „oko nie widziało, Boże, bez Ciebie, coś nagotował oczekującym Ciebie”. O ile więc badania naszego rozumu są w stanie nam pokazać, że dobra tego świata nie mogą zaspokoić naszego pragnienia szczęścia i być przeto celem ostatecznym naszego życia, o tyle nie są one w stanie pozytywnie i w zupełnie ścisłej formie nam wskazać, gdzie jest nasz cel ostateczny i w jaki sposób mamy się z nim połączyć. Odpowiedź na to pytanie może nam dać tylko sam Bóg, który nas wyniósł ponad naszą naturę i do tak wysokiego celu powołał; w objawionych przeto przez Niego prawdach winniśmy szukać głębszego wyjaśnienia tych tak ważnych i tak pocieszających dla nas zapowiedzi.

„Jam jest zapłata twoją zbytnio wielką”, — mówi Bóg już do Abrahama (Rodz. XV, 1) a słowa te są przewodnią myślą całego Pisma św. Bóg wciąż przypomina ludziom, że podobnie jak cały świat tak i człowieka stworzył dla siebie, „na swoją chwałę” (Izajasz XLIII, 7) — że ponadto człowieka stworzył na obraz i podobieństwo swoje t. j. obdarzył du-

szą nieśmiertelną nato, aby wysiłkiem swych władz duchowych rozumu i woli do Niego zmierzał, starając się Go poznać i ukochać z całych sił duszy. Oto cel, jaki Bóg dał człowiekowi, oto rola, jaką mu wyznaczył do wypełnienia na świecie! Jest on jakby łącznikiem między Bogiem a światem, który Boga poznać nie może. Cały świat jest na jego usługach, ale on nie zatrzymuje dla siebie tego, co mu świat przynosi, lecz oddaje wszystko Bogu w aktach miłości i uwielbienia; przez niego — istotę rozumną, świat nierozumny wraca do Boga.

Cel ten winien nad całym życiem człowieka panować, ale osiągnięty całkowicie może być dopiero u kresu tego życia. Jest on naprawdę celem ostatecznym, pierwszą rzeczą, o której się powinno myśleć, a ostatnią, którą się uzyskuje; dla niej robi się wszystko, co się robi w życiu. Dopiero po opuszczeniu tego świata uzyska człowiek przez połączenie się ze swym celem to pełne szczęście, do którego całe życie tęsknił, a którego zaledwie słabe odblaski od czasu do czasu w życiu go pokrzepiały.

Na czym polegać będzie to szczęście wieczne? Na bezpośrednim połączeniu się naszego umysłu z Bogiem, największem i nieskończonem dobrem, zawierającym w sobie spotęgowane do nieskończoności wszelkie dobro i piękno i prawdę, w znikomych ilościach rozsiane po świecie. Nie przez obrazy i podobieństwa, jak w tem życiu, umysł nasz pozna Boga, gdy będziemy dopuszczeni przed jego majestat: „Teraz widzimy jak w zwierciadle, przez podobieństwo, lecz w on czas twarzą w twarz. Teraz znam po części, lecz w on czas poznam, jakom i poznany jest”. Tak uczy św. Paweł (I Kor. XIII, 12), a św. Jan o tej samej błogosławionej chwili, kiedy, wyzwoleni z ciała, ujrzymy Boga, powiada (I Jan III, 2): „Wiemy, iż, gdy się okaże, ujrzymy Go takim, jakim jest”. Bóg sam stanie się niejako formą naszego umysłu i połączy się z nim tak, jak w doczesnym sposobie poznawania łączą się z nim podobieństwa rzeczy poznanych, odbijające się we władzach duszy. Tu bowiem żadna rzecz, którą poznajemy, sama nie wchodzi do władz poznawczych duszy, a posyła tam tylko jakby swoje podobieństwo, swoje odbicie. I Boga tu na ziemi w ten sam sposób poznajemy, odbijając sobie w umyśle ślady jego działalności na świecie. Otóż ten ułamkowy sposób poznania

Boga ustanie w niebie; tam On sam bez żadnego pośrednictwa stanie się niejako formą naszego umysłu, połączywszy się z nim na wieki. A wola tak ściśle z rozumem związana rozpała się natychmiast miłością bez granic, wprowadzającą w czyn całą jej możność kochania, a jednak nie malejącą z czasem i zdolną przetrwać wieki.

Ma się rozumieć, że takie połączenie przekracza nietylko siły ludzkie ale i wszelkie marzenia i najśmielsze nadzieje człowieka. Ten tylko, który jest samą miłością, mógł je pomyśleć, On też jedynie swą wszechmocą jest w stanie je przeprowadzić, rozszerzając pojemność naszych władz i pomnażając od wewnątrz ich siły.

3. Łatwo się teraz przekonać, że jedynie Bóg odpowiada warunkom, któreśmy postawili temu dobru, któreby miało być zdolne nas całkowicie uszczęśliwić. Jest On celem ostatecznym, który żadnemu innemu podporządkowany być nie może. Jako dobro nieskończone jest w stanie wypełnić wszystkie pragnienia naszej duszy i nie zawiera w sobie nic takiego, dlatego możnaby Go nie pożądać; stąd też, kto raz Go posiędzie, nie może przestać Go kochać, a przeto nie może Go utracić. Wreszcie dostępny jest dla wszystkich bez żadnej różnicy, dla nikogo Go nie zbraknie, każdy może Go osiągnąć, byle tylko miał dobrą wolę.

Tak się przedstawia nauka chrześcijańska o celu człowieka. Św. Augustyn ujął ją w te przepiękne, a zarazem tak proste słowa: „Stworzyłeś nas, Panie, dla siebie i nieukojonym zostaje serce nasze, póki nie dojdzie do Ciebie“ („Wyzn.“).

## § 6. WPLYW OSTATECZNEGO CELU CZŁOWIEKA NA CAŁE JEGO ŻYCIE. SZCZĘŚCIE I OBOWIĄZEK. SZCZĘŚCIE W ŻYCIU DOCZESNEM.

1. Dzięki objawieniu Bożemu cel naszego życia, którego rozum nasz nie był w stanie nam dokładnie wskazać, stoi dziś jasny i wyrazisty przed nami. Aczkolwiek pełne jego urzeczywistnienie nie jest w tem życiu możliwe, jednak na to, aby do niego po śmierci dojść, trzeba przez całe życie doń dążyć i powoli się zbliżać. W ten sposób połączenie się z Bogiem jako cel naszego życia

nadaje całej naszej działalności moralnej podstawową jedność: wszystkie nasze czyny pośrednio, czy bezpośrednio doń zmierzać powinny.

W świetle tej nauki łatwo też nam rozwiązać odwieczną sprzeczność, o którą każdy etyczny system zaczepić musi i której poza etyką chrześcijańską żaden zadowolniająco nie może rozwiązać: sprzeczność między szczęściem a obowiązkiem. Mamy tu dwie tendencje partykularystyczne, poświęcające jeden z czynników zagadnienia na korzyść drugiego. Jedne systemy etyczne, z epikureizmem na czele, wysuwają na pierwszy plan zaspokojenie pragnienia szczęścia i w używaniu tego szczęścia w różnych jego formach widzą cel człowieka; obowiązki moralne muszą się całkiem pożądanemu szczęściu podporządkować nieraz nawet wobec niego niknąć. Kierunek ten nosi nazwę eudajmonizmu od greckiego wyrazu *εὐδαιμονία* szczęście. Inne systemata, ze stoicyzmem, a dziś kantyzmem na czele, dla ugruntowania obowiązku żądają w mniejszym czy większym stopniu wykluczenia pożądanego szczęścia z działalności moralnej, usuwając w ten sposób najsilniejszą sprężynę naszych czynów. Podług Kanta, jak dowcipnie zadrwił z niego Schiller, wtedy uczynek jest dopiero moralny, gdy jest popełniony nie tylko bez radości, ale ze wstrętem; Kant w samej rzeczy tylko tam widzi obowiązek, gdzie chodzi o coś dla nas niemilego.

Mało umysłów umiało utrzymać się pośrodku i nie wpaść w jeden lub drugi kraniec. Niema w tem zresztą nic dziwnego, uniwersalistyczne bowiem rozwiązanie powyższego zagadnienia nie było możliwe, pókiśmy nie mieli tak wysokiego i czystego ideału szczęścia, iżby obowiązek dążenia doń stał się oczywisty. Dziś jeszcze, kto nie przyjmuje, aby zbawienie duszy i połączenie się z Bogiem było celem człowieka, ten nie jest w stanie znaleźć harmonijnego pogodzenia tych dwóch wrodzonych tendencji duszy ludzkiej: dążenia do spełniania obowiązku i pożądanego szczęścia.

Bóg, ucząc nas, że stworzył nas dla siebie i że przeto sam jest naszym celem, na zawsze rozwiązał nam te trudności. Dążenie do szczęścia wiecznego stało się wobec tego pierwszym naszym obowiązkiem, od którego nic nas uwolnić nie może. Nie jest to tylko obowiązek indywidualny względem własnej duszy, ale także obowiązek społeczny względem świata, który w miarę jak ludzie Boga na ziemi chwalą i łączą się z Nim w niebie, wraca do Boga, posyłając Mu to, co ma najszlachetniejszego. Ten ostatni punkt

widzenia jest tu nawet pierwszy, podczas gdy dążenie do szczęścia osobistego jest raczej momentem wtórnym. Bóg nam dał pewną rolę do wypełnienia na świecie i wypełnienie jej jest naszym najściślejszym obowiązkiem. Polega ona na tem, aby zbierać niejako chwałę Bożą, rozsianą po świecie wśród istot nierozumnych i oddawać ją Bogu hymnem miłości i uwielbienia. Że ta rola nie może nie dawać szczęścia temu, kto ją wiernie wypełnia, to jest jasne i to szczęście tem bardziej pobudza nas do ścisłego pełnienia naszej służby na świecie. Sam Bóg nie mógłby sprawić, żeby ten, kto się do Niego zbliża, nie zbliżał się do szczęścia, skoro On, dobro nieskończone, jest źródłem wszelkiego szczęścia. To też rola, którą Bóg wyznaczył nam na świecie łączy się więzami zupełnie nierozzerwalnemi ze szczęściem naszym osobistem przez to, że dążąc do naszego celu osobistego, dążymy do celu świata.

Widzimy tedy, że nauka o szczęściu wiecznem, jako o celu człowieka wcale nie ma tego charakteru egoistycznego, jaki jej nieraz przypisują. Traci go ona natychmiast, skoro się wyraźnie zrozumie, że pierwszym w niej momentem jest służba dla świata, którą człowiek z ustanowienia Bożego wypełnia, gdy dąży do połączenia się ze swym Stwórcą. Szczęście, jakie przy tem znajduje, aczkolwiek nie dające się od tej służby oddzielić, jest momentem wtórnym, a jednak jest ono bardzo silną pobudką, aby służbę tę wiernie pełnić.

2. Rozwiązawszy tak gruntownie antagonizm między szczęściem a obowiązkiem tam u szczytu, gdzie całe życie człowieka do zupełnej jedności dochodzi, etyka chrześcijańska i tu w życiu doczesnem nakreśla naszej działalności moralnej program podobnego harmonijnego pogodzenia tych dwóch aspiracji. Człowiek nie dochodzi do swojego celu ostatecznego jednym skokiem, przeciwnie dzieli go od niego cały szereg celów pośrednich, któremi życie jego jest zastawione i przez które jak po szczeblach dostaje się do celu ostatecznego. Przejść przez nie jest dla niego obowiązkiem, ale z ich osiągnięciem Bóg związał pewną ilość radości i zadowolenia, i w granicach obowiązku wolno człowiekowi w mniejszej lub większej mierze zbierać te okruchy szczęścia, jakie są rozsiane po świecie. Jest on nawet ściśle obowiązany już w tem życiu szukać pewnych wyższych form szczęścia, podobnie jak jest obowiązany dążyć do szczęścia wiecznego, którego są one odbiciem i zadatkiem.

Tak więc dobra tego świata, konieczne jako podstawa naszego życia moralnego, nieraz muszą być celem naszych zabiegów i pewne zadowolenie, jakie nam dają, szczególnie gdy w nich widzimy owoc naszej pracy, jest moralnie zupełnie uprawnione, tem bardziej, że dobra te dają nam możliwość czynienia dobrze wokół siebie. Podobnie zupełnie uprawnione są pewne zadowolenia i rozkosze związane z funkcjonowaniem naszych władz zmysłowych, gdy idą po linii obowiązków z niemi związanych. Duża doza radości i rozkoszy, na której Bóg ufundował życie rodzinne, będąc źródłem najbardziej może cenionego przez ludzi szczęścia na tej ziemi, jest jednocześnie najlepszą gwarancją utrzymania rodu ludzkiego i wychowania młodych pokoleń.

A gdy sięgniemy wyżej do zadowoleń duchowych, których tyle człowiek napotyka w życiu, to i one związane są z całym szeregiem obowiązków i w ich granicach mogą dawać człowiekowi zupełnie uprawnione zadowolenie. Człowiek nie może dojść do swego celu ostatecznego o własnych siłach, ma on naturę społeczną i życie jego moralne tylko w społeczeństwie podobnych jemu ludzi może się należycie rozwinąć. Otóż z życiem społecznym obok wielu trudów łączy się cały szereg radości, które w pewnych granicach i do pewnego stopnia człowiek winien cenić. A więc posiadanie władzy i pewne zadowolenie związane z jej wykonywaniem, gdy nie przekracza granic obowiązku i do dobrego ludzi prowadzi, może być zupełnie uprawnionem źródłem pewnego szczęścia; podobnie i uznanie ludzkie, przejawiające się w zaszczytach, lub sławie, może dać pewną dozę szczęścia, którem nie powinniśmy pogardzać; może ono być bardzo silną aczkolwiek drugorzędną pobudką do dobrego wypełniania obowiązków społecznych i przez to jest cennym regulatorem stosunków między ludźmi.

To samo da się powiedzieć o tych wyższego rodzaju rozkoszach duchowych, jakie życie intelektualne, szczególnie wiedza i sztuka dają; nielicznym jednostkom, które do tego wyższego stopnia rozwoju duchowego dochodzą, mogą one dostarczyć dużą dozę radości i szczęścia, których jednak najslabszą stroną jest to, że są tak mało komu dostępne.

Naturalnie, że wobec skażenia przyrodzonych skłonności naszej natury przez grzech pierworodny we wszystkich tych źródłach szczęścia kryją się poważne niebezpieczeństwa zbyt silnego przy-

wiązania nas do siebie aż do odwrócenia się od celu ostatecznego i zapomnienia o obowiązkach, z którymi są związane. Św. Jan sprowadza je do „pożądliwości ciała, pożądliwości oczu i pychy żywota” (I Jan 2, 16) i rzeczywiście w tych trzech pożądliwościach mieści się wszystko, co nam grozi, gdy wbrew obowiązkowi chcemy szukać szczęścia już to w rozkoszach ciała, już to w dobrach materialnych tego świata, już to we własnej wielkości duchowej.

Niebezpieczeństwa związane z pożądliwością ciała i oczu są łatwiej dostrzegalne, stąd też i więcej się na nie zwraca uwagi. Bardziej ukryte, ale stokroć groźniejsze są niebezpieczeństwa pychy żywota czyli pożądliwości ducha, od których nawet nasze życie religijne nie jest wolne. I w tej ostatniej dziedzinie też trzeba bardzo pilnie baczyć, aby poszukiwanie własnych zadowoleń, własnego szczęścia nie górowało nad pełnieniem służby Bożej, inaczej następuje zasadnicze spaczenie życia duchowego, mogące doprowadzić do zupełnego wykołajenia. W kierowaniu życiem duchowym baczenie na to niebezpieczeństwo egoizmu duchowego jest jednym z najważniejszych zadań; głównym jego wskaźnikiem winny być słowa św. Pawła „a co żyje, Bogu żyje” (Rzym VI, 10) lub św. Franciszka Salezego: „Trzeba kochać Boga dla Boga”.

Etyka chrześcijańska musi przeto pilnie czuwać nad tem, aby poszukiwanie szczęścia we wszystkich tych dziedzinach nie przekraczało dozwolonych granic, musi ona nawet nieraz żądać od nas wyrzeczenia się jakiegoś zadowolenia dozwolonego, aby nas nauczyć panować nad zbyt silnymi popędami i przygotować do odstawiania sobie tych z pośród nich, które są niedozwolone. Dobrom tego rodzaju musi ona wciąż przeciwstawiać dobra wieczne, wobec których tamte są niczem; chodzi o to, aby ułuda przemijającego zadowolenia nie odwróciła nas od ostatecznego celu, do którego mamy obowiązek dążyć i w którym mamy źródło prawdziwego szczęścia. Nigdzie Zbawiciel nie wyraził tego dobitniej jak w tych słowach: „Bo coć pomoże człowiekowi, choćby świat cały pozyskał, jeśliby na duszy swojej szkodę poniósł, albo co może dać człowiek w zamian za duszę swoją” (Marek VIII, 36, 37).

A jednak pomimo tych niebezpieczeństw połączonych z szukaniem szczęścia w życiu doczesnym, etyka chrześcijańska nigdy

go nie potępiła, owszem ma ono w niej swe uprawnione miejsce i, należycie pokierowane, jest ono nawet bardzo dodatnim czynnikiem moralnego postępu.

3. Są jednak jeszcze inne źródła radości i szczęścia w tem życiu, w których żadne niebezpieczeństwo odwrócenia nas od celu życia naszego się nie kryje, są bowiem jakby zadatkami i zapoczątkowaniem w nas szczęścia wiecznego. Tego rodzaju radości i szczęścia jesteśmy ściśle obowiązani szukać w tem życiu bez żadnych zastrzeżeń, narówni z obowiązkiem dążenia do szczęścia wiecznego. Niedaleko od prawdy byli stoicy, gdy w rozwoju życia duchowego szczególnie w praktyce cnót upatrywali najwyższy cel człowieka. Wzrok ich dalej nie sięgał, bo nie mógł; wszak nie wiedzieli oni nawet ile szczęścia się kryje w praktyce cnót chrześcijańskich z ich królową — cnotą miłości na czele.

W miłości chrześcijańskiej urzeczywistnia się w najwyższym stopniu w życiu doczesnem to harmonijne pogodzenie obowiązku ze szczęściem: kochać bowiem Boga, to wypełniać najważniejszy obowiązek, jaki Bóg na nas włożył na tym świecie, a jednocześnie jest to zacząć już tu pić z tego źródła szczęścia, jakie połączenie z Bogiem przed nami otwiera. Miłość Boga w tem życiu jest tą wodą, o której Chrystus powiedział do Samarytanki, że gdy ją komu da, „stanie się u niego źródłem wody tryskającej na żywot wieczny” (Jan IV, 14).

Szczęścia przeto, jakie miłość Boga już w tem życiu daje, każdy winien jeszcze w tem życiu zaznać; kto o nie nie dba, ten widocznie zapomina o spełnianiu obowiązku miłowania Boga nadewszystko. Wbrew więc temu, co się nieraz etyce chrześcijańskiej zarzuca, jakoby całe szczęście przenosiła do życia wiecznego i zabraniała go szukać w życiu doczesnem, pozostawia ona przeciwnie dużo miejsca jeszcze tu na ziemi szczęściu tak przyrodzonemu jak i nadprzyrodzonemu, widząc nawet w tem ostatniem oznakę i dowód moralnego zdrowia duszy.

Etyka chrześcijańska jest pełna szczęścia i radości. Jeśli nie ludzi ludzi, aby już w tem życiu mogli znaleźć pełne zaspokojenie swego głodu szczęścia, jeśli przeciwnie uczy, że droga do szczęścia wiecznego jest usiana cierpieniami, tak, iż nikt nie może do niego dojść, kto nie weźmie swego krzyża na plecy, kto nie rozgryzie w życiu choć dwóch ziarenek gorczycy, to jednak żąda od

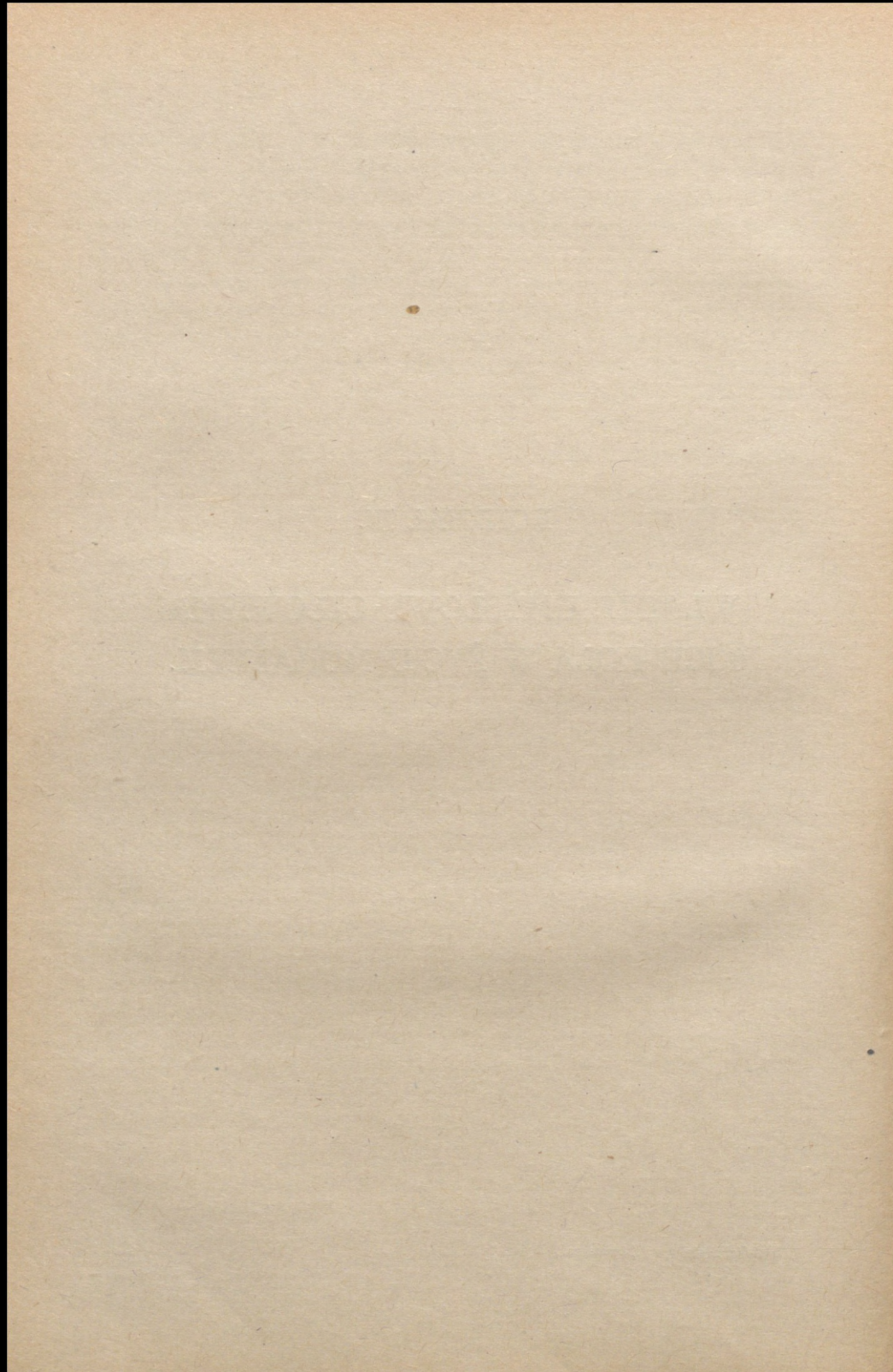
wszystkich, aby po tej drodze, choćby najbardziej ciernistej, szli z radością w duszy, z tą radością, którą miłość Boga w każdej chwili dać może. Miłość to bowiem i nieodłączna od niej radość nadają dopiero wartość cierpieniu, które bez nich łatwo do buntu prowadzi.

I tu więc etyka chrześcijańska występuje jak czarodziejka, umiejąca godzić z sobą najbardziej krańcowe sprzeczności; jak tam pogodziła szczęście z obowiązkiem, tak tu łączy w jedną harmonijną całość cierpienie i radość. To jest wielki sekret chrześcijaństwa i w nim już bardzo dobitnie przejawia się uniwersalistyczny charakter etyki chrześcijańskiej, wchłaniającej w siebie to wszystko, co jest pozytywnego i twórczego w ułamkowych systemach partykularystycznych.

Widzimy przeto, jak błędem byłoby zaliczać moralność chrześcijańską do systemów eudajmonistycznych, wysuwających pożądanie szczęścia ponad obowiązek. Zapewne że w analizie moralnego postępowania człowieka zaczynamy od konstatowania jego głodu szczęścia i tym czynnikiem z początku wyłącznie się zajmujemy. Tłumaczy się to tem, że analiza nasza musi opierać się na doświadczeniu i zaczynać od zjawisk najprostszych, najłatwiejszych do obserwacji; ale też przez to i bardziej zewnętrznych. Gdy jednak doprowadziła nas ona do poznania, co jest tym przedmiotem zdolnym nasz głód szczęścia całkowicie ukoić, natychmiast jasnym się nam stało, że nie pragnienie własnego szczęścia winno nas przedewszystkiem doń prowadzić, ale to głębokie przekonanie, że w połączeniu się z nim jest najistotniejszy obowiązek, dla którego zostaliśmy stworzeni. Obowiązek więc przeważa nad pragnieniem szczęścia, a jednak go nie wyklucza i tem właśnie różni się nasz system etyczny od kierunku stoicko-kantowskiego.

ROZDZIAŁ III.

WŁADZE UMYSŁOWE CZŁOWIEKA  
I ICH ROLA W ŻYCIU MORALNEM.



## § 7. UDZIAŁ ROZUMU I WOLI W MORALNEM ŻYCIU CZŁOWIEKA. ICH WZAJEMNE ODDZIAŁYWANIE NA SIEBIE.

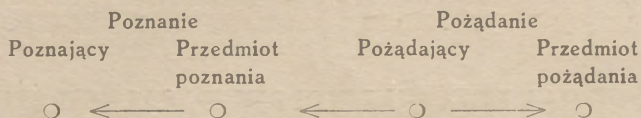
1. Ustalenie, że Bóg jest naszym celem, daje całemu życiu jednolitą i trwałą orientację. Każdy nasz uczynek musi się z nią rachować, każdy bowiem wchodzi w skład tego łańcucha środków i celów, którego ostatniem ogniwem jest sam Bóg. Nim jednak zobaczymy, w jaki sposób to podporządkowanie naszych uczynków celowi ostatecznemu się odbywa, musimy najpierw przyrzeć się samemu wewnętrznemu procesowi ich powstawania.

Działalność nasza moralna jest bardziej złożona, niż nam się to na pierwszy rzut oka wydaje; w każdym z naszych uczynków kilka władz bierze udział, wypełniając w nim każda właściwą sobie rolę. Musimy przeto działalność naszą rozłożyć na jej składowe części, czyli zanalizować, nato, aby dokładniej określić, jaką każda z władz wypełnia w niej funkcję.

Nie zaszkodzi tu przypomnieć w krótkości podstawowe dane z psychologii władz naszej duszy. W przeciwieństwie do nowożytnych kierunków psychologicznych, które, wychodząc z materialistycznych założeń, sprowadzają działalność umysłową do zmysłowej, filozofja chrześcijańska stoi niezmiennie na stanowisku rozróżnienia w naszej psychice dwóch dziedzin, lub — aby się inaczej wyrazić — dwóch poziomów: zmysłowego, ściśle związanego z funkcjami fizjologicznymi, i umysłowego, czerpiącego w zmysłach swój materiał, ale funkcjonalnie od niego niezależnego. Oprócz tego filozofja chrześcijańska na każdym z tych poziomów rozróżnia dwie zasadniczo różne funkcje władz psychicznych: funkcje poznawcze i pożądawcze. Aczkolwiek ściśle uzależnione nawzajem od siebie, są one jednak w istocie swej zupełnie różne i w żaden sposób nie dadzą się jedna do drugiej sprowadzić.

Gdybyśmy chcieli graficznie przedstawić te dwa procesy, jakimi są poznanie i pożądanie, to pierwszy oznaczylibyśmy strzał-

ką, idącą od przedmiotu poznanego do podmiotu poznającego, drugi zaś przeciwnie strzałką, idącą od podmiotu pożądanego do lub od przedmiotu pożądanego:



W pierwszym procesie podmiot jest jakby nieruchomy, a przedmiot w ruchu, przychodzi on bowiem we władzach poznawczych odbić swe podobieństwo. W drugim przeciwnie, przedmiot jest jakby nieruchomy, a podmiot do niego idzie lub od niego się oddala, zależnie od tego czy mu odpowiada czy też nie; nazwa tej funkcji wzięta jest od czynności pozytywnej pożądania, rozciąga się ona jednak i do funkcji negatywnych niepożądania. Wobec tego, że zjawiska takie, jak ruszać się i nie ruszać, są sobie wprost przeciwne i nie dadzą się do siebie sprowadzić, i funkcje poznania i pożądania są istotnie różne i jedna do drugiej sprowadzona być nie może.

Obie te tak radykalnie różne funkcje znajdujemy na obu poziomach działalności psychicznej, co możemy znowu graficznie w ten sposób przedstawić:

	Poznanie	Pożądanie
Sfera umysłowa	Rozum	Wola
Sfera zmysłowa	Zmysły	Uczucia

Przedmiotem etyki, jakieśmy powiedzieli, są te nasze uczynki, które z rozumnej woli wypływają, a które nazywamy dobrowolnymi. W każdym przeto naszym uczynku moralnym przynajmniej dwie władze działają: rozum i wola. Że jednak człowiek składa się z ciała i duszy połączonych ze sobą bardzo ścisłymi więzami organicznymi, przeto żadna czynność nie może się odbyć bez współdziałania i władz zmysłowych; rozum musi się wciąż opierać na danych dostarczonych mu przez zmysły i utrwalonych w obrazach wyobraźni, wola zaś pociąga zawsze za sobą w większym czy mniejszym stopniu działalność władz uczuciowych. Udział tych ostatnich w życiu moralnym jest dużo ważniejszy niż udział zmysłów, które nam tylko materiał do działalności moralnej dostarczają, ale same formalnie w życiu moralnym nie uczestniczą.

To też nad rolą uczuć, ich naturą, wpływem i udziałem w życiu moralnem zatrzymamy się osobno; tu zaś, zaznaczywszy, że w mniejszym czy większym stopniu uczestniczą w każdej naszej czynności moralnej, pominiemy je narazie, a zatrzymamy się tylko nad rolą rozumu i woli i nad ich wzajemnem oddziaływaniem na siebie w procesie moralnej działalności człowieka.

W procesie tym kierowanie przypada w udziale rozumowi, wykonanie zaś woli; działalność zaś ich tak ściśle się ze sobą zespaja, że jedno bez drugiego nie może się obejść. Wola nic nie może chcieć, nim rozum nie pozna i nie wskaże jej, co ma chcieć. Zaś rozum nic nie pozna, jeśli wola nie zechce, aby to poznał, i do czynności poznawczej go nie poruszy. Wola reaguje na dobro, ale prawda przedstawia się jako dobro rozumu i całego człowieka, i dlatego wola chce, aby rozum poznał prawdę. Rozum zaś reaguje na prawdę, ale prawda jest we wszystkim, a więc i w dobru, i dlatego rozum poznaje prawdziwość dobra i on to ma wskazać woli, które jest prawdziwe dobro człowieka.

Innemi słowy, działalność każdej z tych naczelných władz człowieka może być przedmiotem działalności drugiej z nich. Przedmiotem działalności rozumu może być chcenie, człowiek może o niem myśleć, rozumować, badać je, sądami swego rozumu na nie wpływać i niem kierować. A naodwrot przedmiotem działalności woli może być poznanie. Człowiek może chcieć poznać to, lub owo, może chcieć poznać je mniej, lub więcej, może chcieć przerwać myśl o danym przedmiocie, a potem znowu do niej wrócić.

Stąd proces postępowania moralnego jest jakby nieprzerwanym łańcuchem, którego ogniwa kolejne są aktami rozumu i aktami woli. Czyn, który zeń wypływa, jest zawsze rezultatem tego przenikającego się nawzajem współdziałania obu władz; każdy z poszczególnych aktów tego procesu wypływa bezpośrednio z jednej z tych dwóch władz, ale jest on wciąż pod wpływem poprzedzającego go aktu drugiej, tak iż i jej też może być pośrednio przypisany.

To też i o akcie woli możemy powiedzieć, że jest rozumny, i o akcie rozumu, że jest dobrowolny.

2. To wzajemne oddziaływanie na siebie rozumu i woli lepiej zrozumiemy, gdy poddamy analizie pewien określony przebieg działalności moralnej, jakies jedno zamknięte w sobie przedsięwzięcie. Nie traćmy nigdy przytem z oczu, że gdy mówimy,

iż wola robi to, a rozum tamto, wyrażamy się nieściśle, chcąc sobie nasz wewnętrzny proces psychiczny bardziej uzmysłowić. W samej rzeczy podmiotem działalności, działającym czynnikiem jest sam człowiek, posługujący się tą, lub ową władzą, tem lub owem uzdolnieniem swej jaźni psychicznej.

Oto więc np. człowiek zapragnął czegoś, dajmy na to, obejrzeć jakiś piękny widok; chwycił się w tym celu odpowiednich środków, wybrał się w drogę i stanawszy u jej kresu, napawa się radością, jaką mu widok sprawia. Rozłóżmy ten proces na jego składowe stadja.

Pierwszym momentem jest myśl o przedmiocie, jako o celu; nim rozum o nim nie pomyśli, wola nie może go zapragnąć. Dopiero gdy stanie w myśli i odpowiada aspiracjom człowieka, wola jakby zdaleka przylega do niego i może zrobić sobie z niego cel. Jest to moment drugi, który nazywamy zamiarem, intencją, i on jest punktem wyjścia całego następnego procesu. W samej rzeczy o wielu rzeczach myślimy i mamy nawet w nich wewnętrzne upodobanie, ale nic nie robimy, aby je uzyskać. Dopiero gdy przedmiot jakiś, poznany przez rozum, wola postawi sobie jako cel do osiągnięcia, wtedy zaczyna ona także poruszać inne władze i rozpoczyna działać. Jeśli cel może być jednym aktem uzyskany, proces jest bardzo prosty i wnet się kończy tem zadowoleniem, jakiego wola doznaje z osiągnięcia przedmiotu swych pożądań.

Inaczej jest, gdy cel jest daleki i potrzebuje jednego lub więcej środków, nieraz całego ich szeregu aby móc być urzeczywistnionym. Wtedy władzą, którą wola najpierw do roboty zaprzęga, jest rozum, mający odpowiednie środki znaleźć. Praca ta rozumu rozkłada się jakby na dwie fazy: najpierw ma on rozejrzeć się w środkach, prowadzących do celu, porównywając je z samym celem, poczem wola je przyjmuje lub odrzuca; następnie musi porównać między sobą te środki, które okazały się możliwe do użycia i zbadać, który z nich najwięcej posiada wartości i najlepiej prowadzi do celu. To znowu czyni rozum, poczem wola przechyla się do tego z nich, który najwięcej odpowiada jej upodobaniu. O ile rozum tylko jeden środek znajdzie, proces zostaje skrócony do jednej fazy i wola jednym aktem aprobejuje go i wybiera, albo też odrzuca i pobudza rozum do dalszych poszukiwań.

Gdy wybór środka został przez wolę dokonany, rozum pod jej wpływem wydaje rozkaz, który następnie wola wykonywa, wpra-

wiając w ruch te władze, które w danym wypadku mają działać. W całym procesie, który teraz następuje, kierowniczą rolę ma rozum, wykonawczą zaś wola, która wprowadza w ruch wszystkie inne czynniki naszego organizmu, jak zmysły, poszczególne członki itp. aż dopóki nie dopnie celu. Wtedy proces się kończy, a ostatnią jego fazą jest: zadowolenie woli z połączenia się z upragnionym przedmiotem. Można doskonale zanalizować w ten sposób konkretny przykład z własnego życia, np. podróż, lub zabiegi o odzyskanie zdrowia.

### Schematyczne przedstawienie współdziałania rozumu i woli w działalności moralnej człowieka:

Rozum	Wola	Inne władze
1. Myśl o przedmiocie, który ma być celem	2. Zamierzenie tego celu	
3. Poszukiwanie środków prowadzących do niego	4. Przyzwolenie na te środki	
5. Porównanie ich między sobą i sąd o najlepszym	6. Wybór jednego z nich	
7. Rozkaz wykonania czynu	8. Wykonanie czynne przez wolę, poruszającą inne władze	9. Wykonanie bierne z pomocą innych władz, poruszanych, przez wolę, i osiągnięcie celu
11. Sąd o przebiegu całej akcji	10. Zadowolenie z osiągnięcia celu	

3. Widzimy więc, że całe nasze postępowanie moralne składa się z następujących po sobie kolejno aktów rozumu i woli, powiązanych ze sobą w jeden nieprzerwany łańcuch. Poszczególne nasze przedsięwzięcia tworzą takie zamknięte w sobie łańcuchy, ale one znowu są ogniwami większego łańcucha, obejmującego większe jakieś przedsięwzięcie, dłuższy okres życia, aż wreszcie wszystkie wiążą się w jedną całość, w jeden zamknięty łańcuch, którym jest całe moralne życie ludzkie. Początkiem jego jest ta

chwila w dziecięcym wieku około lat 7, gdy człowiek uświadamia sobie mniej lub bardziej jasno to pragnienie szczęścia nieskończonego, budzące się w każdej piersi ludzkiej i nie znajdujące zaspokojenia ze strony skończonych dóbr tego świata, i kiedy zaczyna zastanawiać się nad tem, co zrobić, aby ten głód szczęścia doskonałego zaspokoić, jakich środków się chwycić. Gdy dojdzie on już w tej chwili, lub też później do poznania, że celem jego i źródłem doskonałego szczęścia jest Bóg i gdy w wyborze środków Doń prowadzących t. j. dróg życia, będzie się na Niego i na Jego przykazania oglądał, wtedy przy końcu ziemskiej pielgrzymki łańcuch jego życia się zamknie i połączy się on z Dobrem nieskończonym, które sobie za cel życia postawił, i którego pragnienie było początkiem jego życia moralnego. Jeśli tego celu sobie nie postawi, albo zniechęci się Doń, pociągnięty silniej działającymi dobrami skończonymi tego świata, wtedy łańcuch jego życia zostanie zerwany i życie to będzie jak przedsięwzięcie, które upada, nie dopiąwszy założonego celu. Pozostawi ono po sobie tylko straszny zawód niepowodzenia, i to tem większy, im większy był sam cel i im bardziej niemożliwym jest ponownie rozpocząć starania o zdobycie go.

W całym więc życiu naszym podobnie jak w poszczególnych przedsięwzięciach, które każdy nasz dzień wypełniają, osiągnięcie upragnionego celu zależeć będzie od tego jak rozum i wola naszą działalnością moralną pokierują. Stąd też konieczną jest rzeczą przyjrzeć się teraz osobno działalności moralnej każdej z tych władz.

## § 8. ROLA ROZUMU W DZIEDZINIE CZYNU. SUMIENIE I JEGO ROLA W ŻYCIU MORALNEM. ŹRÓDŁO PEWNOŚCI SĄDÓW SUMIENIA.

1. Jak już w § 2 było powiedziane, rozum nasz ma w dziedzinie czynu dwa zadania do spełnienia: poznać jego zasady — zadanie teoretyczne, i pokierować nim — zadanie praktyczne. Można to porównać z pracą jaką dokonywa oko przy rysowaniu jakiegoś przedmiotu: najpierw mu się przygląda, aby poznać jakim jest, potem kieruje ręką, aby go na papierze należycie oddała. Podobnie i rozum musi dobrze poznać, czem jest człowiek, jaki jest jego cel, jakie są prawa, podług których ma postępować, aby cel ten osiągnąć. Ale potem musi też pokierować uczynkami tak, iżby

zgadzały się z prawami moralnymi i do celu prowadziły. Związek między temi dwoma zadaniami jest bardziej ścisły, niż to się wydaje. Nietylko działalność praktyczna rozumu zależna jest od wiadomości teoretycznych, jakie on posiada, ale i te wiadomości są w dużym stopniu zależne od praktyki życiowej; są zagadnienia życia moralnego, których się nigdy całkowicie nie zrozumie, póki się ich nie nauczyło rozwiązywać praktycznie własnym doświadczeniem.

Teoretyczna działalność rozumu zajmować nas tu nie będzie; jest ona przedmiotem logiki z punktu widzenia formalnego, zaś psychologii z punktu widzenia materialnego. Cała niniejsza część etyki jest zresztą przykładem, jak ma ona być zastosowana do tego przedmiotu, jakim jest moralna działalność człowieka. Zatrzymamy się więc tylko nad jego działalnością praktyczną, przejawiającą się w kierowaniu wolą i uczuciami, nie tracąc jednak z oczu ścisłej zależności, jaka istnieje między praktyką a wiadomościami zdobytemi drogą teoretycznego badania.

2. Praktyczna, kierownicza działalność rozumu przejawia się w procesie postępowania moralnego w kilku dość różnych czynnościach. Najpierw on to zwraca uwagę człowieka na różne dobra, które mógłby za cel swej działalności postawić i poddaje je woli, jako pobudki do działalności. (Na schemacie akt 1.) Następnie, gdy wola zamierzyła już jakiś cel, rozum rozgląda się za środkami (akt 3), a gdy wszystkie znajdzie, porównywa je między sobą i przygotowuje do wybrania przez wolę (akt 5). Gdy i to nastąpi, wtedy rozum zarządza wykonanie czynności (akt 7), kieruje nią, kontroluje, i w ten sposób przygotowuje zakończenie całego procesu, którego ostatecznym kresem jest zadowolenie z osiągnięcia celu. Wtedy rozum może raz jeszcze rzucić okiem na przebieg całej akcji i wydać o niej sąd (akt 11).

Najważniejszą z tych funkcji rozumu jest czwarta (akt 7) t. j. samo wydanie rozkazu, tu bowiem dopiero zaczyna się sama działalność; poprzednie fazy są jej przygotowaniem, zaś ostatnia skontrolowaniem już po wykonaniu. Kierownicza działalność rozumu przejawia się najwyraźniej w rozkazie, wydanym pod wpływem wyboru, jaki wykonała wola.

Dotykamy tu bardzo ważnego punktu etyki mianowicie nauki o sumieniu. Sumienie bowiem nie jest niczem innym jak tym wewnętrznym procesem rozumu, ustalającym linię postępowania i koń-

czącym się sądem: „to masz robić”, albo: „to wolno ci zrobić”, albo: „tego ci nie wolno zrobić” itp., a po nim krótkim i jasnym rozkazem: „to rób”. Ten rozkaz, jak również i sąd, który przed i po dokonaniu uczynku o nim wydajemy, nazywamy głosem sumienia. On to decyduje, czy cel osiągnięty sprawia nam zadowolenie, czy nie. Sąd ujemny nazywamy wyrzutami sumienia.

Sumienie więc jest świadomością, jaką człowiek ma swej moralnej odpowiedzialności. Świadomością zaś nazywamy refleksję rozumu nad psychicznymi procesami, nie wyłączając działalności samego rozumu. Duchowy bowiem charakter rozumu pozwala mu, podobnie jak i woli, zastanawiać się nad własnymi swymi czynnościami, do czego władze zmysłowe nie są zdolne. Oko nie może widzieć swego widzenia, ani ucho nie może słyszeć swego słyszenia, a rozum może myśleć o swem myśleniu, podobnie jak wola może wziąć za przedmiot swoje własne chcenie. Otóż to ogólne zastanawianie się rozumu nad wewnętrznymi procesami psychicznymi, nad własną swą działalnością, nad działalnością woli i t. p., nazywamy świadomością, zaś gdy odnosi się do działalności moralnej — sumieniem. Stąd możemy określić sumienie jako praktyczny sąd naszego rozumu, mówiący nam, co mamy robić, a czego nie mamy, i wydający już po dopełnieniu czynków orzeczenie o jego moralnej wartości.

Potwierdza to zewnętrznie ta okoliczność, że we wielu językach termin, służący do oznaczenia sumienia, etymologią swoją nawiązuje do działalności rozumu (*σύνειδος*, *conscientia*, *Gewissen*, *sumienie*, *sowiest'*). Jeżeli pomimo tego nieraz chciano widzieć w sumieniu raczej akt woli, lub nawet jakiś czynnik, działający na wzór instynktu i nie dający się sprowadzić do żadnej z powyższych dwóch władz, to tłumaczy się to aż nadto tem, że w dziedzinie czynu, wola i rozum bardzo ściśle przenikają się nawzajem w swem działaniu i że przeto niełatwo jasno rozgraniczyć ich role. Rozum w swej działalności, którą sumieniem nazywamy, jest wciąż pod wpływem woli, tak, iż, nie wejrząwszy bliżej, można sądzić, że to wola działa. A jednak dokładniejsza analiza każe nam odróżnić czynnik kierowniczy od czynnika wykonawczego i działalność kierowniczą zwaną właśnie sumieniem przyznać rozumowi, którego zadaniem w dziedzinie praktycznej jest rozeznawać drogi postępowania i wydawać o nich sądy.

Ale nie należy jednocześnie tracić z oczu ciągłego wpływu woli na kształtowanie się praktycznej działalności rozumu, a więc na funkcjonowanie sumienia. Wpływ ten jest jedną z istotnych cech, odróżniających praktyczną działalność rozumu od teoretycznej, i jeśli nieraz z jednej strony nie chciano widzieć w sumieniu czynności rozumu, to głównie dlatego, że z drugiej nie uwydatniano dosyć wpływu woli, albo pomijano go zupełnie. Sądy rozumu bez tego współdziałania woli są sądami teoretycznymi, a tem sumienie oczywiście nie jest, i oto szukano innego pozarozumowego wytłumaczenia tego procesu moralnego, który każdy człowiek w sobie przeżywa. Dotykamy tu punktu, na którym intelektualizm moralny ostatnich 3 stuleci odbił niezatarte piętno.

Gdy jednak w sądach praktycznych rozumu, które działalnością naszą kierują, uwydatnimy dostatecznie ten ciągły wpływ woli, wtedy jasnym się stanie, że to tę właśnie funkcję naszego umysłu rozumiemy pod nazwą sumienia; nosi ona na sobie cechy i sądu rozumu i aktu woli, a więc czegoś jednocześnie należącego do zakresu poznania i do zakresu działania.

3. Dokładniej poznamy później działalność sumienia niżej w § 23, gdzie zobaczymy, jaką odgrywa rolę wobec prawa moralnego. Tu przyjrzymy się jeszcze jego działalności wewnętrznej i stosunkowi jaki ją łączy z teoretyczną działalnością rozumu z jednej strony, a działalnością woli z drugiej.

Sumienie ma zastosowywać do poszczególnych wypadków codziennego życia te wiadomości, które rozum swą teoretyczną działalnością zdobył. Pewne więc ogólne prawdy dotyczące życia moralnego są człowiekowi konieczne, bez nich bowiem nie mógłby swem życiem kierować. To też każdy niemal bezwiednie nabywa, czy to samodzielną pracą swego rozumu, czy też przez oddziaływanie nań otoczenia, niejakich wiadomości o prawach moralnego postępowania, o tem co wolno, a czego nie wolno. W miarę rozwoju umysłowego, wiadomości te winny być coraz jaśniejsze i głębsze, tak iżby zawsze odpowiadały potrzebom życia; ktoby tej pracy zaniedbał z własnej winy, czy to pozytywnie, odmawiając poznania praw moralnych, czy tylko negatywnie, nie przykładając się do ich poznania, ten będzie odpowiedzialny za te błędy w swem postępowaniu, które z braku tych wiadomości wynikną.

I oto może się on znaleźć w tem ciężkiem położeniu, że cokolwiek zrobi, będzie złem. Nie poznawszy z własnej winy swych

obowiązków, nieraz w sumieniu wyrobi sobie fałszywe zapatrywanie na to, co w danym razie powinien zrobić. Za takim rozkazem sumienia iść musi, bo sumienia niczem innym zastąpić nie można, i postępowanie przeciw głosowi sumienia jest zawsze złe. Ale, idąc w tym wypadku za niem, także postępuje złe, bo postępuje przeciw prawu, które mógł i powinien był sobie przyswoić.

Naturalnie, że mogą być wypadki, kiedy człowiek postępuje przeciw temu, co jest jego obowiązkiem, dlatego, że obowiązkowi tego nie mógł poznać. Może się bowiem znaleźć w takim położeniu, że albo poznanie jakiegoś prawa moralnego było mu niemożliwym, albo nastąpiła jakaś okoliczność zmieniająca warunki moralne jego postępowania, a która pomimo jego woli została przed nim ukryta. Wtedy naturalnie nie jest on odpowiedzialny za swą niewiadomość i za błędny krok z niej wypływający. Taka nie dająca się przezwyciężyć niewiadomość uniewinnia człowieka i czyni, że przestępuje on prawo tylko materialnie a nie formalnie.

Kiedykolwiek natomiast niewiadomość mogła być przezwyciężona, a nie została z złej woli, lub niedbalstwa, skutki jej w mniejszym czy większym stopniu zawsze obciążają człowieka, i nie uniewinnia go to, że w danym wypadku szedł za głosem sumienia i nie chciał nic złego zrobić; zło bowiem, które w tym wypadku robi, jest dobrowolnem o tyle, o ile dobrowolna jest nieznanomość zasad moralnych, którym się sprzeciwia, lub faktów, około których dany czyn się obraca.

Widzimy więc, że sumienie ma mieć rolę pośrednika między poznaniem teoretycznym a wolą, i że, jeśli wola chce, aby rozum kierował jak należy całym postępowaniem moralnym, powinna też go pobudzać do gruntownego poznania zasad, na których się ono opiera. W razie gdy tego obowiązku zaniedba, błędny rozkaz sumienia może być zapisany na jej karb i od odpowiedzialności człowieka nie uwalnia.

4. Ale gdy rozum swe ogólne wiadomości teoretyczne ma zastosować do poszczególnych uczynków, spostrzega się wnet, że tracą one jedną bardzo ważną własność, którą w dziedzinie teoretycznej posiadały, a mianowicie swą pewność. Wie on np. że 8-e przykazanie zakazuje między innymi obmowy t. j. opowiadania o bliźnich bez potrzeby rzeczy złych, choćby i prawdziwych; w teorii ta zasada moralna jest bardzo jasna i pewna i jesteśmy całkowicie przekonani o jej uzasadnieniu. Tymczasem w życiu prak-

tycznym nieraz jesteśmy, albo raczej powinniśmy być w kłopotcie, nie wiedząc, kiedy zachodzi prawdziwa potrzeba odsłonięcia cudzych ułomności: Czy wolno to uczynić dla niewinnego żartu, czy ma się prawo do tego w obronie własnej, czy ma się obowiązek dla zapobieżenia złu i t. p. Pewność zasady znika wobec niepewności, jak ją zastosować.

A jednak nasze postępowanie moralne nie może się opierać na czemś tak niepewnym; rozkaz sumienia musi nam dać ten pewien spokój, że postępujemy dobrze, a do tego konieczna jest pewność ze strony samego praktycznego sądu rozumu. W samej rzeczy wiemy z własnego doświadczenia, że dyrektywy, jakie nam sumienie daje, w ogromnej większości wypadków mają ten charakter pewności i dają nam całkowity spokój, że postępujemy właściwie. Wtedy, gdy tej pewności nie mamy, zdajemy sobie sprawę, że winniśmy się od czynu powstrzymać, aż dopóki po nowem zastanowieniu do niej nie dojdziemy. Jeśli pomimo tego bez uzyskania pewności zaczynamy działać, sumienie zaraz nam to wyrzuca, jako coś złego. Każdorazowy przeto nasz uczynek musi zawsze się opierać na rozkazie sumienia zupełnie pewnym; bez tej pewności nic nam robić nie wolno.

Gdzież jest jednak źródło tej pewności, skorośmy widzieli, że do pewności teoretycznej nie da się ona sprowadzić? Źródłem jej jest znowu wpływ woli na działalność praktyczną rozumu. Pewność moralna stąd uzyskana nie jest rezultatem samej tylko działalności rozumu, jak to ma miejsce w pewności teoretycznej, zwanej także metafizyczną, ale jest rezultatem wpływu woli na ukształtowanie się samego sądu rozumu praktycznego. Wola nadaje działalności sumienia tę moc, jaką czerpie z pożądanego celu, i wpływ, jaki nań przez to wywiera, nadaje mu cechę niewzruszonej pewności. Wartość moralna tego wpływu zależy od tego, czy cel odpowiada prawu moralnemu i zadaniom człowieka; że zaś, jakśmy widzieli, poszczególne cele tego życia otrzynują swą siłę moralną od celu ostatecznego, który je wszystkie ogarnia, obejmuje i ożywia, przeto stosunek woli do celu ostatecznego winien być tym ciągłym regulatorem naszego sumienia.

Gdy więc człowiek się waha przed jakimś postępkim i w samym rozważaniu teoretycznych zasad moralnych i okoliczności, w jakich ma go popełnić, nie znajduje pewnego rozwiązania, winien zrobić refleksję nad intencją woli, jaka nim kieruje, zasta-

nowić się nad celem, jaki przez dany uczynek zamierza osiągnąć, nad jego stosunkiem do wyższych celów życia, a to mu zawsze pomoże do ustalenia pewnej linii postępowania.

To nam pokazuje raz jeszcze, jak bardzo ważnem dla człowieka jest teoretyczne poznanie podstawowych danych życia moralnego. Szczególnie jasne wiadomości o celu życia mają tu pierwszorzędne znaczenie, dają one bowiem stałe oparcie woli i pozwalają jej wyrzucić na sumienie stały i jednolity wpływ. Moc, którą wola czerpie z umiłowania swego celu ostatecznego, odbija się z konieczności na sumieniu, dając mu wewnętrzny spokój, pewność i sprawność w kierowaniu życiem, co wszystko razem nazywamy *przekonaniami moralnemi*. O nich to święty Paweł myślał, gdy pisał „wszystko co nie jest z wiary, t. j. z przekonania, grzechem jest” (Rzym. XIV, 23). Przekonania bowiem są temi zasadami moralnemi, któreśmy nietylko uznali teoretycznie za prawdziwe, ale któreśmy połączyli przez ukochanie ich z celem naszego życia i przez to tak głęboko zaszczerpili do sumienia, że przeszły one niejako w naszą krew.

To także daje nam zrozumieć, dlaczego ci, którzyby z własnej winy zaniedbali nabyć wiadomości o celu życia lub wiadomości te dobrowolnie odrzucili, mogą być uczynieni odpowiedzialnymi za kierunek, który sumienie nada całemu ich postępowaniu. Sumienie to będzie ich wciąż obowiązywać, bo niczem zastąpić go nie można, ale nie będzie ich uniewinniać od fałszywego kierunku nadanego życiu, skoro było w ich możności nadać mu kierunek właściwy. Jedynem wyjściem dla nich jest wejść w siebie i radykalnie nawrócić na dobrą drogę, do czego przy dobrej woli z ich strony Bóg nigdy pomocy nie odmówi.

## § 9. WŁASNA DZIAŁALNOŚĆ WOLI. JEJ CZYNNOSCI BEZPOŚREDNIE I POŚREDNIE.

1. Przyjrzyjmy się teraz zkolei działalności woli i udziałowi, jaki ma w naszym postępowaniu moralnem. I ona, jak nam analiza całego procesu wykazała, ma różne zadania do wypełnienia, jużto sama przez się, jużto przez inne władze, które porusza i w czyn wprowadza. Nim jednak przejdziemy do rozważania działalności woli w związku z rozumem, co uczynimy w następ-

nym §, zajmijmy się jej własną działalnością, rozważając ją samą w sobie.

Trzy są akty, które wola sama wykonywa, a które razem obejmujemy ogólnym terminem chcenia, a mianowicie, miłość, pożądanie lub chcenie w ściślejszem znaczeniu i zadowolenie. Różnica dwóch ostatnich jest dość jasna, sprowadza się bowiem do tego, czy przedmiot woli jest jej obecny, czy też nie; jeśli jest nieobecny, dąży do niego, i to nazywamy pożądaniem, chceniem lub pragnieniem, jeśli zaś jest obecny, łączy się z nim i to wywołuje zadowolenie, rozkosz lub radość.

Trudniej może odróżnić od nich miłość, będącą jednak głównym aktem woli i źródłem, z którego tamte dwa wypływają. Jest ona wewnętrznem upodobaniem i przyłgnięciem do przedmiotu poznanego jako dobry, bez względu na to, czy jest on obecny lub nieobecny i to nie dla tego zadowolenia, jakie może dać posiadanie go, ale dla jego wewnętrznej wartości i dobroci. Dopiero z tego upodobania wypływa chęć posiadania danego przedmiotu, o ile jest to możliwe. Pożądanie nie jest jednak koniecznym rezultatem miłości; nieraz bowiem, gdy przedmiot nie da się osiągnąć, mamy w nim upodobanie i pewne zadowolenie z tego wewnętrznego idealnego połączenia się z nim, zaś pożądania, aby go osiąść nie mamy. Tego np. rodzaju są bardzo często nasze upodobania estetyczne, które zaspokajamy jedynie idealnem połączeniem się z przedmiotem naszego upodobania, i to już nam daje duże zadowolenie. Pożądanie, aczkolwiek wypływające z miłości i jej podporządkowane, jest jednak konieczne u tych wszystkich istot, które nie mają w sobie pełni szczęścia i muszą go szukać poza sobą. Jeden Bóg jako istota doskonała niczego nie pożąda, czegoby nie miał; On jeden jest czystą miłością. Wola stworzenia musi obok miłości znać i pożądanie tych dóbr, których mu brak i w których może dopiero znaleźć dopełnienie swego szczęścia.

Te podstawowe akty woli: miłość, pożądanie i zadowolenie występują i w życiu uczuciowem, które jest zmysłowym odpowiednikiem działalności woli, podobnie jak poznanie zmysłowe jest zmysłowym odpowiednikiem działalności rozumu w dziedzinie poznania. Występują one tam w formie dużo wyrazistszej i łatwiej je tam poddać ścisłej obserwacji, tem się też tłumaczy błędne a tak bardzo rozpowszechniane mniemanie, że należą one tylko do dziedziny uczuciowej i że poza nią np. miłości niema. Trzeba więc

tem silniej kłaść nacisk na to, że miłość jest przede wszystkim aktem woli, upodobaniem natury duchowej, że w życiu moralnem ta właśnie miłość ma pierwszorzędne znaczenie i że ona to staje się punktem wyjścia cnoty miłości chrześcijańskiej, która z woli, a nie z uczucia wypływa. Miłość uczuciowa może być dla niej cenną pomocą, ale może być i bardzo poważną przeszkodą; wysuwać ją na pierwszy plan, to podkopywać moralny charakter całego naszego postępowania i obniżać go do instynktów zwierzęcych.

Podobnie jak na dobro, reaguje wola nasza i na zło; wobec nieobecnego ma ona wstręt i odrazę, które sprawiają, że go unika, o ile jej grozi spotkanie z niem; wobec obecnego, nie dającego się uniknąć — smutek; zaś samej miłości, temu upodobaniu bez względu na obecność lub nieobecność przedmiotu, odpowiada względem zła nieupodobanie, które zwiemy nienawiścią lub niechęcią.

Gdy przedmiot dobry lub zły występuje w takich okolicznościach, że osiągnięcie go lub uniknięcie szczególnie jest trudnem, wola natęża się bardziej i wykonywa szereg aktów, w których bardziej niż w poprzednich wychodzi z równowagi, jako to: nadziei lub rozpacz, odwagi lub obawy, gniewu i innych bardziej złożonych. Zajmiemy się nimi w rozdziale o uczuciach; tam bowiem występują w dużo bardziej wyrazistej postaci, jako osobne uczucia, podczas gdy w działalności woli, będąc tylko poszczególnymi jej aktami, nie zawierają tak charakterystycznych cech odrębnych.

2. Oprócz powyższego szeregu aktów wykonywanych przez samą wolę, człowiek popełnia cały szereg czynności, które, aczkolwiek wykonywane bezpośrednio przez inne władze, pośrednio wpływają z woli, wprowadzającej je w ruch. Pochodzi to stąd, że, jakśmy to już widzieli co do rozumu, wola może sobie obrać za przedmiot chcenia działalność innych władz. Możemy chcieć chodzić, mówić, patrzeć, możemy chcieć myśleć i rozumować, nawet chcieć chcieć. Przyjrzyjmy się więc teraz jej stosunkowi do rozmaitych władz naszego organizmu i naszej duszy, a zobaczymy, że jest on bardzo rozmaity.

Nad całym szeregiem funkcji życiowych jak trawienie, krążenie krwi, pocenie się, a nawet w dużej mierze oddychanie, wola nasza nie ma niemal żadnej władzy; są to procesy, które odgrywają

się w głębi naszego organizmu i na które bezpośrednio wpływać nie możemy.

Inaczej rzecz się ma z władzami motorycznymi. Te, gdy są zdrowe, pozostają całkowicie we władzy woli, która autokratycznie może nimi rządzić zapomocą mięśni. Podobnie we władzy woli jest funkcjonowanie naszych zmysłów zewnętrznych, wzroku, głosu, powonienia, dotyku i smaku, którymi wola może w pewnych granicach rozporządzać jak chce, z zachowaniem jednakże ich własnych praw działalności.

Mniej stanowczy jest wpływ woli na wewnętrzne władze zmysłowe np. na pamięć i wyobraźnię; tu już potrzeba pewnych wysiłków ze strony woli, aby władze te opanować i nimi rozporządzać. Z wpływem woli na wyobraźnię łączy się zagadnienie uwagi, które w ten sposób wchodzi w zakres wychowania moralnego; człowiek może być uczyniony odpowiedzialnym za uwagę, ponieważ ona zależy od stopnia, w jakim wola jego panuje nad myślą, a bezpośrednio nad wyobraźnią.

W tych samych warunkach znajduje się wola w stosunku do uczuć i całego życia afektywnego zmysłowego. Władza jej nie jest tu bynajmniej autokratyczna; musi ona raczej sztuką dyplomatyczną ujmować je sobie i starać powoli opanować, przyczem nieraz wyłamują się z pod jej wpływów, nawet czasami porywają ją za sobą.

3. Bardziej stanowczy jest wpływ woli na rozum i jego funkcjonowanie; podobnie jak zmysłami zewnętrznymi, tak i rozumem może wola rządzić jak chce. Możemy myśleć, kiedy chcemy i o czym chcemy, zmieniać przedmiot myśli, przerywać jej ciąg i t. d. Stałe wyłamywanie się działalności rozumu z pod kierownictwa woli jest charakterystyczną cechą chorób umysłowych; rozum funkcjonuje wtedy automatycznie, a wola ani nim kierować, ani go wstrzymać nie może. Naturalnie, że i tu wola musi uszanować wewnętrzne prawa, podług których rozum postępuje, i nie może go zmuszać np. do rozumowania wbrew prawom logiki. Wpływ jej na rozumowanie może być dwojaki: jużto sięga samego sądu, jużto ogranicza się do wyboru przedmiotu myśli, pozostawiając wydanie sądu samemu rozumowi. Tak np. od nas zależy, czy będziemy myśleć o matematyce, czy o geografji, ale z chwilą, gdy na jedno lub drugie się zdecydujemy, nie wolno nam naszą wolą na formowanie sądów wpływać i chcieć np., aby rozum do-

szedł do wniosku, że  $2 \times 2 = 5$ , albo że Pacanów jest większy od Warszawy. Gdy jednak przedmiot naszego sądu nie jest nam dostępny, a przeto i oczywisty, lecz musimy o nim sądzić na zasadzie obcych świadectw, wtedy wpływ woli na samo powstanie sądu jest konieczny; tem różni się wiara od wiedzy, jak to w swoim miejscu zobaczymy. To samo ma miejsce i w działalności praktycznej rozumu, gdzie, jakżeśmy widzieli, praktyczny sąd czyli rozkaz sumienia pozostaje pod wpływem woli.

Wreszcie wola nasza jeszcze i na samą siebie może wpływ wywierać i własną swą czynność obrać sobie za przedmiot swego chcenia. Jest ona podobnie jak rozum władzą duchową i jako taka zdolną do refleksji nad własną działalnością. Jak rozum może myśleć o myśleniu i rozumować o rozumowaniu, tak wola może chcieć swe własne akty, kochać kochanie, obawiać się obawy i t. p. Jednak jej wpływ refleksyjny na swą własną działalność jest mniej stanowczy, niż wpływ, jaki wywiera na działalność rozumu. Raczej odbywa się on w ten sam sposób, co i oddziaływanie na dziedzinę uczuciową, a mianowicie drogą powolnego urabiania i ujmowania w karby stałych usposobień samego chcenia i różnych jego aktów. Jest to bardzo ważne zagadnienie, od tego bowiem oddziaływania woli na samą siebie zależy jej wyrobienie i wzmocnienie wewnętrzne. Doskonale zrozumiał Wyspiański, że tu leży klucz do wychowania i odrodzenia narodowego, gdy rzucił swym rodakom ten straszny zarzut w twarz: „Ale oni nie chcą chcieć, boby mogli wszystko mieć”.

Oto zakres pośredniej działalności woli. Nie zapominajmy jednak, że to oddziaływanie na inne władze odbywa się wciąż przy współdziałaniu rozumu, do którego wola za każdym razem się zwraca o kierownictwo i którego wpływ w każdym jej akcie się odczuwa.

## § 10. ZAGADNIENIE WOLNOŚCI WOLI. JEJ ŹRÓDŁO W SĄDZIE ROZUMU I WE WŁADZY, JAKĄ WOLA NAD NIM POSIADA.

1. Mówiąc o działalności woli, niesposób pominąć zagadnienia nader ważnego zarówno w etyce teoretycznej, jak i w całym naszym życiu moralnym, mianowicie zagadnienia wolności woli. Chodzi o to, czy działalność nasza jest tak w naszej mocy, że możemy ją rozwinąć, jak nam się podoba, czy też łudzimy się tylko

wolnością, a w samej rzeczy ulegamy pewnym koniecznym prawom, popychającym nas bezwiednie do celów, które — jak nam się wydaje — samiśmy sobie wybrali. Łączy się z tem jak najściślej kwestja naszej odpowiedzialności, obowiązku i poprostu istnienia porządku moralnego.

Aby należycie zrozumieć, na czem wolność woli polega, nie należy tracić z oczu tego, cośmy wyżej (§ 7) powiedzieli o tej ściślej łączności między aktami rozumu i woli w naszym postępowaniu moralnem, łączności, która sprawia, że przenikają się one tak dalece, iż w akcie rozumu jest zawsze coś z wpływów woli, a w akcie woli jest zawsze coś z wpływu rozumu. Widzieliśmy (§ 8), jak zapoznanie tej łączności utrudnia zrozumienie działalności sumienia; ono jest również powodem, że zagadnienie wolności woli jest traktowane zbyt jednostronnie i dlatego w tych wąskich ramach rozwiązane być nie może.

Mądrość starożytnych już w samym terminie, jakim się posługiwała: *liberum arbitrium*, uwydatniała, że źródło wolności tkwi w sądzie, który działalnością woli kieruje. Toż samo mamy w Piśmie świętem, tam, gdzie tak dobitnie wolność działalności moralnej człowieka jest zaznaczona: „Bóg na początku stworzył człowieka i zostawił go we władzy rozsądku jego i dodał mu przykazania i rozkazy. Jeżeli chcesz chować przykazania i zawsze dochować wierności miłej, to one zachowają cię. Rozłożył przed tobą wodę i ogień, sięgaj po co chcesz. Przed człowiekiem życie i śmierć, dobre i złe, co chce to dostanie“ (Kaznodziejska XV, 14, 18). Człowiek jest wolny, bo jest w stanie osądzić wartość dóbr, które, jako cele poszczególnych czynów, stają przed jego wolą i pociągają ją do siebie; tu jest właściwe rozwiązanie zagadnienia naszej wolności.

2. Wola nasza pożąda tylko dobra i niczego nie może pożądać, co nie stanie przed nią jako dobro; nawet gdy pożąda czegoś, co samo przez się jest złem, czyni to dla jakiejś cechy dobra, którą w niem dostrzega. Tem się tłumaczy samobójstwo; dla samobójcy to wielkie zło, jakim jest śmierć, wydaje się dobrem w porównaniu z ciężkimi warunkami życia, w których się znajduje. •

Ale dobro nie oddziaływa na wolę bezpośrednio, lecz jedynie zapomocą poznania; podobnie w dziedzinie zmysłowej, uczucia nie reagują na przedmioty, które mogą być dla nich podnieta, jak tylko wtedy, gdy wejdą z niemi w kontakt zapomocą zmysłów. Dobro

poznane przez rozum jest tedy przedmiotem woli, i od tego, jak rozum je oceni i przedstawi, zależy, jak wola na nie zareaguje.

Otóż rozum widzi, że między dobrami tego świata są stopnie, że jedne przedmioty mają więcej dobra, posiadają je trwalej i pełniej, inne tylko z wierzchu wydają się dobrymi i zaledwie przemijające zadowolenie sprawić mogą. Dochodzi on stąd do wniosku, że musi być jakieś dobro zupełne, posiadające całą pełnię bytu i dobra, niczem nie ograniczone, bez żadnej domieszki zła, bez żadnej skazy, bez żadnej cechy ujemnej, dla której mogłoby nie być pożądanem. Wobec takiego dobra człowiek nie byłby wolny; gdyby ono stało przed nim, nie mógłby mu się oprzeć, nie pokochać go i nie pożądać połączenia się z niem; nie miałby poprostu o co zaczepić, aby go nie kochać, bo tem może być tylko jakieś zło. W tem położeniu będziemy kiedyś wobec Boga, gdy dopuszczeni będziemy przed Jego oblicze. Nieskończona Jego dobroć, wolna od najmniejszej przymieszki zła, porwie nas z taką siłą, że nie będziemy w stanie oprzeć się bezgranicznej miłości; wobec Boga nie będziemy wolni, ale kochać Go będziemy z konieczności i to także będzie dla nas źródłem szczęścia, bo nam będzie dawać gwarancję, że nigdy Go kochać nie przestaniemy.

Ale pośród stworzonych dóbr tego świata, żadne tej pełni dobra nie posiada, stąd żadne nie może całkowicie zaspokoić woli, w każdym jest coś, co może sprawić, że człowiek go nie zechce, choćby to, że nie jest wiecznem i że przeminie. Choćby więc jakieś dobro stworzone jak najbardziej wolę pociągało, znajdzie się w niem zawsze coś, co ją zatrzymać potrafi. Rozum zawsze potrafi jej wskazać rację, dla której można go nie pożądać; nieraz sama wola go do tej pracy zaprzęgnie i popchnie do lepszego zbadania przedmiotu swego upodobania w celu wykrycia w nim względów, dla których nie należy zbyt się doń przywiązywać. Na tem właściwie polega wolność człowieka: sprowadza się ona do tej nieproporcjonalności istniejącej między aspiracją woli do dobra powszechnego, nieskończonego, niczem nieograniczonego, a poszczególnymi, skończonemi, ograniczonemi w swej dobroci dobrami tego świata. One są w swej dobroci za słabe, za ułomne, aby móc z nieprzewyżoną siłą wolę pociągnąć. Jeśli pomimo tego ona ich szuka, to jedynie dlatego, że są środkami do uzyskania dobra nieskończonego i tymczasem choć częściowo zaspokajają jej pragnienie dobra i szczęścia. Żadne z nich z konieczności jej

nie porwie, ale nieraz chętnie przyłgnie na jakiś czas do tego z nich, które będzie lepiej odpowiadać chwilowym aspiracjom, lub potrzebom człowieka.

Możemy przeto dać następujące określenie wolności moralnej: jest ona właściwością naszego umysłu, polegającą na tem, że rozum i wola mogą rozporządzać wedle swego sądu i upodobania naszą działalnością wobec tych wszystkich przedmiotów, które, nie mając pełni dobra, nie są w stanie z nieprzepartą koniecznością porwać nas do siebie.

Ot czem jest nasza wolność. Nie jesteśmy wolni wobec dobra, ono nas z konieczności do siebie pociąga; wszędzie za niem dążymy i, gdy ujrzymy je kiedyś w całej pełni, z nieprzepartą siłą przyłgniemy do niego. Ale ułamkowe, cząstkowe jego przejawy wśród stworzeń nie są w stanie nas z tą nieprzepartą siłą do siebie pociągnąć i wobec nich pozostajemy wolni. Możemy je stawiać albo nie, za cel naszych zabiegów, zależnie od tego, jak rozum nasz osądzi ich wartość i jak wola nasza na nie zareaguje. Wybór ostatecznie do woli należy i, jak to wnet zobaczymy, może ona pójść przeciw sądowi rozumu, zniewalając go do ponownego przyjrzenia się przedmiotowi i wydania sądu, któryby bardziej odpowiadał potrzebie lub aspiracji, przeważającej w danej chwili w człowieku. Sąd rozumu o dobroci danego przedmiotu nie może nigdy zmusić woli do obrania go za cel swej czynności. Dużo bardziej wola może zmusić rozum do zmienienia sądu i dopasowania go do jej usposobienia, albo do usposobienia, w którym się znajdują inne czynniki psychiczne człowieka, np. uczucia.

3. Nie należy bowiem stracić z oczu, że w nastroju afektywnym człowieka nie jedna wola decyduje, ale i czynniki zmysłowe, uczuciowe. One, jak to zobaczymy, nie panują nad przedmiotami swych pożądań, podobnie jak to czyni wola, ale są pociągane z całą koniecznością przez właściwe im podniety. Stąd też u zwierząt, u których niema życia czysto duchowego, a przeto i aspiracji do dobra nieskończonego być nie może, wolność jest nie do pomyślenia. Ale i u człowieka z tego, że na wyższym pięttrze życia duchowego wola sama wybiera środki swej działalności, nie wypływa, aby na niższem, zmysłowem, wszystko nie miało się odbywać podług praw koniecznych, podobnie jak to się u zwierząt dzieje.

Tylko ogólny rezultat będzie inny, będzie on bowiem wyływał z połączonej działalności czynników zmysłowych i umysłowych. Jakaśmy to już powiedzieli, umysł nasz może je rozdzielać i badać osobno, ale w rzeczywistości są one w swej działalności bardzo ściśle z sobą związane i wciąż na siebie nawzajem oddziaływają. Raz wola kieruje człowiekiem i zaprzęga się uczuć do swych celów, zachowując całą swą wolność, to znów uczucia opanowują człowieka i porywają wolę, która wtedy staje się igraszką w ich ręku i służy im do zaspokojenia swych celów.

Tu leży źródło niejednej trudności w zrozumieniu i w dostrzeżeniu wolności woli. W całej naszej moralnej działalności wciąż oba czynniki, umysłowy i zmysłowy, biorą udział i nie jest zawsze łatwą rzeczą rozróżnić, jaka częśćka któremu z nich przypada w udziale, ani który z nich w danej chwili przewodzi i swój sposób działaniem całemu postępowaniu narzuca. Jest też między nimi pewien antagonizm, wynikający, jak to zobaczymy, z zerwania przez grzech pierwotny wewnętrznej harmonji w naszej naturze. Czynniki zmysłowe chciałyby nieraz całkowite zaspokojenie swych pożądań uzyskać, bez względu na wyższe aspiracje rozumu i woli, i niejednen, który pozwolił opanować im kierunek swego życia, w ich nieskrępowanej przez wolę grze widzi wolność człowieka. Wśród takich ludzi nauka o prawdziwej wolności człowieka zawsze znajdzie przeciwników, wymaga bowiem wewnętrznego panowania nad sobą, a na to niełatwo im się zdobyć.

Oprócz takich materialistów praktycznych, naukę o wolności człowieka odrzucają wszyscy materialści teoretyczni, wszyscy, którzy nie uznają duchowości pierwiastka życia w człowieku, lub którzy nie rozróżniają poznania umysłowego od zmysłowego, a co za tem idzie, i działalności woli od uczuć. Aby im wolność naszą dowieść, trzeba by najpierw przeprowadzić zasadniczą dyskusję z temi ich podstawowemi twierdzeniami, na co nie jest miejsce w etyce. Zatrzymamy się więc tylko nad pewnemi trudnościami w dowodzeniu wolności woli, wyływającemi netylę z założeń filozoficznych, ile z fałszywego punktu widzenia i fałszywej metody. Będziemy tu mieli przykład, jak najbardziej uzasadnionej prawdzie może zaszkodzić fałszywe jej dowodzenie i jak może uprzedzić do niej umysł.

4. Sposób, w jaki się zwykle próbuje dowieść wolności woli, polega na tem, aby ją niejako uchwycić na gorącym uczynku, kon-

statując, że w łańcuchu przyczyn koniecznych, poprzedzających czyn wolny, jest jakby przerwa, w którą wchodzi wola, i że to z niej, a nie z jakiejś przyczyny koniecznej, wypływa wolny czyn; jest to stanowisko indeterministów, którzy się w tem mylą, że każdy związek przyczynowy uważają za konieczny, podczas gdy on może być przypadkowy między przyczyną sprawczą a jej skutkiem, albo wolny między przyczyną celową a czynem, który wywołuje. Ten ostatni stosunek jest tam tylko możliwy, gdzie jest rozumne poznanie, zdolne do formowania sądów o celowości czynów. Wolność woli przeto wcale nie zniewala nas do przerywania łańcucha przyczyn, tylko do uznania, że w tym łańcuchu jest jedna zdolna do czynów wolnych, wpływających nie z konieczności, ale z wolnego upodobania, opartego na sądzie o celowości.

Świadomość nasza psychiczna zupełnie nie pozwala nam na skonstatowanie jakiegось przerywania łańcucha przyczynowego w naszej działalności moralnej; stąd determiniści dochodzą do wniosku, że wolności niema, oni bowiem też nie pojmują innego związku przyczynowego, jak konieczny.

Widzimy, że oba te stanowiska nie dotyczą wcale rdzenia sprawy, która sprowadza się do stosunku między aspiracją woli do dobra nieskończonego, a skończonemi dobrami tego świata. Jedynie tą drogą można należycie uzasadnić wolność naszych czynów, a należałoby zaniechać argumentów indeterministycznych, które niczego nie dowodzą i sięją tylko uprzedzenie do tak doniosłej prawdy.

Wogóle jest wielkie pytanie, czy mamy świadomość naszej wolności i czy można na niej budować jakieś argumenta. Najwyżej, gdy ścisłą analizą procesu naszej działalności moralnej wykazemy, jakeśmy to już uczynili, że dobra poszczególne nie mogą pociągać z koniecznością naszej woli, wtedy możemy znaleźć jakby potwierdzenie tej konkluzji w pewnych przejawach naszej psychiki indywidualnej. Mianowicie zdajemy sobie doskonale sprawę z tego, że większy jest wpływ naszej woli na uformowanie sądu o uczynku, jaki mamy zrobić, niż wpływ sądu wydanego przez rozum na działalność woli. Lub, innemi słowy, zdajemy sobie sprawę, że determinizm intelektualny, który twierdzi, że ostatni sąd rozumu w sposób konieczny wpływa na wolę, nie zgadza się z naszym doświadczeniem wewnętrznem. Przeciwnie, mówi nam ono, że poszliśmy za ostatnim sądem rozumu, bośmy chcieli, aby był osta-

tnim. Nieraz mógł rozum wydać nam sąd bardzo stanowczy o naszych obowiązkach, a myśmy go odrzucili i kazaliśmy mu dalej szukać; zatrzymaliśmy się potem na sądzie dużo mniej wartym moralnie, uczyniliśmy go ostatnim i za nim poszliśmy. Powrócimy jeszcze do tego zagadnienia, gdy będzie mowa o roli sumienia i o grzechu; tu niech wystarczy stwierdzenie świadomości, jaką mamy, że wola nasza silniej wpływa na rozkazy i sądy rozumu, niż rozkazy rozumu na wolę. Wola sama wybiera rozkaz, za którym pójdzie, i nieraz szuka dogodniejszego, bardziej odpowiadającego jej usposobieniu lub jej słabości względem supremacji uczuć.

Nieraz już po dokonaniu takiego uczynku, gdy zastanawiamy się nad jego przebiegiem, wyraźnie widzimy, że była chwila, kiedy mogliśmy pójść za innym rozkazem rozumu, aleśmy nie chcieli i zmusiliśmy rozum, aby nam wynalazł jakąś rację, któraby nam pozwoliła postąpić inaczej. Wyrzuty sumienia, jakie sobie wtedy robimy, są bardzo wymownem potwierdzeniem wewnętrznego przekonania, że jednak w naszej mocy było postąpić inaczej.

Jednak, jakeśmy powiedzieli, te dane świadomości nie są w stanie dostatecznie uzasadnić wolności naszej woli, i spór między determinizmem a indeterminizmem nigdy się nie skończy przez to, że obraca się koło zagadnienia fałszywie postawionego i szuka jego rozwiązania tam, gdzie go znaleźć nie można. Rozwiązanie to może dać tylko filozoficzna analiza naszej działalności moralnej, uwzględniająca ustawiczny wzajemny wpływ rozumu na wolę i woli na rozum i umiejąca jednocześnie wskazać głęboki związek istniejący pomiędzy prawami poznania a prawami działalności praktycznej; tylko bowiem uznanie poznania intelektualnego i istotnej różnicy między niem a poznaniem zmysłowym może otworzyć drogę do uzasadnienia wolności woli.

W odróżnieniu od tych dwóch klasycznych rozwiązań deterministycznego i indeterministycznego, powyższą naukę o wolności woli możnaby nazwać autodeterminizmem człowieka przez rozum i wolę.

5. Z powyższych wywodów możemy wyciągnąć konkluzję, że ogólne przekonanie ludzkości o odpowiedzialności człowieka za jego czyny nie polega na złudzeniu, ale ma silne oparcie filozoficzne w analizie wewnętrznego procesu naszego postępowania moralnego.

Analiza ta wykazuje nam jednocześnie, że ta nasza wolność i wypływająca z niej odpowiedzialność nie są czemś nienaruszalnym, nie dającym się ani zmniejszyć, ani zwiększyć, ani nawet silnie podkopać. Przeciwnie, zależna od wielu czynników, winna ona być pilnie strzeżona, i pełną wartość swoją tylko wtedy zyskuje, gdy zostanie świadomą pracą ugruntowana i rozszerzona. Słowem, wolność człowieka musi być wychowana i przez to uzbrojona przeciw tym wszystkim przeciwnikom, jakich jej nie brak nawet w samej psychice człowieka. Widzieliśmy już (§ 8), w jakiej mierze jest ona zależna od działalności rozumu i do jakiego stopnia sąd rozumu, zwany sumieniem, jest punktem wyjścia naszej wolności. Dobrze zatem funkcjonowanie rozumu w tej dziedzinie, wychowanie go odpowiednio do kierowania wolą, jest koniecznym warunkiem zachowania prawdziwej wolności. Błędne kierunki, jakie człowiek z własnej winy nadaje swym czynom, mogą narazie zmniejszyć jego wolność, ale nie znoszą całkowicie jego odpowiedzialności, skoro są wynikiem dobrowolnego z jego strony zaniedbania wychowania swego rozumu w tym kierunku.

W następnym rozdziale zobaczymy, w jakim stosunku do wolności znajduje się życie uczuciowe i do jakiego stopnia może ono ograniczyć, a nawet znieść naszą wolność i odpowiedzialność. Tu też jedynie wytrwała praca wychowawcza może zapewnić wolności dostateczną ochronę.

Zwróćmy jeszcze na to uwagę, że ze strony czynników zewnętrznych wolności człowieka zagrażać może wiele niebezpieczeństw i ograniczeń, ale nie samej wolności jego woli; tej nikt, nawet Bóg nie jest w stanie przymusić.

Człowiek może ulec przemocy fizycznej i przeciw swej woli być zmuszony siłą do jakiegoś czynu, wtedy jednak czyn jego nie jest wolny, i nie jest on zań odpowiedzialny. Inaczej rzecz się ma, gdy pod groźbą użycia siły człowiek decyduje się sam wypełnić uczynek, którego by nie zrobił bez tej groźby. Działa on wtedy pod przymusem, wolność jego i odpowiedzialność jest ograniczona, ale nie zniesiona, wybiera on bowiem wtedy własną wolą to, co uważa w danej chwili za mniejsze zło, a więc za pewne dobro. W tym sensie można powiedzieć, że człowiek może być przymuszonym do dobrowolnego wypełnienia tych aktów, które pośrednio tylko z woli wypływają; można bowiem tak wpłynąć na wolę, aby w pewnych warunkach dobrowolnie wprowadziła w czyn inne

władze, czego by bez tych warunków nie uczyniła. Ale na samą wolę niesposób podobnego wpływu wyrzucić, jej bezpośrednie akta nie mogą ulec przymusowi, wszystko, co z niej wypływa, jest jej własną dobrowolną czynnością.

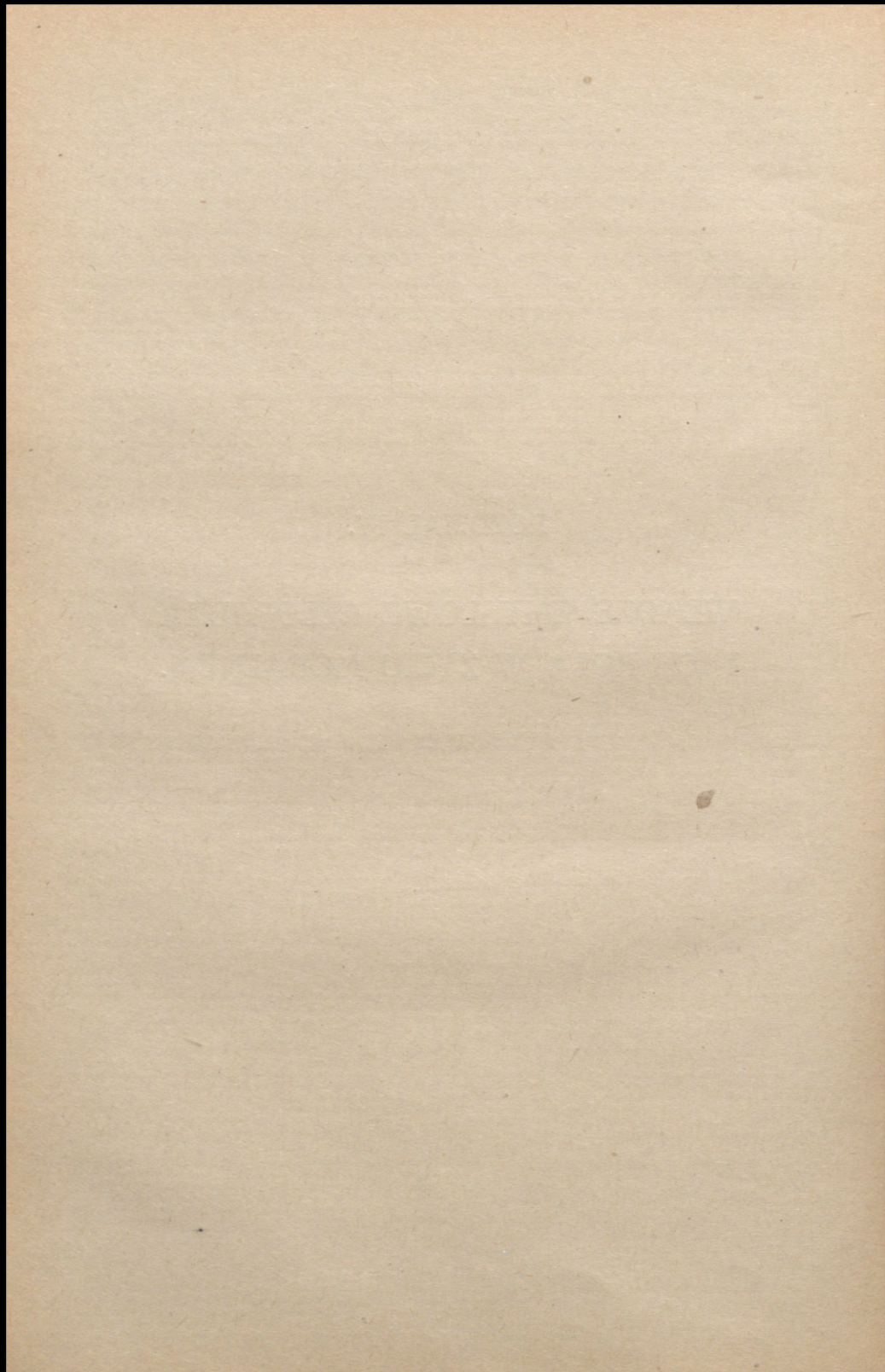
I ona jednak we własnym swoim funkcjonowaniu potrzebuje wychowania, aby móc bronić się przeciw zakusom przymusu, które zewsząd człowiekowi grożą. Trzeba mieć dobrze wyrobioną wolę, aby w pewnych trudnych okolicznościach życia raczej ulec sile, utracić nawet największe dobra, nie wyłączając życia, niż dobrowolnie popełnić czyn, sprzeciwiający się uprawnionym rozkazom sumienia.

Zobaczymy w dalszym ciągu, w jaki sposób odbywa się to wychowanie, i o ile pomoc nadprzyrodzona Boga jest przy tym potrzebna. Przekonamy się wtedy, że wpływ łaski na wolę nie ma żadnych cech przymusu, ale że przeciwnie, wzmacniając jej przywiązanie do celu ostatecznego, powiększa tem samem jej panowanie nad wszelkimi dobrami doczesnymi, a więc przez to wzmacnia też jej wolność.

---

ROZDZIAŁ IV.

WŁADZE ZMYSŁOWE CZŁOWIEKA  
I ICH ROLA W ŻYCIU MORALNEM.



## § 11. UCZUCIA I ICH SKŁADNIKI ORGANICZNE I POZNAWCZE, ICH KLASYFIKACJE.

1. W życiu naszym moralnym działalność władz zmysłowych, jakieśmy to już widzieli, jest jak najściślej połączona z działalnością władz umysłowych, tak iż jedna wchodzi niejako w drugą i przenika ją swym wpływem. Chcąc jednak funkcjonowanie każdej z tych dziedzin ze wszystkimi jej właściwościami dokładnie poznać, należy je wyodrębnić i badać osobno. To też, zobaczywszy, jaką rolę w życiu moralnym odgrywa rozum i wola, zatrzymamy się teraz z kolei nad władzami zmysłowymi, aby ich udziałowi w naszym postępowaniu moralnym się przyjrzeć.

Zaraz na wstępie stwierdzimy jedną różnicę: oto, podczas gdy w dziedzinie umysłowej nietylko wola, ale i władza poznawcza, rozum, odgrywa istotną rolę, to w dziedzinie zmysłowej tylko władze pożądawcze wchodzi w kontakt z życiem moralnym, zaś władze poznawcze t. j. zmysły nie. Jeśli ich działanie czasami łączy się z zagadnieniami moralnymi, to jedynie przez to, że są nieraz z nimi połączone mniej lub więcej silne pobudki zmysłowe, które jako takie należą już do dziedziny pożądań. Działalność zmysłów należy właściwie do psychologii.

Ma się rozumieć, że psychologia zajmuje się też i dziedziną pożądań zmysłowych, i do niej to należy poznać ich naturę i funkcjonowanie. Ma ona niełatwe zadanie zbadać, czy też należy przyjąć więcej władz pożądawczych w tej dziedzinie, podobnie jak jest więcej władz poznawczych zmysłowych t. zw. zmysłów. Ma ona też za zadanie ściślej określić zjawiska tej dziedziny, które są bardzo różnorodne i nawet trudno jednym terminem dają się objąć. Sam termin „pożądanie”, któregośmy użyli, nie da się ściśle do nich wszystkich zastosować, np. do strachu albo smutku, ale wzięty jest z bardziej wybitnych przejawów tej dziedziny i zastosowany do wszystkich innych. Wogóle polska terminologia dziedziny uczuć nie jest jeszcze

należycie skalibrowana; obejmuje ona zjawiska takie, jak pożądanie, uczucia, afekty, emocje, czyli wzruszenia, popędy, skłonności, żądze, namiętności i t. p., ale ściśle rozgraniczenie tych terminów podług zjawisk nie jest jeszcze dokonane; to jedno mają one wspólnego, że cznaczają pewne poruszenie naszej duszy do jakiegoś przedmiotu (pozytywne) albo od jakiegoś przedmiotu (negatywne) w odróżnieniu od zjawisk poznawczych, które są jakby przyjmowaniem przedmiotu do duszy przez odbicie jego obrazu. Najogólniejszym terminem jest może uczucie, nim też najbardziej będziemy się posługiwali, podobnie jak i wzruszeniem, które najlepiej oddaje poruszenia władz organicznych, towarzyszące zawsze w mniejszym lub większym stopniu zjawiskom uczuciowym. Żądza, popęd, pożądanie, skłonność bardziej oddają pozytywne poruszenia duszy do jakiegoś przedmiotu lub czynu (z ostatnim łączy się szczególnie pojęcie popędu), stąd też mniej pasują do oddania wzruszeń o charakterze negatywnym, jak wstręt, strach, zniechęcenie, smutek, niechęć i t. p. Charakter bardziej bierny tych ostatnich lepiej oddaje termin afekt. Wreszcie namiętność oznacza uczucie w silniejszym stanie napięcia, posiadające cechy stałego usposobienia.

2. Wspólną cechą wszystkich tych stanów jest to, że łączą się zawsze z pewnym przejawem organicznym naszego ustroju. W ciele bowiem naszym, bez przestanku odbywa się proces życiowy, którego najwybitniejszymi czynnikami są trawienie, krążenie krwi i oddychanie. Otóż uczucia łączą się zawsze z pewną zmianą w ich przebiegu, szczególnie w przebiegu dwóch ostatnich z nich. Gdy przejawiają się w formie słabszej, nie jest to bardzo widoczne; trzeba dopiero silniejszych przejawów, aby móc dokładnie zaobserwować, jak tempo oddechu i pulsu się zmienia; to jednak daje nam dowód, że między uczuciami, a życiem organicznym istnieje ścisły związek. W samej rzeczy jest cały szereg stanów afektywnych, które bardzo widocznie i szybko przyśpieszają oddech i pulsowanie krwi, np. gniew, strach, silna radość lub pożądanie; inne przeciwnie sprawiają, że funkcje te odbywają się powolniej np. smutek, zniechęcenie. U wielu osób przejawia się to widocznie zmianą kolorytu twarzy, spowodowanego przyływem lub odpływem krwi.

Wogóle stany te wydają się być w najściślejszym związku z krążeniem krwi, że zaś punktem wyjścia tego procesu jest serce, przeto odkąd ludzie zaczęli się nad sobą zastanawiać, uczynili

serce źródłem i symbolem naszego życia uczuciowego. Mówimy, że serce nasze oddycha miłością, lub napełnia się radością, że wrze gniewem lub ściska się ze smutku, że zakrada się doń zniechęcenie lub opanowują strach, że dyszy nienawiścią lub zazdrością. Wszystkie języki mają podobne wyrażenie i choćby nauka nie wiem jak ściśle dowiodła, że serce tu podrzędną rolę odgrywa, a siedliskiem wszystkich tego rodzaju wzruszeń są pewne centra mózgowie, nie zmieni to w niczem przyjętych i ustalonych wiekami wyrażen, opartych zresztą na bardzo dobrej obserwacji zewnętrznego wyglądu zjawisk afektywnych.

Terminu serce używamy zresztą jeszcze w szerszym znaczeniu. Wobec tego, że działalność naszych uczuć ściśle łączy się z działalnością woli i że umysły filozoficznie niewyszkolone nie umieją jednej od drugiej odróżnić, nieraz się dzieje, że na pierwszy plan wysuwa się bardziej widoczną grę uczuć i przez to do działalności serca sprowadza się i czynności woli. Dla wielu serce jest punktem wyjścia wszystkiego, co jest u nas najszlachetniejszego, najwyższych aspiracyj naszej duszy, miłości, poświęcenia i t. p., czem ściśle biorąc rzeczy nie jest; ale ten sposób wyrażania się jest uświęcony przez wieki i dobrze zrozumiany dowodzi, jak bardzo ludzkość odczuwa potrzebę harmonijnego połączenia uczucia z wolą tak, iżby pierwsze było zewnętrznym wykładnikiem drugiej. Pismo św. posługuje się także tym sposobem wyrażania się, a nawet idzie dalej, bo mówi o sercu Boga; jasnym jest, że jest to antropomorfizm, który ma wyrazić nieskończone bogactwa miłości Bożej.

3. Ale oprócz tego tak charakterystycznego związku naszych uczuć z przejawami życia organicznego, co je również charakteryzuje to jest pierwiastek poznawczy. Uczucia nasze zawsze powstają na skutek jakiejś pobudki, która przez zmysły trafia do nas i pobudza naszą świadomość. Nawet gdy źródłem ich są nasze stany wewnętrzne, czy to cielesne, jak choroby, bóle, potrzeby przyrodzone, jak głód, pragnienie i t. p., czy to duchowe, jak różne stany podświadome, to wtedy dopiero przyjmują one postać uczucia, gdy mniej lub więcej wyraźnie staną w promieniu naszej świadomości. Podobnie bowiem jak wola, tak i władze uczuciowe reagują zawsze na jakieś dobro, z którym chcą się połączyć, czy to dążąc doń pozytywnie, czy też negatywnie uciekając od tego, co mu się sprzeciwia. Otóż ten przedmiot, to dobro musi na nie od-

działać nato, aby móc je w ruch wprowadzić, to zaś może uczynić tylko zapomocą poznania. Podobnie więc jak wola czerpie swe motywy z danych dostarczanych przez rozum, tak i uczucia karminia się tem, co im zmysły zewnętrzne i wewnętrzne przynoszą. Bez tych podniet poznawczych nie mogą one funkcjonować.

Z tej też strony należy szukać podstaw do pewnego ukłasyfikowania uczuć, przynajmniej ich najbardziej ogólnych i prostych przejawów. Punktem wyjścia tej klasyfikacji będą pewne różnice w sposobie, w jaki poszczególne przedmioty stają przed nami i oddziałują na nasze uczucia. Jest to właściwie ten sam punkt widzenia, z którym się spotkaliśmy przy rozróżnianiu aktów woli, tylko podczas, gdy tam różnice te nie były tak znamienne, bo dotyczyły tylko poszczególnych aktów tej samej władzy duchowej, tu sięgają one głębiej, łącząc się z przejawami życia organicznego i występując z tego powodu w dużo wybitniejszej formie. Jest też poważne pytanie, czy można je do jednej władzy pożądanania zmysłowego sprowadzić, czy nie należy raczej przyjąć poszczególnych ośrodków jako siedlisk poszczególnych uczuć, nie objętych jedną władzą. Zagadnienie to należy już jednak do psychologii.

Przyjrzyjmy się im teraz osobno, łącząc parami analogiczne reakcje na dobro i na zło. Przy nazwach uczuć podawać będziemy w nawiasie nazwy aktów woli, uwydatniające wyraźniej duchowy charakter danego przejawu.

Podstawowem uczuciem, źródłem, z którego wszystkie inne wypływają, jest miłość, której odpowiednikiem w stosunku do zła jest niechęć (w działalności woli powiedzielibyśmy raczej nienawiść). Jest to wewnętrzne upodobanie lub nieupodobanie do przedmiotu bez względu na to, czy jest przed nami czy nie, czy jesteśmy z nim połączeni, czy dopiero mamy go szukać lub unikać. Że takie upodobanie trzeba odróżniać od pożądanania, wypływa z samego doświadczenia: gdy po dobrym obiedzie przyjdzie nam na myśl jakaś smaczna potrawa, natychmiast zdajemy sobie sprawę z upodobania, jakie do niej mamy, aczkolwiek narazie nie pożądamy jej wcale. I tu więc jako punkt wyjścia musimy przyjąć to wewnętrzne zjednoczenie się z przedmiotem zwane miłością i będące rozsądkiem wszystkich innych uczuć.

Gdy przedmiot upodobania jest nieobecny, rodzi się u nas pożądananie, aby go posiadać, i ono to jest początkiem działalności naszej. Podobnie w stosunku do zła nieobecność przedmiotu skła-

nia nas, o ile nam grozi spotkanie z niem, do unikania go, a uczucie, które nas do tego skłania, nazywamy odrazą (w woli wstrętem).

Obecność przedmiotu pożądanego zakończy naszą działalność; uczuciem końcowym jest zadowolenie, przyjemność lub rozkosz, gdy występuje w silniejszej formie (w woli radość). Wobec zła, nieuniknione zetknięcie się z niem sprawia ból, cierpienie, zła, nieuniknione zetknięcie się z niem sprawia ból, cierpienie (w woli smutek).

Ale przedmiot naszego upodobania lub nieupodobania nie zawsze jest dla nas łatwy do zdobycia lub uniknięcia. Nieraz może on być połączony z wieloma trudnościami, i obserwacja naszego życia uczuciowego pokazuje nam, że jest w nas jakaś siła popędliwa, która się w takich razach przejawia i przyjmuje postać osobnych uczuć.

Wobec dobra trudnego do uzyskania przejawia się ona w dwóch formach, albo w formie otuchy (w woli nadziei), która nam dodaje wewnętrznego rozpędu, aby dane dobro zdobyć, albo w formie zniechęcenia (w woli rozpacz), która przeciwnie hamuje w nas te zapędy.

Podobnież mamy i dwa uczucia wobec zła trudnego do uniknięcia: śmiałość (w woli odwagę), która nas popycha do zwalczania go, i strach (w woli obawę), która nas od tego wstrzymuje.

Gdy zaś takiego zła nie da się uniknąć, powstaje w nas gniew (to samo w woli), któremu w stosunku do dobra nie odpowiada żadne osobne uczucie, gdyż dobro, stające przed nami, przestaje mieć charakter czegoś trudnego i sprawia w nas przyjemność, rozkosz lub radość.

4. Oto są podstawowe uczucia naszego życia zmysłowego; mogą się one jednak łączyć z sobą w rozmaite sposoby, i nie wszystkie połączenia mają nawet swoje nazwy. Takim np. połączonym uczuciem jest wstyd lub zazdrość; na ostatnią się składa miłość, nienawiść i gniew. Bardziej złożona jest jeszcze zawiść: tu wchodzi w grę i pierwiastki życia umysłowe, i dlatego, podczas gdy zazdrość spotyka się w życiu zwierząt, zawiść dostępna jest tylko ludziom.

Wogóle nie należy tracić z oczu, że uczucia nasze, aczkolwiek ze strony ciała są nam wspólne ze zwierzętami, to jednak przez ścisły związek, jaki istnieje między życiem umysłowym a zmysłowym, nie tylko zostały podniesione i uszlachetnione, ale

i znacznie rozszerzone, wzbogacone i urozmaicone, dzięki tej właśnie możliwości łączenia czynników obu dziedzin. W stanach naszych uczuciowych prawie zawsze odbijają się i pierwiastki duchowe, i to właśnie tłumaczy całe piękno i czar połączony z badaniem tajników serca ludzkiego. Kombinacje uczuć, myśli i aspiracji woli, jakie mogą w umyśle i w głębi serca ludzkiego powstać, są nieskończone, to też będą one zawsze niewyczerpanym źródłem badań i natchnienia dla tych wszystkich, dla których nic ludzkiego nie jest obcem.

## § 12. ROLA UCZUĆ W ŻYCIU MORALNEM CZŁOWIEKA. STOSUNEK ICH DO DZIAŁALNOŚCI ROZUMU I WOLI.

1. Poznawszy w ogólnych zarysach czynniki i najważniejsze przejawy życia uczuciowego, zobaczmy teraz, jakie miejsce winno ono zajmować w życiu moralnym i jak winien się układać jego stosunek do naszych władz umysłowych, rozumu i woli. Jest to zagadnienie nader ważne i w dziejach filozofji wciąż bywa poruszane, przyczem zawsze można się spotkać z dwoma krańcowemi jego rozwiązaniami, których narówni należy unikać.

Z jednej strony znajdują się zawsze ludzie, którzy wraz z Epikurem († 270 przed Chrystusem) przyznają za dużo miejsca w życiu uczuciom i ich zaspokojeniu; życie uczuciowe przerasta u nich powoli życie umysłowe, i człowiek kieruje się we wszystkim egoistycznemi pobudkami zaspokojenia swych uczuć nieraz bardzo wybujałych i nie dających się zupełnie pogodzić z potrzebami ducha. Niewielu może jest ludzi, którzyby te zapatrywania próbowali logicznie uzasadnić na wzór uczniów Epikura, ale widzimy, że bardzo wielu jest takich, którzy nic o filozofji epikurejskiej nie wiedzą, a jednak bardzo ściśle stosują się do jej zasad. W nowożytnych czasach kierunek ten odrodził się w sentymentalizmie, będącym, jak wiadomo, filozoficznym podłożem romantyzmu.

Na drugim krańcu stoi kierunek, którego głównym przedstawicielem jest stoicyzm ze swym założycielem Zenonem († 264 przed Chrystusem), a w bliższych nam czasach Kant († 1804). Widząc niewątpliwe niebezpieczeństwa, które się kryją w grze czynników uczuciowych, stoicy pragnęliby usunąć je zupełnie z życia moralnego i ograniczyć to ostatecznie do działalności rozumu i woli. Tylko ten uczynek jest podług nich moralny, który się odbywa bez

współdziału uczuć; człowiek winien przeto dążyć do tego, aby uczucia swe tak okiełznać, iżby zupełnie zamilkły i doszły do pewnego stanu znieczulenia, który stoicy nazywają apatią i w którym widzą szczyt doskonałości moralnej.

Wobec tych dwóch krańcowych rozwiązań sam zdrowy rozsądek nam wskazuje, że trzeba szukać drogi pośredniej. Uczucia nie mogą nami kierować w życiu, bo nie mogą go objąć w całej jego duchowej wartości i poprowadzić do celu, jak to czyni rozum i wola; nie można przeto dać im się zbyt rozpanoszyć i opanować władz umysłowych. Ale z drugiej strony chcieć je zupełnie zgnieść i wykreślić z życia, to znaczy chcieć okaleczyć naturę ludzką, do której istotnych składników należą, wobec tego, że jest ona złożona z duszy i ciała. Podobne zresztą wysiłki do niczego nie prowadzą, bo natura zgnieść się nie da i uczucia nieraz wybuchną z tem większą siłą, im bardziej je uciskano, zamiast aby je uszlachetnić i wychować.

Zagadnienie przeto o udziale uczuć w życiu moralnem musi być rozwiązane w tym sensie, aby im przyznać właściwe miejsce i to istotne, aczkolwiek drugorzędne, i aby następnie za pomocą wychowania zaprząć je do celów moralnych człowieka. Innemi słowy, trzeba zużyć ich siłę do tej pracy, jaką człowiek ma dokonać wokoło siebie i w sobie, aby do swego celu dotrzeć.

Różnicę tych trzech zapatrywań na rolę uczuć w życiu moralnem można streścić w następujących słowach: epikureizm widzi w nich czynnik nietylko istotny, ale i pierwszorzędny, nieraz nawet wprost pierwszy; stoicyzm ani pierwszorzędny, ani nawet istotny, zaś etyka chrześcijańska istotny, ale drugorzędny. Zobaczymy później, na czem ta praca wychowawcza polega, tymczasem przyjrzyjmy się łączności życia uczuciowego z procesem postępowania moralnego i tym punktom, na których się one stykają.

2. Jeśli sobie przypominamy kolejne akty rozumu i woli, na które rozpada się nasze postępowanie moralne, łatwo nam będzie zrozumieć, w jaki sposób i działalność władz afektywnych zmysłowych się z nimi łączy. Nie należy tylko nigdy tracić z oczu uwagi, uczynionej już raz (§ 7), że możemy dla uproszczenia mowy tak się wyrażać, jakby nasze poszczególne władze były niezależnymi czynnikami i mówić np., że rozum robi to, a wola tamto, a uczucia jeszcze co innego; są to jednak tylko uproszczenia naszej mowy, w samej bowiem rzeczy każdy akt poszczególnej

władzy jest aktem samego człowieka; od niego wychodzi, w nim się odbija, w nim oddziaływa na inne władze i wiąże swą działalność z ich działalnością.

Gdy więc człowiek zamierza jakieś przedsięwzięcie, cel, który sobie założy, nietylko na wolę działa, ale i na czynniki uczuciowe. Niemożliwy jest w naszym życiu doczesnem cel czysto duchowy, któryby w ten lub inny sposób pozytywnie czy negatywnie nie dotykał naszych uczuć. Najpierw musi on być woli przedstawiony przez rozum, a ten bez współdziałania zmysłów nic nie jest w stanie poznać, ani w formie sądu wyrazić. Otóż te pierwiastki zmysłowe, obrazy wyobraźni, bez których rozum może woli celu przedstawić, natychmiast działają na władze uczuciowe i usposabiają je przychylnie lub wrogo do całego przedsięwzięcia. Poza tem samo osiągnięcie celu, nawet najbardziej duchowego, zawsze wymaga środków, w których i czynniki zmysłowe dużą rolę odgrywają.

Weźmy choćby cel ostateczny naszego życia, którym jest Bóg — duch nieskończony: droga do Niego prowadzi przez ziemię i usiana jest dobrami, któremi musimy się jako środkami posługiwać, a które nigdy nie przemawiają do naszej woli tak, aby i uczuć przy tem nie poruszyć. To między innymi tłumaczy, dlaczego jest możliwem, że dobro nieskończone nas nie pociąga już w tem życiu z nieprzewartą siłą: oto wymaga ono od nas w dziedzinie uczuć pewnych wyrzeczeń i, z tej strony widziane, ma pozór czegoś złego, czego można nie chcieć. Wyrzeczenia w dziedzinie uczuć i pewne ich opanowanie odgrywają tu dużą, aczkolwiek nie wyłączną rolę, i dlatego tak ważną jest rzeczą poddać dziedzinę uczuć starannemu wychowaniu i zaprząć ją do służby Bożej.

W całym więc przebiegu postępowania moralnego, wobec każdego aktu woli i uczucia muszą zająć pewne stanowisko. Gdy człowiek decyduje się na jakiś cel, który chce osiągnąć, zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że może on mu odpowiadać z jednej strony, a nie odpowiadać z drugiej, że nastrój uczuciowy może inaczej nań reagować, niż usposobienie woli. Podobnie, gdy czyni poszukiwanie za środkami i między nimi jeden wybiera, uczucia wciąż zaznaczają swe stanowisko; jest to tem dla nas wyraźniejsze, im bardziej nastrój uczuć rozchodzi się z tendencją woli. Wreszcie i w czasie wykonania zamierzonego przedsięwzięcia i po osiągnięciu celu władze uczuciowe wciąż są czynne, zachowują

wując swój punkt widzenia i dążąc do zaspokojenia swoich własnych skłonności.

Mówiliśmy, że odrębność działania uczuc wtedy jest widoczniejsza, gdy się one z wolą rozchodzą, nie znaczy to jednak bynajmniej, aby tak w większości wypadków być miało; przeciwnie życie nasze jest wypełnione pokojowym współdziałaniem tych dwóch władz, co najlepiej nam tłumaczy, dlaczego tyłu ich nie rozróżnia. Czasami tylko następuje między nimi rozdzźwięk, przyczem nieraz może on mieć miejsce tylko odnośnie do jakiegoś szczegółu, nie zmieniając jednak całej linii postępowania. Tak np. u człowieka chorego zarówno w woli, jak i we władzach uczuciowych jest pragnienie zdrowia, jako celu. Wola, sięgająca dalej, skłania go do operacji, mogącej go radykalnie uleczyć, ale uczucia się przed nią wzdrażliwiają z obawy przed bólem; natomiast uczucia skłaniają się do środków przyjemnych, jak do smacznych lekarstw, kąpieli i t. p. i nieraz nawet gotowe są doprowadzić człowieka do używania ich więcej, niż tego zdrowie wymaga.

Jest tu więc ogromna różnaitość we wzajemnem kształtowaniu się stosunku uczuc i woli, i niesposób go w jakąś określoną formułkę zamknąć. Ze zaś oba czynniki nietylko równolegle rozwijają swą działalność, ale wciąż na siebie oddziałują, przeto należy się jeszcze zapytać w jaki sposób ten proces się odbywa.

3. Nie traćmy z oczu, że grzech pierworodny wprowadził pewien rozdzźwięk do natury ludzkiej, który w tej dziedzinie jest najbardziej widoczny. Z niego to wypływa, że człowiek nieraz daje się powodować skłonnościom zmysłowym i że one mogą przeważać nad rozkazami rozumu i aspiracjami woli.

Władze zmysłowe, gdy zostaną bardzo silnie podniecone, mogą całkowicie opanować człowieka, porywając jakby całą jego moc życiową. Nie staje jej wtedy dla rozumu i woli, i obie te władze, pociągnięte przez żądzę i zaślepione przez nią, machinalnie jakby wykonywają jej zamiary. W pewnych wyjątkowo silnych przejawach jak np. w szale zmysłów, spowodowanym przez namiętności, jak gniew, lub zazdrość, natężenie uczucia może być tak silne, że rozum i wola zupełnie przestają działać, a działają jedynie władze zmysłowe. Wszelkie tego rodzaju wpływy zmniejszają naszą wolność i odpowiedzialność, wysuwają bowiem na miejsce władz, będących źródłem wolności, władze zmysłowe, które działają ze zwierzęcą koniecznością. Naturalnie, że zostaje zawsze

odpowiedzialność za to, że się do takiego stanu dopuściło, chyba, że ma on podłoże chorobliwe, lub że wywołany został okolicznościami zewnętrznymi, zupełnie od nas niezależnymi, jak to ma np. miejsce przy silniejszych przejawach strachu.

Strach ma szczególną własność zmniejszania naszej wolności i odpowiedzialności. Gdy jest bardzo silny, może ją na jakiś czas zupełnie zawiesić i sprawić, że człowiek już tylko zmysłowymi instynktami się kieruje. Lżejszy nie znosi odpowiedzialności, ale może wyrzucić silny wpływ na kształtowanie się praktycznego sądu rozumu. Że zaś strach jest uczuciem negatywnym, którego nikt dla niego samego nie pożąda, przeto bardziej uniewinnia on człowieka, niż inne namiętności pozytywne, jak pożądanie, rozkosz, lub zazdrość, którym człowiek bardziej dla nich samych ulega.

Oprócz tych tak silnych wybuchów namiętności, nie należy tracić z przed oczu i cichego, powolnego wpływania uczucia na naszą wolę. Zajęta dobrem całego człowieka, nieraz ulega ona chęci dogodzenia mu w jego potrzebach zmysłowych, więcej niż powinna; pod wpływem budzących się pożądań, stara się wpłynąć na rozum i doprowadzić go do wydania sądu, któryby na pewne ustępstwo pozwolił. Dużą rolę odgrywa tu wyobraźnia, na której obrazach zawsze opiera się sąd rozumu. Budzące się namiętności, pociągając z jednej strony wolę, z drugiej przez grę wyobraźni oddziałują na formowanie się praktycznego sądu rozumu. W ten sposób są one w stanie nieraz nieznacznie pociągnąć władze duchowe człowieka na swoją stronę i narzucić im zaspokojenie zmysłowych jego pożądań ze szkodą aspiracji duchowych.

Ale rozum i wola też nie są bezsilne wobec uczuć i, aczkolwiek nie mogą tak despotycznie niemi rządzić, jakby chciały i jak to czynią np. z mięśniami, to jednak mogą na nie duży wpływ wyrzucić i przy wytrwałej pracy zyskać nad niemi nawet stałą przewagę i nadać jednolity kierunek.

Najpierw przez to, że są one władzami tej samej duszy i że działalność każdej z nich odbija się na innych, rozum i wola nieraz intensywnie działając, porywają za sobą i uczucia. Gdy człowiek bardzo gorąco czegoś zapragnie, choćby to było coś czysto idealnego, i serce zaczyna silniej bić i uczucia zapalają się i wspierają wolę siłą swego rozpędu. Jest to jakby oddźwiękiem działalności jednej władzy w drugiej, za pośrednictwem tej podstawy, która

je łączy i spaja, i z której wszystkie wyrastają i czerpią swą siłę, tj. samej jaźni psychicznej czyli duszy.

Człowiek może też za pośrednictwem rozumu i woli wprost wzbudzać w sobie uczucia, jakie uzna za stosowne, i nieraz winien się on do nich zwrócić, aby i ich siłę życiową zaprząć do celów moralnych. Wola może bowiem, jakśmy widzieli, poruszać mniej lub bardziej stanowczo i bezpośrednio nasze władze zmysłowe i zapomocą nich wpływać na uczucia. Możemy, zatrzymując naszą uwagę na tych lub owych obrazach, świadomie wzbudzić w sobie miłość, gniew, odrazę, radość lub smutek i winniśmy umieć to robić tem bardziej, że umiejętność wzbudzania tych uczuć wtedy, gdy nam są potrzebne, najściślej połączona jest z umiejętnością panowania nad niemi wtedy, gdy same niepotrzebnie się wyrwają.

Widzimy więc, że uczucia mają w naszym życiu moralnym ważne miejsce, którego ani przeceniać, ani obniżać nie należy. Są one bardzo poważną siłą życiową, która może być doskonale użyta do walk moralnych; dają przytem życiu dużo powabu i radości, a i to w swoich granicach może być bardzo cenną pomocą w utrzymaniu się na drodze obowiązku.

### § 13. TEMPERAMENT CZŁOWIEKA. CHARAKTERYSTYKA POSZCZEGÓLNYCH TEMPERAMENTÓW. DONIOSŁOŚĆ ICH ZNAJOMOŚCI DLA ŻYCIA MORALNEGO.

1. Z życiem uczuciowym łączy się bardzo ważne, szczególnie w dziedzinie wychowania zagadnienie różnic w usposobieniach ludzkich. Wystarczy najprostsza obserwacja, aby się spostrzec, że ludzie są bardzo rozmaici i że ta różnorodność występuje szczególnie w dziedzinie emocjonalnej; jedni reagują szybko, inni powoli, jedni silnie, drudzy słabo.

Różnice te są nieskończone tak, iż niema dwóch ludzi, u którychby życie moralne, szczególnie uczuciowe, miało te same przejawy, a jednak oddawna już zauważono, że da się tu zaprowadzić pewną klasyfikację podług pewnych wspólnych typowych objawów. Pierwszy lekarz grecki Hipokrates (V w. przed Chr.) podzielił pod tym względem ludzi na cztery grupy; po nim rzymski lekarz Galenus (II w. po Chrystusie) spróbował dać temu podzia-

łowi podstawę fizjologiczną, sprowadzając różnice w zachowaniu się ludzi do przewagi jednej z czterech cieczy organizmu ludzkiego. Od nich powstały nazwy czterech temperamentów, które utrzymały się do dziś dnia, aczkolwiek ich wytłumaczenie, wskazane przez Galena, zostało odrzucone; są to temperamenty: sangwiniczny, choleryczny, melancholiczny i flegmatyczny.

Podział ten opiera się na bardzo dobrej obserwacji, a ostatnich podstaw jego szukać należy nie w fizjologii, jak to dotąd czyniono, a w fizyce, w tym jej rozdziale, który jest poświęcony nauce o przejawach siły i nazywa się dynamiką. Dowiadujemy się zeń, że każdy przejaw siły charakteryzują dwa czynniki: ilość jej i szybkość, z jaką się wyładowuje. W elektryczności ilość siły, zależna od różnicy potencjałów, mierzy się Voltami, zaś szybkości prądu — Amperami; w ten sposób ilością Volt i Amperów każdy prąd jest dostatecznie scharakteryzowany. W mechanice o ilości siły stanowi masa i ona, połączona z szybkością, może ściśle określić przejaw siły np. przy zderzeniu się ciał. Podobne przykłady można dać z termodynamiki i z innych dziedzin.

W każdej z nich z połączenia tych dwóch czynników mogą powstać cztery kombinacje: albo mała siła przejawia się z wielką szybkością, albo duża siła przejawia się z wielką szybkością, albo duża siła przejawia się z małą szybkością albo wreszcie mała siła przejawia się z małą szybkością. Oprócz tych krańcowych przejawów mogą być i pośrednie, kiedy i siła i szybkość nie jest ani bardzo duża ani bardzo mała; poza tem jest to nieraz rzeczą względną, bo niejedne cechy mogą się wydać małe w porównaniu z większemi, a duże w porównaniu z mniejszemi.

Otóż i w człowieku jest pewna siła życiowa, która podlega ogólnym prawom rządzącym przejawami siły. Zadaniem biologii i fizjologii a także i geografji będzie zbadać, czem się tłumaczy, że siła ta jest w ludziach w różnej ilości i że z różną przejawia się szybkością; dla nas wystarczy skonstatować, że tak jest, i wskazać, że właśnie do tych czterech krańcowych przejawów energii sprowadzają się cztery temperamenty. Ostatnia ich podstawa jest dynamiczna, jest bowiem zastosowaniem do człowieka praw dynamiki. Temperament możemy przeto określić jako dynamiczną charakterystykę każdej jednostki ludzkiej. (Fouillé dał pierwszy to doskonałe określenie).

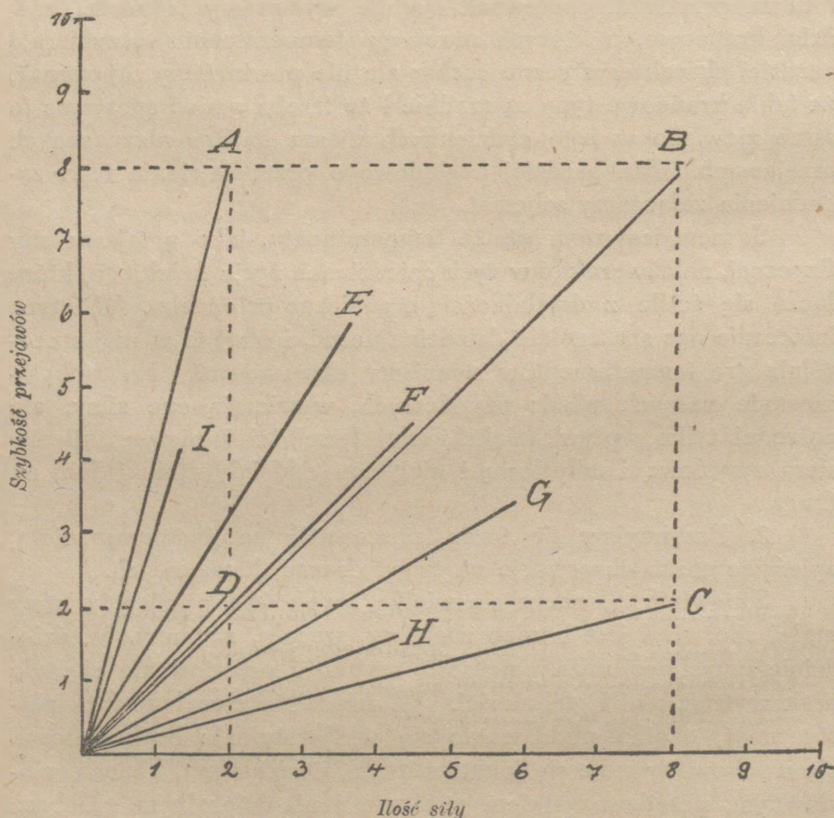
Łatwo teraz zrozumieć, że nie każdy ma bardzo typowy, krańcowy temperament; ogromna większość ludzi ma temperamenta pośrednie, i cechy ich charakterystyczne, aczkolwiek niebardzo wybitne, uwydatniają się raczej przez porównanie z jednostkami, które tych cech nie mają lub mają cechy przeciwne. Ktoś może np. nie być bardzo typowym sangwinikiem, ale w porównaniu z melancholikiem cechy jego sangwinicznego temperamentu zaraz nas uderzą. Naturalnie, że jak w innych naukach, tak i tu za przedmiot obserwacji chętnie wybieramy jednostki bardziej krańcowe, u których przejawy temperamentu przybierają bardziej charakterystyczne cechy; ale nie powinniśmy zapominać, że takie krańcowe typy są rzadkie i że trzeba umieć spostrzec to samo zjawisko w jego codziennych nieraz bardzo nieznacznych przejawach. Dla bardziej pogładowego przedstawienia tego zagadnienia załączamy schemat.

Jasnym jest również, że temperamentu, jako przejawu siły fizycznej, należy szukać w tych dziedzinach życia ludzkiego, które łączą się ściśle z działalnością organiczną człowieka. W etyce interesuje nas szczególnie dziedzina uczuć, i dlatego w niej szczególnie grę temperamentów winniśmy obserwować. Na funkcjonowanie naszych władz umysłowych, wywierają one silny, ale pośredni tylko wpływ dzięki ściślejszemu łączności istniejącej między sferą zmysłową i umysłową i ciągłemu oddziaływaniu jednej na drugą.

2. Przyjrzyjmy się teraz poszczególnym temperamentom, opierając nasze obserwacje na typach raczej krańcowych.

Sangwinik odznacza się wielką szybkością przejawów przy małej sile; stąd jest bardzo ruchliwy, wesoły, zmienny. W dziedzinie umysłowej duża pojętność, szybkość orjentowania się, ale brak wytrwałości i głębokości. W dziedzinie moralnej duża plastyczność, chętnie poddawanie się wpływowi, ale brak stałości. Złe wychowany staje się lekkomyślnym, utracuszem, kłamcą, niesłownym, przedewszystkiem próżnym i nieobliczalnym. Dobrze wychowany jest nadzwyczaj miłym człowiekiem, umiejącym pogodzić obowiązki z rozrywką, wprowadzającym wszędzie radość i pogodę, godzącym powaśnionych, utrzymującym jedność społeczeństwa. Typowymi sangwinikami byli: Św. Piotr, Cycero, Liszt, u nas Sobieski, Pasek, z typów literackich Wołodyjowski, Zagłoba, Kmicic, Budzisz.

Choleryk z szybkością przejawów łączy dużą siłę; już w jego ruchach szorstkich znać duży rozpęd życiowy, który go pcha za wszelką cenę do celu. Mniej bystry umysłowo od sangwinika, ale i mniej zmienny, a dużo wytrwalszy, dochodzi do dużo większych rezultatów. Pod względem moralnym bardzo mało ulega wpływom, ale odznacza się dużą stałością i od raz zamierzonego celu niełatwo zwraca. Żle wychowany staje się upartym, despota,



- A. Krańcowy sangwinik  
8 : 2  
B. Krańcowy choleryk  
8 : 8  
C. Krańcowy melancholik  
2 : 8  
D. Krańcowy flegmatyk  
2 : 2

- E. Pośredni sangw.-chol.  
F. Pośredni chol.-flegm.  
G. Pośredni chol.-melan.  
H. Pośredni melan.-flegm.  
I. Pośredni sangw.-flegm.

bezwzględny, niezmiernie ambitny, bardzo przykrym dla otoczenia. Dobrze wychowany jest urodzonym wodzem, umiejącym przewodzić w społeczeństwie i prowadzić je do wyższych celów. Z typowych choleryków można wymienić: św. Pawła, św. Ignacego Lojole, Cezara, Napoleona, u nas Stefana Batorego, Stefana Czarnieckiego, z typów literackich Skrzetuskiego, Wokulskiego, Borynę, Dolegę.

Melancholik przy wielkiej sile ma bardzo małą szybkość przejawów. Widać to już w jego ruchach chwiejnych, niezdecydowanych. Rozwój umysłowy odbywa się u niego powoli, ale osiąga większą głębię; melancholik wszystko co umie, umie gruntownie. Stronę moralną charakteryzuje ta sama powolność, z którą się łączy duże zamiłowanie do ideałów, do czegoś wyższego, nie raz nieco mglistego. Złe wychowany pozostaje przez całe życie chwiejnym marzycielem, niezdecydowanym, zarozumiałym, podejrziwym, zazdrośnym. Dobrze wychowany może się stać głębokim myślicielem, doskonałym i bardzo wyrozumiałym doradcą, wiernym przyjacielem. Jako przykład melancholików niech służą: św. Jan Ewangelista, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Arystoteles, Kant, u nas Ks. Adam Czartoryski, z typów literackich Hamlet, Płoszowski, hr. Henryk, Antek Boryna.

Flegmatyk wreszcie łączy małą siłę z małą szybkością. Ruchy ma powolne, leniwe. Umysł rozwija się powoli i do wielkich rezultatów zazwyczaj nie dochodzi. Życie moralne wybitniejszych cech nie posiada, charakteryzuje je spokój i jakby pewna senność. Złe wychowany staje się flegmatyk typowym egoistą, leniwym, łakomym, zmysłowym. Dobrze wychowany jest bardzo cennym pracownikiem, spełniającym spokojnie i regularnie swe obowiązki, nie pchającym się zbyt wysoko, zadowolniającym się tem, co ma. O przykłady z konieczności trudno, bo flegmatyk ma mniej w sobie materiału na wybitnego człowieka; a jednak do nich zaliczyć można św. Franciszka Salezego, a u nas Jagiellonów, z typów literackich P. Beneta i P. Jowialskiego. Narodem flegmatyków są Holendrzy.

Wspomnieliśmy już, że miłość własna przejawia się w formie próżności u sangwinika, ambicji u choleryka, zarozumiałości u melancholika, a egoizmu u flegmatyka. Zobaczmy jeszcze kolejno, jak reagują oni na inne podniety.

Pierwszy np. gniewa się bardzo prędko, ale wnet darowuje i zapomina; drugi przeciwnie jest bardzo zawzięty w gniewie i mściwy; trzeci jest tem, co nazywamy obraźliwy, uraża się byle drobiazgiem i to zwykle nie odrazu, a dopiero po jakimś czasie; czwarty irytuje się na drobne nieprzyjemności, na większy zaś gniew nie stać go.

Pierwszy jest tem, co nazywamy „błagier“, kłamie przez lekomyślność, upiększa, dodaje, nieraz wkońcu sam uwierzy w to, co żełgał, czyli, jak Fredro mówi, „wkłamie się sam w siebie“. Drugi kłamie z zimnego wyrachowania, aby dopiąć zamierzonego celu. Trzeci najmniej kłamie, nieraz nawet ma manję mówienia niepotrzebnie prawdy wtedy, kiedy trzeba milczeć. Czwarty kłamie dla wygody, dla dogodzenia swemu sobkostwu.

Pierwszy żartuje głośno, opowiada anegdotki, z których sam pierwszy głośno się śmieje. Drugi drwi, gdy może tem zaszkodzić swemu przeciwnikowi. Trzeci ma humor, ironizuje, dostrzega nieraz głębsze, tragiczne, sprzeczności i śmieszności ludzkie; to też wielcy humoryści byli melancholikami np. Dickens, Gogol, u nas Prus, Rodoć. Czwarty kpi sobie, śmiech mu jest potrzebny jako pewien przysmak w życiu.

Pierwszy peroruje, jest wymowny, przyczem bardzo czuły na oklaski, gotów zmienić zdanie w ciągu mowy, byle je otrzymać; to też, sądząc innych po sobie, sam chętnie pochlebia ludziom. Drugi mówi krótko tonem rozkazującym, o oklaski nie dba, w dyskusje się nie wdaje, chce przedewszystkiem, by go słuchano. Trzeci przekonywa, argumentuje, nieraz zanudza słuchaczy, sądząc, że wszystko, co on umie, winno ich interesować i że wszyscy powinni być jego zdania. Czwarty długo mówić nie lubi, ale też nie lubi, aby go dłuższymi mowami zanudzano.

3. Z powyższych rysów każdy coś w sobie znajdzie, przynajmniej przez porównanie z innymi. Jeśli nieraz trudno dostrzec w kimś cechy jego temperamentu, to tłumaczy się to z jednej strony tem, że wiele osób ma temperamenta przeciętne nie przedstawiające wybitnych cech, a z drugiej strony także tem, że praca wychowawcza niejedną cechę wygładziła i zniwelowała. Dopiero po dłuższej obserwacji, zwracając uwagę na pierwsze nieznaczne, nieświadome nieraz poruszenie duszy, można dojść do przybliżonego określenia takich przeciętnych temperamentów. Rej robi złośliwie ale i słusznie uwagę, że po pijanemu najlepiej

się objawia, jaki kto ma temperament, i bardzo dosadnie charakteryzuje poszczególne temperamta w stanie nietrzeźwym. Tłumaczy się to tem, że zmniejszony wpływ rozumu i woli pozwala czynnikom zmysłowym niezależnie rozwijać swą działalność.

Poznanie swego temperamentu i temperamentu swego otoczenia jest nietylko ciekawe i nieraz nawet zabawne, ale i bardzo pożyteczne tak, iż w etyce zagadnienie to nigdy nie powinno być pominięte. W rzeczy samej widzieliśmy, że czynności uczuciowe odgrywają w naszym życiu moralnem dużą rolę, wpływając na działalność naszych władz umysłowych, i że te ostatnie winny i niemi kierować. Zobaczymy niżej, że ta współpraca nie ogranicza się do przygodnych oddziaływań, ale że winna się odbywać podług pewnego planu, mającego za cel ująć całe nasze życie moralne w karby silnego charakteru. Do tego nie wystarcza ogólna znajomość działalności naszych władz psychicznych; im dokładniej poznamy te właściwości, które one w każdym z nas przybierają, tem lepiej będziemy mogli niemi pokierować i urobić je w sobie na silne charaktery. Nie wychowuje się ludzi abstrakcyjnych, ale ludzi żywych, z krwi i kości, z których każdy ma własny indywidualny sposób reagowania na główne podniety otaczającego go świata. Jak rzeźbiarz musi dobrze znać właściwości materiału, z którego ma powstać rzeźba, bo przecież inaczej się zabierze do pracy w marmurze, bronzie, drzewie albo glinie, tak i człowiek inaczej się powinien zabrać do pracy wychowawczej lub samowychowawczej, zależnie od tego, z jakim ma temperamentem do czynienia. Temperament jest bowiem jakby materiałem charakteru.

Każdy więc powinien zdawać sobie sprawę z tego, jaki ma temperament; otworzy mu to oczy na wiele wrodzonych skłonności, które, należycie wychowane, mogą się przekształcić w silne cnoty, zaś zaniedbane staną się wadami; praca jego samowychowawcza zyska przez to dużo konkretniejsze podstawy.

Bardzo też pożytecznem jest umieć się zorientować w temperamencie osób, z którymi się żyje, aby umieć swoje postępowanie do nich dostosować. W małżeństwie np. oboje małżonkowie winni się rachować nawzajem ze swemi usposobieniami i wzajemnymi ustępstwami dopasować się do siebie. Rodzice i wychowawcy winni też zdawać sobie sprawę, jaki materiał wychowawczy mają przed sobą, które struny są tam czulsze, co trzeba rozwinąć i pobudzić, co zatrzymać, a nawet ukrócić.

Podobnie i w pracy społecznej nieraz powodzenie największych przedsięwzięć zależy od właściwego użycia ludzi, do tego zaś konieczna jest dokładna ich znajomość; w każdym człowieku trzeba umieć zużyć jego siły twórcze i te zaprząć do pracy tak, aby same przemogły i opanowały wszystko to, co w jego charakterze ma cechy destrukcyjne, szkodliwe i dla niego i dla życia społecznego.

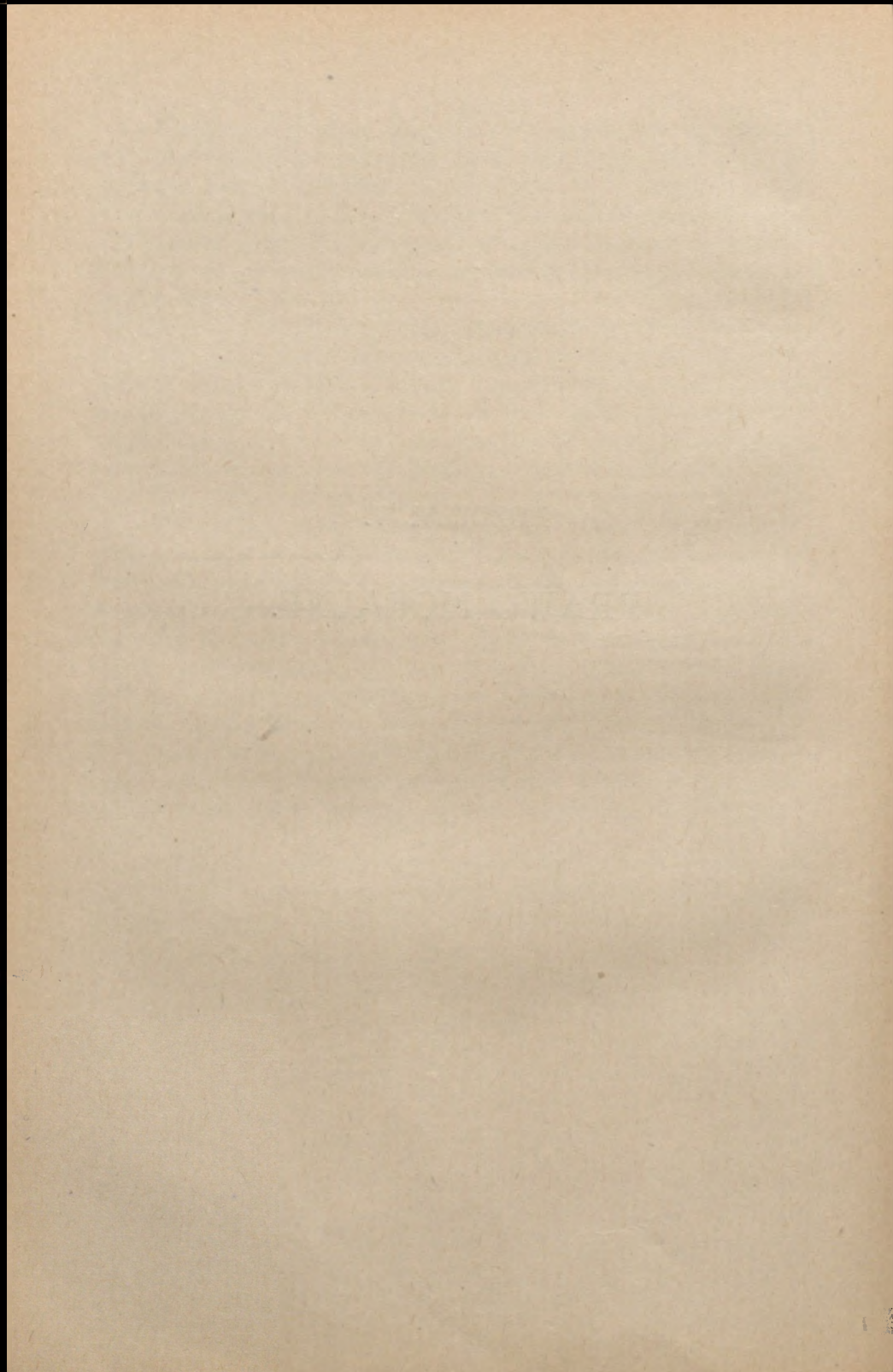
Wreszcie dla życia narodowego jest rzeczą dużego znaczenia znać temperament przeważający w narodzie. Zapewne, że w łonie narodu znajdują się ludzie o najróżniejszych temperamentach, a jednak wzięci razem będą oni mieli pewne cechy wspólne, odróżniające ich od innych narodów, i te to cechy muszą wybić swe piętno na systemie wychowania narodowego, stawiając mu specjalne zadania do wypełnienia.

My Polacy, odkąd historia nami się zajmuje, występujemy z dość wybitnymi cechami sangwiników i do dziś dnia te cechy zachowaliśmy. Mamy wszystkie dobre cechy tego temperamentu, ale mamy i złe; zdolni, mili, uprzejmi, łatwo naginający się do najcięższych warunków i nie tracący ducha w najgorszych opałach, usłużni, gościnni, rzutcy, jesteśmy z drugiej strony, lekkomyślni, próżni, niesłowni, nieprawdomówni, zmienni, niewytrwali, co pozwoliło Sienkiewiczowi powiedzieć: „Nie znam drugiego zakątka ziemi, w którymby tylu ludzi marnowało tak świetne zdolności, w którymby ci nawet, którzy coś dają, dawali tak mało, tak niesłychanie mało w stosunku do tego, co im Bóg dał” (Bez dogmatu I, 54).

Praca nad wychowaniem charakterów w Polsce musi się wciąż liczyć z temi właściwościami usposobienia narodowego, z którymi ogromna większość Polaków przychodzi na świat.

ROZDZIAŁ V.

PRAWO MORALNE.



## § 14. PRAWO MORALNE. JEGO OGÓLNE CECHY I JEGO CHARAKTER SPOŁECZNY.

1. Poznawszy, jaki jest cel człowieka i jak działają te władze, zapomocą których ma on do tego celu dotrzeć, zatrzymamy się z kolei nad zagadnieniem, jaką drogą doń dążyć. Rozum w swej praktycznej działalności kierowania naszymi uczynkami opiera się na pewnych zasadach, które uprzednio poznał działalnością swą teoretyczną; przekonał się on, że istnieją pewne ogólne normy, podług których winniśmy nasze postępowanie regulować, i te to właśnie ogólne normy postępowania, będące jakby drogowskazami na drodze naszego życia, nazywamy prawami moralnymi. Odróżniamy je od praw fizycznych, będących także pewnymi ogólnymi normami, podług których rozwija się działalność wszystkich istot pozbawionych rozumu. Prawa fizyczne działają z pewną koniecznością i dlatego etyki nie interesują; tymczasem prawa moralne przedstawiają te normy, które rozum nasz poznaje i do których wola winna się stosować; zachowanie ich zależy od naszej wolnej woli i jesteśmy za nie odpowiedzialni. Człowiek jak każde inne stworzenie rządzony jest nieskończoną ilością praw fizycznych w swem życiu organicznem, zmysłowem i nawet do pewnego stopnia psychicznem; ale ma dziedzinę swej działalności moralnej, w której już nie prawa fizyczne nim rządzą, ale on sam sobą rządzi podług praw moralnych. Stąd też prawa moralne muszą być w etyce szczególnie uwzględnione.

U nas w polskim języku mówić o prawie moralnem jest szczególnie trudno, a to dlatego, że posiadamy jeden termin dla oznaczenia dwóch bardzo różnych, a jednak zależnych od siebie pojęć: prawa jako normy lub zasady postępowania i prawa jako uzdolnienia lub uprawnienia do jakiegoś przedmiotu lub czynu. Inne języki mają na nie dwa odrębne terminy (*lex, ius; loi, droit; Gesetz, Recht; zakon, prawo*. po rosyjsku), my musimy się jednym obywać, skąd nieraz wielkie wypływają trudności w ścisłym i jas-

nem wyrażeniu myśli. W niniejszym rozdziale mówić będziemy o prawie jako o zasadzie moralnej, przyczem nieraz obok terminu prawo posługiwać się będziemy i innymi jak zasada, ustawa i t. p. Dla oznaczenia prawa w sensie subiektywnym używać będziemy raczej terminu uprawnienie.

Prawo jest tedy ogólną normą postępowania, która sprawia, że w pewnych powtarzających się wypadkach życiowych wiemy już naprzód, co winniśmy czynić, a czego nam czynić nie wolno. Dla naszego życia moralnego jest ono koniecznym, bez niego bowiem nie byłibyśmy w stanie na żaden uczynek się zdecydować; tymczasem ogólne zasady moralne w ogromnej większości wypadków dają nam bardzo jasne i ściśle wskazania.

Jakieśmy to już powiedzieli, władzą, z której prawo bezpośrednio wypływa, jest rozum. Jest ono jakby rozkazem, czyli postanowieniem ogólnym, wydanem przez rozum, które tenże rozum ma do pewnego poszczególnego wypadku zastosować i podług którego wola ma daną czynność wykonać.

2. Celem prawa jest dobro tych, dla których jest ustanowione; ma ono ich zbliżać do ich celu ostatecznego, wskazując środki, które do niego prowadzą, i ucząc, jak się wobec tych środków zachowywać. Ale prawo nie może mieć bezpośrednio na celu indywidualnego dobra każdej jednostki, a tylko ogólne dobro wszystkich, z którego każda jednostka winna potem czerpać to, co jej do osobistego dobra jest koniecznym.

To też nie każdy rozkaz wydany przez zwierzchnika podwładnemu dla jego osobistego dobra nazywamy prawem, a tylko te rozkazy mają charakter prawa, które zostały wydane dla pewnego zespołu, jako ogólne zasady, mające ich dobro wspólne na celu i ustanawiające ze względu na to dobro ich ogólny sposób postępowania.

Widzimy stąd, że każde prawo jest czemś społecznym. Tłumaczy się to najpierw tem, że wszyscy ludzie mają ten sam cel do osiągnięcia i że w ogólnych liniach tą samą drogą do niego zmierzają. Zadanie, które świat, a szczególnie ludzie na świecie żyjący mają względem Boga wypełnić, może być tylko ich wspólnymi wysiłkami wypełnione, i oto prawa moralne, rozciągając się do całej ich działalności, wyrażają w sobie ten porządek, jaki powinien panować na świecie nato, aby on świadomie chwałę Bożą opowiadał.

Ale człowiek jeszcze z innych względów wymaga wspólnych praw: oto bardziej od innych stworzeń jest on uzależniony w swym rozwoju od podobnych sobie istot. Niektórym stworzeniom wystarcza komórka, w której mają swój zarodek; inne potrzebują rodziny, któraby przez krótszy lub dłuższy czas otaczała je swą opieką; inne wreszcie, aby się utrzymać, łączą się w małe społeczeństwa, jakby rozszerzone rodziny, w postaci stad, rójów i t. p.

Człowiekowi to wszystko nie wystarcza; opieki rodziny potrzebuje on dużo bardziej i dłużej od wszystkich innych stworzeń, ale i tego mu za mało; nie wystarczają mu nawet te drobniejsze zrzeszenia plemienne, w które na niższych stopniach kultury się łączy, nie dają mu bowiem możliwości dojść do wyższego stopnia rozwoju duchowego. Potrzebuje on dużo silniejszych organizmów społecznych, któreby go całkowicie objęły i przez podział pracy pomogły mu do wszechstronnego wykształcenia i wychowania wszystkich swoich władz duchowych. Znajduje je w całym szeregu społeczeństw ludzkich, w których skład wchodzi; na czele ich stoją państwo, naród i Kościół. Dopiero tak potężne instytucje, i to po długich nieraz wiekach pracy są w stanie wychować ludzi na ludzi, to jest dać im tyle pomocy materialnej i duchowej, aby mogli przez ducha opanować swe niższe aspiracje i prowadząc życie moralne, wykonywać w całej pełni to zadanie, które Bóg na nich włożył.

Przy skażeniu natury ludzkiej przez grzech pierworodny do całkowitego zwycięstwa nad sobą ludzie nie dojdą nigdy; zawsze będą jednostki, które pomimo wszystkich pomocy społecznych nie zdołają dojść do panowania ducha, i będą nieraz nawet chwile, kiedy całe społeczeństwa znajdą się pod tym względem w upadku; niejedna też instytucja społeczna przestanie dawać swym członkom tyle pomocy, ile dawać powinna. Jednak życie społeczne zostanie zawsze koniecznym środkiem, bez którego człowiek ani całkowitego rozwoju moralnego, ani celu swego ostatecznego uzyskać nie może. Cel człowieka i droga, która doń prowadzi, nietylko są wspólne t. j. te same dla wszystkich, ale i społeczne. Znaczy to, że cel ten nie może być uzyskany pojedynczemi wysiłkami jednostek, ale że po drodze doń prowadzącej muszą jedni drugich wspomagać, bo tego wymagają najistotniejsze składniki

ich natury. To mieli na myśli starożytni, gdy mówili, że człowiek jest z natury stworzeniem społecznym.

Stąd wypływa, że prawo moralne ma tak wybitnie charakter społeczny; nie może ono oglądać się na bezpośrednią korzyść tej lub owej jednostki, ale musi mieć na oku dobro ogółu, z którego dopiero każda jednostka powinna móc zaczerpnąć to wszystko, czego jej potrzeba dla osiągnięcia jej własnego dobra i skierowania własnego życia do celu ostatecznego.

3. Dalszą konsekwencją społecznego charakteru praw moralnych jest to, że mogą one być wydane tylko przez tego, kto ma nad danym społeczeństwem władzę. Konieczność bowiem społeczeństwa pociąga za sobą konieczność władzy społecznej, któraby utrzymała jedność w mnogości i prowadziła wszystkich do jednego celu. Ten, kto ma władzę nad całym społeczeństwem, jest odpowiedzialny za dobro ogółu i jego jest przeto zadaniem i ustanawiać prawa, któreby to dobro ściśle określały, i chwytać się środków, zapewniających tym prawom posłuch i uszanowanie.

Na to, aby prawo mogło obowiązywać, musi ono dojść do wiadomości tych, dla których jest przeznaczone. To też prawodawca musi dbać o to, aby prawa przezeń wydane były we właściwy sposób podane do ogólnej wiadomości. Gdy to nastąpi, nikt nie może się usprawiedliwiać niezajomością prawa, skoro miał obowiązek i możność je poznać.

Koniecznym jest nadto, aby prawodawca podał do wiadomości i następstwa, jakie pociąga za sobą zachowanie lub niezachowanie prawa. Musi się on bowiem z tem rachować, że wobec skazania przez grzech pierworodny natury ludzkiej w jej przyrodzonych skłonnościach, nieraz ludzie będą się wyłamywać z pod praw moralnych, zarówno z własną szkodą, jak i ze szkodą społeczeństwa. Aby temu zapobiec, prawu towarzyszyć muszą zawsze sankcje, t. j. nagrody i kary, któreby stanowiły dodatkową zachętę do zachowania jego przepisów, przynajmniej dla tych, na których bardziej idealne pobudki nie działają. Nieraz prawo niesie samo w sobie swoją sankcję; ma to miejsce w prawie przyrodzonym, wpływającym z głębi samej natury ludzkiej; prawa pozytywne natomiast, ustanowione przez władzę ludzką, same przez się nie mają w sobie sankcji, to też muszą być przez prawodawcę osobnym systemem nagród i kar zaopatrzone. Zobaczymy to zosobna, zatrzymując się nad poszczególnymi kategorjami praw moralnych.

Zebrawszy zaś teraz w jedną całość wszystko, cośmy dotąd o prawie moralnem powiedzieli, możemy podać następujące jego określenie, które się do wszystkich jego rodzajów odnosi: Prawem nazywamy każde rozumne rozporządzenie, mające na celu dobro ogólne społeczeństwa, wydane i we właściwy sposób ogłoszone przez prawowitą władzę tegoż społeczeństwa.

### § 15. PRZYRODZONE PRAWO MORALNE. JEGO STOSUNEK DO WIECZNEGO PRAWA BOŻEGO I WYPŁYWAJĄCA STĄD NIEZMIENNOŚĆ.

1. Źródłem, z którego czerpiemy nasze wiadomości o zasadach moralnego postępowania, jest po pierwsze sama natura ludzka, a następnie Objawienie; prąźródłem zaś obu jest Bóg, którego mądrość rządzi światem i który jest tak samo twórcą natury jak i autorem Objawienia. Przyjrzyjmy się pokolei prawom moralnym, wypływającym z tych dwóch źródeł, poczem przejdziemy do praw ludzkich i uzasadnimy ich konieczność i siłę obowiązującą.

Obserwując człowieka i zastanawiając się nad jego postępowaniem, względem samego siebie, względem poszczególnych bliźnich, względem całego społeczeństwa i wreszcie względem Boga, widzimy, że są rozmaite uczynki, które powinien wypełniać, gdy tymczasem inne są mu zakazane; a gdy szukamy dlaczego jedne mu są nakazane, a inne wzbronione, to widzimy, że nie zależy to od woli ludzkiej, że żaden rozkaz, żadne prawo ludzkie nie jest w stanie tego zmienić. Gdyby ludzie zaczęli stale postępować w przeciwnym sensie, ród ludzki przestałby po jakimś czasie istnieć.

Prawa takie, wypływające z samego ustroju naszej natury, nazywamy prawami przvrodzonymi. Występują one wobec nas z charakterem pewnej konieczności, ale nie konieczności fizycznej, której oprzeć się nie można, lecz konieczności moralnej, dopuszczającej opór, ale niemniej zwracającej się do rozumu i woli człowieka ze stanowczem żądaniem posłuszeństwa. Stąd wypływa obowiązek moralny. Prawa moralne, gdy mają charakter moralnej

konieczności, obowiązują tak, iż wprawdzie nie musimy ich słuchać, bo wolnej woli naszej nie znoszą, ale winniśmy iść za nimi, bo nie należą do tych rzeczy, któreby były pozostawione naszemu uznaniu i wyborowi. Prawa przyrodzone stwarzają więc w nas obowiązki przyrodzone.

Jeśli źródłem, w którym możemy bezpośrednio nasze obowiązki przyrodzone poznać, jest nasza natura, to nie jest ona ich twórcą, lecz twórcą ich jest Bóg, którego myśli wszechmądrej nasza natura jest odbiciem. Bóg dał nam zadanie do wypełnienia i cel do osiągnięcia, dał nam w tym celu siły i środki odpowiednie, ale że użytek i zastosowanie ich pozostawił naszemu rozeznaniu i dobrej woli, przeto, dopiero poznavszy nasze zadanie i cel, a jednocześnie i środki doń prowadzące, możemy się do nich zastosować. Umysł nas spostrzega, że między niejednym z tych środków a celem naszego życia jest związek konieczny, tak iż bez nich cel ten osiągnięty być nie może; wyprowadza on stąd wniosek, że podobnie jak jest obowiązany do celu dążyć, tak również obowiązany jest chwycić się tych środków. Tem się tłumaczy moc obowiązująca praw przyrodzonych; pochodzi ona od Boga, którego przedwiecznych praw są one odbiciem w naszej naturze.

Innego uzasadnienia obowiązków przyrodzonych znaleźć nie można, i dlatego każda moralność, która nie chce się na prawie Bożem oprzeć nie jest w stanie dowieść siły obowiązującej swych zasad. Tu tkwi słaby punkt systemów moralności niezależnej; mogą one być bardzo pięknie zbudowane, ale nie posiadają dostatecznej racji wewnętrznej, któraby wykazała, że mają siłę obowiązującą. Tę głęboką prawdę filozoficzną doskonale wyraził Mickiewicz w znanym czterowerszu:

Mówisz: niech sobie ludzie nie kochają Boga,  
 Byle im była cnota i ojczyzna droga.  
 Głupiec mówi: niech sobie źródło wyschnie w górach,  
 Byleby mi płynęła woda w miejskich rurach.

Podstawą więc obowiązującej mocy praw przyrodzonych jest ich nierozzerwalny związek z celem człowieka i zadaniem jego na świecie. Jakiś to już wyżej w rozdz. II. § 6 wskazali, pierwszym motywem, jaki na nas tu działać powinien i zachęcać do spełnienia obowiązków przyrodzonych, nie jest szukanie własnego szczęścia i obawa jego utraty, ale chęć spełnienia tego zadania, jakie Bóg na nas włożył. Szczęście, które uwarunkowane jest

wypełnieniem praw przyrodzonych, choć przez samo ich zachowanie nie może być uzyskane, będąc nadprzyrodzonym, jest motywem wtórnym, bardzo jednak cennym i mogącym wyrzucić potężny wpływ na nasze życie. Jest ono sankcją zachowania praw przyrodzonych, sankcją równie przyrodzoną, jak i samo prawo tak iż zupełnie niemożliwym jest, aby je od nich oddzielić. Niemożliwym jest bowiem, aby ten, kto, zachowując prawa moralne, zbliża się do Boga, nie doświadczał z tego powodu szczęścia; jak również niemożliwym jest, aby ten, kto, przekraczając prawa moralne, oddala się od Boga, nie znalazł w tem oddaleniu kary. Sankcja przyrodzona ma jednak to do siebie, że nie zaraz występuje najaw; nieraz długo na nią trzeba czekać i często można się pomylić, gdy się kto kusi o jej tłumaczenie w życiu doczesnem. Zato tem silniej, bo wiecznie działa w życiu przyszlęm.

2. Oparcie obowiązków naszych przyrodzonych na prawach, wypływających z samej natury ludzkiej, sprawia, że są one niezienne i zawsze te same. Naturalnie, że ta niezmiennosc praw przyrodzonych dotyczy ich samych, a nie ich znajomości wśród ludzi, bo ta jest bardzo zmienna. Nie należy więc mówić, że moralność ludzka jest niezmienna, ale raczej, że prawa moralne przyrodzone są niezienne, choć ludzie raz lepiej raz gorzej je znają, raz ściślej do nich się stosują, to znów się od nich oddalają. To samo jest wreszcie we wszystkich dziedzinach wiedzy, i nikt ze zmian w jakiejś nauce nie wnioskuje, że sam jej przedmiot się zmienił; ciała chemiczne, jak cukier lub białko, od początku świata miały ten sam skład, choć ludzie nic o tem nie wiedzieli, i stąd, że wiadomości ich w tej materji ulegały zmianom, nikomu nie przyjdzie na myśl twierdzić, że skład chemiczny cukru lub białka się zmienił. Podobnie i przyrodzone prawa naszej moralności nie mogą być uważane za zienne na zasadzie zmiennej znajomości, jakie ród ludzki o nich miał i mieć zawsze będzie.

Rozum nasz bowiem nie bez trudności dochodzi do poznania podstawowych zasad naszego postępowania. Wiadomości nasze w tej dziedzinie rozwijały się bardzo powoli i, jak to w następnym § zobaczymy, nie bez interwencji objawienia Bożego gruntowały się w sumieniach ludzkich.

Z poszczególnych przyrodzonych praw moralnych jedne są dostępne dla rozumu tak, iż wszyscy sobie zdają sprawę, że ród ludzki nie da się bez ich poszanowania utrzymać; inne wyma-

gają głębszego zastanowienia i wszystkim odrazu dostępne być nie mogą. Stąd w pojmowaniu i tłumaczeniu przyrodzonych praw moralności tyle w dziejach ludzkości widać wahań; jużto przyjmowano za prawo przyrodzone pewne przejściowe formy społeczne, jak np. niewolnictwo, jużto spróbowano znieść prawa niewątpliwie przyrodzone, widząc w nich tylko przejściowe formy życia społecznego, jak np. prawo własności prywatnej lub nierozdzielność małżeńską. Są wreszcie zagadnienia, które do dziś dnia są sporne, jak np. czy wielożeństwo jest przeciwne prawu przyrodzonemu.

Niemniej jednak pewna ilość praw przyrodzonych da się wszędzie i u wszystkich niemal ludów odkryć. W miarę jak podnoszą się one po szczeblach kultury, i poznanie praw przyrodzonych się wzmagają przez to, że organizowanie życia społecznego wymaga głębszego zastanowienia się nad warunkami, w których człowiek może się lepiej rozwijać. Nieraz jednak może się zdarzyć, że w pewnych chwilach dziejowych, pod wpływem uprzedzeń namiętności i tylu innych okoliczności, których niesposób przewidzieć, powstaną prawa przeciwne prawom przyrodzonym, negujące nawet najkardynalniejsze z nich; naturalnie długo się nie utrzymają i wstrząsnąwszy podstawami społeczeństwa z konieczności przemijają. Np. zakaz zrzeczania się, wydany przez rewolucję francuską (Konst. 17. VI. 1791), lub prawa rozwodowe.

3. Pierwszem i naczelnem prawem moralności przyrodzonej jest ta zasada, pozbawiona jeszcze treści konkretnej, że należy czynić dobro, a zła unikać. To każdy człowiek uznaje, bo to leży na dnie każdego sumienia, i nic, najgorsze nawet zdeprawowanie moralne nie jest w stanie całkowicie tego przekonania z sumienia wykorzenieć. Mogą ludzie różnić się od siebie nieskończenie w sądach o tem, co jest złe, a co dobre, mogą jedni uważać za złe to, co jest dobre, inni naodwrot za dobre, to co jest złe, ale wszyscy mają to przeświadczenie, że winni robić to, co uważają za dobre, a unikać tego, co uważają za złe, i gdy postępują inaczej, sumienie im to wyrzuca.

W świetle tej zasady, będącej tym punktem stycznym, na którym teoretyczna działalność rozumu styka się z praktyczną, człowiek spostrzega łatwo, że pewne uczynki są same w sobie dobre, a inne złe, bo odpowiadają lub stają na przeszkodzie najistotniejszemu jego aspiracjom do dobra nieskończonego. Widzi on,

że ma pewne przyrodzone obowiązki względem Boga, względem samego siebie i względem bliźniego; widzi, że względem niektórych bliźnich, jak rodziców swych i dzieci, ma szczególne obowiązki, widzi, że niektóre uczynki, wykraczające przeciw tym obowiązkom, są szczególnie złe, jak zabójstwo, cudzołóstwo, kradzież, oszczerstwo i inne. I wszystkie te prawa stają przed nim jako coś koniecznego, od czego żadna władza ludzka nie może go uwolnić, bo nie ludzką władzą zostały ustanowione. Poszczególne jednostki mogą zabić w sobie ten głos, świadczący o przyrodzonym pochodzeniu podstawowych praw moralnych, ale u ogółu ludzkości nie zamiera on nigdy; a i tym, którzy dochodzą do zagłuszenia go w sobie, nie od razu się to udaje; pierwsze przekroczenia praw przyrodzonych nie mogą się obyć bez trudności wewnętrznych, i dopiero po jakimś czasie sumienie powoli zamiera, kurczy się i człowiek zaczyna pić grzech jak wodę.

Doskonale tę naukę o przyrodzonych zasadach moralności wyraził św. Paweł, pisząc w liście do Rzymian, że: „gdy poganie, którzy zakonu nie otrzymali, z przyrodzenia czynią, co nakazuje zakon, oni, którzy zakonu nie mają, sami sobie są zakonem; i okazują, że treść zakonu napisana jest na sercach ich. Poświadczą toż samo i ich sumienie przez myśli spierające się z' sobą, z których jedno ich skarżą, a drugie biorą w obronę”. (Rzym II. 14—15.)

Prawo przyrodzone jest przeto pierwszą podstawą naszego życia moralnego; w niem przedewszystkiem przejawia się myśl Boża względem człowieka, i dlatego wszystkie inne kategorie praw moralnych muszą się z niem rachować i na niem opierać. Nawet objawione prawo Boże po tem może być rozpoznane i odróżnione od różnych ludzkich wymysłów, które się pod nie podszywają, że doskonale harmonizuje z przyrodzonymi prawami natury ludzkiej, pogłębiając je tylko, rozwijając i podnosząc do wyżyn, do których człowiek nie mógł się o własnych siłach podnieść, aczkolwiek odpowiadają one najistotniejszym aspiracjom jego duszy.

## § 16. OBJAWIONE PRAWO BOŻE I JEGO PODWÓJNE ZADANIE. PRAWO KOŚCIELNE.

1. Już z tego, cośmy o przyrodzonym prawie moralnym powiedzieli, jasno wypływa, że nie może ono ludziom wystarczać. Tylko najogólniejsze jego zasady są wszystkim znane, a tak ogólne wska-

zówki nie mogą dać dostatecznej dyrektywy naszemu życiu moralnemu. Koniecznym jest tedy dopełnienie prawa przyrodzonego bardziej ściślemi normami postępowania, a to z dwóch względów i w dwóch kierunkach.

Najpierw konieczną jest rzeczą ustalić między ludźmi znajomość moralnych praw przyrodzonych, bo, jakśmy to w poprzednim § powiedzieli, ludzie niełatwo mogą dojść do dostatecznej ich znajomości i, pozostawieni własnym dociekaniom, nieraz dochodzą do mylnych i zupełnie rozbieżnych wniosków. Zarówno więc względ na zadanie, jakie pojedynczy człowiek ma do wypełnienia na świecie, jak i względ na konieczność utrzymania jedności społeczeństwa wymaga, aby znajomość przyrodzonych praw moralnych była i dostateczna i taka sama u wszystkich.

Oprócz tego jednak nawet najdokładniejsza znajomość praw przyrodzonych nie jest w stanie dać dość konkretnych wskazówek, jak należy w poszczególnych wypadkach postępować; wynika to stąd, że poznanie nasze jest ogólne, postępowanie zaś obraca się w sferze konkretnej rzeczywistości; zastosowanie przeto prawa zawsze wymaga od nas pewnego procesu rozumowego, zapomocą którego wskazówki prawa stosujemy do konkretnych danych życia. Gdyby człowiek prowadził życie samotne, musiałby sobie sam wszystkie te zastosowania robić i niczego by, przynajmniej w porządku przyrodzonym, ponad prawo przyrodzone nie potrzebował. Ale człowiek z natury swojej jest przeznaczony do życia społecznego, i społeczeństwu bardzo wiele zależy na tem, aby wszyscy jednolicie postępowali, nawet w tych rzeczach, które przez prawo przyrodzone nie są wcale określone. Bez takiej jednolitości żadne społeczeństwo nie mogłoby się utrzymać, dlatego też z samej społecznej natury człowieka wypływa konieczność uzupełnienia praw przyrodzonych naszej moralności jeszcze dodatkowymi prawami, ściślej określającymi normy naszego postępowania. W odróżnieniu od praw przyrodzonych nazywamy takie prawa pozytywnymi dlatego, że muszą one aktem pozytywnym jakiejś władzy być ustanowione.

Oto dwa względy uzasadniające konieczność prawa pozytywnego. Poza tem winno ono w dwóch kierunkach uzupełniać prawo przyrodzone. Najpierw w kierunku celu nadprzyrodzonego, który nam jest od Boga dany. Bóg nas powołał do swej chwały,

do godności synów Bożych, swą wolną i niczem nie przymuszoną wolą, ale z chwilą gdy to uczynił, musiał nam wskazać i drogi prowadzące do tego celu; w moralności przyrodzonej nie są one zawarte, bo cel nadprzyrodzony nieskończenie przerasta siły naszej natury, i dróg do niej prowadzących z samej natury człowieka wyczytać nie możemy. Stąd konieczność objawionego prawa Bożego.

Następnie zaś w kierunku dobra ogólnego społeczeństw ludzkich, z którym każda jednostka musi się rachować, ale którego każda nie może sama określać i ustanawiać, rozbiłoby to bowiem jedność społeczną. Jest przeto rzeczą społeczną władzy ustanawiać prawa pozytywne, któreby kierowały ludźmi w tem wszystkim, czego prawo przyrodzone nie określa, a co ze względu na dobro ogółu i jedność społeczeństwa winno być ściślej określone i ujednostajnione. Dla oznaczenia praw pozytywnych, pisanych i wydawanych przez państwo, używamy zwykle terminu ustawa; są jednak i prawa pozytywne nie pisane, samorzutnie powstające z łona społeczeństwa, i te nazywamy obyczajami lub zwyczajami.

Mamy tedy dwa źródła prawa pozytywnego: Bóg i społeczeństwo. Przyjrzyjmy się teraz osobno prawu pozytywnemu, Bożemu i ludzkiemu.

2. Zatrzymamy się osobno nad dwoma zadaniami, jakie ma objawienie Boże w stosunku do prawa przyrodzonego; ma ono bowiem, jakśmy to powiedzieli, dać nam je lepiej poznać, a następnie ma je uzupełnić w dziedzinie nadprzyrodzonej.

Pierwsze zadanie nie byłoby potrzebne, gdyby człowiek był zachował sprawiedliwość pierwotną: umysł jego miałby dosyć światła, aby poznać prawo przyrodzone i jego boskie pochodzenie, zaś wola, niezarażona pychą, poddawałaby się chętnie powadze boskiej. Inaczej jest po grzechu: Dziś umysł nasz musi powoli i z trudem dochodzić do zrozumienia przyrodzonych praw swego postępowania moralnego. Wprawdzie ludzie sobie w tej pracy nawzajem pomagają, ucząc jedni drugich, co jest dobrem, a co złem, ale nieraz w tem błędzą i to nawet w bardzo ważnych rzeczach; nieraz trudno im zrozumieć, że te zasady moralne, z takim trudem wysnute z obserwacji życia ludzkiego przez szeregi pokoleń, są wyrazem woli Bożej względem nas; raczej widzą w nich ludzkie wymysły, a to tem bardziej, że często do praw przyrodzonych niejednym pierwiastek ludzki z niemi niezgodny się przymieszał. Stąd też i wola ludzka, i tak już niechętnie ulegająca

w swej pysze prawu moralnemu, buntuje się przeciw jego wymogom, nie widząc w nich wyrażnie powagi najwyższego prawodawcy.

Aby tej słabości naszego umysłu i woli zaradzić, Bóg postanowił objawić nam nie tylko prawdy nadprzyrodzone, zupełnie dla nas niedostępne, a odnoszące się do celu człowieka, dziedziny łaski i zbawienia, ale i moralne prawdy przyrodzone, do których byśmy mogli dojść o własnych siłach, aczkolwiek niedoskonale i z wielkim trudem. W ten sposób prawo przyrodzone stało nam się wyraźniejszym, jaśniejszym, a jednocześnie stało się dla nas rzeczą jasną, że jest ono wyrazem tego porządku, jaki Bóg ustanowił na świecie, i że przeto obowiązuje mocą powagi Bożej.

W Starym Testamencie mamy nawet dużo więcej praw odnoszących się do moralności przyrodzonej niż nadprzyrodzonej; i jest to aż nadto zrozumiałem. Jakże można było mówić o wzniosłych zasadach życia nadprzyrodzonego do ludu, który, zaślepiony i zatwardziały, nie znał dostatecznie przyrodzonych praw swego postępowania. To też dziesięcioro przykazań, które Mojżesz otrzymał od Boga na górze Synaj, zawierają podstawowe zasady moralności przyrodzonej, i tem się tłumaczy aż nadto dobrze ich podobieństwo z prawodawstwami sąsiednich ludów; wszędzie gdzie badano prawa postępowania ludzkiego musiano w ogólnych zarysach dojść do tych samych wyników. Ale prawa moralne, które sam Bóg ogłosił, miały tę wyższość, że wolne były od domieszek i skrzywień ludzkich i że stawały przed sumieniami ludzkiemi z całą powagą swego Boskiego pochodzenia. To też dziesięcioro Bożego przykazania do dziś dnia przetrwało w tej formie, jaką otrzymało na Synaju.

3. Były już jednak w Starym Testamencie zaczątki moralności nadprzyrodzonej: Przykazanie miłości Boga i bliźniego wzywało do czynów, przekraczających siły natury ludzkiej, gdy chodzi o stałe ich wypełnienie, zaś zapowiedź Zbawiciela dawała możliwość przez wiarę w Niego uzyskać tę pomoc wewnętrzną, któraby umożliwiła praktykowanie miłości nadprzyrodzonej i przez to uzyskanie zbawienia. Poza tem niejeden z przepisów prawa Mojżeszowego, odnoszący się do czci oddawanej Bogu, przez swój związek ze zdarzeniami zapowiadającymi lub symbolizującymi Mesjasza, miał już w sobie coś z charakteru nadprzyrodzonego, np. baranek wielkanocny.

Dopiero jednak Chrystus, dając nam „przez siebie samego dostęp do Ojca“ (Efez. II, 18; Żyd. VII, 25), rozwinął w całej pełni moralność nadprzyrodzoną. W nauce Jego mamy wyraźnie wskazany cel nasz ostateczny, którym jest połączenie się po śmierci z Bogiem, przekraczające przyrodzone siły stworzenia; mamy następnie wspaniale rozwinięte nadprzyrodzone prawa postępowania moralnego, wreszcie mamy wyraźnie zaznaczoną sankcję moralności nadprzyrodzonej, t. j. nieuniknione konsekwencje czynów ludzkich w dziedzinie nadprzyrodzonej, mające charakter nagrody lub kary wiecznej.

Objawienie Chrystusowe rzuca prawdziwy snop światła na nasze życie moralne; ono dopiero nadaje mu całkowity jego sens. W przeciwieństwie do Starego Testamentu, Nowy Testament mniej się już zajmuje moralnością przyrodzoną, choć i ją na kilku punktach jeszcze ściślej uwydatnia np. nierozzerwalność małżeństwa. Przejmuje on całkowicie kodeks moralny ogłoszony przez Mojżesza we wszystkim, co jest w nim z prawa przyrodzonego; to właśnie miał na myśli Chrystus, gdy mówił, że nie przyszedł „znieść zakon, ale go wypełnić“ (Mat. V, 17). Natomiast znosi to wszystko, co w Starym Testamencie miało wartość tymczasową, co odnosiło się do przepowiadanego Mesjasza i z przyjściem Jego na świat straciło rację bytu. Dla pierwszych chrześcijan, szczególnie dla tych, którzy przeszli do wiary chrześcijańskiej z judaizmu, było to dość trudnem do zrozumienia, i dlatego św. Paweł tyle miejsca w liście swym do Rzymian poświęca dowodzeniu, że obrzędy Starego Testamentu straciły swą siłę i wartość.

Z nadprzyrodzonych prawd moralnych Stary Testament szczególnie podkreślił miłość Boga jedyne i obowiązek oddawania Jemu wyłącznie czci Bożej. W czasach, kiedy cały świat tkwił w bałwochwalstwie, najpilniejszą sprawą było utrzymać lud wybrany w czci jednego Boga. Przykazanie o miłości bliźniego zaledwie było zaznaczone i dopiero powoli w ciągu wieków zaczęło się wysuwać na plan pierwszy i stawać obok przykazania miłości Bożej.

Chrystus oba te przykazania pogłębił, ugruntował i uczynił z nich niewzruszony fundament swej nauki moralnej. Dopiero z Jego przyjściem miłość mogła stać się w człowieku cnotą, to jest stałem usposobieniem woli, wpływającym na całe nasze postępo-

wanie moralne; dopiero bowiem On odkrył przed nami w całej jasności nasz cel i dał przez to woli do kochania dobro nieskończone, niezmiennie, jedynie zdolne opanować całkowicie wszystkie jej aspiracje, a jednak możliwe do zdobycia. Miłość Boga w nauce Chrystusowej stała się bardziej wewnętrzną, bardziej duchową; Chrystus nas nauczył, jak mamy ją w duszy ożywiać modlitwą, a następnie, jak powinniśmy ją wylewać nazewnątrz w uczynkach, przez wypełnienie woli Bożej, przez miłosne poddawanie się jej w tem, co się naszej woli sprzeciwia, nawet w najgorszych przejściach i utrapieniach, aż do śmierci włącznie. Sam też nam dał najszczytniejszy przykład tej miłości Boga, a jednocześnie ułatwił nam ją w niepojęty sposób tem, że będąc Bogiem i człowiekiem, przez miłość do siebie, jako do człowieka, dużo dla nas przystępniejszą, poprowadził nas do miłości siebie, jako Boga i do miłości Boga Ojca; sam bowiem powiedział „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (Jan X. 3.) i „kto mnie widzi, widzi i tego, kto mnie posłał” (Jan XII, 45).

Ale może jeszcze większego przewrotu Chrystus dokonał w dziedzinie miłości bliźniego, tak iż przykazanie miłowania się nawzajem, a nie przykazanie miłości Boga nazwał „swojem przykazaniem” (Jan XV, 12) i „przykazaniem nowem”, po którego zachowaniu będzie można rozpoznać Jego uczniów (Jan XIII, 34). Najpierw wskazał nam, że to ta sama miłość, którą Boga kochamy, winna się rozciągać i do ludzi, — wszak obiecał nam nawet, iż cokolwiek bliźniemu zrobimy, uważane będzie za zrobione osobiście Jemu samemu; choć więc są dwa przykazania miłości, jest tylko jedna cnota, skłaniająca nas do kochania Boga nadewszystko, a bliźniego dla Boga, jak siebie samego.

Kazanie na górze najlepiej nas uczy, jak nadprzyrodzona moralność Chrystusowa w stosunku do bliźniego przekracza zasady moralności przyrodzonej. Wystarczy porównać z tym kodeksem miłości bliźniego to, co w różnych systemach filozoficznych, u takiego Platona lub Seneki, jest najszlachetniejszego w tej sprawie, aby dopiero zrozumieć, jaka jest przepaść między tem, do czego ludzie doszli, a tem, czego nas Bóg nauczył.

W ten sposób objawienie Boże w dziedzinie moralności dało nam 1° gruntowniejsze poznanie przyrodzonych zasad postępowania, dostępnych naszemu rozumowi, a następnie, 2° pogłębienie i rozszerzenie tych zasad prawami nadprzyrodzonymi, które prze-

kraczącą siły naszego rozumu i które tylko drogą objawienia Bó-  
żego mogliśmy poznać. Oba te jednak zadania w objawieniu St.  
i N. Testamentu wypełnione są równolegle i jednocześnie, tak iż  
system moralności chrześcijańskiej, który na niem się opiera  
i z niego czerpie swe światło i siłę, aczkolwiek zawiera w sobie  
i pierwiastki przyrodzone i pierwiastki nadprzyrodzone, stanowi  
jednak całość harmonijnie spojona w jedno, w której niesposób  
dostrzec z zewnątrz, gdzie się kończy jedna dziedzina, a zaczyna  
druga. Nie stykają się bowiem one z sobą po jakiejś linii zewnętrz-  
nej, ale przenikają się nawzajem od wewnątrz, tworząc coś nad-  
zwyczaj jednolitego, prostego i wzniosłego, co nie jest niczem in-  
nem, jak odwiecznym planem Boga względem człowieka.

4. Ale Chrystus, dając nam ten wspaniały program działa-  
ności moralnej, nie chciał, abysmy go każdy po swojemu tłuma-  
czyli i stosowali. Ustanowił On społeczność nadprzyrodzoną zwa-  
ną Kościołem, której dał za zadanie prowadzić zaczęte przez sie-  
bie dzieło zbawienia. W stosunku tedy do praw moralnych zada-  
niem Kościoła jest opowiadać je po całym świecie razem z praw-  
dami wiary, bronić od zanieczyszczeń, rozwijać i pogłębiać tak,  
aby coraz gruntowniej były znane i aby coraz bardziej stawały  
się podstawą postępowania moralnego wiernych. Ze ścisłego prze-  
to związku między moralnością przyrodzoną, a nadprzyrodzoną  
wypływa, że Kościół nie może się w tej pracy ograniczać do praw  
nadprzyrodzonych, ale że wyjaśnienie, obrona i pogłębianie praw  
przyrodzonych moralności też do niego należy. Przywilej nieomył-  
ności, którym Chrystus go obdarzył, odnosi się zarówno do prawd  
wiary jak i do praw moralności, nadając tem większą powagę  
jego wpływom na moralność ludzką.

Z racji swego społecznego charakteru Kościół ma jednak  
prawo i obowiązek ustanawiać własne prawa i prawa te w odróż-  
nieniu od moralnych praw przyrodzonych i objawionych praw Bo-  
żych nazywamy prawami kościelnymi. Widzieliśmy już w § 14,  
a w następnym § 17 zobaczymy jeszcze dokładniej, że stanowi-  
enie praw pozytywnych jest istotnym zadaniem wszelkich zrze-  
szeń ludzkich, które bez nich nie mogłyby dopiąć swego celu.  
Odnosi się to równie dobrze i do zrzeczenia o celu nadprzy-  
rodzonym, jakim jest Kościół; skoro Chrystus ustanowił społec-  
zeństwo nadprzyrodzone, to już tem samym musiał mu dać moż-  
ność żyć i rozwijać się, jak każde społeczeństwo ludzkie, a co za

tem idzie, ustanawiać dla swych wiernych prawa. To też Kościół zaraz od początku tak swą misję zrozumiął, i już w Dziejach Apostolskich widzimy, jak Apostołowie ustanawiają pewne prawa pozytywne, podług których wierni mają postępować.

Ustawy kościelne, zwane też prawami kanonicznymi, są przeto bardziej szczegółowymi określeniami obowiązków chrześcijańskich; nie są one niezmiennie, podobnie jak moralne prawa przyrodzone lub nadprzyrodzone, przeciwnie, w miarę jak warunki i potrzeby życia ludzkiego się zmieniają, Kościół je zmienia, znosi lub pogłębia. Te z nich, które są bardziej powszechnie i mniej ulegają zmianom, nazywamy przykazaniami kościelnymi; poza niemi istnieje jednak bardzo dużo innych praw kanonicznych, określających np. warunki udzielania sakramentów, zarząd wewnętrzny Kościoła i t. p. Za Piusa X została dokonana wiekopomna praca ujęcia w jedną całość wszystkich praw kanonicznych; tak powstał nowy Kodeks prawa kanonicznego, który zaczął obowiązywać od Zielonych Świąt 1918 roku.

Prawa kościelne, jak każde prawo pozytywne, mają mniej siły obowiązującej niż prawa moralności przyrodzone albo objawione prawa Boże; moc swą obowiązującą czerpią one pośrednio z praw przyrodzonych i Bożych, których są ściślejsem określeniem. Stąd też Kościół, który je ustanowił i który ma prawo je zmieniać, ma też prawo od nich dyspensować, gdy widzi, że w pewnych poszczególnych warunkach może to być z pożytkiem dla poszczególnych wiernych, a bez uszczerbku dla ogółu. Natomiast od praw przyrodzonych i objawionych praw Bożych Kościół nie ma prawa nikogo dyspensować.

Pomimo tego, prawa kościelne obowiązują nas w sumieniu, i Kościół może nawet pod grzechem śmiertelnym zażądać ich wypełnienia, gdy chodzi o rzeczy większej doniosłości dla naszych dusz lub dla dobra ogółu wiernych. Kościół ma też prawo dodać do swych praw pewną sankcję t. j. ustanowić nagrody i kary za zachowywanie względnie gwałcenie swych ustaw. Jak to bowiem w następnym § 17 zobaczymy, prawo pozytywne musi mieć i sankcję pozytywną osobno do niego dodaną i ogłoszoną, inaczej zarządzenie jego byłoby czczemi słowami, którymby przy zepsuciu natury ludzkiej niejeden nie chciał się poddać.

Kościół także nie może rachować na to, że wszyscy wierni zawsze będą mieli dobrą wolę słuchania jego rozkazów.

Wprawdzie wpływ jego sięga głębiej do sumienia niż wpływ władzy świeckiej, ale i on nieraz spotyka się z oporem i ze złą wolą. Jak więc każde zrzeczenie ludzkie, tak i Kościół musi mieć możliwość także i obawą przed karami oddziaływać na tych, którzy nie są czuli na wyższe, bardziej idealne pobudki. Chodzi tu zarówno o jednostki, które nieraz, wstrząśnięte karą, wchodzą w siebie i wracają na dobrą drogę, jak i o ogół, który winien być od ich złych wpływów uchroniony. Podobnie jak każde stowarzyszenie ma prawo wykluczyć ze swego grona członka, który się nie chce stosować do jego ustaw, tak i Kościołowi niesposób odmówić prawa wykluczenia z grona wiernych tych, którzyby popełnili cięższe przestępstwa albo z uporem odmawiali posłuszeństwa jego nauce lub prawom. Jest to najsurowsza kara, jaką Kościół wymierza, i nazywa się ekskomuniką czyli wyklęciem.

Widzimy więc, że ze strony Bożej prawo moralne przyrodzone otrzymuje dwojakiego rodzaju uzupełnienie: jedno w postaci prawa nadprzyrodzonego, bezpośrednio objawionego od Boga i mającego te same cechy niezmienności, co i prawo przyrodzone, i drugie w postaci prawa kościelnego czyli kanonicznego, pośrednio tylko pochodzącego od Boga, a bezpośrednio od Kościoła i mającego wszystkie cechy zmienności pozytywnych praw ludzkich.

Zobaczymy teraz, jaka jest wartość moralna i siła obowiązująca tych praw ludzkich i jak opierają się one na prawie przyrodzonym.

## § 17. PRAWO POZYTYWNE. PAŃSTWO I JEGO ROLA W ŻYCIU MORALNEM CZŁOWIEKA.

1. Tak wydatna pomoc, jaką człowiek otrzymuje od Boga nato, aby prawo moralne lepiej poznać i przez to dokładniej zachować, nie wyklucza bynajmniej konieczności pomocy ludzkiej, ani nie czyni jej niepotrzebną. Owszem, prawo przyrodzone potrzebuje jeszcze i z tej strony dokładniejszego określenia i uzupełnienia nato, aby ludzie żyjący w społeczeństwie postępowali jednolicie i przez to utrwalali jedność i spójność wewnętrzną swej społeczności.

Człowiek bowiem, jakeśmy to widzieli, nawet w porządku przyrodzonym nie mógłby sam dopiąć swego celu; pozostawiony

sam sobie, nietylko nie mógłby podnieść się na wyższy poziom kultury i doskonałości, ale wprost nie mógłby wyżyć i w pierwszych latach życia groziłaby mu śmierć w bardzo krótkim przeciągu czasu; w późniejszych latach mógłby się może dzięki nabytemu już wychowaniu jakoś utrzymać na wzór Robinsona, ale byłoby to życie niemal zwierzęce, w którym o rozwoju wyższych władz ducha nie mogłoby być mowy.

Ze wszystkich przeto stworzeń Bożych, żyjących w gromadach, człowiek jest najbardziej społecznym i najbardziej potrzebuje pomocy swego otoczenia; to go zmusza do podziału pracy, której zaledwie drobne ślady znajdują się u innych zwierząt np. u mrówek lub pszczół. Podział pracy polega na tem, że nie każdy robi to samo w społeczeństwie, ale jeden zajmuje się specjalnie zaspokajaniem jednej potrzeby, drugi, drugiej, i następnie wymieniają między sobą zdobycze swej pracy. Bez podziału pracy nigdyby ludzkość nie doszła do takiego poznania świata i jego praw i do takiego ich opanowania, jakiem się dziś może poszczycić. Postęp kultury zarówno materialnej jak i umysłowej i moralnej jest najściślej związany z podziałem pracy, ten zaś ostatni możliwy jest tylko w dobrze zorganizowanym społeczeństwie, w którym praca ludzka, w tak rozmaitych i rozbieżnych nieraz kierunkach wykonywana, jest sprowadzana do jedności i do wewnętrznej harmonji.

Spółeczny charakter natury ludzkiej w tem jeszcze się okazuje, że, podczas gdy zwierzęta należą do jednej a najwyżej dwóch społeczności, rodziny i stada, człowiek wchodzi w skład dużo większej ilości zrzezeń; i tu także rozwój kultury idzie nierozłącznie z pomnażaniem się zrzezeń, które człowieka do siebie wciągają.

Jedne z nich są dla niego konieczne, gdyż bez nich nie może utrzymać i rozwinąć swego życia fizycznego i duchowego; inne pozostawione mu dowoli, tak, iż może do nich wstępować, gdy widzi, że mu pomogą do uzyskania tego, czego o własnych siłach zdobyć sobie nie może. O tych ostatnich mówić tu nie będziemy, zaznaczymy tylko, że prawo wolnego zrzezenia się jest prawem przyrodzonym człowieka i, o ile do niczego złego nie zmierza, nie może mu być odjęte.

2. Ze społeczności koniecznych, do których każdy człowiek musi należeć, pierwsze miejsce zajmuje rodzina, która daje każde-

mu życie, a następnie życie to rozwija pod względem fizycznym i moralnym. Ale pomoc rodziny ludziom nie wystarcza, i oto widzimy, że rodziny łączą się z sobą w związki czyto w formie rodów lub plemion, czyto w formie gmin lub tym podobnych zrzeszeń, aż dopóki z połączenia sił nie uzyskają takich warunków życia, w którychby mieli wszystko, czego im na ich stopniu kultury potrzeba. Na niższym stopniu kultury społeczności te bywają bardzo małe, i nieraz tylko potrzeba obrony od napadów sąsiednich plemion skłania pojedyncze rodziny, plemiona lub gminy do podobnego zrzeszania się. Na najwyższych stopniach kultury obejmują one miliony ludzi i rodzin; w skład ich wchodzi i plemiona, i gminy i prowincje, i nieraz całe państewka, a racją, która je łączy, jest już nietylko potrzeba obrony od nieprzyjaciela, ale nadzwyczaj złożone warunki życia ludzkiego, od których na wyższych stopniach rozwoju zależne jest utrzymanie kultury i dalszy jej postęp.

Tę najwyższą formę społeczną, mniejszą lub większą zależnie od stopnia kultury, nazywamy państwem. Różni się ono tem od innych zrzeszeń, że nie dąży już do połączenia z innymi podobnymi jednostkami, gdyż samo wystarcza w danych warunkach dla zaspokojenia swym obywatelom ich potrzeb. Tę właściwą cechę państw nazywamy w filozofji samowystarczalnością, a w polityce suwerennością lub niepodległością; nie wyklucza ona konieczności handlu wymiennego między państwami, ale wyklucza zależność od jakiegoś większego organizmu, któryby tak obejmował państwo, jak państwo obejmuje inne niższe zrzeszenia.

3. Każde zrzeszenie z konieczności musi mieć dla swych członków pewne stałe normy postępowania, zapomocą których mogą oni osiągnąć cel, dla którego się zrzeszyli i któreby utrzymywały jedność wewnętrzną i porządek danej społeczności. Tem bardziej państwo, obejmując całość interesów ludności, winno normować postępowanie swych członków, w celu utrzymania między nimi jedności wewnętrznej. Czyni ono to zapomocą praw pozytywnych, które są ogłaszane na piśmie i które nazywamy ustawami państwowemi.

I państwo ma obowiązek osobnemi ustawami potwierdzać to, co już w moralnem prawie przyrodzonym jest dostatecznie określone. Naturalnie musi ono w tem zawsze rachować się z nauką Kościoła, który jest dużo bardziej kompetentny do ochrony

czystości przyrodzonych praw moralności, mając sobie powierzona ich interpretację, powagą Boga.

Ważniejszą sprawą, — pod tym względem państwo nie może być zastąpione przez nikogo — jest konieczność ściślejszego określenia tego wszystkiego, co prawo przyrodzone pozostawia nieokreślonym, a co dla utrzymania jedności i porządku w społeczeństwie musi być ściśle określone. Np. z natury człowieka wypływa, że ma on prawo posiadać dobra na własność i rozporządzać nimi podług swojej woli. Ale natura człowieka nie określa, że ta rzecz ma do tego człowieka należeć, a tamta do tamtego; nie określa ona również, w jaki sposób może on własność nabywać, lub innemu przekazywać. Otóż gdyby to wszystko zostało w stanie nieokreślonym, byłyby ciągle zwady, i człowiek nie odniósłby żadnej korzyści ze swych praw przyrodzonych. Państwo musi tedy ściśle określić warunki, jakie są konieczne, aby człowiek mógł coś uważać za własne i aby mu nikt nie miał prawa tego odebrać; musi również określić sposób, w jaki może on swą własność odstąpić innemu i t. p. (Inne przykłady: Obrona od wroga, ochrona obywateli, podatki, oświata i t. p.)

Nie trzeba jednak nigdy zapominać, że i prawo pozytywne nie jest w stanie wszystkiego określić, co w prawie przyrodzonym jest nieokreślonego; byłoby to bowiem zupełnie niemożliwym. Życie ludzkie jest ogromnie złożone; nieskończone mogą być sytuacje, w których trzeba będzie moralnie postąpić, i żaden umysł nie jest w stanie ich wszystkich przewidzieć. Prawo pozytywne tedy określa to, co się najczęściej zdarza, pozostawiając całą nieskończoną ilość możliwych wypadków bez określenia. I nie jest nawet korzystnym zbyt dużo określać przez osobne ustawy; wytwarza to bowiem ogromną ilość praw, w których trudno się rozpoznać, a które jednak nie wykluczają możliwości, że przyjdzie nieraz taka sytuacja, której prawodawca nie przewidział.

W tym sensie mówi się, że prawo określa minimum moralności t. j., że poza tem, co określiło, dużo będzie zagadnień życiowych, których ono nie dotknęło, a które także trzeba będzie zgodnie z moralnością umieć rozwiązać. Rozwiązanie w tych wypadkach dać nam musi wewnętrzne usposobienie, urobione przez nasze sumienie i zwane cnotą. Zobaczmy niżej, jak powstaje ono pod wpływem prawa moralnego, szczególnie pod wpływem obyczajów, i jak jest rzeczą konieczną, aby prawo oddziaływało na

nasze uczynki i skłaniało nas do postępowania w jego duchu nawet w tych wypadkach, które w niem zostały nieprzewidziane. Zresztą i w wypadkach najjaśniej przewidzianych przez ustawy, bez tego wewnętrznego usposobienia woli wpływ prawa będzie bardzo słaby, i nieraz człowiek się z pod niego wyłamie, gdy mu kara nie będzie grozić. Już Tacyt bardzo to dobitnie wyraził w słowach: „*Quid leges, sine moribus!*” Cóż są warte prawa bez obyczajów!

Nie trzeba przeceniać wpływu moralnego ustaw, ani zbyt mnożyć praw pozytywnych, ale pamiętać, że wtedy zaczną one skutecznie działać, gdy natrafiają na dobry grunt t. j. na ludzi z charakterem, mających dobrą wolę stosować się do nich. Do wytworzenia tego usposobienia prawa pozytywne państwowe są konieczne, ale same nie wystarczają; do tego trzeba pracy wychowawczej, głębiej sięgającej do sumień i mogącej poruszyć głębsze sprężyny duszy ludzkiej. Coś podobnego tylko wychowanie pod wpływem prawa Bożego dać może, i dlatego to życie religijne jest tak wielkiej doniosłości dla życia państwowego; ono jedno jest w stanie przerobić wewnętrzne usposobienie człowieka i doprowadzić go do tego, aby z głębi przekonania ulegał prawom państwowym.

4. Zarówno bowiem państwo jak i jego prawodawstwo wpływa z konieczności natury ludzkiej. Prawa pozytywne państwa nie mają tych cech powszechności i niezmienności, co prawa moralne przyrodzone, ale opierają się one na przyrodzonej potrzebie natury ludzkiej, która, jakśmy widzieli, wymaga, aby człowiek żył w państwie i podlegał prawom przez niego ustanowionym. To pozwala państwu żądać dla siebie posłuszeństwa: „*nie tylko z obawy przed gniewem, ale także z rozkazu sumienia*” (Rzym, XIII, 5). Wypływając bowiem z potrzeby natury ludzkiej, państwo i jego prawodawstwo są jednym z czynników tego porządku moralnego, jaki Bóg ustanowił na świecie, i przed którym wola człowieka musi się pochylić.

Św. Paweł tę naukę o przyrodzonym pochodzeniu władzy państwowej z całą siłą wyłożył w liście do Rzymian (rozdz. XIII, 1—7), a czynił on to w czasach, kiedy państwo rzymskie groziło zagładą nowopowstającemu Kościołowi Chrystusowemu. Ale to co z praw przyrodzonych wpływa, nie może być zależne od przemijających okoliczności życia ludzkiego: w pewnych chwilach ci, co władzę dzierżą, mogą być bardzo szkodliwi, i w tem, co się

prawom Bożym przyrodzonym czy objawionym sprzeciwia, nie należy ich słuchać. Pozostaje jednak nawet wtedy wiele dziedzin, w których nie używają swej władzy do złego, i tam trzeba im ulegać. Naturalnie, że wolno wtedy legalnymi środkami dążyć do zmiany stosunków, ale póki to nie nastąpi, trzeba okazywać posłuszeństwo ukonstytuowanej władzy w tem wszystkim, co nie jest złem, bo nawet najgorsza władza jakiś porządek utrzymuje i jest lepszą od anarchji.

Nauka powyższa nie pokrywa się bynajmniej z nauką o wszechwładztwie państwa, i słowa św. Pawła dadzą się doskonale pogodzić ze słowami św. Piotra, wypowiedzianymi przed Sanhedrynem: „Należy więcej słuchać Boga niż ludzi” (Dzieje V, 29). Zwraca się ona przeciw anarchizmowi, któryby chciał znieść wszelką władzę, widząc w niej gwałt, zadawany przez jednych ludzi drugim. Konieczność życia w społeczeństwie zorganizowanym, i, co za tem idzie, pod jakąś władzą, nie jest przeto wymysłem ludzkim, a postulatem samej natury ludzkiej, przeciw któremu wszelkie teorie anarchistów nic nie poradzą. Życie przejdzie mimo nich.

I nie należy sądzić, że ta konieczność powstała dopiero pod wpływem grzechu pierworodnego, na skutek skażenia przyrodzonych skłonności natury ludzkiej. Przeciwnie, wypływa ona z najgłębszych czynników natury ludzkiej, do których grzech pierworodny żadnych zmian nie wprowadził. Źródło konieczności władzy jest to samo, co i źródło wolności woli; tkwi ono w tem, że wola, mając aspirację do dobra całkowitego i powszechnego, nie jest zdeteminowana wobec poszczególnych i cząstkowych dóbr tego świata i musi się sama zapomocą rozumu wobec nich zdeterminować. Tam więc, gdzie jest jakiś jeden cel wspólny do osiągnięcia, musi być jakiś jeden umysł, któryby wszystkim nadawał jednolitą determinację, inaczej niemożliwemby było, aby się oni wszyscy tak samo zdeterminowali. Że zaś grzech pierworodny nic istotnego w tym stosunku rozumu i woli do poszczególnych dóbr, nie zmienił, przeto to, co jest najistotniejszego w działalności władzy państwowej, t. j. działalność prawodawcza byłaby była również konieczna w stanie sprawiedliwości pierworodnej, jak jest dziś po grzechu pierworodnym.

5. Naturalnie, że dziś wobec osłabienia sił moralnych człowieka przez grzech pierworodny państwo ma jeszcze większe

uzasadnienie, i przybyły mu nawet niektóre funkcje, którychby nie potrzebowało wykonywać, gdyby człowiek był zachował swą sprawiedliwość pierwotną. Najważniejsza z nich dotyczy sankcji praw pozytywnych t. j. nagród i przedewszystkiem kar, któremi państwo grozi gwałticielom prawa. Prawodawca bowiem nie może rachować na to, że wszyscy będą mieli dobrą wolę stosowania się do ustaw, które ogłosił; musi on starać się silniej wpłynąć na tych, którzy tej dobrej woli nie mają, jedność bowiem i porządek społeczeństwa wymagają, aby ustawy były zachowane. Grozi im więc karami, chcąc drogą obawy doprowadzić ich do tego, czego z dobrej woli zrobić albo zaniechać nie chcą.

Każde społeczeństwo ma prawo podobne sankcje dla swych postanowień ustanawiać, nawet wykluczać ze swego grona tych, którzy się im poddać nie chcą. Tem bardziej więc i państwo, jako najwyższe zrzeszenie społeczne, obejmujące wszystkie inne, ma obowiązek chwycić się i tego środka, aby celu swego dopiąć. Inne niższe zrzeszenia tylko częściowo mogą same sobie sprawiedliwość wyrządzać i w ważniejszych sprawach muszą się udawać do władzy państwowej. Państwo zaś nie ma się już do kogo udać i dlatego musi mieć pełnię władzy karania tych, których inne szlachetniejsze względy nie są w stanie powstrzymać od szkodenia społeczeństwu. Sankcja przyrodzona i nadprzyrodzona tu nie wystarcza; aczkolwiek bowiem każdy zły uczynek sam w sobie nosi zarodek kary i prędzej czy później obróci się przeciw temu, który go popełnił, aczkolwiek czeka go zań, oprócz tego, kara na sądzie Bożym, to jednak na to wyrównanie sprawiedliwości społeczeństwo czekać nie może, gdyż nie przychodzi natychmiast i niedość silnie działa na skazoną naturę ludzką. To też dziś do istotnych zadań państwa należy prawo swoje otaczać sankcją pozytywną t. j. ustanawiać kary za przestępstwa i stosować je tak, iżby działały odstrasząco na złoczyńców, a jednocześnie dawały im możność odkupienia swych win.

Sankcja prawa pozytywnego może ulegać zresztą daleko idącym zmianom. W społeczeństwach mniej cywilizowanych lub będących w stanie rozkładu państwo musi się chwycić ostrzejszych środków, przyczem i kary cielesne i nawet kara śmierci nie mogą być wykluczone; w społeczeństwach bardziej kulturalnych i ujętych w karby zdrowych obyczajów będą one łagodniejsze, kara śmierci może w nich nawet być zniesiona.

W każdym razie byłoby to złudzeniem spodziewać się, że kiedyś ludzkość będzie mogła obyć się bez kar; są one konieczną konsekwencją tego zła, jakie grzech pierworodny do natury ludzkiej wprowadził, i dlatego będą tak długo trwały, jak i ród ludzki. Wszelkie zaś próby zniesienia ich ze względów pseudo-humanitarnych byłyby dla społeczeństwa bardzo niebezpieczne; znoszą one hamulec, który niejednego od zła powstrzymywał, nie dają zło-  
czyńcy możliwości odpokutować karą za zło, które wyrządził, i wreszcie narażają przez to społeczeństwo na dużo więcej przestępstw i wykroczeń.

### § 18. OBYCZAJE SPOŁECZNE. NARODOWOŚĆ I JEJ WARTOŚĆ DLA ŻYCIA MORALNEGO.

1. Prawo pozytywne ma jeszcze jedną formę, o której już wspomnieliśmy mimochodem i której jeszcze parę słów poświęcić wypadnie, mianowicie obyczaj.

W wielu rzeczach, których prawo przyrodzone nie określiło, panuje między ludźmi zupełna jednomyślność tak, iż postawieni w tem samym położeniu postępują tak samo, choć żadne prawo państwowe, żadna ustawa nic pod tym względem nie orzeka; sprawia to obyczaj.

Są prawa obyczajowe wspólne wszystkim ludom, będącym na pewnym stopniu kultury, te nazywamy prawem ludów. Takie są np. prawa o gościnności, szczególnie prawo o właściwym traktowaniu posłów lub przedstawicieli obcych narodów, niektóre prawa wojenne, handlowe i t. p.

Inne obyczaje bywają u poszczególnych ludów rozmaite, i one to stanowią tę charakterystyczną cechę, która rozróżnia poszczególne narody z punktu widzenia ich życia moralnego. Są one dowodem jak ludzkość potrzebuje, aby wszyscy członkowie społeczeństwa w wielu rzeczach nieokreślonych przez prawo natury, nawet nieraz w rzeczach napozór błahych i powierzchownych postępowali jednak jednolicie. Zapomocą obyczaju, społeczeństwo samorzutnie, aczkolwiek nieświadomie, nadaje sobie tę jednolitość, albo raczej ją konserwuje, gdyż obyczaje mają to do siebie, że nie dostrzega się prawie, kiedy i jak powstają, a widzi się je dopiero, gdy są już ustalone i wywierają swój wpływ na po-

stępowanie ludzi. W wielu wypadkach nie władza państwa określa i wytwarza tę jednolitość postępowania, ale samo społeczeństwo drogą obyczajów, i prawodawca bardzo się musi z tem liczyć, aby tej jednolitości nie naruszać, gdyż ona głębiej sięga niż ta, którą ustawy prawne państwa nadać mogą. Owszem winien on się starać, aby prawa, które wydaje, szły po linii obyczajów, aby się z niemi łączyły i harmonizowały, bo prawa te wtedy tylko wywierają należyty wpływ, gdy niejako wsiąkną w społeczeństwo i przekształcą się w obyczaj.

Obyczaj ma przeto także charakter prawa moralnego, i dlatego należy się z nim, jako z takim w naszym postępowaniu moralnym rachować. Naturalnie jest on prawem pozytywnem, a nie przyrodzonym; nie jest przeto czemś niezmiennem i koniecznem; przeciwnie musi nieraz ulec zmianom, zarówno wtedy, gdy się sprzeciwia prawom przyrodzonym i Bożym, jak i wtedy, gdy wobec zmienionych okoliczności życia przestaje odpowiadać jego potrzebom. Wtedy nieraz mogą zajść wypadki, że i prawodawstwo państwowe będzie musiało wprost przeciw obyczajowi wystąpić. Zbytne przywiązanie się do obyczajów, do tego co było, jest cechą niezdrowego konserwatyzmu i może być bardzo szkodliwem dla życia moralnego, które bądź co bądź ulega zmianom i dlatego nieraz z konieczności musi się przekształcić i inaczej przystosować do życia swe normy postępowania.

Ale z drugiej strony niemniej szkodliwem jest niedoceniąć roli moralnej obyczajów i chcieć je dla byle jakiej racji odrzucać i zamieniać na inne, obce, niewypróbowane w życiu. Jest to znowu cecha niezdrowej postępowości chcieć co chwila zmieniać prawa i obyczaje, zapoznając, że ich dobroczynny wpływ wtedy się zaczyna, gdy społeczeństwo się z niemi zżyje, co jest niemożliwem, jeśli się je wciąż zmienia z racji najmniejszej zmiany w warunkach życia.

I obyczaje przeto mogą służyć człowiekowi w życiu moralnem za drogowskaz, wskazujący mu, które uczynki odpowiadają jego rozumnej naturze i planom Bożym względem niego i zbliżają go przeto do celu życia.

2. Z zagadnieniem o obyczajach łączy się nader ważna kwestja doniosłości moralnej życia narodowego. Obyczaje są bowiem tem, co w życiu narodowym jest najistotniejszego, one to stanowią najcharakterystyczniejsze różnice między poszczególnymi naroda-

mi. Jak bowiem prawa pozytywne, czyli ustawy są niejako organami, zapomocą których państwo nadaje jednolitą orientację swym poddanym w kierunku wspólnego celu, podobnie obyczaje są niejako organami, zapomocą których naród utrzymuje swą wewnętrzną jednolitość i nadaje swym członkom pewien stały kierunek postępowania.

Na jedność narodową składają się różne czynniki: Fizyczne pochodzenie od jednej rasy czy też plemienia, osiadłość na jednym terytorjum, wspólny język, nieraz wspólna religja; żaden jednak z nich o jedności narodowej nie decyduje, znamy bowiem narody bardzo spoiste, które są zlepkiem różnych plemion i ras, znamy takie, które choć nie mieszkają na jednym terytorjum, zdaleka jednak utrzymują jedność wewnętrzną, znamy takie, które nie mają jednego języka, ani jednej religji.

Co stanowi najgłębszy pierwiastek ich jedności, to to przekonanie, że należą do pewnej całości, która od dłuższego czasu odróżnia się od innych grup ludzkości sposobem postępowania, może tylko w drugorzędnych sprawach życia, ale właśnie w sprawach, które swą mnogością życie to wypełniają. To właśnie nazywamy obyczajami narodowemi; składają się na nie te różne formy zachowywania się w rozmaitych sytuacjach życiowych, różne sposoby reagowania na to, co w codziennem życiu człowieka spotyka. Zrastają się one całkowicie z naszym charakterem, kierują nami w rozmaitych naszych czynnościach, nieraz niemal instynktownie; a że w danej grupie narodowej są one mniej więcej te same, przez to nadają jej i zewnątrz pewną fizjognomję odrębną i wewnątrznie pewną spoistość i jednolitość w akcji.

Burzyć te karby, w jakie obyczaje narodowe człowieka ujmują, jest dla życia moralnego zawsze szkodliwem. Wyjątkowo umysły filozoficznie wyćwiczone są w stanie zrozumieć, że obyczaj narodowy nie jest prawem przyrodzonym i może być zmieniony bez naruszenia przyrodzonych praw moralności. Ogromna większość ludzi nie jest w stanie tego zrozumieć, i, zmuszając lub zachęcając ją do zaniechania obyczajów narodowych, narazi się ją na to, że wszelki porządek, odziedziczony tradycyjnie po przodkach, będzie lekceważyc, że nieraz z drugorzędnymi pod względem moralnym obyczajami odrzuci i pierwszorzędne żądania prawa przyrodzonego i Boskiego. Wszystko to razem stanowi bowiem w oczach wielu jedną harmonijną całość, uświęconą swym związkiem z pra-

wami Bożemi, które stanowią jej podstawę, i tradycyjnie przekazaną z pokolenia na pokolenie.

Utrzymanie przeto tradycyji narodowych w postaci obyczajów, ma dla życia moralnego duże znaczenie i lekceważone być nie może. Próby wynarodowienia odbijają się zawsze i na charakterze moralnym jednostek i na spistości i harmoniji wewnętrznej społeczeństwa.

3. Że jednak się zdarza, iż te dwa wpływy moralne, jeden ze strony państwa przez prawa i ustawy, drugi ze strony narodu przez tradycje i obyczaje, nie idą równolegle, lecz nawet nieraz stają do siebie w jaskrawej sprzeczności, przeto konieczną jest rzeczą porównać ich wartość moralną i znaleźć linię, po której należy szukać rozwiązania podobnych konfliktów.

Oba organizmy społeczne są konieczne dla człowieka, ponieważ oba dostarczają mu pewną ilość obowiązujących go dyrektyw i wskaźników moralnych i wiążą go z jego otoczeniem w jedną całość, poza którą nie mógłby sam sobie dać rady. Państwo dzięki sankcji pozytywnej swych praw i swej sile wykonawczej mocniej go chwyta w swe karby; daje mu więcej pomocy i oparcia pod względem zewnętrznym i broni go skuteczniej od krzywd i gwałtów; jedność społeczna, którą wytwarza, jest także silniejszą nazewnątrz i jako taka łatwiej się da ująć w formę organizacji.

Naród, nie posiadając innej sankcji dla swych obyczajów, jak głos opinii publicznej, nie może w tak silne karby ująć człowieka, ale zato wpływ jego sięga głębiej; obyczaje w dużo większym stopniu opanowują nasze życie moralne niż ustawy państwowe; te ostatnie wtedy dopiero zaczynają prawdziwie swój wpływ wywierać i ludzi w jednolitą ujmować formę, gdy wsiąkną w społeczeństwo w postaci obyczajów. To też można powiedzieć, że pod względem moralnym życie narodowe więcej daje jednostce niż przynależność państwowa; tę ostatnią można z dnia na dzień zmienić bez uszczerbku dla charakteru moralnego, natomiast obyczaju narodowego nie można tak łatwo zamienić na inny, i wszelkie próby w tym względzie zawsze fatalnie się na charakterach odbijają.

Ideałem nieraz trudnym w naszych czasach do osiągnięcia jest harmonijne współpracowanie czynników państwowych z czynnikami narodowymi. Ustawy państwowe, rachując się z obyczajami narodowymi i opierając się na nich, dużo szybciej zaczynają

swój wpływ wywierać; obyczaje zaś narodowe, znajdując w życiu państwowem swój wyraz zewnętrzny, tem bardziej utrwala się i przenikają społeczeństwo.

Stąd też wypływają dwa sprzeczne, ale same w sobie równie uzasadnione, dążenia: poszczególne narody dążą do tego, aby się ukonstytuować w samodzielne państwa, zaś państwa, składające się z różnych narodowości, zabiegają ze swej strony o to, aby ujednostajnić obyczaje swych poddanych i czasami doprowadzić ich do tego, aby byli jednym narodem. Oba dążenia wypływają z jednego przekonania, a mianowicie, że zarówno dla moralnego postępu jednostek jak i dla spójności społeczeństwa, lepiej jest, gdy działalność państwa harmonizuje się z obyczajami i aspiracjami narodu.

To też obie tendencje należy uważać za uprawnione, byleby nie przekraczały pewnych granic, poza którymi i jednostkom i społeczeństwu więcej mogą zaszkodzić, niż pomóc. Państwo nie powinno zapominać, że, jak w świecie mineralnym wielkie kryształy bardzo dużo czasu potrzebują do uformowania się, tak i narody nie dadzą się skryształizować sztucznymi przymusowymi środkami; i one potrzebują dłuższego okresu czasu i atmosfery spokoju i zadowolenia; te tylko narody mogą się zlać czasami w jedno, które mają wspólne interesa i którym razem jest dobrze.

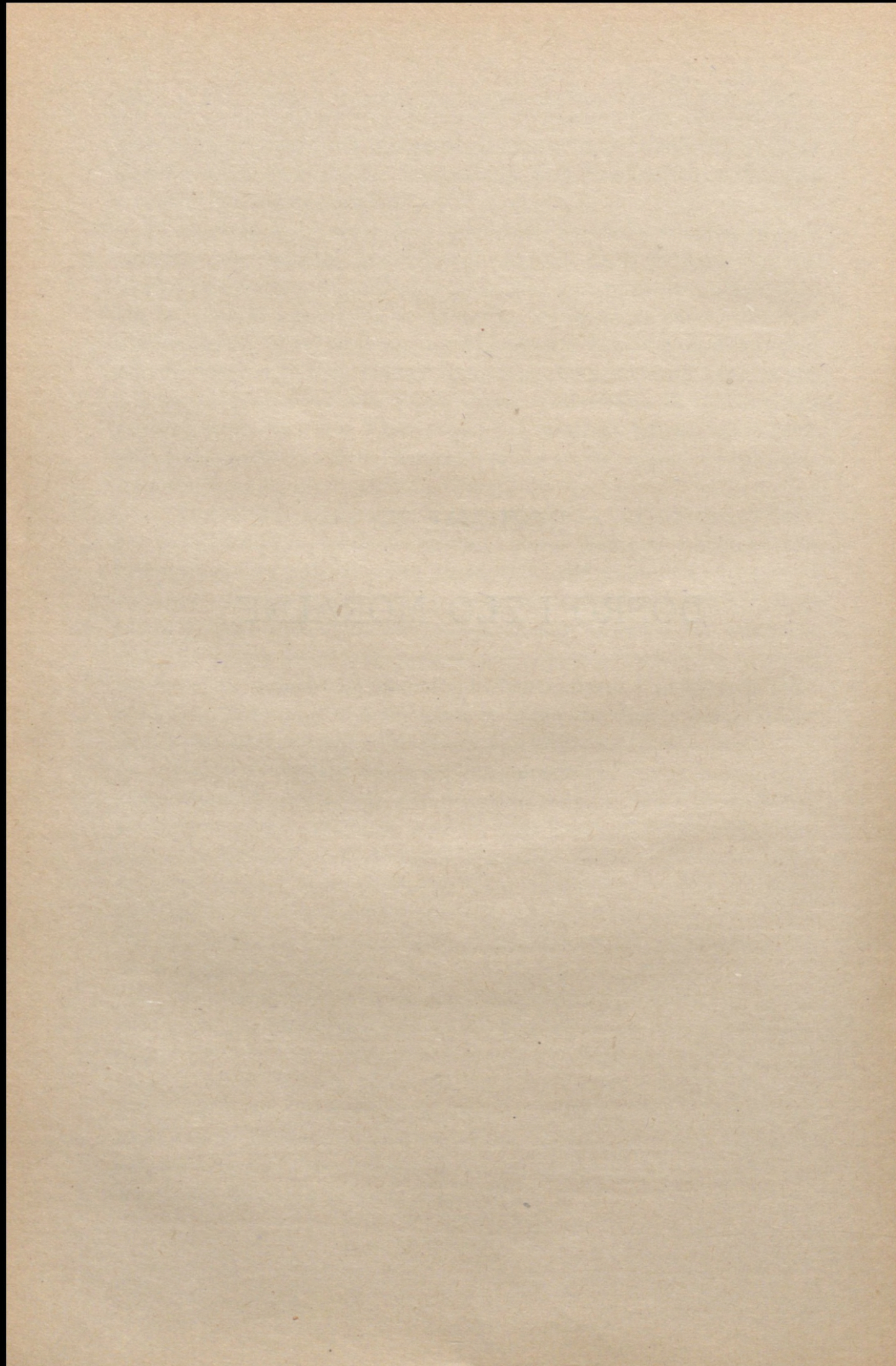
Naród natomiast nie powinien zapominać, że jego zadaniem jest zapomocą obyczajów urabiać charaktery i przez to nadawać wszystkim swym członkom pewną jednolitość postępowania. Gdy przeto w dążeniu do samodzielności przekracza granice dozwolone przez prawo moralne, znieprawia charaktery, przez co samo podkopuje swą spójność wewnętrzną i raczej oddala się od zdobycia samodzielności państwowej lub przynajmniej kulturalnej, niż się do tego celu zbliża.

W zapasach przeto między czynnikami państwowymi a narodowymi przede wszystkim na zachowanie wpływów moralnych baczyć trzeba. Przewagę, choć może nieraz po bardzo długim procesie zmagania, uzyska ten czynnik, który potrafi lepiej uchronić w czystości swą wartość moralną, nie narażając jej na szwank dla chwilowych zdobyczy i pozornych zwycięstw. Wkońcu przeważą zawsze siła moralna, bo ona jedna da możność przez długi czas wytrwale dążyć do zamierzonego celu.

---

ROZDZIAŁ VI.

DOBRO I ZŁO MORALNE.



## § 19. PRZEDMIOTOWY CHARAKTER ETYKI CHRZEŚCIJANSKIEJ. NATURA LUDZKA BEZPOŚREDNIĄ NORMĄ DOBROCI LUB ZŁOŚCI MORALNEJ NASZYCH CZYNÓW.

1. Przeszliśmy z kolei główne czynniki, które wchodzi w skład każdego naszego czynu moralnego. Najpierw widzieliśmy cel, który nas do czynu pobudza, następnie przyjrzeliliśmy się funkcjonowaniu tych władz psychicznych, które w życiu moralnym biorą udział, wreszcie zatrzymaliśmy się nad prawem moralnym, które nadaje kierunek całej naszej działalności rozumnej. Znajomość tych czynników pozwoli nam teraz przystąpić do rozwiązania zagadnienia o istocie moralności, o kryterjum dobra i zła moralnego.

I w innych dziedzinach życia ludzkiego używamy przymiotników dobry i zły; mówimy, że ktoś ma dobre, lub złe zdrowie, że jest w dobrym lub złym stanie interesów, że dobrze lub źle gra na fortepianie, dobrze lub źle rozumuje i mówi. I staramy się, aby sąd nasz w każdej z tych dziedzin nie był tylko wybrykiem naszej fantazji, naszego widzimisie, ale aby miał podstawę w rzeczywistości niezależnej od naszej woli. Tylko takie sądy mają wartość ogólną i mogą zarówno nam jak i innym korzyść przynieść. Zapewne, że mogą tu być pewne różnice zdań, pewne odchylenia w niektórych wątpliwych wypadkach, ale zdajemy sobie dobrze sprawę, że ogólnie tak nie jest, że w ogromnej większości wypadków sądy nasze o rzeczach opierają się na tem, czem rzeczy są same w sobie, i że przeto one mogą mieć tę samą wartość i dla innych.

To samo winno mieć miejsce w dziedzinie moralnej. Sądy nasze, zapomocą których orzekamy, że ten czyn jest dobry, a tamten zły, to postępowanie dobre, a tamto złe, winny też mieć silne oparcie w rzeczywistości, tak iżby mogły mieć, podobnie jak nasze sądy w innych dziedzinach, wartość ogólną.

Zagadnienie to da się ująć w następujących słowach: od czego zależy, że dany uczynek jest dobry, albo zły, po czym jego wartość moralną poznać i określić można? Na tem polega zagadnienie o kryterjum moralności. Odpowiedź na to pytanie jest bardziej złożona, niżby to się napozór wydawało. Chcąc ją sprowadzić do najprostszej formy, zaczniemy od przedstawienia dwóch krańcowych odpowiedzi, które przesadzają jeden z czynników zagadnienia ze szkodą drugiego. Potem dopiero zobaczymy prawdziwe rozwiązanie, polegające na właściwym uwzględnieniu obu czynników.

2. Ponieważ kryterjum moralności winno być to samo dla wszystkich, przeto na pierwszy rzut oka zdawałoby się najwłaściwszem szukać go w prawie moralnem t. j. w tych zewnętrznych wskazówkach, które nami kierują w życiu naszym moralnem; że jednak prawo przyrodzone nie daje nam dość wyraźnych wskazówek, przeto trzeba by sięgnąć do praw pozytywnych i w nich szukać głównego kryterjum moralności. Dla jednych będą niemi objawione prawa moralności nadprzyrodzonej, dla innych ustawy państwowe, dla innych obyczaje, lub ogólnie to, co ludzie w danem środowisku i w danej chwili uważają za dobre i pożyteczne.

Wszystkie te odpowiedzi, aczkolwiek nieraz bardzo daleko rozchodzące się między sobą, w tem jednym się zgadzają, że różnice między dobrem a złem w naszych uczynkach wyprowadzają nie z ich istotnych składników, ale ze zgodności z czemś dla nas zewnętrznem, z jakimś prawem ustanowionem czyjąś obcą nam wolą. Stąd wszystkie podobne odpowiedzi zaliczamy do systematów moralności heteronomicznej (*ἑτερονομία* inny i νόμος prawo) t. j. takich, w których kryterjum moralności nie znajduje się w nas ale poza nami, tak jakby je ustanawiał ktoś inny, stanowiący dla nas prawa. Do tego kierunku należą systematy moralności pozytywistycznej, jak również i te, które z interesów państwa lub narodu chciałyby wysnuć normę moralności naszych czynów. Tu należą również i niektóre kierunki teologiczne, które widzą istotę moralności w zgodności z wolą Bożą, a nie z Jego mądrością. Nazywamy je systematami kryterjum obiektywnego zewnętrznego.

Żadna jednak z tych doktryn nie jest w stanie uzasadnić stałości i niezmienności norm moralnych; jasnem jest bowiem, że prawa i ustawy państwowe, podobnie jak i obyczaje i wszelkie zapatrywania ludzkie, zmieniają się, i dziś nazywają złem to, co

wczoraj uważały za dobro. Nawet wola Boża, jako źródło wszystkich zmian na świecie, nie może być ostatniem kryterjum dobra i zła moralnego; w samej rzeczy nieraz zwolennicy tego rozwiązania (np. occamiści) dochodzili do twierdzenia, że wartość naszego postępowania tak dalece zależy od woli Bożej, iż gdyby Bóg chciał, to to, co jest dziś złem, mogłoby być dobrem, np. zabójstwo lub kradzież, a to, co jest dziś dobrem, naodwrot mogłoby być złem, np. miłość Boga, lub rodziców. Podobne teorie całkowicie podkopują rozumny charakter naszego postępowania moralnego i grożą wielkim uciskiem sumień i wolności indywidualnej.

Na przeciwnym krańcu stoją teorie, które poszukują kryterjum moralności w nas samych z wyłączeniem mniej lub bardziej stanowczem zewnętrznych norm obiektywnych. I tu także są rozmaite kierunki nieraz dość sprzeczne między sobą. Jedni sądzą, że normą moralności jest zadowolenie, jakie człowiek z uczynku wynosi (hedonizm, teoria rozkoszy), inni raczej podkreślają korzyść lub pożytek, jaki stąd odnosimy (użyteczność). Przyczem jednak sąd o tem, co sprawia zadowolenie lub przynosi pożytek, pozostawiony jest samej jednostce, i ona, a nie żadne prawo zewnętrzne o tem decyduje. Stąd też ci, którzy w pożytku ogółu widzą kryterjum moralności, należą raczej do poprzedniej kategorii zwolenników moralności heteronomicznej, pożytek bowiem ogólny musi ktoś jeden, stojący ponad pojedynczemi jednostkami, określić.

Jeszcze dalej idą ci, którzy sprowadzają moralność do działalności w nas jakiegoś zmysłu moralnego, albo którzy głoszą prymat rozumu praktycznego, jak Kant, lub prymat sumienia, jak moderniści. Tu wreszcie zaliczyć należy także i teorię nadczłowieka Nietzsche'go, znaną zresztą już Platonowi, w myśl której normą moralności są potrzeby indywidualnego rozwoju niektórych zdolniejszych i bardziej przez naturę uposażonych jednostek. Dla nich wszystkich sam człowiek jest niejako dla siebie prawodawcą w dziedzinie moralnej, i dlatego ten cały kierunek nosi nazwę autonomicznego (*αὐτός* sam). Wszystkie te systemy mają kryterjum wewnętrzne subiektywne.

O ile moralność wyłącznie heteronomiczna nie jest w stanie uzasadnić stałości i niezmienności praw moralnych, przez co osłabia ich moc obowiązującą, o tyle moralność wyłącznie autonomiczna znosi zupełnie jedność i powszechność zasad moralnych, przez co podkopuje jedność moralną społeczeństwa, a jednostkę zоста-

wia bez żadnego kierunku i oparcia. Jeśli bowiem każdy ma prawo kierować się w wyborze tego, co dobre, lub co złe, tylko własnym pragnieniem lub własnym instynktem, albo zmysłem moralnym, albo kategorycznym rozkazem własnego rozumu, lub choćby własnym sumieniem, tak, iż tylko te czynniki, a nie rzeczywisty stosunek naszego uczynku do jakiejś normy zewnętrznej od nas niezależnej ma decydować o wartości moralnej naszego postępowania, toć jasnym jest, że życie moralne każdej jednostki staje się dziedziną zamkniętą, do której nikomu nie wolno się wdzierać. Kończy się wtedy możliwość wychowania, kończy się życie społeczne, i człowiek konsekwentnie winien być pozostawiony swej samowoli. Zaczyna się niczem nieograniczony indywidualizm.

Zarówno więc jeden kierunek jak i drugi nie jest w stanie rozwiązać zagadnienia o kryterjum moralności w sposób zadowalniający. Sam podział systemów na heteronomiczne i autonomiczne jest niewystarczający już przez to samo, że właściwe rozwiązanie zagadnienia może dać tylko system, któryby ani w jeden ani w drugi kraniec nie wpadł. Takim jest właśnie system etyki chrześcijańskiej, który przeto ani heteronomicznym, ani autonomicznym nazwany być nie może, góruje on bowiem swym uniwersalizmem nad jednostronnymi rozwiązaniami wszystkich doktryn partykularystycznych. Możemy go nazwać systemem kryterjum wewnętrznego obiektywnego.

W myśl etyki chrześcijańskiej, moralność każdego naszego uczynku zależy w pierwszym rzędzie od jego przedmiotu. Przedmiotem uczynku nazywamy to, co chcemy za jego pomocą uzyskać lub osiągnąć. Nie będą to tylko jakieś rzeczy zewnętrzne, ale równie dobrze i stany wewnętrzne, myśli, uczucia, pragnienia i t. p. W ten sposób przedmiotem naszej działalności będą zarówno np. chleb, który chcemy zdobyć dla spożycia go, obraz, który chcemy nabyć, aby się cieszyć jego widokiem, wiedza jakaś, którą chcemy posiłkować, aby ją potem w życiu spożytkować, uczucie lub wzruszenie, którego chcemy doznać, bo nam jest miłym. Słowem wszystko to, co nas do czynu pobudza, co, stanawszy nam na myśli jako cel możliwy do pożądanego i do uzyskania, wyprowadza nas ze stanu biernego i wprowadza w stan czynny, wszystko to nazywamy przedmiotem czynu i w nim przedewszystkiem mamy szukać uzasadnienia wartości moralnej tego czynu.

Mianowicie, zarówno nasze stany wewnętrzne: wiedza, akty woli, uczucia i t. p., jak i zewnętrzne przedmioty, które nas otaczają, porównane z naszą naturą ludzką, albo jej odpowiadają, sprzyjają jej rozwojowi i prowadzą ją do jej celu, albo przeciwnie zatrzymują ją w tym rozwoju i odwracają od celu. Naturalnie, że przez naturę ludzką należy rozumieć nie pojedyncze jej czynniki czy władze, wzięte oddzielnie, ale tę naturę wziętą jako całość i nawet jako część większej jeszcze całości, jaką jest społeczeństwo ludzkie i świat cały. Stąd nieraz przedmiot może odpowiadać jakiemś jednemu czynnikowi naszej natury, jednej władzy, ale nie odpowiadać całości, np. pragnienie jedzenia ponad to, co potrzebne dla utrzymania życia i zdrowia. Może także się zdarzyć, że coś odpowiada naturze indywidualnej człowieka, a nie odpowiada jego naturze społecznej, np. chcieć uciec z pola bitwy, aby ratować życie indywidualne wtedy, gdy trzeba być gotowym poświęcić je dla ojczyzny, t. j. dla większej całości.

Wobec tak pojętej natury ludzkiej, każdy przedmiot może nabrać wartości moralnej przez to, że jej sprzyja i prowadzi do przeznaczonego jej celu, lub też od niego odwodzi, a przez to skrzywia jej rozwój. Stąd też i akty nasze skierowane do tych przedmiotów, będą moralnie dobre, albo moralnie złe. Zapewne, że niektóre przedmioty same w sobie rozważane, nic nam nie mówią, czy są dobre dla naszej natury, czy też złe, widzimy bowiem, że zależnie od tego, jak zostaną zużyte, mogą być dobre, albo złe. Ale w konkretnych okolicznościach życia żaden nasz uczynek obojętny być nie może; zawsze bowiem przez to dobro, którego w niem szukamy, będzie nas do naszego celu prowadzić, albo też od niego mniej lub bardziej odciągać.

Podkreślając tak stanowczo, że wartość moralna każdego naszego uczynku zależy od przedmiotu w odniesieniu do natury ludzkiej, zakładamy fundament moralności zupełnie przedmiotowej, a przez to mogącej mieć wartość powszechną i niezmienną. A jednak daleko jesteśmy od systemów heteronomicznych, gdyż norma moralności, z którą przedmioty naszych czynów zestawiamy, nie jest czemś zewnętrznym, ale przeciwnie, czemś najbardziej wewnętrznym, bo samą naszą naturą.

Tak samo i cały ten proces zestawienia i porównania przedmiotu naszego czynu z naszą naturą i jej celem robi nie ktoś z zewnątrz nas, ale my sami zapomocą własnego rozumu. Zapewne,

że niesposób czekać, aż każdy samodzielnie dojdzie do ostatecznego poznania natury ludzkiej tak, żeby móc samemu określić, co jest dobre, a co złe; w wielu zresztą rzeczach, niedość przez prawo przyrodzone określonych, winna władza społeczna określić drogę postępowania. Stąd też prawo moralne jest nam konieczne jako drogowskaz życia moralnego, i ono to ma za zadanie uczyć nas a priori z wielowiekowego doświadczenia ludzkości, popartego powagą Bożego objawienia, o wartości przedmiotów naszych czynów dla naszej natury i naszego celu. A jednak nawet to zastosowanie praw moralnych do naszego postępowania, to orzekanie w świetle prawa moralnego, czy ten lub ów przedmiot odpowiada naszej naturze, czy też nie, czy nas prowadzi do celu ostatecznego, czy też nas od niego odwraca, wszystko to musi za każdym razem sam rozum zrobić, i nic go w tem zastąpić nie może.

Przy większem wyrobieniu moralnem proces ten odbywa się samorzutnie i bardzo szybko tak, iż nieraz trudno się w nim dopatrzyć roli rozumu. W samej rzeczy, wychowanie moralne wytwarza w nas coś podobnego do instynktu moralnego, jakby sprawność moralną, która popycha nas do czynów. Ale głębsza analiza wykazuje, że na dnie wszystkich tych przejawów życia moralnego jest zawsze czynność rozumu, którą właśnie nazywamy sumieniem. Ono to orzeka o wewnętrznej wartości moralnej naszych czynów, ono przeprowadza ten proces porównania przedmiotu czynu z naturą naszą i jej celem w świetle praw moralnych.

A jednak o moralności autonomicznej mowy tu być nie może, bo działalność rozumu jest tu zupełnie uzależniona od normy, która, jako przedmiot poznania, jest dla niego czemś zewnętrznem, t. j. od natury ludzkiej.

Można więc powiedzieć, że bezpośrednią normą moralności w etyce chrześcijańskiej jest sama natura ludzka w całej swej rozciągłości, t. zn., nie tylko potrzeby rozwoju jej niższych, zmysłowych władz, ale przede wszystkim jej życia umysłowego i duchowego i nawet te jej najwyższe aspiracje, których własnymi siłami urzeczywistnić nie może, lecz w których przy pomocy Bożej znajduje największy swój rozkwit. To, co niższe musi się podporządkowywać temu, co wyższe i tyle tylko miejsca zabierać, ile bez uszczerbku dla wyższych czynników może mu być przyznane. A nad wszystkim musi panować sam cel ostateczny natury ludz-

kiej, cel, dla którego została stworzona i tak bogato wyposażona przez Stwórcę.

Podstawową bowiem i ostateczną, aczkolwiek nie bezpośrednio normą naszej moralności jest odwieczna myśl Boża względem człowieka, odbijająca się w naturze, którą mu Bóg nadał i w celu, do którego go powołał. My ją możemy poznawać pośrednio tylko w jej odbiciu, ale widzimy jednocześnie, że nie powstała ona tam sama z siebie, ale że musi pochodzić od Tego, który cały świat stworzył i którego Opatrzność wszystkim, co stworzone rządzi. Sam On zresztą raczył nam drogą Objawienia wytłumaczyć i te prawa moralne, które w naturze naszej złożył, i te, które potem do niej dodał, podnosząc ją do porządku nadprzyrodzonego.

Kryterjum tedy dobra i zła moralnego w naszym postępowaniu, to zgodność naszych uczynków z myślą Bożą, wyrażoną w naszej naturze i wyjaśnioną i rozszerzoną przez samego Boga w Objawieniu. Każdy uczynek, który tej myśli Bożej całkowicie odpowiada, jest dobry, i każdy, który jej nie odpowiada, jest zły, i to w tym stopniu, w jakim się od niej oddala.

## § 20. OKOLICZNOŚCI CZYNÓW LUDZKICH I WPŁYW, JAKI NA ICH MORALNOŚĆ WYWIERAJĄ. CEL PODMIOTOWY I JEGO DONIOSŁOŚĆ W ŻYCIU MORALNEM.

1. Ustaliliśmy w ogólnych zarysach przedmiotowy charakter kryterjum moralności i przekonaliśmy się, że sprowadza się on w ostatniej instancji do stosunku, w jakim przedmioty naszych czynów się znajdują do naszej natury ludzkiej i jej celu. Stąd normy naszego postępowania moralnego są niezienne i powszechne, jak niezmienna i powszechna jest natura człowieka i natura tych przedmiotów, które go do czynu pobudzają; a jednak nie są one czemś narzuconem nam z zewnątrz, ale wypływają z głębi naszej istoty, bo z samej natury ludzkiej.

Ale takie ogólne wskazanie na przedmiot czynów, jako na źródło, skąd wypływa różnica dobra i zła moralnego, nie wystarczy, aby dać dokładne zrozumienie, jak w poszczególnych wypadkach powstaje sąd o wartości moralnej czynów. Przedmiot bowiem, nadający uczynkowi jego charakterystyczną cechę, wystę-

puje zawsze otoczony całym szeregiem konkretnych warunków, które nazywamy okolicznościami, a które na moralną stronę czynów wywierają duży wpływ. Trzeba się więc nad okolicznościami czynów moralnych osobno zatrzymać.

Okolicznościami moralnymi nazywamy te przypadłości zewnętrzne czy wewnętrzne naszych czynów, które mają swoje znaczenie pod względem moralnym tak, iż są w stanie osobną cechą moralną odbić na naszym uczynku. Możemy ich wskazać ośm: Gdy chodzi o jakiś akt, najpierw pytamy kto go popełnił i jakimi środkami; następnie co zrobił i z czego zrobił, potem jak, gdzie i kiedy zrobił i wreszcie dla czego to zrobił. Jasnym jest, że każda z tych okoliczności może wywrzeć na uczynek swój wpływ i nadać mu osobną cechą moralną.

Weźmy np. taki czyn, jakim jest zabić człowieka: przedmiotem jego jest zadanie śmierci człowiekowi, ale przedmiot ten, wzięty w oderwaniu od okoliczności, nie wystarcza, aby określić, czy uczynek jest zły, czy też dobry. Gdy to czyni żołnierz zapomocą swej broni, na froncie, w czasie walki, gdy to czyni bez znęcania i z intencją bronięcia ojczyzny, uczynek jego będzie dobry, Niech jednak jedna okoliczność zawiedzie, a łatwo uczynek z dobrego może stać się złym; niech zamiast żołnierza, będzie cywilny, któremu bić się nie wolno, niech zabójstwo ma miejsce nie na froncie, ale np. na osobie jeńca, niech nastąpi przed wypowiedzeniem wojny, albo po zawarciu pokoju, niech za narzędzie służy coś zakazanego przez prawa międzynarodowe, niech sposób zabicia będzie okrutny, połączony ze znęcaniem się, niech wreszcie celem będzie zemsta albo chęć rabunku, a każda z tak zmienionych okoliczności wystarczy, aby wartość czynu zmienić i uczynić zeń coś złego.

Widzimy przeto, że gdy mówimy o przedmiocie naszych czynów, jako o tem, co je rozróżnia i nadaje im ich wartość moralną, mamy na myśli nietylko w oderwaniu to coś, co nas do czynu pociąga, ale jednocześnie i wszystkie okoliczności, które mu towarzyszą w każdym poszczególnym wypadku i czynią zeń przedmiot konkretny.

2. Są niektóre przedmioty czynów, które same przez się, a więc nawet w oderwaniu od okoliczności, są dobre lub złe i takimi czynią nasze postępowanie: np. kochać Boga i rodziców

jest zawsze dobrem, nienawidzić Boga, pogardzać rodzicami jest zawsze złem. Tu żadne okoliczności nic zmienić nie mogą. Inne czyny są z racji swego przedmiotu w oderwaniu dobre lub złe, ale mogą pod wpływem okoliczności zmienić swą wartość, np. modlitwa, sama przez się dobra, może stać się złą, gdy jest wykonywana ze złej intencji lub w niewłaściwy sposób; zabójstwo, samo przez się złe, może być dobre, gdy jest popełnione na wojnie, w obronie ojczyzny. Są wreszcie czyny, których przedmiot, wzięty w oderwaniu od okoliczności, nie jest zły, ani dobry, cała przeto ich moralna wartość zależy od okoliczności: takimi np. czynami jest: chodzić, mówić i t. p. W każdym jednak konkretnym wypadku czyn taki, dzięki okolicznościom, staje się dobrym lub złym, zależnie od tego, czy okoliczności, w jakich jest popełniony, odpowiadają wymaganiom rozumnej natury ludzkiej. Konkretnych obojętnych czynów ludzkich niema, chyba te, które popełniamy bez udziału rozumu i woli i za które nie odpowiadamy.

Rozum nasz ma przeto poważne i trudne nieraz zadanie, aby kierując naszym postępowaniem moralnym, nie spuszczać z oczu okoliczności, otaczających nasze czyny, od nich bowiem w wysokim stopniu zależy wartość moralna czynów ludzkich. Nie może on zadowolnić się zastanowieniem, czy sam przedmiot w oderwaniu jest dobry, lub zły, nie może zadowolnić się nawet sprawdzeniem jednej lub kilku okoliczności czynu; ma on ścisły obowiązek poddać rewizji wszystkie okoliczności, gdyż niech jedna tylko zawiedzie, a cały uczynek może stracić swą wartość moralną. Stąd mówiono w starożytności „Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu” co znaczy: na to, aby czyn był dobry, trzeba, aby wszystkie jego składniki były dobre, na to, aby się stał złym, wystarcza, aby jeden składnik był zły.

3. Z pośród okoliczności, wpływających na nasze czyny i wymienionych przez nas powyżej, jedna zasługuje na naszą szczególną uwagę, a mianowicie okoliczność dla czego. Odnosi się ona do celu, jakiego zamierzamy dopiąć przez nasz czyn i dlatego w pierwszej chwili trudno dostrzec, czem się różni od samego przedmiotu czynności, który także w stosunku do czynu ma charakter celu.

Ale dokładniejsza analiza wykazuje, że koniecznie trzeba odróżnić cel, będący przedmiotem samej czynności (cel przedmio-

towy, który dla uniknięcia nieporozumień będziemy nadal przedmiotem czynności nazywać), od celu podmiotowego, który człowiek nieraz zamierza osiągnąć oprócz celu przedmiotowego zapomocą tej samej czynności. Gdy np. stolarz robi stół, celem przedmiotowym jego czynności jest sam stół, ale pobudki, które go do tej pracy skłaniają, sięgają dalej, jak samo zrobienie stołu. Chce on zapomocą niego przyozdobić własne mieszkanie, albo chce go sprzedać i za uzyskane pieniądze kupić sobie chleba i t. p. Są to cele podmiotowe, które nie pokrywają się z celem przedmiotowym, a tylko w miarę, jak czynność jest bardziej duchowa, coraz bliżej się z nim schodzą. W czynnościach materialnych jedna czynność o tym samym przedmiocie może służyć do różnych celów podmiotowych. W dziedzinie ducha celów podmiotowych jest coraz mniej, coraz więcej tam jedności, tak iż na samym szczycie, w akcie miłości Boga już tylko wyszkolony umysł jest w stanie odróżnić cel przedmiotowy od celu podmiotowego. W potocznej mowie cel podmiotowy nazywamy motywem albo pobudką.

I dlatego to że wszystkich okoliczności naszych czynów ta jedna odgrywa w naszym życiu szczególną rolę, ma bowiem właśnie charakter celu; cel bowiem jest tem, co w dziedzinie czynu jest punktem wyjścia całej działalności. Stąd też ani czas, ani miejsce, ani sposób, ani pozostałe okoliczności nie są w stanie tak głębokiego wpływu wyrzucić na nasze czyny i tak wewnętrznie przemienić ich wartości, jak cel przedmiotowy, jak okoliczność dla czego. Ona to sprawia, że powinniśmy być bardzo ostrożni w wydawaniu absolutnych sądów o wartości moralnej uczynków bliźniego, albowiem ten tak ważny czynnik, jakim jest cel podmiotowy, nieraz może być zupełnie niedostępny dla naszych sądów. Zewnętrznie wszystkie okoliczności czynu mogą być jak najlepsze, a wewnętrzna pobudka może go pozbawić wartości i uczynić zeń nawet czyn zły. Przeciwnie, postępek nie przedstawiający nazewnątrz cech bardzo wysokiej moralności, byleby nie był sam w sobie zły, może być z racji pobudki wewnętrznej dużo lepszym, niż nam się wydaje.

4. I tu wracamy znowu do zagadnienia o roli sumienia w życiu moralnym. Jasnym będzie teraz, jak doktryna o autonomji moralnej człowieka albo identyczna z nią niemal doktryna o prymacie sumienia w tem właśnie grzeszą, że punkt ciężkości w określaniu moralności naszych czynów zbyt wyłącznie przenoszą na

cel podmiotowy z zapoznaniem celów przedmiotowych. Tym to doktrynom dużo bardziej niż katolickim moralistom można zarzucić, że nauczają, iż cel uświęca środki. W samej rzeczy wysuwają one na pierwsze miejsce wewnętrzny nastrój, czy też usposobienie, — to, co Niemcy nazywają „Gesinnung” — i z niego chcą wysnuć całą wartość moralną czynów ludzkich; że zaś ten wewnętrzny nastrój, który jest właśnie pożądaniem celu podmiotowego, żadnej kontroli podlegać nie może, stąd powyższe doktryny otwierają na oścież drzwi subiektywizmowi i anarchji moralnej; są one schroniskiem dla tych wszystkich, którzy pragną dla swych czynów bezkarności.

W etyce chrześcijańskiej cel podmiotowy ma bardzo duże znaczenie; jest on główną okolicznością moralną, wywierającą na nasze czyny najsilniejszy wpływ, ale podstawowem kryterjum, różniącym czyny dobre od złych, nie jest. Takim kryterjum dla każdego aktu jest własny jego przedmiot w stosunku do natury ludzkiej i jej celu.

W pewnym ograniczonym sensie można zresztą przyjąć formułę, że cel uświęca środki. Widzieliśmy, że niektóre czyny, wzięte w oderwaniu od konkretnych okoliczności, same przez się nie są ani dobre, ani złe, i że dopiero okoliczności nadają im ich wartość moralną. Otóż najsilniejszy, może nieraz wyłączny wpływ wywiera tu okoliczność *d l a c z e g o*, czyli cel podmiotowy. Stąd można powiedzieć, że cel uświęca obojętne środki.

Może on nawet w pewnych wypadkach dać pozytywną wartość moralną czynom, które wzięte w oderwaniu, mają same przez się cechy raczej negatywne pod względem moralnym, jak np. zabójstwo. Ale tu sam cel podmiotowy nie wystarcza; musi on być poparty przez wszystkie inne okoliczności, z pomiędzy których najważniejszą jest okoliczność *k t o*; na to bowiem, aby tego rodzaju czyn mógł być moralnie dobrym, oprócz właściwej pobudki, trzeba mieć szczególne uprawnienie. W tym sensie więc niesposób nawet powiedzieć, że cel uświęca środki, gdyż środek zostaje uświęcony przez cały szereg okoliczności, z których niejedna, szczególnie okoliczność *k t o*, silniej może oddziaływać, niż sam cel podmiotowy.

Żaden przeto cel podmiotowy, czy to osobisty, czy społeczny, czy narodowy nie może uprawnić sam jeden do czynów złych; stąd zabójstwo polityczne jest zawsze czemś wysoce niemoralnem

ze względu na osobę tego, który je popełnia, a który nie ma żadnego uprawnienia do wymierzania samowładczo sprawiedliwości. Najszlachetniejsze pobudki, nawet gotowość poniesienia w ofierze własnego życia, nic tu zmienić nie mogą.

Etyka chrześcijańska odrzuca przeto naukę, że cel uświęca środki, dla tych samych racyj, dla których odrzuca naukę o autonomji moralnej człowieka i o prymacie sumienia; wszystkie te kierunki podkopują przedmiotowy charakter moralności, stałość i powszechność jej praw, to też nie mogą być podstawą, na którejjby można oprzeć nasze postępowanie moralne, nasze życie społeczne, w szczególności nasze zadania wychowawcze względem młodych pokoleń.

## § 21. ŹRÓDŁO I ISTOTA GRZECHU. PODZIAŁ GRZECHÓW.

1. Zobaczywszy skąd pochodzi różnica między dobrem, a złem, w naszym życiu moralnem, musimy się teraz zatrzymać osobno nad złem i przekonać się, co to jest grzech, jak powstaje, i jakie są jego gatunki.

Że grzech jest w naszym życiu możliwy, że człowiek może przenosić małe przemijające dobra nad dobro nieskończone, pochodzi to z dwóch źródeł: z wolności, jaka mu jest w samej naturze jego dana, i z osłabienia i skrzywienia przyrodzonych skłonności tej natury przez grzech pierworodny.

Możność jednak grzeszenia nie jest istotną cechą wolności. Wolność przejawia się w tem, że człowiek w dążeniu do celu może wybierać między środkami doń prowadzącemi; że zaś niektóre z tych środków nie odpowiadają jego rozumnej naturze i mogą go nawet od jego celu ostatecznego oddalić, to nie wypływa z istoty wolności, lecz z tego, że rozum i wola zostały przez grzech pierworodny osłabione i nie mają już tej mocy, aby niechybnie prowadzić człowieka do celu. Gdyby tę moc miały, — a miały ją w dużym stopniu w stanie sprawiedliwości pierworodnej, — człowiek nie przestałby być wolnym, miałby bowiem zawsze możność wyboru między środkami dobrymi, a ta jest dużo większa i ona to stanowi właściwą istotę wolności.

Stąd i Chrystus i N. Matka Jego będąc obdarzeni, aczkolwiek w różnym stopniu, bezgrzesznością, zachowali całą swoją wolność:

nieli oni możność wybierać między niezliczonymi środkami do-  
 bremi i z możności tej korzystali w doskonalszy sposób od nas,  
 gdyż żadne dobro przemijające nie wywierało na nich tego silnego  
 wpływu, jaki różne otaczające nas przedmioty wywierają na nasze  
 władze.

Możność grzeszenia jest przeto dalszą konsekwencją wolno-  
 ści człowieka; możność ta została powiększona przez naruszenie  
 wewnętrznej harmonji, jaka panowała w człowieku przed grze-  
 chem pierwszych rodziców; przez to samo jednak i wolność nasza  
 została zmniejszona, przestaliśmy bowiem panować całkiem nad  
 przedmiotami otaczającego nas świata. Można przeto powiedzieć,  
 że dziś w tym stanie natury ludzkiej, w którym wolność została  
 osłabiona, możność grzeszenia należy do istoty osłabionej wolno-  
 ści, tak iż nikt nie może się zupełnie od grzechu uchronić. Nie na-  
 leży ona jednak bynajmniej do istoty wolności, wziętej w samej  
 sobie.

2. Przez grzech rozumiemy przekroczenie prawa o tyle, o ile  
 jest ono ustanowione przez Boga. Nie każde bowiem przekrocze-  
 nie jakiegokolwiek prawa jest grzechem; nieraz bowiem może ono  
 być koniecznością, o ile to prawo nie zgadza się z jakimś pra-  
 wem wyższem. Nawet wtedy, gdy przestępujemy prawo ustano-  
 wione przez ludzi, uczynek nasz przez to nabiera cech grzechu, że  
 ustanawianie praw przez ludzi pochodzi z przyrodzonego prawa  
 ustanowionego przez Boga i że przeto bezpośrednio godzimy  
 w prawo Boże. Słowem, grzechem jest wszystko, co robimy prze-  
 ciw prawu Bożemu, czy to bezpośrednio przeciw prawu przyro-  
 dzonemu lub objawionemu, czy też pośrednio przeciw prawom po-  
 zytywnym kościelnym, lub świeckim, o ile te ostatnie nie sprze-  
 ciwiają się pierwszym.

Nie każde więc zło, wyrządzone komuś, jest złem moralnem  
 i grzechem, tak samo jak nie każde sprzeciwienie się czemuś, usta-  
 nowionemu przez prawo, ma charakter aktu grzesznego. Nieraz  
 bowiem robimy coś, co ktoś inny uważa dla siebie za zło, ale co  
 dla nas złem moralnem, ani przeto grzechem nie jest — weźmy np.  
 takie konieczności życia ludzkiego jak kary lub wojny. O wartości  
 moralnej czynu decydują tu dane obiektywne, a nie wzgląd, że  
 ten lub ów widzi w nim coś dla siebie złego. Nieraz musimy prze-  
 stąpić jakieś prawo pozytywne, widząc, że wyższe prawo przyro-  
 dzone lub objawione tego od nas wymaga. Zło moralne czyli grzech

ma wtedy tylko miejsce, gdy wola nasza sprzeciwia się woli Bożej, wyrażonej pośrednio, czy bezpośrednio w jakimś prawie, gdy dokonywamy wyboru między tem, co Bóg ustanowił i czego od nas chce, a tem, czego my chcemy. Od tego, do jakiego stopnia wola nasza rozchodzi się z wolą Bożą, zależy też i wielkość grzechu, jak to w następnym § zobaczymy.

Kto tedy nie uznaje, że podstawą moralności naszych czynów jest w ostatnim rzędzie prawo Boże, ten i zła moralnego nie jest w stanie uzasadnić. Może on uważać pewne uczynki za szkodliwe dla jednostki albo społeczeństwa, ale grzech dla niego nie istnieje. Tem się tłumaczy, dlaczego systemy moralności niezależnej mają tylu zwolenników, podkopują bowiem absolutną wartość moralności i otwierają szeroko drzwi wszystkim ludzkim skłonnościom.

Ludzkie bowiem ustanowienia, ludzkie korzyści i pragnienia nie mogą być dla nas czemś absolutnem, czemubymy zawsze powinni ulegać. Tę absolutną moc obowiązującą i trwałość ma tylko to, co Bóg ustanowił i czego Bóg chce; cokolwiek w ludzkich urządzeniach ma moc i trwałość, od Boga je ma. Jedynie przeto o prawo Boże zawsze się rozbija wola człowieka, gdy zechce się przeciw niemu buntować, i grzech jest właśnie buntowaniem się przeciw temu prawu, czy to wtedy, gdy przejawia się ono bezpośrednio w prawie przyrodzonym, lub objawionem, czy też wtedy, gdy jest pośredniem ich rozwinięciem i zastosowaniem przez prawo pozytywne.

3. Grzech jest zawsze pewnym wyborem jakiegoś dobra przeciw prawu Bożemu, z czem siłą konsekwencji jest też połączone pewne odwrócenie się od Boga, którego wola zostaje przez nas zlekceważona. Że zaś wybór jest — jakśmy widzieli — aktem woli, kierowanej przez rozum, przeto i siedziba grzechu jest wola, która wybiera dobro mniejsze, ale dające się natychmiast uzyskać, a lekceważy sobie dobro większe, bo nieskończone, na które trzeba czekać przez całe życie. Ale wola nie jest wyłącznym sprawcą grzechu; jakśmy bowiem widzieli, współdziałają z nią w życiu naszym moralnem dwie inne władze psychiczne, mianowicie rozum i uczucie, i na nie też przeto spada część odpowiedzialności za zło moralne. Stąd też można grzechy podzielić na trzy kategorie, zależnie od tego, która z tych trzech władz głównie w nich zawiniła, albo raczej, która ma inicjatywę grzechu.

1

Najpierw mamy grzechy niewiadomości, które popełniamy wtedy, gdy rozum nasz nie poznał należycie naszych obowiązków. W skutek tej niewiadomości człowiek popełnia czyn zakazany, którego by nie popełnił, gdyby wiedział to, co wiedzieć powinien. Możliwe to jest albo wtedy, gdy człowiek zaniedbał poznać prawo moralne i wypływające stąd dla niego obowiązki, albo też wtedy, gdy, znając to prawo i te obowiązki, zaniedbał poznać konkretne warunki, wśród których ma się jego działalność rozwinąć, i z powodu jakiejś przeoczonej okoliczności postępuje nie tak, jak się należy. Naturalnie, że sama niewiadomość jest wtedy grzeszna, gdy jest dobrowolną, tj. kiedy człowiek miał możliwość i obowiązek ją usunąć, a nie zrobił tego, z braku dobrej woli. W dwóch formach może to mieć miejsce: Albo człowiek pozytywnie nie chce czegoś wiedzieć, co by go mogło potem kępować w postępowaniu, i taka umyślna niewiadomość tego, co do zakresu naszych obowiązków należy, jest bardziej zła. Albo, co się częściej zdarza, człowiekowi się nie chce zadać trudu poznania swych obowiązków, i potem, gdy przyjdzie potrzeba, grzeszy przez ich nieznaną. Taka niewiadomość, jako mniej dobrowolna, jest też mniej grzeszna, ale jednak nie uwalnia od odpowiedzialności za grzech.

Pewną niewiadomością jest także brak zastanowienia, brak uwagi, roztargnienie i t. p., które tak często są powodem naszych grzechów. W poszczególnych wypadkach mogą one zupełnie nie być grzeszne, o ile nie są dobrowolne; nawet wtedy jednak może człowiek być za nie odpowiedzialny, o ile zaniedbał tej pracy nad sobą, która powinna mu dać panowanie nad myślami i wyobrażeniami, a z niem i tę zdolność skupiania uwagi i szybkiego zastanawiania się nad tem, co w danej chwili powinno się zrobić.

Następnie drugą kategorię stanowią grzechy, popełnione przez słabość woli, która nie umie się oprzeć uczuciom i daje się im porwać do czegoś, czego by sama z siebie nie chciała. Są to te stany rozdwojenia, w których człowiek jednocześnie i chce i nie chce, a które tylu pisarzy, począwszy od św. Pawła i Horacego, tak dosadnie opisywało. Człowiek wcale nie pragnie się odwrócić od Pana Boga i, gdyby dało się uzyskać cel pożądaną, nie przestępując prawa Bożego, zrobiłby wszystko, aby grzechu uniknąć. Ale że to nie jest możliwe, przeto daje się pociągnąć przez przedmiot swego pożądanego i odwraca się mniej lub więcej od Boga. Stopień zła w tych grzechach zależy od szybkości, nagłości i siły,

z jaką uczucie powstaje; nieraz zupełnie niespodziewane poruszenia namiętności mogą niemal zupełnie sparaliżować wolę i odebrać człowiekowi przez to odpowiedzialność jego czynu. Zostaje wtedy odpowiedzialność za to jedno, że zaniedbał swego wychowania, nie nauczył się panować nad sobą i teraz ponosi skutki swych nieokiełzanych namiętności. Czasami zresztą bywa to na tle stanów chorobliwych.

Wreszcie mamy trzecią kategorię grzechów ze złości, w których sprawcą złego czynu jest już sama wola. I w dwóch poprzednich kategoriach wola odgrywała główną rolę, bo bez jej udziału nie może być grzechu, ale inicjatywa wpływała jakby nie od niej tak, iż gdyby nie wpływ tamtych władz, ona sama nie popełniłaby grzechu. Tu przeciwnie grzech jest dziełem nie nieświadomej, ani słabej, ale złej woli, i dlatego grzechy tej kategorii są gorsze od poprzednich. Mają one wtedy miejsce, kiedy człowiek świadomie wybiera coś, co go w danej chwili pociąga, a co jest zakazane przez prawo moralne i przeto odsuwa go od dobra prawdziwego i nieskończonego, jakim jest Bóg. Do tej kategorii należą grzechy duchowe, w których grzesznem jest właśnie poszukiwanie jakiegoś zadowolenia duchowego, odwracającego nas od naszego celu ostatecznego. Mogą jednak i grzechy zmysłowe do tej kategorii należeć, gdy wypływają z zakorzenionych nałogów, wtedy bowiem namiętność nie wyprzedza sądu rozumu, ale wywołana zostaje przez wolę, która zostaje przez nałóg opanowana i teraz pod jego wpływem z całą świadomością do złego zdąża.

4. Powyższy podział grzechów opiera się na tem, która z władz naszej duszy bierze niejako inicjatywę. Inny podział grzechów opiera się na stopniu, w jakim człowiek odwraca się od Boga. W każdym bowiem grzechu można dwa momenty odróżnić: zwrócenie się do jakiegoś dobra przemijającego i odwrócenie się w mniejszym lub większym stopniu od Boga. Istota grzechu tkwi w drugim, gdy bowiem można zwrócić się do jakiegoś dobra stworzonego, nie odwracając się od Boga, żadnego grzechu niema. Otóż podział grzechów na śmiertelne i powszednie opiera się właśnie na stopniu, w jakim, zwracając się do dóbr przemijających, odwracamy się od Boga, jak to w następnym § dokładnie zobaczymy.

To nam także pozwala głębiej wniknąć w istotę grzechu pierwotnego. W nim mamy tylko odwrócenie się od Boga, na-

tomiast żadnego zwrócenia się do dóbr stworzonych; jest on przeto najmniejszym grzechem, gdyż osobista wola człowieka nic w nim nie zawiniła przez grzeszne pożądanie jakiegoś dobra; dlatego też może być odpuszczony bez udziału tejże woli. Istota jego polega na braku sprawiedliwości pierworodnej, którą Bóg dał rodzajowi ludzkiemu nato, aby, wpływając na wszystkie władze człowieka, prowadziła go do celu. Brak ten ma charakter grzechu, bo jest wynikiem dobrowolnego odwrócenia się Adama, naszego praojca, od Boga, nie jest jednak naszym grzechem osobistym, ponieważ nie osobistym aktem naszej woli został popełniony. (*Voluntarium in nobis, non a nobis*).

Z punktu widzenia dóbr, do których się wola zwraca, grzechy dzielą się przedmiotowo, podobnie, jak i dobre uczynki. Spotkamy się z nimi w drugiej części etyki przy poszczególnych cnotach, którym się sprzeciwiają.

Jest wreszcie jeszcze jeden podział grzechów, mianowicie na takie, które popełniamy przeciw Bogu, przeciw sobie samemu i przeciw bliźniemu. W postępowaniu bowiem człowieka powinien być potrójny porządek: wewnętrzny między władzami duszy, nad którymi panuje rozum, i zewnętrzny, w stosunku do Boga i do ludzi. Choć więc każdy zły uczynek pośrednio lub bezpośrednio odbija się we wszystkich trzech dziedzinach, to jednak niektóre z nich w szczególny sposób sprzeciwiają się porządkowi, jaki winien mieć miejsce między Bogiem, a ludźmi, np. grzechy przeciw wierze, nadziei, miłości i czci należnej Bogu; inne bardziej naruszają wewnętrzną harmonję w człowieku, jak np. grzechy przeciw wstrzemięźliwości i męstwu; inne wreszcie szkodzą porządkowi społecznemu, jak wszystko, co jest wykroczeniem przeciw sprawiedliwości i uczciwości.

## § 22. GRZECH ŚMIERTELNY I GRZECH POWSZEDNI. ISTOTNA RÓŻNICA, ZACHODZĄCA MIĘDZY NIEMI I WŁAŚCIWE IM KONSEKWENCJE, CZYLI KARY.

1. Z pośród powyżej wymienionych kategorii grzechów, podział na powszednie i śmiertelne jest tak ważny, że należy mu się osobna uwaga. Jakaśmy widzieli, różnicy między temi dwoma rodzajami grzechów szukać należy nie w przedmiotach, do których

przeciw prawu Bożemu się zwracamy, lecz w stopniu, w jakim się przy tem odwracamy od Boga.

Dla lepszego zrozumienia zachodzącej tu różnicy, możemy się posłużyć przykładem z dziedziny ruchu fizycznego. Gdy człowiek zdąży do jakiegoś celu, może w rozmaitym stopniu się od niego odwrócić: może mu pokazać plecy, i wtedy każdy krok naprzód będzie go od celu oddalał; może jednak odwrócić się tylko częściowo, tak, iż znajdzie się pod kątem w stosunku do celu i, idąc naprzód, będzie się doń może nawet zbliżał, ale go nie osiągnie.

Tak samo różnią się grzech śmiertelny i grzech powszedni. Pierwszy, to zupełne odwrócenie się od celu ostatecznego życia; drugi to zboczenie z prostej drogi, która doń prowadzi, z zachowaniem jednak ogólnego kierunku, to marudzenie po drodze do celu, bez trawienia go jednak z oczu.

Ponieważ zaś w życiu moralnym cel jest punktem wyjścia całej naszej działalności, tak, iż wszystko, co chcemy, chcemy dla jakiegoś celu, a wkońcu dla celu ostatecznego, przeto ten, kto się od Boga zupełnie odwrócił i za cel ostateczny wzięł sobie jakieś dobro stworzone, traci możność zwrócenia się zpowrotem do Boga, jako do celu ostatecznego; musiałby to bowiem zrobić dla jakiegoś celu jeszcze wyższego, względem którego cel ostateczny byłby środkiem, a to jest niemożliwe. Tracąc przeto kontakt z celem ostatecznym, zrywa człowiek z pierwiastkiem życia moralnego i nie ma sam w sobie możliwości własnymi siłami go odzyskać; zwrócić mu go może tylko Bóg, pociągając napowrót wewnętrznym poruszeniem łaski wolę jego do siebie. Stąd też pochodzi i sama nazwa grzechu śmiertelnego; jest on w życiu moralnym, czem jest śmierć w życiu fizycznym: zerwaniem z pierwiastkiem życia, wraz z niemożliwością odzyskania go własnymi siłami. Podobnie jak jeden Bóg może wskrzesić zmarłego, tak jeden Bóg może zwrócić do siebie wolę, która się całkowicie od Niego odwróciła.

Inaczej jest z grzechem powszednim; nie jest on śmiercią w dziedzinie moralnej, ale jakby chorobą; póki pierwiastek życia jeszcze nie uleciał, zawsze jest możność powrotu do zdrowia. Przez grzech powszedni człowiek nie zrywa z Bogiem, nie odwraca się od Niego i nie stawia sobie za cel ostateczny jakiegoś dobra stworzonego; grzech jego na tem polega, że zbyt łąnie do któregoś z tych dóbr doczesnych, że pociąga go ono do siebie wię-

cej, niż na to rozumna natura i jej cel pozwalają. Że jednak celu ostatecznego nie stracił z oczu i nie wyrzekł się go ani na chwilę, przeto ma zawsze możliwość, przez bardziej gorące zwrócenie się doń oderwać się od tego przedmiotu, który go z prostej drogi zwrócił, lub na niej tak długo zatrzymał. Grzech powszedni nie pozbawia zatem możliwości nawrócenia własnymi siłami na dobrą drogę, ponieważ nie zrywa z celem ostatecznym, który jest źródłem lub pobudką wszystkich naszych pragnień.

2. W teorii rozróżnienie grzechu śmiertelnego od powszedniego jest bardzo jasne; w praktyce jednak nieraz można mieć poważne wątpliwości, czy dany grzech był śmiertelny, czy powszedni. Pochodzi to stąd, że o wartości moralnej naszych czynów stanowią — jakżeśmy widzieli — z jednej strony sam ich przedmiot, z drugiej okoliczności; stąd nieraz coś, co samo przez się może być grzechem śmiertelnym, dzięki pewnym okolicznościom staje się grzechem powszednim i naodwrot.

Wiemy, że grzechem śmiertelnym jest wszelkie dobrowolne przekroczenie prawa Bożego w rzeczy ważnej; otóż z tego już wypływa, że na grzech śmiertelny dwa czynniki się składają: sam przedmiot — jakaś rzecz ważna i okoliczność jak, sam sposób dobrowolny, w jaki grzech został popełniony.

Przedmiotem grzechu śmiertelnego jest to wszystko, co samo przez się jest przeszkodą do osiągnięcia celu ostatecznego. Dobra bowiem tego świata, które są przedmiotami naszych czynów, nie wszystkie tak samo się mają do celu ostatecznego; jedne są z nim tak ściśle związane, że bez nich osiągnięty być nie może i uczynki przeto, które się do nich odnoszą, są tem konieczniejsze, im ten stosunek jest bliższy. Wtedy i każdy nieporządek, który się tam zakradnie, silniej się uwydatnia, bo i przedmiot taki, jako bardziej potrzebny, ma więcej siły pociągnąć nas do siebie i oderwać od Boga. Stąd cały szereg czynów naszych już z racji samego przedmiotu ma charakter grzechów śmiertelnych t. j. nie dających się pogodzić z miłością Boga ponad wszystko. Główne z nich mamy wskazane w formie, czy to pozytywnej, czy to negatywnej w dziesięciorgu przykazań Bożych. Grzechami śmiertelnymi są też i przekroczenia pozytywnych ustanowień Kościoła, zwanych przykazaniami kościelnymi. Wolno bowiem Kościołowi w trosce o zbawienie dusz i dobro ogółu wiernych pod grzechem śmiertelnym nakazywać nam niektóre czyny, a zakazywać innych,

choć one same przez się takiego koniecznego związku z celem ostatecznym nie mają.

Ale są takie uczynki, które aczkolwiek złe same przez się nie odwracają nas od celu ostatecznego; przedmioty ich nie mają, jakby dość siły przyciągającej, abyśmy mogli z nich uczynić sobie cel, którybyśmy przenieśli nad Boga. Takimi są np. łakomstwo, lub kłamstwo, które same przez się są grzechami powszednimi; dopiero okoliczności mogą z nich uczynić grzechy śmiertelne.

Niesposób tu wyliczać wszystkich możliwych wypadków, kiedy pod wpływem okoliczności grzech jakiś sam przez się powszedni, dzięki okolicznościom, staje się śmiertelnym; już z racji samej ukrytej pobudki, t. j. celu podmiotowego, może on być skierowany do innego przedmiotu, który sam przez się jest materją grzechu śmiertelnego, np. gdy kto kłamie dla ułatwienia kradzieży. Niejedna okoliczność może się tak na stałe zrość z samym przedmiotem, że czyni zeń jakby odrębny przedmiot i nadaje mu odrębną wartość moralną; tak, np. kłamstwo jest samo przez się grzechem powszednim, a fałszywe świadectwo przeciw bliźniemu, które jest kłamstwem, jest już samo przez się grzechem śmiertelnym, ponieważ pobudką do kłamstwa jest chęć szkodenia bliźniemu.

Ale jeśli okoliczności mogą z grzechu powszedniego uczynić grzech śmiertelny, to mogą i naodwrot ze śmiertelnego uczynić powszedni w tym sensie, że czyn, który sam przez się byłby grzechem śmiertelnym z racji swego przedmiotu, nie jest nim dla braku jakiegoś warunku, jakiejś okoliczności.

Okolicznością, która może tu najsilniej zaważyć, jest okoliczność jak, t. j. sposób, w jaki dany uczynek został dokonany. Grzechem śmiertelnym może być tylko uczynek, który całkowicie świadomie i dobrowolnie został popełniony, t. j. taki, w którym człowiek po zastanowieniu się, wiedząc, co robi, wybrał jakieś dobro stworzone, odwracając się jednocześnie od Boga. Jakaśmy jednak widzieli, różne czynniki mogą wpływać na zmniejszenie dobrowolności naszych czynów, a mianowicie: niewiedomość ze strony rozumu, lub ze strony władz zmysłowych, silne poruszenia uczuć, uprzedzające zastanowienie. One to mogą sprawić, że uczynek, który sam przez się byłby grzechem śmiertelnym, nie będąc całkowicie dobrowolnym, jest powszednim; jest to szczególnie ważne w grzechach wewnętrznych, np. w grzechach przeciw IX

i X przykazaniu. Grzechy te same przez się są śmiertelne, ale nie znaczy to, aby w tej dziedzinie każda myśl, uprzedzająca refleksję rozumu, była grzechem śmiertelnym. Bardzo wiele z nich, jako nie całkowicie dobrowolnych, nie przekracza grzechu powszedniego; śmiertelnymi grzechami stają się one wtedy, gdy dajemy na nie całkowicie dobrowolne przyzwolenie wewnętrzne.

Stąd staje się jasnym, że grzechy ze słabości woli i z nieświadomości łatwiej mogą być dla niepełnej dobrowolności powszednimi, niż to ma miejsce z grzechami ze złości. A jednak i przez niewiadomość i przez słabość woli może człowiek grzeszyć śmiertelnie; przez niewiadomość, jeśli sama niewiadomość była dobrowolna i stanowiła materję grzechu śmiertelnego, np. dobrowolna niezajomość prawd wiary lub obowiązków stanu; zaś przez słabość woli, jeśli namiętność nie całkowicie zatrzymała działalność rozumu i rozum po zastanowieniu się przechylił się na jej stronę i dał swe przyzwolenie na grzech śmiertelny.

Natomiast i grzech ze złości może być powszednim, jeśli człowiek zdaje sobie sprawę, że jego przedmiot sam przez się nie może stanowić materji grzechu śmiertelnego i od Boga nie odwraca.

3. Każdy grzech jest pewnym naruszeniem porządku, słuszną jest przeto rzeczą, aby ten, kto nad porządkiem czuwa, starał się nieporządek wyrównać i nie pozwolić, aby z naruszenia porządku mógł ktoś dla siebie korzyść odnieść. Pierwszy, który pilnuje porządku moralnego, jest sam rozum i on pierwszy, póki nie jest zupełnie zdeprawowany, nie dopuszcza przez wyrzuty sumienia, aby człowiek w spokoju pożywał owocu zakazanego. Następnie cały szereg przestępstw przeciw porządkowi społecznemu podlega karom ze strony władz społecznych, które, jakośmy to widzieli, mają prawo otaczać swe ustawy sankcją karną. Ale wszystko to nie wystarcza, aby z całą sprawiedliwością wyrównać zło, które ludzie popełniają. Do tego potrzeba sprawiedliwości Bożej, której oko sięga głębiej, bo aż do najtajniejszych pobudek duszy naszej i wciąga je także do rachunku. To też całkowitą karę za grzech ponosi człowiek z ręki Boga, i musi ona być różna dla grzechu śmiertelnego i dla powszedniego.

Nie w etyce, ale w dogmatyce jest miejsce na przedstawienie nauki o karach życia zagrobowego. Tu tylko zaznaczymy pokrótce, że kary Boże mają charakter czegoś, co z konieczną konsekwencją

wypływa z samego grzechu. W grzechu śmiertelnym, jakieśmy widzieli, są dwa momenty, odwrócenia się od Boga i zwrócenia się do stworzenia. Otóż odwrócenie się od Boga ma charakter czegoś, nie dającego się już samą wolą ludzką naprawić. Człowiek dobrowolnie puszcza jedyny punkt oparcia swego życia moralnego i na niczem nie może się już oprzeć, aby do Boga wrócić. Przez grzech śmiertelny człowiek pokazuje, że nie tylko chce odwrócić się od Boga, ale i chce stracić możliwość zwrócenia się do Niego zpowrotem o własnych siłach, czyli, że chce na zawsze już być odwróconym od Boga. I oto kara, jaką Bóg wyznacza, jest tylko zadośćuczynieniem złej woli człowieka. Jeśli człowiek nie zmieni swego usposobienia i nie ubłaga Boga, aby go swą łaską napowrót do Siebie zwrócił, to Bóg go w tym stanie zostawi; gdy przyjdzie śmierć i minie już możliwość poprawy, zostanie on tak odwróconym od Boga na wieki, z tem oczywiście przekonaniem, że sobie tylko zawdzięcza to nie dające się już naprawić nieszczęście. Na tem polega kara potępienia za odwrócenie się od Boga.

Ale i w każdym grzechu jest także i zwrócenie się do stworzenia, grzeszne przyłgnięcie do jakiegoś przedmiotu; jest to jakby ukradzenie z porządku świata jakiejś nie należącej się człowiekowi przyjemności lub rozkoszy. Otóż nieporządek ten musi być naprawiony przez równomierną ilość cierpienia, któreby kompensowało nieprawnie zdobyte zadowolenie. Na tem polega kara zmysłów, przez którą zresztą nie tylko cierpienia zmysłowe należy rozumieć, ale wszystkie poszczególne kary, któremi człowiek ma zadośćuczynić sprawiedliwości Bożej. I tu także nieraz Bóg karze grzesznika samą konsekwencją jego czynów; sam przedmiot, do którego grzesznik przyłgął, staje się zczasem dla niego źródłem przesytu i cierpienia tak, iż niejeden skarży się słowami księgi Mądrości (V, 7): „Ustaliśmy na drodze nieprawości”.

To nam tłumaczy doniosłość cierpienia w życiu moralnem. Czy to zadając sobie pewne umartwienia, czy bardziej jeszcze przyjmując z poddaniem te cierpienia, które Bóg na nas zsyła, możemy zadośćuczynić za te grzeszne radości, któreśmy sobie nieprawnie zdobyli.

Stąd też wypływa, że grzech powszedni zasługuje na samą tylko karę zmysłów, ponieważ jest zwróceniem się grzesznem do jakiegoś dobra stworzonego, bez odwrócenia się od Boga. Jest on wszakże wielkiem złem, a to z dwóch względów. Najpierw sam

przez się jest naruszeniem porządku ustanowionego przez Boga na świecie, a takie naruszenie, gdy jest dobrowolne, jest zawsze przeciwstawieniem swojej woli i mądrości Bożej. Po wtóre jest on przygotowaniem grzechów śmiertelnych, które rzadko pierwsze przychodzą, ale dopiero wtedy, gdy wola została grzechami powszednimi osłabiona. Rzadko kiedy człowiek w jakiej materji zaczyna od grzechu śmiertelnego; dużo częściej się zdarza, że wprzód przyzwyczajają się do drobniejszych wykroczeń, a potem gdy powstanie nałóg i przyjdzie silniejsza pokusa, dochodzi aż do odwrócenia się od Boga.

Zapewne, że grzechów powszednich człowiek całkowicie uniknąć nie może, co już i w Piśmie św. jest wyrażone w słowach „Siedmkroć upadnie sprawiedliwy i powstanie” (Rzym., XXIV, 16); szczególnie dotyczy to tych grzechów, które człowiek popełnia przez mniej lub więcej grzeszną nieświadomość, albo przez słabość woli, gdy poruszenia namiętności zaskoczą go i wyprzedzą zastanowienie rozumu. Ale i tu może on coraz bardziej oczyszczać i podnosić swe życie moralne, nietyle zwalczając wprost zło i unikając go, ile nabywając wszystkich cnót, które są najlepszym zabezpieczeniem zarówno od grzechów śmiertelnych, jak i powszednich.

### § 23. SUMIENIE I JEGO ROLA W STOSUNKU DO KRYTERJÓW MORALNOŚCI.

1. W zakończeniu rozważań o moralności naszych czynów i o czynach moralnie złych, czyli o grzechach, koniecznie musimy wrócić raz jeszcze do sprawy sumienia i zobaczyć, jaka winna być jego rola w tej dziedzinie i jak nie dopisuje ono wtedy, gdy człowiek grzeszy. Mówiąc o grzechu, kładliśmy szczególny nacisk na działalność woli, gdyż w samej rzeczy ona jest głównie odpowiedzialną za wybór dobra, które ma być przedmiotem czynu; ale rozum ma też udział w tej odpowiedzialności, nietylko wtedy, gdy zawini niewiadomością, ale i wtedy, gdy pozwala się woli zmusić do sądu praktycznego przeciwnego zasadom moralnym, które zna.

W każdym bowiem grzechu, szczególnie zaś w grzechach popełnianych przez słabość i złą wolę, jest pewien rozdźwięk między poznaniem teoretycznym rozumu, a działalnością jego prak-

tyczną. Doskonale ten rozdzwięk ujął św. Paweł w liście do Rzymian tam, gdzie mówi o „myślach, spierających się z sobą, z których jedne skarżą, a drugie biorą w obronę” (Rzym, II, 15). Człowiek zna ogólne zasady moralne, podług których w danym wypadku powinien postąpić, i oto zaczyna się rozpatrywać w okolicznościach, aby się przekonać, w jaki sposób ogólne zasady mogą być wcielone w życie i jaką konkretną postać ma przybrać jego czyn. Jeżeli wola jego jest dobra i uczucie spokojne, proces ten odbywa się podług praw logiki, choć, jakśmy to widzieli, do takiej pewności, jaka ma miejsce w dziedzinie teoretycznych rozważań, rozumowanie doprowadzić tu nie może.

Inaczej jest, gdy woli lub w uczuciach jest już jakieś skrzywienie, gdy człowiek upodobał sobie już jakiś przedmiot i pragnąłby znaleźć jakąś rację, aby móc do niego dążyć. Otóż, jeśli widzi, że zasady moralne na pewien uczynek nie pozwalają, zaczyna szukać pomiędzy poszczególnymi okolicznościami, czy przypadkiem nie uda mu się znaleźć takiej, któraby jednak pozwoliła na to, do czego go wola lub namiętności pchają. Wtedy zaczyna się proces demoralizowania rozumu przez wolę lub uczucie, proces, którego każdy z nas nieraz był świadkiem w swoim wnętrzu. Gdy namiętności są w grze, wola, w miarę, jak im ulega, naciska na rozum, aby znalazł jakąś rację, któraby raz przynajmniej pozwoliła uczynić zadość ich požądaniom; wiemy dobrze, jak słabe, wprost śmieszne wysuwane tu bywają argumenta. Gdy już nie pod naciskiem namiętności, ale sama z siebie wola chce czego zakazanego, wtedy pobudza rozum do buntu przeciw prawu, każe mu dochodzić, czy prawo jest uzasadnione, wzbudza w nim wątpliwości co do potrzeby jakichkolwiek praw moralnych, co do istnienia samego najwyższego prawodawcy, Boga. Każde prawo w tych razach wydaje się czemś złem, ograniczeniem wolności, i te to zapatrywania stara się wola przeforsować w rozumie na miejsce zdawna znanych ugruntowanych tam przekonań moralnych. Gdy wola swego dopnie i rozum sformułuje i wyda rozkaz, idący wbrew prawu moralnemu, które dobrze zna i które pamięta, wtedy mamy formalny dobrowolny grzech. Nie jest on z konieczności grzechem śmiertelnym, jakśmy to widzieli, ale jest niemniej zawsze grzechem ciężkim, bo jest zupełnie świadomym popełnieniem czynu, który się uważa za zły.

To nam również pozwoli lepiej zrozumieć, w jaki sposób możliwe są grzechy powszednie w materji grzechu śmiertelnego: oto bardzo często, nim cały proces się rozegra, t. j. nim się zastanowimy nad zasadami postępowania i wyciągniemy z nich praktyczne wnioski, już przedmiot pożądania porwie nas do siebie i popełnimy jakiś zły uczynek; nie jest on wtedy równie dobrowolny, jakby nim był, gdyby go było poprzedziło spokojne zastanowienie. Na to więc, aby jakiś grzech, który sam przez się jest śmiertelny, był nim rzeczywiście, trzeba, aby człowiek był świadom tej sprzeczności pomiędzy wiedzą teoretyczną, która mu mówi, jak postępować w podobnych wypadkach, a postanowieniem rozumu praktycznego, który każe wbrew tym zasadom postąpić.

2. Z tego wszystkiego jasno wypływa, jaka jest w naszym życiu moralnem rola sumienia. Jeśliby ją porównać z wewnętrznym ustrojem państwa, należałoby powiedzieć, że sumienie ma władzę administracyjną i sądowniczą, ale nie ma władzy prawodawczej. W rzeczy samej nie człowiek stanowi prawa moralne; są one ustanowione przez wyższych od jednostki ludzkiej prawodawców, przez Boga, przez Kościół, przez państwo, a człowiek ma za zadanie poznać je i potem w życiu stosować. To jest właśnie zadaniem sumienia, które, jakśmy to już wyżej wyłożyli, jest ściśle zawisłe od poznania teoretycznego, t. j. od znajomości prawa moralnego. Nie stanowi ono praw postępowania moralnego, ale je stosuje do konkretnych wypadków życia, zarówno przed dokonaniem uczynku, jak i po; rządzi ono naszym życiem i sądzi je.

I podobnie, jak się zdarza, że ci, co piastują władzę wykonawczą lub sądowniczą, postępują wbrew prawom, których są stróżami i wykonawcami, czy to przez nieświadomość czy też przez złą wolę, tak i sumienie nieraz nie rachuje się z zasadami moralnemi. Ono też może postępować przeciw prawu przez nieznamość, i widzieliśmy, jak się przedstawia w tych wypadkach sprawa jego odpowiedzialności; ale wiemy, że bardzo często wydaje ono rozkazy, sprzeczne z zasadami moralnemi, z całą świadomością tej sprzeczności. Ulegając woli, a nieraz i namiętnościom, rozdzwaja się ono niejako w sobie, i choć w wyższej swej części widzi jasno drogę obowiązku, jednak w części niższej, stykającej się z konkretnemi danemi życia, schodzi na manowce, które prowadzą do zaspokojenia nieraz najgorszych porywów

duszy lub najniższych pożądań ciała. Na tem rozdwojeniu polegają wyrzuty sumienia.

Widzimy więc, jak zgubną w praktyce byłaby nauka o prymacie, czyli pierwszeństwie sumienia. Napozór daje ona sumieniu wyższą jeszcze wartość, w rzeczywistości zaś pozbawia je tego silnego przedmiotowego oparcia, jakie w prawie moralnem posiada, i czyni zeń tarczę bezkarności dla tych wszystkich, którzy się z pod prawa moralnego chcą wyzwolić. W samej rzeczy, gdybyśmy chcieli w sumieniu widzieć najwyższą normę życia moralnego, lub, innymi słowy, gdybyśmy mu chcieli przyznać władzę prawodawczą, nie mającą ponad sobą żadnej wyższej instancji, do której możnaby się zwrócić w razie nadużycia, wtedy z konieczności ustałaby wszelka możność sądzenia ludzi, ganienia ich, karania i t. d. Działalność sumienia ludzkiego można sądzić tylko wyższem od niego prawem moralnem; kto tej wyższości nie uznaje, ten traci wszelką logiczną podstawę do sądzenia ludzi, do kierowania nimi; upada wtedy cały porządek społeczny, upada, nawet możność wychowywania młodych pokoleń. Jest to wielkim brakiem logicznej konsekwencji, gdy zwolennicy prymatu sumienia pozwalają sobie krytykować innych; oni bardziej niż kto inny powinni mieć w pamięci te słowa Mickiewicza: „Chcąc mnie sądzić, nie ze mną trzeba być, lecz we mnie“ (Żeglarz).

Podobne dążenia do pozornego wywyższenia sumienia nieraz się pojawiały w dziejach, wtedy, gdy przestarzałe formy społeczne zbyt krępowały jednostkę w swym rozwoju i nie umiały się dostosować do zmienionych warunków życia. Ale i po wsze czasy znajdują się ludzie, których samolubnym aspiracjom za ciasno w granicach zasad moralnych, i którzy w doktrynie o prymacie sumienia znajdują pozory naukowego uzasadnienia swych anarchicznych i przeciwspołecznych aspiracji. Szekspir w postaci Henryka VIII doskonale przedstawia człowieka, który, chcąc się wyłamać z pod prawa moralnego, zaczyna się rozwodzić nad swem sumieniem i w jego mniemanym głosie szukać usprawiedliwienia swego postępowania.

3. Nie należy jednak jednego tracić z oczu: oto na to, aby sumienie właściwie odgrywało swą rolę w życiu moralnem, trzeba koniecznie, aby zostało starannie rozwinięte i utrwalone, słowem wychowane. Gdyby zasady moralne były tak ściśle określone, iżby nam dawały w każdym poszczególnym wypadku dokładne

wskazówki, jak mamy postąpić, rola sumienia byłaby bardzo prosta, polegałaby poprostu na pewnym machinalnym niemal stosowaniu praw do życia. Wiemy jednak, że tak nie jest; żadne prawo nie jest w możności przewidzieć wszelkich możliwych wypadków, bo życie jest zawsze bogatsze i pełniejsze niż abstrakcje umysłu ludzkiego, jakimi są co do swej formy nasze prawa moralne.

I w życiu społecznym, czy ten, co dzierży władzę wykonawczą i sprawuje rządy, czy też ten, co wymierza sprawiedliwość i sprawuje sądy, muszą nieraz własnym rozumowaniem dopełnić to, co w prawie nie zostało określone; samo prawo na nich ten obowiązek wkłada, dając im nawet wskazówki, w jaki sposób mają to czynić.

Podobną rolę ma i sumienie. Ono też ma za zadanie ogólne zasady moralności stosować do poszczególnych wypadków życia, i nieraz mu się zdarzy, że zajdą takie okoliczności, których prawo nie przewidziało, wobec czego musi ono samo dopełnić to, czego w prawie brakuje. Sumienie ma przeto też dużą władzę interpretowania prawa, ale na to, aby tę rolę należycie spełnić, musi przejść pewną szkołę i nabrać pewnej pod tym względem sprawności.

Tę sprawność do kierowania się zasadami moralnymi daje sumieniu cnota roztropności, o której w drugiej części etyki obszerniej pomówimy. Ma ona na celu wyrobienie w nas umiejętności właściwego stosowania praw moralnych, interpretowania ich tam, gdzie nie są dość określone, i wreszcie osądzenia naszych czynów po ich dokonaniu. Roztropność jest więc jakby ochroną sumienia; nie daje mu się wahać i namyślać tam, gdzie obowiązek jest jasny; nie pozwala zbyt prędko się decydować wtedy, gdy potrzeba dłuższego namysłu i zastanowienia; ona je broni od spaczeń, od zubożenia na prawo moralne, od zwyrodnienia.

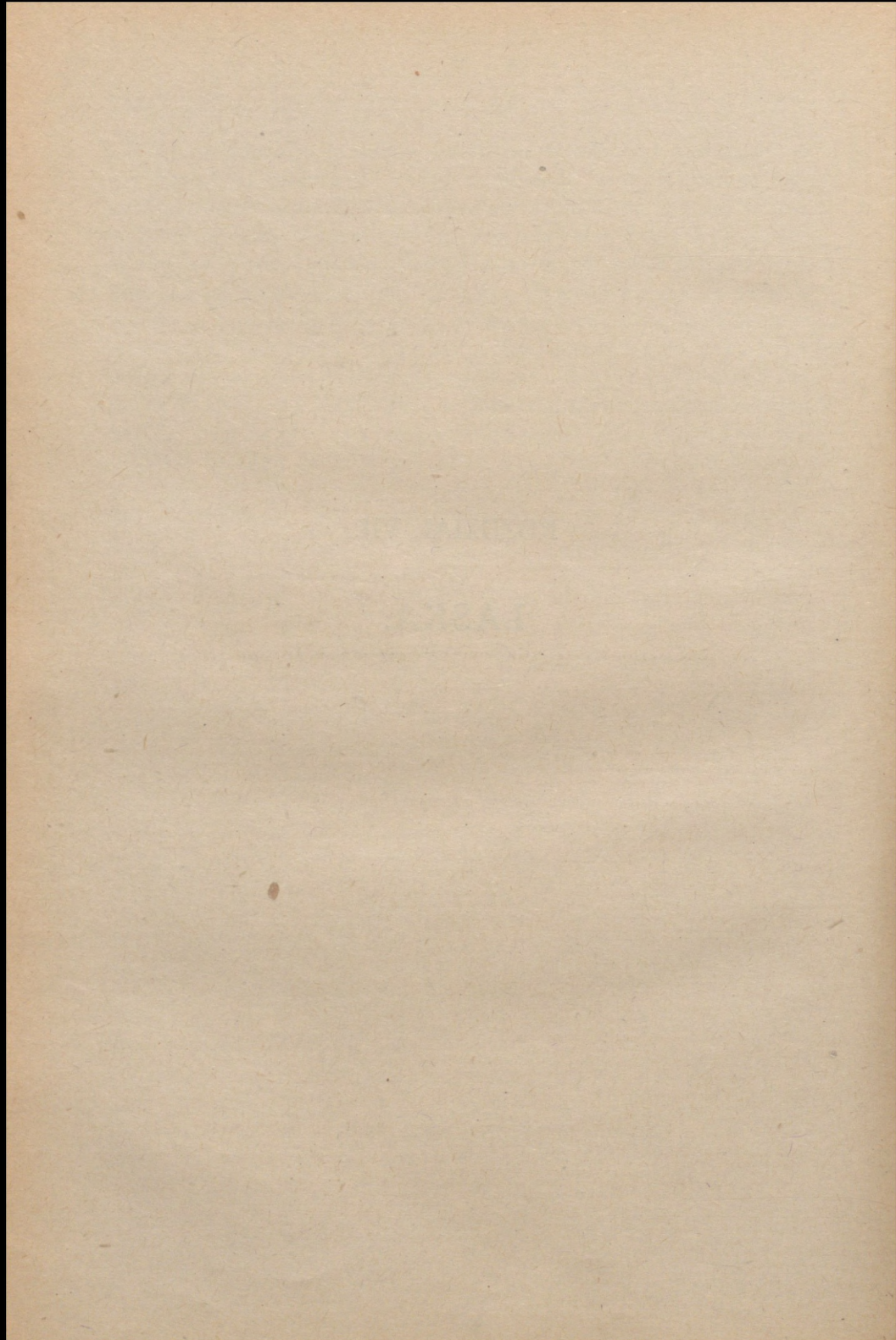
Kto dziedziny sumienia nie poddał pracy wychowawczej, kto nie postarał się o to, by mu nadać pewną czułość na dobro i zło moralne, a potem je w tej czułości utrzymywać i dalej rozwijać, u tego powoli będzie ono usypiać, aż wreszcie stępuje zupełnie, tak że człowiek zacznie pić grzech jak wodę. Nieraz tacy właśnie, gdy ich prawo moralne przyciśnie, zaczynają w imię uciśnionego sumienia protestować, choć całe ich życie moralne na tem polegało, aby nie dać się sumieniu rozwinąć i ugruntować.

Kto jednak o sumienie swoje się troszczył i starał się je wychować na podstawie zasad moralnych, ten nie będzie odczuwał rozdźwięku między sumieniem a prawem; one się w nim połączą w jedno i przekona się, jak wielkim dobrem dla człowieka jest prawo moralne. Doświadczy on na sobie prawdy tych słów księgi Kaznodziejskiej: „Kto szuka prawa, będzie niem napełnion, a kto nieszczerze w niem postępuje, obrazi się oń... Człowiek roztropny wierzy prawu Bożemu, a i prawo jest mu wiernem” (XXII, 19 i XXIII, 3), a w sumieniu coraz bardziej widzieć będzie „światło oblicza Bożego” (Ps. IV, 7), wyryte w duszy ludzkiej.

---

ROZDZIAŁ VII.

ŁASKA.



## § 24. NADPRZYRODZONA POMOC BOŻA W ŻYCIU MORALNEM CZŁOWIEKA. JEJ STOSUNEK DO PRZYRODZONEJ DZIAŁALNOŚCI WŁADZ DUSZY.

1. Już w drugim rozdziale (§ 5 p. 2), mówiąc o celu człowieka, przekonaliśmy się, że przekracza on nasze siły przyrodzenie i że bez Objawienia Bożego nie bylibyśmy w stanie go ani poznać, ani też zapragnąć. W rozdziale piątym, tam, gdzie była mowa o prawie moralnem, poświęciliśmy osobny ustęp (§ 16), objawionemu prawu Bożemu, które ma właśnie za zadanie wskazać nam drogi, prowadzące do tego celu nadprzyrodzonego. Jasnym jest jednak, że dla osiągnięcia go i to nie wystarcza. Cóż bowiem pomoże, gdy komuś wskażemy cel wzniosły i drogi doń wiodące, jeśli on nie ma dostatecznych sił, aby móc się nań porwać, a my mu ich dodać nie możemy. Bóg nie mógł nas w tak strasznym położeniu postawić, i, skoro nas wezwał do celu, przewyższającego ludzkie siły, winien był samemu sobie, aby te siły tak wzmóc, iżby starczyły do osiągnięcia naszego przeznaczenia. Tę wewnętrzną pomoc Bożą, wzmagającą moc naszych władz moralnych, nazywamy łaską; jest ona nader ważnym czynnikiem naszego życia moralnego, to też poświęcimy jej teraz osobną uwagę.

Ma się rozumieć, że tej ukrytej działalności Boga w naszej duszy, samym naszym rozumem przyrodzonym badać nie możemy, nie jest on bowiem w stanie nic nam o niej powiedzieć. Najwyżej, jak to u Platona widzimy, może tęsknić do niej, zdając sobie sprawę z tego, że te wielkie zadania odrodzenia wewnętrznego i przerobienia się na wyższą modłę bez udziału Bożego nie dadzą się przeprowadzić. W objawieniu przeto Bożem, zawartem w Piśmie świętem i tradycji Kościoła, szukać będziemy nauki o łasce Bożej i jej roli w naszym życiu.

2. Otóż Kościół, który zebrał wszystkie te dane w jedną całość, uczy nas, że nadprzyrodzona działalność Boga w naszych duszach jest nader rozmaita. Mamy więc najpierw łaski przemijające, które nazywamy aktualnymi lub uczynkowymi. Są to jakby wpływy nadprzyrodzonej działalności Bożej na działalność naszych władz, zespalające się z nią w jedną całość i dające jej zdolność do takich czynów, do których przyrodzone jej siły nie starczą. W tym to sensie Chrystus Pan powiedział: „Nikt nie może do mnie przyjść, jeśli go nie pociągnie Ojciec, którym mnie posłał” (Jan VI, 44). W tym sensie święty Paweł uczy, że: „Bóg to jest, który sprawuje w nas i to, że chcemy, i to, że wykonujemy, podług swego upodobania” (Filip. II, 13); gdzie indziej zaś naucza tenże Apostoł, że: „nie jesteśmy zdolni pomyśleć coś sami z siebie, jako z siebie, ale zdolność nasza z Boga jest, który też uzdatnił nas, abyśmy byli sługami nowego przymierza...” (Kor. III, 5—6). Jak ostatnie słowa wskazują, chodzi tu o zdolność do czynów nowego przymierza, t. j. do czynów nadprzyrodzonych.

Takim poruszeniem łaski uczynkowej może podlegać nasz rozum, który wtedy, pobudzony i oświecony wewnątrz, bardziej się interesuje prawami Bożymi i głębiej je pojmuje. Mogą ich doświadczać następnie i nasze władze uczuciowe, czerpiąc w takich uczułych podniętach zachętę do bardziej gorliwej służby Bożej. Wreszcie, co najważniejsze, dotyczą one i woli i acz nie odczuwane przez nas, skłaniają ją do czynów, zgodnych z wymaganiami Bożymi, nadając im jednocześnie wartość nadprzyrodzoną. Aczkolwiek wpływu łaski na wolę nie odczuwamy, możemy go jednak nieraz skonstatować, gdy zastanowimy się nad pobudkami naszych czynów; tam bowiem, gdzie pobudki te są nadprzyrodzone, i działalność woli, wywołana przez nie, będzie miała wewnętrzne cechy aktu nadprzyrodzonego. Nieraz zresztą i rezultaty naszych wysiłków, jakby doświadczalnie nas przekonywają, że jakaś siła, wyższa od naszej własnej, wspierała nas w naszych zmaganiach się z sobą, że np. w przezwyciężeniu tej lub owej pokusy okazaliśmy jakąś moc ducha, przewyższającą znacznie zwykłą naszą odporność na zło; dodaje nam to dużo otuchy na przyszłość, i mówimy sobie w sercu ze św. Pawłem: „Wszystko mogę w tym, który mnie umacnia” (Filip. 4, 13).

3. Oprócz tych przemijających łask aktualnych czyli uczynkowych, które są jakby poruszeniami mocy Bożej w najgłębszych tajnikach naszych władz psychicznych, Objawienie poucza nas jeszcze o innego rodzaju oddziaływaniu Bożem na naszą duszę, przybierającym formę bardziej stałą, a zwanem w teologii łaską habitualną, czyli uświęcającą. Pomoc ta, udzielona przez Boga człowiekowi, nie przechodzi tylko w formie poruszenia przez jego władze, ale pozostaje na stałe w samej jaźni duszy, łącząc się z nią w sposób trwały i rozchodząc się następnie po wszystkich jej władzach, które w życiu moralnem biorą udział. Jest ona przygotowaniem tego tajemnego zamieszkania Trójcy Św. w naszych duszach, które Chrystus Pan obiecał wszystkim miłującym Go i przestrzegającym Jego nauk (Jan XIV, 23). Z pośród stworzeń tego świata, jedynie dusza ludzka może stać się takim mieszkaniem Bożem, bo ona jedna, jako istota duchowa, może być przekształcona na modłę Bożą. Bóg jest wszędzie obecny, ale w duszy, która Go miłuje, przebywa On oprócz tego w zupełnie szczególny sposób przez to, że przekształca ją wewnątrz i przysposabia do wymagań swego życia Bożego. To Jego szczególne przebywanie w nas nazywamy właśnie mieszkaniem Boga w duszy.

Przekształcenie duszy na modłę Bożą odbywa się zapomocą łaski habitualnej, czyli uświęcającej, która czyni z nas coś Bożego. Święty Piotr nie waha się nazywać nas, gdy jesteśmy w stanie łaski, „uczestnikami natury Bożej” (II Piotr I, 4), a św. Jan zwie łaskę: „nasieniem Boga, które w człowieku trwa” (I Jan III, 9). Pisząc te słowa, ulubiony uczeń Chrystusa miał na pewno na myśli naukę swego Mistrza, daną Nikodemowi o konieczności odrodzenia się na nowo do wyższego i lepszego życia Bożego (Jan III, 3—8). Wreszcie najlepsze może wyjaśnienie łaski uświęcającej znajdziemy w samej nauce Chrystusa, tam, gdzie ją porównywa z sokiem, który z pnia rozchodzi się po wszystkich gałęziach i gałązkach i wszystkie przy życiu utrzymuje. „Jako latorośl”, uczy Zbawiciel, „nie może rodić owocu, jeśli nie trwa w szczepie winnym, ani wy, jeśli we mnie mieszkać nie będziecie” (Jan XX, 4). Tylko więc łączność z Chrystusem sprawia, że łaska Jego, jak sok życiodajny, dopływa do naszej duszy i rodzi w niej owoce nadprzyrodzone, t. j. cnoty, uczynki, zasługujące na żywot wieczny.

Ma się rozumieć, że wszystkie te porównania nie są w stanie wyczerpać całej pełni łaski uświęcającej, dają nam jednak o niej dosyć dokładne pojęcie. Jest ona mianowicie pewną rzeczywistością własnością, udzieloną duszy przez Boga i stworzoną przez Niego na modłę własnej Jego natury, tej natury, która w przyrodzonym porządku rzeczy nie może stać się udziałem stworzenia. Stąd ma ona charakter nadprzyrodzony i dopuszcza nas do udziału w takich własnościach Bożych, które do wewnętrznego życia Trójcy Świętej należą, i do których reszta świata nie ma dostępu. Udział w naturze Bożej stwarza między nami a Bogiem osobny stosunek jakby pokrewieństwa, wzorujący się na stosunku, łączącym między sobą osoby Trójcy Świętej; przez nią nietylko nazwani jesteśmy synami Bożymi, ale stajemy się nimi w rzeczywistości (I Jan III, 1). „A jeśli synami, tedy i dziedzicami, dziedzicami Bożymi i spółdziedzicami Chrystusowymi” (Rzym. VIII, 17).

Jak dusza jest pierwiastkiem życia przyrodzonego, tak iż wszystkie funkcje życiowe z jej związku z ciałem wypływają, tak i łaska, opanowawszy duszę, staje się pierwiastkiem życia nadprzyrodzonego, tak iż wszystkie jego przejawy do jej związku z duszą się sprowadzają. — Staje się ona w nas naprawdę „źródłem wody, tryskającej na żywot wieczny” (Jan IV, 14) przez to, że rozchodząc się w duszy po tych jej władzach, które biorą udział w naszym życiu moralnym, daje im szczególną moc do wyższej, nadprzyrodzonej działalności, a nawet pewne trwałe usposobienie do rozmaitych czynów, które zwiemy nadprzyrodzonymi, albo wlanymi cnotami moralnymi.

Wokoło więc tego centralnego daru Bożego, jakim jest łaska uświęcająca, grupuje się cały szereg innych łask, z niej wypływających, bądźto przejściowych, bądź trwale przebywających w duszy; wiążą się one z różnymi naszymi czynnościami, a nawet z działalnością różnych środków zewnętrznych, ustanowionych przez Zbawiciela dla naszego uświęcenia, a zwanych Sakramentami. Największego swego rozkwitu osiąga łaska w tych stanach wewnętrznego połączenia z Bogiem, w których dusza, w mniejszym lub większym stopniu, jest świadoma rozwijającej się w niej działalności Bożej, i które należą do dziedziny mistyki. Aczkolwiek rzadkie, łaski tego rodzaju są normalnem ukoronowaniem

życia nadprzyrodzonego i każdy chrześcijanin ma prawo do nich zdążyć.

Poza temi wszystkimi łaskami, objętymi ogólną nazwą uświęcających (gratum facientes), istnieje cała kategoria łask nadzwyczajnych, których Bóg udziela wyjątkowo duszom wybranym, gdy chce je do pewnych szczególnych zadań uzdolnić; do nich należą: światło prorocze, dar czytania w sumieniach, moc czynienia cudów, objawienia i widzenia wewnętrzne, i inne. Tego rodzaju łaski, zwane darmowemi (gratis datae), same przez się nie uświęcają, i Bóg je daje raczej dla celów społecznych, gdy chce wzmocnić wpływy jakiejś jednostki wybranej i przez nią rozszerzyć swe Królestwo na ziemi. W żadnym więc razie nie należy ich cenić ponad ciche i niewidoczne łaski uświęcające, ani tem bardziej o nie zabiegać z poświęceniem tych ostatnich. Chrystus Pan najwyraźniej ostrzegł swych uczniów przed tem przesuwaniem punktu ciężkości życia nadprzyrodzonego z łask uświęcających do tych łask nadzwyczajnych; oto gdy siedmiedziestu dwóch z nich, po raz pierwszy posłanych przez Zbawiciela dla zwiastowania, że się zbliża Królestwo Boże, powróciło do Mistrza i z radością opowiadało Mu, że nawet złe duchy w Jego imieniu ich słuchają, On im rzekł: „Nie z tego się weselcie, że wam się duchy poddają, ale weselcie się, że imiona wasze zapisane są w niebiosach” (Łuk. X, 20).

4. Wogóle, gdy mowa o łasce, czy to uczynkowej, czy uświęcającej, czy nawet w znacznej mierze o tych łaskach nadzwyczajnych, trzeba sobie dobrze zdawać sprawę z tego, że nadprzyrodzona działalność Boga w duszy, łącząc się z przyrodzoną działalnością naszych władz psychicznych, w niczem ich nie krępuje, nie łamie i nie kaleczy. Trudno nam to w pierwszej chwili pojąć, bo w naszych ziemskich stosunkach wszelki wpływ jednego czynnika na drugi łączy się z pewnem ograniczeniem, czy też skrzepowaniem działalności tego ostatniego. Nie powinniśmy jednak zapominać, że moc Boża nieskończenie przewyższa swą doskonałością działanie czynników stworzonych; może ona dużo głębiej przeniknąć do najtajniejszych sprężyn ich działalności, a jednak w niczem nie naruszy i nie zgwałci ich własności i wewnętrznych praw, podług których funkcjonują, a które przez Boga

i Stwórcę zostały im nadane; owszem to dotknięcie przez moc Bożą władz duszy wzmacnia je tylko i podnosi, a zarazem rozwija i uszlachetnia ich własności. Słowem, podług wyrażenia Pisma św., „Bóg z wielkim szacunkiem rozporządza nami” (Mądr. XII, 18); i wtedy więc, gdy działa swą łaską w duszy i jej władzach, szanuje najzupełniej podstawowe prawa rozwoju, które sam im nadał, i w niczem ich nie krępuje i nie łamie.

Stąd też, gdy Bóg łaską uczynkową ożywia i pobudza naszą wolę, ta ostatnia w niczem nie jest skrępowana i żadnej z istotnych własności swego funkcjonowania nie traci. Nietylko nie przestaje ona być wolną, ale przeciwnie wolność jej pod wpływem łaski się powiększa; łaska bowiem wzmagą nasze aspiracje do dobra nieskończonego, przez co sprawia, że wznosimy się coraz bardziej nad znikome dobra tego świata i nie dajemy się im z koniecznością pociągać; w tem zaś, jak widzieliśmy wyżej, (rozdz. III, § 9), leży rdzeń wolności woli.

Tak samo łaska uświęcająca, pokrywając jakby powłoką nadprzyrodzoną naszą duszę, nie ujmuje jej w jakieś sztywne karby lub pęta. Owszem, jak ubranie uwydatnia kształty naszego ciała, tak samo i łaska, tylko stokroć lepiej, uwydatnia wszystko, co w naszej indywidualnej naturze jest dodatniego. Pod jej tchnieniem wszystkie dobre i szlachetne cechy naszej duszy zostają pogłębione, rozwinięte i utrwalone, a jednocześnie przepełnione tym duchem Bożym, nadającym im zarazem i jakąś woń ożywczą zaświata i barwę błękitu, których sama wydać z siebie nie była w stanie. Zczasem ze współdziałania tych dwóch czynników powstaje to, co jest najpiękniejszego na świecie, a mianowicie ta żywa i harmonijna całość, którą zwiemy charakterem chrześcijańskim i która u Świętych przybiera tak rozmaite postacie, jedne piękniejsze od drugich.

Dopiero łaska nadaje pełne znaczenie tym słowom świętego Pawła, wypowiedzianym do Ateńczyków wśród Areopagu, a mającym już i w dziedzinie przyrodzonej swe głębokie znaczenie: „Niedaleko od każdego z nas jest Bóg, albowiem w Nim żyjemy i ruszamy się i jesteśmy”. Dopiero ona sprawia, że nietylko w przerośni, ale w pełni rzeczywistości „Jego, t. j. Boga, rodzajem jesteśmy” (Dzieje XVII, 27—28).

## § 25. SZCZEGÓLNE ZADANIA ŁASKI, SPOWODOWANE ROZSTROJEM, WPROWADZONYM PRZEZ GRZECH PIERWORODNY DO NATURY CZŁOWIEKA.

1. Już parę razy, gdy była mowa o podnoszeniu rodu ludzkiego do porządku nadprzyrodzonego, zwracaliśmy na to uwagę, że w stanie obecnym podnoszenie to napotyka w naszej naturze na szczególne trudności, będące w nas dziedzictwem grzechu pierworodnego pierwszych naszych rodziców. Teraz, gdyśmy w poprzednim rozdziale poznali, czym jest łaska sama w sobie, wypadnie bliżej się przyjrzeć temu rozdzźwiękowi, jaki niewierność Adama i Ewy wprowadziła do naszej duszy; da nam to jednocześnie możliwość dokładniej przedstawić i tę rolę, jaką łaska w naszym życiu moralnem odgrywa.

Istnienie grzechu pierworodnego w nader wyraźnych słowach zawarte jest w Piśmie św.. Już opis dramatu, jaki rozegrał się w raju, wskazuje nam wyraźnie na jego źródło i jednocześnie poucza, że kara, zesłana na pierwszych rodziców, miała nietylko ich samych dotknąć, ale też przejść na ich potomstwo, które ma odtąd wciąż być w walce z nasieniem węzowem (Rodz. III, 15). W Nowym Testamencie znajdujemy tę prawdę gruntownie wyjaśnioną przez św. Pawła w liście do Rzymian; przeprowadza on tam porównanie między Adamem i Chrystusem i pokazuje, „że jak przez jednego człowieka na wszystkich ludzi spadł wyrok na potępienie, tak przez sprawiedliwość jednego wszyscy ludzie dostępują usprawiedliwienia na życie” (Rzym. V, 18).

Rozum ludzki, nie pouczony Objawieniem, nie byłby w stanie dojść do poznania źródeł zła w naszym życiu, szczególnie zła moralnego, ale i dla niego jest jasnym, że istnieje w człowieku jakiś rozdzźwięk, który żąda wytłumaczenia i którego bez światła wiary myśl filozoficzna nie jest w stanie zadowalniająco wyjaśnić. Nieraz najtęższe umysły, uderzone nędzą moralną najdoskonalszego stworzenia tego świata, starały się odkryć jej źródło; spotykamy takie dociekania u Hezjoda i Platona, u Cyserona i Horacego i innych, ale wszystkie one kończą się albo naiwnem opowiadaniem mitologicznem, albo znakiem zapytania.

Dopiero myśl chrześcijańska, opierająca się na danych Objawienia, zawartyh zarówno w Piśmie św. jak i w podaniu, szcze-

gólnie w obrzędach kościelnych, jak np. w chrzcie niemowląt, dała nam głębokie wyjaśnienie moralnych rozdźwięków naszego życia duchowego w postaci nauki o grzechu pierworodnym. Gdy całe to zagadnienie zostało bardzo silnie wysunięte naprzód przez głównych herezjarchów reformacji, Kościół na soborze trydenckim ujął je w ściśle określoną teologiczną formę.

2. Grzech pierworodny tedy, podług nauki Kościoła polega w swej istocie na braku w duszy sprawiedliwości pierworodnej, którą Bóg dał pierwszym rodzicom, z tem, aby ją drogą dziedziczności przekazali swemu potomstwu; ponieważ Adam i Ewa ją stracili dla siebie, nie mogli jej przekazać swym dzieciom, i oto dziś człowiek przychodzi na świat bez pierworodnej sprawiedliwości, którą z ustanowienia Bożego powinienby mieć, i to mu jest poczytane za brak, czyli za grzech. Nie jest to jego grzech osobisty, bo nie został popełniony jakimś osobistym czynem z jego strony, ale może nosić nazwę grzechu, bo jest rezultatem w naszej naturze dobrowolnego czynu pierwszych rodziców, stąd nazywa jego grzech pierworodny, t. j. pochodzący z urodzenia, w odróżnieniu od grzechów osobistych, zwanych uczynkowemi. Można więc o nim powiedzieć, że jest raczej grzechem pierwszych rodziców w nas, niż naszym grzechem (*Voluntarium in nobis, non a nobis*); sprawia on jednak, że każdy z nas przychodzi na świat bez tego stanu, który go podnosił do porządku nadprzyrodzonego, czynił dzieckiem Bżem i dawał prawo do chwały wiecznej. Z winy pierwszych rodziców rodzimy się, jakby odwróceniu od Boga przez to, że brak nam tego stanu nadprzyrodzonego, jaki pierworodna sprawiedliwość i łaska uświęcająca winny nam dawać, i że dzięki temu brakowi jesteśmy niezdolni do czynów, jakich Bóg od nas wymaga, niezdolni do szczenia Jego chwały, tak, jak On tego pragnie, i do osiągnięcia celu, do którego nas przeznaczył.

Co do rozciągłości grzech pierworodny jest największy, rozciąga się bowiem, z jedynym wyjątkiem Matki Zbawiciela, na wszystkich ludzi, jako pochodzących od Adama i Ewy. Co do wielkości, jest najmniejszym z grzechów, tak iż najdrobniejszy grzech powszedni, dobrowolnie popełniony, więcej przynosi ujmy, chwale, należnej Bogu, niż grzech pierworodny, w którym się rodzimy. W każdym bowiem grzechu uczynkowym jest zawsze przyłgnięcie do jakiegoś dobra stworzonego, z którym się łączy

większe lub mniejsze odwrócenie się od Boga; jest w nim zawsze jakiś wybór między Bogiem a stworzeniem, wybór na niekorzyść Boga. Tego w grzechu pierwotnym niema; tam jest tylko stan odwrócenia się od Boga, bez zwrócenia się do dóbr stworzonych, bo do tego potrzebny byłby osobisty akt woli. Dlatego i do zmażania grzechu pierwotnego nie jest konieczny osobisty akt woli, niema bowiem potrzeby wolę tę od jakiegoś dobra odrywać; może ono być dokonane, jak we chrzcie niemowląt, bez udziału woli, przez wlanie do duszy łaski uświęcającej i przywrócenie jej tą drogą stanu nadprzyrodzonego i uzdolnienie jej do czynów nadprzyrodzonych, zasługujących na chwałę wieczną.

Stąd też i kara grzechu pierwotnego mniejsza jest, niż kara za inne grzechy. Choć bowiem niemowlęta, umierające bez chrztu św., nie mogą uzyskać chwały wiecznej, bo brak im do tego nadprzyrodzonego uzdolnienia, choć następnie stan, w jakim się znajdują po śmierci, wobec tego, że nadprzyrodzonego zjednoczenia z Bogiem „*t w a r z ą w t w a r z*“ (I Kor. XIII, 12) nie mają, należy nazywać stanem potępienia wiecznego, jednak pozytywne kar nie ponoszą żadnych, gdyż żadnych uczynkowych grzechów nie popełniły. Cieszą się więc one w tym stanie potępienia wiecznego zupełną szczęśliwością przyrodzoną, której nie maćci nawet żal za utraconem szczęściem nadprzyrodzonym, ponieważ nie mają pojęcia o tem, że takowe jest wogóle możliwe.

3. Oprócz tego braku sprawiedliwości pierwotnej, którą Bóg kiedyś dał całemu rodowi ludzkiemu i za której utratę jest on we wszystkich swych członkach odpowiedzialny, do grzechu pierwotnego należą jeszcze i inne czynniki, które, aczkolwiek drugorzędne, dużo bardziej jednak rzucają się w oczy. Oto sprawiedliwość pierwotna, podnosząc naszą naturę na wyższy poziom, nadawała działalności jej władz dziwną jakąś harmonję wewnętrzną. Harmonja ta składała się z trzech ogniw niejako: pierwszym była ścisła łączność umysłu z Bogiem, która taką moc duszy dawała, że panowała ona zupełnie nad ciałem. Stąd wyływały dwa inne ogniwa tej harmonji: najpierw wyższe władze duszy, rozum i wola, panowały całkowicie nad niższymi władzami zmysłowemi i nie napotykały z ich strony sprzeciwu; następnie dzięki całkowitemu opanowaniu ciała przez duszę, wykluczającemu śmierć i choroby, człowiek miał zupełne panowanie nad światem zewnętrznym, który mu ulegał w dużo większym stopniu, niż dzi-

siaj, i we wszystkim był na jego usługi. Te wszystkie czynniki składowe stanu sprawiedliwości pierwotnej mamy zaznaczone w obrazowym opisie pierwszych dni stworzenia, kiedy człowiek, poddany Bogu, cieszył się pełnią sił duchowych i fizycznych; Bóg był jego panem, ale przez to samo on był zupełnie panem siebie i panem stworzenia.

Grzech Adama był grzechem pychy i jako taki dobrowolnie zrywał pierwsze i główne ogniwo tej harmonii nadprzyrodzonej, jaką w nim sprawiedliwość pierwotna ugruntowała; zerwanie zaś pierwszego ogniwa sprawiło, że rozpadły się natychmiast i dwa inne, a na miejsce trzech składników harmonii pierwotnej powstały trzy pożądliwości, które św. Jan Ewangelista wymienia w swym pierwszym liście: „pożądliwość ciała i pożądliwość oczu i pycha żywota, która nie jest z Ojca, ale jest ze świata“ (I Jan II, 16).

Pycha żywota zastąpiła poddanie się duszy Bogu i wywołała w umyśle stałą skłonność do szukania siebie, do pożądania wywyższenia swego ja ponad wszystko, nawet ponad Boga. Pożądliwość ciała rozbiła zupełnie jedność życia wewnętrznego i sprawiła, że władze zmysłowe przestały ulegać rozumowi i woli, skąd też powstał ten rozdźwięk wewnętrzny w człowieku, który wszyscy odczuwamy, a który św. Paweł tak dokładnie scharakteryzował w swym liście do Rzymian (VII, 14—25). Wreszcie, utraciwszy dawną moc wewnętrzną, człowiek stał się nie tylko podległym chorobom i śmierci, ale i dużo zależniejszym od otaczającego go świata; musi on teraz w pocie czoła pracować, aby go sobie podbić, a praca ta nieraz tak dalece go pochłania, że aż zapomina o wyższych celach, którym powinien służyć; to jest źródłem trzeciej pożądliwości, pożądliwości oczu, która sprawia, że człowiek przywiązuje się zbyt silnie do dóbr tego świata i przysłania sobie niemi prawdziwe dobra nadziemskie, że nigdy nie jest zadowolony z tego, co ma, i zawsze chce mieć więcej.

Oto w ogólnych zarysach ten rozdźwięk, jaki grzech pierwotny wprowadza do natury ludzkiej. Wszystkie władze zostały przezeń osłabione; rozum stracił dawną bystrość w poznawaniu, wola dawną gorliwość w dążeniu do dobra; we władzach uczuciowych moc popędliwa do zwalczania przeszkód została osłabiona, natomiast moc pożądliwa, po zburzeniu harmonii wewnętrznej, zaczęła się wyrывать do tego wszystkiego, co może ją

zaspokoić, bez względu na wyższe zadania duszy i rozkazy rozumu.

4. Naturalnie, że i tego osłabienia natury ludzkiej nie należy przesadzać, jak to Luter i inni po nim czynili. Przeciw tym rozpaczliwym doktrynom, głoszącym zupełny zanik w człowieku pierwiastków zdrowia moralnego, w szczególności wolnej woli, a stąd i zupełną niezdolność do robienia dobrze, Kościół bardzo silnie zaznaczał, że sama natura nasza nie została zepsuta, a tylko jej władze zostały osłabione we właściwym sobie funkcjonowaniu i pozbawione tej harmonji, która je podporządkowywała rozumowi, a przez rozum wyższym celom życia. Pod wpływem łaski mogą one w znacznym stopniu swą moc i sprawność powiększyć, choć do tego stanu, w jakim były przed upadkiem pierwszych rodziców, nigdy nie dojdą; pewien rozdzwięk, żądający od nas dużej czujności i nieraz bardzo uciążliwych walk, zawsze w nas pozostanie, jako ślad grzechu pierworodnego i źródło wielu grzechów uczynkowych.

Kościół jednocześnie bardzo wyraźnie się zastrzegł przeciw temu, aby samego tego rozdzwięku nie uważać za grzeszny i nie widzieć w nim istoty grzechu pierworodnego. Gdy przez chrzest św. człowiek odzyskuje łaskę, grzech pierworodny znika całkowicie, to zaś, co z niego pozostaje, ta skłonność do złego w różnych kierunkach i rozdzwięk między władzami duszy, same przez się grzechem nie są i sumienia przeto nie obciążają. Zapewne, że związek ich z grzechem jest bliski; najpierw są rezultatem w nas grzechu pierwszych rodziców, który i nas przed chrztem obciążał, i, jako takie, są bardzo poważnym argumentem, popierającym naukę objawioną o grzechu pierworodnym; następnie są źródłem grzechów uczynkowych, które popełniamy i które wszystkie dadzą się sprowadzić do tych pożądlivości, wprowadzonych do naszej duszy przez upadek Adama i Ewy. Ale z drugiej strony otwierają nam one pole do walki wewnętrznej, z której przy pomocy łaski Bożej możemy wyjść zwycięsko, i dzięki temu stają się dla nas okazją do dobra i do postępu duchowego. Łatwo zrozumieć, jak zniechęcająca do pracy nad sobą i do walki jest doktryna Lutera, twierdząca, że istotą grzechu pierworodnego są te złe skłonności, które on w nas wywołał i które wciąż się w nas odzywają, gdyż nie jesteśmy w stanie w zupełności się ich pozbyć. Natomiast nauka katolicka uczy, że sam rozdzwięk, od-

czuwany w naszej naturze, grzechem jeszcze nie jest, daje nam silną pobudkę, aby przy pomocy łaski odbudowywać harmonję wewnętrzną naszych władz psychicznych, nie upadając na duchu, gdy praca ta natychmiast nie doprowadza do szczytów i nieraz długich żąda od nas zmagañ.

5. Widzimy z tego, jak ważne przed łaską stoi zadanie. Przed grzechem pierwotnym polegało ono na podnoszeniu nieskażonej natury naszej do porządku nadprzyrodzonego, przez otwarcie przed nią dróg, prowadzących do nadprzyrodzonego celu życia i przez wzmoczenie sił wewnętrznych, tak iżby mogły tego celu dopiąć. Wobec tego, że pierwszy człowiek został stworzony w stanie nadprzyrodzonym sprawiedliwości pierwotnej, łaska zaraz od pierwszej chwili stworzenia współpracowała z przyrodzonymi czynnikami natury ludzkiej.

Dziś do tego pierwotnego i podstawowego zadania przyłączają się jeszcze dwa inne. Najpierw łaska ma nas uwolnić od winy, którą zaciągnęli i przenieśli na nas pierwsi nasi rodzice; polega ona, jakśmy widzieli, na utracie stanu nadprzyrodzonego, który Bóg przeznaczył całemu rodowi ludzkiemu, i za którego brak każdego z jego członków pociąga do odpowiedzialności. Następnie ma nam ona pomóc do uzdrowienia naszej natury z ran, zadanych jej przez upadek pierwszych rodziców, i do odbudowania harmonji wewnętrznej władz duszy, bez której nie możemy należycie rozwinąć naszego życia duchowego.

Pierwsze dwa zadania łaska spełnia jednocześnie i to natychmiast, w mgnieniu oka: ledwo zetknie się z duszą i przez chrzest obejmie w posiadanie, natychmiast podnosi ją do stanu nadprzyrodzonego, i przez to uwalnia od winy, którą stanowił dla niej brak tego stanu. Ma ona już znowu tę moc nadprzyrodzoną, którą Bóg jej przeznaczył, jest przeto zdolna do czynów, któreby ją łączyły z Bogiem i wartością swoją dawały prawo do chwały wiecznej.

Trzecie zadanie nie idzie tak prędko. Łaska odkupienia w planie Opatrzności Bożej nie ma natychmiast wprowadzać do działalności naszych władz duchowych tej doskonałej harmonji, jaką im dawała sprawiedliwość pierwotna. Rozdźwięk wewnętrzny i wynikające zeń skłonności odśrodkowe władz duszy pozostają nadal i wciąż są zdolne odwrócić nas od Boga i do ponownej utraty łaski doprowadzić. Utrata ta jednak nie jest już

dziedziczna, jak to miało miejsce w grzechu pierworodnym, ale czysto osobista, i w planie Odkupienia Bóg przewidział pomoce i środki, przez które możemy łaskę napowrót odzyskać. Gdy szczerze pragniemy powrócić do Boga, Bóg nam ją zwraca i czyni to bez końca, za każdym razem, gdy skruszeni upokorzymy się przed Nim.

I oto łaska odkupienia powoli, stopniowo, nawet z przerwami, gdy ją przez grzech utracimy, pracuje w nas nad odbudowaniem wewnętrznej harmonji, nad opanowaniem złych skłonności, ujęciem ich w karby silnych cnót, powiązaniem tych cnót w jedną całość, t. j. w silny charakter, słowem nad całkowitem podporządkowaniem wszystkich władz człowieka jego nadprzyrodzonemu celowi i zarazem Stwórcy i Prawodawcy. Praca ta trwa całe życie.

W ten sposób sam Bóg jest wychowawcą człowieka! Ta powolna i niewidzialna działalność łaski w naszej duszy, to najistotniejsza część wychowania chrześcijańskiego, ona jedna daje moc i płodność wysiłkom innych czynników wychowawczych, ona jedna może nas doprowadzić do tego ostatecznego rezultatu naszych zmagañ, jakim jest mocny charakter chrześcijański w tem życiu, a chwała Boża w przyszłym.

W następnym rozdziale (VIII, § 30) przyjrzymy się ogólnym warunkom tej pracy wychowawczej, jaką łaska ma w naszej duszy odegrać; szczegółowe jej zadania będziemy mogli przedstawić dopiero w następnych tomach.

## **§ 26. POWSTANIE I ROZWÓJ ŁASKI W DUSZY CZŁOWIEKA. CHARAKTER ZASŁUGI NADPRZYRODZONEJ, NADAWANY PRZEZ ŁASKĘ NASZYM CZYNOM MORALNYM.**

1. Pozostaje nam jeszcze zatrzymać się bardziej szczegółowo nad procesem powstawania łaski w duszy ludzkiej, nad jej rozwojem i nad rezultatami jej działalności.

Już z tego, co było wyżej powiedziane, wypływa, że cały porządek nadprzyrodzony, a więc z nim i łaska, przekracza całkowicie siły naszej natury, tak iż sami z siebie nie jesteśmy w stanie spełnić najdrobniejszego uczynku o wartości nadprzyrodzonej. „Beze mnie nic uczynić nie możecie“ (Jan

XV, 5), mówił Zbawiciel do swych uczniów, a św. Paweł, rozwijając tę Jego myśl, nauczał, że: „łaską Jego, t. j. Chrystusa, zbawieni jesteście przez wiarę i to nie z was, bo i ona jest darem Bożym, nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił” (Efez. II, 8—9). Broniąc w całej rozciągłości tej nauki, Kościół potępił w następnych wiekach wszelkie próby, aby ją osłabić, w szczególności próby pelagianów i semipelagianów, którzy chcieli przynajmniej przygotowanie się do łaski uczynić dostępnem siłom przyrodzonym; w ich myśli przez dobre uczynki przyrodzone zasługujemy sobie na łaskę Bożą, której Bóg winien nam wtedy niechybnie udzielić. Te i tym podobne doktryny zostały niejednokrotnie potępione przez Kościół, który przeciwstawiał im zawsze niezmienną swą naukę o zupełnie darmowym charakterze łaski, bez przyrodzonej zasługi z naszej strony. Słowa św. Pawła, że ufa, iż „Ten, kto rozpoczął w was dobre dzieło, dokona go aż do dnia Chrystusowego” (Filip. I, 6), były zawsze dlań dowodem, że Bóg zaczyna w nas dzieło usprawiedliwienia, a nie my sami, że jednym słowem, jak ten sam św. Paweł naucza, dostępujemy „usprawiedliwienia za darmo, z łaski Boga, dla okupu, złożonego przez Jezusa Chrystusa we własnej Jego osobie” (Rzym. III, 24).

2. Naturalnie, że podkreślając tak silnie tę cechę łaski, iż jest ona darem zupełnie darmo danym, Kościół starał się jednocześnie zapobiec fałszywym wnioskom, które ludzie gotowi byli stąd wysunąć, jakoby nikt nie był odpowiedzialny za to, że łaski nie ma, skoro aktem swej woli zdobyć jej nie może, a tylko sam Bóg, bez względu na nasze usposobienie, nam ją daje. Wnioski podobne nieraz bywały wysnuwane z tych ustępów Pisma św., które silniej podkreślały darmowość łaski; niejednemu służyły one do wymawiania się, gdy zgrzeszył, że nie jego w tem wina, skoro mu łaski do oparcia się pokusie zabrakło.

Otóż w nauce Chrystusa, równocześnie z darmowym charakterem łaski jasno zaznaczone jest, że Bóg ją daje wszystkim ludziom w stopniu, wystarczającym do utrzymania się na dobrej drodze. Wyływa to już ze słów św. Pawła, który pisze do Tymoteusza, iż Chrystus „chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i przyszli do poznania prawdy” (I Tym. II, 4); jasnem jest bowiem, że temu pragnieniu Chrystusa musi

odpowiadać i pomoc wewnętrzną, udzieloną wszystkim ludziom nato, aby mogli prawdę poznać i za jej pomocą zbawienie uzyskać. Wypływa to z samej nauki Zbawiciela, który tak często powtarzał, że przyszedł, „aby świat był zbawiony przez Niego“ (Jan III, 17; XII, 47), „aby zbawić, co zginęło“ (Mat. XVIII, 11), że „nie przyszedł gubić dusz, ale je zbawić“ (Łuk. IX, 56), że „nie przyszedł wzywać sprawiedliwych, ale grzesznych ku pokucie“, bo „zdrowi nie potrzebują lekarza, ale ci, co się źle mają“ (Łuk. V, 32, 31). Tak wyraźne oświadczenia poparł Chrystus także licznymi przypowieściami, jak o zgubionej owcy lub drachmie, o uczcie, na którą zaproszeni przyjść nie chcą, o drzewie figowym, którego ogrodnik nie chce wyciąć, choć owoców nie przynosi, i innymi, z których jasno wypływa, że Bóg nie czeka, aż się człowiek sam nawróci, ale wychodzi na spotkanie każdego, aby go do siebie zwrócić. Nikt więc z racji tego, że jest grzesznikiem, nie jest pozbawiony tej pomocy Bożej, która ma mu pomóc do podniesienia się z grzechu, skoro nato Chrystus przyszedł na ten świat, aby grzeszników zbawić.

Już w Starym Testamencie u proroka Ezechjela znajdujemy te tak pełne siły i znaczenia słowa Pana: „Żywię ja, mówi Pan, nie chcę śmierci niezbożnego, ale, żeby się nawrócił niezbożny od drogi swojej, a żył“ (Ezech. XXXIII, 11), a słowa te po przyjściu Zbawiciela szczególnej jeszcze nabierają mocy. Słusznie więc mógł pisać św. Piotr: „Bóg nie opóźnia się z wypełnieniem obietnicy, jak niektórzy sądzą, lecz ze względu na was cierpliwie postępuje, nie chcąc, aby ktoś zginął, lecz aby wszyscy do pokuty powrócili“ (II Piotr, III, 9). Niemniej słusznie mógł św. Jan we wstępie do swej Ewangelji powiedzieć o Chrystusie, że jest On tem „światłem, oświecającem każdego człowieka na ten świat przychodzącego“ (Jan I, 9), a w swym pierwszym liście nazwać Go „przebłaganiem za grzechy nasze, a nietylko nasze, ale i za całego świata“ (I Jan, II, 2).

Opierając się na tak wyraźnych świadectwach, Kościół z całą stanowczością potępił przez usta papieża Aleksandra VIII (1690) mniemanie tych, którzy twierdzili, że „poganie, żydzi, heretycy i inni im podobni, zupełnie nie ulegają wpływowi Jezusa

Chrystusa, skąd słusznie możemy wyciągnąć wniosek, że wola w nich jest naga i bezbronna, nie mająca zupełnie łaski wystarczającej" (Denzinger, 1295). Przeciwnie nauką Kościoła jest, iż każdy człowiek otrzymuje od Boga wystarczającą pomoc, aby móc poznać prawdę i następnie, idąc za nią, nawrócić się do Boga i skierować do Niego całe swoje życie.

3. Naturalnie, że łask swoich Bóg nie udziela wszystkim w tej samej mierze i w tej samej formie i obfitości; bogactwo i różnorodność pomocy Bożych w dziedzinie nadprzyrodzonej przewyższają nieskończenie bogactwo i różnorodność form przyrodzonych, które z taką ciekawością badamy w otaczającym nas świecie. Nic przeto dziwnego, że i sąd nasz o tem wszystkim, co się do dziedziny łaski odnosi, musi być z konieczności bardzo ograniczony, a przeto i ostrożny. Bóg nam odsłonił rąbek tylko swej tajemniczej działalności w naszych duszach, głębsze jej racje zostały na zawsze przed nami ukryte, należy więc bardzo baczyć, aby się lekkomyślnie nie porywać na dyskutowanie dróg, któremi Bóg prowadzi dusze i które chciał, aby zostały przed nami zasłonięte. Szczególnie na tym punkcie człowiek winien być w stosunku do Boga małym dzieckiem, które z całym zaufaniem daje się prowadzić za rękę przez Ojca i z całą prostotą duszy i serca wierzy w to wszystko, co On mu opowiada. To żądanie dziecięcej ufności i wiary w stosunku do Królestwa Bożego i jego prawd, jest u Chrystusa Pana zupełnie jasno wyrażone: „Ktobykolwiek nie przyjął królestwa Bożego jako dziecko, nie wejdzie doń” (Łuk. XVIII, 17).

Szczególnie trzeba się bardzo mieć na baczności, aby w tej dziedzinie nie popełniać w bardziej niespostrzegalny sposób tego samego, co poganie robią w sposób bardziej naiwny i rzucający się w oczy, gdy przypisują Bóstwu różne właściwości, zalety i nawet wady czysto ludzkie, wpływające z naszej natury i jej ułomności. Nazywa się to antropomorfizmem i spotyka się niestety nietylko u pogan, ale bardzo często i u chrześcijan, lekkomyślnie wyrokujących o rzeczach wiary, szczególnie o tem, co się do dziedziny łaski odnosi. Jak często działalność Bożą w tej dziedzinie chcemy podciągnąć pod normy czysto ludzkich, zmiennych i ułomnych pojęć sprawiedliwości i miłosierdzia! Zapominamy, że stosując nasze pojęcia ludzkie do Boga i Jego działalności, musimy je zawsze poprawiać i pogłębiać, bo wzięte ze skończonych

stosunków stworzenia, nie mogą w całej rozciągłości odpowiadać nieskończonej doskonałości Boga; orzekane o Bogu, mają one tylko wartość analogiczną, t. zn. wartość podobieństwa, wprawdzie bardzo uzasadnionego, a jednak nie dochodzącego do tożsamości. Nieraz sam Bóg ostrzegał ludzi w Piśmie św., aby Go nie sądzili swoją miarą stworzeń, gdyż, jak mówił do proroka Izajasza: „Myśli moje nie myśli wasze, ani drogi wasze drogi moje... bo jako podniesione są niebiosy od ziemi, tak podniesione są drogi moje od dróg waszych i myśli moje od myśli waszych” (Izaj. LV, 8—9).

Gdy chodzi przeto o łaskę, nie należy nigdy zapominać, że jest ona czemś, co się nam nie należy, co nam Bóg daje ze swej dobrej woli, ponad te przyrodzone czynniki życia moralnego, które w naszej naturze są złożone, i że dlatego z tytułu sprawiedliwości nie możemy żadnych rościć sobie do Boga na tym punkcie pretensyj. Z miłosierdzia swego nieskończonego Bóg nam daje tę pomoc nadprzyrodzoną, którą zwiemy łaską, ale jej miarę, czas, sposób i nawet siłę wewnętrzną On sam określa, i sądzić lub krytykować Jego wyroki pod tym względem, to narażać się na to, że i to, co dał, odbierze. W przypowieści swej o robotnikach, powołanych o różnych godzinach dnia do pracy w winnicy, tego właśnie chciał nas Chrystus nauczyć, że „w olno Mu robić to, co chce” (Mat. XX, 15), i tak rozdawać łaski swoim pracownikom, jak to sam uzna za stosowne.

4. Jednego wszakże nie należy tracić z uwagi: oto ten darmowy charakter łaski, sprawiający, że właściwie prawa żadnego do niej nie mamy, odnosi się, ściśle biorąc, z jednej strony do całokształtu łask, jakie Bóg każdej jednostce przeznaczają, z drugiej zaś do pierwszego poruszenia łaski, którego przyrodzonymi siłami zdobyć ani zasłużyć nie można. Inaczej już nieco przedstawia się sprawa z wziętymi poszczególnie łaskami, które po tem pierwszym poruszeniu przychodzą i z których każda znajduje się w pewnym przyczynowym związku z poprzednimi. Widzieliśmy bowiem niżej, że łaska nie działa w nas obok naszych władz jakby równoległe z niemi, ale, że działa w nich samych, podnosząc ich czynności do wyższego poziomu i nadając im wartość nadprzyrodzoną; moc Boża łączy się z wysiłkiem ludzkim w jeden nierozdzielny czyn, dzięki czemu, pozostając ludzkim, staje się on jednocześnie Boskim, wpływa bowiem z tego Boskiego pier-

wiastka, jakim jest łaska. Ten to związek pierwiastka Boskiego z ludzkim jest podstawą zasługi, przez którą rozumiemy zdobyte przez dobrowolny czyn prawo do wynagrodzenia.

Czynem, wypływającym z naszych sił przyrodzonych i spełnionym pod wpływem pobudek przyrodzonych, zasługi nadprzyrodzonej zdobyć nie możemy; ale gdy nasza działalność zostanie przez łaskę do poziomu nadprzyrodzonego podniesiona, wnet otwiera się dla nas pole do zasług, nawet w dziedzinie nadprzyrodzonej, posiadamy już bowiem w sobie ten czynnik, który nam umożliwi osiągnięcie celu, i daje nam prawo, abyśmy za czyny z łaską popełniane cel ten uzyskali.

Gdy chodzi o łaski uczynkowe, przemijająco działające we władzach duszy, nim zostanie ona przez łaskę uświęcającą opanowana, zasługi w ścisłym znaczeniu być jeszcze nie może; dusza, nie będąca jeszcze w stanie łaski, nie jest wcale nadprzyrodzonym dzieckiem Bóżem i prawa do dziedzictwa nie posiada. A jednak w szerszym znaczeniu i o zasłudze i o prawie do otrzymania dalszych łask może tu już być mowa. Wobec samej duszy Bóg jeszcze do niczego nie jest zobowiązany, bo żadnego przymierza z nią nie zawarł, ale jest, niejako winien sobie, aby, zacząwszy dzieło usprawiedliwienia, prowadzić je dalej, zapomocą coraz wyższych łask uczynkowych i wreszcie ukoronować je łaską uświęcającą. Stąd, gdy dusza współdziała z łaską uczynkową, nabiera w pewnym bardzo ogólnym znaczeniu prawa do następnych łask, nawet do łaski uświęcającej, tak iż możemy nawet mówić tu o zasłudze, ma się rozumieć tylko w szerszym znaczeniu, zwanej w języku teologicznym *meritum de congruo*. Po polsku moglibyśmy to oddać wyrażeniem *wypada*; nagroda w postaci dalszych łask nie należy się, ale wypada, aby ją Bóg dał.

Inaczej już rzecz się ma, gdy dusza otrzyma łaskę uświęcającą, przez którą posiada w sobie na stałe pierwiastek Boży czynów nadprzyrodzonych. Działalność jej wtedy daje jej ściśle prawo do nagrody i w tem życiu w postaci wzrostu łaski uświęcającej, a w przyszłym w postaci szczęścia wiecznego, a to na mocy przymierza, zawartego z Bogiem, dzięki któremu ludzie, będący w stanie łaski, stają się synami Bożymi, „a jeśli synami, to dziedzicami, dziedzicami Bożymi, a spółdziedzicami Chrystusowymi” (Rzym. VIII, 17).

Tu już w ścisłym znaczeniu może być mowa o zasłudze, a podstawą jej jest wierność, z jaką Bóg dotrzymuje swych obietnic. Ona to zniewala nas, abyśmy z nieograniczonem zaufaniem rachowali na to wzmożenie sił nadprzyrodzonych, jakie każdy uczynek dobry, z wyższych pobudek nadprzyrodzonych popełniony, nam daje, i wreszcie na ten pełny rozkwit łaski, kiedy u kresu życia staniemy u wrót chwały wiecznej. Tu już nietylko wypada, aby Bóg wynagrodził w nas dzieło swej łaski, które jednocześnie było dziełem naszej woli, ale to się już należy; zasługi tego rodzaju w przeciwieństwie do tamtych, nazywają się w języku teologicznym *meritum de condigno*. I one nie są postulatem naszej natury, skoro przekraczają nieskończenie jej siły, ale opierają się na pewnym prawie, nabytem dla nas przez Chrystusa, mianowicie na prawie synów Bożych, którym się należy udział w dziedzictwie Ojca Niebieskiego.

I oto ta harmonijna współpraca łaski z wolą we wszystkich władzach naszej duszy, przedstawia się nam z tego punktu widzenia niby jakiś nieskończony łańcuch zasług, podnoszący nas coraz bardziej do góry i łączący coraz ściślej z Tym, który jest źródłem łaski i zasługi. Zapewne, że łańcuch ten nie jest nieprzerwalny; owszem nieraz niestety człowiek zrywa go jednym aktem grzechu, i wtedy sam tylko Bóg mocen jest na nowo go nawiązać, bo człowiek o swych siłach przyrodzonych z upadku sam podźwignąć się nie może. Ale łaska Zbawiciela, który w przypowieści o dobrym pasterzu tak ślicznie nam przedstawił swą troskę o zbłąkane owieczki, czuwa nad grzesznikiem, pobudza go do skruchy i postanowienia poprawy, i wreszcie, uzyskawszy przebaczenie, przywraca mu wraz z godnością dziecka Bożego utraczone prawa do dziedzictwa nadprzyrodzonego. Zapewne, że człowiek nawet po odpuszczeniu win musi ponieść konsekwencje swych czynów i zło, które wyrządził, winien wyrównać i naprawić, ale sama wina wobec majestatu Bożego zostaje przez łaskę uświęcającą zupełnie zmaszana, tak iż nic z niej nie pozostaje i nigdy już odżyć nie może.

5. I tu mamy najlepszy przykład, jak miłosierna wszechmoc Boża nawet w tem życiu, gdzie zło wydaje się tak wszechwładnem, daje jednak dobru stanowczą przewagę. Oto gdy winy zostają przez łaskę uświęcającą zupełnie zmaszane z duszy, tak iż nigdy odżyć nie mogą, zasługi przeciwnie mają moc przetrwania nawet:

najgorszych upadków i niewierności; gdy dusza skruszona powraca do Boga i uzyskuje łaskę wraz z przebaczeniem win, zasługi, zdobyte dawniej, gdy była w stanie łaski, odżywają niejako i przywracają jej te wszystkie prawa, które przez nie już była nabyła. Bóg zapomina grzechy i winy, ale nie zapomina dobrych uczynków i zasług, tak iż nawet w życiu wiecznym będzie pod tym względem duża różnica między potępionymi a zbawionymi; podczas gdy pierwsi karę wieczną ponosić będą tylko za grzechy śmiertelne nieodpuszczone, a za grzechy odpuszczone będą musieli ponieść jedynie kary doczesne, które zresztą mogli jeszcze w tym życiu odpokutować, to drudzy przeciwnie otrzymają plon wszystkich swych uczynków, które miały wartość nadprzyrodzoną, pomimo że nie zawsze byli wierni Bogu i nie zawsze umieli utrzymać się w tym stanie łaski, bez którego ich uczynki wartości dla nieba mieć nie mogły.

Bóg w swej wspaniałomyślności nie „będzie więcej pamiętać o grzechach” (Izaj. XLIII, 25), gdy raz nam je daruje, ale dobre uczynki nasze nigdy z pamięci Jego nie wypadną.

6. Tak silne podkreślenie konieczności łaski nato, aby nasze uczynki miały wartość nadprzyrodzoną i zasługiwały na szczęście wieczne, nieraz sprawia, że powstaje mniemanie, jakoby w moralności chrześcijańskiej dobre uczynki czysto przyrodzone były bez wartości, jakoby nawet było obojętnem, czy dobrze czy źle się postępuje z chwilą, gdy się wiary i łaski nie posiada. Były nawet kierunki teologiczne, które szły dalej i twierdziły, że wszystkie nasze uczynki, bez łaski popełnione, są złe i grzeszne, że cnoty przyrodzone są raczej wadami niż cnotami. Kościół musiał przeciw takim teorjom bardzo stanowczo wystąpić, potępiając np. twierdzenie Bajusa, że wszystkie uczynki niewiernych są grzechami, a cnoty filozofów wadami.

Przeciwnie, nauka chrześcijańska nie ma wcale zamiaru obniżać wartości czynników przyrodzonych naszego postępowania i choć nie przestaje przypominać, że siły ich nie starczą do osiągnięcia nadprzyrodzonych celów naszego powołania, tem bardziej odkąd zostały przez grzech pierwotny osłabione i rozstrojone, jednak zawsze przyznaje im rzeczywistą wartość w dziedzinie moralności. Dobre nasze uczynki, bez łaski popełnione, są zawsze wypełnieniem praw moralnych złożonych w naszej naturze przez

jej Stwórcę i Prawodawcę — Boga i, jeśli nawet wewnętrznym nastrojem duszy, np. niezbyt wzniosłą intencją, nie dociągają do pełnej swej miary, to ze względu na otaczające społeczeństwo mogą być bardzo pożyteczne. Są one bardzo pożyteczne i dla tych, co je popełniają, gdyż przez nie wdrażają się oni do dobrego i przez powtarzanie dobrych uczynków nabywają odpowiednich cnót przyrodzonych.

Ale nawet ze względu na czynniki życia nadprzyrodzonego ta działalność przyrodzona ma duże znaczenie; łaska trwale się zaszczepia w duszach, w których znajduje punkty oparcia w postaci cnót przyrodzonych, i choć tego nie możemy nazywać pozytywnym przygotowaniem się do łaski, jednak negatywnie ma to duże znaczenie, usuwając przeszkody i niebezpieczeństwa, zagrażające zewsząd nadprzyrodzonemu życiu duszy.

Powrócimy jeszcze nieraz do tego zagadnienia, które w sprawie wychowania chrześcijańskiego zajmuje pierwszorzędne miejsce. Tutaj chcieliśmy tylko zastrzec się przeciw fałszywym wnioskom, któreby mógł ktoś wyciągnąć z tak silnego podkreślenia doniosłości łaski w życiu moralnym. Przyrodzone nasze uczynki nawet bez łaski popełnione mają prawdziwą wartość moralną, i niedocenianie ich jest dla obyczajów fatalne; nie należy jednak ich przeceniać, gdyż nie starczą do spełnienia wyższych zadań człowieka i nawet własnej doskonałości w dzisiejszym stanie w całej pełni osiągnąć nie mogą. Dopiero podniesione przez łaskę do stanu nadprzyrodzonego mogą one znaleźć w świetle wiary i w ogniu miłości swój całkowity rozkwit, a pogłębione i spotęgowane poprowadzą nas poprzez całe życie do tego celu, który nam wciąż przyświecać powinien, a którym jest sam Bóg.

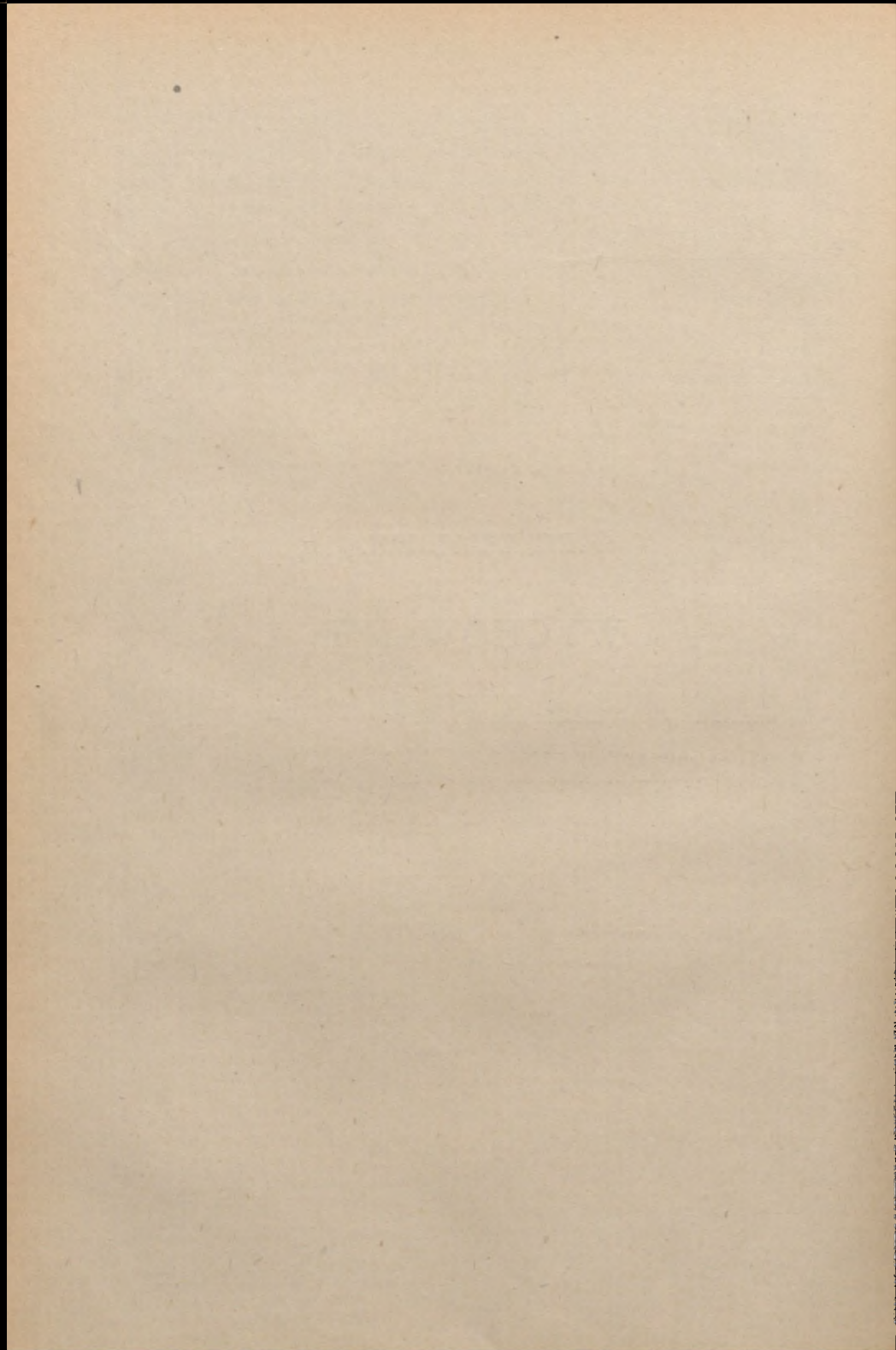
Skoro już o zasłudze mowa, wypada wyjaśnić jeszcze jedno nieporozumienie: mianowicie podstawą zasługi jest łaska czyniąca nas dziećmi Bożemi, ale bezpośrednim źródłem lub raczej czynnikiem zasługi jest cnota miłości, przez którą łaska opanowuje naszą wolę. Otóż stopień zasługi jest najściślej związany ze stopniem, z napięciem i z czystością miłości, a sam przez się nie jest zależny od trudności, jakie przy tem były do zwalczania. Te ostatnie nieraz, choć nie zawsze, są dowodem wielkiego napięcia miłości, a jednak nie one, lecz miłość stanowi o zasłudze. Często się zdarza, że ludzie duże trudności zwalczają, ale nie

z pobudek miłości, i wtedy do zasług nie mogą mieć pretensji; kiedy indziej zaś dużą zasługę może im przynieść uczynek popełniony bez trudności i walki, ale z wielkiej miłości.

Powrócimy jeszcze do tego zagadnienia w części syntetycznej, w rozdziale o miłości, na teraz wystarczy przypomnieć tylko tak dosadne słowa św. Pawła: „Gdybym rozdał ubogim na pożywienie wszystką majątność moją, i gdybym wydał ciało moje na spalenie, a miłością bym nie miał, nic mi nie pomoże” (I Kor. XIII, 3).

ROZDZIAŁ VIII.

WYCHOWANIE.



## § 27. ROZMAITE USPOSOBIENIA DO CZYNÓW CZYLI SPRAWNOŚĆ I WSPÓLNE CECHY SPRAWNOŚCI TECHNI- CZNYCH, INTELEKTUALNYCH I MORALNYCH. WŁASNOŚCI ODRĘBNE SPRAWNOŚCI MORALNYCH. WYKSZTAŁCENIE I WYCHOWANIE.

1. Przeszliśmy pokolei wszystkie czynniki naszej działalności moralnej zarówno wewnętrzne t. j. same władze naszej duszy, jak i zewnętrzne t. j. te, które z zewnątrz na nią oddziałują, jak cel życia lub prawo moralne, lub z zewnątrz przychodzą, aby się z nią wewnętrznie zespolić, jak łaska. Ale analiza moralnego postępowania człowieka wykazuje jeszcze jeden element, który, nie będąc ani osobną władzą duszy ani osobnym czynnikiem oddziałującym z zewnątrz, wymaga jednak szczególnego zbadania dlatego, że odgrywa w naszym życiu bardzo ważną rolę i niemal z każdym naszym uczynkiem się łączy.

Chodzi mianowicie o te najrozmaitsze usposobienia do różnych czynności, które taki potężny wpływ wywierają na naszą działalność we wszystkich dziedzinach i które sprawiają, że pewne uczynki popełniamy łatwo i składowo, a inne trudno. Naturalnie, że w niniejszej części analitycznej nie będziemy badać, jak poszczególne usposobienia do pewnych określonych czynów powstają i funkcjonują; to będzie zadaniem drugiej części nauki moralności, części syntetycznej. Narazie zadaniem naszym będzie poddać analizie to, co w tego rodzaju usposobieniach jest wspólnego i co z tego tytułu, jako ogólne, należy do analitycznej części etyki. Przy wyraźnej bowiem różnitości tych szczególnych usposobień do czynu, przy najróżniejszych czynnikach wpływających na ich ukonstytuowanie się i rozwój, podlegają one jednak pewnym ogólnym warunkom, które należy wprawdzie dokładnie poznać, aby następnie móc osobno poszczególne z nich zba-

dać i zrozumieć wewnętrzny związek, który je w jedną całość łączy.

Rozdział niniejszy jest już więc na pograniczu analizy i syntezy. Zajmuje się on bezpośrednio przygotowaniem naszych władz do konkretnej działalności, w której wszystkie czynniki życia moralnego biorą udział, ale zajmuje się nimi jednak przeważnie analitycznie, badając nie funkcjonowanie poszczególnych usposobień, a najogólniejsze warunki, którym podlegają. Nie wystarcza bowiem etyce poznać prawa postępowania moralnego, musi ona pod grozą utraty wszelkiej doniosłości praktycznej zbadać środki, zapomocą których ludzie mają się temi prawami przejąć tak, aby je stale i bez trudności wcielać w życie. Zagadnienie wychowania jest więc centralnem zagadnieniem etyki, około którego wszystko się obraca; system etyczny, który nie obejmuje pedagogiki, jest zupełnie bezpłodny, ale i pedagogika nie związana ściśle z etyką, której byłaby konkluzją, zawsze będzie jak zawieszona w powietrzu i pozbawiona trwałych podstaw. Przeszedłszy więc poszczególne władze moralne człowieka, trzeba się koniecznie zatrzymać nad przysposobieniem ich do życia, czyli innemi słowy nad wychowaniem moralnem.

2. We wszystkich dziedzinach naszego życia, czy to czysto fizycznej, czy też intelektualnej, czy wreszcie moralnej, możemy obserwować to samo zjawisko, mianowicie, że poszczególne władze nie odrazu sprawnie działają, lecz powoli dopiero dochodzą do pewnej sprawności. Pochodzi to stąd, że nie wszystkie władze i nie we wszystkich kierunkach mają sobie z samej natury swojej nadane określone sposoby działania; w wielu wypadkach działalność ich może się w bardzo rozmaitych sposobach przejawiać, a nie mając do żadnego z nich większej skłonności niż do innych, nie mają też i osobnego usposobienia lub sprawności, aby łatwo i składnie w pewnym kierunku działać. Dopiero gdy się warunki tak złożą, że trzeba będzie pewną jakąś czynność stale tak samo wypełniać, i w samej władzy powstanie czasem pewna sprawność, jakby jakaś bródza albo linja mniejszego oporu, po której określona czynność składnie i łatwiej od innych będzie z danej władzy wypływać. W dziedzinie fizycznej spostrzegamy to na każdym kroku: mamy np. pewną ogólną zdolność do posługiwania się ręką i palcami, ale wrodzonej sprawności do tej lub owej

określonej czynności, jak dajmy na to jakiegoś rzemieślnika lub gry na jakimś instrumencie, nie posiadamy. Dopiero w miarę jak się jednej z tych czynności oddamy, powstanie w nas sprawność do składniejszego jej wypełniania, przyczem jednak tem trudniej nam będzie nieraz zabrać się do innych czynności wymagających innego chwytu i innych sposobów działania; kto np. poświęcił się rzemiosłom grubszym, będzie niezdolny do delikatniejszych, albo do gry na instrumentach muzycznych; innego wyćwiczenia palców potrzeba do skrzypiec, innego do fortepianu, innego do organów, tak iż dobry pianista z trudnością będzie grał na organach, gdyż technika tych dwóch instrumentów jest odrębna.

Podobnie się rzecz ma i w dziedzinie intelektualnej. Umysł nasz budzi się bardzo powoli i dopiero stopniowo nabiera tej sprawności, któraby pozwoliła łatwo i prędko orjentować się w otaczającej go rzeczywistości. Przytem, ponieważ całej rzeczywistości nie może wyczerpać, przeto musi podzielić się pracą z innymi i z tej ogromnej dziedziny przedmiotów, które go otaczają, wybrać tylko jakąś część, mniej lub bardziej ograniczoną, i tę tylko z wykluczeniem innych poznać. W ten sposób powstają poszczególne nauki będące sprawnościami umysłu do poznania pewnej dziedziny otaczającego nas świata.

I moralna działalność człowieka podlega temu samemu prawu powolnego rozwoju i stopniowego utrwalania się w sprawności do takich czynów, któreby odpowiadały rozumnej naturze i przeznaczeniu człowieka. Jak człowiek musi powoli nauczyć się chodzić i mówić, a następnie czytać, pisać, rachować i rozumować poprawnie, tak samo winien on stopniowo nabierać umiejętności rządzenia sobą i kierowania swem życiem moralnem. Wszystkie te sprawności powstają i rozwijają się w nas podług pewnych ogólnych praw psychicznych, a jednak każda dziedzina ma jeszcze swe własne prawa rozwoju, i są one inne, gdy chodzi o rozwój sprawności fizycznych, intelektualnych czy też moralnych. Nas, ma się rozumieć, zajmą tylko te ostatnie, a jeśli czasem przytaczać będziemy przykłady z tamtych dwóch, to będzie to w tym celu, aby lepiej właściwości wychowania moralnego uwydatnić.

3. Główna różnica pomiędzy sprawnościami moralnymi a czysto fizycznymi i intelektualnymi polega na tem, że te

ostatnie, nie podlegając w swym rozwoju prawu moralnemu, nie dzielą się zależnie od swego stosunku do prawa moralnego na dobre i złe. Możemy każdą z nich posiadać w mniejszym lub większym stopniu doskonałości, ale pomimo tych braków będzie ona czemś w swym rodzaju dobrem, ułatwiającem nam jakąś określoną czynność, czy to naszych zmysłów lub członków, czy to rozumu. Inaczej jest w dziedzinie moralnej, tu sprawności, zależnie od tego czy idą po linii prawa moralnego czy też nie, dzielą się bardzo wyraźnie na dobre i złe; o ile pierwsze nam ułatwiają uczynki, odpowiadające wymaganiom naszej rozumnej natury i jej przeznaczenia, o tyle drugie przeciwnie ułatwiają nam uczynki, które się sprzeciwiają aspiracjom wyższym naszej duszy, a zaspokajają odśrodkowe dążenia poszczególnych jej władz. Pierwsze nazywamy cnotami, a drugie wadami; jak jedne tak i drugie sprawiają, że pewne uczynki szybciej i łatwiej, niemal bez zastanowienia popelniamy, nadają bowiem one naszym władzom psychicznym pewną wewnętrzną determinację, która sprawia, że w odpowiednich warunkach człowiek ma raczej skłonność tak postąpić, a nie inaczej, że łatwo się zastosuje do wymagań moralnych, lub też zarówno łatwo się z nimi rozminie. Jasnem jest, że w dziedzinie intelektualnej lub fizycznej tego niema; sprawność chodzenia lub czytania, podobnie jak i umiejętność rozumowania lub rachowania, zwana logiką i matematyką, nie posiadają sprawności, któreby im były przeciwne; najwyżej można im przeciwstawić ich brak. W moralności zaś każdej cnotie przeciwstawia się wada, nieraz nawet dwie lub więcej, jako takie same sprawności, odnoszące się do tego samego przedmiotu, tylko mające kierunek odśrodkowy w stosunku do centralnych zadań człowieka, podczas gdy cnota jest dośrodkowa; tak męstwu przeciwstawia się tchórzostwo i zuchwalstwo, sprawiedliwości niesprawiedliwość w różnych formach, roztropności — lekkomyślność i t. d.

Z tej odrębności, charakteryzującej dziedzinę moralną, wypływają bardzo ważne następstwa, których w wychowaniu nigdy nie należy tracić z oczu. Oto między cnotą a przeciwną jej wadą jest wieczny antagonizm, który sprawia, że albo jedna, albo druga musi daną władzę opanować i nadać jej własną determinację; jeśli nie uczyni tego cnota, uczyni to wada. W tamtych dwóch

dziedzinach tego być nie może: jeśli nie nabędą jakiejś określonej sprawności fizycznej lub intelektualnej, to w odpowiadających im władzach nie zacznie powstawać jakaś sprawność przeciwna, któraby tamte sprawności czyniła coraz mniej przystępnymi: najwyżej wiek może to sprawić, że władze, tracąc swą młodość, coraz mniej nadawać się będą do takiego wyćwiczenia; podobnie i zaniedbanie nabytych już sprawności nie grozi tu powstaniem sprawności przeciwnych, a tylko wyjściem z wprawy, którą potem łatwo można odzyskać. Inaczej jest w dziedzinie wychowania: władza, która nie została opanowana przez cnotę, niepostrzeżenie nabywa skłonności jej przeciwnych, które prędzej czy później ujawnią się w postaci wad; i nie tylko to, ale samo zatrzymanie się w rozwoju i postępie cnoty jest zaczątkiem wady, która korzysta z każdego osłabienia w napięciu cnoty, aby jej miejsce zająć. Sprawności moralne, czy to cnoty, czy wady, są czemś dynamicznym, żywym, będącym w ciągłym rozwoju; każde zatrzymanie lub cofnięcie się jest natychmiast wyzyskane przez siłę przeciwną, i dlatego, kto nad cnotami nie pracuje, tego władze porastają wkrótce chwastem wad.

Drugim niemniej ważnym następstwem tych szczególnych warunków, w jakich sprawności moralne powstają, jest ich wewnętrzna solidarność, wykluczająca możliwość specjalizowania się w jednych cnotach, a zaniedbywania w drugich. W dziedzinie intelektualnej takie specjalizowanie jest konieczne, i widzimy, że postępek wiedzy jest w wysokim stopniu zależny od takiego podziału pracy; postępek w jednej dziedzinie np. w matematyce zupełnie nie zależy od znajomości innych dziedzin, np. historii lub językoznawstwa. W dziedzinie sprawności fizycznych często jedna sprawność wyklucza wprost inne podobne, tak że niesposób np. jednocześnie być kowalem i pianistą. W dziedzinie moralnej rzecz się ma przeciwnie: ponieważ obejmuje ona nie tylko niektóre nasze czynności, które tylko w pewnych chwilach wykonywamy, ale całe nasze postępowanie moralne, wypełniające całe życie człowieka, przeto człowiek winien być przygotowany, aby w najrozmaitszych położeniach życiowych umieć zająć właściwe stanowisko i mieć w sobie tę sprawność, któraby mu pozwoliła w każdym wypadku należyście postąpić. Można długi czas nie wykonywać jakiegos rzemiosła lub sztuki i nie używać jakiejś

umiejętności, można ich nawet zupełnie zaniechać, ale cnót moralnych nawet na chwilę zaniedbać nie można, wciąż bowiem trzeba nimi regulować swe postępowanie. Bez roztropności, wytrwałości, umiarkowania, uczciwości, najdrobniejszego uczynku jak należy popełnić nie można, powinny one być czynne w każdym momencie naszego życia. Tam, gdzie ich nie ma, muszą, jakośmy widzieli, prędzej czy później powstać wady, które na bieg postępowania moralnego coraz silniej wywierają swój zabójczy wpływ. Wobec wewnętrznej solidarności łączącej wszystkie cnoty, o czym szczegółowo niżej pomówimy, brak cnoty nie tylko ma lokalne znaczenie, przez to, że na jej miejsce wyrasta wada, ale i wywiera destrukcyjny wpływ na inne cnoty, z których każda w wysokim stopniu jest zależna od moralnego rozwoju wszystkich innych.

Widzimy tedy, że wychowanie moralne, aczkolwiek opiera się na ogólnych prawach rozwoju sprawności we władzach duszy, ma jednak swe bardzo charakterystyczne cechy własne, które sprawiają, że musi ono być traktowane osobno, jako zagadnienie przede wszystkim moralne i że nie może być identyfikowane ani co do celu ani co do metod z dziedziną intelektualną i fizyczną, które należą do psychologii i fizjologii. Można pedagogikę czyli naukę o wychowaniu sprawności moralnych łączyć ze względów praktycznych w jedną całość z dydaktyką czyli nauką o kształceniu sprawności intelektualnych, ale niema sposobu zrobić z nich jednej jednolitej nauki, mającej jeden punkt widzenia i jedną metodę; pedagogika będzie zawsze rozdziałem etyki, gdy tymczasem dydaktyka jest rozdziałem psychologii, i tylko w ścisłym związku ze swemi macierzystymi naukami i z pomocą właściwych im metod mogą się one należycie rozwijać.

4. Nawet i same czynniki psychologiczne, które mają być przez pedagogikę i dydaktykę urobione, nie są te same. Wychowanie zwraca się w pierwszej linii do władz pożądawczych t. j. do woli i do uczuć i im to właśnie ma nadać te różne wewnętrzne sprawności do czynu, które nazywamy cnotami. Zajmuje się także ono i działalnością rozumu, ale nie jego funkcjami czysto poznawczymi, lecz temi, za pomocą których kieruje on uczynkami, i które z tej racji są ściśle związane z działalnością władz pożądawczych woli i uczuć. Stąd i dwie cnoty moralne, których siedliskiem jest sam rozum, roztropność i wiara są wprawdzie spr-

wnościami rozumu, ale ściśle uzależnionemi od nastroju woli, tak iż bez jej współdziałania, ani powstać, ani rozwijać się, ani działać nie mogą. Natomiast działalnością poznawczą zmysłów wychowanie nie zajmuje się wcale, nie należy ona już bowiem do zakresu moralności. Etykę zajmują rozmaite podniety związane z działalnością zmysłów, i ujęcie ich w pewne karby należy niewątpliwie do dziedziny wychowania; ale te podniety, które towarzyszą działalności wszystkich naszych władz psychicznych, należą właściwie do dziedziny pożądania. Zadaniem przeto wychowania nie jest wyrobić wzrok i słuch lub wzbogacić wyobraźnię i pamięć, ale nauczyć panować nad niemi tak, iżby nie one nami rządziły i popychały nas, gdzie zechcą, ale abyśmy my je mieli całkowicie w rękę i mogli się niemi posługiwać do celów, wskazanych przez rozum.

Wykształcenie przeciwnie zajmuje się w pierwszej linii wyrobieniem władz poznawczych: zmysłów, pamięci, wyobraźni i rozumu, a mianowicie jego funkcyj poznawczych; winno ono dać nie tylko pewien zapas wiadomości, ale i sprawność w używaniu tych władz. Wszystkie przedmioty szkolne, przedewszystkiem zaś język ojczysty, który jest centralnem narzędziem kształcenia, winny dawać umiejętność dokładnego zapomocą zmysłów obserwowania, co się wokoło nas dzieje, skrętnego przechowywania wszystkiego w pamięci, sprawnego odtwarzania i kojarzenia w różnych formach przez wyobraźnię i wreszcie poprawnego badania i poznawania przez rozum. Działalnością władz požądawczych, natomiast, wykształcenie nie może się zajmować bezpośrednio, choć pośrednio jest od niej w wysokim stopniu zależne i niemniej w wysokim stopniu na nią może wpływać. Jest zależne dlatego, że bez należytego opanowania podmiotów požądawczych, związanych z działalnością władz rozumowych, nie może być mowy o systematycznym kształceniu umysłu; z drugiej zaś strony, zmierzając właśnie do tej systematyczności pracy, wykształcenie bardzo skutecznie współdziała w opanowaniu tychże podmiotów. Samo nauczanie przeto, gdy jest porządnie przeprowadzone, swą systematycznością i porządkiem wywiera bardzo silny wpływ wychowawczy.

Jakośmy już wyżej wspomnieli, analityczne własności naszego rozumu żądają, abyśmy czynniki, nieraz bardzo silnie z sobą związane, badali osobno; bardzo ważnem jest jednak przy tem,

aby nie tracić z oczu, że jednak w rzeczywistości one nie osobno, a razem działają. Przy badaniu wszystkich dziedzin działalności psychicznej człowieka jest rzeczą niezmiernie ważną umieć badać osobno funkcjonowanie poszczególnych czynników i władz, ale jednocześnie nie zapominać o tem, że są one z sobą ściśle związane i że nawzajem oddziałują jedno na drugie.

Nie tracąc przeto z przed oczu tego oddziaływania wzajemnego, zachodzącego między wychowaniem a wykształceniem, w etyce będziemy mogli zająć się tylko wychowaniem t. j. nadaniem sprawności do czynu tym władzom duszy, które w działalności moralnej człowieka biorą udział, a mianowicie rozumowi, woli i zmysłowym władzom pożądanym.

## § 28. WRODZONE SKŁONNOŚCI I ICH ROZMAITE ŹRÓDŁA. SKŁONNOŚCI GATUNKOWE I BARDZIEJ OSOBISTE. PODŚWIADOMY ICH CHARAKTER. TEMPERAMENT JAKO ZESPÓŁ SKŁONNOŚCI WRODZONYCH.

1. Mówiąc dotąd o tej sprawności do pewnych czynów, która powoli powstaje we władzach naszej duszy, nie dotknęliśmy zupełnie zagadnienia, skąd się ona bierze, czy pochodzi z wewnątrz i z pewną koniecznością rozwija się potem pod wpływem okoliczności życiowych, czy też przychodzi z zewnątrz, z naszych własnych świadomych wysiłków nad sobą lub przez oddziaływanie na nas innych osób.

Pedagogika zawsze wahała się między temi dwoma rozwiązaniami, które u Helwecjusza i u Schopenhauera przybrały najbardziej krańcowe formy. Pierwszy, idąc za Lockiem, twierdził, że człowiek nic wrodzonego ze sobą na świat nie przynosi, że jest on glina, z której przy umiejętnem zabraniu się do roboty wszystko można zrobić, że przeto rezultat wychowania całkowicie od nas zależy. Drugi przeciwnie był zdania, że wychowanie zaledwie zewnętrzną ogładę towarzyską dać może, ale w samej organizacji moralnej jednostki niczego nie jest w stanie zmienić; każdy człowiek przynosi z sobą na świat swój charakter, cnoty, wady i wszelkiego rodzaju skłonności, a żadne wysiłki wychowawcze nic tu przeobrazić nie mogą. Właściwe rozwiązanie tego podstawowego zagadnienia wychowawczego jest pośrodku, a gdy

zechcemy je rozwiązać w całej jego pełni, z uwzględnieniem i nadprzyrodzonego pierwiastka łaski, tak bardzo doniosłego w dziedzinie wychowania, to będziemy mogli sprowadzić do trzech te źródła, skąd powstają w naszych władzach moralnych sprawności do pewnych czynów, a mianowicie: wrodzone skłonności, ćwiczenia się przez powtarzanie tych samych czynów i pomoc łaski. Pierwsze dwa są przyrodzone i mogą być zarówno źródłem dobrych sprawności, t. j. cnót, i złych, t. j. wad; trzecie źródło jest nadprzyrodzone, i tylko cnota może zeń wypłynąć. Integralne wychowanie chrześcijańskie musi się ze wszystkimi temi czynnikami rachować; dopiero ich harmonijny rozwój może nam dać tęgie charaktery, umiejące wcielać wysokie wymagania ideału chrześcijańskiego w tak rozlicznych, zmiennych i nieraz tak trudnych warunkach życia doczesnego. Przyjrzymy się pokolei każdemu z tych źródeł, zaczynając od dwóch pierwszych, przyrodzonych.

2. Jeśli w dziedzinie poznania człowiek nie przynosi z sobą na świat żadnych wiadomości, a dopiero nabywa je stopniowo drogą zmysłów i rozumowania, to inaczej jest w dziedzinie pożądań; człowiek rodzi się z predyspozycją do różnych skłonności, co sprawia, że niektóre sprawności jest mu potem łatwiej nabyć, inne mniej łatwo. Zresztą i w dziedzinie poznania obserwujemy wybitne zdolności wrodzone, które aczkolwiek wrodzonych wiadomości nie zawierają, sprawiają jednak, że wiadomości pewnej dziedziny człowiek przyswaja sobie łatwiej od innych; to samo obserwujemy i w dziedzinie sprawności technicznych i artystycznych. Wszystkie zdolności wrodzone tego rodzaju pochodzą w pierwszym rzędzie z indywidualnych własności organizacji zmysłowej każdej jednostki. Stan jednak, w jakim wrodzone zdolności występują, nie jest tak wyraźnie zdeterminowany, jak ten, w którym się znajdują wrodzone skłonności požądawcze; te ostatnie od pierwszej chwili po urodzeniu są już gotowe do czynu i wnet się przejawiać zaczynają przy zaspokajaniu pierwszych potrzeb życia np. gniewliwość lub łagodność można już w pierwszych dniach po narodzeniu zauważyć. Zdolności wrodzone występują w formie mniej gotowej, są one bardziej bierne i dopiero powoli i przy bardzo sprzyjających okolicznościach zaczynają się przejawiać.

Gdy się bliżej wrodzonym skłonnościom człowieka przyjrzeć, to się dochodzi do wniosku, że należy w nich rozróżnić pewien podkład gatunkowy, związany z samą naturą człowieka i stąd też w pewnych granicach wspólny wszystkim ludziom, i następnie indywidualne właściwości każdego poszczególnego osobnika.

3. Skłonności gatunkowe wypływają stąd, że w naturze każdej z władz naszej duszy jest dążność do czynu podług tych praw organicznych, jakie Stwórca jej nadał; że zaś podstawowem prawem naszego życia moralnego jest rozwijać się pod kierunkiem rozumu i zmierzać do tych dóbr, które on za takie uzna, przeto jest w nas pewna wrodzona skłonność do dobrego i do czynów, któreby były rozumne, któreby odpowiadały wymaganiom naszej rozumnej natury i prowadziły ją do jej ostatecznego celu. To są zaczątki cnót, które mogą się w nas następnie stopniowo rozwinać przez ćwiczenie i pogłębianie tych wrodzonych skłonności.

Naturalnie, że te dodatnie skłonności nie są tak silne i mocno ugruntowane, jakby były bez skażenia natury ludzkiej przez grzech pierworodny. Poderwanie harmonji wewnętrznej naszych władz sprawiło, że obok aspiracyj dośrodkowych, skłaniających nas do zgrupowania wszystkich naszych pożądań około dążności do naszego przeznaczenia i do podporządkowania działalności wszystkich władz duszy kierownictwu rozumu, budzą się w nas i aspiracje odśrodkowe, rozsadzające jedność naszego życia moralnego i zmierzające tylko do tego, aby poszczególne czynniki naszego umysłu czy też naszego organizmu mogły zaspokoić swe przejściowe pożądanja, bez względu na dobro całości i na ostateczny cel człowieka.

~~Całe nasze życie jest walką tych dwóch podstawowych skłonności do cnoty i do grzechu, i wychowanie musi się z obiema rachować.~~ Zarówno zapoznanie skłonności do zła i przeceniecie skłonności do dobrego, będące cechą liberalizmu pedagogicznego, mającego swe źródła w doktrynach Rousseau, jak i przeciwnie zapoznanie skłonności do dobra i przesadzanie skłonności do zła, tak częste w dziejach myśli ludzkiej od manichejczyków do Lutra i do Kanta, najfatalniej się odbija na wychowaniu. Trzeba jednak przyznać, że kraniec, w który wpadł Rousseau, jest mniej szkodliwy; był on nieświadomą reakcją przeciw dużo szkodliwsiemu

teorjom reformatorów XVI wieku, które i katolicką myśl wychowawczą chwilami umiały zarazić (że przytoczymy jansenizm, który nawet po potępieniu go przez Kościół, tak długo jeszcze wpływał na środowiska katolickie). Z obu tych bowiem skłonności gatunkowych i przeto wspólnych wszystkim ludziom, skłonność do dobrego jest głębsza, silniejsza i bardziej podstawowa; skłonność do złego w porównaniu z nią jest czemś wtórnem, drugorzędnem i nigdy jej zupełnie przemoc nie może. W duszy naszej zostaje pragnienie dobra, choćby łączyło się ono z najfałszywszymi pojęciami o tem, co jest dobrem i gdzie go szukać; za to pragnienie dobra trzeba umieć zaczepić zarówno przy nawracaniu, jak i przy wychowaniu. Gdzie go brak, gdzie skłonności odśrodkowe stanowczo przemogły i rozerwały jedność wewnętrzną, nadawaną życiu moralnemu przez rozum, tam ani o nawracaniu, ani o wychowaniu, a tylko o leczeniu może być mowa, tam urywa się bowiem życie moralne, a zaczyna choroba umysłowa.

Wychowanie przeto musi być w pierwszym rzędzie oparte na tej gatunkowej skłonności każdej jednostki do dobrego, ona daje mu bowiem jego siłę rozpędową, której nic zastąpić nie potrafi; w drugim dopiero rzędzie musi się ono rachować ze skłonnościami do złego i, nie przesadzając ich, nie lekceważąc jednak tego destrukcyjnego wpływu, jaki mogą one na dobre skłonności i na cały rozwój człowieka wyrzucić. Przesadzenie złego prowadzi do wychowania o charakterze negatywnym t. j. zapomocą zakazów, kar i środków represyjnych; niedoceniając go natomiast pozbawia koniecznej podpory w walce między złem a dobrami skłonnościami i w rezultacie jest zaprzeczeniem wszelkiego systematycznego wychowania jednych ludzi przez drugich.

4. Oprócz tych wrodzonych skłonności gatunkowych, wspólnych w pewnych szerokich ramach wszystkim ludziom, każda jednostka ma swoje wrodzone skłonności indywidualne, stanowiące własne cechy charakterystyczne jej fizjonomji moralnej. Zależą one od całego szeregu czynników, których zliczyć i określić niema sposobu, gdyż działały jeszcze, nim człowiek przyszedł na świat i, wiążąc się w łańcuch przyczyn, przygotowywały te konkretne warunki, które miały wytworzyć w danej jednostce jej indywidualne skłonności. Nieraz w bardzo daleką przeszłość można śledzić wpływ dziedziczności, która tak silne piętno wspól-

ności rasowej odbija na poszczególnych osobnikach. Do tego przyłączają się szczególne warunki trybu życia, pożywienia, zajęcia, zdrowia, klimatu, otoczenia, nawyków i nałogów, w jakich żyły bezpośrednio poprzednie pokolenia, szczególnie rodzice; wszystko to daje każdemu dziecku z chwilą, gdy przychodzi na świat, pewne, silnie już sprecyzowane i charakterystyczne sposoby reagowania, najpierw w dziedzinie zmysłowej, potem nawet w dziedzinie życia duchowego.

Do tych czysto wrodzonych skłonności należy dodać następnie i te wszystkie, które powstają w pierwszych latach dzieciństwa, nim człowiek zacznie świadomie sam sobą rządzić; aczkolwiek niezupełnie wrodzone, mają one pod względem wpływów na postępowanie duże podobieństwo z czysto wrodzonymi skłonnościami, natomiast skłonności nabyte później, kiedy człowiek coraz bardziej jest świadomy tego, co się z nim dzieje, te różnią się od nich w wielu zasadniczych rysach.

Wziąć tu więc należy pod uwagę całokształt warunków, w jakich się dziecko znajduje: zdrowie i stosunki higieniczne, odżywianie, pierwsze wrażenia, jakie od otoczenia odbiera, sposób w jaki jest traktowane od pierwszych dni, charakter, zalety i przywary osób, które mają nad niem pieczę, słowem te wszystkie, najdrobniejsze nieraz okoliczności, które mogą na młodym i tak plastycznym umyśle dziecka swoje piętno odcisnąć i zdeterminować w nim przynajmniej zaczątki najrozmaitszych skłonności. W ten sposób nieokreślone w swym kierunku siły życiowe, które w małej istocie wciąż rosną i wzmagają się, nabierają acz w sposób zupełnie nieświadomy pewnych, coraz bardziej określonych kierunków, które dopiero później się ujawnia i nieraz może sprawią, że ze zdumieniem pytać się będziemy, skąd się wzięły. To kształtowanie się skłonności w naszej podświadomości ciągnąć się będzie przez całe życie, ale po dojściu do rozumu będzie można choć częściowo nad niem pewną kontrolę wykonywać; natomiast w pierwszym okresie życia, dziecko jest zupełnie bierne w stosunku do tych wszystkich czynników, które powoli, ale bez przestanku nań oddziałują i jakby rzeźbią jego duszę, lub ładują ją rozmaitemi prądami. Troskliwa opieka w tym okresie jest nieodzowna, ale i ona nie może wszystkiego opanować i wszystkiemu zapobiec; niejednym bowiem środkiem wychowawczym zależnym jest w wysokim stopniu od tych skłonności, które już są w dziecku

uformowane, a które rzadko kiedy przejawiają się w całej pełni od pierwszych lat; nieraz może się on tylko przyczyni do utrwalenia właściwości, które właśnie należałoby usunąć lub osłabić, gdyby się je wyraźnie dało było spostrzec. To też wychowanie w tym okresie przedstawia bardzo wyraźne trudności; wymaga ono dużo obserwacji dziecka, dużo intuicji, a ponadto i poświęcenia. Ma się rozumieć, że wykształcenie, dające możliwość korzystać z licznych obserwacji i wyników prac wybitnych wychowawców, może w tej dziedzinie okazać wielką pomoc, ale pomimo wszystkiego nieomyślnych rezultatów spodziewać się nie można i należy się uzbroić w nieodzowną wychowawcom cnotę długomyślności; ona to sprawi, że zrobiwszy, co uważa za najlepsze, wychowawca ze spokojem wyczekać będzie rezultatów, nie niecierpliwiąc się na siebie i na wychowanca, gdy ich natychmiast nie widzi, lub gdy nie są takie, jakich się spodziewał.

Bardzo ważnym czynnikiem, działającym w tym okresie zupełnie podświadomie, jest łaska. Objąwszy w posiadanie duszę niemowlęcia w dniu chrztu, opanowuje ona jego władze tak, iż gdy się budzą powoli i zaczynają działać, mają w sobie tę moc nadprzyrodzoną, która wzmacnia w nich dobre skłonności, a ujmuje w więzy złe. Gdy i rozum powoli zaczyna przejawiać pierwsze przebłyski swej działalności i można już dziecku podać pierwsze wiadomości o Bogu, budząc jednocześnie w jego woli i sercu pierwsze aspiracje do Niego, łaska z wewnątrz kieruje całym tym procesem i zakłada w poszczególnych władzach duszy zaczątki wszystkich cnót w postaci pewnych konkretnych skłonności do dobrego. Na tem polega ta ogromna doniosłość wychowawcza i chrztu niemowląt i wczesnego zaraz od pierwszych chwil, kiedy się umysł obudzi, wciągania dzieci do praktyk religijnych.

5. Gdy więc dziecko około lat 7 dochodzi do tego, że może już mieć refleksje nad własnymi czynami tak, iż zjawia się dlań obowiązek świadomego pracowania nad własnym wychowaniem, nie jest ono tabula rasa, lecz przeciwnie, posiada już w sobie cały szereg skłonności bardzo wyraźnie zdeterminowanych, dających mu bardzo często dużą już sprawność do tych czy innych czynów moralnych jużto dobrych, jużto złych.

Skłonności te zwykliśmy obejmować wspólną nazwą wrodzonych, dlatego że główne miejsce zajmują w nich własności wrodzone, czy to gatunkowe, czy osobiste, nabyte drogą dziedziczno-

ści; jednak łączą się z niemi i nieraz mogą je bardzo silnie przeobrazić, skłonności nabyte zupełnie nieświadomie w pierwszym okresie życia. Wszystkie one razem wytwarzają ten materiał wychowawczy, z którego następnie świadomą pracą osobistą powstaje charakter. Jasnym jest przeto, jak bardzo jest ważną rzeczą znać dobrze ten zespół czynników, które raz po raz będą w życiu wychylać się z podświadomości, aby nas w tym lub innym kierunku popchnąć, i jak bardzo trzeba się z niemi rachować. W nich to mamy ten nasz własny osobisty wymiar dobrych i złych skłonności, któreśmy w naszej indywidualnej naturze otrzymali, a które potem przez tyle czynników wewnętrznych i zewnętrznych zostały bardziej jeszcze zdeterminowane i w konkretne formy ujęte. One to stanowią ten podkład naszego życia moralnego, w części wrodzony, a w całości od nas niezależny. Podkład ten nazywamy temperamentem i widzieliśmy już powyżej w § 13, jakie cztery zasadnicze formy typowe przybiera.

Można przeto powiedzieć, że do temperamentu zaliczamy te wszystkie skłonności, które są w nas jako coś danego i niezależnego od naszej woli. Jest on przeto jakby materialną stroną naszego charakteru, która dopiero musi być ujęta w karby cnót, aby móc w życiu moralnym należytą rolę odegrać. Do tego zaś koniecznym jest, aby świadomą pracą rozumu i woli wyrobić sobie szereg sprawności ściśle dostosowanych do moralnych potrzeb życia, albo innemi słowy, aby mniej lub bardziej nieświadomie powstałe w nas skłonności przerobić na sprawności świadome, któreśmy całkowicie mieli w swem władaniu.

## § 29. SPRAWNOŚCI NABYTE. ICH KONIECZNOŚĆ I PROCES POWSTAWANIA. CECHY CHARAKTERYSTYCZNE SPRAWNOŚCI MORALNYCH. ICH ŻYWOTNOŚĆ, UMIAR WEWNĘTRZNY, NASTRÓJ RADOSNY. AUTONOMJA CNOTY.

1. Dla każdego, kto choć trochę życie moralne obserwował, jest rzeczą jasną, że same wrodzone sprawności są zupełnie niewystarczające dla ujęcia naszego postępowania w pewne regularne normy. Mają one wszelkie cechy przyrodzonych sił żywiołowych, które raz rozpuszczone, idą aż do zupełnego wyczerpania, nie rachując się z niczem, jak tylko ze swoim własnym prawem roz-

woju. Życie przeto moralne potrzebuje konieczne, abyśmy przyrodzone skłonności opanowali świadomymi i celowymi wysiłkami, byśmy ukrócili te z nich, które są dla naszego postępowania szkodliwe, a ugruntowali i rozwinęli pożyteczne, lub nawet je w sobie od samego początku wzbudzili i wychowali, gdyby ich było zupełnie brak; wymaga ono od nas następnie, abyśmy te wszystkie skłonności i sprawności moralne ujęli w pewne wewnętrzne karby, abyśmy im nadali pewną wewnętrzną miarę, którejby się one samorzutnie trzymały i wreszcie, abyśmy je powiązali w jedną harmonijną całość, w jeden żywy organizm, nadający całemu naszemu życiu moralnemu podstawową jedność orientacji. Całość tę zwiemy charakterem.

2. Takie nabywanie sprawności zarówno w dziedzinie moralności jak i we wszystkich innych odbywa się drogą ćwiczenia, t. j. przez powtarzanie tych samych czynów. Jak papier, nim go złożymy we dwoje, zupełnie jest obojętny po jakiej linii zgięcie pójdzie, gdy go jednak raz zegnjemy, będzie już miał zawsze skłonność, aby po tej samej linii się zginać, tak i władze nasze w miarę jak działają, nabierają skłonności do tych czynów, które częściej popełniały i które dzięki temu wypływają z nich sprawniej, szybciej i przyjemniej od innych. I w nich powstaje, jakby jakaś linja mniejszego oporu, jakaś bródka czy też utarta kolej, która sprawia, że z niezliczonej ilości i możliwości czynów, pewna kategoria uzyskuje przewagę, na mocy której czyny tej kategorii popełniane są łatwiej, składniej, a więc i chętniej.

Już w każdej z naszych władz psychicznych dzięki jej związkom z organami zmysłowymi, jest pewna potencjonalność, pewien bezwład, utrudniający każdą działalność; do tego należy dodać i różne trudności, pochodzące z okoliczności zewnętrznych, któremi dany czyn jest uwarunkowany, i trudność natychmiastowego odkrycia właściwych środków i sposobów dokonania zamierzenia, a będziemy mieli cały zespół przeszkód, jakie stoją na drodze każdego naszego poczynania. One to sprawiają, że człowiek, gdy po raz pierwszy coś robi, namyśla się długo, waha się, zaczyna, potem się zatrzymuje, a nawet cofa, słowem, że pierwsze kroki są zawsze powolne i uciążliwe. W miarę jednak jak początkowe trudności zostały opanowane, praca się upraszcza; bezwład, stawiający tyle oporu, zostaje przełamany, sposoby poradzenia sobie z okolicznościami zewnętrznymi poznane, i stopniowo cały proces

potrzebuje coraz mniej namysłu, zastanawiania się, łamania się z sobą, coraz składniej się odbywa, coraz więcej zadowolenia daje. We władzach powstaje coraz silniej ugruntowana skłonność i sprawność do danych czynów; jest ona jakby skapitalizowaniem lub skondensowaniem całego szeregu wysiłków i doświadczeń, pozwalając coraz szybciej i sprawniej wypełniać to, co z początku tyle trudów i wahań kosztowało.

Z osobistego doświadczenia wiemy, jak się można powoli wciągnąć do czynów, które z początku dużo nas kosztowały, a które później, w miarę jak się nabrali do nich sprawności, stawały nam się coraz miłsze i zczasem przeszły w konieczną potrzebę naszego życia. Ma to zresztą tak samo miejsce w kierunku dobra jak i w kierunku zła; i występki np. zabójstwo, gdy się go po raz pierwszy popełnia, dużo kosztuje i bynajmniej nie przychodzi łatwo; w miarę jednak jak człowiek mu się regularnie oddaje, przechodzi w nałóg i staje się potrzebą, której zaspokojenie sprawia niemal że rozkosz.

Słowem, drogą ćwiczenia możemy nadbudować nad wrodzonymi naszymi skłonnościami, jakby drugie piętro, drugą warstwę skłonności nabytych przez częste powtarzanie tych samych czynów; łączą się one w jedno tak, iż nieraz trudno odkryć, z jakiego źródła pochodzą, tem bardziej, że i samo rozróżnienie skłonności na wrodzone i nabyte nie da się zupełnie ściśle przeprowadzić. Cały szereg bowiem skłonności, które w dziecku powstają, nim dojdzie do zupełnego używania rozumu, stoi jakby na pograniczu tych dwóch dziedzin. Pochodzeniem i częściowo sposobem, w jaki działają i rozwijają się, należą one do sprawności nabytych, ale ponieważ nie powstały osobistym świadomym wysiłkiem, nie mają wszystkich cech skłonności nabytych i raczej się zbliżają do ślepych, bo zupełnie nieświadomie powstałych skłonności wrodzonych.

Filozofja ludów, przejawiająca się w przysłowiacz, dawno już spostrzegła i ujęła w kilku słowach to zjawisko dorabiania w nas przez ćwiczenie skłonności nabytych, działających na wzór skłonności wrodzonych: „*Consuetudo altera natura*” przyzwyczajenie to jak druga natura, mówi odwieczne przysłowie, przez co stwierdza, że drogą przyzwyczajenia możemy nabrać sprawności, które w nas działają, jak skłonności wrodzone, chociaż takimi nie są.

3. Niesposób jest tu wchodzić w zbyt szczegółowe badanie powstawania moralnych sprawności nabytych; miejsce na to będzie w części syntetycznej etyki, gdzie, badając poszczególne czyny ludzkie, będziemy musieli się zatrzymać i nad sprawnościami czyli cnotami, z których powinny one wypływać, a więc także i nad warunkami, w jakich poszczególne sprawności powstają i rozwijają się. Tu tylko powiedzmy, że proces ten odbywa się bardzo rozmaicie i jest zależny od bardzo wielu warunków. Gdy władza już z przyrodzenia jest dobrze usposobiona, może wystarczyć kilka energicznych wysiłków, aby jej nadać doskonałą sprawność do jakiejś kategorii czynów moralnych; przeciwnie zaś, gdy we władzy tej podobnego usposobienia niema, lub gdy jest przeciwnie usposobiona, wtedy praca będzie trwała dłużej, i trzeba będzie dużo dłuższego szeregu wysiłków, aby w niej daną sprawność ugruntować. Natężenie poszczególnych czynów jest tu także bardzo ważne: tylko czyn popełniany z całym natężeniem nabytej już przedtem sprawności, sprawność tę umacnia, utrwala i sposobi na wyższy poziom. Czyny, które do pełni napięcia nie dochodzą, starczą do utrzymania sprawności przy życiu, ale jej nie wzmagają; zbyt słabe mogą być nawet początkiem jej rozkładu i upadku.

W dziedzinie bowiem moralnej, dużo bardziej niż w dziedzinie wykształcenia sprawności umysłowych lub technicznych, ogromnej doniosłości sprawą jest ciągle pracowanie nad udoskonaleniem swych sprawności; niesposób tu stanąć na miejscu. Kto nie idzie naprzód, ten się cofa, jak to doskonale młody Mickiewicz wyraził w swym wierszu „Już się z pogodnych niebios“:

Tak, im kto wyżej stąpił, w większy trud się wprzega,  
I tem się nawet zniża, że wyżej nie sięga.

W samej rzeczy, w tamtych dwóch dziedzinach zaprzestanie ćwiczenia naraza na coś czysto negatywnego, mianowicie na zapomnienie lub wyjście z wprawy. W dziedzinie moralnej dzieje się inaczej, tam z każdego zastoju w cnotcie, korzysta przeciwna jej wada i ugruntowuje się jej kosztem w duszy. Życie bowiem nie czeka; wobec zdarzeń codziennego życia trzeba za każdym razem zająć stanowisko takie, jakiego prawo moralne od nas wymaga; gdy zaś się tego nie robi, powoli podrywa się cnotę, która nie jest niczem innym, jak nawykiem do postępowania zgodnie z prawem, a jednocześnie nabiera się przyzwyczajenia przeciwnego, skłania-

jącego do zadośćuczynienia požądaniom poszczególnych władz duszy, bez względu na zakazy prawa.

Widzimy więc, że sprawność moralna, którą świadomą pracą nad sobą mamy sobie zdobyć, jest czemś żywym, znajdującym się w ciągłym rozwoju i postępie. Nieuzasadniona jest przeto obawa, jaką nieraz u nowożytnych moralistów spotykamy, np. u Kanta, że cnota grozi życiu moralnemu pewnym zmechanizowaniem i rutyną. Zapewne, że spaczenia tego rodzaju nieraz się spotyka; mamy wtedy do czynienia z pozornymi cnotami, polegającymi na wypełnianiu z przyzwyczajenia pewnych czynów, których doniosłości i właściwego uzasadnienia się nie rozumie. Ale jak w wielu innych dziedzinach, tak i tu, spaczenie jakiejś funkcji nie może być przeciw niej wysuwane, skoro jest ona konieczna w życiu i może się danego spaczenia ustrzec. Strasznie byłoby, gdybyśmy w życiu naszym fizycznym wciąż musieli tak się borykać z trudnościami chodzenia lub mówienia, jak to miało miejsce w pierwszych latach dzieciństwa; niemniej strasznie byłoby, gdybyśmy i w życiu moralnym z obawy przed jego zmechanizowaniem, nie chcieli nabrać tych stałych sprawności do pewnych czynów i łamali sobie nad nimi głowę za każdym razem, kiedyby przyszło je wykonać.

Sprawności moralne skracają ogromnie ten proces umysłowy, który winien poprzedzać wszystkie nasze czynności moralne, ale nie czynią go zbyt sztywnym, nie sprawiają bynajmniej, że nasze postępowanie staje się bezmyślnym. Cnota, gdy jest prawdziwą cnotą, t. j. sprawnością moralną, żywą, świadomą, wciąż się rozwijającą, wcale nie mechanizuje życia, ale kondensuje doświadczenia poprzednich przeżyć życiowych i rezultaty nieraz długich może namysłów, nie mniej jak rady i wskazówki otrzymane od innych; sprawia ona, że to, na co dawniej nieraz długich trzeba było zastanowień, teraz decyduje się w mgnieniu oka. W ten sposób skrótca ona znacznie zastanowienie, ale go nie znosi; ta drobna chwila zastanowienia, której wymaga, najzupełniej wystarcza, bo jest rezultatem całego szeregu zastanowień poprzednich skapitalizowanych powoli w umyśle i składających się razem na cnotę roztropności.

4. Najcharakterystyczniejszą zresztą cechą żywej cnoty w przeciwstawieniu do zmechanizowanych martwych nawyków, które nieraz za cnotę uchodzą, jest ten wewnętrzny umiar, który ze sobą niesie, ta jakaś żywotna elastyczność, która sprawia, że umie się doskonale przystosować do zmiennych okoliczności życia.

Tu dotykamy jednego z najważniejszych zadań tej pracy, jaką każdy człowiek musi nad swemi wrodzonymi skłonnościami dokonać nato, aby mogły one w życiu moralnem, jako dodatnia siła, brać udział.

Skłonności te, jakieśmy to już powiedzieli, mają charakter sił przyrodzonych, żywiołowych, działających z pewną ślepą koniecznością, bez zastanowienia, bez wewnętrznego umiaru, bez zdolności przystosowania się do okoliczności, wśród których wypada działać. Pod wpływem podniety, która je ze stanu biernego w czynny wprowadza, wyładowują one całą nagromadzoną energję i zatrzymują się dopiero wtedy, gdy jej zabraknie, nie patrząc, czy osiągnęły swój cel, czy też go może przekroczyły. Weźmy np. gniew, który nieraz wtedy dopiero opada, gdy przyjdzie wyczerpanie, bez względu na to, czy to, do czego popychał, zostało wypełnione, czy nie, czy też nieraz może przeholowane.

Otóż sprawności moralne, świadomą pracą nabyte, noszą zawsze ze sobą w mniejszym lub większym stopniu wewnętrzną miarę swoich czynów i miary tej udzielają skłonnościom wrodzonym. Doskonale to wyraził Sienkiewicz, gdy w usta Kmicica włożył następujące słowa czci i uznania dla jego ukochanej Oleńki: „Co dobre, to ona zaraz pochwali, a co złe, tego zganić nie omieszka, bo wedle cnoty sądzi, i w niej ma gotową miarę”. (Potop I., rozdz. 3.)

Umiejętność utrzymania miary w czynach rozwija się powoli i stanowi jedno z głównych zadań cnoty roztropności. Powstaje ona drogą doświadczenia, przez ćwiczenie rozumu i woli w należytem dobieraniu środków prowadzących do celu, we właściwem obrachowywaniu się z konkretnymi warunkami działalności i w dokładnem dostosowywaniu do nich samych czynów. Z początku kosztuje to dużo trudu i namysłu, i raz po raz się zdarzy, że człowiek we właściwem wymierzeniu swych czynów się pomyli, że przesadzi lub nie dociągnie. Zczasem jednak nabiera on wprawy i powstaje w nim coraz większa sprawność do utrafienia w sedno. Już bez tych wahań, co dawniej, lecz szybko i składnie dostosowuje on swe czyny do warunków i okoliczności, odnajdując jakby instynktownie miarę, jaką ma im nadać. Można by pod tym względem porównać człowieka o wyrobionej cnotie z myśliwym, który bez długich zabiegów, jakby instynktownie podrzuca broń i schwywszy muszkę na jej końcu, strzela, jak się mówi, z przy-

rzutu. Tak samo i człowiek z charakterem, winien w każdej sytuacji życiowej bez zbytnich wahań i namysłów, jakby z przyrzutu znaleźć właściwą drogę postępowania, unikając krańcowości czy to z jednej, czy z drugiej strony.

Ten wewnętrzny umiar znajdziemy w pewnym stopniu we wszelkiego rodzaju sprawnościach nabytych, czy to intelektualnych, czy moralnych, czy nawet technicznych. Szczególnie uderza jego konieczność w dziedzinie sztuk pięknych, które nie dadzą się pomyśleć bez umiejętności należytego miarkowania wszystkich składających je czynników. Nie ten najlepiej śpiewa, kto śpiewa najgłośniej, albo najgrubiej, ani nie ten najlepiej maluje, kto najjaskrawszych dobiera kolorów, ale ten, kto zarówno siłę i zalety głosu, jak barwy palety, najlepiej potrafi dostosować do charakteru dzieła sztuki, które chce odtworzyć.

W życiu moralnem potrzeba tego umiaru wewnętrznego mniej rzuca się w oczy, ale jest ona nie mniej konieczną niż w sztuce. Tak bardzo ceniony w stosunkach społecznych i towarzyskich takt, nie jest niczem innym, jak tą umiejętnością utrzymania we wszystkim właściwej miary. I sprawności moralne ujemne, t. j. wady, o ile nie są wrodzone lecz nabyte, muszą mieć też nieco umiaru wewnętrznego, bez którego nie dałyby człowiekowi tego, czego w nich szuka. Tak np. łakomstwo ma jako miarę sprawienie sobie przyjemności zapomocą jedzenia, a uniknięcie niestrawności z przejedzenia, mściwość ma jako miarę zaszkodzenie drugiemu bez narażenia siebie na szkodę i t. p. Zapewne, że miarę tę trudno nieraz utrzymać wobec rozbudzonej namiętności, ale pewna dążność do niej nawet w wadach się znajduje i jest najlepszym dowodem tej dziwnej napozór roli, jaką rozum nasz odgrywa w uczynkach złych, kiedy jest zmuszony do działania wbrew swym prawdziwym interesom. W wielu nałogach ludzkich wciąga się on poprostu do służby zła i nabiera pewnej wprawy w takim kierowaniu naszemi uczynkami, aby uzyskać maximum zadowolenia przy minimum przykrości. Staje się on wtedy stróżem miernoty w życiu moralnem, miernoty, będącej zarówno parodią tego umiaru wewnętrznego, który jest istotną cechą prawdziwej tężyzny duchowej, jak i dowodem, że w życiu moralnem miary za wszelką cenę szukać trzeba.

Wprost do wad należy zaliczyć te pozorne cnoty, na których dnie leży egoistyczne przywiązanie do mierności w życiu; one

to, dużo bardziej niż otwarte wady, zrażają ludzi do pracy nad zdobyciem cnót, zohydżając je swymi sobkowskimi pobudkami i swą miernotą.

Wewnętrzny umiar prawdziwej cnoty krańcowo się różni od podobnej miernoty naszych wad, czy to jawnych, czy ukrytych pod płaszczykiem pozornej cnoty. On wymaga dużo wysiłków i dużo zaparcia się siebie, jest bowiem pewnym szczytem, do którego tylko usilna praca nad sobą doprowadzić może. Doskonale to ujął Arystoteles, mówiąc, że w cnotach „środek jest poniekąd szczytem”. A jednak, nie unikając wysiłków, przeciwnie, wymagając ich z całą stanowczością, cnota dzięki temu wewnętrznemu umiarowi jest ogromną oszczędnością sił życiowych, chroniąc nas bowiem od krańcowości, sprawia, że wydajemy ich tylko tyle, ile potrzeba dla osiągnięcia celu.

W przeciwieństwie do mierności pozornych cnót i jawnych wad, które dążą zawsze do jakiegoś bliższego celu z zupełnym zapomnieniem wielkich celów życia ludzkiego, umiar wewnętrzny prawdziwej cnoty moralnej rachuje się zawsze z ostatecznym przeznaczeniem człowieka i nadaje taką miarę naszemu postępowaniu, aby ono nas coraz lepiej do niego usposabiało.

Jeszcze jedną cechą charakterystyczną prawdziwej cnoty, najwyraźniej może odróżniającą ją od wszelkich falsyfikatów, jest pewna pogoda ducha i radość, która jej towarzyszy. Jak i w innych dziedzinach nabyta sprawność daje zadowolenie (widzimy to np. u dzieci, które, gdy się czegoś nauczą, chciałyby to wciąż powtarzać, tyle radości im to sprawia), tak i w dziedzinie moralnej zdobyta kosztem wielu wysiłków cnota sprawia, że przejawom jej towarzyszy zawsze pewna radość. Tam, gdzie tej radości niema, możemy być pewni, że cnota nie jest jeszcze silnie ugruntowana; gdzie natomiast przejawom cnoty towarzyszy smutek i kwaśny nastrój ducha, niechybnie mamy do czynienia z jedną z tak licznych podróbek cnoty. Już Chrystus Pan przestrzegał Apostołów przed fałszywymi cnotami faryzeuszów, którzy nie rozumieli, że nawet umartwienie musi być połączone z pogodą ducha, a nie ze smutkiem (Mat. 6, 16).

5. Tak głęboko zrozumiana przez starożytnych moralistów, a tak zaniedbana przez nowożytnych nauka o umiarze wewnętrznym w życiu moralnym, rzuca duże światło na tak często poru-

szone zagadnienie autonomji lub heteronomji moralności chrześcijańskiej.

Zapewne, że moralność chrześcijańska jest heteronomiczna w tym sensie, że nie uznaje, iżby pojedynczy człowiek był sam swoim prawodawcą i sam sobie tworzył prawa. Przeciwnie, źródłem moralności jest Bóg, który częściowo złożył ustanowione przez się prawa w naturze człowieka, częściowo zawarł je w swem Objawieniu, częściowo wreszcie pozostawił je do ustanowienia społeczeństwom ludzkim. Prawo moralne powstaje przeto niezależnie od woli jednostki i to właściwie oznacza termin heteronomja.

Ale to prawo, przychodzące do niego z zewnątrz, człowiek winien sobie przyswoić, przerobić je na swoją własność, zrosnąć się z niem niejako. Nie jest ono dla niego czemś obcem, wypływa bowiem z jego natury i odpowiada podstawowym aspiracjom jego ducha. Bądź co bądź przychodzi ono jednak do niego w formie zawsze dość ogólnej, nie mogącej odpowiedzieć na wszystkie konkretne pytania, jakie codzienne życie nastęca.

I oto staje przed człowiekiem bardzo ważne zadanie, aby się nauczyć umiejętnie stosować ogólne wskazówki praw moralnych do poszczególnych konkretnych, nieraz drobiazgowych zadań życiowych. Nigdzie bardziej niż tutaj nie przejawia się potrzeba utrzymania miary i utrafienia we środek. Tę umiejętność i to w formie stałej sprawności dać mu może tylko cnota, która w ten sposób staje się jakby wcieleniem prawa w życie codzienne, wcieleniem, odejmującym prawu jego charakter ogólnikowy, a nadającym mu tę żywotną zdolność przystosowywania się do poszczególnych wypadków, której ono samo z siebie nie posiada. Cnota staje się zindywidualizowanym prawem każdego człowieka z charakterem.

I tu mamy wybitnie autonomiczne cechy moralności chrześcijańskiej. Zapewne, że ogólne prawa moralne przychodzą do nas z zewnątrz, ale to żywotne prawo, wcielone w życie codzienne, my sami musimy sobie nadać, bo wtedy tylko zaczyna ono wywierać na nas swój dobroczynny wpływ. W nauce przeto o cnotcie, jako o konkretnem wcieleniu prawa moralnego, szczególnie w nauce o tym umiarze wewnętrznym, jaki cnota powinna nam przynieść, mamy bardzo daleko idące cechy autonomiczne, które w żaden sposób nie pozwalają zaliczać etyki chrześcijańskiej do systemów moralności heteronomicznej.

Ma się rozumieć, że tak pojęta autonomia moralna może być tylko rezultatem bardzo starannej pracy wychowawczej i samowychowawczej, któraby wyzwoliła jednostkę ludzką z tyłu więzów krępujących ją z zewnątrz, a jeszcze bardziej z wewnątrz. Wymagać to będzie zawsze dużo wysiłków i zaparcia, dzięki też temu nauka o autonomji cnoty nigdy nie będzie tak popularna, jak płytkie i w rezultatach anarchiczne, ale żadnych wysiłków nie wymagające teorie o autonomji sumienia.

### § 30. KLASYFIKACJA CNÓT NA GRUPY PODŁUG CNÓT KARDYNALNYCH. WEWNĘTRZNY ZWIĄZEK CNÓT I ZALEŻNOŚĆ ICH OD SIEBIE. CHARAKTER, JAKO JEDNOLITY ZESPÓŁ CNÓT — OSTOJĄ JEDNOŚCI ŻYCIA MORALNEGO.

1. Oprócz powyższych zabiegów, aby nadać pewien wewnętrzny umiar wszystkim naszym skłonnościom, czy to wrodzonym, czy też nabytym, świadoma praca, jaką każdy człowiek musi nad sobą przeprowadzić w celu wyrobienia sobie sprawności moralnych, ma jeszcze za zadanie powiązać te wszystkie skłonności w jedną harmonijną całość i nadać im stałą orientację. Zarówno bowiem skłonności wrodzone, jak i wady, t. j. sprawności moralne ujemne, mają to do siebie, że nie rachują się z całością zadań moralnych człowieka i jego wyższemi aspiracjami, ale zdążają tylko do zaspokojenia własnych bezpośrednich celów i pożądań. W stosunku do celu ostatecznego życia ludzkiego, będącego jakby centrum, koło którego winny grawitować wszystkie nasze funkcje moralne, nieraz indywidualne skłonności wrodzone, a tem bardziej wady są jakby siłami odśrodkowemi, rozrywającemi jedność naszego życia moralnego; to też jednym z najważniejszych zadań pracy wychowawczej i samowychowawczej jest opanować te odśrodkowe odruchy i nadać całemu naszemu postępowaniu cechę jedności i jednolitości.

2. Nim będziemy mogli głębiej wejrzeć w wewnętrzne związki, łączące z sobą poszczególne cnoty i robiące z nich jeden harmonijny zespół, zwany charakterem, musimy rzucić okiem na tę wielką ilość cnót, o której się wciąż w życiu moralnem słyszy, i zobaczyć, czy nie dałoby się ich na pewne grupy podzielić.

Zagadnienie to oddawna zajmowało moralistów, i oto wieki obserwacji i rozmyślań wytworzyły pewien schematyczny podział sprawności moralnych, który, nie przedstawiając nic absolutnego, może jednak dla uporządkowania pojęć moralnych być bardzo pożyteczny.

Podstawą podziału są platońskie cztery cnoty podstawowe, zwane później od czasów św. Ambrożego kardynalnemi (od łacińskiego *cardo* — zawiasy). Liczba czterech pochodzi stąd, że cztery są władze, albo raczej dziedziny, które mają być za pomocą sprawności moralnych wychowane; w każdej z nich jest cały zastęp cnót, ale jedna z nich, jakby najważniejsza i najbardziej charakterystyczna, dominuje nad innymi i nadaje całej grupie swą nazwę.

Na pierwszym miejscu wymieńmy dziedzinę rozumu, który do kierowania życiem praktycznym musi być w szczególności sposób zaprawiany; z pośród sprawności moralnych tej dziedziny na pierwsze miejsce wysuwa się roztropność i ona to grupuje koło siebie wszystkie te cnoty, które się odnoszą do funkcji kierowniczych życia moralnego. Następnie mamy dziedzinę woli, która także potrzebuje być w najrozmaitszych kierunkach ujęta w karby silnych sprawności; na ich czele wysuwa się sprawiedliwość, to podstawowe usposobienie woli, aby we wszystkim, co się robi, uszanować to, co się innym (czy to pojedynczo wziętym, czy to społecznie) od nas należy. Dziedzina życia uczuciowego rozpada się na dwie części; najpierw mamy dziedzinę władz poządlwych, które muszą być okiełznane, i sprawnością dominującą nad innymi jest tu umiarkowanie raczej niż wstrzemięźliwość; następnie mamy dziedzinę władz popędliwych; podstawową cnotą w niej jest męstwo. Naturalnie, że głębsze uzasadnienie tego podziału i dominującego stanowiska tych czterech cnót kardynalnych będzie dopiero w drugiej syntetycznej części niniejszej pracy możliwe.

Inne cnoty wchodzą w skład tej lub owej grupy na zasadzie jakiegoś związku czy też pokrewieństwa z jedną z cnót kardynalnych. Różne mogą tu być punkty widzenia, które jednak dadzą się do trzech sprowadzić.

Najpierw są niektóre cnoty, będące jakby częściami składowymi cnoty kardynalnej, koniecznym warunkiem do jej należytego funkcjonowania. Takiemi składnikami niejako roz-

trotności są między innymi wyrobiona pamięć, pojętność, rozsądek, uległość radom innych, oględność, zdolność przewidywania i inne; dopiero te poszczególne sprawności składają się razem na tę wielką sprawność rządzenia życiem moralnym, jaką jest roztropność.

Inne cnoty nie są niczem innym, jak zastosowaniem do pewnych, bardziej określonych przedmiotów ogólnej sprawności cnoty kardynalnej; są one jakby jej gatunkami. Tak np. gatunkami ogólnej cnoty umiarkowania są wstrzeźliwość w stosunku do jedzenia i picia, a czystość w stosunku do zjawisk życia płciowego; gatunkami cnoty roztropności jest roztropność osobista, roztropność społeczna, czyli umiejętność rządzenia, roztropność wojenna czyli umiejętność dowodzenia wojskiem i inne bardziej jeszcze szczegółowe zastosowania tej cnoty.

Wreszcie cały szereg cnót można zaliczyć do tej lub owej grupy na zasadzie pewnego podobieństwa do cnoty kardynalnej, które sprawia, że aczkolwiek nie należą do dziedziny tej samej władzy i za gatunek tej cnoty głównej poczytane być nie mogą, jednak sposobem funkcjonowania raczej się do niej zbliżają. Tak np. pobożność zalicza się do grupy sprawiedliwości, jest bowiem stałą skłonnością woli do oddawania Bogu czci Mu należnej; pokora zalicza się do umiarkowania, bo aczkolwiek siedliskiem jej jest wola, a nie zmysłowe władze pożądawcze, to jednak zadanie jej — miarkowanie porywów miłości własnej, najbardziej ją zbliża do grupy cnoty umiarkowania.

W ten sposób wszystkie cnoty z jednego z tych trzech punktów widzenia dają się zaliczyć do jednej z czterech grup, na których czele stoją cnoty kardynalne. Podział ten daje nam możliwość ujęcia w jedną całość tak różnorodnych przejawów życia moralnego, jakimi są cnoty, i na nim się oprzemy w drugiej części naszej pracy.

3. Ma się jednak rozumieć, że tak pojęta jedność życia moralnego nie wystarcza; ma ona na oku cele dydaktyczne, mianowicie wprowadzenie pewnego planu do bardzo skomplikowanego procesu sprawności moralnych człowieka, ale wewnętrznego związku między cnotami nam nie tłumaczy. A jednak związek ten istnieje i to w dużo większym stopniu niż ludzie naogół sądzą.

Związek między poszczególnymi sprawnościami, nabytymi przez człowieka, przejawia się zupełnie inaczej, jakieśmy mieli

sposobność to już zauważyć, w dziedzinie uzdolnień technicznych, intelektualnych i moralnych. W pierwszej niema go wcale, a nawet często nabywanie jednych sprawności wyklucza inne, wymagając takiego przystosowania władz do pewnych czynności, które nieraz czyni je niezdolnymi do wielu innych. W drugiej t. j. intelektualnej, specjalizacja w jednej dziedzinie sama przez się nie wyklucza specjalizacji w innych gałęziach wiedzy; zapewne, że przejście się metodami jednej nauki nieraz utrudnia zrozumienie i umiejętność stosowania metod, którymi się posługują inne, ale właściwą przeszkodą specjalizacji w różnych kierunkach jest brak czasu, który sprawia, że niesposób jest do wszystkich dziedzin wiedzy tak się przykładać, aby w każdej z nich dojść do gruntownej umiejętności. I tu więc, oprócz pewnych ogólnych zasad myślenia i podstawowych prawd filozoficznych, niema koniecznego związku pomiędzy poszczególnymi naukami, któryby uniemożliwiał czynienie postępów w jednej z nich bez znajomości drugiej; owszem można być doskonałym historykiem nie znając matematyki, a znajomość przyrody nie zależy zupełnie od posiadania wiadomości filologicznych. Można jednym słowem powiedzieć, że nauki są odśrodkowe: im bardziej się oddalają od punktu wyjścia myśli ludzkiej, jakim jest filozofja, im bardziej zagłębiają się w szczegółowe badanie własnej dziedziny, tem bardziej stają się od siebie niezależne i tem mniej wpływu nawzajem na siebie wywierają.

Inaczej zupełnie jest w dziedzinie moralnej; rozwój jej jest dośrodkowy, wiążąc wszystkie władze duchowe człowieka coraz ściślej w jedną harmonijną całość zwaną charakterem. Tu o specjalizacji mowy być nie może; niesposób wybrać sobie jedną cnotę, a zaniedbać inne, bo postęp każdej z nich jest ściśle uzależniony jeśli nie od postępu, to przynajmniej od należytego ugruntowania w duszy wszystkich innych.

Wiązałem wewnętrznem wszystkich cnot, tem, coby się chciało nazwać zwornikiem sklepienia w przepięknej budowie moralnego charakteru, jest pod względem przyrodzonym cnota roztropności, pod względem nadprzyrodzonym cnota miłości, o której w § 32 pomówimy. Rolę, jaką roztropność pod tym względem odgrywa, będziemy mogli w całej pełni poznać dopiero w części syntetycznej naszej pracy, gdy przyjrzymy się podstawowym prawom jej powstawania, rozwoju i działalności. Tym-

czasem niech nam wystarczy w ogólnych rysach wskazać, na czym polega jej zadanie łączenia wszystkich cnót w jedną całość.

Oto widzieliśmy, że cnoty, a nawet poczęści i wady, jako sprawności nabyte, są owocem świadomego oddziaływania rozumu i woli na poszczególne władze naszej duszy, w których powstaje w ten sposób stałe usposobienie do pewnych czynów. Pracę tę rozum musi wypełniać stale, regularnie i z dużą umiejętnością; musi on sam nabrać w tym kierunku osobnej sprawności, którą właśnie nazywamy roztropnością. Tego rodzaju działalność rozumu nazywamy działalnością praktyczną w przeciwstawieniu do czysto poznawczej działalności teoretycznej. Otóż w działalności swej praktycznej rozum, jakeśmy to widzieli, jest ściśle uzależniony od działalności woli i władz pożądawczych zmysłowych, funkcjonujących równoległe z wolą; każdy akt rozumu poprzedza akt woli, w każdym sądzie praktycznym lub rozkazie rozumu działa wpływ tego aktu woli, który do niego doprowadził. Stąd wyrobienie rozumu do kierowania naszym życiem praktycznym, zwane roztropnością, nie jest tylko wyćwiczeniem czysto intelektualnym, zdolnością myślenia prawidłowego o czynach, które mają być popełnione; nie, ono nosi na sobie cechy cnoty moralnej, dającej zdolność do czynu; składa się na nią i to wyrobienie władz pożądawczych, szczególnie woli, która tak ściśle łączy się z działalnością rozumu w życiu moralnym człowieka. Roztropność całkowicie zależna jest od nastroju, jaki panuje w woli tak, iż każde niedomaganie tej ostatniej natychmiast odbija się na działalności praktycznej rozumu, w pierwszym rzędzie na funkcjonowaniu roztropności.

Roztropność więc ze swej strony musi się oprzeć na silnie ugruntowanych cnotach moralnych; one to tylko mogą zapewnić takie stałe usposobienie władzom pożądawczym, któreby w niczem nie przeszkadzało kierowniczej roli rozumu. I oto wytwarza się podwójne oddziaływanie i podwójna zależność. Bez roztropności nie może należycie funkcjonować żadna cnota moralna, zaś bez cnót moralnych funkcjonowanie roztropności z konieczności niedomaga. Stąd za pośrednictwem roztropności powstaje związek zależności między wszystkimi cnotami moralnymi; dzięki niemu staje się niemożliwym specjalizowanie się w jednej cnotie, a zaniechanie innych.

W samej rzeczy niedomaganie czy też brak którejkolwiek cnoty podkopuje roztropność, zaś bez roztropności nie możemy być pewni żadnej z naszych cnót, ona bowiem jedna nam gwarantuje normalną działalność ich wszystkich, dając im to, cośmy nazwali umiarem wewnętrznym. Ktoby więc chciał mieć jedną cnotę, musi starać się o wszystkie; bez nich i ta, o którą mu chodzi, nigdy nie będzie całkowicie w jego władzy. Cnoty są solidarne między sobą, i choć nie wszystkie w tym samym stopniu rozwoju i napięcia, ale wszystkie mieć trzeba przynajmniej w zaczątku, w szczerem zamierzeniu, czy też, jak mówiono dawniej, w przygotowaniu duszy.

Wydać się to może przesadą, ale brak drugorzędnych cnót, napozór pozbawionych ogólniejszego znaczenia, może nieraz spalizować wielkie poczynania, do których podstawowe cnoty zdawałyby się wystarczać. Tak np. na pytanie, czy można być wielkim wodzem, gdy się jest łakomym, niejeden byłby może skłonny powiedzieć, że tak, a tymczasem w dziejach powstania 30 r. mamy uderzający przykład, do jakiego stopnia ta mała wada u naczelnego wodza może na przebieg całej kampanji wpłynąć. W pamiętnej tej wojnie najpiękniejszym czynem oręża polskiego była bitwa pod Dębem Wielkim; mogłaby ona się stać posunięciem decydującem w całym przebiegu działań wojennych, gdyby była natychmiast doskonale wyzyskana; tymczasem na przeszkodzie stanęła wieczerza, która się zapowiadała bardzo smacznie; naczelnym wodzą, jen. Skrzyneckim, nie zdołał się jej wyrzec i, opuściwszy pole bitwy, sprawił, że pościg za rozbitym wrogiem opóźnił się o kilkanaście godzin. Zwycięstwo zostało niewyzyskane, a winnem temu było łakomstwo dowódcy.

4. Widzimy tedy, że w życiu moralnem człowieka, w przeciwieństwie do życia intelektualnego lub do dziedziny sprawności technicznych i artystycznych, panuje głęboka jedność wewnętrzna, wynikająca z wzajemnej zależności cnót moralnych i z ich ścisłej solidarności. Nadaje to życiu moralnemu cechę jednolitości, której tamte dwie nie posiadają.

W ostatnim wieku ustalili się nowy termin dla oznaczenia tego zespołu cnót moralnych, nadającego postępowaniu człowieka cechę stałości, umiaru i jednolitości moralnej; własność tę nazywamy mianem charakter, co oznacza z greckiego piętno, odbicie, cechę własną. Ma się rozumieć, że tylko nazwa jest nowa, a samo

pojęcie stare, jak myśl ludzka. Pewne wymagania doskonałości moralnej, obejmujące całe postępowanie człowieka, znajdziemy już bardzo jasno sformułowane w czasach starożytnych. U Żydów miało ono bardziej religijny charakter i streszczało się w pojęciu *sprawiedliwości*, która ma być wypełnieniem wszystkich obowiązków, jakie prawo Boże na człowieka nakłada. U Greków natomiast, w tak rozpowszechnionem w epoce Peryklesa pojęciu *kolagatii* uderza bardziej charakter społeczny i towarzyski tego rodzaju wymagań moralnych; podobnem do greckiego jest współczesne nam angielskie pojęcie: *gentleman*.

U filozofów greckich znajdujemy już pojęcie charakteru gruntownie zanalizowane zarówno w swych częściach składowych, jak i w swym procesie rozwojowym. Terminy jak *arete* — cnota, lub *ethos* — obyczaj, używane przez Platona i Arystotelesa, oznaczają właśnie to, co dziś terminem charakteru oddajemy t. j. ten zespół moralnych sprawności człowieka, powiązanych wewnątrzniemi więzami w jedną organiczną całość.

Zapewne, że idealnych charakterów wolnych od wszelkich skaz i niedoskonałości niema i być nie może, rozdźwięk bowiem, wprowadzony do natury ludzkiej przez grzech pierworodny, nigdy całkowicie usunięty nie będzie, a złe skłonności stąd wypływające zawsze w mniejszym czy większym stopniu wymagać będą od nas czujności i poważnych wysiłków woli. Jednak możemy w tej pracy samowychowawczej dojść do trwałych rezultatów i choć w części odbudować w sobie przy pomocy łaski tę harmonję wewnętrzną, którą Bóg pierwotnie przeznaczył rodowi ludzkiemu.

Że nie wszyscy do tego dochodzą, wiemy to aż nadto dobrze. Są ludzie, w których postępowaniu nie możemy się dopatrzeć najmniejszej stałości, których usposobienia zmienne nie pozwalają odkryć żadnej jednolitej linii postępowania; nie mając w sobie wyrobionej sprawności do kierowania życiem, są oni najzupełniej zależni od przemijających uczuć i nastrojów z wewnątrz i różnych okoliczności życia z zewnątrz. O takich ludziach mówimy, że są bez charakteru, brak im bowiem i stałości w postępowaniu i umiaru wewnętrznego w czynach i jednolitości moralnej w całym życiu.

U innych cecha stałości w postępowaniu występuje bardzo jasno tak, iż można w pewnem przybliżeniu naprzód przewidzieć,

jak w danych okolicznościach postępują; ale jednolitość i umiar wewnętrzny dużo pozostawiają do życzenia. Mamy tu do czynienia z charakterami spaczonymi, niezrównoważonymi lub wprost złemi. Mogą się na nie składać i pewne sprawności dodatnie, nie całkowicie rozwinięte, ale obok nich występują i wady; one to paraliżują rozwój i funkcjonowanie cnót, nie dając im się całkowicie rozwinąć i stawiając tem samym przeszkody nie do przebycia w odtworzeniu tej wewnętrznej harmonji, bez której dobry, pełny charakter jest niemożliwy.

Ma się rozumieć, że i to, co nazywamy dobrym harmonijnym charakterem, nie oznacza posiadania wszystkich cnót w całej pełni, ani braku wszystkich wad. Nie, charakter nie jest czemś statycznym, ale dynamicznym; nie jest on pewnym stanem dokończonym, któregooby nie można było już ani dalej rozwinąć ani utracić, nie jest on jakąś godnością lub uzdolnieniem, o których, gdy się je raz otrzyma, nie potrzeba już więcej myśleć, bo się je ma na zawsze. Przeciwnie jest on procesem życiowym, który wciąż się w nas rozwija, dąży bowiem do nadania wszystkim naszym władzom psychicznym coraz większej sprawności i coraz większego umiaru wewnętrznego, a jednocześnie do związania ich coraz ściślej w ich wzajemnem oddziaływaniu na siebie w jeden, jednolity i harmonijny zespół sił duchowych.

Ani więc brak niektórych cnót, ani ich rozwój nie całkowity, lub też niedostateczne ugruntowanie, ani wreszcie istnienie pewnych wad, nie dowodzi braku dobrego charakteru, póki dążenie rozumu i woli świadomie zmierza do tej wewnętrznej harmonji, która czasem musi coraz bardziej opanować działalność wszystkich naszych władz i, na miejsce wad, ująć je w karby silnych sprawności moralnych. Praca ta całkowicie nigdy ukończoną nie będzie; póki życia, póty wysiłku i pracy nad sobą, a niektóre najgłębiej w naszej skażonej naturze ugruntowane złe skłonności, jak szczególnie miłość własna w rozmaitych swoich formach, nigdy całkowicie nie będą mogły być opanowane; zmuszać nas one będą aż do ostatniego tchu do czuwania nad sobą i do walki.

Dopiero, gdy tego wysiłku zabraknie, gdy praca nad ugruntowaniem i powiązaniem cnót ustanie, a wady utrzymają przez to samo pewne prawa obywatelskie, wtedy można mówić o zepsuciu charakteru. Nietyle więc dobro, lub zło, cnoty i wady, jakie w sobie mamy, świadczą o dobrym lub złym charakterze,

ile stosunek nasz do nich i ten wysiłek lub brak wysiłku, aby rozwojem swych sił moralnych pokierować jak należy w celu coraz lepszego opanowania dobrymi sprawnościami wszystkich naszych władz i powiązania ich w jednolity zespół, któryby nas coraz pewniej prowadził do wielkiego celu naszego przeznaczenia.

Tak się przedstawia w ogólnym zarysie zagadnienie wychowania charakteru. Zajmuje ono w etyce miejsce centralne, łącząc się najściślej z podstawowem zagadnieniem celu człowieka. Etyka starożytna i średniowieczna zdawała sobie z tego sprawę, i dopiero intelektualistyczne prądy filozoficzne w etyce nowożytnej usunęły z niej tę najbardziej żywotną kwestję. Bez zagadnienia o wychowaniu etyka stała się coraz bardziej jednostronną i nieraz czężą spekulacją; a gdy w ostatnim wieku sprawa wychowania zaczęła się stawać coraz bardziej palącą, oderwana zupełnie od swych podstaw etycznych, z którymi w ostatnich wiekach straciła kontakt, nie zdołała dotąd znaleźć należytego rozwiązania i żadnym znaczniejszym postępowaniem, czyto w dziedzinie teorii, czy też praktyki wykazać się nie może. Ścisłe przeto połączenie etyki z pedagogiką jest dziś zarówno ze względu na naukową stronę zagadnień wychowawczych, jak i na praktyczną doniosłość poczynań pedagogicznych jedną z pilniejszych potrzeb społecznych.

### **§ 31. SPRAWNOŚCI MORALNE UJEMNE CZYLI WADY. ICH POWSTAWANIE I STOSUNEK DO CNÓT. BRAK SOLIDARNOŚCI WEWNĘTRZNEJ ALE PEWNE WZAJEMNE ODDZIAŁYWANIE. WADY GŁÓWNE. PYCHA I MIŁOŚĆ WŁASNA.**

1. Aczkolwiek w dziedzinie etyki, a tem bardziej pedagogiki, punkt widzenia pozytywny zawsze powinien być na pierwszym miejscu uwzględniamy, to nie idzie jednak za tem, aby i negatywne przejawy życia moralnego nie miały nas zająć. Wysuwać je na pierwszy plan i, jak to się nieraz spotyka w dziedzinie badań moralnych, całą uwagę koncentrować na grzechach, wadach i wszelkiego rodzaju odchyleniach od prawa moralnego, jest z punktu widzenia metody i zadań praktycznych fatalnem; zarówno bowiem poznać gruntownie istotę zła moralnego, wad i grzechów jak i przeciwdziałać ich zgubnym wpływom, wtedy tylko można,

gdy się zna doskonale prawa, wedle których dobro w duszy się rozwija. Znajomość wad i grzechów nie może moralisście i wychowawcy wystarczyć, koniecznym jest na pierwszym miejscu postawić gruntowną znajomość nauki o cnotach, bo dopiero w jej świetle zrozumieją w całej pełni, jak głęboko wpływy zła sięgają do duszy i jak należy wytrwałą i systematyczną pracą się od nich zabezpieczać. Gdy jednak się już poznało ogólne prawa, podług których dobre sprawności opanowują władze naszej duszy, koniecznym jest także przyrzeć się sprawnościom ujemnym, t. j. wadom i poznać ich poszczególne właściwości.

2. Źródłem zła moralnego w naszej naturze jest, jakeśmy to już widzieli, grzech pierworodny; on to rozbił tę wszechstronną harmonję, która w stanie sprawiedliwości pierworodnej miała być udziałem całego rodu ludzkiego, a na jej miejsce wprowadził szereg rozdzźwięków, nazwanych przez św. Jana w pierwszym swym liście pożądliwościami (I, 2, 16): rozdzwięk w stosunku do Boga, t. j. pycha żywota czyli pożądliwość ducha, rozdzwięk wewnętrzny między duszą a ciałem, będący źródłem pożądliwości ciała, i rozdzwięk w stosunku do świata, z którego się rodzi pożądliwość oczu, ta chęć przywłaszczenia sobie wszystkiego, co pod oczy podpadnie. W naturze przeto gatunkowej człowieka, która z pokolenia na pokolenie przechodzi, są już złożone zarodki złych skłonności, a choć nie są one same przez się silniejsze od twórczych sił przyrodzonych, skłaniających człowieka do dobrego, jednak nie powinny być zapoznawane tam, gdzie chodzi o planową akcję wychowawczą.

Do tych ogólnych skłonności do złego dodać należy jeszcze najrozmaitsze skłonności indywidualne, które człowiek dziedziczy po przodkach, lub które powstają w nim w pierwszych latach jego istnienia pod wpływem otaczających go warunków i bez udziału jego rozumu i woli. Skłonności te nie są zresztą niczem innym, jak bardziej określonymi i indywidualnymi formami tych przyrodzonych skaz, które natura ludzka z sobą wszędzie nosi. Otóż jak skłonności do dobrego nie stanowią jeszcze cnot, tak i te skłonności do złego, czy to odziedziczone, czy też nieświadomie nabyte, nie stanowią same przez się wad, a są tylko materiałem, z którego po dojsciu do używania rozumu mogą powstać świadome wady. Dopiero rozum i wola mogą nadać określony kierunek, a przez to i piętno moralne tym ślepym siłom. Mogą one je

ograniczyć, uśmierzyć, a nawet to, co na dnie w nich jest pozytywnego i twórczego, zaprzac powoli do dzieła odrodzenia moralnego, jak również mogą je utrwalić i nawet pogłębić, uprawniając jednocześnie ich ujemne dążności odśrodkowe. Wtedy dopiero mamy do czynienia z wadami, gdy złe skłonności zostaną niejako przez rozum i wolę zaaprobowane i gdy w zespole sprawności moralnych, zwanym charakterem, wyznaczone im zostanie pewne miejsce, którego im się już nie kontestuje i z którego nie próbuje się ich już nawet usunąć. Silniej zakorzenione i bardziej szkodliwe wady nazywamy nałogami.

Widzieliśmy, że i wady próbują wewnątrznie organizować się jak cnoty, że i one nadają wrodzonym poczęści skłonnościom pewien umiar wewnętrzny, którego te ostatnie same przez się nie mają. Łakomy spostrzega się łatwo, że tylko w pewnych granicach dogadzanie w jedzeniu sprawia mu zadowolenie, a że natomiast przekraczanie tych granic może go doprowadzić do bardzo niemiłych skutków i oto odtąd stara się dogodzić swej namiętności tylko w granicach, w których, jak wie, nie narazi się na te nieprzyjemności. Podobnie i próżny dochodzi do wniosku, że zbytne uganianie się za sławą raczej zniesławi i ośmieszy, i oto stara się on trochę miarkować swą czułość na pochwały i odznaczenia. Naturalnie, że podobne granice trudne są do utrzymania i raz po raz namiętność je przekroczy, zaślepiwszy rozum; jednak w tak świadomie tolerowanych wadach znać zawsze pewien organizacyjny wpływ rozumu, i tem różnią się one od ślepych skłonności nieświadomie nabytych lub wrodzonych.

Nieraz zresztą się zdarzy, że wada jakaś rozwinie się nie wprost z jakiejś złej skłonności, znajdującej się już w naturze indywidualnej, ale powstanie na gruzach cnoty, którą powoli podkopie i wreszcie zastąpi. Sprawności bowiem moralne w przeciwieństwie do technicznych i intelektualnych ulegają radykalnym przemianom, tak iż cnota może być zastąpiona przez wadę, a wada przez cnotę. Przemiany te następują nie odrazu, ale powoli i zależą, z jednej strony od stopnia ugruntowania w odpowiedniej władzy danej sprawności, z drugiej zaś strony od stopnia natężenia i częstości powtarzania się czynów jej przeciwnych. Czyny słabsze podkopują ją powoli i niepostrzeżenie, stwarzając wewnętrzny opór i utrudniając sprawne funkcjonowanie cnoty; czyny silniejsze, odpowiadające swem napięciem napięciu samej

sprawności, mogą ją już wprost sparaliżować i stać się zaczątkiem sprawności przeciwnej, która w miarę powtarzania się podobnych aktów będzie się coraz bardziej utrwałać i rugować dotychczasowe skłonności, ugruntowane przez swą poprzedniczkę.

W ten sposób odbywa się proces przekształcenia się charakterów. Nieraz można zaobserwować, jak osoby, które miały dawniej już dosyć silnie ugruntowane cnoty, powoli je tracą i na ich miejsce nabywają wad. Nowe okoliczności życia, w których się znajdują, wydobywają najaw skłonności jeszcze nie opanowane i nie ujęte w karby, a uśpiona przez równowagę moralną poprzednich lat czujność sprawia, że nie zabierają się one do ich ukształtowania jak należy, wprowadzając w ten sposób zaczyn zła do swego charakteru. Można to obserwować szczególnie u kobiet, dla których małżeństwo stanowi dużo większy przełom w życiu niż dla mężczyzn i nieraz okazuje, że dobry, łagodny charakter, jakim się odznaczały przed ślubem, był czemś czysto biernym, spowodowanym zupełnym brakiem trudności w życiu; dopiero gdy życie je wobec takich trudności postawi, okazuje się, że niejedna cnota nie była dość silnie ugruntowana, a wiele skłonności wrodzonych nie miało dotąd okazji się przejawiać nawewnątrz. Stają one wtedy wobec konieczności usilnej i systematycznej pracy nad charakterem, inaczej z aniołów łatwo przemieniają się na Ksantypy. Naturalnie ma to miejsce i u mężczyzn, choć może nie przybiera tak charakterystycznych form.

3. Zresztą ten proces rozkładania się cnoty pod wpływem powstającej wady rzadko kiedy ma początek w tej właśnie wadzie; częściej się zdarza, że jest on oddziaływaniem innej lub innych wad, już dawniej ugruntowanych i szerzących swe zgubne wpływy na zdrowsze jeszcze pierwiastki charakteru. Bo i między wadami jest pewien związek wewnętrzny, pewna jakby solidarność; przejawia się ona inaczej niż wśród cnót, a jednak sprowadza się w gruncie do centralnej roli roztropności, która, zdezorjentowana przez jedną wadę, nie jest już w stanie ochronić innych cnót od jej rozkładających wpływów; może nawet dojść do tego, że sama roztropność powoli przekształci się w przebiegłość i, oddawszy tę pewną krótkowzroczną sprawność umysłu do kierowania sprawami ludzkimi na usługi złym instynktom, stanie się systematycznym rozsądnikiem zła nietylko w życiu jednej jednostki, ale i całego jej otoczenia, nieraz nawet całego społeczeństwa.

Największa różnica pomiędzy solidarnością cnót, a wzajemnym oddziaływaniem na siebie wad, polega na tem, że, podczas gdy cnoty działają dośrodkowo i wzmagają jedność życia moralnego i jednolitość charakteru, wady przeciwnie mają wybitnie charakter odśrodkowy, łamiący jedność życia moralnego i rozpraszający ją w rozmaitych kierunkach. Nie łączą się one z sobą koniecznymi więzami wewnętrznymi, podobnie jak cnoty, niektóre nawet wprost się wykluczają, jak np. skąpstwo i rozrzutność, zarozumiałość i małoduszność, brak wytrwałości i upór i t. p.; a jeśli i wpływają nieraz nawzajem na siebie i wzmagają wzajemnie swój rozwój, to dzieje się to raczej przypadkowo, a nie jest wynikiem jakiejś planowej pracy, jak to ma miejsce wśród cnót.

Tłumaczy się to tem, że cnoty są świadomem dziełem rozumu, skierowanem do jednego celu i tak powiązanem harmonijnie, aby jedne drugim pomagały w wypełnianiu odnośnych swych zadań. Natomiast wady takiego jednego celu nie mają, a są rezultatem dążenia poszczególnych władz do zaspokojenia swych własnych indywidualnych potrzeb bez względu na najistotniejsze potrzeby duchowe całego człowieka. Stąd też w przeciwieństwie do charakterów niepełnych i spaczonych, w których obok pewnych, zresztą nierozwiniętych cnót, zakorzeniły się i wady i które przeto nigdy pełnej jednolitości nie mają, spoistość tę i jednolitość widzimy tylko w tych charakterach, które mają wszystkie cnoty w stanie ciągłego postępu, a żadnej wadzie świadomie nie dadzą się na dłużej ugruntować. O takich ludziach mówimy, że są jak z jednej bryły wykuci, bo nas ich jednolitość uderza, lub, że są czysti i przejrzysti jak kryształ lub jak lza, bo nas uderza, że życie ich da się sprowadzić do kilku bardzo prostych zasad moralnych.

Niemniej jednak wzajemne oddziaływanie na siebie wad zasługuje, aby się nad nimi zatrzymać. Oto bowiem zauważono, że są między nimi takie, które mają większe promieniowanie i stają się jakby potężniejszymi rozsadnikami zła w życiu moralnem: są to tak zwane *vitia capitalia*, wady główne, nie, jak zwykle w naszych katechizmach stoi, grzechy główne (a jeszcze mniej grzechy śmiertelne). Nie chodzi tu bowiem o poszczególne uczynki grzeszne, które z tych usposobień czy też sprawności zwanych wadami wypływają, ale o wpływ, który te wady wywierają wo-

koło siebie, odgrywając jakby rolę przodowniczą, dzięki czemu i nazwę swoją wad głównych otrzymały.

Między pobudkami bowiem poszczególnych naszych władz są takie, które pociągają silniej od innych. Gdy się im damy zbyt wyłącznie o władzę, i pociąg, jaki do nich mamy, wyrodi się w formalną wadę, zaczyna on wywierać na nas władzę despotyczną i sprawia, że dla zaspokojenia go poddajemy się całemu szeregowi innych pobudek również złych, a prowadzących nas do zaspokojenia tej jednej centralnej, odgrywającej wobec innych rolę przywódcy czy też głowy.

Już u wielu Ojców i pisarzy kościelnych, szczególnie zaś u św. Grzegorza mamy bardzo ciekawe uwagi o siedmiu 'wadach głównych (Moralia, Ks. 31, r. 17); ten ostatni wymienia ich siedm: próżność, łakomstwo, nieczystość, chciwość lub skąpstwo, smutek lub zniechęcenie, zazdrość i wreszcie gniew. Podział ich nietrudny jest do wykazania:

Oto silniejsze pobudki naszych czynów odnoszą się albo do jakiegoś dobra, którego pożądamy, albo do zła, które nas od dobra odpycha, lub które musimy znieść dla jakiegoś dobra, z którym się łączy. Dobro zaś człowieka jest albo duchowe, albo materialne, cielesne. Z dóbr duchowych bardzo silnie na nas działa pożądanie własnego wywyższenia, uznania i pochwał ze strony innych ludzi; stąd powstaje wada próżności, która sprawia, że wciąż ulegamy zachciankom zwrócenia na siebie uwagi, mówimy o sobie, wysuwamy siebie na pierwszy plan i nierzadko w celu dopięcia naszego celu dopuszczamy się wielu innych wykroczeń, że wymienimy tylko kłamstwo, zazdrość, obmowę i inne.

Z dóbr materialnych jedne są wewnętrzne i odnoszą się do naszego ciała, a wśród nich silniej od innych pociągają te, które są konieczne do zapewnienia życia jednostki i trwania gatunku ludzkiego. Z niemi łączą się więc dwie wady główne, łakomstwo i nieczystość, które są potężnymi rozsadnikami zła w życiu moralnym. Z łakomstwa zwykle wypływa nieczystość, sobkostwo, lenistwo i wszelki brak energii, spowodowany zbyt dużym rozwojem życia zmysłowego z uszczerbkiem dla życia duchowego; z nieczystości zaś ospałość umysłu, a często i gniew, zazdrość i tyle innych wykroczeń, do których ta namiętność tak często ludzi pobudza.

Inną wadę główną może spowodować w nas zbytne przywiązanie do dóbr zewnętrznych, do bogactw i dostatków tego świata; nazywa się ona chciwością, a gdy przybiera jeszcze silniejszy charakter — skąpstwem. Działanie jej na inne dziedziny życia moralnego już w tem się przejawia, że zdąża do zdobycia środków materialnych, zapomocą których człowiek może zaspokoić wszystkie swe inne pożądanja; wszystkie przeto inne wady związane są z chciwością na pieniądze, skoro ona im wszystkim może dostarczyć środków, i w tym to sensie czytamy u św. Pawła, że „Chciwość korzeniem wszelkiego zła (I Tym. 6, 10). Poza tem jednak i samo pożądanje bogactw nieraz człowieka popycha do najrozmaitszych grzechów, jak kłamstwo i wszelkiego rodzaju nieuczciwości; im bardziej opanuje ono duszę, czy to w postaci chciwości, czy to w postaci skąpstwa, tem bardziej czyni człowieka zatwardziałym i nieczułym na potrzeby i biedę bliźnich.

W stosunku do zła, łączącego się z dobrami, których pożądamy, jest też kilka wad, sięgających głębiej i wywierających pewien ogólniejszy wpływ na całe życie moralne. Najpierw mamy niewłaściwie po polsku nazwane lenistwo w służbie Bożej; wadę tę należałoby nazywać dobrowolnym smutkiem lub zniechęceniem albo jeszcze lepiej dobrowolnem poddawaniem się złemu humorowi. Polega ona na zniechęcaniu się trudnościami, jakie z pełnieniem obowiązków moralnych zarówno względem Boga jak i ludzi i samego siebie są związane, i w poddawaniu się temu zniechęceniu, okazywaniu go i t. d. Z podobnego nastroju wypływa zazwyczaj cały szereg zaniedbań w najważniejszych obowiązkach, nieposłuszeństwo, szemranie, podejrzenia, obmowy i t. p.

Innem złem, które bardzo silnie nieraz na nas działa jest dobro bliźniego, które przez to, że ktoś inny je ma, w większym lub mniejszym stopniu jest już niedostępne dla nas. Czy to będą bogactwa, czy sława, czy powodzenie i szczęście, powodują one w nas pewien smutek, który łatwo przekształca się w wadę zazdrości lub jeszcze gorszą zawiści i również staje się zaczynem zła w rozmaitych kierunkach. Z tych niezdrowych nastrojów, tak zasadniczo przeciwnych miłości bliźniego, wypływa cały szereg wykroczeń czy to wewnętrznych, jak smutek z cudzego powodzenia, a radość z nieszczęścia, czy to zewnętrznych, jak obmowa, potwarz, zniewagi czynne i t. p.

Wreszcie bardzo silnymi odruchami w naszym życiu moralnym są poruszenia gniewu wobec zła, którego nie możemy usunąć z naszej drogi. Wada gniewliwości lub choćby tylko niecierpliwości, która powstaje, gdy skłonności do gniewu nie zdołamy ujarzmić, sprawia, jak to z doświadczenia wiemy, ogromne spustoszenia w naszym życiu moralnym; staje się ona rozsądnikiem niezgody, podnieca do przekleństw, złorzeczeń, bluźnierstw, a nawet i do zniewag dochodzących do najgorszych zbrodni.

Podział powyższy wad głównych, wysnuty nietylko z rozważań teoretycznych, ale i z doskonałej obserwacji życia ludzkiego, daje nam dobrą podstawę do bardziej systematycznej walki ze złem w naszej indywidualnej naturze. W charakterach spaczonych, a nawet i w charakterach dobrych, ale jeszcze należycie nie rozwiniętych i nie ugruntowanych, zło najczęściej przejawia się w formie dominującego wpływu jednej z wad głównych. Gdy się ją sobie uświadomi i pozna zgubny wpływ, jaki dokoła rozciąga, łatwiej jest skoncentrować przeciw niej wysiłki rozumu i woli i zczasem ją opanować i z duszy wyplenić.

4. Ale ponad wadami głównymi jest jeszcze jedna, która je przewyższa rozległością swych wpływów i jest jakby centralą zła w życiu moralnym — jest nią pycha, albo miłość własna. Nieraz pychę zalicza się do wad głównych, ale św. Grzegorz miał rację, że w rzędzie wad głównych umieścił próżność, a pychę postawił ponad niemi, jako ich królowę i władczynię. Bo w samej rzeczy na dnie każdego grzechu jest miłość własna, ukochanie siebie ponad Boga, dogodzenie swojej zachciance przeciw prawu moralnemu, czerpiącemu swą siłę obowiązującą z mądrości i woli Bożej.

Przez miłość własną rozumiemy raczej ten ogólny nastrój woli, który sprawia, że człowiek ma ciąglą skłonność do wysuwania siebie jako główny cel swego życia, do umiłowania siebie ponad wszystko; przez pychę natomiast mamy na myśli coś bardziej określonego, mianowicie to zupełnie świadome dążenie do wywyższenia, przekraczając należną nam miarę. Że miłość własna w ten sposób pojęta jest ogólnym rozsądnikiem zła w naszym życiu moralnym, to nie potrzebuje dowodzenia; ale i pycha, jako ściśle określone dążenie do własnego wyniesienia, ma też duży wpływ na inne dziedziny moralne. Pochodzi to stąd, że nosi ona z sobą wstręt do wszystkiego, co ogranicza człowieka, do wszelkiego prawa, przypominającego, że jest ktoś ponad człowiekiem,

który nam swoją wolę dyktuje; ta niechęć do prawa moralnego sprawia, że człowiek we wszystkich kierunkach chciałby się z pod jego wpływu wyłamać i stać się sam sobie prawodawcą; — w ten sposób destrukcyjny wpływ pychy rozciąga się na wszystkie dziedziny życia moralnego, otwiera ona drogę do każdego grzechu i jest rozsądkiem wszystkich wad.

Grzech pierwszych rodziców był właśnie grzechem pychy; zapragnęli oni wyższej doskonałości niż ta, która im była dostępną, jakiejś doskonałości, któraby ich uwolniła od zależności od Boga; stąd i rozdzwięk, wprowadzony przez grzech pierwotny do naszej natury, najsilniej się u potomków Adama przejawia w tej pysze i miłości własnej, która nas ciągle odwraca od Boga, lub sprawia, że sobą samym zasłaniamy sobie Boga. To też praca samowychowawcza, mająca na celu odbudować harmonję zniszczoną przez grzech pierwotny, zawsze będzie miała na tym punkcie najpoważniejsze trudności; nie bowiem tak nie paraliżuje poszczególnych cnót i ich jednolitego powiązania w jedną całość, podporządkowaną celowi człowieka, co pycha i miłość własna.

Miłości własnej w jej różnych grzesznych przejawach człowiek nigdy się zupełnie pozbyć nie potrafi; do ostatniego tchu będzie musiał z nią walczyć, i wciąż będzie się ona odzywać w jego czynach, nawet w cnotach, choćby w postaci niezupełnie dobrowolnych grzechów powszednich. Natomiast może się on ustrzec przy pomocy łaski Bożej, aby pycha nie opanowała jego woli i, jako ugruntowana wada, nie stała się dominującym czynnikiem jego charakteru. Ale i tu musi on mieć wciąż uwagę pilnie zwróconą na niebezpieczeństwa, które mu ze strony pychy grożą, tem bardziej, że umie ona działać w ukryciu i maskować się różnemi pozorami cnoty, że nawet prawdziwe cnoty potrafi skazić swem tchnieniem.

Wogóle praca nad charakterem jest zawsze walką między panowaniem miłości i panowaniem pychy. Postęp w tej pracy jest zawsze postępem w miłości Boga, prowadzącym w swych wyższych przejawach do coraz wyraźniejszego zapomnienia o sobie; przeciwnie zastój, albo cofanie się jest zawsze postępem miłości własnej i pychy, która znowu w swych krańcowych objawach doprowadza do pogardy Boga. Jak mawiał św. Augustyn: „miłość Boga aż do pogardy siebie, lub miłość siebie aż do pogardy Boga“.

**§ 32. SPRAWNOŚCI MORALNE POCHODZENIA NADPRZY-  
RODZONEGO. CNOTY TEOLOGICZNE I CNOTY MORALNE  
NADPRZYRODZONE. PODSTAWOWE ZAGADNIENIE WY-  
CHOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO. SOLIDARNOŚĆ NAD-  
PRZYRODZONA CNÓT PRZEZ CNOTĘ MIŁOŚCI. ROZKWIT  
ŻYCIA MORALNEGO W DARACH DUCHA ŚW. I W MISTYCE.**

1. Mówiąc o źródłach tych stałych usposobień, które nam dają sprawność do pewnych czynów moralnych, wymieniliśmy skłonności wrodzone, ćwiczenie się przez powtarzanie tych samych czynów i wreszcie pomoc łaski. O dwóch pierwszych natury przyrodzonej była już mowa, pozostaje nam przeto jeszcze pomówić o trzecim, mającym charakter nadprzyrodzony — o łasce. Nie zawadzi przypomnieć raz jeszcze, że jeżeli dla lepszego poznania działalności tych czynników zatrzymujemy się nad każdym z nich z osobna, to nie znaczy, aby one działały zupełnie osobno bez związku między sobą i bez wzajemnego na siebie oddziaływania. Przeciwnie, widzieliśmy, że usposobienia wrodzone i nabyte wiążą się ze sobą bardzo ściśle tak, iż nieraz może być nawet dość trudną rzeczą zdecydować, do którego z tych dwóch źródeł należy daną sprawność sprowadzić. Podobnie się rzecz ma i z usposobieniami pochodzenia nadprzyrodzonego; one też winny spajać się ze swem podłożem przyrodzonym w jedną harmonijną całość, w której również może być nieraz trudno rozpoznać, co należy przypisać łasce, a co przyrodzonym właściwościom charakteru... Ta wszelako zachodzi różnica między usposobieniami przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi, że, podczas gdy pierwsze mogą być sprawnościami do dobrego, lub złego, drugie mogą nas tylko do dobrego uzdolnić, wpływają bowiem z łaski, która jest, jakśmy to widzieli, „uczestnictwem w naturze Bo-  
że j” (2 Piotra 1, 4).

2. Siedliskiem łaski uświęcającej jest sama istota naszej duszy; łaska jest jej przymiotem duchowym, ale niemniej realnym, t. j. pewną rzeczywistością, nie wypływającą z samego przyrodzonego ustroju duszy, ale nadaną jej zgóry przez Boga nato, aby ją upodobnić w wyższym stopniu do Niego, dać jej charakter dziecka Bożego i uzdolnić do czynów, któreby temu charakterowi odpowiadały. Bo z samej duszy, która jest jej siedliskiem, łaska promieniuje następnie na wszystkie jej władze t. j. na te, które

w życiu duchowem biorą udział; rozumowi udzieli światła, władzom pożądawczym, woli i uczuciom daje moc wewnętrzną, zapał i wytrwałość, zespalając je przytem w ich działalności i podporządkowując wielkim celom przeznaczenia ludzkiego.

Wszystkie te wpływy łaski na poszczególne władze naszej duszy nazywamy cnotami nadprzyrodzonymi, lub też wlanymi (*virtutes infusae*). W rzeczy samej mają one dużo cech wspólnych z cnotami nabytymi, nadając władzom duszy pewne stałe skłonności do rozmaitych czynów i wytwarzając w nich jakby osobne sprężyny, mające swemi impulsami kierować całą naszą działalnością.

Ponieważ pierwszym zadaniem łaski jest dać nam możność osiągnięcia nadprzyrodzonego celu naszego życia, przeto i cnoty nadprzyrodzone, jakie ona w nas ma wzbudzić, w pierwszym rzędzie winny się odnosić do Boga, który jest tym celem. Zadanie to wypełniają cnoty teologiczne, które powodują w naszych władzach, rozumie i woli, stałe usposobienia w stosunku do samego Boga. Przez wiarę otrzymujemy osobne oświecenie rozumu i pobudzenie woli, aby uznawać za prawdę i przyjmować za podstawę postępowania to wszystko, co Bóg nam do wierzenia podał. Nadzieja wytwarza w naszej woli ten nastrój ufności do Boga, dzięki któremu nie dajemy się zrazić trudnościami codziennego życia, jakie nas od celu ostatecznego oddzielają. Miłość wreszcie usposabia naszą wolę w stosunku do Boga samego w sobie, już nie jako do dobra, które ma być po śmierci naszym udziałem i naszą nagrodą (to właśnie czyni nadzieja), lecz jako do dobra najwyższego, z którym już w tem życiu i to w każdej chwili człowiek winien być połączony wewnętrznym aktem upodobania.

Wyższość miłości nad wiarą i nadzieją nie potrzebuje długich wyjaśnień; podczas gdy bowiem przedmiotem wiary jest to, co Bóg mówi, a nadziei to, co obiecuje, przedmiotem miłości jest sam Bóg w sobie, najwyższe dobro człowieka; przez miłość człowiek łączy się z Bogiem tak, jak będzie z Nim w niebie połączony, ona jedna przetrwa śmierć, bo już w tem życiu jest zapoczątkowaniem chwały wiecznej. Z tego też wyjątkowego stanowiska miłości wypływa i jej stosunek do samej łaski: miłość jest najważniejszym wpływem łaski, który opanowuje całkowicie wolę i łączy ją z Bogiem; stąd i wzrost łaski wzmagają zawsze miłość. Ale i odwrotnie wzrost miłości utrwała i wzmagają łaskę w duszy, mi-

łość bowiem coraz bardziej jednoczy człowieka z Bogiem, który jest źródłem łaski. To też miłość ma jakąś cudowną moc oddziaływania na samo źródło skąd wypływa; każdy jej wysiłek nietylko nie wyczerpuje źródła, ale owszem jeszcze je wzbogaca i wzmacnia; im więcej miłość rośnie i rozwija się, tem silniej i głębiej łaska przenika duszę. Nie jest ona bowiem niczem innym, jak umiłowaniem duszy przez Boga, a „Bóg jest miłością“ (I Jan IV, 18) i za miłość miłością odpowiada.

Powyższe cnoty teologiczne są owocem czysto nadprzyrodzonym, którego bez pomocy łaski samymi siłami przyrodzonymi naszych władz nie bylibyśmy w stanie w sobie wytworzyć. Aczkolwiek możemy się zdobyć na przyrodzone akty wiary, nadziei i miłości, czy to względem Boga, czy względem ludzi, to stałych usposobień do tych czynów, mających charakter cnót, nie możemy mieć. Przyrodzona bowiem znajomość Boga jest zbyt niedoskonała i nie daje przez to samo dostatecznego oparcia dla ugruntowania podobnych stałych usposobień, poza Bogiem zaś niema nikogo, względem kogo moglibyśmy mieć stałe i niezmiennie usposobienie wiary, nadziei i miłości. Cnoty teologiczne są więc nadprzyrodzoną nadbudową naszego charakteru, wiążącą się z jego przyrodzoną strukturą w jedną całość; razem z cnotami kardynalnymi tworzą one te główne punkty oparcia w pracy nad sobą, koło których potem grupuje się dalszy rozwój poszczególnych naszych władz. Cnoty kardynalne wprowadzają porządek do naszego życia przyrodzonego, cnoty teologiczne podnoszą je do poziomu nadprzyrodzonego i nadają mu taką organizację wewnętrzną, któraby pozwalała stale i regularnie zdążać do nadprzyrodzonego celu, który Bóg postawił przed nami.

3. Ale działalność wychowawcza łaski nie ogranicza się bynajmniej do cnót teologicznych, aczkolwiek one są jej najważniejszym przejawem. Przeciwnie łaska rozchodzi się niejako po wszystkich władzach duszy, dociera do najdalszych ich zakątków i wszędzie wytwarza pewną skłonność do dobrego, do tego wszystkiego, co odpowiada wskazówkom zdrowego rozumu, wymaganiom prawa Bożego, co prowadzi i zbliża do Boga. W ten sposób wraz z łaską i cnotami teologicznymi człowiek dostaje i cały szereg usposobień do czynów dobrych we wszystkich możliwych kierunkach; wszędzie gdzie może powstać jakaś cnota przyrodzona, powstaje wraz z łaską i cnotą nadprzyrodzona, która mocniej

i goręcej, bo dla wyższych motywów, skłania nas do odpowiednich czynów, gdy tylko zdarzy się do nich okazja.

Pod tym względem działalność wychowawcza łaski nie stwarza czegoś zupełnie niedostępnego naszym siłom przyrodzonym, jak to miało miejsce z cnotami teologicznymi; nie, ona wypełnia przyrodzony program wychowania wszystkich władz duszy, lecz wypełnia go lepiej i głębiej, niż człowiek o samych tylko siłach przyrodzonych byłby w stanie to uczynić.

Nie idzie ma się rozumieć za tem, że wobec wlnych wraz z łaską do duszy cnót nadprzyrodzonych, cnoty przyrodzone, zwykłą drogą ćwiczenia się i zmagania z sobą nabyte, są bez znaczenia lub zgoła niepotrzebne; przeciwnie, wychowanie chrześcijańskie polega właśnie na harmonijnem połączeniu obu tych czynników przyrodzonego i nadprzyrodzonego, a cnoty chrześcijańskie są jakby amalgamatem, w którym sprawności, nabyte drogą ćwiczenia, spajają się w jedną całość z udzielonemi duszy z góry stałemi usposobieniami do pewnych czynów.

Związek tych dwóch czynników jest w wychowaniu nieodzowny, każdy bowiem z nich posiada pewne cechy, których brak drugiemu, i tylko ich wspólna działalność może zapewnić człowiekowi trwałe oparcie w jego życiu moralnem. Pozostawiane sobie czynniki przyrodzone są zupełnie niewystarczające, nie mogąc nas podnieść na ten poziom, z któregoobyśmy mogli osiągnąć nasz cel ostateczny, a to z braku pierwiastku zasługi, jakim jest miłość. Cnoty przyrodzone, choć związane wewnątrz wzajemną zależnością od roztropności, nie są w stanie zapewnić człowiekowi pełnego rozwoju i jednolitego zespolenia wszystkich jego aspiracyj; brak im tej mocy wewnętrznej, któraby potrafiła zorganizować moralne życie człowieka w najwyższych sferach tam, gdzie styka się on z najpoważniejszymi zagadnieniami swego przeznaczenia, z Bogiem, dobrem najwyższem, i z bliżnim, stworzonym podobnie jak i on na obraz i podobieństwo Boże. Ująć w systematyczne karby i nadać pewną trwałą organizację tej najdonioślejszej dziedzinie życia moralnego mogą tylko cnoty nadprzyrodzone, wypływające z łaski, działające wyższemi pobudkami i kierowane w swym rozwoju przez cnotę miłości.

A jednak pod innym względem cnoty przyrodzone mają pewną wyższość nad nadprzyrodzonymi i dzięki niej są im nieodzownie potrzebne. Oto, powstając drogą ćwiczenia, nieraz nawet

wyrastając z wrodzonych lub też nieświadomie nabytych usposobień, są one dużo ściślej zespolone z władzami duszy i dzięki temu w bardziej trwałą sposób działają. Cnoty nadprzyrodzone właśnie dla swego pochodzenia nie z wnętrza władz, ale z łaski, będącej jakby nadbudową duszy, nie mogą tak ściśle być z nimi zespolone, to też, aczkolwiek potężniejsze w swem działaniu, są mniej trwałe, bardziej narażone na utratę. Przykład najlepiej nam to wyjaśni: człowiek, mający przyrodzoną cnotę wstrzemięźliwości, jeśli się raz zapomni i ciężko przeciw niej wykroczy np. pijaństwem, przez to samo cnoty tej nie traci; będzie ona w nim przez to jedno wykroczenie osłabiona, ale nie zniknie i dalej będzie go usposabiać do wstrzemięźliwego życia. Weźmy przeciwnie człowieka, który przyrodzonej cnoty wstrzemięźliwości nie ma, a przeto ma już mniej lub więcej ugruntowane wady jej przeciwne; gdy się nawróci do Boga, wraz z łaską i cnotą miłości otrzymuje on i nadprzyrodzoną cnotę wstrzemięźliwości, która pobudkami nadprzyrodzonymi i wewnętrznymi poruszeniami łaski będzie go skłaniać do życia wstrzemięźliwego; jednak samą swą obecnością nie wykoźni ona zadawnionych nałogów, które będą przy każdej okazji do złego popychać. I oto niech się zdarzy jeden cięższy upadek, który duszę odwróci od Boga, a wraz z łaską i miłością zniknie też i nadprzyrodzona cnota wstrzemięźliwości. Sama bowiem przez się cnota nadprzyrodzona nie ma możliwości tak się zespolić z władzą, w której się mieści, jak cnota przyrodzona, a jeśli spotka w niej przeciwną sobie wadę lub nałóg, to zespolenie to będzie jeszcze słabsze, jeszcze bardziej narażone na zerwanie. Pierwszem przeto zadaniem cnoty nadprzyrodzonej jest przez podjętą do właściwych sobie czynów wytworzyć drogą ćwiczenia w odnośnej władzy przyrodzonej usposobienie, któreby zczasem stało się silną sprawnością moralną. Dopiero na takiej podstawie może się ona utrwalić i rozwinąć pełną działalność bez obawy, że za pierwszym podmuchem złej woli czy też namiętności praca jej wniwecz się obróci.

Dobre zrozumienie tego współdziałania czynników przyrodzonych i nadprzyrodzonych jest dla sprawy wychowania chrześcijańskiego pierwszorzędnej doniosłości. Istnieją tu dwa bardzo charakterystyczne skrzywienia: z jednej strony mamy naturalizm, który przecenia wychowanie przyrodzone, a odrzuca działalność łaski i cnót nadprzyrodzonych; popełnia on tak częsty w życiu

ludzkiem błąd, który polega na tem, że z konieczności jakiegós czynnika wnioskuje się, że jest on wystarczający. Naturalizm ma jako najpoważniejszy swój argument tak zwanych porządných ludzi bez wiary, t. j. ludzi, których sama moralność przyrodzona nie tylko chroni od złego, ale daje pewną dzielność moralną w formie silnego charakteru. Otóż etyka chrześcijańska najzupełniej zgadza się na to, że i w dziedzinie przyrodzonej można dojść do pewnej harmonji moralnej, owszem stanowiska tego nawet wytrwale broniła przez tyle wieków przeciw heretyckim prądom, głoszącym zupełne zepsuoie natury ludzkiej. Niemniej jednak nie może ona w najlepszym charakterze czysto przyrodzonym, a więc nie obejmującym tego, co jest najważniejsze, mianowicie stosunku do celu nadprzyrodzonego, uznać pełnego rozwoju moralnych sił człowieka; porządnym ludziom bez wiary przeciwstawia ona prawdziwych chrześcijan, w których łaska rozwinęła wszystkie zalety władz przyrodzonych i, szczególnie u świętych, podniosła je na wyżyny niedosięte dla przyrodzonych sił duszy.

Z drugiej strony mamy krańcowo przeciwne spaczenie, które ma stałą skłonność do niedoceniańa cnót przyrodzonych i które stąd, że są one niewystarczające, wnioskuje, że są niepotrzebne, albo przynajmniej nie konieczne. Kierunek ten jest może niebezpieczniejszy od poprzedniego przez to, że zachowuje pozory czegoś wyższego i że silnie podkreśla stronę religijną wychowania; jemu to należy przypisać dyskredyt, towarzyszący nieraz wychowaniu religijnemu wtedy, gdy nie sięga ono do głębi, ale zadowalnia się tylko powierzchownym pokostem pewnych form religijnych. Zapewne, że w swych przejawach heretyckich, odrzucających, jako z gruntu zepsuta, wszelką działalność władz przyrodzonych, kierunek ten w naszych czasach nie istnieje, możnaby jednak wskazać bardzo sporo jego przejawów mniej krańcowych, spotykanych w wielu podręcznikach etyki chrześcijańskiej lub dziełach ascetycznych; jużto pomija się w nich milczeniem cnoty przyrodzone, jużto, wspomniawszy je, zaznacza się jedynie, że są niewystarczające, że pierwiastka zasługi w sobie nie mają, że pełni rozwoju moralnego nam dać nie mogą, że dla zbawienia wiecznego nie mają znaczenia i t. p.; natomiast ani słówkiem się nie wspomina, że aczkolwiek niewystarczające, są jednak konieczne, że i same czynniki życia nadprzyrodzonego muszą w nich znaleźć oparcie, jeśli się nie mają przy pierwszej lepszej okazji

do grzechu ześlizgnąć z duszy. Pod wpływem takich zapatrywań powstaje tak zwana bigoterja, polegająca na budowaniu gmachu nadprzyrodzonego bez poważnego wysiłku nad przebudową przyrodzonych jego podstaw i sprowadzająca się w ostatecznym rezultacie do wychowania pewnych zewnętrznych pozorów, pod którymi się ukrywa zupełny brak charakteru i pracy nad sobą.

W przeciwieństwie więc do powyższych spacjeń, wychowanie chrześcijańskie winno w całej pełni uwzględniać oba pierwiastki: przyrodzony i nadprzyrodzony, bo tylko z ich harmonijnego powiązania może powstać to, co nazywamy charakterem chrześcijańskim. Pierwszem zadaniem nadprzyrodzonych cnót, wlnych do duszy wraz z łaską i miłością, jest połączenie się z odpowiadającymi sobie cnótami przyrodzonymi. Jeśli ich tam nie znajdują, a znajdują na ich miejscu wady lub nałogi, to winny siłą motywów i poruszeń nadprzyrodzonych powoli te wady i nałogi opanować, a na ich miejsce zasadzić drogą usilnego ćwiczenia cnoty. Jeśli natomiast cnoty te już się we władzach znajdują, to zadaniem cnót nadprzyrodzonych będzie utrwalić je jeszcze bardziej, oczyścić od skrzywień i zanieczyszczeń (choćby tylko od miłości własnej), od których cnoty przyrodzone nigdy nie są wolne, i wreszcie nadać im ten ton chrześcijański, ten jakiś rozmach do czynów, przekraczających nasze siły ludzkie. Ot na czem polega istota wychowania chrześcijańskiego.

4. Wynika jednak z tego, że w charakterze chrześcijańskim, oprócz przyrodzonego wiazadła wszystkich cnót, jakim jest roztropność, jest jeszcze drugie nadprzyrodzone, którem jest miłość. Widzieliśmy powyżej, jak ścisły związek łączy miłość ze źródłem cnót nadprzyrodzonych, jakim jest łaska uświęcająca. Ona to jest pierwszym wpływem tej łaski do władz duszy, mieści się bowiem w woli, która, zwracając się pod wpływem łaski uczynkowej do Boga, przygotowuje duszę do otrzymania łaski uświęcającej; ona to następnie swą działalnością i rozwojem przyczynia się do wzmożenia łaski uświęcającej, a przez to i do wzmożenia tych sił, które w postaci cnót nadprzyrodzonych rozchodzą się po wszystkich władzach duszy. Stąd więc wszystkie cnoty nadprzyrodzone są w samem swem powstawaniu najściślej zależne od cnoty miłości i jej stopnia doskonałości.

Ale i z innego jeszcze punktu widzenia cnota miłości jednocy i ogniskuje w sobie działalność wszystkich innych cnót. Oto

wszystkie one, będąc czynnikami moralnej działalności człowieka, mniej lub bardziej pośrednio skierowują go do celu ostatecznego, który jest bezpośrednim przedmiotem właśnie cnoty miłości. Tem bardziej więc tłumaczy się, że miłość ma za zadanie regulować działalność wszystkich innych cnót, że ma nad nimi pewne królowanie, podczas bowiem gdy one usposabiają nas w stosunku do środków, prowadzących do celu, miłość łączy nas wprost z celem i z wyżyny celu ostatecznego rozłącza swą władzę na wszystkie czynniki, które doń zmierzają.

Każde więc skrzywienie w dziedzinie którejkolwiek z cnót z konieczności musi się odbić i w dziedzinie miłości. Jeśli jest mniejsze, nie przekraczające grzechu powszedniego, nie odwracające nas przeto od Boga, osłabia tylko miłość i paraliżuje jej działalność, a przez to wpływa paraliżująco na działalność innych cnót. Jeśli natomiast dojdzie aż do grzechu śmiertelnego, który jest wyrzeczeniem się miłości Boga nadewszystko, powoduje utratę łaski i wszystkich cnót nadprzyrodzonych. Naturalnie, że cnoty przyrodzone, posiadane uprzednio i rozwinięte pod wpływem łaski i cnót nadprzyrodzonych, zostają i aczkolwiek nie posiadają tej wartości i doskonałości, co przedtem, są jednak bardzo cenne i mogą się pośrednio bardzo wydatnie przyczynić do powrotu do Boga i do odrodzenia miłości. Zasłużyć niemi na powrót łaski nie możemy, ale pośrednio usuwają one przeszkody, które ten powrót utrudniają, i usposabiają do trwałego jej przyjęcia.

Podobnie jednak jak wykroczenia w dziedzinie poszczególnych cnót, tak i postępy, jakie w nich czynimy, odbijają się natychmiast w rozwoju miłości, a pośrednio przez nią promieniują i na inne cnoty. Panuje bowiem w dziedzinie nadprzyrodzonej dużo większa jeszcze solidarność między cnotami, niż w dziedzinie przyrodzonej, a to dlatego, że miłość dużo dalej sięga swym wpływem, niż roztropność. Nadaje ona każdej poszczególniej cnotcie jej doskonałość nadprzyrodzoną przez to, że podsuwa jej nadprzyrodzone motywy służby Bożej. Można więc powiedzieć (bardzo ważnym jest w pracy nad sobą, aby sobie dobrze z tego zdawać sprawę), że postęp nadprzyrodzony w dziedzinie którejkolwiek z cnót jest najściślej zależny od postępu w miłości, że żadna cnota sama nie może się rozwinąć i utrwalić, jeśli jednocześnie nie rozwija się i nie utrwała miłość.

Dzięki miłości możemy również dojść w naszym życiu moralnym do takiej jedności i jednolitości wewnętrznej, jaka w dziedzinie przyrodzonej nie da się osiągnąć. Tłumaczy się to tem, że miłość łączy nas wprost z Bogiem, który jeden jest w stanie wy-rwać nas z tego rozerwania, w jakim żyjemy na tym świecie, bo sam jest jednością najwyższą i źródłem wszelkiej jedności.

5. Ale i te niezliczone cnoty nadprzyrodzone, które z łaski rozplywają się po wszystkich władzach duszy, nie wyczerpują jeszcze całej wydajności, całego bogactwa łaski. Ponad niemi udziela nam ona jeszcze wyższych sprawności, bardziej tajemniczych i nieuchwytnych, bo stykających nas z tajemnicą zamieszkania Boga w duszach naszych. Z tego punktu widzenia łaska jest przeistoczeniem duszy na modłę Bożą tak, iżby mogła podobać się Bogu i stać się miejscem Jego zamieszkania, t. j. szczególnego sposobu przebywania. Bóg, będący tem, co jest najbardziej czynnym, samem życiem i źródłem wszelkiego życia, nie przebywa w duszy beczynnym; owszem, On w każdej z dusz umiłowanych przez się żyje i działa, jużto za pośrednictwem tej łaski i cnót w niej przebywających, jużto w pewnych szczególnie trudnych sprawach bezpośrednio przez szczególne natchnienia, zapomożą których kieruje poruszeniami rozumu, woli i serca. Otóż, aby człowiek natchnieniom tym chętnie ulegał, aby był powolny tym poruszeniom Ducha Św., które przekraczają horyzonty dostępne dla naszego umysłu i żądają od nas nieraz czynów ponad siły ludzkie, łaska wlewa do władz naszej duszy wraz z miłością szereg specjalnych usposobień nadprzyrodzonych, zwanych darami Ducha Św.; zadaniem ich jest usprawnić nas do pewnych poszczególnych czynów, które bardziej niż inne przekraczają siły naszej natury, a do których nieraz Bóg wewnętrznymi natchnieniami nas wzywa. Jak więc cnoty przyrodzone i nadprzyrodzone usposabiają nas do sprawnego słuchania rozkazów rozumu, tak dary Ducha Św. dają nam podobne usposobienia do sprawnego poddawania się natchnieniom Ducha Św.

Naturalnie, że ta tajemnicza działalność darów Ducha Św. byłaby została zupełnie zakryta przed naszymi oczami, gdyby się nie było podobało Bogu objawić nam ją w Piśmie św. Oto już w Starym Testamencie znajdujemy u proroka Izajasza zapowiedź tych siedmiu mocy duchowych, które kiedyś na Mesjaszu spoczną:

„I spocznie na nim Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch umiejętności i bogobojności i napełni go duch bojaźni Pańskiej” (Izajasz XI, 2—3); jedyne to miejsce w Piśmie św., w którym wszystkie siedm darów są wymienione, ale do poszczególnych z nich wiele innych ustępów dałoby się wskazać; one to dały możność Ojcom Kościoła i wielkim teologom późniejszych wieków, opracować z całą dokładnością, jaka tylko była możliwa w tak niedostępnej materji, naukę o tej cudownej działalności, jaką Duch Św. rozwija w duszach sprawiedliwych. Oprócz darów Ducha Św., są tam jeszcze i błogosławieństwa, którym Zbawiciel w kazaniu na Górze (Mat. V, 1—10) tak cudny ustęp poświęcił, a które są rezultatem bardzo specjalnej akcji Ducha Św.; są tam wreszcie i owoce Ducha Św., wymienione przez św. Pawła w liście do Galatów (V, 22—23), a będące także jeszcze osobnemi wykwitami łaski i miłości.

Z tych wszystkich pomocy nadprzyrodzonych, na pierwsze miejsce wysuwa się dar mądrości, który w Księdze Mądrości w tak potężnych rysach został naszkicowany. Łączy się on w szczególności z samą cnotą miłości, mając za zadanie ją oświecać, wspierać i rozwijać. Do działalności daru mądrości sprowadza się ta najważniejsza funkcja miłości, jaką jest modlitwa — aktualne wznoszenie władz duszy do Boga. W tej dziedzinie ma człowiek przed sobą otwarte nieskończone pole rozwoju, a ostatecznym w niej rozkwitem jest to, do czego dar mądrości bezpośrednio prowadzi, mianowicie mistyka t. j. świadome, niejako doświadczone łączenie się i obcowanie z tym Bogiem, który mieszka w duszy.

Szczegółowe zbadanie tych najpiękniejszych przejawów życia nadprzyrodzonego wypadnie jednak odłożyć do części syntetycznej naszej pracy, w której zobaczymy, jak pojedyncze czynniki życia moralnego, któreśmy tu osobno badali, łączą się w swej działalności w jedno i jak z nich wypływają poszczególne kategorie czynów.

## Errata.

			zamiast:	winno być:
Str.	8 wiersz	13 od góry	zwracać się	zwracać
„	26 „	5 „ dołu	zasadę	zasadą
„	71 „	16 „ „	które	które
„	157 „	2—3 „ góry	przyrodzenia	przyrodzone
„	181 „	2 tytułowy	sprawność i wspólne cechy...	sprawności. Wspól- ne cechy...

# SPIS RZECZY.

Przedmowa . . . . .	Str. V
---------------------	-----------

## ROZDZIAŁ I. POJĘCIA WSTĘPNE.

§ 1. Stan nauczania etyki w ostatnich wiekach. Ogólne niedomagania i ich źródła. Intelektualizm moralny i indywidualizm . . . . .	3
§ 2. Przedmiot, metoda i podział etyki . . . . .	12
§ 3. Ogólna charakterystyka systemu etyki chrześcijańskiej i porównanie go z innymi systemami etycznymi . . . . .	22

## ROZDZIAŁ II. CEL CZŁOWIEKA.

§ 4. Celowość czynów ludzkich. Pragnienie szczęścia pobudką całej działalności człowieka . . . . .	33
§ 5. Bóg celem człowieka i źródłem szczęścia wiecznego . . . . .	38
§ 6. Wpływ ostatecznego celu człowieka na całe jego życie. Szczęście i obowiązek. Szczęście w życiu doczesnym . . . . .	42

## ROZDZIAŁ III. WŁADZE UMYSŁOWE CZŁOWIEKA I ICH ROLA W ŻYCIU MORALNEM.

§ 7. Udział rozumu i woli w moralnym życiu człowieka. Ich wzajemne oddziaływanie na siebie . . . . .	51
§ 8. Rola rozumu w dziedzinie czynu. Sumienie i jego rola w życiu moralnym. Źródło pewności sądów sumienia . . . . .	56
§ 9. Własna działalność woli. Jej czynności bezpośrednie i pośrednie . . . . .	62
§ 10. Zagadnienie wolności woli. Jej źródło w sędzi rozumu i we władzy, jaką wola nad nim posiada . . . . .	66

## ROZDZIAŁ IV. WŁADZE ZMYSŁOWE CZŁOWIEKA I ICH ROLA W ŻYCIU MORALNEM.

§ 11. Uczucia i ich składniki organiczne i poznawcze. Ich klasyfikacja . . . . .	77
§ 12. Rola uczuć w życiu moralnym człowieka. Stosunek ich do działalności rozumu i woli . . . . .	82
§ 13. Temperament człowieka. Charakterystyka poszczególnych temperamentów. Doniosłość ich znajomości dla życia moralnego . . . . .	87

## ROZDZIAŁ V. PRAWO MORALNE.

§ 14. Prawo moralne. Jego ogólne cechy i jego charakter społeczny . . . . .	97
§ 15. Przyrodzone prawo moralne. Jego stosunek do wiecznego prawa Bożego i wypływająca stąd niezmiennosc . . . . .	101
§ 16. Objawione prawo Boże i jego podwójne zadanie. Prawo kościelne . . . . .	105
§ 17. Prawo pozytywne. Państwo i jego rola w życiu moralnym człowieka . . . . .	110
§ 18. Obyczaje społeczne. Narodowość i jej wartość dla życia moralnego . . . . .	123

## ROZDZIAŁ VI. DOBRO I ZŁO MORALNE.

Str.

- § 19. Przedmiotowy charakter etyki chrześcijańskiej. Natura ludzka bezpośrednią normą dobroci lub złości moralnej naszych czynów . . . 127
- § 20. Okoliczności czynów ludzkich i wpływ, jaki na ich moralność wywierają. Cel podmiotowy i jego doniosłość w życiu moralnym 133
- § 21. Źródło i istota grzechu. Podział grzechów . . . . . 138
- § 22. Grzech śmiertelny i grzech powszedni. Istotna różnica zachodząca między niemi i właściwe im konsekwencje, czyli kary . . . . . 143
- § 23. Sumienie i jego rola w stosunku do kryterjów moralności . . . . . 149

## ROZDZIAŁ VII. ŁASKA.

- § 24. Nadprzyrodzona pomoc Boża w życiu moralnym człowieka. Jej stosunek do przyrodzonej działalności władz duszy . . . . . 157
- § 25. Szczególne zadania łaski, spowodowane rozstrojem, wprowadzonym przez grzech pierwotny do natury człowieka . . . . . 163
- § 26. Powstanie i rozwój łaski w duszy człowieka. Charakter zasługi nadprzyrodzonej, nadawany przez łaskę naszym czynom moralnym . 169

## ROZDZIAŁ VIII. WYCHOWANIE.

- § 27. Różne usposobienia do czynów, czyli sprawności. Wspólne cechy sprawności technicznych, intelektualnych i moralnych. Własności odrębne sprawności moralnych. Wykształcenie i wychowanie . . . 181
- § 28. Wrodzone skłonności i ich rozmaite źródła. Skłonności gatunkowe i bardziej osobiste. Podświadomy ich charakter. Temperament jako zespół skłonności wrodzonych . . . . . 188
- § 29. Sprawności nabyte. Ich konieczność i proces powstawania. Cechy charakterystyczne sprawności moralnych. Ich żywotność, umiar wewnętrzny, nastrój radosny. Autonomia cnoty . . . . . 194
- § 30. Klasyfikacja cnot na grupy podług cnot kardynalnych. Wewnętrzny związek cnot i zależność ich od siebie. Charakter, jako jednolity zespół cnot — ostoją jedności życia moralnego . . . . . 203
- § 31. Sprawności moralne ujemne, czyli wady. Ich powstawanie i stosunek do cnot. Brak solidarności wewnętrznej, ale pewne wzajemne oddziaływanie. Wady główne. Pycha i miłość własna . . . . . 211
- § 32. Sprawności moralne pochodzenia nadprzyrodzonego. Cnoty teologiczne i cnoty moralne nadprzyrodzone. Podstawowe zagadnienie wychowania chrześcijańskiego. Solidarność nadprzyrodzona cnot przez cnotę miłości. Rozkwit życia moralnego w darach Ducha Św. i w mistyce . . . . . 220





oprac.  
odrębne



Biblioteka

42012/2

Naukowa